

SCUOLA DI SCIENZE UMANE, SOCIALI  
E DEL PATRIMONIO CULTURALE

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA,  
PEDAGOGIA E PSICOLOGIA APPLICATA (FISPPA)



**UNIVERSITÀ  
DEGLI STUDI  
DI PADOVA**

## **UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA**

**DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E  
PSICOLOGIA APPLICATA – FISPPA**

**CORSO DI STUDIO IN  
PEDAGOGIA**

**La filosofia dialogica di Martin Buber.  
Uno studio sulla relazione tra filosofia e pedagogia.**

**RELATORE**

**Professore Scilironi Carlo**

**LAUREANDA Maculan Marta**

**Matricola 2036103**

Anno Accademico 2023-2024

## **Introduzione**

### **1 Filosofia predialogica**

- 1.1 Le radici filosofico-culturali della filosofia dialogica
- 1.2 Prima del dialogo
- 1.3 Daniel. Cinque dialoghi estatici
- 1.4 Il mito
- 1.5 L'interumano
- 1.6 La svolta dialogica

### **2 Filosofia dialogica in Io e tu**

- 2.1 Il principio dialogico: all'inizio è la relazione
- 2.2 Le parole fondamentali io-tu e io-esso
- 2.3 Il mondo dell'esso
- 2.4 Il mondo del tu: le tre sfere della relazione
- 2.5 L'ontologia del "tra"
- 2.6 La relazione con il Tu eterno

### **3 Filosofia dialogica**

- 3.1 Lo sviluppo del pensiero dialogico
- 3.2 Distanza originaria e relazione
- 3.3 L'interumano come luogo di dialogo
- 3.4 La dimensione della comunità
- 3.5 L'importanza della parola e la "parola viva"
- 3.6 Sull'educativo

### **4 Filosofia e pedagogia dialogica**

- 4.1 Il problema educativo
- 4.2 Antropologia pedagogica: che cos'è l'uomo
- 4.3 I discorsi sull'educazione

4.4 Teleologia pedagogica: finalità dell'educazione

4.5 La formazione del grande carattere

4.6 I caratteri della relazione educativa autentica

4.7 La filosofia del dialogo come proposta pedagogica inclusiva

## **Conclusione**

## **Bibliografia**

## Introduzione

*Dovunque io vada, tu!  
dovunque io sosto, tu!  
solo tu, ancor tu, sempre tu!  
tu, tu, tu!  
Se mi va bene, tu!  
se sono in pena, tu!  
solo tu, ancor tu, sempre tu!  
tu, tu, tu!  
Cielo, tu, terra, tu,  
sopra, tu, sotto, tu,  
dove mi giro, dovunque miro,  
solo tu, ancor tu, sempre tu!  
tu, tu, tu!<sup>1</sup>*

Martin Buber,  
*I racconti dei ḥassidim*

La “Canzone del Tu”, inclusa nei racconti chassidici raccolti e tramandati da Martin Buber, riporta il lettore a una dimensione troppo spesso trascurata dall’uomo: la relazione. In questi versi l’accento cade sul “tu”, a sottolineare l’importanza dell’alterità, dell’incontro e del dialogo. Martin Buber (Vienna, 1878 – Gerusalemme, 1965) è uno dei pensatori più originali del Ventesimo secolo. Ebreo, ha trascorso gran parte della sua vita in Occidente, in particolare in Austria e in Germania. Noto soprattutto per il suo contributo alla filosofia dialogica, è celebre per aver tematizzato la distinzione tra io-tu e io-esso, nodo centrale del suo capolavoro *Io e tu*. Questa distinzione riflette l’idea che le relazioni autentiche e significative siano basate sull’incontro reciproco. In generale si può affermare che la filosofia di Buber sia stata influente in molteplici ambiti, fra i quali si annovera senz’altro anche il campo educativo. Buber ha svolto, inoltre, un ruolo significativo in veste interculturale e interreligiosa, promuovendo il dialogo e la comprensione tra persone appartenenti a

1 Buber M., *I racconti dei ḥassidim*, Ugo Guanda, Milano, 1992, p. 188.

diverse tradizioni. L'eredità filosofica di Martin Buber continua a influenzare il pensiero contemporaneo.

Insieme a Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner e Gabriel Marcel, Buber è un pioniere della filosofia dialogica. Sorta in un contesto di rinnovato interesse per l'alterità, la filosofia dialogica opera un'importante svolta ontologica, introducendo elementi nuovi rispetto al pensiero moderno, tutto incentrato intorno all'io e alla soggettività. Il nucleo della filosofia dialogica si trova nella visione del linguaggio quale spazio di mediazione che si pone fra l'io e il tu. Grande eredità lasciataci dal Novecento, la filosofia dialogica “non è stata ancora assunta, valorizzata e meditata” a sufficienza, come afferma Silvano Zucal.<sup>2</sup>

Martin Buber si colloca, dunque, all'interno di un gruppo di filosofi che danno avvio ad un nuovo corso di pensiero. La peculiarità del suo contributo risiede nell'importanza data all'esperienza autentica dell'incontro interpersonale e nell'accento posto sulla dimensione io-tu come fondamentale per comprendere la natura dialogica e relazionale dell'uomo. Nel 1923 Buber inaugura la filosofia del dialogo con la pubblicazione dell'opera *Io e tu*. La sua filosofia si arricchisce poi nel tempo grazie a numerosi altri contributi. A partire dal 1925 Buber intraprende pure l'opera di traduzione della Bibbia, un impegno iniziato al fianco di Franz Rosenzweig, che sarà destinato a durare per la sua intera vita. Altri due ambiti di ricerca si integrano nella vasta gamma di interessi buberiani: il sionismo e il chassidismo. Nel contesto del suo impegno sionista, Buber si distingue per la sua strenua difesa di una coesistenza pacifica tra la comunità ebraica e quella araba in Palestina. La sua dedizione al chassidismo – una particolare corrente della spiritualità ebraica – si manifesta attraverso la raccolta degli scritti chassidici e attraverso tutta una serie di saggi storico-critici. Queste tematiche, però, nel presente lavoro verranno affrontate solo marginalmente, quando espressamente richieste dallo sviluppo della ricerca, perlopiù per mettere in luce gli impatti che esse hanno sulla filosofia dialogica.

Non sono pochi i pensatori che sottolineano l'importanza di Buber. Secondo Pamela Vermès e Bernhard Casper, Martin Buber si distinse come una guida capace di

2 Zucal S., *Lineamenti di pensiero dialogico*, Morcelliana, Brescia, 2004, p. 7.

indicare un percorso.<sup>3</sup> Gabriel Marcel lo considera un maestro, mentre André LaCocque, con grande stima, afferma che grazie a Buber il suo pensiero dialogico ha trovato una direzione.<sup>4</sup> Emmanuel Lévinas, altra voce autorevole, afferma che la filosofia di Buber è in grado di affrontare “tutti i problemi del nostro tempo”.<sup>5</sup> Complessivamente si può dire che la lezione dialogica di Buber rappresenta una straordinaria fonte di speranza per l’umanità, offrendo la possibilità di riscoprire l’incontro, la solidarietà e la responsabilità tra gli uomini.

Nel presente lavoro di ricerca la filosofia del dialogo di Martin Buber viene approfondita soprattutto in ordine all’ambito educativo. Si ha comunque la preoccupazione di seguire lo sviluppo del pensiero buberiano per il suo intero arco. L’itinerario si svolge a partire dalla filosofia predialogica, ovvero dal pensiero giovanile dell’autore, per giungere alla svolta dialogica e seguirne poi gli sviluppi successivi, fino ad approdare alla tematica specificatamente pedagogica.

Concretamente il lavoro si articola in quattro capitoli. Il primo capitolo è incentrato sulla filosofia predialogica. Negli scritti giovanili vengono evidenziate alcune tematiche, come l’ambito del mito, dell’interumano e il contenuto dell’opera *Daniel. Cinque dialoghi estatici*, che anticipano in qualche modo la filosofia del dialogo. Fondamentali sono anche le matrici culturali e filosofiche che influenzano profondamente il pensiero dell’autore. Il secondo capitolo è dedicato all’opera *Io e tu*, in cui viene posto e definito il principio dialogico “all’inizio è la relazione”,<sup>6</sup> che dà avvio e corpo alla filosofia del dialogo. Due sono le modalità con cui l’uomo si rapporta all’altro: io-tu e io-esso. La relazione io-esso è pervasiva del nostro vivere, è caratterizzata dalla modalità esperienziale e causale del rapporto ed è per questo inautentica. Nell’incontro io-tu, invece, entrambi i soggetti della relazione acquistano, nell’immediatezza di un istante sempre nuovo, senso esistenziale e realtà ontologica, che si realizza *tra* i due. Il soggetto con cui si rapporta l’io può assumere forma naturale, umana o essere una essenza spirituale. Rilevanza particolare assume la relazione con il

3 Vermès P., *Martin Buber*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 2016, p. 7.

4 Buber M., Lévinas E., Marcel G., *Il mito della relazione*, a cura di Riva F., Castelvechi, Roma, 2016, pp. 65-66.

5 Ivi, p. 51.

6 Buber M., *Il principio dialogico e altri saggi*, a cura di Poma A., San Paolo, Milano, 2004, p. 72.

Tu eterno, principio teleologico della filosofia del dialogo. Il terzo capitolo approfondisce alcuni contenuti delle opere buberiane successive a *Io e tu*, opere che sono rilevanti per la comprensione in profondità della filosofia dialogica e ne fanno legittimamente parte, come il saggio *Distanza originaria e relazione*. A emergere è la dimensione sociale della comunità, descritta con la categoria dell'interumano, e l'importanza della parola, che nell'accezione di "parola viva"<sup>7</sup> assume carattere religioso. Un ulteriore ambito di sviluppo è l'educazione, ma di essa si occupa specificatamente il quarto capitolo, che approfondisce la tematica pedagogica attraverso la lettura dei *Discorsi sull'educazione*. Due sono le domande a cui Buber cerca di rispondere. La prima è chi sia l'uomo che si intende educare e la seconda è quale sia la finalità dell'educazione. In sostanza, Buber declina sull'educativo le due dimensioni cardine della filosofia dialogica, la dimensione antropologica e quella teleologica, che vede inverata pedagogicamente nella formazione del "grande carattere".<sup>8</sup>

7 Poma A., *Saggio introduttivo* a Buber M., *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., p. 10.

8 Buber M., *Discorsi sull'educazione*, a cura di Aluffi Pentini A., Armando, Roma, 2009, p. 99.

## 1 Filosofia predialogica

### 1.1 Le radici filosofico-culturali della filosofia dialogica

La formazione iniziale di Buber dev'essere letta all'interno di due importanti matrici: quella filosofica e quella politico-culturale. Le radici filosofiche del pensiero dialogico si fondano nella *Lebensphilosophie*, alla quale egli accede soprattutto tramite le letture di Nietzsche e le lezioni universitarie di Simmel e Dilthey. Per quanto riguarda, invece, la matrice culturale, il pensiero giovanile è permeato, da un lato, dalla sua adesione al sionismo, inteso più in senso culturale che politico, e dall'altro, dal suo interesse per la corrente mistica-ebraica del chassidismo. Il pensiero filosofico di Martin Buber si muove all'interno di una rete complessa di influenze provenienti in buona parte dalla tradizione filosofica occidentale. Ebbero influenza sul suo pensiero filosofico la lettura dei mistici occidentali (Eckhart, Cusano, Böhme, Paracelso), la filosofia del linguaggio, la filosofia occidentale tradizionale (fra cui Pascal, Spinoza, Kant, Hegel, Marx...) fino a giungere al pensiero filosofico contemporaneo, comprendente la fenomenologia, l'esistenzialismo, il neocriticismo e le filosofie della vita (lo spiritualismo di Bergson, lo storicismo di Dilthey, Simmel e Spengler), oltre alla teologia cristiana contemporanea e a pensatori che negli stessi anni esprimevano concezioni non molto lontane dalla filosofia dialogica di Buber, ovvero Rosenzweig, Ebner e Marcel.<sup>9</sup>

Il giovane Buber si avvicina alla filosofia durante l'adolescenza, sentendosi chiamato a indagare i problemi che riguardano lo spazio e il tempo. Si interessò alla filosofia kantiana e, successivamente, al pensiero dell'ultimo Nietzsche. Il primo impatto con la filosofia lo ebbe quando lesse i *Prolegomeni ad ogni metafisica futura che si presenterà come scienza* di Immanuel Kant, testo che costituisce un'ulteriore spiegazione circa il contenuto della *Critica della ragion pura*. A suscitare la sua attenzione fu il tema del tempo, portandolo a chiedersi se esso sia, o meno, dotato di un inizio e di una fine.<sup>10</sup> Lo convinse la posizione di Kant secondo cui il tempo, accanto

9 Milan G., *Educare all'incontro. La pedagogia di Martin Buber*, Città Nuova, Roma, 2021, p. 25.

10 Tosti G., *Io e tu. Il pensiero di Martin Buber*, Studium, Roma, 2021, p. 17.



allo spazio, costituisce un'intuizione a priori e non un concetto. La lettura del testo kantiano lo porterà, dunque, a sostenere che il tempo e lo spazio rappresentano "semplici forme dell'intuizione sensibile".<sup>11</sup>

Sarà sempre la medesima categoria, il tempo, a essere indagata tramite la lettura di *Così parlò Zarathustra* di Friedrich Nietzsche, avvenuta anch'essa prima di avviare gli studi universitari. Buber rimase affascinato dalla tesi di Nietzsche secondo la quale il tempo è un eterno ritorno dell'uguale. Si tratta di una concezione ciclica per cui gli eventi si ripresenteranno eternamente attraverso la ripetizione di una sequenza di infiniti momenti. Come sottolinea Pamela Vermès, si lasciò sedurre da quest'idea e nonostante non potesse accettare lo "pseudomistero" che essa costituisce, durante la giovinezza non la respinse.<sup>12</sup> L'affinità con il filosofo dell'oltreuomo è particolarmente evidente nella produzione giovanile. Nei primi scritti si rintraccia un tema comune in *Daniel. Cinque dialoghi estatici*. In esso è presente un rimando all'accettazione di fronte alla tragicità dell'esistenza, quando si parla dell'esperienza, accolta nella sua condizione di insicurezza. In questo contesto fa riferimento alla distinzione fra due impulsi, l'apollineo e il dionisiaco. Lo spirito apollineo rappresenta l'ordine e l'armonia delle forme, mentre lo spirito dionisiaco l'ebbrezza e l'esaltazione entusiastica priva di forma. Alain de Benoist evidenzia, inoltre, come Buber sia stato colpito dal modo in cui Nietzsche sostituisce l'estetica alla morale, in quanto è primariamente attraverso la bellezza che si perviene alla libertà.<sup>13</sup> Vede nell'arte il mezzo espressivo per eccellenza dello spirito umano e crede che la cultura, contrapposta alla civilizzazione, abbia lo scopo di creare bellezza. Negli scritti della maturità il pensiero di Nietzsche continuerà a essere presente. In particolare, in *Il problema dell'uomo (Das Problem des Menschen)*, testo che fece la propria apparizione in ebraico nel 1943 e fu poi tradotto in inglese e tedesco nel 1947, Buber sostiene che Nietzsche pone il problema antropologico con una forza impareggiabile.<sup>14</sup> Il contributo di Nietzsche all'antropologia filosofica sta nel fatto di ricorrere alla natura, e non allo spirito, per rispondere al problema dell'uomo. Infatti,

11 Vermès P., *Martin Buber*, cit., p. 19.

12 Ibidem.

13 De Benoist A., *L'io e il tu. Martin Buber teorico della reciprocità*, Diana, Frattamaggiore (NA), 2023, p. 18.

14 Buber M, *Il problema dell'uomo*, a cura di Kajon I., Marietti, Bologna, 2019, p. 44.

per Nietzsche il problema antropologico è il problema di un uomo che “si è avventurato al suo estremo margine”,<sup>15</sup> ovvero il problema di un essere che si trova al confine dell’essere naturale. Da questa tesi si sviluppa la proposta di un “uomo problematico”<sup>16</sup> chiamato a oltrepassare i propri limiti e a edificare la propria vita sulla volontà di potenza. La questione antropologica non viene però risolta e il quesito kantiano su chi sia l’uomo non trova risposta. Nietzsche, agli occhi di Buber, non riesce a intravedere la dimensione della comunità, lasciando inesplorato il campo delle relazioni umane. Buber parla di “fallimento” di Nietzsche rispetto al problema dell’assoluto, problema che trova forma nell’asserzione “Dio è morto”,<sup>17</sup> in quanto in questo modo si annulla la possibilità di un fondamento etico.<sup>18</sup> Sembra addirittura che sia proprio per rispondere all’affermazione del “Dio è morto” che Buber pubblicherà nel 1952 il libro dal titolo *L’eclissi di Dio. Considerazioni sul rapporto tra religione e filosofia*.<sup>19</sup> In ogni modo, Nietzsche esercita su Martin Buber una forte impressione. Essa è presente in varie tematiche ricorrenti: dall’enfasi data alla concretezza e all’attualità, alla dimensione positiva del conflitto, dalla valorizzazione degli impulsi vitali e della pienezza dell’essere umano, all’impegno per la creatività.<sup>20</sup> Da Nietzsche proviene, inoltre, la centralità della nozione di vita come fonte esclusiva di espressione storica. Nietzsche attraverso la celebrazione della creatività, con la sua idea di creazione come redenzione, e la tesi dell’identificazione della realtà con la vita, favorisce nel giovane Buber una concezione che si può considerare tendente all’immanentismo e al panenteismo, secondo la quale Dio si realizza in tutte le cose mediante le azioni umane. Ciò che Buber sembra apprezzare maggiormente di Nietzsche, in quanto esponente illustre della *Lebensphilosophie* (filosofia della vita), è il dinamismo della vita per mezzo del quale si realizzano le forme storiche e si compie il realizzarsi del divino. Idee simili si

15 Ivi, p. 52.

16 Ivi, p. 44.

17 Nietzsche F., *La gaia scienza. L’eterno ritorno*, Monnani, Milano, 1927, aforisma 125, p. 182.

18 Milan G., *Educare all’incontro. La pedagogia di Martin Buber*, cit., p. 32.

19 Buber M., *L’eclissi di Dio. Considerazioni sul rapporto tra religione e filosofia*, Passagli, Firenze, 2001.

20 Milan G., *Educare all’incontro. La pedagogia di Martin Buber*, cit., p. 32.

riscontreranno anche nel pensiero di Dilthey e Simmel<sup>21</sup> e saranno ricorrenti nel pensiero giovanile di Buber.

Martin Buber si iscrisse alla facoltà di Filosofia all'università di Vienna nel 1896, per poi proseguire gli studi a Lipsia, Zurigo, Firenze e infine a Berlino. Un importante influsso nel suo pensiero è rappresentato dallo storicismo tedesco, in particolare della *Lebensphilosophie* di Wilhelm Dilthey (1833-1911) e di George Simmel (1858-1918), i quali furono docenti del filosofo del dialogo all'università di Berlino. Buber aderisce di fatto alla *Lebensphilosophie*, tanto da dare a Dilthey e Simmel l'appellativo di "maestri". Nonostante la riconoscenza mostrata nei loro riguardi, in seguito disse che essi "non ebbero alcun influsso sulla filosofia dell'Io e Tu".<sup>22</sup> Dal punto di vista filosofico gli anni giovanili sono per Buber un tempo di rifiuto della trascendenza e di elaborazione di un pensiero immanentista. Tuttavia, è importante sottolineare fin da ora che questo atteggiamento sarà destinato a cambiare. Buber diede inizio alla sua opera letteraria in un'epoca, l'ambiente tedesco di fine Ottocento, che dal punto di vista filosofico si presenta come incerta e aperta. L'idealismo cede il passo di fronte a correnti filosofiche meno sistematiche e che cercano di comprendere maggiormente la realtà. Si impone un'idea sintetizzabile con l'espressione "la realtà è vita".<sup>23</sup> Il principio del *Leben* (vita, presenza indeterminata), dunque, è ciò oltre al quale non è possibile risalire, fondamento della realtà nonché presupposto di ogni scienza. La realtà si trova in continua trasformazione. Questa trasformazione assume una connotazione etica, passando attraverso le relazioni interpersonali, in cui l'uomo tende all'unità. Si pone così in primo piano l'agire della persona. Secondo Dilthey, la vita corrisponde all'autentica totalità, ovvero alla realtà storico-sociale e l'uomo coincide con un essere fondamentalmente storico. La sua opera dal titolo *Introduzione alle scienze dello spirito*, del 1883, è considerata il testo su cui si fonda lo storicismo. L'uomo, nei suoi rapporti sociali e nella sua storia, dev'essere studiato dalle scienze dello spirito, che

21 Tumminelli A., *Martin Buber a Firenze. Dallo studio del Rinascimento al dialogo con Giorgio La Pira*, Studium, Roma, 2020, p.17.

22 Vermès P., *Martin Buber*, cit., p. 21 (citazione tratta da: Buber M., *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten III*, Lambert Schneider, Heidelberg, 1975, p. 290).

23 Casper B., *Il pensiero dialogico. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner e Martin Buber*, a cura di Zucal S., Morcelliana, Brescia, 2022, p. 32.

vengono da Dilthey distinte dalle scienze naturali. Le scienze dello spirito hanno una peculiarità: il loro contenuto è interno all'uomo. È per questo che è possibile coglierlo solo attraverso l'esperienza interiore, con cui l'uomo conosce se stesso. L'esperienza che porta l'uomo a comprendere se stesso viene chiamata *Erlebinis*, traducibile come "esperienza vissuta" e coincide con la realtà totale.<sup>24</sup> Anche se inizialmente Buber limita il significato del termine all'esperienza mistica esperita privatamente, successivamente ne amplia l'uso nel campo sociale. Buber accoglie con entusiasmo l'idea di vita come fonte di ogni espressione storica e assegna alla filosofia il compito di comprendere l'uomo nella sua interiorità. Bernhard Casper ci fa notare come "la filosofia, anche per il giovane Buber, ha luogo come comprensione di me stesso nella prassi della comprensione storica".<sup>25</sup> Proprio la riflessione attorno alla filosofia della vita permette a Buber di porre la questione dell'unità e della molteplicità in favore di una lettura immanentistica della realtà che pone al centro proprio l'interiorità dell'uomo.<sup>26</sup> Il luogo recondito dell'unità è Kant, per Buber come per Dilthey.<sup>27</sup> Deriva dall'idealismo il concetto di esperienza, come anche altri importanti concetti, per cui la filosofia di Dilthey resta ancorata al fondamento kantiano. Per quanto riguarda il concetto di esperienza, Andrea Poma nota, a buon diritto, come sia vero che in Kant e in Buber il concetto di esperienza assume il medesimo senso, ma il posto che viene ad assumere è assolutamente diverso nella filosofia di Kant e in quella di Buber.<sup>28</sup> Se lo storicismo si considera come un superamento dell'idealismo, con il correttivo della vita e della storicità, bisogna ammettere, con le parole di Martin Buber, che "ci troviamo oggi sulle rovine di un palazzo i cui solai sono stati eretti da Kant".<sup>29</sup>

Il pensiero di Dilthey viene approfondito da Simmel che fa coincidere la vita non solo con la storia, ma con l'intera realtà, ovvero con la sostanza delle cose. A influire maggiormente sul pensiero di Buber, è l'antitesi presente fra la vita e le sue forme. A venir sottolineata è soprattutto la differenza fra cultura, intesa come espressione della

24 Ivi, pp. 33-34.

25 Ivi, p. 35.

26 Tosti G., *Io e tu. Il pensiero di Martin Buber*, cit., p. 22.

27 Casper B., *Il pensiero dialogico. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner e Martin Buber*, cit., p. 69.

28 Poma A., *La filosofia dialogica di Martin Buber*; Rosenberg e Sellier, Torino, 1974, nota 5, p. 42.

29 Buber M., *Discorsi sull'educazione*, Armando, Roma, 2009, p. 95.

creatività individuale, e civilizzazione, intesa invece come strumento di determinazione che impedisce l'emergere dell'unicità dell'uomo. Inoltre, è di derivazione simmeliana la distinzione, presente nel saggio del 1914 intitolato *Kultur und Religiosität*, fra religiosità, vitale espressione di fede, e religione, forma cristallizzata e dogmatica della fede che si realizza nei riti e nei culti.<sup>30</sup> Solo nella religiosità è possibile la realizzazione dell'immanenza del divino, attraverso il superamento della molteplicità nell'unità.

Come già anticipato, l'adesione ai principi della filosofia della vita comporta nel giovane Buber un'iniziale presa di distanza dalla trascendenza di Dio. Invero, l'idea della realtà immanente che accade come dinamismo vitale si accompagna, nel pensiero della giovinezza, alla convinzione che la vita trovi la sua destinazione etica nell'*Einheit* (unità). Buber sostiene che la realtà sia abitata da un anelito verso l'unità. La vita è pervasa da una tensione verso il superamento di ogni separazione, fra finito e infinito, tempo e storia, essere umano e assoluto. Buber pensa l'unità come destinazione etica della vita e, di conseguenza, come la strada che deve imboccare ogni uomo nell'agire morale, che si compie nella realtà concreta. L'aspirazione all'unità è presente come filo conduttore in diversi scritti giovanili. Nei primi scritti filosofici di Buber, legati alla mistica tedesca, essa si pone il proposito di ricondurre l'unità nell'animo umano; nei successivi scritti sull'ebraismo viene intesa come cammino verso l'unità intrapreso dal popolo eletto; infine, nei primi scritti sul chassidismo si realizza nell'immediatezza della vita quotidiana, attraverso l'agire etico.

Durante gli studi a Vienna Buber rimane affascinato dalla cultura rinascimentale e dalla mistica renana, tanto da renderla oggetto specifico delle proprie ricerche. Allievo di Simmel e Dilthey, egli lavora a una dissertazione sul tema del principio di individuazione, immerso in una mistica dell'uni-totalità. È interessato soprattutto all'esperienza interiore, che costituisce per il mistico l'unità estatica. Si capisce perciò l'attenzione diretta a Böhme che identifica il problema dell'individuazione con quello dell'esistenza reale della creazione.<sup>31</sup> Proprio questo è l'argomento che nel 1904 Buber decide di approfondire, nella tesi dal titolo *Zur Geschichte des Individuationsproblems*.

30 Tosti G., *Io e tu. Il pensiero di Martin Buber*, cit., p. 23.

31 De Benoist A., *L'io e il tu. Martin Buber teorico della reciprocità*, cit., pp. 14-15.

*Nicolaus von Cues und Jakob Böhme*.<sup>32</sup> La mistica viene apprezzata da Buber in quanto si pone il proposito di ricondurre l'unità nell'animo umano. L'orizzonte filosofico del Rinascimento fa da sfondo all'interpretazione di Buber della dottrina dell'individuazione. La tesi che viene ripresa è la dottrina dell'immanenza universale di Dio secondo la quale il divino non è un essere separato dal mondo, ma la sua realtà si dà nel dinamismo dell'esistente. L'immanenza del divino si concilia con l'idea che il divino sia il tutto. Proprio a partire dalla filosofia rinascimentale, Buber giunge a elaborare una propria concezione dell'unità.

Come si è già ricordato, il pensiero del giovane Buber risulta fortemente contaminato dalla *Lebensphilosophie*, ispirata a Nietzsche, Dilthey e Simmel, dalla quale viene ricavata la centralità della vita come flusso originario da cui scaturiscono le forme storiche. Oltre agli autori già menzionati, Buber ha frequentato l'opera di Max Weber (1864-1920) e di Ferdinand Tönnies (1855-1936). Di quest'ultimo, studia i concetti di *Gemeinschaft* e *Gesellschaft* (comunità e società). In particolare, il concetto di comunità merita d'essere tenuto presente, in quanto fondamentale nel successivo pensiero di Buber.

Altri due pensatori vanno inseriti nel complesso intreccio di influenze filosofiche che hanno segnato il pensiero dialogico di Buber con conseguenti, e non trascurabili, implicazioni in campo pedagogico: Søren Kierkegaard e Ludwig Feuerbach. Søren Kierkegaard è uno dei pensatori con cui Buber si confronta più da vicino, sia in *La domanda rivolta al singolo*, opera del 1936, sia in *Il problema dell'uomo* pubblicato nel 1947. Di Kierkegaard si sottolinea l'importanza della categoria del "singolo" che viene da Buber accostato, nel primo saggio appena citato, al concetto di "unico" di Max Stirner. La categoria del singolo induce a superare la filosofia razionalista e idealista per considerare l'uomo nella dimensione della realtà concreta. Essa evidenzia l'insicurezza e instabilità di ogni individuo, ma anche il rischio insito nella concreta unicità di ogni situazione umana. "Divenire singolo" è una possibilità aperta a tutti, a patto che sia frutto di una libera decisione e che esprima la responsabilità personale di ognuno.<sup>33</sup>

32 Buber M., *Niccolò Cusano e Jakob Böhme. Per la storia del problema dell'individuazione*, testo tedesco a fronte, Il melangolo, Genova, 2013.

33 Milan G., *Educare all'incontro. La pedagogia di Martin Buber*, cit., p. 28.

Kierkegaard eleva e innalza il rapporto fra uomo e Dio, rapporto che risulta fondamentale anche nel pensiero dialogico di Buber. Kierkegaard però, a differenza di Buber, lo fa a dispetto della relazione interpersonale con gli esseri umani. Infatti, la relazione con l'assoluto è, nel pensatore danese, esclusiva ed escludente gli altri uomini, mentre per Buber "la realtà della relazione con Dio, quella esclusiva, abbraccia e comprende la possibilità di relazione con ogni altra alterità".<sup>34</sup>

Da Ludwig Feuerbach Buber afferma di aver tratto, fin dalla giovinezza, l'impulso decisivo alla sua filosofia del dialogo. In *Il problema dell'uomo* Buber evidenzia due principi antropologici degni di nota: il primo è che Feuerbach pone come origine "non lo spirito assoluto [...] ma l'essere reale e intero dell'uomo";<sup>35</sup> il secondo consiste nel fatto che Feuerbach "non vede l'uomo in quanto individuo: egli vede l'uomo con l'uomo, il nesso fra io e tu".<sup>36</sup> Buber considera la scoperta feuerbachiana del tu come "l'azione copernicana" del pensiero moderno.<sup>37</sup> Nessuno prima di Feuerbach ha posto con tale energia la questione antropologica. Nei *Principi della filosofia dell'avvenire* viene espressa la seguente tesi: "L'uomo singolo per sé non contiene in se stesso né in quanto essere morale, né in quanto essere pensante, l'essenza dell'uomo. L'essenza dell'uomo è contenuta soltanto nella comunità, nell'unità dell'uomo con l'uomo, una unità che tuttavia si fonda solamente sulla realtà della differenza fra io e tu".<sup>38</sup> Buber sottolinea come, nonostante Feuerbach abbia operato "una riduzione antropologica nei confronti della filosofia hegeliana, tesa nel suo tentativo logologico ad una spiegazione onnicomprensiva della realtà",<sup>39</sup> la sua riduzione dell'essere finisce per essere una rinuncia al problema dell'uomo, che trova compimento nell'uomo definito come "non problematico".<sup>40</sup> Scompare, dunque, l'uomo come problema che si realizza, invece, nella tensione fra l'esistenza umana e l'essere del mondo. Feuerbach ha il ragguardevole merito di considerare l'uomo con l'uomo e l'uomo nella sua concretezza, ma Buber

34 Buber M., *Il principio dialogico e altri saggi*, p. 256.

35 Buber M., *Il problema dell'uomo*, a cura di Kajon I., Marietti, Bologna, 2019, p. 42.

36 Ivi, p. 43.

37 Ivi, p. 44.

38 Ivi, p. 43. (citazione tratta da: Feuerbach L., *Principi della filosofia dell'avvenire*, Einaudi, Torino, 1971, par. 59, p. 139).

39 Milan G., *Educare all'incontro. La pedagogia di Martin Buber*, cit., p. 30.

40 Buber M., *Il problema dell'uomo*, cit., p. 43.

afferma come questa tesi egli non l'abbia elaborata maggiormente nei suoi scritti posteriori.<sup>41</sup> Feuerbach ignora una dimensione decisiva del rapporto io-tu, ovvero la necessità dell'apertura della relazione io-tu all'assoluto, che era presente in modo preponderante in Kierkegaard. Infatti, se in quest'ultimo il rapporto con Dio non è prossimo a comprendere le relazioni interpersonali, in Feuerbach la relazione io-tu esaurisce la realtà dell'uomo soffermandosi nell'ambito della socialità, a discapito di ogni rapporto con Dio.

Gli anni universitari costituiscono il periodo dedicato alla formazione filosofica, ma non solo. Gli interessi del giovane Buber spaziano, infatti, in molti campi del sapere. Questi anni rappresentano anche il tempo dell'impegno politico. Se la formazione filosofica è segnata dall'adesione ai principi metafisici della filosofia della vita, l'impegno politico si indirizza al sionismo, movimento per la creazione di uno stato ebraico. Durante la sua permanenza a Berlino, decisivo fu l'incontro con Gustav Landauer (1870-1919), anch'egli ebreo-tedesco, uno dei massimi referenti del socialismo anarchico inteso in chiave organica e romantica. Il pensiero di Landauer influisce sull'interesse di Buber per gli scritti mistici e, dal punto di vista politico, sul successivo sviluppo del socialismo religioso e utopico di Buber. Questi peraltro sviluppa negli stessi anni, una spiccata sensibilità per le problematiche politiche e sociali ebraiche, che lo portano all'adesione nel 1898 a Lipsia al movimento sionista fondato da Theodor Herzl (1860-1904). Herzl auspicava la fondazione di uno stato ebraico, preferibilmente in Palestina, per rispondere alla speranza e all'esigenza politica di trovare una terra per il popolo d'Israele. L'aspirazione alla terra promessa emerge già nel nome del movimento, che rimanda a *Sion*, con il quale viene indicata la città di Gerusalemme e al contempo l'aspirazione del popolo ebraico al ritorno nella terra madre.<sup>42</sup> L'ideologia sionista espressa da Herzl appare strettamente politica e secolare ed è espressa nel proposito di stabilire una patria per gli ebrei. Come Herzl, anche Buber non fu mosso da un proposito messianico e religioso. Nonostante Buber fosse nato e cresciuto in un contesto culturale e familiare fortemente ispirato dall'istanza religiosa

41 Ibidem.

42 Tosti G., *Io e tu. Il pensiero di Martin Buber*, cit., p. 25.



ebraica, la sua visione del mondo in età giovanile ne resta svincolata. La religiosità ebraica di Buber non rappresenta una passiva accettazione della propria tradizione culturale, ma è frutto di una rielaborazione personale. Anche nell'adesione al sionismo, Martin Buber adotta una posizione originale. La sua appartenenza al movimento si fonda, diversamente da come lo intendeva Herzl, sull'idea che il sionismo debba essere il mezzo attraverso il quale riscoprire la tradizione culturale ebraica. Negli anni universitari Buber ebbe molteplici e floridi contatti con la cultura ebraica del tempo, contatti che gli diedero la possibilità di riscoprire la propria tradizione, suscitando interesse soprattutto per la creatività artistica ebraica.<sup>43</sup> Per descrivere il rinnovamento culturale da lui auspicato, Buber utilizza l'espressione "rinascimento ebraico".<sup>44</sup> Egli riconosce la necessità, non di un ritorno al passato, bensì di un rinnovamento e di una rigenerazione spirituale e culturale, in cui fa eco lo spirito del rinascimento italiano del Quattrocento. Egli auspica, attraverso il concetto di sionismo culturale, la nascita certo di una nazione ebraica, ma che sia basata su una comune e rinnovata identità storica e culturale. In questo senso un ruolo cruciale spetta all'educazione, ritenuta la premessa fondamentale di ogni politica messa in atto per la creazione di uno stato.<sup>45</sup> Buber si chiede pertanto quale sia la vocazione propria dell'uomo ebreo e la rintraccia nell'aspirazione all'unità. Nessun uomo, infatti, secondo Buber, conosce la separazione e il miracolo dell'unificazione, che non può essere creduto ma soltanto vissuto, meglio dell'ebreo.<sup>46</sup> La cultura ebraica è dunque caratterizzata dalla polarità separazione-unificazione. È Simmel a offrire a Buber la possibilità di intravedere nell'essenza ebraica la tensione verso l'infinito e l'assoluto. È questa polarità che apre nella vita dell'ebreo uno spazio per l'incontro con Dio.<sup>47</sup> Il sentimento tipico dell'uomo ebreo si caratterizza come superamento della scissione fra vita e pensiero e anelito all'unità. In questo modo Buber è in grado di coniugare la filosofia della vita con l'impegno politico sionista, senza cadere in contraddizione. Tocca però osservare che dopo l'iniziale

43 Vermès P., *Martin Buber*, cit., p. 21.

44 Buber M., *Rinascimento ebraico. Scritti sull'ebraismo e sul sionismo (1899-1923)*, Mondadori, Milano, 2013, p. 33.

45 Tumminelli A., *Martin Buber a Firenze. Dallo studio del Rinascimento al dialogo con Giorgio La Pira*, cit., p. 24.

46 Buber M., *Sette discorsi sull'Ebraismo*, Israel, Firenze, 1923, pp. 95-96.

47 Tumminelli A., *Martin Buber. In principio la relazione*, Pazzini, Villa Verucchio (RN), 2023, p. 47.

adesione le divergenze d'opinione con Herzl, e con la linea sionista maggioritaria, si fecero più marcate, tanto che Buber si staccò dal movimento. Più che di "sionismo" egli preferisce parlare di "idea di Sion"<sup>48</sup> e non abbandonerà, neanche negli scritti della maturità, il proposito di gettare le basi per una rigenerazione culturale dell'ebraismo e di tutta l'umanità. Martin Buber si è sempre battuto per la causa di uno Stato bi-nazionale, ebreo-arabo, di ispirazione federalista, nella quale avrebbe dovuto risiedere la formula di una vera pace e di una vera convivenza umana. Non ne nascose mai le difficoltà, ma cercò sempre dei nuovi strumenti per raggiungere gli antichi traguardi.<sup>49</sup> Fra questi si annoverano la cultura, la corretta informazione, l'istruzione e la conoscenza reciproca. Piace pensare alla questione della cooperazione ebraico-palestinese auspicata da Buber con l'espressione di Giuseppe Milan: "[...] un'utopia possibile da realizzare".<sup>50</sup>

Martin Buber è una figura poliedrica: nella sua vita sono rintracciabili diversi influssi culturali, confluiti poi tutti nella sua maggiore elaborazione filosofica, ovvero nella filosofia dell'io-tu. Tramite il contatto avuto con il movimento sionista egli ha potuto approfondire le proprie radici ebraiche, dal punto di vista politico e culturale. L'incontro con il chassidismo, scoperto grazie la lettura del testamento spirituale del suo fondatore, Israel Ben Eliser, noto con il nome di Baal Shem Tov, gli ha permesso di approfondire la sfera della relazione con l'assoluto. Non si può dimenticare che Buber è considerato il massimo narratore della produzione letteraria del chassidismo, movimento mistico-religioso ebraico. Il chassidismo ha esercitato su di lui un'influenza riconoscibile in tutta la sua elaborazione teorica, con degli influssi anche rispetto alla tematica dell'educazione, presente trasversalmente in molte sue opere. Tra gli studiosi è Pamela Vermès a raccontare, nella biografia che ha tracciato di Martin Buber, di come, nel mezzo delle sue attività sioniste e di ricerca, Buber si sia imbattuto in un documento sul rabbino e mistico polacco Baal Shem Tov (1698-1760). Così facendo Buber "afferrò, dopo anni di indifferenza, la realtà della religiosità ebraica".<sup>51</sup> Grazie alla

48 Buber M., *Israele e Palestina. Sion: storia di un'idea*, Marietti, Genova-Milano, 2008.

49 Milan G., *Educare all'incontro. La pedagogia di Martin Buber*, cit., p. 162.

50 Ivi, p. 164.

51 Vermès P., *Martin Buber*, cit., p. 26.

figura del Baal Shem Tov, che significa “maestro nel nome di Dio”<sup>52</sup> e “signore dal nome buono”,<sup>53</sup> il chassidismo si diffuse nella prima metà del diciottesimo secolo nell’area dei Carpazi. Il nome del movimento trae origine dalla parola *ḥassidim*, titolo che veniva assunto dai suoi membri, appellativo che significa “pio” in senso mistico-religioso e indica colui che ama Dio.<sup>54</sup>

Negli anni di soggiorno fiorentino, precisamente nel 1905 e 1906, il giovane Buber coltiva l’interesse per la tradizione chassidica facendone l’oggetto principale delle proprie ricerche, con lo scopo di riscriverne e divulgarne le storie e le leggende. Il primo scritto sul tema fu *Le storie di Rabbi Nachman* pubblicato nel 1906, a cui seguì, nel 1908, *La leggenda del Baal-Shem*. Il chassidismo è un movimento mistico, spirituale e pietista che si distingue e si discosta dall’ebraismo classico. Corrente dell’ebraismo ortodosso, esso riconduce alla kabbalà, dottrina mistica tradizionale ebraica, così come venne interpretata da Jizchaq Luria Ashkenazi (1534-1572) nel sedicesimo secolo. La dottrina ha infatti subito nel tempo modifiche e variazioni. Si può comunque definire il chassidismo, in generale, una “mistica del quotidiano”.<sup>55</sup> I suoi seguaci sono accomunati dalla volontà di scorgere la presenza di Dio in ogni cosa e di santificarla attraverso le azioni della vita ordinaria. Buber coglie nel movimento chassidico il principio del *Leben*, derivante dalla filosofia della vita di cui era prego il suo pensiero in quegli anni. La mistica porta al ricongiungimento con l’assoluto e, di conseguenza, conduce all’ottenimento di quell’unità alla quale si indirizza l’agire intenzionale di ogni uomo, e soprattutto quello dell’ebreo. Esso non comprende la pratica ascetica, in quanto i suoi seguaci non credono che sia allontanandosi dal mondo che si trova Dio, ma vivendo intensamente la presenza divina in ogni azione compiuta nel mondo terreno. Il chassidismo come tramandato a noi da Buber, propone il superamento di ogni scissione, fra fede e opere, fra sacro e profano, fra materiale e soprannaturale, fra finito e infinito. La salvezza consiste nel santificare il mondo e

52 Tumminelli A., *Martin Buber a Firenze. Dallo studio del Rinascimento al dialogo con Giorgio La Pira*, cit., p. 37.

53 Vermès P., *Martin Buber*, cit., p. 29.

54 Beek M. A. e Sperna Weiland J., *Martin Buber*, a cura di Mondin B., Queriniana, Brescia, 1972, p. 24.

55 Tumminelli A., *Martin Buber. In principio la relazione*, cit. p. 12.

l'intenzione è quella di innalzare ogni azione profana alla sfera del sacro. Il chassidismo che Buber ci porge è il messaggio della grazia divina che offre all'uomo la possibilità di collaborare alla venuta di Dio nel mondo.<sup>56</sup> La cosiddetta "dottrina delle scintille"<sup>57</sup> si pone alla radice dell'insegnamento chassidico su Dio. Essa consiste nel mito della creazione appartenente alla tradizione della kabbalà. Si narra che ai primordi del mondo, Dio abbia "contratto" la sua luce, affinché gli fosse possibile creare uno spazio diverso da sé, in cui diede forma anche all'uomo, inizialmente come configurazione della sua luce. Per catturare questa luce, vennero posti in ogni parte del mondo dei vasi. Alcuni di essi, però, a causa della forza della luce di cui erano colmi, si ruppero e le scintille di luce si dispersero in ogni dove. Successivamente Dio creò Adamo, la cui luce si disperse ulteriormente nella terra. Il compito dell'uomo è quello di portare all'unità le migliaia e migliaia di scintille, che si trovano in ogni luogo, con l'essere divino a cui appartengono. A compiere questa reintegrazione dev'essere un uomo in sé unificato. La correlazione fra il destino di Dio e il destino dell'uomo è una delle caratteristiche proprie del chassidismo. La consapevolezza che ogni attività della vita è potenzialmente aperta all'assoluto si trasforma in un annuncio di gioia, perché la redenzione è posta nelle mani di tutti e ciascuno è singolarmente chiamato ad assumersene la responsabilità.<sup>58</sup> Il congiungimento di mistica e vita si realizza, infatti, attraverso la scelta personale dell'essere umano, che superando ogni separazione rende l'uomo perfettamente integro e santo. La redenzione e l'autoredenzione, che sono corrispettivamente dell'uomo, del mondo e di Dio, avvengono attraverso la prassi benevola nei confronti del mondo, con cui l'uomo coopera alla salvezza divina. Nel chassidismo la dottrina mistica si congiunge alla vita, in quanto la redenzione avviene nella concretezza della vita quotidiana. In *Le storie di Rabbi Nachman* è presente il fine mistico dell'esistenza, che trova compimento nell'unità della vita. Buber, dunque, definisce il chassidismo "kabbalà divenuta ethos"<sup>59</sup>, aggiungendo che "la via che esso

56 Beek M. A. e Sperna Weiland J., *Martin Buber*, cit., p. 36.

57 Ferrari F., *Presenza e Relazione nel pensiero di Martin Buber*, dell'Orso, Alessandria, 2012, p. 30.

58 Tumminelli A., *Martin Buber a Firenze. Dallo studio del Rinascimento al dialogo con Giorgio La Pira*, cit., p. 46.

59 Buber M., *Le storie di Rabbi Nachman*, Ugo Guanda, Parma, 1995, p. 13.

insegna non è asceti, al contrario è gioia in Dio”.<sup>60</sup> L’asceti si realizza, secondo il chassidismo, in un movimento che dal al di là porta l’incondizionato nel al di qua, attraverso l’estasi intesa, però, solamente come apertura dell’anima all’incontro con l’assoluto. Dunque, dopo un millennio di ebraismo dominato della legge legalisticamente intesa, l’annuncio della gioia in Dio agisce per la comunità chassidica con una forza liberatoria.<sup>61</sup> Del movimento chassidico sono state tramandate fino ad oggi le leggende e gli insegnamenti che gli *zaddik* raccontarono ai loro discepoli, principalmente attraverso l’espressione orale. La dottrina chassidica, anche per questo motivo, è giunta al mondo contemporaneo in forma incompleta. Lo *zaddik*, che significa “il giusto”, è il rabbino chassidico. Egli rappresenta una guida spirituale che ispira il popolo tramite la propria personalità retta e la propria testimonianza di vita. Quello che Buber trasmette del chassidismo nelle sue pubblicazioni fu il periodo iniziale del movimento, operando una selezione di alcuni aspetti ritenuti importanti di un movimento che risulta in realtà più ampio e complesso. Il metodo di raccolta e analisi delle fonti adottato da Buber fu in gran parte intuitivo, non avendo un esplicito intento filologico, ma un obiettivo divulgativo e narrativo. La selezione che ne fece è passata attraverso il vaglio della sua persona in cui “egli stesso servì da setaccio”.<sup>62</sup> All’approccio di Buber al chassidismo sono state rivolte numerose critiche, anche dagli ambienti ebraici ortodossi. Una di queste è particolarmente degna di nota. Si tratta di quanto espresso da Gershom Scholem (1897-1982), il massimo studioso del misticismo ebraico. Egli sostiene che l’interpretazione di Buber sia solo in parte corrispondente alla realtà del chassidismo.<sup>63</sup> Buber ha comunque il merito di aver fatto scoprire una forma di ebraismo che, prima di allora, era sconosciuta ai più, soprattutto nel mondo non ebraico.

Martin Buber, uno dei più grandi pensatori ebrei del 1900, è stato dunque filosofo della vita, esistenzialista, storicista, sostenitore del sionismo culturale, teorico del socialismo organico e della comunità, “chassidista” sui generis, e, soprattutto, come

60 Ibidem.

61 Ivi, p. 17.

62 Vermès P., *Martin Buber*, cit., p. 30.

63 Scholem G., *Martin Buber interprete dell’ebraismo*, a cura di Ferrari F., Giuntina, Firenze, 2015.

vedremo in seguito, filosofo dell'io-tu. Sarà interessante notare com'è avvenuta la transizione dalla filosofia predialogica alla filosofia dialogica. Il luogo storico in cui il suo pensiero è maturato è fondamentale per comprendere appieno la sua proposta, che troverà espressione in *Io e tu*. Attraverso il progetto sionista Buber ha intuito quell'aspirazione al dialogo con l'Altro che a volte è difficile da realizzare, ma è sempre fondamentale e irrinunciabile, mentre dalle letture chassidiche ha colto quegli spunti che aprono concretamente al dialogo e all'incontro. Tre sono, per l'esattezza, i concetti peculiari contenuti nel messaggio chassidico: il primo è la *shekinà*, la "presenza" di Dio nel mondo; il secondo è lo stare l'uno di fronte all'altro; il terzo coincide con la reciprocità.<sup>64</sup> Queste tre parole chiave sono fondamentali nel determinare l'evento religioso che nella filosofia del dialogo risiede nella relazione tra io e tu.

## 1.2 Prima del dialogo

Il complesso degli scritti che precedono il 1923, anno di pubblicazione dell'opera *Io e tu*, vengono definiti da Bernhard Casper "opera predialogica".<sup>65</sup> L'opera giovanile di Buber ha carattere saggistico e manca di sistematicità. Essa si mostra aperta alle suggestioni che colgono l'attenzione dell'autore. Si tratta di un pensiero non ancora pienamente definito, con echi nietzschiani che danno un'impronta lirica e impressionistica. Ciononostante, una sua analisi, almeno in quei tratti in cui si mostra in continuità con il successivo pensiero dialogico, è assai utile. Oltre a Casper, anche Andrea Poma<sup>66</sup> e Francesco Ferrari<sup>67</sup> sottolineano la grandezza degli scritti giovanili, che costituiscono la base su cui si andrà a strutturare la proposta dialogica di Buber. *Io e tu* non è da considerarsi, infatti, l'opera iniziale con la quale la filosofia del dialogo di Buber ha trovato compiuta espressione. Quest'opera, ed è bene notare si tratti dell'opera più nota di Buber, sembra piuttosto una conclusione, il punto d'arrivo in cui si chiude un cerchio. In essa giunge a maturazione un pensiero emerso qualche tempo prima. L'opera

64 Ferrari F., *Introduzione a Buber M., In relazione con Dio. L'insegnamento di Baal Shem Tov*, Giuntina, Firenze, 2013, p. 7.

65 Casper B., *Il pensiero dialogico. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner e Martin Buber*, cit., p. 27-73.

66 Poma A., *La filosofia dialogica di Martin Buber*, cit., p. 8.

67 Ferrari F., *Religione e religiosità. Germanicità, ebraismo, mistica nell'opera predialogica di Martin Buber*, Mimesis, Sesto San Giovanni (MI), 2014.

di Martin Buber, d'altronde, consta di più di duecento pubblicazioni scritte in più di cinquant'anni di attività letteraria. Certamente, l'opera giovanile è stata messa in ombra dalla pubblicazione di *Io e tu*. Fu lo stesso Buber a decidere di non inserirla nelle tre raccolte di opere da lui selezionate che sono state pubblicate dall'editore Lambert Schneider nel 1962, 1963 e 1964, rispettivamente *Werke I, II e III*. Le tre raccolte riguardano il tema filosofico, quello biblico e il chassidismo. Buber, negli ultimi vent'anni di vita, ha cercato di mettere ordine nei suoi scritti, selezionando i lavori ritenuti di maggiore considerazione. Egli stesso, all'indomani del recupero della trascendenza, considera le idee contenute nelle sue prime pubblicazioni imprecise e inautentiche.<sup>68</sup> Numerosi sono, d'altronde, gli elementi di discontinuità tra la fase giovanile e quella matura. Tuttavia, se si considera importante la continuità di un pensiero che è "in dialogo con se stesso",<sup>69</sup> non si può ignorare da dove esso derivi e come esso abbia presentato interessanti novità, nonché momenti di svolta e cambi di rotta. Le opere del periodo predialogico vanno dunque prese in considerazione al fine di comprendere con pienezza la portata del pensiero buberiano.<sup>70</sup>

Il pensiero filosofico che caratterizza gli scritti dei primi vent'anni di attività dell'autore, pensiero che si rivela di grande interesse per comprendere la successiva svolta dialogica, è quello che riguarda in particolare il rapporto religioso. Questo pensiero è svincolato da confessioni o teologie e parte dalle possibilità speculative accessibili al giovane Buber. Esso si rifà da un lato, come si è sottolineato, alla filosofia della vita e allo storicismo, e dall'altro, al neokantismo.<sup>71</sup> Ma Buber sviluppa, soprattutto a partire dall'incontro con i testi del chassidismo e dalla pubblicazione dell'opera *Daniel. Cinque dialoghi estatici*, nel 1913, un pensiero sempre più autonomo e originale riguardo alla religiosità estatica. Nelle sue prime opere filosofiche non si trova ancora un pensiero filosofico organico. Tuttavia, vale la pena di porre in evidenza alcune tematiche significative nel pensiero di Buber e alcune intuizioni di apertura alla relazione già presenti, seppure in forma ancora incompiuta, nelle opere giovanili. La

68 Casper B., *Il pensiero dialogico. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner e Martin Buber*, cit., p. 30.

69 Ibidem.

70 Tosti G., *Io e tu. Il pensiero di Martin Buber*, cit., p. 52.

71 Casper B., *Il pensiero dialogico. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner e Martin Buber*, cit., p. 30.

prima opera filosofica ragguardevole in merito è *Daniel. Cinque dialoghi estatici*. Successivamente, verranno prese in considerazione le prime opere sul chassidismo, vale a dire *Le storie di Rabbi Nachman (Die Geschichten des Rabbi Nachman)* e *La leggenda del Baal-Shem (Die Legende des Baal-Schem)*. In queste opere, come anche nei *Sette discorsi sull'ebraismo (Reden über das Judentum)*, pubblicati nello stesso anno di *Io e tu*, è presente il tema del mito, considerevole alla luce della successiva svolta in prospettiva pienamente dialogica. L'ultimo tema di grande interesse per comprendere la svolta, nonché anticipatore della filosofia dialogica, riguarda la categoria dell'interumano.

### 1.3 Daniel. Cinque dialoghi estatici

L'opera *Daniel. Cinque dialoghi estatici* rappresenta un compendio del pensiero giovanile di Buber e allo stesso tempo dimostra un'apertura, anche se appena abbozzata, al più maturo pensiero dialogico. Il pensiero predialogico trova qui completa espressione. Si tratta di una breve composizione che si differenzia sia dai *Sette discorsi sull'ebraismo* sia dagli scritti chassidici. Pubblicato a Lipsia, *Daniel. Cinque dialoghi estatici (Daniel. Gespräche von der Verwirklichung)* rappresenta la prima opera compiutamente filosofica di Martin Buber. Il linguaggio utilizzato subisce l'influsso della lezione nietzschiana mentre complessivamente l'opera risente dell'ambiente culturale tedesco e romantico.<sup>72</sup> Infatti Buber, come lo definisce Pamela Vermès, "fu un uomo del suo tempo e del suo luogo".<sup>73</sup> La forma è quella del dialogo, tanto è vero che Daniel, il protagonista dell'opera, intraprende una conversazione con cinque diversi interlocutori. La strada che percorre Daniel, secondo Giulia Tosti, viene letta da molti come la direzione da intraprendere per giungere alla meta dell'esistenza autentica.<sup>74</sup> In *Daniel* come opera predialogica, sono presenti alcuni temi che, anche se in forma embrionale, poi verranno approfonditi dall'autore a partire dalla svolta data da *Io e tu*. Il primo tema che viene presentato riguarda l'antitesi esistente fra realtà reale e realtà alienata. La realtà reale è la realtà vera, che si fonda sulla vita vissuta. La realtà alienata,

<sup>72</sup> Tosti G., *Io e tu. Il pensiero di Martin Buber*, cit., p. 57.

<sup>73</sup> Vermès P., *Martin Buber*, cit., p. 70.

<sup>74</sup> Tosti G., *Io e tu. Il pensiero di Martin Buber*, cit., p. 57.



invece, è una “cattiva” realtà, ovvero una realtà non ancora compiuta.<sup>75</sup> Seguono altre dicotomie fondamentali in cui rintracciare, in un polo, la possibilità della vita autentica, nell’altro, l’occorrenza del mondo dettato dall’uso e dal consumo. L’esperienza di vita autentica coincide con l’esperienza vissuta in cui chi la vive arriva a toccare in essa i propri limiti estremi: la morte e il nulla.<sup>76</sup> L’esperienza di vita inautentica, invece, è quella costituita da una modalità d’esistenza in cui l’essere-nel-mondo “non è pieno, ma priva se stesso di un pezzo di sé”.<sup>77</sup> I due modi di vivere la realtà si esprimono pertanto da un lato con il compiersi dell’atto orientante e regolante e dall’altro attraverso l’atto autentico e realizzante. I due contrapposti concetti, “realizzazione” e “orientamento”, saranno in seguito sostituiti dai due modelli di rapporto “io-tu” e “io-esso”. L’atto realizzante corrisponde all’attribuire realtà, ovvero all’associare un oggetto, una persona o un evento, esclusivamente con se stesso.<sup>78</sup> L’atto orientante coincide, all’opposto, con l’attribuire qualità, valori e dimensioni alle cose, alle persone o agli eventi. È quest’ultimo l’atto che pone il vissuto nel contesto dell’esperienza e che non consente alla realtà di essere pienamente se stessa. L’esperienza, termine caro a Buber anche nelle opere della maturità, utilizzato per designare la realtà alienata (similmente al concetto di causalità), è un tipo di conoscenza condizionato da forme, categorie e fondamenti a priori, in cui ogni cosa ha un proprio posto nello spazio e nel tempo, come elemento che si ancora in una catena di cause ed effetti, senza rendere giustizia alla storicità della realtà. Atto realizzante e atto orientante non sono tuttavia alternativi, ma si pongono come differenti gradi con cui la realtà esprime la propria intensità, a seconda della direzione in cui la vita interiore costituisce la realtà. Buber, infatti, scrive: “Non esiste dunque un genere umano che realizza e uno che orienta; il primo si trasformerebbe in una divinità, il secondo degenererebbe nel nulla”.<sup>79</sup> Dio e il nulla si pongono quindi come poli opposti di un continuum in cui a essere fondamentale è la direzione. In un altro passo, Daniel consiglia al suo interlocutore, che si lamenta che la vita sia senza scopo, di rivolgersi verso la direzione che ritiene giusta e di cercare di vivere ogni

75 Casper B., *Il pensiero dialogico. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner e Martin Buber*, cit., p. 36.

76 Ivi, p. 37.

77 Ibidem.

78 Vermès P., *Martin Buber*, cit., p. 69.

79 Buber M., *Daniel. Cinque dialoghi estatici*, a cura di Albertini F., Giuntina, Firenze, 2003, p. 47.

incontro e ogni evento in modo autentico. Così facendo egli scoprirà un messaggio nascosto per lui in ogni cosa.<sup>80</sup>

Nell'opera *Daniel. Cinque dialoghi estatici* Buber individua alcune figure che sono in grado di vivere la realtà in modo autentico. Si tratta dei bambini e degli uomini primitivi e, in secondo luogo, del genio e dell'artista. Sia i bambini, sia gli uomini primitivi vivono una condizione di immaturità, che risulta vantaggiosa. Mentre l'infanzia è dovuta a una mancanza di maturazione biologica, l'essere primitivo non ha ancora raggiunto la maturità sul piano storico.<sup>81</sup> È presente qui nuovamente un richiamo al pensiero di Dilthey. A causa di questa mancanza di maturazione, bambino e primitivo possono ancora dominare la realtà, in quanto impossibilitati a superare la realizzazione. Vi è qualcun altro in cui, in un modo ora diverso, l'atto realizzante supera l'atto orientante. Si tratta dell'artista, che ha la capacità di tornare di nuovo alla tensione della realizzazione, superando l'atteggiamento orientativo e regolativo. Dopo aver messo in atto e sviluppato l'atto orientante e regolante, lo sottomette a uno scopo diverso. Il genio è in grado di comprendere che “non possiamo afferrare un vissuto”,<sup>82</sup> sperimentandolo attraverso la confortante azione orientante e regolante. Un vissuto è “incontrabile” solamente “nell'autenticità della realtà reale dell'istante estatico”.<sup>83</sup> Per Buber l'atto che rilascia da sé la realtà come realtà che salva è proprio l'estasi. Definito come atto che tutto unifica e come origine della realtà reale, lo spunto all'estasi viene da Nietzsche e dalla lettura dei testi chassidici.<sup>84</sup>

Buber, dunque, nella sua prima opera filosofica propone un pensiero polare. La dicotomia fra atto che orienta e atto che realizza sarà rivista, ma è da segnalare che è maturata, benché fosse ancora immersa nel pensiero giovanile, a partire dall'emergere di nuove idee. Pamela Vermès nota, inoltre, come il termine “realizzazione” conserverà per Buber ampio spazio nel suo vocabolario, mentre non vale lo stesso per “orientamento”.<sup>85</sup> La polarità non cesserà di essere presente nel pensiero dialogico di

80 Vermès P., *Martin Buber*, cit., p. 69.

81 Tosti G., *Io e tu. Il pensiero di Martin Buber*, cit., p. 57.

82 Buber M., *Daniel. Cinque dialoghi estatici*, cit., p. 53.

83 Tosti G., *Io e tu. Il pensiero di Martin Buber*, cit., p. 58.

84 Casper B., *Il pensiero dialogico. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner e Martin Buber*, cit., p. 43.

85 Vermès P., *Martin Buber*, cit., p. 69.

Buber ed è qui che la dimensione speculativa ha incominciato ad assumere una connotazione esperienziale, incitando alla scelta e all'azione.<sup>86</sup> Un altro richiamo a Nietzsche è presente in *Daniel. Cinque dialoghi estatici* quando il protagonista dell'opera, assume i panni di Zarathustra, spronando gli uomini a intraprendere la via che conduce alla realtà reale, opposta a quella alienata. Invece di annunciare il Superuomo, Daniel crede che ogni uomo debba rispondere all'esperienza realizzando la realtà, attraverso una decisione personale. Ci sono dunque molti temi anticipatori della filosofia del dialogo, ma ciò nonostante *Daniel. Cinque dialoghi estatici* rimane un'opera predialogica. Forte è l'eco di chi ha avuto influenza sulla sua filosofia: Nietzsche, Dilthey, la mistica chassidica e il sionismo. Nel brano *Della polarità. Dialogo dopo il teatro*, nel momento in cui Daniel sente di essere parte di una comunità con cui ha avuto un'esperienza comune, è rinvenibile anche un richiamo a Landauer.<sup>87</sup> Infine, il carattere predialogico è evidente una volta appurato che l'unità, che si raggiunge tramite l'estasi, permane come obiettivo finale. L'opera si staglia in un orizzonte di totale immanenza.<sup>88</sup>

Bernhard Casper evidenzia che “il tema della temporalità dell'esistenza contribuisce fin dall'inizio a caratterizzare il pensiero di Buber. Nella questione della temporalità dell'esistenza è presente la prima radice, benché ancora nascosta, del successivo mutamento in direzione dialogica”.<sup>89</sup> In *Daniel. Cinque dialoghi estatici* secondo Buber è la polarità originaria in cui si trova il sé che lo spinge a gettarsi nell'istante, in cui trova l'unità che salva. Il sé, dunque, è salvo se è capace di costituire il mondo in unità, a partire dal presente.<sup>90</sup> Emerge così il carattere temporale dell'esistenza, per cui non è possibile una realtà priva di temporalità, poiché è proprio il tempo che costituisce la vita interiore da cui deriva ogni realtà.<sup>91</sup> La temporalità presente permette l'apertura nell'istante e così la conquista dell'unità che conduce alla salvezza, nel qui e ora. Dunque, la temporalità dell'esistenza entra in conflitto con un'esistenza

86 Tosti G., *Io e tu. Il pensiero di Martin Buber*, cit., pp. 59-60.

87 Buber M., *Daniel. Cinque dialoghi estatici*, cit., pp. 79-109.

88 Tosti G., *Io e tu. Il pensiero di Martin Buber*, cit., p. 60.

89 Casper B., *Il pensiero dialogico. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner e Martin Buber*, cit., p. 49.

90 Tosti G., *Io e tu. Il pensiero di Martin Buber*, cit., p. 60.

91 Ivi, p. 61.

temporale, ovvero con “un’idea di tempo limitante”,<sup>92</sup> in cui si possono individuare un prima e un dopo che pongono limiti all’infinità dell’esistenza. Conseguentemente “la temporalità dell’esistenza si scopre a partire da un’esistenza temporale”, ma le due dimensioni della temporalità non vengono ulteriormente approfondite da Buber.<sup>93</sup> Casper sostiene, inoltre, che “nell’istante estatico che fonda la realtà salva si mostra un carattere oblativo, un’alterità, qualcosa che non proviene dalla grazia del ‘sé’”.<sup>94</sup> Infatti, accanto alla dimensione della temporalità dell’esistenza trovano posto alcune affermazioni di Buber messe in luce anche da Casper. Un’espressione significativa è contenuta in *La leggenda del Baal-Shem*: “In chi è pieno di sé Dio non trova posto”.<sup>95</sup> Il “sé” è ciò che è nell’atto estatico. Nella misura in cui fa essere tutto, esso è tutto, ma nella misura in cui è vuoto di sé, esso è nulla. Come conclude Casper, però, nell’opera giovanile di Buber non c’è traccia esplicita della connessione fra carattere oblativo e temporalità e storicità dell’esistenza.<sup>96</sup>

La dimensione relazionale, dunque, non è ancora presente nel pensiero giovanile dell’autore. Se è vero che nella prima opera filosofica di Buber, l’atto orientante e l’atto realizzante corrispondono alle parole-base io-tu e io-esso, emerge una notevole differenza fra questi opposti atteggiamenti che connota proprio la mancata apertura all’alterità. Nell’atto orientante e regolante, attraverso la via della realizzazione, l’io parte dal sé e può raggiungere l’unità con il suo sé. Differentemente, la parola fondamentale io-esso aprirà a una dimensione di possibile reciprocità, se l’io riuscirà a uscire dalla visione oggettivante, fino a giungere alla relazione io-tu. Buber in *Io e tu* scrive: “Non c’è alcun io in sé, ma solo l’io della parola fondamentale io-tu, e l’io della parola fondamentale io-esso”.<sup>97</sup> Invece, l’io degli opposti atteggiamenti, orientamento e realizzazione, è chiuso nel sé, questo perché il Buber dell’opera predialogica è immerso in un panorama mistico e teosofistico.<sup>98</sup>

92 Ibidem.

93 Ibidem.

94 Casper B., *Il pensiero dialogico. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner e Martin Buber*, cit., pp. 49-50.

95 Buber M., *La leggenda del Baal-Shem*, Gribaudi, Milano, 2019, p. 35.

96 Casper B., *Il pensiero dialogico. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner e Martin Buber*, cit., p. 50.

97 Buber M., *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., p. 59.

98 Tosti G., *Io e tu. Il pensiero di Martin Buber*, cit., p. 85.

#### 1.4 Il mito

All'interno della produzione predialogica, Buber dedica alcune pagine al tema del mito (*Mythos*). Il mito può essere inteso come forma dell'atto realizzante, espressione della vita autentica. Esso acquisisce una posizione centrale nel pensiero del giovane Buber in relazione alla religiosità estatica. Sulla concezione del mito si profilerà la svolta nella direzione della filosofia dialogica.<sup>99</sup> Si tratta di un concetto molto discusso nel primo decennio del Novecento. Mentre gli studiosi contemporanei di Buber in ambito teologico si sforzarono di svalutarlo con lo scopo di demitizzare gli scritti biblici, Buber si pone in contrasto rispetto all'opinione diffusa. Il termine "mito" aveva assunto una connotazione negativa in quanto contrapposto alla trascendenza del divino. Differentemente, il mito, nella comprensione del concetto del giovane Buber, viene a essere l'espressione più reale della religiosità.<sup>100</sup> Il mito, infatti, essendo estremo e totalizzante, è la forma più adeguata e congrua per esprimere la religiosità, che ha un ruolo assolutamente privilegiato. Il mito non può che essere la forma adatta a esprimere l'atto estatico, foriero di unità e realizzazione. Infatti, il mito possiede la capacità di legare gli accadimenti in base al loro senso, superando le concatenazioni causali, in quanto espressione di ciò che è indicibile e impensabile.<sup>101</sup> Il mito è esso stesso totalità, l'unica possibilità di esprimere la realtà reale rispecchiando la vita. In esso la molteplicità può essere espressa in unità, e per questo motivo, il mito riflette una forma di religiosità altrettanto reale. Nel suo essere espressione più reale della religiosità il mito deve rispecchiare la realtà, intendendola non solo per il singolo, ma per l'intera umanità. Buber nota, per l'appunto, come la realtà che il mito riflette non è la realtà di uno, ma di tutti. Ciascun uomo, infatti, possiede la capacità di leggere e cogliere all'interno del mito l'unità della molteplicità. Poiché ogni uomo ha in sé la possibilità di una tale comprensione, Buber definisce il mito "funzione eterna dell'anima"<sup>102</sup> che si realizza in momenti ad alta intensità della vita interna nei quali l'uomo si libera dalle

99 Casper B., *Il pensiero dialogico. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner e Martin Buber*, cit., p. 59.

100 Ivi, p. 60.

101 Tosti G., *Io e tu. Il pensiero di Martin Buber*, cit., p. 62.

102 Buber M., *Sette discorsi sull'Ebraismo*, cit., p. 124.

catene della causalità.<sup>103</sup> Con questa definizione Buber concorda con Wilhelm Wundt (1832-1920) che assegna anch'egli al mito la definizione di “eterna funzione dell'anima”. Wundt riteneva, nell'opera *Psicologia dei popoli*, che il mito fosse una realtà immediatamente data.<sup>104</sup> Differentemente da Wundt che intendeva il mito come una forma superata che parla all'uomo del passato, Buber, lavorando sui miti del chassidismo, rinnova l'importanza del mito per il momento presente. Il mito è dunque una funzione dell'anima non solo eterna ma attuale e viva.<sup>105</sup>

Inoltre, il mito è definito da Buber come “più reale di qualsiasi cosa si possa definire storica”.<sup>106</sup> Esso coglie, infatti, l'interesse di Buber in quanto è una realtà riscontrabile e coglibile storicamente. Se la religiosità è qualcosa di reale, contrapposta alla religione che intende invece il mito come minaccia e come dottrina estranea alla vita, il mito è la strada per incontrare ogni volta l'assoluto. Buber, nei *Sette discorsi sull'ebraismo*, facenti parte delle opere predialogiche e pubblicati non a caso nel 1923, si oppone esplicitamente al fatto che il monoteismo (e l'ebraismo in particolare, inteso come religione monoteistica per eccellenza) e il tema del mito si escludano a vicenda. Egli scrive che “ogni monoteismo vivente è pieno dell'elemento mitico, e solo in quanto è mitico, esso è vivente”.<sup>107</sup> In particolare nel sesto capitolo intitolato *Il mito degli ebrei*, Buber analizza i caratteri dei racconti mitici appartenenti alla tradizione ebraica e sottolinea come tutti i libri narrativi della Bibbia hanno un solo contenuto, ossia, “la storia degli incontri di Dio col suo popolo”.<sup>108</sup> È da mettere in rilievo l'uso del termine “incontro”. Esso indica che, da questo momento in poi, la filosofia di Buber si apre alla dimensione dialogica. Dunque, se prima il mito era solamente l'espressione della realtà unificante, che si può chiamare, secondo Casper, cultura, nazionalità, o estasi, assume poi, anche grazie all'incontro con i miti appartenenti alla tradizione chassidica, più peso

103 Tosti G., *Io e tu. Il pensiero di Martin Buber*, cit., p. 62 (citazione tratta da: Buber M., *Der Mythos der Juden*, Insel, Leipzig, 1913).

104 Casper B., *Il pensiero dialogico. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner e Martin Buber*, cit., p. 62 (citazione tratta da: Wundt W., *Völkerpsychologie II*, I, p. 581).

105 Tosti G., *Io e tu. Il pensiero di Martin Buber*, cit., p. 62.

106 Casper B., *Il pensiero dialogico. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner e Martin Buber*, cit., p. 42.

107 Buber M., *Sette discorsi sull'Ebraismo*, cit., p. 116.

108 Ivi, p. 125.

la dimensione storica.<sup>109</sup> È significativo che alla luce della tradizione ebraica il mito è ciò che viene dato per garantire il senso.

In *Incontro. Frammenti autobiografici* Buber scrive: “Fin dalla giovinezza mi ha stimolato il problema di un rapporto dialogico tra uomo e Dio”.<sup>110</sup> Di seguito spiega come questo rapporto ha trovato la sua prima espressione in un’opera predialogica, ovvero in *La leggenda del Baal-Shem*. Già nel 1908, infatti, Buber distingueva, in introduzione all’opera, fra leggenda e mito, intendendo quest’ultimo come mito delle mitologie, in senso stretto. Buber definisce contestualmente l’insieme dei racconti chassidici come il “mito della vocazione” e come l’ultima forma del mito ebraico che conosciamo. Mentre il mito rispecchia l’unità, in quanto esso “conosce la pluralità ma non il dualismo”,<sup>111</sup> nella leggenda si trovano una dualità e una controparte.<sup>112</sup> La dualità va intesa come alterità. Non vale la pena di spiegarlo se non con le parole di Martin Buber: “[...] laddove mito e leggenda si compenetrano, può esservi Dio che genera e chiama. La leggenda è il mito dell’Io e del Tu, di colui che è chiamato e di colui che chiama, del finito che penetra nell’infinito, e dell’infinito a cui occorre il finito”.<sup>113</sup> Si rileva un primo tentativo di superare l’opera giovanile ma le idee qui presenti non trovano ancora la strada di una unità interna di pensiero.<sup>114</sup> Al di là delle singole parole utilizzate, “io” e “tu” che riecheggeranno nell’opera dialogica matura, fino a connotare Martin Buber come il filosofo dell’incontro e del dialogo, si sottolinea che sia proprio in relazione al tema del mito che emergono i due termini della relazione dialogica, non meramente a livello verbale, ma a un livello più alto e profondo: quello che connota la relazione in cui chi è chiamato, per esistere, è tenuto ad assumersi la responsabilità di rispondere. Dunque la centralità della chiamata, che implicherà la conseguenza di una dovuta risposta, è presagio di ciò che troverà espressione compiuta in *Io e tu*. Come Buber stesso ammette in *Incontro. Frammenti autobiografici* “qui il rapporto dialogico è esemplificato nel suo picco più alto”.<sup>115</sup> Qualche anno più avanti, sempre in occasione

109 Casper B., *Il pensiero dialogico. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner e Martin Buber*, cit., p. 62.

110 Buber M., *Incontro. Frammenti autobiografici*, Città Nuova, Roma, 1998, p. 89.

111 Buber M., *La leggenda del Baal-Shem*, cit., p. 12.

112 Casper B., *Il pensiero dialogico. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner e Martin Buber*, cit., p. 63.

113 Buber M., *La leggenda del Baal-Shem*, cit., p. 12.

114 Casper B., *Il pensiero dialogico. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner e Martin Buber*, cit., p. 63.

115 Buber M., *Incontro. Frammenti autobiografici*, cit., p. 89.

di uno scritto sul chassidismo, ovvero nell'*Avvertimento* che precede *Il grande Maggid e i suoi successori*, opera del 1921, Buber interpreta la dottrina ebraica come “basata totalmente sul rapporto a doppio senso dell'uomo-io e del Dio-tu, sulla reciprocità, sull'incontro”.<sup>116</sup> La dimensione in cui avviene quest'incontro prenderà il nome di “interumano”.

### 1.5 L'interumano

Nell'opera giovanile di Buber emerge un'originale riflessione sulle relazioni interpersonali, in buona parte in contrasto con il pensiero filosofico dell'autore del primo decennio del Novecento. Il modo di pensare di Buber, infatti, parte dal mondo interiore del soggetto, ma comincia a farsi strada l'idea che la realtà sia la realtà non di uno, ma di tutti. L'opera giovanile è pervasa di riflessioni riguardo al tema della comunità. Dalla sua esperienza biografica, a partire dalla sua partecipazione ad alcuni circoli ebraici e al movimento sionista, coglierà delle suggestioni, che saranno tali da lasciargli un'impronta, nella vita e, soprattutto, nel pensiero. Egli, all'inizio del nuovo secolo, apparteneva al circolo *Nuova comunità*, fondato nel 1900 dai fratelli Heinrich Hart (1855-1906) e Julius Hart (1859-1930). Buber, inoltre, ha promosso la collana di psicologia sociale *Die Gesellschaft* pubblicata dal 1906 presso gli editori Rütten und Loening di Francoforte. In questi anni mostra un legame con l'emergente movimento sociologico, lavorando con pensatori come Simmel, Landauer, Tönnies, precedentemente citati come figure capaci di lasciare un segno nel pensiero filosofico dell'autore. Porterà così a maturazione l'idea del legame che intercorre fra uomo e uomo, intendendo questa dimensione come primaria rispetto al singolo individuo.<sup>117</sup> Nel 1904, in un articolo che dedica a Landauer, si mostra d'accordo con quest'ultimo affermando che non ci sono gli “individui, ma solo comunità”.<sup>118</sup> Nella prefazione della collana *Die Gesellschaft* chiama il rapporto interpersonale, fra uomo e uomo, l'“interumano” e specifica che la sociologia come scienza ha il mandato di studiarne le

<sup>116</sup> Ivi, p. 90.

<sup>117</sup> Tosti G., *Io e tu. Il pensiero di Martin Buber*, cit., p. 63.

<sup>118</sup> Casper B., *Il pensiero dialogico. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner e Martin Buber*, cit., p. 64 (citazione tratta da: Landauer G., *Die Zeit*, 1904).



forme. I collaboratori della collana da lui curata sono chiamati a indagare il problema della convivenza fra gli uomini, in tutte le sue forme. Per Buber l'interumano si mostra come una dimensione totalmente nuova della realtà. Esso viene definito "ciò che accade fra gli uomini, a cui partecipano come a un processo impersonale, che il singolo vive come propria azione e passione, ma che non è a lui imputabile senza residuo".<sup>119</sup> Questa descrizione, come lo stesso Buber ammetterà in seguito,<sup>120</sup> porta con sé un problema che ben si comprende se si considera che la produzione giovanile racchiude in sé due diverse anime. In primo luogo è presente la volontà di ancorarsi al sé che compie un cammino solitario verso la realizzazione. In secondo luogo, invece, l'interumano sembra connotato come un processo interpersonale ed è presente, anche se in una forma ancora in via di sviluppo, un'apertura del sé alla comunità.<sup>121</sup> Se da un lato, la realtà che scaturisce dalla vita interiore, in quanto realtà salva, è senza residuo, dall'altro lato, l'interumano è un processo impersonale di cui il sé è partecipe, ma non può, allora, considerare il sé senza residuo come realtà propria. Buber conclude: "La verità può essere solo la verità della relazione del singolo".<sup>122</sup> La questione non viene risolta e si mantiene nell'ambivalenza. Buber definisce l'interumano solo come "funzione" dell'interazione fra due o più persone. In un'opera successiva, intitolata *Elementi dell'interumano*, del 1954, Buber ritorna a parlare approfonditamente del tema delle relazioni interpersonali, con maggiore cognizione di causa e ammettendo l'antiteticità dei due punti di vista presenti nel suo pensiero giovanile. Egli scrive all'inizio dell'opera: "Si usa attribuire alla regione del sociale ciò che accade tra gli uomini; così si cancella una linea di separazione di fondamentale importanza tra due ambiti essenzialmente diversi del mondo umano. Io stesso sono incorso nel medesimo errore quando, quasi cinquantanni orsono, incominciai a orientarmi autonomamente nel sapere sociale, servendomi del concetto, allora ancora sconosciuto, dell'interumano".<sup>123</sup>

L'orizzonte di comprensione negli anni della produzione giovanile appare, dunque, non

119 Ivi, p. 65.

120 Buber M., *Il principio dialogico e altri saggi*, a cura di Poma A., San Paolo, Milano, 2004.

121 Tosti G., *Io e tu. Il pensiero di Martin Buber*, cit., p. 63.

122 Casper B., *Il pensiero dialogico. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner e Martin Buber*, cit., p. 65

(citazione tratta da: Buber M., *Die Gesellschaft. Sammlung sozialpsychologischer Monographien*, I-XL, Frankfurt am Main, 1906-1912).

123 Buber M., *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., p. 295.

ancora aperto alla prospettiva del dialogo. Il dialogo, viene ancora inteso in senso monologico, e l'interumano viene inteso come una delle dimensioni in cui può avere luogo un'esistenza salva.<sup>124</sup> La categoria dell'interumano è simbolo di quelle suggestive aperture alla relazione interpersonale precedenti al 1923, le quali successivamente culmineranno nella formulazione della filosofia dialogica. È a tal punto che si fa spazio il tema del dialogo, maturato ancora totalmente entro il pensiero dell'immanenza e dell'unificazione. Sarà proprio a partire dall'abbandono di questi termini che avverrà la svolta in una prospettiva diversa, che sarà pienamente e assolutamente dialogica.

### 1.6 La svolta dialogica

Finora l'orizzonte di comprensione del pensiero di Buber è rimasto all'interno dell'opera giovanile predialogica, ma tra il 1916 e il 1923 la filosofia buberiana assiste a un profondo cambiamento. La caratteristica principale della produzione letteraria di questo periodo è il punto di partenza situato nel sé. Intorno agli anni Venti avviene un cambiamento tanto a livello esistenziale che sul piano teoretico, su cui Buber riflette compiendo un'auto-comprensione del suo percorso. Descrive questa trasformazione dicendo di aver vissuto una sorta di "conversione".<sup>125</sup> Il cambiamento in questione investe tanto il piano metafisico, quanto quello etico e religioso.<sup>126</sup> Egli lo situa negli anni del primo conflitto mondiale.<sup>127</sup> Buber nella sua autobiografia si riferisce ad alcuni pensatori a lui contemporanei, in particolare a Rosenzweig, all'opera *La stella della redenzione*, e a Ebner, a *La parola e le realtà spirituali. Frammenti pneumatologici*. Fa loro riferimento, nonostante non avesse ancora letto le opere appena citate negli anni in cui scrisse *Io e tu*, come a una "schiera di spiriti" in cui proprio in quei tempi è avvenuta una trasformazione filosofica decisiva.<sup>128</sup>

Com'è avvenuta la svolta dal pensiero predialogico al pensiero dialogico? Nell'opera giovanile il mondo e Dio erano una cosa sola con il sé estatico e non restava

124 Casper B., *Il pensiero dialogico. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner e Martin Buber*, cit., p. 67.

125 Buber M., *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., p. 198.

126 Tumminelli A., *Martin Buber a Firenze. Dallo studio del Rinascimento al dialogo con Giorgio La Pira*, cit., p. 69.

127 Buber M., *Il problema dell'uomo*, cit., p. 92.

128 Buber M., *Incontro. Frammenti autobiografici*, cit., pp. 90-91.

alcuno spazio per la trascendenza di Dio.<sup>129</sup> La realtà si esprimeva storicamente e il fulcro rimaneva il sé estatico nella solitudine totale. In questo orizzonte non c'era possibilità di incontro con l'alterità dell'altro. Questa concezione della mistica sarà poi sostituita, all'interno di un mutato contesto di tipo dialogico, dall'idea di una necessaria distinzione nella relazione tra l'io e il tu. L'estasi nel pensiero della maturità non sarà più un concetto chiave. Buber stesso ha cercato di delineare il senso della svolta dialogica affermando che essa ha avuto il significato di un abbandono del “preteso sapere intorno al fondamento dell'essere”.<sup>130</sup> Buber, invero, non cerca più nel pensiero l'origine assoluta dell'essere, ma esso si abbandona nell'incontro in quanto “l'essere assume il carattere di ciò che è indisponibile in modo assoluto”.<sup>131</sup> Dopo la svolta avvenuta nel 1923, Buber non concepisce più l'essere a partire dal sé, ma lo intende come il *tra*, ciò che si svolge fra me e l'altro da me, ed è proprio questo che fa sì che entrambi *siamo*. L'essere può essere espresso in due modalità: io-tu e io-esso. Attraverso la trascendenza del *tra* rispetto al “sé”, che si esplica solo nel rapporto io-tu, è resa possibile l'alterità dell'altro ed è altresì possibile una vera trascendenza di Dio, la quale ora si manifesta nel Tu eterno.<sup>132</sup> In questo luogo basti sottolineare la svolta avvenuta dalla filosofia predialogica alla filosofia dialogica, un maggiore e dovuto approfondimento a quest'ultima seguirà nei prossimi capitoli. Il passaggio dall'uno all'io-tu porta con sé enormi conseguenze teoriche. Come sottolinea Casper, “la realizzazione di Dio che aveva un ruolo così importante nell'opera giovanile, dopo la svolta dialogica diviene ‘preparare a Dio il mondo come luogo della sua realtà’”.<sup>133</sup> “L'esperienza vissuta”, invece, diviene “evento”, il quale mentre precedentemente era semplicemente un fatto che poteva essere regolato nell'attività, diviene l'indicibile e l'irripetibile.<sup>134</sup> Questa svolta non ha il significato di un distacco totale dal modo precedente di pensare di Buber. Alcune strutture di pensiero dell'opera giovanile permangono e caratterizzano anche l'opera dialogica. Il motivo conduttore secondo

129 Casper B., *Il pensiero dialogico. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner e Martin Buber*, cit., p. 284.

130 Buber M, *Il problema dell'uomo*, cit., pp. 92-93.

131 Casper B., *Il pensiero dialogico. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner e Martin Buber*, cit., p. 287.

132 Ivi, p. 285.

133 Ivi, p. 286.

134 Ivi, p. 41.

Bernard Casper è la questione dell'essere come pura attualità.<sup>135</sup> Al centro di *Io e tu* Buber pone “la presenza di ciò che non ha confini, [...] il puro venire incontro dell'essere”.<sup>136</sup> Questo era anche l'obiettivo sotteso alle opere della gioventù. Se il problema permane lo stesso, differente è però la soluzione. Infatti, dopo la svolta dialogica si parla sì di un essere che è pura attualità, che però non è pensabile a partire da sé, ma solo come essere-in-relazione.

A portare una ventata di novità sarà la concezione della presenza. Pochi mesi prima della pubblicazione di *Io e tu* Martin Buber tenne un ciclo di otto conferenze al Libero istituto ebraico di Francoforte sul Meno, l'istituto per la formazione degli adulti ebrei diretto da Franz Rosenweig in cui Buber insegnava. Il testo che racchiude queste lezioni è *Religione come presenza (Religion als Gegenwart)*, pubblicato per la prima volta nel 1978. *Religione come presenza* doveva essere il titolo di una più ampia opera, progettata ma mai realizzata, che avrebbe dovuto abbracciare in generale tutte le *Forme originarie della vita religiosa*. Esso è di notevole importanza sia sul piano storico, che sul piano teoretico, dal momento che è quanto di più prossimo e contiguo a *Io e tu*. È uno scritto di indubbio valore anche perché si rivela in questo luogo lo snodo centrale del modo di pensare buberiano. Buber lavorava a *Io e tu* fin dal 1916, come egli scrisse nello scambio epistolare avvenuto nel dicembre 1921 con Rosenzweig. Le lezioni di gennaio e febbraio del '22 rappresentano senza dubbio la cellula madre della successiva opera.<sup>137</sup> Questi “prolegomeni a una filosofia della religione”,<sup>138</sup> come li ha chiamati Buber, contengono in sé, anticipandola, l'anima e l'essenza di *Io e tu*. Come nota Francesco Ferrari, nell'introduzione alla traduzione italiana, il principale motivo d'interesse è di ordine ermeneutico.<sup>139</sup> La centralità del problema della presenza, che trova esplicita formulazione in questo luogo, rende evidente la linea di continuità esistente fra il Buber predialogico e il Buber delle opere della maturità. Anche Pamela

135 Ivi, p. 288.

136 Ivi, p. 289.

137 Ferrari F., *Introduzione a Buber M. Religione come presenza*, Morcelliana, Brescia, 2012, p. 6.

138 Ivi, p. 6 (citazione tratta da: Horwitz R., *Introduction in Buber's Way to I and Thou: an Historical Analysis and the First Publication of Martin Buber's Lectures "Religion als Gegenwart"*, Lambert Schneider, Heidelberg, 1978, p. 22).

139 Ivi, pp. 7-8.

Vermès rileva che “la presenza di Dio per lui è primordialmente reale”,<sup>140</sup> a ribadire l’importanza del tema della presenza.

L’insieme delle lezioni si può suddividere in due diverse parti. Nella prima parte, viene difesa l’autonomia della religione o, per meglio dire, della religiosità, in cui, ancora una volta, si richiama la lezione diltheyana. Nella seconda parte, la religione come presenza è innalzata a modo per riaffermare, ora e sempre, ovvero in ogni momento storico, la religione.<sup>141</sup> L’autore critica la concezione della religiosità intesa come ambito separato dalla vita, compresa e sentita solo come vissuto personale ed esperienza interiore. È una modalità, quella dell’estasi, di cui egli stesso ha fatto esperienza in passato.<sup>142</sup> La religiosità che auspica, invece, riguarda l’uomo intero ed è quel rapporto dialogico che struttura l’esistenza. Essa è intesa come “relazione vivente fra due realtà personali che si pongono l’una di fronte all’altra”.<sup>143</sup> È la “fedeltà al presente”<sup>144</sup> che apre all’essere umano la possibilità della religiosità. Il principio dialogico trova, in una conferenza del 5 marzo 1922, la sua prima formulazione: “Io sono l’io quando sono di fronte al tu”.<sup>145</sup> Numerose sono le avvisaglie di ciò che troverà definitiva espressione solamente un anno dopo: il mondo del tu e il mondo dell’esso, saranno poi espressi come io-tu e io-esso, il Tu assoluto diverrà poi il Tu eterno, oltre al concetto di tu innato, alla critica alla mistica e a numerosi altri temi che rimarranno pressoché invariati.<sup>146</sup>

In conclusione, tutto lo spirito di *Io e tu* è già racchiuso in questo passaggio: “[...] comprenderete già che cosa intendevo intitolando queste lezioni *Religione come Presenza*. Adesso siamo finalmente arrivati al primo significato di questa parola. C’è presenza nella vita nella misura in cui, e solo nella misura in cui, c’è relazione, c’è Tu,

140 Vermès P., *Martin Buber*, cit., p. 82.

141 Ferrari F., *Introduzione a Buber M., Religione come presenza*, Morcelliana, Brescia, 2012, p. 11.

142 Buber M., *Incontro. Frammenti autobiografici*, cit., pp. 198-199.

143 Tumminelli A., *Martin Buber a Firenze. Dallo studio del Rinascimento al dialogo con Giorgio La Pira*, cit., p. 70.

144 Ferrari F., *Introduzione a Buber M., Religione come presenza*, cit., p. 11.

145 Bombaci N., *La religiosità come “esistenza nella presenza” dell’Eterno*, *Introduzione a Buber M., La passione credente dell’ebreo. Due saggi*, Morcelliana, Brescia, 2017, p. 14 (citazione tratta da: Horwitz R., *Buber’s Way to ‘I and Thou’. The Development of Martin Buber’s Thought and his ‘Religion as Present’ Lectures*, The Jewish Publications Society, New York, 1988, p. 131).

146 Ferrari F., *Introduzione a Buber M., Religione come presenza*, cit., p. 11.

c'è relazione a un Tu. Da questa relazione, solo da una tale relazione sorge la presenza. Quando qualcosa ci viene incontro e si pone di fronte a noi, sorge l'esclusività della presenza; e solo in forza di questo c'è presenza qui".<sup>147</sup>

<sup>147</sup> Buber M., *Religione come presenza*, cit., p. 121.

## 2 Filosofia dialogica in Io e tu

### 2.1 Il principio dialogico: all'inizio è la relazione

*Ich und Du* (Io e tu) è stato pubblicato per la prima volta a Lipsia, nel 1923 dall'editore Insel. Questo "piccolo libro", di sole 87 pagine, è l'opera alla quale si deve la fama e la notorietà di Martin Buber. Il pensiero maturo di Buber emerge come filosofia del dialogo, che trova spazio in questo testo per le sue tesi principali, che l'autore continuerà a riproporre nelle opere successive, senza allontanarsi mai dal contenuto che trova qui espressione. Nel 1957 Buber aggiunge in coda al testo un postscritto (*Nachwort*), pubblicato nel 1958 ad Heidelberg presso l'editore Lambert Schneider, in cui sono raccolte le risposte alle obiezioni che gli furono poste e a eventuali fraintendimenti che l'opera suscitò nel corso degli anni.

È opportuno tenere conto della peculiarità dello stile dell'opera principale di Buber. La forma ricorda ancora gli scritti giovanili. Il testo risulta composto da frasi brevi e aforismi, che donano un tocco quasi poetico ed espressionistico. Esso è redatto con una lingua che si può definire allo stesso tempo "potente e lieve".<sup>148</sup> Dietro l'apparenza, però, differentemente dalle opere precedenti, si nasconde un testo articolato, in cui i contenuti filosofici appaiono ben sistematizzati. Il suo linguaggio, secondo Gershom Scholem, è unico nella storia della filosofia. Esso risulta ricco d'immagini e suggestivo ma, allo stesso tempo, di una singolare indeterminatezza e impenetrabilità, in quanto a Buber viene attribuita la straordinaria capacità di "tradurre le sfumature dell'inesprimibile in linguaggio".<sup>149</sup> L'intento di Buber di comunicare la sua proposta dialogica con estrema semplicità è certamente riuscito, secondo una forma "che intende se stessa come parola parlata, come puro dialogo".<sup>150</sup> La maggior parte dei suoi scritti, come anche *Io e tu*, erano in origine esposizioni orali. È dunque assolutamente rilevante la considerazione dell'interlocutore, ascoltatore o lettore che sia. Il valore di *Io e tu* però non è meramente speculativo, in quanto l'autore dà anche indicazioni pratiche ai lettori, facendo tesoro della propria esperienza. Secondo Casper

148 De Benoist A., *L'io e il tu. Martin Buber teorico della reciprocità*, cit., p. 75.

149 Scholem G., *Martin Buber interprete dell'ebraismo*, cit., p. 15.

150 Tosti G., *Io e tu. Il pensiero di Martin Buber*, cit., p. 80.

“tutti gli scritti di Buber sono redatti con intenzioni dialogico-pedagogiche” in quanto la sua opera “non solo parla di cose dialogiche, ma intende se stessa come prassi dialogica”.<sup>151</sup> Buber stesso lo spiega in conclusione alla sua biografia, dicendo: “È vero che a volte chiudo la porta della mia stanza e mi immergo in un libro, ma solo perché posso riaprirla e c’è una persona che alza il suo sguardo verso me”.<sup>152</sup>

La filosofia di Buber si può chiamare dialogica poiché l’io è aperto all’incontro e alla relazione. Buber ha compiuto un’operazione teorica considerevole. Si contrappone all’ontologia intesa in senso tradizionale, con un essere il quale va pensato come un oggetto statico di pensiero, per proporre una concezione della realtà vista come un continuo processo di scambio.<sup>153</sup> La realtà non è pensabile per sé, ma solo come realtà della relazione. Secondo Alain de Benoist, Buber vede nella “scoperta del tu”, che dà fondamento al pensiero dialogico, “l’atto copernicano del pensiero moderno”.<sup>154</sup> La dialogicità di tale filosofia non è difficile da cogliere, riconoscendo che l’uomo vive in un rapporto con il mondo e con Dio, rapporto che non è sempre e solo di oggettivazione e utilizzazione, ma che si realizza pure come incontro tra persone, ovvero tra l’io e il tu in modo autentico.

Il punto di partenza nella filosofia dell’io-tu è l’alternativa fra relazione e mancanza di relazione. Buber ci ricorda, per l’appunto, che “all’inizio è la relazione”, ovvero che la relazione è sempre originaria nella vita sociale. Inoltre aggiunge che essa è una “categoria dell’essere”.<sup>155</sup> Con questa affermazione egli intende anticipare che non c’è un uomo in sé, ma solo l’uomo-con-le-cose, l’uomo-con-l’uomo e l’uomo-con-Dio. È la relazione a essere originaria, dunque, non esiste un io isolato, ma solamente l’io che si pone in relazione. In altre parole, l’io e il tu non sono anteriori alla relazione, poiché è la relazione a fondarli entrambi. L’essere in relazione è già dato con il principio dell’essere uomo.<sup>156</sup> La relazione è a fondamento di ogni processualità del reale ed è sempre articolata come un intreccio tra un io e un tu, tra una soggettività e un’alterità. È

151 Casper B., *Il pensiero dialogico. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner e Martin Buber*, cit., p. 282.

152 Buber M., *Incontro. Frammenti autobiografici*, cit., p. 99.

153 Tumminelli A., *Martin Buber. In principio la relazione*, cit., p. 58.

154 De Benoist A., *L’io e il tu. Martin Buber teorico della reciprocità*, cit., p. 77.

155 Buber M., *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., p. 78.

156 Casper B., *Il pensiero dialogico. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner e Martin Buber*, cit., p. 290.



proprio la relazione che consente l'accesso alla realtà intesa come "mondo", ovvero alla dinamica dell'incontro con l'altro. La relazione, e non l'io, è l'apriori. L'io, dal canto suo, può decidere se entrare nel mondo attraverso la parola fondamentale io-tu o attraverso la parola fondamentale io-esso. In origine c'è dunque la relazione, che poi permette la separazione dell'io, che diventa consapevole, e che può, in questo secondo tempo, abbandonarsi o meno nell'incontro con il tu. Pamela Vermès scrive: "Il Tu precede l'Io. L'irrelazione al contrario è successiva all'Io".<sup>157</sup> L'originalità di Buber sta proprio nella ricerca della relazione. Infatti, l'essere nella filosofia dialogica di Buber esiste solo in termini relazionali, al punto da poter legittimamente considerare la sua proposta un'ontologia della relazione, come affermato da Andrea Poma.<sup>158</sup>

È necessario distinguere fin da subito fra due termini presenti in *Io e tu*: *Beziehung* (relazione) e *Begegnung* (incontro). Queste due parole, anche se vengono utilizzate quasi indistintamente in *Io e tu*, non sono sinonimi. Il loro significato, che oggi si può leggere anche alla luce delle critiche poste da Gabriel Marcel, viene approfondito da Buber nel saggio *Distanza originaria e relazione*, che apparve per la prima volta nel 1950. La critica di Marcel consiste nel fatto che il termine "relazione" non appare adatto a esprimere il senso inteso da Buber. Egli sostiene che il termine "incontro" risulti migliore.<sup>159</sup> L'incontro non è un atteggiamento mentale o uno stato psicologico, ma è un evento che chiede di fondarsi nel dire realmente "tu" a chi mi sta di fronte. Esso rappresenta il culmine della vita della relazione. L'incontro, infatti, è più della relazione, poiché mentre la relazione è l'apriori che precede l'incontro, esso risulta esserne l'evento culminante. L'incontro è, secondo Buber, soltanto qualcosa di attuale. Con le parole di Buber: "Ogni vita reale è incontro",<sup>160</sup> mentre la relazione è, come si è visto, la possibilità che l'evento dell'incontro accada. Questo implica che l'uomo diviene realmente uomo solo nell'incontro con il tu. Chi non ha mai incontrato un tu, non può essere chiamato uomo. È infatti preferibile l'espressione "diventare uomo" rispetto a "essere uomo", in quanto l'uomo diviene tale nell'incontro autentico con

<sup>157</sup> Vermès P., *Martin Buber*, cit., p. 90.

<sup>158</sup> Poma A., *Saggio introduttivo a Buber M., Il principio dialogico e altri saggi*, cit., p. 15.

<sup>159</sup> Buber M., Lévinas E., Marcel G., *Il mito della relazione*, cit., p. 39.

<sup>160</sup> Buber M., *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., p. 67.

l'altro. La relazione, invece viene definita "la culla della vita reale".<sup>161</sup> La relazione è, dunque, principio ontologico. Il termine "relazione" apre all'idea di latenza ed è questo principio a renderlo fondamentale. Mentre la relazione è il riconoscimento di un tu da parte di un io, l'incontro avviene quando due io entrano simultaneamente in relazione. Secondo Buber io sono sempre posto di fronte a una scelta. Tuttavia, mentre entro in relazione con un tu di mia spontanea volontà, l'incontro è "un privilegio che ricevo".<sup>162</sup>

In *Io e tu* è sottolineato il legame che intercorre fra la parola "relazione" e un altro termine fondamentale. Buber scrive: "Relazione è reciprocità".<sup>163</sup> L'io influisce sul tu e, allo stesso modo, il tu influisce sull'io. Questo si verifica anche quando non c'è la percezione di ciò che accade da una delle due parti o da entrambe. Buber approfondisce il concetto di reciprocità dicendo: "I nostri allievi ci formano, le nostre opere ci costruiscono. [...] Imperscrutabilmente inclusi, viviamo nella fluente reciprocità dell'universo".<sup>164</sup> La reciprocità risulta un concetto centrale per Alain de Benoist nel suo libro *L'io e il tu. Martin Buber teorico della reciprocità*. È pertanto la parola chiave nella relazione io-tu. Questo significa che il soggetto della relazione non è una monade, ma si definisce proprio per mezzo della relazione. Reciprocità, però, non significa annullamento delle differenze, soprattutto fra i due termini della relazione, che restano distinti. Non accade una fusione o il sommarsi dei due termini. Essi non diventano intercambiabili. Il concetto di reciprocità è ben lontano, infatti, da quello di identità. Il riconoscimento dell'alterità e della diversità dell'altro nella relazione io-tu è la condizione della possibilità del dialogo. La dualità viene quindi superata, senza essere abolita e il dialogo è un fattore di unificazione, ma non di identificazione. La relazione non è intesa, però, solamente come un'apertura verso l'altro. Se la relazione fosse un'apertura dell'io nei confronti del tu, il tu avrebbe un ruolo passivo. La risposta del tu alla chiamata dell'io è invece una nuova e originale relazione che avviene, non solo l'eco della parola dell'io. Nella relazione io-tu il tu mantiene quindi la sua irriducibilità costitutiva. Scrive Buber: "Tra te e lui è la reciprocità del dare; dicendogli tu ti dai a lui,

<sup>161</sup> Ivi, p. 65.

<sup>162</sup> Vermès P., *Martin Buber*, cit., p. 83.

<sup>163</sup> Buber M., *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., p. 70.

<sup>164</sup> Ibidem.

e lui, dicendoti tu, ti si dà”.<sup>165</sup> Accade, dunque, un particolare scambio di doni.<sup>166</sup> Come il sistema del dono si realizza in uno scambio reciproco, in cui l’elemento essenziale è il gesto di ricambiare a colui che ha donato, così nel dialogo l’elemento essenziale è la risposta (*Antwort*). Risposta implica conferma e fiducia. La relazione io-tu è allo stesso tempo scegliere ed essere scelti. Nell’evento dialogico si rende presente la relazione, intesa come origine del reale, in virtù della quale, sia l’io che il tu si costituiscono come enti capaci di rispondere all’appello dell’altro che li chiama, aprendo così la possibilità per l’avvento dell’incontro.

Nella prima parte Buber propone le due parole fondamentali su cui si baserà l’intera opera: io-tu e io-esso. Vengono passate in rassegna le varie possibilità di dialogo e di mancanza di dialogo nella vita quotidiana, analizzando maggiormente l’io della relazione io-tu. Poi passa al mondo dell’esso, verso cui dobbiamo essere debitori, in quanto l’esso risulta in ogni modo necessario, approfondendo l’io reale del dialogo e l’io irreali dell’esperienza e dell’uso. Nella seconda parte i due principi fondamentali vengono esaminati alla luce della dimensione umana, storica e sociale. Nella terza parte, infine, Buber tratta la relazione con il Tu eterno, analizzando i caratteri che permettono di definire tale incontro autentico. Il testo conclude con la *Postfazione*.

## 2.2 Le parole fondamentali io-tu e io-esso

Nella prima pagina di *Io e tu* è possibile individuare alcuni dei capisaldi della filosofia dialogica di Buber. Egli scrive nell’incipit: “Il mondo per l’uomo ha due volti, secondo il suo duplice atteggiamento. L’atteggiamento dell’uomo è duplice per la duplicità delle parole fondamentali che egli dice. Le parole fondamentali non sono singole, ma coppie di parole. Una di queste parole fondamentali è la coppia io-tu. L’altra è la coppia io-esso; [...] E così anche l’io dell’uomo è duplice. Perché l’io della parola fondamentale io-tu è diverso da quello della parola fondamentale io-esso”.<sup>167</sup> In questo passaggio Buber spiega le due modalità con cui si attua l’essere-nel-mondo. Risulta assolutamente centrale la figura dell’uomo, il quale può rivolgersi al mondo attraverso

<sup>165</sup> Ivi, p. 82.

<sup>166</sup> De Benoist A., *L’io e il tu. Martin Buber teorico della reciprocità*, cit., p. 81.

<sup>167</sup> Buber M., *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., p. 59.

due modalità: io-tu o io-esso. Infatti, il mondo ha due volti in base a come esso appare all'uomo e rispetto a come quest'ultimo gli si pone dinnanzi. Il mondo ha due volti in quanto l'uomo si può porre di fronte a esso in due modi differenti e può pronunciare a esso due parole differenti, può dire "tu" o può dire "esso".<sup>168</sup>

Inoltre, Buber specifica che le parole-base sono coppie di parole e non parole singole. Le due coppie di parole fondamentali provengono dalla composizione delle tre parole semplici: io, tu ed esso. Questo significa che l'uomo, in base al fatto che pronunci la parola "tu" o la parola "esso", si costituisce io nella relazione io-tu o io-esso. Io-tu e io-esso sono ai poli opposti, ma questo non significa che nella vita di un singolo uomo l'uno escluda l'altro. Ogni uomo dà vita dentro di sé a un io che è duplice, nonostante alcuni uomini si realizzino completamente nell'io-tu e altri nell'io-esso. Tuttavia, nell'uno e nell'altro caso, l'io risulta totalmente diverso, ovvero, l'io del rapporto io-tu è diverso dall'io del rapporto io-esso. Andrea Poma a tal proposito sottolinea come "l'importanza ontologica delle parole base è talmente grande che coinvolge radicalmente anche l'io che le pronuncia".<sup>169</sup> In *Io e tu* questo concetto viene così espresso: "Quando si dice tu, si dice insieme l'io della coppia io-tu. Quando si dice esso, si dice insieme l'io della coppia io-esso".<sup>170</sup> Nonostante le due parole fondamentali siano totalmente diverse, esse sono entrambe realtà ontologica. Buber, infatti, scrive: "Le parole fondamentali non attestano qualcosa che esista al di fuori di esse, ma, una volta dette, fondano un'entità".<sup>171</sup> L'io non si dà come realtà a sé stante, esso è solo nella parola fondamentale.

Perché si realizzi la relazione io-tu non basta dire "tu", come neanche sarebbe sufficiente dire "esso" per l'avverarsi della relazione io-esso. Buber scrive che "anche un tu detto molte volte può significare in fondo un esso, a cui si dice tu solo per abitudine e ottusità", e viceversa un esso può significare in fondo un tu.<sup>172</sup> La forma linguistica non prova nulla. È opportuno a questo punto almeno un cenno alla distinzione fra la parola parlata e la parola fondamentale. La parola parlata, infatti, è

168 Poma A., *La filosofia dialogica di Martin Buber*, cit., p. 40.

169 Ivi, p. 40.

170 Buber M., *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., p. 59.

171 Ibidem.

172 Ivi, p. 103.

mera espressione linguistica della modalità con cui avviene la relazione. La parola fondamentale, invece, precede e anticipa la parola parlata. Buber scrive: “Chi dice una parola fondamentale entra nella parola e la abita”.<sup>173</sup> La parola è, perciò, la realtà in cui l’uomo dimora. Si comprende maggiormente quanto detto poiché Buber aggiunge che “in verità il discorso non sta nell’uomo, ma l’uomo è nel discorso, e parla a partire da esso”.<sup>174</sup> Per Buber, dunque, la parola sta prima del suo “farsi parola”. La parola avrà uno spazio fondamentale nel pensiero filosofico buberiano anche negli scritti successivi a *Io e tu*.

Non si deve però cadere in errore e pensare che con la parola fondamentale io-tu si intendano i rapporti che intercorrono tra l’uomo e gli altri uomini, mentre con la parola-base io-esso i rapporti con le cose. Buber rende esplicito questo punto affermando che “al posto dell’esso, si possono anche sostituire le parole lui o lei, senza che la parola fondamentale cambi”.<sup>175</sup> A essere discriminante tra le due parole-base è il tipo di rapporto che intercorre tra i due termini delle singole parole. Nella parola-base io-esso l’io rimane estraneo al mondo e vede l’altro solo come un oggetto. Buber scrive infatti che “il mondo come esperienza appartiene alla parola fondamentale io-esso”.<sup>176</sup> Invece, la parola-base io-tu si realizza come autentico dialogo, in quanto, “il mondo della relazione fonda il mondo io-tu”.<sup>177</sup>

### **2.3 Il mondo dell’esso**

Nella seconda parte di *Io e tu* viene messo in luce l’eccessivo spazio che occupa il mondo dell’esso, con il conseguente danno che deriva da un suo impiego in via esclusiva. Nella storia, sia del singolo che del genere umano si può notare, infatti, un “progressivo accrescimento del mondo dell’esso”.<sup>178</sup> La modalità tipica del rapporto io-esso è quella dell’oggettivazione, nella quale l’uomo risulta soggetto cosciente, di un oggetto che viene conosciuto. Questo rapporto si esplica, come ho già detto, nella

173 Ivi, p. 60.

174 Ivi, p. 85.

175 Ivi, p. 59.

176 Ivi, p. 61.

177 Ibidem.

178 Ivi, p. 84.

modalità dell'esperienza, ovvero quando prendono il sopravvento l'usufruire e il servirsi di un esso, per il facilitarli degli eventi. Nel mondo dell'esso domina il principio di causalità. Mi rapporto con un esso quando uso chi mi sta di fronte come un mezzo per arrivare a un fine. L'esso secondo Emmanuel Lévinas "coincide con tutto ciò che l'io afferra nella sua esperienza oggettiva e pratica".<sup>179</sup> Fare esperienza di una cosa o di una persona significa quindi considerare la cosa o la persona come oggetto proprio, averla presente solamente in una o più delle sue qualità, con lo scopo di trarne una qualche utilità, che sia sul piano della conoscenza o su quello dell'uso e del consumo. Questo tipo di relazione è empirico e sperimentale. Nel caso delle persone, anch'esse diventano "cose" che posso possedere, che tengo a debita distanza e che ho a mia completa disposizione. In questa modalità del vivere si entra in rapporto con gli altri ma solo per fini utilitaristici. L'esperienza è la sfera in cui dominano "i verbi transitivi".<sup>180</sup> Infatti, io utilizzo qualcosa, voglio qualcosa e penso qualcosa. Il regno dell'esso è composto dalle "attività che hanno un qualcosa per oggetto".<sup>181</sup> Il tipo di conoscenza che si può avere nel rapporto io-esso rimane, quindi, solo in superficie. Il mondo dell'esso sta alla base delle culture e ne costituisce il patrimonio di partenza, che la cultura attuale acquisisce dalle epoche precedenti e che poi contribuisce ad arricchire e sviluppare. Con il passare dei secoli il mondo materiale si è ingrandito sempre più, tanto che sembra che alla fine rimanga solo questo. L'espandersi del mondo dell'esso viene impropriamente chiamato sviluppo della "vita spirituale",<sup>182</sup> ma, in realtà, l'incremento della modalità dello sperimentare e dell'utilizzare avviene a discapito della capacità dell'uomo di entrare in relazione. È proprio la relazione a essere "quella forza in virtù della quale soltanto l'uomo può vivere nello spirito."<sup>183</sup> Siamo di fronte alla svalutazione dell'esperienza, intesa in senso kantiano come il complesso delle informazioni derivate dalla realtà attraverso i sensi. Inoltre, l'io-esso viene in un certo senso sminuito da Buber poiché non sussiste tra i due termini, io e esso, un vero e proprio rapporto. A venire meno, infatti, è la partecipazione del secondo termine, ossia dell'esso, che non prende parte

179 Lévinas E., *Martin Buber*, Castelveccchi, Roma, 2014, p. 122.

180 Buber M., *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., p. 60.

181 Ibidem.

182 Ivi, p. 85.

183 Ibidem.

attiva al rapporto. Al contrario, l'esso subisce passivamente il rapporto e ne viene assorbito. L'io si rapporta all'esso assimilandolo in sé. Buber a proposito scrive: "L'esperienza è 'in lui', e non tra lui e il mondo".<sup>184</sup> L'io conosce l'esso attraverso le categorie dello spazio e del tempo. Di conseguenza, il mondo dell'esso è rassicurante in quanto è solido, statico e continuo. È un mondo nel quale le cose sono sempre allo stesso posto. L'oggettivazione fa sì che l'io possa conoscere l'esso attraverso la costruzione di schemi e strutture mentali, senza partecipare al processo. Il mondo dell'esso è caratterizzato dall'ordine e dalla permanenza. È un mondo in cui, a dire il vero, ci si sente sicuri e a proprio agio.<sup>185</sup> Ma il mondo in cui l'uomo cerca rifugio nel possesso delle cose non è il mondo reale.

Chi vive all'interno della spirale dell'esso potrebbe sembrare egoista. In realtà, la vita nel mondo dell'esso è una vita vissuta in terza persona. Evitando l'incontro con l'altro, attraverso la reificazione del mondo, secondo Buber è possibile vivere come individui, ma non come persone. Buber utilizza il termine "*Eigenwesen*" per designare questo tipo di uomo che vive attraverso l'oggettivazione del mondo. Individuo e persona sono i due poli opposti in cui si pone l'esistenza. Buber è consapevole di riferirsi a dei tipi ideali e non a dei tipi umani e sostiene che nessuno è pienamente individuo e nessuno è pienamente persona. Aggiunge, a proposito, che "nessuno è interamente reale, nessuno interamente irreal. Ognuno vive nell'io dal duplice volto".<sup>186</sup> Ci sono, però, degli uomini nei quali la persona è talmente preponderante da poterli chiamare "persona", come ci sono degli uomini così centrati nel loro ego da meritare d'essere chiamati individui. L'individuo è colui che diventa cosciente di sé come soggetto dell'esperire e dell'utilizzare. Può dire: "È mio", riferendosi a un oggetto o a un altro individuo, per servirsene e adoperarlo. L'individuo si distingue dagli altri individui, dicendo "io sono così" e non altrimenti, ovvero per separazione. L'esso conosce di sé il suo particolare modo d'essere. Ed è tale, in quanto confina con un altro esso. L'esso risulta finito in quanto trova la propria delimitazione proprio in un altro esso. Egli è cosciente di sé come determinato in un certo modo e non in un altro. Nella

184 Ivi, p. 61.

185 Beek M. A. e Sperna Weiland J., *Martin Buber*, cit., p. 49.

186 Buber M., *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., p. 105.

relazione io-esso avviene “la riduzione dell’altro all’io”.<sup>187</sup> Questo non avviene nella relazione autentica, quella io-tu, che preserva l’alterità e l’integrità dell’altro. È bene ricordare che la vita vissuta scansando lo sguardo dell’altro, risulta irreal e inautentica e che Buber propone un’alternativa all’io-esso: l’io-tu.

Ciononostante, per Buber “la parola io-esso non è male”, ma “quando l’uomo permette a questa parola di comandare, il mondo dell’esso, che non cessa mai di svilupparsi, lo soffoca, il suo proprio io perde per lui realtà”.<sup>188</sup> Buber analizza in particolare la vita societaria tipica della modernità, in cui sono stati sostituiti i rapporti comunitari e l’amore autentico con dimensioni proprie del mondo dell’esso, rispettivamente con le istituzioni, intese come ciò che è “esterno” e con i sentimenti, intesi come ciò che è “interno”.<sup>189</sup> Non c’è una condanna assoluta del mondo dell’esso, come neanche della cultura, delle istituzioni, della tecnica e delle scienze. A tutte è riconosciuta la loro utilità. Dove la solidarietà e il senso di comunità sono assenti, istituzioni e sentimenti prendono sempre più il sopravvento, ma non sono tuttavia da abolire in quanto risultano, in una certa misura, entrambi necessari per regolare i rapporti fra gli uomini. Se le istituzioni e i sentimenti però prevaricano il luogo della relazione, la vita pubblica e la vita personale rischiano di perdere il loro autentico significato. Emerge contestualmente la tematica dell’unione di due persone nel matrimonio. Il matrimonio non può basarsi unicamente sul fatto di provare dei sentimenti, ma non ne può certamente prescindere. Anche il matrimonio dovrebbe accadere solamente quando due persone si rivolgono l’un l’altra con il tu. L’esso viene riconosciuto anche in questo caso come inevitabile. Buber, infatti, esplicita che “la vita comune dell’uomo non può fare a meno del mondo dell’esso come non lo può l’uomo singolo”.<sup>190</sup> Infatti, l’esso non è sistematicamente svalutato, in quanto viene riconosciuto come necessario per dare continuità e durata alla relazione. Come sottolinea Andrea Poma, ciò che Buber considera negativo è il prevalere del mondo dell’esso fino al punto di sopprimere lo spazio in cui potrebbe accadere la relazione.<sup>191</sup> Quando l’io-esso

187 Ivi, nota 6, p. 63.

188 Ivi, p. 91.

189 Ivi, p. 88.

190 Ivi, p. 92.

191 Ivi, nota 20, p. 91.



governa in tutte le nostre relazioni, viene meno la possibilità di un vero dialogo. Emerge, in concomitanza alla critica posta nei riguardi della società moderna, la proposta di costruire una società in cui a prevalere sia il rapporto comunitario basato sull'autentica possibilità di vivere insieme. La soluzione alla crisi dell'uomo occidentale sta proprio nella relazione.

Se si vive nel mondo dell'esso si è in balia della coppia arbitrio-fatalità, che Buber oppone alla coppia destino-libertà propria del rapporto io-tu. Queste due coppie di concetti sono per Buber un ulteriore modo di caratterizzare i due poli estremi della vita umana. Nella vita dominata dall'esso tutto sembra essere sia causato che causante. La vita dell'uomo che vive immerso nel mondo dell'esso è in balia delle fatalità. Egli può solo rimanere spettatore di fronte agli avvenimenti che inevitabilmente si verificano. Chi vive nell'io-esso si illude di poter prendere decisioni quando in realtà può solo muoversi esercitando il proprio arbitrio. Nel mondo dell'esso si sceglie “per questo piuttosto che per quell'altro”, senza mai accedere alla vera scelta: quella che riguarda unicamente l'ingresso nella relazione.<sup>192</sup> Buber scrive che “se ci fosse il diavolo, non sarebbe colui che decide contro Dio, ma colui che eternamente non sa decidersi”.<sup>193</sup> Nell'ambito dell'arbitrio si vive senza fede poichè solo chi crede è libero. L'uomo che vive nell'arbitrio non conosce neanche la solidarietà, in quanto abituato a usare gli altri per raggiungere gli obiettivi che si era prefissato, a volgere la testa dall'altra parte in caso qualcuno avesse bisogno di lui e a vivere nell'indifferenza.

È presente una critica all'individualismo, che, assieme al collettivismo, atteggiamento complementare e conseguente al primo, costituisce uno degli aspetti più evidenti e drammatici che caratterizza la crisi dell'uomo contemporaneo.<sup>194</sup> Nella malattia della nostra civiltà, che è diversa da tutte le altre e, tuttavia, è parte di esse,<sup>195</sup> l'individualismo impedisce il crearsi della comunità in quanto non permette l'incontro con il tu. Il collettivismo, invece, pone l'accento sulla società ma, anche in questo caso, non ci sono le premesse per l'edificazione della relazione. Una critica parallela viene

<sup>192</sup> Tosti G., *Io e tu. Il pensiero di Martin Buber*, cit., p. 96.

<sup>193</sup> Buber M., *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., p. 96.

<sup>194</sup> Ivi, nota 26, p. 105.

<sup>195</sup> Vermès P., *Martin Buber*, cit., p. 95.

condotta nei confronti dello spiritualismo e del materialismo: il primo prende il sopravvento quando viene valorizzata l'esperienza "interna" che si ha del mondo, il secondo è originato dall'esaltazione dell'esperienza "esterna".<sup>196</sup> Entrambi dilagano nel mondo dell'esso, impedendo l'accesso alla relazione autentica. Tutti e quattro questi fenomeni sociali sono casi emblematici di una situazione critica. Essi originano dall'incapacità di rivolgersi l'un l'altro con il tu.

#### **2.4 Il mondo del tu: le tre sfere della relazione**

Rispetto al mondo dell'esso, il mondo del tu ha tutt'altro fondamento. Solo l'io-tu permette un vero dialogo, in quanto può sfociare nell'incontro. "Chi dice tu non ha un qualcosa per oggetto. [...] Il tu non confina. Chi dice tu non ha alcun qualcosa, non ha nulla. Ma sta nella relazione".<sup>197</sup> Il mondo del tu è tale che sia l'io che il tu sono effettivamente partecipi della relazione e ne prendono parte alla pari. Il tu non è colto nelle sue singole parti ma come un tutto, come una presenza. Quando il tu sta realmente di fronte a me posso entrare in un rapporto autentico con lui. L'evento dell'incontro implica un movimento tanto dell'io quanto del tu. Relazione, infatti, è contrapposizione. Questo termine non va confuso con "separazione". Contrapposizione e separazione non sono solamente termini diversi, bensì sono opposti. Tra l'io e il tu non c'è alcuna separazione, come invece c'è tra l'io e l'esso. La contrapposizione implica che si consideri l'altro nella sua totalità, piena dignità e completa autonomia.<sup>198</sup> È un trovarsi faccia a faccia e decidere di rimanere a guardarsi negli occhi, vedendo se stessi riflessi, ma rimanendo altresì consapevoli della dualità che connota l'incontro. Quando l'io si lascia travolgere dall'appello dell'altro accade il miracolo della relazione. La finalità più alta è quella di fare della propria vita un rapporto io-tu, invece che io-esso. Buber è interessato a mostrare la fecondità della relazione intesa come riconoscimento delle reciproche differenze. Infatti, quando un io incontra un tu, lo attesta nella sua irriducibile distanza, mettendo in risalto il valore della sua specificità. In questo movimento l'io trascende il sé a vantaggio del "noi," segno dell'apertura relazionale al

196 Tosti G., *Io e tu. Il pensiero di Martin Buber*, cit., p. 96.

197 Buber M., *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., p. 60.

198 Poma A., *La filosofia dialogica di Martin Buber*, cit., nota 9, p. 44.

mondo, che trova il momento più fecondo nell'evento dell'incontro interpersonale. Nel mondo dell'io-tu, infatti, l'essere si mostra nell'evento immediato di relazione, attraverso il quale sia l'io che il tu si costituiscono come enti personali e, contemporaneamente, reciproci.

La parola fondamentale io-tu permette l'instaurarsi della relazione in tre diverse sfere: la prima sfera presa in considerazione da Buber riguarda il rapporto dell'uomo con la natura; la seconda sfera riguarda le relazioni interpersonali fra gli uomini; la terza sfera, infine, sollecita alla relazione con le essenze spirituali. In ognuna di esse possiamo instaurare una relazione che è "in ogni sfera secondo il suo modo".<sup>199</sup> Questo significa che la relazione con gli elementi della natura, animata o inanimata che sia, rimarrà al di sotto del livello linguistico. Anche il rapporto con le essenze spirituali non fa uso del discorso, eppure il dialogo accade ugualmente. In questa terza sfera non cogliamo alcun tu, tuttavia ci sentiamo chiamati e rispondiamo con la forma, il pensiero e l'azione. Ben diverso è il caso della relazione con gli uomini in cui possiamo dire "tu" e ricevere in risposta un analogo "tu". È questa la relazione manifesta che può essere pronunciata anche a livello linguistico. Dire "tu", però, non è essenziale per l'inverarsi della parola-base io-tu. L'incontro con le tre sfere della relazione può passare attraverso la parola, intesa come linguaggio, ma può anche avvenire nell'ambito pre-linguistico, sovra-linguistico e paralinguistico, ovvero attraverso la comunicazione non verbale, i segni, i gesti e la mimica del volto. L'incontro accade anche nel silenzio più totale.

Il primo luogo dell'incontro è quello con la natura, che riguarda tanto gli animali, quanto le piante, fino a comprendere la materia inanimata. Buber ci porta a osservare come anche nell'incontro con un albero si presenta la differenza tra la parola fondamentale io-tu e la parola fondamentale io-esso. Se mi pongo di fronte a un albero, infatti, posso pronunciare la frase "vedo l'albero" ed erigere così fra me ed esso una barriera di separazione. Posso osservarlo, classificarlo, vederlo nei suoi singoli elementi e percepirlo come un'immagine o una sensazione. Oppure, posso pormi di fronte a esso essendo coinvolto nella relazione con lui "per volere e per grazia insieme".<sup>200</sup> Posso

<sup>199</sup> Buber M., *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., p. 62.

<sup>200</sup> Ivi, p. 63.

essere pienamente presente a esso e permettergli di essere a sua volta pienamente presente a me. In questo caso, entra in gioco la parola fondamentale io-tu, ovvero nel momento nel quale percepisco l'albero come una totalità. Questa relazione non è di tipo mistico. Se fosse così, la natura verrebbe intesa come un tutto. Si tratta, invece, di un rapporto individuale ed esclusivo, in cui si trovano due io che si rivolgono al tu che gli sta dinnanzi. Si tratta di una relazione dotata di reciprocità. Numerose sono le domande e le obiezioni che sono state sollevate nel tempo a questo proposito. Sembra infatti difficile pensare che possa esserci nel mondo naturale, e soprattutto nei riguardi della materia inerme, una qualche forma di reciprocità. Si può concordare con Pamela Vermès nel ritenere che "la reciprocità in questo contesto deve rimanere un mistero".<sup>201</sup> Dunque, nel momento in cui si entra nella sfera della relazione io-tu, viene meno la possibilità di una spiegazione. Buber chiarisce nella *Postfazione* come animali, piante ed elementi naturali non abbiano una duplice natura io-tu e io-esso ma che l'uomo ha comunque la possibilità di rivolgersi loro da un lato attraverso l'oggettivazione, dall'altro istituendo una relazione.<sup>202</sup>

La seconda sfera della relazione è quella in cui si può realmente avverare il reciproco incontro, cioè l'ambito dell'interumano, incontro che viene espresso nella forma del dialogo autentico. È possibile porsi di fronte a un uomo e trattarlo come un esso, categorizzandolo attraverso i nostri schemi mentali, oppure si può scoprire la straordinaria bellezza dell'entrare in relazione, pronunciando la parola fondamentale io-tu. Si riporta un passo di *Io e tu*: "Se sto di fronte a un uomo come di fronte al mio tu, se gli rivolgo la parola fondamentale io-tu, egli non è una cosa tra le cose [...]. Ma senza prossimità e senza divisioni, egli è tu e riempie la volta del cielo. Non come se non ci fosse nient'altro che lui: ma tutto il resto vive nella *sua* luce".<sup>203</sup> La relazione io-tu è vitale: accade quando un io si rivolge a un tu ed entra così nella possibilità della relazione. Non c'è più il bisogno di pervenire alla conoscenza dell'altro attraverso spiegazioni concettuali e comprensioni logiche, poiché del tu si conosce

201 Vermès P., Martin Buber, cit., p. 85.

202 Buber M., *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., pp. 149-150.

203 Ivi, p. 64.

“semplicemente tutto”.<sup>204</sup> L’incontro non avviene attraverso una relazione basata sull’esperienza, ovvero tramite una relazione soggetto-oggetto, bensì attraverso una relazione in cui sia l’io che il tu sono impegnati e partecipano con tutto il loro essere. Relativamente a questo Buber scrive: “La parola fondamentale io-tu si può dire solo con l’intero essere.”<sup>205</sup> L’io diventa io solo a contatto con il tu, ovvero dicendo tu, l’io diventa io. La relazione io-tu è viva e immediata. A essa non pervengo tramite la ricerca, bensì: “Il tu mi incontra per grazia”.<sup>206</sup> In altre parole, non è in mio potere che chi mi sta di fronte, diventi un tu per me. Andrea Poma evidenzia, inoltre, come il rapporto io-tu sia “anteriore alla dualità razionale-irrazionale, come è anteriore alla dualità soggetto-oggetto”.<sup>207</sup> Non si tratta quindi di un rapporto razionale, ma non si può nemmeno considerare irrazionale.

Mentre l’uomo nel rapporto io-esso era mero individuo, l’uomo nel rapporto io-tu diventa persona. Per designare l’uomo della parola fondamentale io-tu Buber utilizza il termine “*Mensch*”, che significa “uomo”. L’io nel rapporto io-tu dice “io sono”. Per la persona conoscere se stessa significa avere autoconsapevolezza di sé, come essere. Così facendo, si costituisce realmente come una soggettività. Diversamente da come accade all’individuo, che si può riconoscere tramite la distinzione dagli altri, la persona si manifesta nella relazione con l’altro, che è funzionale all’inveramento della relazione stessa. La finalità è unicamente il contatto con il tu, in cui “ci sfiora un soffio della vita eterna”.<sup>208</sup> Sia le persone, che gli individui, abitano il mondo, ma solo le persone sono davvero in contatto con il mondo.

La relazione io-tu è anche una questione di scelte. Infatti, “la relazione è allo stesso tempo essere scelti e scegliere”.<sup>209</sup> Si può decidere di entrare o meno nella relazione, ma se scelgo di dire “tu”, la reciprocità accade senza mediazioni. Mentre l’io-esso è caratterizzato dalla coppia arbitrio-fatalità, l’io-tu è caratterizzato dalla coppia destino-libertà. Per Buber la libertà consiste nella capacità dell’uomo di incidere nel

204 Ivi, p. 66.

205 Ivi, p. 59.

206 Ivi, p. 66.

207 Poma A., *La filosofia dialogica di Martin Buber*, cit., p. 44.

208 Buber M., *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., p. 103.

209 Ivi, p. 66.

proprio destino, attuandolo tramite la decisione. L'uomo libero è colui che esercita la propria volontà. Egli sceglie di darsi nella consapevolezza della relazione. Buber mette in risalto il peso e l'importanza che hanno le azioni umane, che si sostanziano nelle scelte di ogni giorno. Il riconoscimento dell'alterità del tu fa emergere la responsabilità verso l'altro, che si accompagna alla decisione di entrare in relazione. Quest'ultima accade nella sostanza della vita vissuta. La responsabilità viene qui intesa nel vero senso etimologico, come l'essere "risposta" all'appello del tu. L'uomo ha la possibilità di sottrarsi al procedere del mondo dell'esso e decidere di partecipare all'evento della relazione. Nell'incontro, i due io che pronunciano vicendevolmente la parola "tu", sono liberi. Sono liberi da schemi e precomprensioni, che implicherebbero la caduta nel mondo dell'esso. Quando si dice la parola fondamentale io-tu, emerge un'idea di libertà che è, però, vissuta all'interno di un quadro di predestinazione. Ogni uomo ha posto il suo destino nella parola. La libertà sta, allora, nel decidere di rispondere all'altro, dal quale veniamo chiamati. La scelta per la libertà implica un'unica direzione: quella dell'ingresso nella relazione.

La relazione fra l'io e il tu nello scambio fra gli uomini è un continuo dare e ricevere. Questo dare e ricevere permette l'emergere di una dimensione essenziale dell'ambito umano, ovvero l'amore. Mentre nel mondo dell'esso a prevalere sono i sentimenti, nel mondo del tu emerge l'amore come atto fondamentale. Come il rapporto con il tu, rispetto a quello con l'esso, può solo accadere, allo stesso modo, "i sentimenti si 'hanno'; l'amore accade".<sup>210</sup> L'uomo può provare dei sentimenti, può averne anche di diversi fra loro. L'amore, differentemente, non si può "avere". Infatti, "i sentimenti dimorano nell'uomo; ma l'uomo dimora nel suo amore".<sup>211</sup> L'amore riguarda in modo essenziale la relazione, il *tra*, ovvero lo spazio originario dove ha luogo la parola fondamentale io-tu. L'amore è una posizione che assumo. L'amore ha per Buber una realtà e un significato ontologici. Come ci fa notare Andrea Poma, il termine "amore" diviene sinonimo di "relazione" e di "parola".<sup>212</sup> L'amore, dunque, è la possibilità della salvezza, l'occasione dell'ingresso nel rapporto io-tu. Ecco l'amore, con le parole di

210 Ivi, p. 69.

211 Ibidem.

212 Ivi, nota 12, p. 69.

Buber: “Qui sta l’eguaglianza – che non può consistere in un sentimento di alcun genere – di tutti coloro che amano, dal più piccolo al più grande, dal felice che si sente sicuro, perché la sua vita trova compimento nella persona amata, a colui che, inchiodato tutta la vita alla croce del mondo, può e osa l’inaudito: amare *gli uomini*”.<sup>213</sup> Tra un io e un tu, Buber sostiene ci debba essere congruenza tra l’impegno assunto e il comportamento adottato, in quanto si sottintende l’accettazione delle conseguenze che ne derivano. Egli scrive: “In modo meraviglioso sorge, di volta in volta, l’esclusività – e così l’uomo può operare, aiutare, guarire, educare, sollevare, redimere. L’amore è responsabilità di un io verso un tu”.<sup>214</sup> In altri termini, c’è amore tra l’io e il tu, se c’è presupposta l’assunzione della responsabilità, in un rapporto a due, che ha carattere esclusivo.

Come nella parola fondamentale io-esso, ai sentimenti venivano accostate le istituzioni, nella parola fondamentale io-tu all’amore è ora accostato il concetto di comunità. Una vera comunità, infatti, non può avere luogo perché le persone provano dei reciproci sentimenti, ma è attraverso “la comunità dell’amore, che sorge proprio quando le persone, mosse da un sentimento libero ed esaltante, si avvicinano l’una all’altra e desiderano vivere insieme”<sup>215</sup> che essa si realizza. Una comunità dell’amore si basa, dunque, sul fatto che tutti i membri “siano in reciproca relazione vivente con un centro vivente e che siano tra loro in una vivente relazione reciproca”.<sup>216</sup>

La terza e ultima sfera della relazione è quella delle essenze spirituali. Questo concetto non è di immediata comprensione ed è il meno indagato dai commentatori di Martin Buber. Il termine tedesco utilizzato, “*geistige Wesheiten*”, non viene tradotto in modo univoco. Nella traduzione di *Io e tu* contenuta in *Il principio dialogico e altri saggi*, Anna Maria Pastore utilizza, per l’appunto, l’espressione “essenze spirituali”. Pamela Vermès, decide invece di tradurlo, in un’analisi approfondita sul tema, con il termine “essenze intellettuali”, facendo notare contestualmente come altri utilizzino altre espressioni, come “essenze intelleggibili”, “forme dello spirito” o semplicemente

213 Ivi, p. 70.

214 Ibidem.

215 Ivi, p. 90.

216 Ibidem.

“forme”.<sup>217</sup> Andrea Poma preferisce chiamarle “entità spirituali”.<sup>218</sup> Buber non si sofferma specificatamente a spiegare che cosa egli intenda con questo termine. Si può comunque comprendere come faccia riferimento al mondo dei valori, delle forme (fra cui comprendiamo per esempio la musica, l’arte e la poesia) e dei principi. Egli considera questi valori, forme e principi come manifestazioni dello spirito, che non sono ancora presenti, ma che lo diventeranno entrando nella relazione, una volta attuati, per esempio nella parola o nell’opera d’arte che rappresentano. L’artista può sentirsi talmente coinvolto dalla sua opera che può risponderle. L’essenza spirituale allo stesso modo può ricambiare. L’opera d’arte viene così prodotta all’interno della relazione. Dunque, una composizione, che sia artistica, musicale o poetica, non ha origine nell’animo dell’artista. Essa scaturisce dall’incontro tra l’essenza spirituale e l’io dell’artista, nella loro reciproca relazione io-tu. Lo stesso può avvenire per quanto riguarda la conoscenza e l’esemplarità della vita di alcune donne e di alcuni uomini. Nel primo caso, la risposta del tu avviene tramite l’intelletto, dove l’essenza spirituale è in attesa della relazione. Per mezzo dell’incontro con l’io, riemerge una nuova idea, ora convertita in parola. Per quanto riguarda il secondo caso, esso è costituito da quelle persone che vivono in modo esemplare la relazione io-tu, tramite la messa in atto di azioni totalmente libere. Lo spirito della “pura azione” è fra gli uomini e attende da loro una risposta, a un livello ora più alto rispetto a quello presente negli altri tipi di essenze spirituali. Giulia Tosti specifica che queste essenze spirituali non possono essere considerate da Buber come idee platoniche.<sup>219</sup> Infatti, concorda Pamela Vermès, Buber considerava la parola “idea”, utilizzata per esprimere le essenze spirituali, troppo passiva, mentre le essenze spirituali hanno un ruolo attivo nella relazione io-tu, luogo in cui si costituiscono come “entità vibranti”.<sup>220</sup> Inoltre, come ora ben si comprende, le essenze spirituali non vanno assolutamente confuse con Dio. Quest’ultimo viene chiamato da Buber “Tu eterno” e non può essere limitato a una sfera della relazione ma,

217 Vermès P., *Martin Buber*, cit., p. 88.

218 Poma A., *La filosofia dialogica di Martin Buber*, cit., p. 43.

219 Tosti G., *Io e tu. Il pensiero di Martin Buber*, cit., p. 90.

220 Vermès P., *Martin Buber*, cit., p. 88.



come Buber approfondirà nella terza parte di *Io e tu*, Dio è in un rapporto del tutto particolare con tutte e tre le sfere della relazione.

È ancora da vedere, dopo l'analisi delle singole parole fondamentali, come esse siano in rapporto fra loro e quale sia il loro susseguirsi e avvicinarsi. Innanzitutto, pur distinguendo due dimensioni, Buber non le separa nettamente. Le descrive così: "L'esso è la crisalide, il tu la farfalla. Il fatto è che non sempre si danno le condizioni che sostituiscano nettamente l'una all'altra; spesso, con profonda duplicità, vi è piuttosto un incoerente confuso accadere".<sup>221</sup> Agli uomini che vivono nel mondo dell'esso, non è comunque preclusa, a causa di questo loro vivere, la via della relazione autentica. Si potrebbe ritenere, cadendo però in errore, che il punto di partenza sia il mondo dell'esso, che all'esso debba essere attribuita una priorità almeno sul piano cronologico e che, solo in seguito, in alcuni momenti, appaia il mondo del tu. Si potrebbe anche pensare che l'io-esso abbia ormai preso il sopravvento sull'io-tu, in quanto nel mondo moderno gli uomini spesso vengono sostituiti dagli oggetti o, peggio, trattati come oggetti. Si abusa degli oggetti per colmare il vuoto dovuto alla mancanza di relazioni interpersonali, mentre il mondo dell'esso dilaga e ci allontana sempre di più dagli altri. Ma Buber ci sorprende dicendo che "dove c'è pericolo, cresce anche ciò che salva".<sup>222</sup> Nonostante la predominanza del mondo dell'esso, è importante ricordare che per Buber l'io non è il dato originario, ma che all'inizio è posta la relazione. Nello svolgersi del mondo dell'esso, che si è originato a partire dalla relazione originaria, il mondo del tu può risorgere tutte le volte che un io pronuncerà la parola "tu", parola della relazione, nella pienezza dell'essere. Questi momenti di assoluta pienezza verranno poi riassorbiti dal mondo dell'esso, che si realizza nello spazio e nel tempo, per poi riemergere di nuovo e di nuovo ancora. Le persone che vivono l'io-tu sono consapevoli che nella vita avviene un continuo oscillare di relazione-irrelazione e non ne vengono turbate. Il mondo del tu è sempre destinato a essere assorbito dal mondo dell'esso e per questo la relazione autentica avviene in un attimo sfuggente. L'io-tu, anche quando riesce con

<sup>221</sup> Buber M., *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., p. 71.

<sup>222</sup> Ivi, p. 98 (citazione tratta da: Hölderlin F., "Patmos", in *Poesie*, trad. it. a cura di G. Vigolo, testo tedesco a fronte, Mondadori, Milano, 1971, pp. 222-223).

forza ad emergere, è fragile. È sempre suscettibile di essere rimesso in discussione<sup>223</sup> ed è caratterizzato dalla transitorietà. Dunque l'uomo può trovare un tu ma inevitabilmente ricadrà subito nel mondo dominato dall'esso. Buber scrive: "Una volta iniziato il processo di relazione, il singolo tu *deve* diventare un esso. Entrando nel processo di relazione, il singolo esso *può* diventare un tu".<sup>224</sup> Infatti, la relazione ha sempre bisogno di essere realizzata dall'uomo attraverso la risposta all'appello del tu, ma l'uomo, rispondendo al tu, lo oggettivizza. Buber scrive che questa è la tristezza della situazione umana, ma è al contempo la sua grandezza.<sup>225</sup> Un'alternativa per non passare al mondo dell'esso ci sarebbe: il silenzio. Esso assume un altissimo valore. Buber lo esprime con queste parole: "Solo il silenzio nei confronti del tu, il silenzio di ogni linguaggio, la tacita attesa nella parola non ancora formata, non ancora separata, non ancora espressa, lascia libero il tu, è con lui nella situazione in cui lo spirito non si manifesta, ma è".<sup>226</sup> Il silenzio, ovvero una mancata risposta, evita anche che accada la realizzazione, in quanto l'essere è presente ma non si manifesta. Ma il silenzio non è una condizione tipica dell'uomo e, come sostiene Andrea Poma, la via dell'uomo è quella della realizzazione.<sup>227</sup> La storia, dunque, sia quella dei singoli individui sia quella dei popoli, è un alternarsi di io-tu e io-esso, in cui il mondo dell'esso risulta apparentemente vincente, ma è quando emerge il mondo del tu che si realizza una reale vittoria. Viene da chiedersi, a questo punto, se l'io-tu manchi di una realtà duratura. Ma Buber afferma che "l'io che è passato dall'evento di relazione alla separazione e all'autocoscienza di questa, non smarrisce la sua realtà. [...] Il seme rimane in lui".<sup>228</sup> Questo si spiega in quanto l'io-tu e l'io-esso non sono momenti diversi che si susseguono nel continuo scorrere del tempo, bensì si svolgono in due dimensioni spazio-temporali diverse. Infatti, l'io-tu, a differenza dell'io-esso, non si connette nello spazio e nel tempo. Mentre l'io-esso si realizza nel tempo passato, l'io-tu si realizza nell'eternità del momento presente. Nel presente non può sussistere l'io-esso, perché quando avviene

223 De Benoist A., *L'io e il tu. Martin Buber teorico della reciprocità*, cit., p. 84.

224 Buber M., *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., p. 83.

225 Ivi, p. 86.

226 Ibidem.

227 Poma A., *La filosofia dialogica di Martin Buber*, cit., p. 48.

228 Buber M., *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., p. 104.

l'oggettivazione dell'altro, avviene sempre nel passato. Ogni relazione è sempre presente, con il presente che "non è l'effimero che scivola via" ma "ciò che si fa presente e permane".<sup>229</sup> Sono io con la mia decisione di entrare nella relazione che realizzo il presente, ma così facendo la rendo stabile, le do un posto nello spazio e nel tempo. Questo tempo, è già nel passato, e avviene così il passaggio alla relazione io-esso. Ma quando la relazione io-tu riesce a farsi strada nel mondo dell'esso ed emerge, l'io entra nella relazione autentica. Egli può così assaporare il senso di connessione e appartenenza al mondo, sentendo che è parte di un tutto e che la sua vitalità è la vitalità dell'esistenza. Incontrando il mondo come tu, l'io divenuto pienamente uomo, trovandosi faccia a faccia con l'altro, sente di essere sfiorato da una morbida carezza: è la carezza dell'eterna presenza.

## 2.5 L'ontologia del "tra"

Sia la relazione originaria che la relazione autentica, quella che ogni tanto riesce ad aprire un varco nel mondo dell'esso, costituiscono un rapporto io-tu, ma presentano fra loro una differenza. Mentre la prima relazione è posta all'inizio ed è originaria, la seconda dev'essere continuamente conquistata e rinnovata. Buber chiama la relazione originaria tu innato (*eingeborenes Du*).<sup>230</sup> Il tu innato è definito plasticamente come l'apriori della relazione.<sup>231</sup> Esso si realizza in ogni relazione con il tu, senza però attuarsi completamente in nessuna. Il tu innato, che è all'inizio di ogni relazione, trova poi compimento nel Tu eterno.

Si ricorda che io divento io nella relazione con il tu in quanto in principio è posta la relazione. Diventando sempre più me stesso, attraverso la relazione con il tu, cresce anche la capacità di entrare in relazione. Nella prima parte di *Io e tu*, dopo aver descritto le tre sfere, Buber fa delle considerazioni sul linguaggio degli uomini primitivi e su quello dei bambini. Attraverso questi due esempi, è possibile cogliere il mondo del tu non ancora corrotto dal mondo dell'esso. Nel primo caso l'uomo primitivo è in grado di pronunciare la parola fondamentale io-tu in quanto non si è ancora riconosciuto come

<sup>229</sup> Ivi, p. 68.

<sup>230</sup> Ivi, p. 78.

<sup>231</sup> Casper B., *Il pensiero dialogico. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner e Martin Buber*, cit., p. 296.

un io. La stessa possibilità è offerta al bambino che costituisce il secondo caso: egli entra in modo naturale nel mondo io-tu non avendo ancora sperimentato la separazione dell'io e non avendo autocoscienza della sua condizione. In entrambi i casi, la realizzazione della relazione io-tu non è una scelta ma è un accadimento naturale. L'io-tu è l'unica relazione che gli uomini primitivi e i bambini sono in grado di attuare. In queste pagine è possibile intravedere un rimando all'opera *Daniel. Cinque dialoghi estatici*, in cui solo l'infante e l'uomo primitivo potevano ancora sperimentare l'atto realizzante, che veniva opposto all'atto regolante. Anche in questo caso, la possibilità della pura realizzazione era dovuta a una mancata maturità. La novità posta in *Io e tu* sta, però, nella causa dell'originaria condizione di impossibilità di accedere, tanto per l'uomo primitivo, quanto per il bambino, al mondo io-esso.<sup>232</sup> Infatti, si legge che la parola fondamentale io-esso "è resa possibile soltanto attraverso questo riconoscimento, attraverso la separazione dell'io".<sup>233</sup> Finché si rimane in questa condizione di mancata maturità, la parola fondamentale io-tu accade, non per scelta ma per l'impossibilità di accedere all'altra parola fondamentale, ovvero io-esso.

È ora necessario ritornare al punto d'avvio, dove si è detto che l'essere in generale può essere concepito soltanto come relazione e si mostra sempre come essere-nel-mondo. L'incontro non ha origine in coloro che si incontrano, ovvero, non ha luogo in uno dei due poli della relazione, ma non accade nemmeno in una dimensione neutra, semplicemente intermedia fra i due. Ciò che è essenziale avviene solo nella dimensione del *tra* che è originaria, prioritaria e da sempre presente. Il *tra* oltrepassa l'io e il tu, senza da loro dipendere. Nonostante l'incontro non si situi né nell'io né nel tu, esso non potrebbe avvenire senza una delle due parti. Il *tra* ha carattere esclusivo e misterioso, in quanto principio ineffabile. Esso avviene in una dimensione che è accessibile, in quel preciso momento, solo ai due partecipanti. Bernhard Casper scrive a proposito che "il 'tra' dell'incontro, la pura attualità dell'incontro che si svolge, di fronte a coloro che si incontrano si mostra come ciò che è ontologicamente precedente".<sup>234</sup> Attraverso l'evento dell'incontro si costituiscono i due soggetti che si incontrano, che prima erano sì loro

232 Tosti G., *Io e tu. Il pensiero di Martin Buber*, cit., p. 91.

233 Buber M., *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., p. 75.

234 Casper B., *Il pensiero dialogico. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner e Martin Buber*, cit., p. 296.

stessi, ma non erano coloro i quali si sono incontrati. Il *tra* è precedente alla parola-base io-tu, nel senso che esso è proprio la condizione di possibilità del darsi stesso sia dell'io che del tu. Nel mondo del tu, nell'incontro autentico, l'essere si mostra come evento immediato di relazione e di dialogo. La relazione non può essere statica, ma accade in un evento dinamico basato sulla reciprocità. L'incontro avviene per pura grazia. L'incontro autentico può avvenire solo dopo che si è diventati in grado di entrare in relazione con il mondo attraverso lo spazio e il tempo, secondo i canoni causali propri della parola fondamentale io-esso. Il bambino, divenuto adulto, ovvero una volta avvenuta la separazione dell'io dal tu, si troverà di fronte a un mondo ordinato. Ma come scrive Buber, "il mondo ordinato non è l'ordine del mondo".<sup>235</sup> La parola io-esso, infatti, non permette l'accesso alla realtà autentica. L'incontro può avvenire solo in un secondo momento. L'incontro con l'altro avviene, dopo che la parte in questione, a partire dal tu originario, diviene un esso. Ma "all'ordine del mondo" si accede solo nell'originarietà del *tra*. La peculiarità dell'incontro è proprio che non può essere pensato come autonomo ma solo in quel tratto originario che sussiste nello spazio del *tra*, tra le due alterità che entrano in relazione. L'ambito delle relazioni fra le persone è la realtà effettiva del *tra*. La relazione è il fatto fondamentale dell'esistenza umana, esistenza che non ha eguali in natura. Questa dimensione del *tra* ben si coglie a partire dal dialogo interpersonale, quando in una conversazione, l'essenziale si compie, non nell'uno e non nell'altro, ma tra-i-due, in una dimensione che è accessibile solamente a loro. La dimensione del *tra* trascende entrambe le esistenze personali, collocandosi nell'incontro. Ciò che si manifesta nel *tra*, però, non è un fenomeno psicologico. Esso non può essere compreso, dato che trascende sia l'io che il tu, se non come primariamente ontologico. Nella pronuncia della parola "tu", la persona partecipa di una realtà che la trascende. Proprio la partecipazione è segno dell'esistenza di quella realtà, eterna presenza, principio ontologico, che sfiora con un soffio l'io nel momento del contatto con il tu.<sup>236</sup> Quando l'io viene a contatto con il tu, avverte che lo spirito (*Geist*) non è in lui, ma tra lui stesso e il tu. Ricordiamo che "lo spirito è uno solo, è risposta al

235 Buber M., *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., p. 81.

236 Marchetto M., *Introduzione a Buber M., La vita come dialogo*, Morcelliana, Brescia, 2019, p. 40.

tu che dal mistero appare, dal mistero appella”.<sup>237</sup> È l’evento dell’incontro che rende possibile la trascendenza, e allo stesso tempo la presenza, dello spirito nel mondo. Bernhard Casper mostra come da un pensiero sull’esistenza si giunge all’idea della partecipazione all’evento. Buber, a suo parere, dà valore all’esistenza in quanto partecipazione evenemenziale.<sup>238</sup> L’uomo dev’essere partecipe dell’incontro per essere realmente uomo, dal canto suo l’umanità dev’essere disposta a partecipare all’incontro per dirsi viva.<sup>239</sup> L’essere del tu è inaccessibile, eppure, ci rapportiamo a esso nell’immediato incontro. Solo nell’incontro l’io e il tu sono realmente ciò che sono. Dunque, essere può significare solo essere in relazione, ma anche, essere nell’incontro, ovvero, partecipare all’essere nell’evento dell’incontro.<sup>240</sup> Questo è il senso dell’incontro. L’esistenza è pienamente tale solo quando vi è partecipazione all’evento dell’incontro. Non c’è realtà dove non c’è partecipazione. Come vedremo, accade una partecipazione alla relazione del tutto particolare dell’uomo con l’Altro, scritto con la “A” maiuscola. Casper a tal proposito afferma: “Attraverso la trascendenza del ‘tra’ rispetto al ‘sé’ [...] è resa possibile l’alterità dell’Altro, che, come me, si riceve a partire dal ‘tra’; [...] Ed è altrettanto possibile ora pensare una vera trascendenza di Dio, il quale ora si manifesta nel linguaggio come ‘Tu eterno’, per così dire come il ‘tra di tutti i tra’”.<sup>241</sup>

## 2.6 La relazione con il Tu eterno

Buber dedica la terza e ultima parte di *Io e tu* alla relazione con il Tu eterno. Dopo aver appurato la priorità del *tra* che si svolge fra l’io e il tu, Buber amplia la sfera dell’incontro con l’altro oltre le relazioni interpersonali, verso la dimensione religiosa. Ogni sguardo rivolto agli altri uomini sarebbe vano se non fosse anche rivolto a Dio. Ciò che Buber scrive su Dio in *Io e tu*, come anche negli scritti successivi, non costituisce una teologia, piuttosto “un’antropologia religiosa”. Dio, costitutivamente Tu,

<sup>237</sup> Buber M., *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., p. 85.

<sup>238</sup> Casper B., *Il pensiero dialogico. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner e Martin Buber*, cit., p. 296-299.

<sup>239</sup> Tosti G., *Io e tu. Il pensiero di Martin Buber*, cit., p. 93.

<sup>240</sup> Casper B., *Il pensiero dialogico. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner e Martin Buber*, cit., p. 297.

<sup>241</sup> Ivi, p. 285.

non può essere una cosa, un esso. Proprio per questo motivo secondo Buber non è possibile costruire una teologia sistematica, altrimenti, se questa via venisse percorsa, si potrebbe rischiare di cadere nell'errore di trattare Dio come un oggetto del pensiero. La filosofia di Buber è comunque orientata verso una riflessione sul rapporto religioso, tanto che si potrebbe ritenere Buber più un pensatore religioso che un filosofo.<sup>242</sup>

Il Tu eterno è il Tu che “per essenza non può diventare esso”.<sup>243</sup> L'accesso a questo Tu può avvenire solamente attraverso la fede. Il Tu eterno è il centro propulsore della relazione, in quanto, restando sempre un Tu, emerge come garante della relazione che si manifesta come evento eternamente presente. Dio è, dunque, pura relazione. La relazione con il Tu eterno presenta le stesse caratteristiche di ogni relazione io-tu, ma in qualche modo se ne differenzia. Ogni relazione io-tu nel mondo si basa, infatti, sull'individuazione.<sup>244</sup> Questo permette all'io il riconoscimento dell'alterità e della diversità dell'altro, ma accade, allo stesso tempo, l'oggettivazione del tu, che fa ricadere il rapporto nel mondo dell'esso. La relazione autentica con il Tu eterno, invece, non può avvenire secondo questa logica, in quanto il Tu eterno “per natura, non può essere misurato e limitato, neppure con la misura dell'incommensurabile e con il limite dell'illimitato”.<sup>245</sup>

C'è sempre negli uomini la rischiosa tendenza a voler trasformare in un “esso” ciò che costitutivamente può essere sempre e solo Tu. Dunque accade che l'uomo trasformi Dio in un oggetto di fede, preferendo la sicurezza di un esso a cui si può credere, piuttosto che l'insicurezza di un Tu.<sup>246</sup> Così facendo, egli si allontana dalla possibilità di accedere all'incontro autentico. Infatti, la rivelazione di Dio, che accade in un istante sempre presente, non può in nessun caso essere trattenuta e resa stabile nel tempo e nello spazio. È in questo caso nuovamente presente la distinzione tra religione e religiosità. Le religioni, inevitabilmente, cercano di fissare il Tu eterno all'interno dei canoni del mondo dell'esso, volendo di Dio una credenza “oggettiva”. Infatti, Dio diviene nient'altro che un oggetto di culto, venerato attraverso forme rituali che non

242 Poma A., *La filosofia dialogica di Martin Buber*, cit., p. 54.

243 Buber M., *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., p. 111.

244 Ivi, p. 131.

245 Ivi, p. 141.

246 Vermès P., *Martin Buber*, cit., p. 108.

conducono di certo al Tu eterno. La critica alla religione non ha l'obiettivo di distruggere o superare i sistemi culturali tradizionali, ma, secondo Bernhard Casper, essa ha un significato parentetico.<sup>247</sup> Mira a esortare l'uomo a recuperare ciò che può renderlo autenticamente uomo.<sup>248</sup> La differenza fra la religione e la religiosità nel rapporto con Dio sta nel fatto che la religione tende a separare gli ambiti della vita delle persone, si mostra come autonoma in se stessa, separata dalla vita vissuta. La religiosità si manifesta come realtà dell'incontro, come realtà che tutto include. Buber ritiene, inoltre, che credere in Dio sia in qualche modo insufficiente. Jan Sperna Weiland spinge a riflettere, ponendo al lettore degli interessanti interrogativi, sul fatto che per Buber il compito dell'uomo è realizzare e "costruire" il Tu eterno, che è già presente, ma che va attuato e portato a compimento.<sup>249</sup>

La scelta di utilizzare l'espressione Tu eterno (*des ewigen Du*) anziché la parola Dio, non dipende tanto dal rifiuto nei confronti della religione tradizionale, bensì dalla volontà di esprimere con questo termine la dialogicità intrinseca alla relazione con il divino. È però interessante notare come la parola "Dio" non compaia subito in *Io e tu*, ma venga chiamato Tu eterno fin dall'inizio. Andrea Poma invece, per designare l'eterno Tu, predilige l'espressione Tu assoluto.<sup>250</sup> "Tu" per Buber è l'unico modo in cui è possibile chiamare Dio, in quanto è l'unico termine in grado di esprimere il suo essere primariamente relazione. È bene notare che l'eterno è l'unico Tu che viene scritto da Buber con la lettera maiuscola. Il Tu eterno è colui che "può essere solo legittimamente appellato, ma non detto".<sup>251</sup> È colui che non ha bisogno di essere definito. Buber spiega come "gli uomini hanno chiamato il loro Tu eterno con molti nomi"<sup>252</sup> ma dietro a una terminologia plurima, è sempre presente quello che è in realtà "il vero tu"<sup>253</sup> della relazione in cui nulla importa, in fondo, con quale termine ci si rivolga. Buber non ritiene che la parola "Dio" non debba essere detta. Invero, tutti i nomi pronunciati intendendo il Tu eterno restano sacri e salvi, in quanto "in loro non solo di Dio, ma

247 Casper B., *Il pensiero dialogico. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner e Martin Buber*, cit., p. 345.

248 Tosti G., *Io e tu. Il pensiero di Martin Buber*, cit., p. 103.

249 Beek M. A. e Sperna Weiland J., *Martin Buber*, cit. p. 65.

250 Poma A., *La filosofia dialogica di Martin Buber*, cit..

251 Buber M., *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., p. 117.

252 Ivi, p. 111.

253 Ivi, p. 112.



anche a Dio si parlava”.<sup>254</sup> Buber riconosce che gli uomini hanno sempre abusato della parola “Dio”, termine che non è all’altezza del suo significato. Il Tu eterno, colui che non può essere detto, è anche colui che non può essere raffigurato. Una raffigurazione è un tentativo di fissare qualcosa che per costituzione è in una “condizione aperta”.<sup>255</sup> Le raffigurazioni e i simboli però possono essere utili e anche compatibili con un rapporto con il Tu eterno. Buber a tal proposito ritiene di poter considerare in modo legittimo Dio come “persona”, in quanto presente all’io nell’incontro, come alterità che può essere invocata e che risponde.

Le prime due sezioni del testo portano a vedere il rapporto religioso come completa accettazione di ciò che accade nell’incontro. Infatti, la relazione con il Tu eterno porta l’uomo a vivere una contraddizione, ovvero a essere libero e dipendente allo stesso tempo. L’uomo è certamente bisognoso del rapporto con il divino ma anch’egli risulta necessario al rapporto. Il Tu eterno, una volta scoperto, si lascia esperire come bisognoso dell’uomo a sua volta. Il rapporto di dipendenza dell’uomo nei riguardi del divino, non porta alla realizzazione della relazione con il Tu eterno. Come in ogni relazione io-tu sulla terra, infatti, la relazione con il Tu eterno è caratterizzata dal puro amore e non dal provare dei sentimenti. La dipendenza dell’uomo nei confronti di Dio ricade fra quei sentimenti che farebbero degenerare la relazione nell’io-esso. Alla relazione perfetta si accede solo tramite l’amore incondizionato. L’amore, si ricorda, si pone nella dimensione del *tra* propria dell’io-tu, mentre i sentimenti sono propri degli individui, non delle persone. Essendo la relazione con il Tu eterno propriamente dialogica, anche Dio, come già detto, ha bisogno dell’uomo. È questo il quesito posto da Buber: “Sai sempre nel tuo cuore che hai bisogno di Dio, più che di ogni altra cosa; ma non sai anche che Dio ha bisogno di te, proprio di te, nella pienezza della sua eternità? Come ci sarebbe l’uomo, se Dio non avesse bisogno, come ci saresti tu?”.<sup>256</sup> La relazione dell’io con il Tu eterno si attua come una reciproca necessità. Questo bisogno di partecipazione all’evento dell’incontro che il Tu eterno ha nei riguardi dell’io, si può vedere alla luce di ciò che Buber scrive a proposito della creazione del mondo: “Ecco la

254 Ivi, p. 112.

255 Beek M. A. e Sperna Weiland J., *Martin Buber*, cit., pp. 72-73.

256 Buber M., *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., p. 117.

creazione: vi prendiamo parte, incontriamo il creatore, ci ricongiungiamo a lui, come aiutanti e compagni”.<sup>257</sup> L’azione etica dell’uomo nel mondo assume un ruolo fondamentale proprio per trovare Dio. “Se santifichi la vita, incontri il Dio vivente”,<sup>258</sup> si legge in *Io e tu*.

Il Tu eterno non è coglibile esclusivamente attraverso le relazioni che accadono fra gli uomini, per quanto questo sia l’ambito privilegiato in cui accade l’incontro autentico. Si ricorda che il Tu eterno è in un rapporto particolare con tutte e tre le sfere della relazione. Sia la natura, che gli uomini, che le essenze spirituali, hanno a che vedere con il Tu eterno. L’autore di *Io e tu* mostra al lettore, sempre attraverso immagini suggestive, come “attraverso ogni cosa che si fa presente, lanciamo uno sguardo al margine del Tu eterno, in ognuna ve ne cogliamo il soffio”.<sup>259</sup> In ogni ambito della vita è dunque possibile scorgere un anelito d’eternità. Vi è, in sostanza, un’unica presenza, il centro pulsante di ogni relazione: nient’altro che Dio. La relazione assoluta comprende in sé tutte le relazioni “relative”, riconducendole in unità.<sup>260</sup> Anche qui, ora in relazione al Tu eterno, come sottolineato nella seconda parte di *Io e tu*, viene messa in luce la crisi in cui risiede l’uomo moderno, con la tendenza a vivere le relazioni attraverso una visione strumentale, piuttosto che dialogica. Nella relazione con il Tu eterno, la dimensione dialogica si rivela fondante tutte e tre sfere della relazione in cui il dialogo accade. La crisi dell’uomo moderno riguarda anche la sua incapacità di accedere alla dimensione spirituale. A causa del prevalere del mondo dell’esso, l’uomo è allontanato sempre più dalla possibilità di accedere alla relazione con gli altri uomini e, soprattutto, con Dio.

Il Tu eterno non può prescindere, quindi, delle relazioni mondane. Buber scrive a proposito: “‘Qui il mondo, là Dio’ è un discorso dell’esso; e ‘l’io nel mondo’ è un altro discorso dell’esso”.<sup>261</sup> Dunque, l’io non può voler essere in relazione con gli uomini, a prescindere dalla relazione con il Tu eterno, come anche viceversa, non può essere in relazione con il Tu eterno, se non attraverso le relazioni che intraprende con gli altri

257 Ivi, p. 119.

258 Ivi, p. 116.

259 Ivi, p. 133.

260 Marchetto M., *Introduzione a Buber M., La vita come dialogo*, cit., p. 65.

261 Buber M., *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., p. 115.

uomini. Se l'apertura al Tu eterno non riguardasse il mondo terreno, che senso avrebbe la vita dell'uomo in questo mondo? Invero, Buber sostiene che le "linee delle relazioni, nei loro prolungamenti, si intersecano nel Tu eterno. Ogni singolo tu è una breccia aperta sul Tu eterno. Per mezzo di ogni singolo tu la parola fondamentale interpella il Tu eterno".<sup>262</sup> In ogni incontro con un tu, si apre una via che porta al Tu eterno, che è il centro vivente dove si intersecano tutte le relazioni. Bernhard Casper lo descrive così: "Il sacro non può essere pensato altrimenti che come realtà in cui entra tutta la mondanità, dal momento che il sacro, secondo la sua essenza, non può avere assolutamente nulla al di fuori di sé".<sup>263</sup> Risuona in questa pagine l'insegnamento del chassidismo. In *Io e tu* leggiamo che "chi va veramente verso il mondo, va verso Dio. [...] Dio ricomprende l'universo; ma allo stesso tempo Dio ricomprende anche il mio io, senza esserlo".<sup>264</sup> Nella relazione con il Tu eterno, dunque, la dimensione dialogica è valida per l'universo. Ma c'è di più, in quanto nel Tu eterno avviene l'unificazione dell'universo intero. La relazione con il Tu eterno non ha quindi bisogno di prescindere dal mondo per sussistere: in primo luogo perché l'evento è dialogico; in secondo luogo perché accanto alla trascendenza del *tra*, si trova la permanenza nel mondo.<sup>265</sup> Si legge in *Io e tu*: "Non si trova Dio restando nel mondo, e non si trova Dio allontanandosene. Chi, con l'intero essere, va verso il tu e gli porta ogni essere del mondo, trova colui che non si può cercare".<sup>266</sup> Dio è totalmente coinvolto nel mondo, rimanendo però a esso trascendente. Per quanto riguarda la storia, Buber spiega come il Tu eterno non può essere compreso né come totalmente separato, né come coinvolto, né come divenire. Buber descrive l'incidenza di Dio negli eventi storici come "una libera e gratuita scelta divina di coinvolgersi nel destino del mondo, rispetto al quale egli è e resta trascendente".<sup>267</sup>

La relazione con il Tu eterno, a differenza delle relazioni che accadono nel mondo, è allo stesso tempo inclusiva ed esclusiva. Essa è inclusiva in quanto racchiude

262 Ivi, p. 111.

263 Casper B., *Il pensiero dialogico. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner e Martin Buber*, cit., p. 98.

264 Buber M., *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., pp. 127-128.

265 Tosti G., *Io e tu. Il pensiero di Martin Buber*, cit., p. 98.

266 Buber M., *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., p. 115.

267 Ivi, p. 118.

in sé l'intero mondo, non tralasciando nulla. È esclusiva in quanto unica e personale. Buber scrive che “la relazione perfetta è non escludere nulla, non trascurare nulla, è abbracciare nel tu ogni cosa, tutto il mondo”.<sup>268</sup> Il Tu eterno diviene, nell'altissimo momento dell'incontro, colui che “mi è più vicino del mio io”.<sup>269</sup> Questo permette di comprendere la seguente affermazione di Buber che mette in luce una duplice sfumatura, ovvero che “nulla è vicino a Dio, ma anche tutto è in lui”.<sup>270</sup> Buber, scrivendo a riguardo della mistica, di cui, si ricorda, lui stesso aveva mostrato interesse negli anni precedenti al 1923, rifiuta l'asceti dal mondo al fine di incontrare Dio, così come rifiuta anche l'annullamento dell'io in Dio. Dio viene trovato nel momento in cui l'io si dirige verso il tu con tutto l'essere. Anche nella relazione con il Tu eterno, i due poli si scoprono non come coincidenti, ma come due alterità. Dunque, come non avviene l'annullamento dell'io nel tu nella relazione io-tu, non accade nemmeno con il Tu eterno. Nonostante la relazione con il Tu eterno abbia tutti i caratteri propri della relazione io-tu che avviene nel mondo, quella con Dio è l'unica relazione che può permettere la compresenza di inclusività ed esclusività. Tutto è compreso in Dio ed è nella tensione io-mondo-Dio che avviene il corso della vita, come via per la salvezza. Alla salvezza dunque non si perviene a prescindere dal mondo, dal momento che Buber ritiene non esserci un mondo reale e uno illusorio, ma soltanto un unico mondo.

Se è colui che non si può cercare, com'è possibile entrare in dialogo autentico con Dio? L'incontro con il Tu eterno semplicemente accade. Può avvenire ovunque e in qualsiasi momento come il manifestarsi di colui che è sempre presente di fronte a noi. Il Tu eterno però non può essere sperimentato, né descritto, né dedotto, né si può prepararsi a esso. Dio si comprende non come concetto o come fondamento, ma semplicemente come Tu. Può essere solo detto con la parola fondamentale io-tu. Il Tu eterno è descritto come colui che non può essere inventato ma soltanto trovato. Se ci stessimo chiedendo dove possiamo trovare Dio, la risposta sarebbe che non esiste nemmeno una via per raggiungerlo. Buber non presenta alcuna strada da intraprendere per trovare Dio, perché non può esserci un metodo da seguire, un particolare esercizio

268 Ivi, p. 115.

269 Ivi, p. 116.

270 Ibidem.

da mettere in pratica, che porta all'incontro autentico. Buber non ha nessun insegnamento da offrire sull'incontro con il Tu eterno. L'uomo è, però, un essere privilegiato in quanto è l'unico in grado di trovare Dio. Egli può incontrare Dio se agisce nel mondo con tutto se stesso, in modo unificato. Il Tu eterno, tuttavia, come abbiamo detto, non può essere cercato. Infatti, non esiste nessun luogo ultramondano in cui possa essere trovato. Può essere, però, scoperto, riconoscendolo come ciò che c'è di più originario nel mondo. Buber scrive che è possibile avere un "presentimento del Tu eterno".<sup>271</sup> Questo presentimento sta a indicare, allo stesso tempo, la presenza e la trascendenza di Dio. L'uomo, in dialogo con il Tu eterno, può divenire consapevole che qualcosa gli sta accadendo. Dall'incontro con il Tu eterno l'uomo ne risulta cambiato, diverso da quello che era prima. Al Tu eterno, inoltre, nel rapporto dialogico, l'uomo non può parlare. Il divino può solo essere invocato. Anche quando Dio si manifesta, rimane per l'uomo "sconosciuto". Dio, eterna presenza, non può essere in alcun modo posseduto, in quanto è a noi presente ma non lo conosciamo. Del Tu eterno l'uomo non riceve un contenuto, bensì una "presenza come forza".<sup>272</sup> Questa presenza come forza comprende tre cose: una reale reciprocità, la conferma del senso e il senso di questa nostra vita.<sup>273</sup> Si comprende come il Tu eterno non possa essere trasformato in un esso, in quanto l'uomo si trova di fronte alla pienezza dell'essere, dove ogni domanda ha già trovato risposta. È pronto ad ascoltare e ad accogliere la parola di Dio colui che fa spazio al Tu, nel silenzio della solitudine. Questa solitudine è da intendersi come il liberarsi dai rapporti io-esso. Essa è necessaria e perfino positiva. La direzione verso cui incamminarsi è l'abbandono del mondo dell'esso, che non dà comunque alcuna certezza di incontrare Dio. In questo caso, con la parola "solitudine" non si intende l'assenza di relazioni, in quanto è fondamentale che l'uomo ami gli altri uomini, per amare anche Dio. Buber scrive, a tal proposito, che "solo colui che è solidale, lui, soltanto lui, è pronto per Dio. Perché soltanto lui fa entrare la realtà di Dio con una realtà umana".<sup>274</sup> L'incontro con il Tu eterno si realizza tramite il mettersi al servizio del prossimo, con

271 Ivi, p. 122.

272 Ivi, p. 139.

273 Ibidem.

274 Ivi, p. 134.

empatia e umanità. Incontrare il mondo è la via per incontrare Dio e “il vero amore di Dio inizia con l’amore dell’uomo”.<sup>275</sup> Si tratta, dunque, di comprendere il mondo nella sua totalità nella prospettiva del tu e nella prospettiva di Dio.

Buber riporta un esempio per spiegare quanto all’uomo sia concesso di conoscere nel processo dell’incontro con il Tu eterno. Scrive in *Io e tu*: “Quando andiamo per una strada e incontriamo un uomo che ci è venuto incontro e che andava anche lui per quella strada, conosciamo solo il nostro tratto di strada, non il suo; del suo infatti veniamo a conoscenza solo nell’incontro”.<sup>276</sup> L’uomo è dunque chiamato a fare solo la propria parte, che consiste nella volontà dell’incontro, il resto semplicemente accade. La possibilità dell’incontro con il Tu eterno non è posta nelle mani dell’uomo, è bensì opera di Dio e consiste nella sua rivelazione. Buber scrive: “Che cos’è l’eterno fenomeno originario, presente qui e ora, di ciò che chiamiamo rivelazione? È il fatto che l’uomo che esce dal momento dell’incontro più alto non è lo stesso che vi era entrato. Il momento dell’incontro non è ‘un’esperienza vissuta’ che si agita nell’anima che l’accoglie e beatamente si placa: qui all’uomo accade qualcosa. A volte come un soffio, a volte come una lotta, è lo stesso: accade. L’uomo che proviene dall’atto essenziale della relazione pura ha nel suo essere un di più, qualcosa che è cresciuto in lui, di cui prima non sapeva nulla e la cui origine non riesce a descrivere correttamente”.<sup>277</sup> La rivelazione è, dunque, qualcosa che accade all’uomo grazie al rapporto con Dio, senza che l’uomo abbia i mezzi per descrivere l’accaduto. Attraverso la rivelazione l’uomo singolo, così come il mondo, è prossimo alla *teshuvah*<sup>278</sup> che prende forma nella relazione perfetta con il Tu eterno. Con questo termine, nella cultura ebraica, si indica il pentimento, cioè il modo per espiare i peccati, per raggiungere la redenzione che è dell’uomo, del mondo e di Dio.

In chiusura a *Io e tu* Buber mostra al lettore come da un lato l’espandersi del mondo dell’esso allontana sempre più dalla relazione autentica, ma dall’altro il farsi spazio degli eventi di relazione apre alla possibilità della teofania. In fondo, la risposta

<sup>275</sup> Ivi, p. 332.

<sup>276</sup> Ivi, p. 113.

<sup>277</sup> Ivi, pp. 138-139.

<sup>278</sup> Vermès P., *Martin Buber*, cit., p. 103.

che l'uomo cerca nella domanda che pone in dialogo con il Tu eterno, è la salvezza. Buber conclude: "È la via. In ogni nuovo eone la fatalità diventa sempre più pensante e la conversione più esplosiva. E la teofania sempre più vicina, sempre più vicina alla sfera che è tra gli esseri, si avvicina al regno che si nasconde in mezzo a noi, nel tra noi. La storia è un approssimarsi pieno di mistero. Ogni spirale del suo cammino ci conduce al tempo stesso a una più profonda perdizione e a una più fondamentale conversione. Quell'evento, che da parte del mondo ha nome conversione e da parte di Dio ha nome salvezza".<sup>279</sup>

<sup>279</sup> Buber M., *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., p. 146.

### 3 Filosofia dialogica

#### 3.1 Lo sviluppo del pensiero dialogico

Negli anni successivi alla pubblicazione di *Io e tu* la produzione letteraria di Buber manterrà la sua straordinaria fecondità. Il 1923 è l'anno che segna l'inizio della maturità del pensiero filosofico dell'autore, che verrà approfondito attraverso numerose pubblicazioni. La prospettiva dialogica viene riletta e approfondita, senza che alcuna premessa di base assuma nuove vesti. Lo stesso Buber sottolinea l'importanza che tali scritti assumono per lo sviluppo della filosofia dialogica. A *Io e tu* seguono altri saggi che nel 1962 vengono raccolti con il titolo *Das dialogische Prinzip (Il principio dialogico)*. All'indomani di *Io e tu* Buber esplora la tematica filosofica con la pubblicazione di due testi particolarmente significativi. Il primo testo, *Dialogo (Zwiesprache)* viene pubblicato inizialmente come articolo nella rivista *Die Kreatur* nel 1930 e viene poi edito nel 1932 in volume presso l'editore Schocken di Berlino. Il secondo testo, intitolato *La domanda rivolta al singolo (Die Frage an den Einzelnen)* viene pubblicato per la prima volta nel 1936 sempre presso il medesimo editore.

Il saggio *Dialogo* costituisce a tutti gli effetti un'integrazione e un approfondimento di *Io e tu*. In perfetta coerenza con la filosofia dialogica, ne offre un'ampia esemplificazione fenomenologica.<sup>280</sup> Il fine che Buber si pone è quello di delineare le caratteristiche del dialogo autentico, mettendo in guardia anche dalle sue possibili distorsioni. Il termine che Buber utilizza per raffigurare il discorso che avviene tra due tu è "*Zwiesprache*" e non "*Dialog*". *Zwiesprache* corrisponde letteralmente al dialogo ma suona, rispetto a *Dialog*, in modo più intimo e personale. L'espressione che in italiano si avvicina di più al senso che Buber voleva esprimere è forse "interlocuzione".<sup>281</sup> Buber in questo testo esplora e chiarisce nel dettaglio ciò che accade nel momento del dialogo. La narrazione si apre nel primo capitolo con il racconto di un sogno ricorrente. Come nel sogno, così nell'evento dell'incontro, "appena la risposta è al termine, nell'attimo successivo all'onda che si è spenta, mi invade una certezza,

280 Poma A., *Saggio introduttivo a Buber M., Il principio dialogico e altri saggi*, cit., p. 32.

281 Buber M., *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., nota 1, p. 183.



un'autentica certezza onirica: ora è accaduto. Niente di più. Solo questo, proprio in questo modo: ora è accaduto. Se cercassi di spiegarlo, dovrei dire che quell'evento [...] è avvenuto in modo vero e indubitabile".<sup>282</sup> L'evento dell'incontro può essere solo percepito. Nella prima parte dell'opera, intitolata *Descrizione*, vengono narrati tre diversi atteggiamenti con cui un uomo può posare il suo sguardo sul mondo: osservare, contemplare e intuire. Uno solo di questi atteggiamenti permette all'uomo di cogliere ciò che accade nell'evento dell'incontro. Colui che osserva è impegnato a esplorare e annotare i tratti del volto dell'uomo che gli si trova di fronte. Colui che contempla attende liberamente che l'oggetto su cui ha posato gli occhi gli si offra. Quest'ultima è la postura tipica degli artisti, riflessiva e priva di intenzionalità. Sia l'osservazione, sia la contemplazione non permettono l'ingresso in relazione. Il secondo atteggiamento si mostra come maggiormente aperto rispetto al primo, tuttavia entrambi questi atteggiamenti si stagliano entro il mondo dell'esso, in cui avviene la comprensione dell'oggetto da parte di un soggetto. Buber introduce il terzo atteggiamento scrivendo che "c'è un'altra percezione, di genere decisamente diverso. Colui che osserva e colui che contempla hanno in comune [...] il desiderio di percepire l'uomo che vive sotto i nostri occhi".<sup>283</sup> Succede in modo completamente diverso quando "incontro un uomo in cui un qualcosa, che non posso affatto comprendere in modo oggettivo, mi 'dice' qualcosa". Dice qualcosa proprio a me, ovvero, "mi dice qualcosa, mi comunica qualcosa, mi dice qualcosa che riguarda la mia stessa vita".<sup>284</sup> Questo è l'atteggiamento con cui un uomo può guardare all'altro come a un tu, che ora assume una precisa modalità: l'intuizione. Questa modalità implica l'accettazione incondizionata di colui che si ha di fronte. Il tu che mi sta di fronte non è un oggetto. Ciò che avviene nella relazione non si può descrivere, né raccontare, ma si percepisce che qualcosa è successo. La relazione autentica semplicemente accade, in quanto, "siamo appellati nei segni della vita che ci capita di vivere".<sup>285</sup> Anche in questo frangente Buber ricorda che il tu che mi appella può assumere le vesti di un altro uomo, oppure la forma delle altre

282 Buber M., *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., p. 186.

283 Ivi, p. 193.

284 Ivi, p. 194.

285 Ivi, p. 200.

due sfere della relazione. Il compito dell'uomo è quello di rispondere "sì" con tutto l'essere alla chiamata del tu, anche nel caso in cui ad appellarlo sia il Tu eterno. In *Dialogo*, come in *Io e tu*, viene ad assumere assoluta importanza la relazione con Dio, che non può prescindere da quella con gli uomini. A proposito si legge: "La parola di colui che vuole parlare con gli uomini senza parlare con Dio non trova compimento; ma la parola di colui che vuole parlare con Dio senza parlare con gli uomini si smarrisce".<sup>286</sup> Nel secondo capitolo, dal titolo *Limitazione*, Buber distingue tre tipologie di dialogo: il dialogo autentico, in cui "ciascuno intende l'altro o gli altri nella loro esistenza e particolarità e si rivolge loro con l'intenzione di far nascere tra loro una vivente reciprocità",<sup>287</sup> il dialogo tecnico, tipico del rapporto conoscitivo soggetto-oggetto proprio del mondo dell'esso; e il monologo travestito da dialogo, in cui due uomini, facendo finta di parlare l'un l'altro, in realtà stanno solo mettendo in mostra se stessi. Solamente il primo tipo di dialogo apre all'incontro autentico: quello in cui "si ha davvero a che fare con gli uomini con cui si ha a che fare".<sup>288</sup> Buber, con semplicità, mostra la differenza fra una vita vissuta nel dialogo solitario e la vera vita dialogica. Alle tre specie di dialogo Buber accosta "due movimenti fondamentali" con cui l'uomo entra, o meno, in dialogo con l'altro. Il primo movimento è il "rivolgersi", il secondo è il "ripiegamento".<sup>289</sup> Si tratta di due movimenti distinti e opposti. Mentre il rivolgersi è tipico del dialogo, il ripiegamento è tipico del monologo. Solo chi vive nel dialogo, essendo capace di rivolgere lo sguardo al mondo, lo abita davvero. Chi vive nel monologo, si rinchiude in se stesso ed è in grado di vedere il mondo solo come la propria esperienza. Qualche pagina dopo Buber cita Ludwig Feuerbach, che considera un antesignano della filosofia dialogica: "La vera dialettica non è un monologo del pensatore solitario con se stesso" ma "un dialogo tra l'io e il tu".<sup>290</sup> Nel pensiero del teologo e filosofo tedesco emerge l'idea che il vero dialogo debba prevedere l'ingresso in relazione, che Buber vede come una conferma alla filosofia dialogica dell'io-tu. Il

286 Ibidem.

287 Ivi, p. 205.

288 Ivi, p. 206.

289 Ibidem.

290 Ivi, p. 213 (citazione tratta da: Feuerbach L., *Principi della filosofia dell'avvenire*, cit., par. 62, p. 140).

terzo capitolo, intitolato proprio *Conferma*, offre delle indicazioni su come possono essere letti i contenuti presentati nel testo, a seconda che a leggerlo sia un *amicus*, o che sia un *hostis* o, anche detto, *adversarius*.<sup>291</sup> È a questi ultimi che Buber offre qualche ulteriore indicazione, in quanto potrebbero, pur comprendendone il valore, recepire negativamente le parole espresse nell'opera. Buber si rivolge proprio a chi si pone in modo scettico, con la consapevolezza che il punto cruciale non è pensarla allo stesso modo, ma incontrarsi, e scontrarsi, nel mezzo, ognuno mantenendo le proprie idee. Buber scrive, a un ipotetico *hostis*, che “se dobbiamo intrattenerci l'un l'altro e discorrere senza che le nostre parole si incontrino, la prego di notare che io non esigo. Non ne ho la vocazione e neppure l'autorizzazione. Tento di dire che c'è qualcosa e di accennare a come è fatta; riferisco. E come si potrebbe esigere, soprattutto il dialogo! Il dialogo non si impone a nessuno. La risposta non è dovuta; ma rispondere si può”.<sup>292</sup> Il dialogo, infatti, è una possibilità. È la libera scelta di dire “tu” ed è accessibile a tutti e a ciascuno. L'inclusione di tutti nella possibilità del dialogo autentico si fa destino comune, fine universale.

Il secondo testo meritevole di attenzione per quanto riguarda lo sviluppo della filosofia dialogica di Buber, *La domanda rivolta al singolo*, viene indicato nella prefazione dell'edizione inglese come l'elaborazione di un discorso rivolto agli studenti di alcune università svizzere di lingua tedesca nel 1933.<sup>293</sup> In quest'opera Buber descrive la posizione dell'uomo nella relazione religiosa con Dio, così come nella relazione con gli altri uomini. Si ricorda l'inscindibilità delle due relazioni, esclusive e allo stesso tempo assolutamente inclusive. Anche in questo testo, *La domanda rivolta al singolo*, sviluppando un concetto introdotto in *Io e tu*, Buber sostiene l'importanza della persona unificata e integrata, non scissa nelle sue dimensioni esistenziali. L'occasione per questa specifica è data dalla discussione della categoria del singolo (*der Einzelne*) di Søren Kierkegaard. Come già si è menzionato in precedenza, Buber prende le distanze dalla tesi del filosofo danese che riguarda l'esclusività della scelta religiosa, rispetto a quella etica, mentre ne apprezza l'importante intuizione dell'essenzialità della relazione

291 Ivi, p. 220.

292 Ivi, p. 221.

293 Vermès P., *Martin Buber*, cit., p. 126.

dell'uomo con Dio. Nel saggio, accanto alla categoria del singolo, è svolta un'analisi critica del concetto di unico (*der Einzige*) di Max Stirner. Del concetto di unico, opposto a quello di singolo, Buber critica il fatto che Stirner innalzi l'io a unico "portatore del mondo", negando così la possibilità dell'ingresso in relazione.<sup>294</sup> Inoltre, è presente in questo luogo un richiamo al misticismo, in cui è l'annullamento dell'io in Dio a rendere impossibile la relazione.<sup>295</sup> È invece il rapporto io-tu che dà la possibilità all'uomo di guardare all'altro come a una persona nella relazione autentica. Se si pensa agli anni in cui l'opera è stata scritta, si comprende come sarebbe bastato vedere gli altri uomini come persone, anziché come oggetti, per scongiurare i tragici accadimenti che hanno segnato il corso del Novecento. Buber richiama all'importanza della responsabilità, non solo personale, ma anche sociale e politica. Nelle ultime pagine, viene presentata una discussione delle teorie etico-politiche di Oswald Spengler, Carl Schmitt e Friedrich Gogarten.<sup>296</sup> A legare i tre pensatori è proprio la perdita della dimensione della responsabilità che caratterizza la crisi dell'uomo. Questa crisi mette in dubbio due cose: la persona e la verità. "La domanda con cui oggi si mettono in dubbio la persona e la verità è la domanda rivolta al singolo",<sup>297</sup> scrive Buber. Ma l'uomo ha sempre la possibilità di scegliere tra il bene e il male. L'uomo "immerso nella profondità della responsabilità" ha un'unica strada da intraprendere, ossia, "la mutevole direzione dell'ora verso Dio".<sup>298</sup> Può realmente intraprendere questa direzione verso "l'io infinito che fa di ogni esso un tu"<sup>299</sup> chi si apre, con tutto se stesso, alla relazione con gli uomini, caratterizzata dalla solidarietà e dall'amore. Alla domanda rivolta ai singoli uomini, essi potranno rispondere solamente nella misura in cui "saranno veri singoli", persone e non meramente individui, in "una vera comunità".<sup>300</sup> Per entrare nella relazione autentica, con Dio e con gli uomini, è, dunque, necessario formare un'autentica comunità vivendo l'intera esistenza nella responsabilità, con uno sguardo rivolto all'altro e uno rivolto all'alto.

294 Buber M., *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., p. 230.

295 Ivi, pp. 232-233.

296 Ivi, pp. 264-270.

297 Ivi, p. 273.

298 Ivi, p. 271.

299 Ivi, p. 247.

300 Ivi, p. 276.

In *Das dialogische Prinzip (Il principio dialogico)* oltre a *Io e tu, Dialogo e La domanda rivolta al singolo*, sono contenuti anche *Distanza originaria e relazione* ed *Elementi dell'interumano*. Inoltre, fa parte della raccolta anche il saggio *Sull'educativo*, di impronta pedagogica ma a pieno titolo appartenente alla filosofia dialogica. Gli scritti successivi a *Io e tu* permettono, infatti, di leggere la filosofia dialogica entro scenari di volta in volta diversi. Trovano spazio per un approfondimento in questo contesto altri due temi fondamentali: la comunità e l'importanza della parola che viene detta.

### 3.3 Distanza originaria e relazione

Il saggio *Distanza originaria e relazione (Urdistanz und Beziehung)* appare per la prima volta negli "Studia Philosophica" di Basilea nel 1950. In quest'opera si approfondisce il tema del tu innato, tema al quale si è già fatto cenno riguardo a *Io e tu*. Buber ritorna in questo testo a parlare di un punto cruciale, e altrettanto delicato, della sua filosofia dialogica, cioè l'originarietà della relazione. "All'inizio è la relazione"<sup>301</sup> costituisce l'elemento di indubbia originalità dell'impostazione filosofica di Buber rispetto alle altre filosofie della relazione a lui contemporanee che collocano all'inizio l'io chiuso in sé, che solo in un secondo momento si apre al tu.<sup>302</sup> La peculiarità della filosofia dialogica buberiana, che ne costituisce anche lo snodo più complesso, sta infatti nel porre la relazione come apriori. Buber si pone il nobile fine di indagare la categoria dell'essere dell'uomo per scoprire "dove essa abbia fondamento e inizio".<sup>303</sup> Successivamente spiega come "il principio dell'essere uomo" non sia "semplice, ma doppio".<sup>304</sup> Esso si costituisce in un doppio movimento: il primo è il "distanziarsi originario", il secondo è l'"entrare-in-relazione".<sup>305</sup> Il primo atteggiamento è proprio dell'uomo ed è ciò che lo distingue dall'animale, che è immerso nell'ambiente. Il significato della "distanza originaria" sta proprio nel fatto che solo l'uomo ha la possibilità di aprire la relazione, dando vita al rapporto io-tu, oppure, di rifiutare di entrare in relazione, ricadendo nel rapporto io-esso, ma solo la relazione io-tu fa

301 Ivi, p. 72.

302 Poma A., *Saggio introduttivo a Buber M., Il principio dialogico e altri saggi*, cit., p. 33.

303 Buber M., *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., p. 279.

304 Ivi, p. 280.

305 Ibidem.

dell'uomo una persona. Il distanziarsi, che è presupposto dell'entrare nella relazione, è fondamentale in quanto permette all'uomo di attestare il mondo come separato e differente da sé. È proprio questo che permette, in un secondo momento, l'ingresso nella relazione io-tu. Il fulcro delle precedenti affermazioni, nota Andrea Poma, che è alla base di tutto il saggio, farebbe pensare a primo acchito, che Buber abbia abbandonato, almeno in parte, l'originarietà della relazione che costituisce un principio fondamentale della sua filosofia,<sup>306</sup> relegandola in secondo piano rispetto al movimento del distanziarsi. È sempre Andrea Poma a offrire una possibile chiave di lettura per superare l'ambiguità presente in queste pagine. Egli propone di provare a considerare il primo movimento, "distanza originaria", e il secondo movimento, "entrare-in-relazione", su due piani diversi. La "distanza originaria" riguarderebbe "la possibilità stessa dell'essere uomo in generale".<sup>307</sup> Il secondo movimento riguarderebbe, invece, l'effettiva realizzazione della possibilità di cui l'uomo è dotato, per l'appunto l'"entrare-in-relazione". Dunque, la "distanza originaria" potrebbe essere letta come una categoria, mentre l'"entrare-in-relazione" come un vero e proprio atto.<sup>308</sup> Considerando in questo modo i due movimenti, il saggio *Distanza originaria e relazione* si pone in continuità con quanto già espresso in *Io e tu*, nel quale alla possibilità di dire "tu" consegue la scelta, libera e responsabile, di entrare nella relazione.<sup>309</sup> Nel saggio in esame Buber sostiene lo stesso. L'uomo non è costitutivamente in relazione, ma è l'unico essere in grado di entrare nella relazione, grazie al movimento del distanziarsi dal mondo, che permette di scegliere fra le due parole fondamentali. Tuttavia si ricorda la distinzione fra incontro e relazione. L'apriori è la relazione. L'uomo è posto di fronte a una scelta, ovvero all'alternativa fra relazione e mancanza di relazione. Anche scegliendo per la relazione, non è detto che l'incontro accada, in quanto non è l'io a essere originario, ma la relazione. L'incontro, *tra* l'io e il tu, accade nell'immediatezza di un istante sempre nuovo, in modo libero e gratuito, ovvero, per grazia. La decisione per l'avverarsi della relazione autentica, ha bisogno, infatti, della conferma da parte di un tu. Buber scrive

306 Ibidem, nota 2.

307 Ivi, nota 5, p. 285.

308 Ibidem.

309 Tosti G., *Io e tu. Il pensiero di Martin Buber*, cit., p. 126.

che “tutto dipende dal fatto che ciascuno intenda l’altro quale egli è, che cioè, [...] lo accetti e lo confermi nel suo essere-questo-uomo-qui, nel suo essere-fatto-così”.<sup>310</sup> Con questo saggio si comprende come mentre la distanza risulta presupposto ontologico, la relazione è vero e proprio principio ontologico. Prosegue Buber: “L’umano e l’umanità si realizzano in veri incontri”, ma è “necessario agli uomini, ed è loro concesso, di confermarsi a vicenda”.<sup>311</sup> La relazione, in altre parole, è in principio perché è l’unico modo che è dato all’uomo per essere uomo.<sup>312</sup> Nella conclusione si ribadisce la fundamentalità della relazione, che si realizza per piccoli passi: accettazione, affermazione e, infine, conferma. È questo il modo con cui il tu viene reso presente, nel suo “diventare-io-per-me”. Il testo chiude con l’immagine di un uomo che “timidamente volge lo sguardo alla ricerca di un sì che renda possibile il suo essere”.<sup>313</sup> È la distanza originaria che permette all’io di essere io, e al tu di essere tu, ed è sempre la distanza, modo peculiare dell’uomo di essere-nel-mondo, a concedere di entrare in relazione.<sup>314</sup> E quando accade, i due uomini che si incontrano “si porgono reciprocamente il pane celeste dell’essere un io.”<sup>315</sup>

È in questo saggio che Buber presenta, per la prima volta, l’espressione “fantasia reale” e ne spiega il significato. Essa è “la capacità di trattenerne dinnanzi all’anima una realtà in questo momento esistente, ma non esperibile sensibilmente. Applicata al rapporto con gli uomini, [...] significa ciò che un altro uomo proprio adesso vuole, sente, percepisce, pensa, e non come un contenuto a sé stante, ma proprio nella sua realtà, cioè come processo vitale di quest’uomo”.<sup>316</sup> La fantasia reale, binomio di fantasia e realtà, espressione coniata da Buber, consiste nella capacità di vedere nell’altro, nel tu, non quello che egli è già, nel presente, ma quello che potrebbe diventare, nel futuro. Essa si ancora alla realtà, mette le radici nella concretezza, però fa tutto questo con uno sguardo aperto verso ciò che si può solo immaginare.<sup>317</sup> È un

310 Buber M., *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., p. 290.

311 Ibidem.

312 Tosti G., *Io e tu. Il pensiero di Martin Buber*, cit., p. 126.

313 Buber M., *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., p. 292.

314 Tosti G., *Io e tu. Il pensiero di Martin Buber*, cit., p. 127.

315 Buber M., *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., p. 292.

316 Ivi, p. 290.

317 Milan G., *Educare all’incontro. La pedagogia di Martin Buber*, cit., pp. 104-108.

vedere nell'altro ciò che è in grado di essere e aiutarlo ad andare verso quella direzione. La fantasia reale è, dunque, il "poter essere" dell'uomo, quell'"essere di più"<sup>318</sup> che la pedagogia si pone come fine da realizzare. Senza dubbio infatti questo concetto assume una valenza del tutto particolare per quanto riguarda la relazione educativa. L'espressione verrà approfondita anche nell'opera *Elementi dell'interumano*, in cui Buber scrive: "Alcuni lo chiamano intuizione. [...] Io preferirei il termine fantasia reale." E aggiunge che quest'ultima "esige la più intensa partecipazione dei moti dell'essere", in cui però "l'ambito della mia azione non è del tutto possibile".<sup>319</sup> La realizzazione spetta, in un modo sempre nuovo, unicamente alla persona che mi viene incontro.

### 3.3 L'interumano come luogo di dialogo

Il saggio *Elementi dell'interumano* (*Elemente des Zwischenmenschlichen*) venne pubblicato nel 1954 in due riviste, per la prima volta in "Merkur" e successivamente in "Nueu Schweizer Rundschau".<sup>320</sup> Si tratta di una breve composizione che mostra, anche per mezzo di esempi e riferimenti a situazioni significative, i caratteri della relazione autentica, nell'ambito specifico dell'interumano. Viene ripresa, dunque, l'espressione "interumano" per delimitare la sfera delle relazioni interpersonali, espressione già presente negli scritti del periodo predialogico. Buber distingue, in apertura al testo, la categoria del "sociale", con quale si intende l'insieme degli eventi che accadono tra gli uomini, dalla categoria dell'interumano che è invece "reciproco stare l'uno-di-fronte-all'altro".<sup>321</sup> La dimensione dell'interumano è minacciata dalla creazione di gruppi e collettività che limitano i rapporti personali e "lasciano gli individui gli uni accanto agli altri",<sup>322</sup> anziché gli uni di fronte agli altri. L'ambito dell'interumano comprende ogni scambio umano in cui accade un confronto interpersonale. Buber aggiunge alla sua definizione che "il suo dispiegarsi è ciò che chiamiamo il dialogico".<sup>323</sup> In questo

318 Freire P., *La pedagogia degli oppressi*, a cura di Bimbi L., Ega, Torino, 2002, p. 75.

319 Buber M., *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., p. 306.

320 Poma A., *Saggio introduttivo a Buber M., Il principio dialogico e altri saggi*, cit., p. 33.

321 Buber M., *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., p. 298.

322 Tumminelli A., *Martin Buber. In principio la relazione*, cit., p. 73.

323 Buber M., *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., p. 298.



passaggio si comprende come Buber abbia ora la possibilità, differentemente rispetto al periodo degli scritti giovanili, di leggere l'interumano attraverso una dimensione propriamente dialogica, in cui si pone come origine il *tra* nel quale avviene la relazione.<sup>324</sup> L'interumano, inoltre, va ben oltre la semplice simpatia. Invero, l'atteggiamento di porsi realmente l'uno di fronte all'altro può essere messo in atto anche con un nemico o con un avversario. È sufficiente trattare l'altro come compagno, in una vicenda di vita comune, anziché trattarlo come oggetto.<sup>325</sup> Buber, in seguito, distingue due generi di esistenza umana: l'uno descritto a partire dall'essere, proprio della vita dialogica; l'altro descritto a partire dall'apparire, proprio di chi vuole sembrare chi non è agli occhi degli altri. I due modi con i quali si può caratterizzare l'esistenza corrispondono alle due parole fondamentali presentate in *Io e tu*. Se l'apparire si fonda sulla menzogna, l'essere si fonda, invece, sulla verità.<sup>326</sup> Verità significa "che gli uomini comunicano tra loro come sono in realtà",<sup>327</sup> in modo trasparente e sincero. Nel mondo contemporaneo l'apparenza ha preso sempre più il posto del vero essere e da questo deriva una profonda crisi dell'uomo. Per Buber, si ricorda, la soluzione alla crisi, che pervade l'interumano, sta nel recupero della dimensione dialogica. Nel dialogo autentico, il tu viene percepito come unico, con le proprie caratteristiche ed essenzialmente diverso dall'io. Buber chiama questa intuizione dell'altro "il farsi presenza della persona".<sup>328</sup> Egli scrive che "intuire un uomo significa quindi percepire la sua totalità come persona determinata dallo spirito"<sup>329</sup> che, tra tutti gli esseri, è proprio solo dell'uomo. Questo farsi presenza dell'altro come persona dotata di spirito accade qualora ci sia reale reciprocità e reale compartecipazione: "[...] allora l'interumano fiorisce nella conversazione autentica".<sup>330</sup> Sono due, secondo Buber le modalità con cui gli uomini si rapportano gli uni agli altri: imposizione o apertura. La prima modalità accade quando si impone se stesso all'altro, la seconda modalità quando si vuole "promuovere quanto si è già riconosciuto giusto in sé anche nell'anima

324 Tosti G., *Io e tu. Il pensiero di Martin Buber*, cit., p. 132.

325 Buber M., *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., p. 297.

326 Ivi, pp. 299-302.

327 Ivi, p. 301.

328 Ivi, p. 305.

329 Ivi, p. 304.

330 Ivi, p. 306.

dell'altro"<sup>331</sup> sostenendo e contribuendo a incrementare le potenzialità dell'altro, avendo come fine l'autorealizzazione dell'umanità. La seconda modalità è quella nella quale l'io si mette al servizio del compimento del destino del tu ed è la modalità propria dell'educazione. L'imposizione, invece, è la modalità propria della propaganda.<sup>332</sup>

Nelle ultime pagine Buber riassume le caratteristiche della conversazione autentica, quella che accade nell'atteggiamento di assoluta apertura all'altro che viene accolto e confermato nella sua presenza, in modo vero, al fine di realizzarlo nelle sue intrinseche possibilità. In conclusione all'opera, successivamente alla prima edizione, Buber inserisce un'*Osservazione aggiuntiva*. Riporta due passi tratti da *Lettere di uno sconosciuto* di Alexander von Villers (1812-1880). Il primo rende bene il senso di ciò che Buber intende con l'espressione interumano: "Credo superstiziosamente in ciò che è interumano. Non sono io, non sei neanche tu, ma tra noi c'è un altro che per me si chiama Tu, per l'altro sono io [...], nessuno è uguale all'altro. Ma colui che pensa, sente e parla, egli è l'essere interumano, e a lui appartengono i pensieri; questo ci rende liberi".<sup>333</sup>

### 3.4 La dimensione della comunità

Nel saggio *Elementi dell'interumano* Buber tematizza qual è il rapporto che intercorre tra gli uomini che compongono una vera comunità. Analizzando la natura del dialogo tra individui e la responsabilità di ognuno nei confronti dell'altro, si comprende come la riflessione di Buber si estende alla dimensione sociale. La filosofia politica e sociale di Buber si nutre del pensiero dialogico, dell'essere in relazione con l'altro e con Dio. Buber pone nell'edificazione di vere comunità la risposta al problema dell'uomo. È opportuno notare che nella tradizione ebraica, e nell'ambiente chassidico, il concetto di comunità assume una significativa importanza.<sup>334</sup> La vera comunità sorge su un fondamento religioso, sulla fede in Dio e sull'immagine dell'uomo che deriva dalla

331 Ivi, p. 307.

332 Ivi, pp. 307-310.

333 Ivi, p. 315 (citazione tratta da: Villers A. V., *Briefe eines Unbekannten*, Gerold, Wien, 1881).

334 Poma A., *La filosofia dialogica di Martin Buber*, cit., p. 77.

Torah. La comunità è, per Buber, una categoria messianica,<sup>335</sup> in quanto l'attesa del Messia è l'attesa dell'avvento della comunità. La comunità, che si realizza storicamente, è dunque un concetto chiave della filosofia di Buber, essendo la chiave per la redenzione dell'umanità, luogo in cui avverrà la nuova teofania.

La dimensione della comunità permea tutta la filosofia dialogica di Buber. È intesa come la forma sociale nella quale si realizzano le relazioni interpersonali. Due testi in particolare sono volti all'approfondimento di questo tema. Il primo, dal titolo *Antica e nuova comunità* (*Alte und Neue Gemeinschaft*) è stato pronunciato in una conferenza, tenutasi nel marzo del 1901 a Berlino nel contesto del circolo "Nuova comunità", menzionato precedentemente. Il secondo, *Sentieri in utopia. Sulla comunità* (*Netivot be-Utopia*) è apparso per la prima volta in ebraico nel 1947 ed è stato poi pubblicato in tedesco da Lambert Schneider nel 1950, in un'edizione curata sempre dallo stesso Buber.

In *Antica e nuova comunità* viene delineato, con una notevole originalità, un percorso diverso per il vivere insieme dell'uomo. Buber suggerisce un inedito approccio alla convivenza tra esseri umani: la concreta possibilità di una comunità pacifica e ricca, sia sul piano spirituale; sviluppando la capacità creativa e artistica di ognuno, sia su quello materiale; basandosi sull'autogestione, sul mutuo aiuto e sulla cooperazione.<sup>336</sup> L'autore è cosciente del fatto che non è possibile tornare alle comunità dei villaggi rurali precedenti l'epoca dell'industrializzazione e dunque auspica il superamento della società contemporanea, verso la vera comunità. Buber sottolinea innanzitutto che la nuova comunità non può essere né di tipo economico, né di tipo religioso. Secondo Buber, la comunità "ha la vita a suo scopo",<sup>337</sup> in quanto la condivisione fra gli uomini risulta principio vitale. La vita scaturisce dalla comunità e alla comunità fa ritorno. Inoltre scrive: "La Nuova Comunità ha la comunità a suo scopo: l'interazione vitale tra uomini interi e completamente forgiati, felici tanto nel dare quanto nel ricevere".<sup>338</sup>

335 Di Cesare D., *Introduzione a Buber M., Sentieri in utopia. Sulla comunità*, a cura di Di Cesare D., Marietti, Genova-Milano, 2009, p. 17.

336 Ragona G., *Il socialismo comunitario e religioso di Martin Buber*, Introduzione a Buber M., *Antica e nuova comunità*, Diabasis, Parma, 2018, pp. 13-14.

337 Buber M., *Antica e nuova comunità*, cit., p. 22.

338 Ivi, p. 21.

All'interno della comunità si dispiega il vivere insieme degli uomini. La reciprocità del dare e ricevere è un'anticipazione delle riflessioni sul dialogo dei decenni successivi, che andranno a confluire in *Io e tu*. La vita in una vera comunità si inserisce nell'ottica della spontaneità e della gratuità del dono, dove gli uomini si mostrano solidali fra loro. Presagio di ciò che costituirà la filosofia del dialogo è anche il "grande Tu",<sup>339</sup> espressione che anticipa quel "tu" a cui l'io sempre si rivolge. La categoria della comunità, inoltre, è contrapposta quella della società e viene presentata come l'alternativa a ogni forma di vita esteriore. È caratterizzata da quei tratti che connotano la relazione io-tu, ovvero "libertà e infinità".<sup>340</sup> Buber riprende, in questo passaggio, un enunciato del paragrafo 60 dei *Principi della filosofia dell'avvenire* di Ludwig Feuerbach, che recita: "La solitudine è finitezza e limitatezza, la comunione è libertà e infinitudine".<sup>341</sup> Buber a riguardo aggiunge che finché ci sarà negli uomini la volontà di edificare una nuova comunità, ci sarà anche lo spazio libero per farlo.<sup>342</sup> Feuerbach ha esercitato sulla filosofia del dialogo di Buber un forte influsso, chiaramente visibile sin dagli anni di questa conferenza. Proprio in questa conferenza del 1901 Buber introduce la sfera della partecipazione alla comunità, per indicare l'esperienza della relazione con un tu, che avviene proprio partecipando come membri. La comunità, infatti, è molto più di una collettività, in quanto trova la propria origine nella relazione *tra* l'io e il tu. La comunità supera anche la società, in quanto non si pone l'obiettivo di riformare le norme sociali ma punta invece a trasformarle, in quanto "la comunità non *vuole* la rivoluzione, essa *è* la rivoluzione". Buber specifica che "rivoluzione non significa demolire cose vecchie, ma vivere cose nuove".<sup>343</sup> Per questo scrive che la comunità andrebbe definita come "postsociale".<sup>344</sup> Essa si basa sull'affinità elettiva, anziché sull'affinità di sangue.<sup>345</sup> Buber, se è vero che rivolge lo sguardo al passato, in realtà mira a fondare una comunità nuova e inedita. La nuova comunità porta quindi con sé l'idea nostalgica di un ritorno a una comunità originaria, che però risulta superata ed è

339 Ivi, p. 25.

340 Ivi, p. 26.

341 Feuerbach L., *Principi della filosofia dell'avvenire*, cit., par. 60, p. 139.

342 Buber M., *Antica e nuova comunità*, cit., pp. 27-28.

343 Ivi, p. 28.

344 Ivi, p. 27.

345 Ivi, p. 29.

ormai andata perduta. L'antica comunità non può essere ripristinata, ma può essere rinnovata e rigenerata. La comunità postsociale si pone dunque come una terza via rispetto all'individualismo e al collettivismo.<sup>346</sup> Essa mira a redimere anche l'antica comunità. La nuova comunità ha dunque carattere universale, in quanto aspira a includere in sé l'intero mondo. A unire gli uomini nella vera comunità sono una comune esperienza vissuta e il senso di appartenenza.<sup>347</sup> Vi è fra loro un senso di coappartenenza originaria, per cui l'individuo e la comunità non possono sussistere separatamente, in quanto uniti dal medesimo destino. La comunità risponde all'umano bisogno di avere una "buona vita" in senso aristotelico,<sup>348</sup> che sarà rinnovata per l'ambito dell'interumano, ma anche per quanto riguarda le relazioni a due. Queste rinasceranno, altresì, in una forma nuova e autentica, quella che connota il rapporto io-tu. In conclusione all'opera Buber mette per iscritto la sua speranza e il suo desiderio per il futuro, ossia che "sia tra gli uomini, sia all'interno di ciascun individuo, verrà istituita una nuova comunità".<sup>349</sup>

Alcuni concetti espressi nell'opera *Antica e nuova comunità* verranno riflessi in un testo appartenente agli scritti della maturità, il quale vedrà la luce quasi cinquant'anni dopo. *Sentieri in Utopia. Sulla comunità* è un libro che appare all'indomani della Seconda Guerra Mondiale e dell'Olocausto e appena un anno prima della nascita dello Stato di Israele. Si tratta dell'opera di filosofia politica più importante di Buber. In quest'opera, risuonano le aspirazioni giovanili indirizzate verso la creazione di una nuova comunità, fondata ora su un nuovo socialismo. L'"umanesimo ebraico" di Buber, espressione con cui intende un programma educativo di ritorno alla tradizione, trova la sua espressione proprio nella comunità, arricchito dalla filosofia del dialogo.<sup>350</sup> Il socialismo teorizzato da Buber si caratterizza per essere utopico, comunitario e dialogico e si fonda proprio sul modello della relazione io-tu. Secondo Emmanuel Lévinas il testo *Sentieri in Utopia. Sulla comunità* "può essere considerato lo

346 Ferrari F., *La comunità postsociale. Azione e pensiero politico di Martin Buber*, Castelveccchi, Roma, 2018, p. 15.

347 Buber M., *Antica e nuova comunità*, cit., p. 25.

348 De Benoist A., *L'io e il tu. Martin Buber teorico della reciprocità*, cit., p. 62.

349 Buber M., *Antica e nuova comunità*, cit., p. 29.

350 Buber M., *Umanesimo ebraico*, a cura di Ferrari F., Il melangolo, Genova, 2015, p. 80.

sviluppo politico del modello dialogico”.<sup>351</sup> L'estensione del principio dialogico alla comunità porta con sé delle implicazioni decisive sul versante etico, prima fra tutte la responsabilità sociale nei confronti dei membri della comunità. Buber formula in quest'opera una critica all'organizzazione sociale dello stato che risulta fortemente accentratore, burocratico e totalitario. La comunità, forma sociale proposta come alternativa allo stato, assume i caratteri opposti, essendo decentrata, libertaria, anarchica e sovversiva. Il socialismo comunitario è presentato come possibilità altra sia rispetto al capitalismo, sia rispetto al sistema politico-sociale sovietico. Si tratta di un socialismo “altro”, alternativo, che viene a configurarsi come un “socialismo dell'altro”.<sup>352</sup> La comunità presentata in questo testo si fonda su un'unione tra uomini basata sulla comunanza di idee, valori, concetti: in sintesi una cultura comune.<sup>353</sup> Il concetto di comunità si lega a un'altra parola chiave, ossia, utopia. Essa è intesa come un vero desiderio, come la tensione che guida il cammino dell'uomo nel mondo. Buber, per delineare l'utopia del domani, si richiama a Gustav Landauer, in un capitolo a lui dedicato. Quest'ultimo sostiene che per una rigenerazione sociale è necessario sognare l'impossibile, facendo però tutto il possibile. Emerge in quest'opera come il socialismo utopico di Buber, essendo una categoria filosofica, è sempre mediato da un accorto realismo.<sup>354</sup> Oltre a Landauer, Buber presenta le idee dei seguenti socialisti utopici: Henri de Saint-Simon, Charles Fourier, Robert Owen, Pierre-Joseph Proudhon e Pëtr Alekseevič Kropotkin. Successivamente Buber delinea alcuni tentativi di realizzazione di queste prospettive utopiche, come le sperimentazioni cooperativistiche di fine Ottocento e il rinnovamento della società proposto da Karl Marx e da Lenin. Nella prima parte del testo il socialismo rivoluzionario-marxista viene distinto dalle forme di socialismo prerivoluzionario. È proprio il ritorno a questo socialismo prerivoluzionario, in cui l'uomo è in grado di tessere relazioni autentiche con i membri della comunità, ciò che viene auspicato da Buber. Vengono delineati, infine, i caratteri di quel socialismo

351 Di Cesare D., *Introduzione a Buber M., Sentieri in utopia. Sulla comunità*, cit., p. 22 (citazione tratta da: Lévinas E., *Préface in Buber M., Utopie et socialisme*, Aubier Montaigne, Paris, 1977, p. 11).

352 Ivi, p. 34.

353 Tosti G., *Io e tu. Il pensiero di Martin Buber*, cit., p. 37.

354 Buber M., *Sentieri in utopia. Sulla comunità*, cit., p. 49.

comunitario che si realizza nel “villaggio cooperativo ebraico in Palestina”,<sup>355</sup> quell’unico “esperimento” che può dirsi riuscito. Percependo la crescente alienazione degli uomini, Buber immagina un mondo in cui gli uomini possano vivere liberi e uguali. Alla solitudine dilagante, contrappone la comunità. Un’alternativa al pericolo di un controllo statale esteso a livello mondiale, si ritrova nel *kibbutz*, la comune ebraica.<sup>356</sup> È proprio nella rinascita di piccole comunità, come quelle premoderne, che Buber professa la propria fede. Il socialismo auspicato da Buber consiste nell’edificazione di comunità autonome e autogestite, che danno forma a un nuovo modo di vivere insieme. La vera comunità deve nascere da un cambiamento del modo di rapportarsi degli uomini tra loro. A essere fondamentale è la convivenza fra gli uomini che sono chiamati a vivere non solo gli uni accanto agli altri, ma realmente gli uni con gli altri. Nel testo leggiamo: “La comunità [...] è comunanza di bisogno ed è, a partire da qui, comunanza di spirito; è comunanza della fatica e dunque comunanza della salvezza.” Buber prosegue scrivendo che la vera comunità “sarà allora davvero comunità di fede solo quando sarà comunità di opere”.<sup>357</sup> La comunità si realizza, dunque quando gli uomini entrano in relazione tra loro essendo uniti dall’amore per gli altri e, allo stesso tempo, dall’amore per Dio. La forma sociale che Buber individua per la creazione di una comunità organica è una federazione decentrata di comuni. Queste comunità però non possono rimanere isolate. Buber scrive che “l’essenziale è che il processo di formazione comunitaria continui nel rapporto fra le comunità”.<sup>358</sup> Verso la fine dell’opera giunge a dire che la configurazione sociale da lui attesa è “una comunità di comunità”.<sup>359</sup> Ad essere fondamentale è dunque la relazione fra le comunità, che, creando una rete di prossimità, possono dar vita alla terra come vera casa comune da abitare.

Come già ricordato, sia l’individualismo che il collettivismo, sono caratterizzate dall’aver una concezione solamente parziale dell’uomo. In *Il problema dell’uomo* Buber individua “il terzo autentico” proprio nella dimensione della comunità,

355 Ivi, p. 185.

356 Di Cesare D., *Introduzione a Buber M., Sentieri in utopia. Sulla comunità*, cit., p. 8.

357 Buber M., *Sentieri in utopia. Sulla comunità*, cit., p. 201.

358 Ivi, p. 204.

359 Ibidem.

denominata in questo contesto “la sfera dell’interrelazione” (*das Zwischen*).<sup>360</sup> L’autore propone una terza via, la vera comunità, ovvero quella composta da persone che sono realmente in relazione fra loro. L’“interrelazione” fra queste persone si localizza *tra* di esse e avviene “in un luogo reale e portatore di ciò che avviene tra esseri umani”.<sup>361</sup> È proprio il linguaggio, il parlare comune, a essere l’elemento da cui la dimensione del noi trae la propria forza vitale. La genesi della parola avviene costantemente in un dialogo tra un individuo e un altro. Con il richiamo alla dimensione della comunità Buber compie il passo dalla relazione io-tu al noi. Sostiene dunque che solo “uomini che siano capaci di dirsi l’un l’altro *tu* in modo autentico, possono dire in modo non meno autentico noi l’uno con l’altro” in quanto il “noi include potenzialmente il tu”.<sup>362</sup> Il noi, che deriva dall’unione di un io e di un tu, non è un gruppo e non è una molteplicità di persone. Buber, nel testo del 1947, scrive: “Il fatto fondamentale dell’esistenza umana è l’uomo con l’uomo”,<sup>363</sup> in cui l’io si rivolge al tu tramite il linguaggio, che funge da medium e da segno, per aprire alla dimensione del *tra* in cui accade il dialogo autentico. Il noi è la relazione essenziale tra le persone, che si rivolgono la parola.

### 3.5 L’importanza della parola e la “parola viva”

Nella filosofia del dialogo di Martin Buber il termine “parola” assume un duplice significato. Da un lato, si intende la parola come parola umana, la parola che viene detta nel movimento con il quale ci si rivolge a un tu, ovvero la parola rivolta al prossimo. Dall’altro lato, la parola indica la Bibbia, l’Antico Testamento, inteso come la storia del dialogo tra l’uomo e Dio.<sup>364</sup> Buber, invero, considera la Bibbia come fonte principale in cui l’uomo può trovare le risposte alla crisi in atto.<sup>365</sup> Egli mostra come la dimensione del dialogo comprenda in sé entrambe le sfumature di significato del termine “parola”.

L’importanza della parola, che è il luogo in cui si manifesta in modo eminente il dialogo interpersonale, è una costante nelle opere della filosofia dialogica buberiana.

360 Buber M., *Il problema dell’uomo*, cit., p. 116.

361 Ivi, pp. 116-117.

362 Ivi, p. 81.

363 Ivi, cit., p. 116.

364 Albertini F., *Introduzione a Buber M., La modernità della parola. Lettere scelte 1918-1938*, Giuntina, Firenze, 2000, p. 6.

365 Poma A., *Saggio introduttivo a Buber M., Il principio dialogico e altri saggi*, cit., p. 10.



Anche in *Sentieri in Utopia. Sulla comunità* si legge: “È così che l’uomo, già dall’inizio e poi sempre più, ha considerato gli altri, come esseri autonomi rispetto a sé, e così si è inteso con loro, ha rivolto loro la parola e ha lasciato che gliela rivolgessero”.<sup>366</sup> È in un testo specifico che Buber pone l’importanza della parola come tema centrale. Il testo in questione, dal titolo *La parola che viene detta (Das Wort, das gesprochen wird)*, è stato pubblicato nel 1960. Si tratta di una delle ultime e più mature espressioni della filosofia dialogica di Buber. È un’opera breve ma ricca di significato, con la quale Buber offre al lettore la formulazione più completa della sua filosofia della parola. Innanzitutto, presenta la distinzione fra tre modalità essenziali di linguaggio: il patrimonio presente, il possesso potenziale e “l’essere parlata” o, per meglio dire, il “diventare parlata” della parola.<sup>367</sup> Con le prime due modalità si intende quanto fin’ora è stato espresso dagli uomini e quanto è ancora esprimibile. La terza modalità, invece, dalla quale le prime due dipendono e alla quale sempre si riconducono, consiste nella “parola che viene detta”. La parola parlata è la parola che nasce tra l’io e il tu. È proprio la parola a predisporre le condizioni per le quali accade il dialogo. Essa si fonda in “un rivolgersi degli uomini l’uno all’altro”.<sup>368</sup> È la parola stessa che guida e indirizza colui che la pronuncia verso il suo interlocutore. Inoltre, la parola detta non ha luogo in colui che la dice ma nello spazio *tra* i due. Essa si situa, secondo Buber, “nella sfera che vibra tra le persone”, sfera che denomina “il fra’ (*das Zwischen*) che non possiamo mai fare dissolvere nei due partecipanti”.<sup>369</sup> Buber successivamente nota come contro al carattere originariamente dialogico della parola si potrebbe obiettare dicendo che il pensiero è “un parlare dell’uomo con se stesso”.<sup>370</sup> In realtà, il dialogo con se stessi è possibile solamente a partire dal fatto fondamentale che gli uomini si parlino gli uni con gli altri, anche nel silenzio, intendendo in questo modo una “interiorizzazione” del pensiero, che è sempre però rivolto a un tu. Si nota quindi come Buber ritenga che “l’importanza della parola detta si fondi nel dato di fatto che essa non vuole restare presso colui che parla.

366 Buber M., *Sentieri in utopia. Sulla comunità*, cit., p. 196.

367 Buber M., *La parola che viene detta*, testo tedesco a fronte, a cura di Vinci D., PFTS University Press, Cagliari, 2015, pp. 11-13.

368 Ivi, p. 13.

369 Ivi, p. 15.

370 Ivi, p. 17.

Essa si protende verso un ascoltatore, lo afferra, anzi rende proprio questi un parlante, anche se, soltanto silenzioso”.<sup>371</sup> La formulazione del pensiero ha già in sé il movimento dell’apertura verso l’altro. Buber individua il presupposto ontologico del dialogo nel momento della sorpresa.<sup>372</sup> Nel monologo l’io conosce già, in fondo, la risposta alla domanda che pone, mentre nel dialogo è presente una tensione verso l’altro, da cui si attende una conferma. A differenziare il monologo dal dialogo è l’imprevedibilità del partner al quale ci si trova di fronte. Non è mai esistito, dunque, un linguaggio che fosse monologico. Il linguaggio è sempre “linguaggio rivolto” a un tu e il monologo può nascere solamente dall’interruzione e dalla rottura del dialogo.<sup>373</sup> In realtà, non è mai esistito un uomo dotato di linguaggio che non vivesse nel dialogo. Buber si richiama al testo *La stella della redenzione* di Franz Rosenzweig. Nella creazione del mondo, Dio, rivolgendo la parola all’uomo e dotandolo della possibilità di dare un nome agli altri esseri, lo ha “posto nel linguaggio”.<sup>374</sup> L’uomo è stato creato costitutivamente aperto alla parola, tanto da dire che “il mistero del farsi linguaggio e quello del farsi uomo sono una cosa sola”.<sup>375</sup> Il legame tra l’essere umano e il linguaggio è così intimo e indissolubile che l’umanità si manifesta pienamente solo quando si pone in dialogo con il mondo, adottando l’atteggiamento fondamentale di dire “tu”. Buber successivamente riprende alcuni dei concetti cardine del testo *Distanza originaria e relazione*. L’uomo, infatti, solo ponendosi a distanza, può entrare in relazione. Il linguaggio è il luogo per eccellenza in cui si manifesta la relazione e “l’uomo, solo lui, parla, poiché solo lui può rivolgere la parola all’altro, proprio in quanto altro che sta di fronte a lui a distanza”.<sup>376</sup> Solo l’uomo, come si è già visto, a differenza degli altri esseri viventi, può rivolgere la parola all’altro. La nascita del linguaggio sta proprio in questo movimento del “rivolgersi”. Nell’agire in questo modo, l’uomo è chiamato ad assumersi la piena responsabilità di ciò che esprime verbalmente. Nella lingua tedesca, il nesso etimologico tra *Wort* (parola), *Antwort* (risposta) e *Verantwortung* (responsabilità) è

371 Ivi, p. 15.  
372 Ivi, p. 19.  
373 Ivi, p. 25.  
374 Vinci D., *La filosofia della parola di Martin Buber, Postfazione* in Buber M., *La parola che viene detta*, cit., p. 88.  
375 Buber M., *La parola che viene detta*, cit., p. 31.  
376 Ibidem.

immediatamente evidente.<sup>377</sup> Scrive Buber: “C’è autentica responsabilità solo là ove ci sono vere risposte”.<sup>378</sup> La parola detta, fa notare Buber, può essere vera o falsa. La verità non viene intesa come l’*aletheia* greca, ma come “la pura e semplice concezione della verità della Bibbia ebraica”,<sup>379</sup> ovvero come fedeltà dell’uomo a Dio e “fedeltà di Dio”. In conclusione all’opera trova compimento lo sviluppo del pensiero e dell’opera di Buber. Egli scrive: “Questa persona concreta risponde, nello spazio vitale che le è assegnato, per la parola che viene detta da lei”.<sup>380</sup> La conquista del principio dialogico da parte di Buber rappresenta per l’uomo il serio impegno di mettersi al servizio della parola. In questo contesto, “mettersi al servizio” sottolinea l’idea di consacrare la propria vita alla promozione del dialogo. Il dialogo assume un valore esistenziale, sorregge l’essere dell’uomo. Buber si è posto il compito di ritrovare, con la sua filosofia del dialogo, la potenza intrinseca della parola, o, per meglio dire, del “diventare parola” di un mormorio rivolto a un tu. È questo che ha tentato di fare anche nella riscoperta della Bibbia, attraverso una nuova traduzione in tedesco: rendere “viva” la Parola, ancora e ancora.

Nel 1925 l’editore Lambert Schneider propone a Buber di cimentarsi nell’opera di traduzione della Bibbia. Si tratta di un compito arduo e ambizioso, che impegnerà Buber, a più riprese, di lì per quasi quarant’anni. Buber acconsente e intraprende con entusiasmo il progetto, che verrà fin da subito condiviso con il grande pensatore ebreo Franz Rosenzweig. Tra Buber e Rosenzweig, dopo che ebbero escluso la possibilità di una revisione della versione di Lutero, si instaura un’intensa collaborazione allo scopo di dare vita a una nuova traduzione della Bibbia in tedesco. Dal 1929 Buber è costretto a portare avanti da solo l’opera, a causa della morte prematura di Rosenzweig. Si nota come Buber continuò l’impresa rimanendo fedele allo spirito di Rosenzweig, non apportando cambiamenti sui criteri per la traduzione, che vennero concordati d’intesa da entrambi.<sup>381</sup> L’attività di traduzione della Bibbia viene concepita dai due autori come

377 Vinci D., *La filosofia della parola di Martin Buber*, Postfazione a Buber M., *La parola che viene detta*, cit., nota 58, p. 90.

378 Buber M., *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., p. 201.

379 Buber M., *La parola che viene detta*, cit., p. 37.

380 Ivi, p. 39.

381 Beek M. A. e Sperna Weiland J., *Martin Buber*, cit., p. 83.

un'interpretazione critica, più che come una pura ricostruzione filologica del testo. Andrea Poma nota come “l'attività esegetica di Buber non fu da meno della sua opera di traduttore”<sup>382</sup> e, per come la traduzione viene intesa da Buber e Rosenzweig, va di pari passo con il lavoro di esegesi biblica. Inoltre, nella lettura e interpretazione della Bibbia da parte di Buber e di Rosenzweig emerge, di tanto in tanto, la filosofia del dialogo, che si intreccia con gli assunti teologici. Dall'altra parte si può riscontrare un'influenza della riflessione biblica nella filosofia del dialogo.<sup>383</sup> Una nuova traduzione della Bibbia si presenta come uno strumento per l'umanità per riaprire e rinnovare quell'incontro con l'Altro con la “A” maiuscola, nel dialogo autentico. Si è detto da dove provenga lo spunto per dare forma a una traduzione della Bibbia, ma non è ancora stato specificato il pubblico al quale si rivolge questa nuova edizione. Idealmente, la traduzione è stata pensata per gli ebrei della Germania. Nel 1923 non era possibile prevedere i drammatici eventi che, di lì a poco, avrebbero contrassegnato la storia fino alla Seconda Guerra Mondiale. L'opera è stata, dunque, avviata nell'inconsapevolezza di ciò che sarebbe avvenuto. Nel 1961, al momento della pubblicazione definitiva della traduzione, Buber si rendeva conto che, in seguito alle persecuzioni naziste, la comunità ebraica avrebbe potuto non accogliere positivamente una versione tedesca della Bibbia. Tuttavia, egli decise comunque di pubblicare il lavoro. La nuova traduzione della Bibbia non è più destinata esclusivamente a un pubblico ebreo-tedesco, bensì si rivolge all'uomo occidentale in generale.

Buber e Rosenzweig preferiscono parlare di “trasformazione” (*Verdeutschung*) piuttosto che di “traduzione” (*Übersetzung*).<sup>384</sup> L'intento, infatti, non è semplicemente quello di tradurre parola per parola la Bibbia in tedesco. L'obiettivo è, invece, quello di rinnovare il linguaggio biblico affinché “esso possa realmente *parlare* al lettore”.<sup>385</sup> Si potrebbe dire che la Bibbia rappresenti una “voce” che si rivolge all'uomo contemporaneo, che ora più che mai è diventato incapace di sentire. Una lettura profonda e attenta della Parola risulta fondamentale per l'uomo in quanto “solo un cuore

382 Poma A., *Saggio introduttivo* a Buber M., *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., p. 17.

383 Ibidem.

384 Tosti G., *Io e tu. Il pensiero di Martin Buber*, cit., p. 76.

385 Ibidem.

ben disposto ad accogliere la ‘voce’ divina può orientare la propria vita verso la pienezza che trova il suo compimento proprio nell’esperienza viva della relazione autentica”.<sup>386</sup> L’opera di traduzione inizia, dunque, con la finalità di riscoprire il vero significato della Scrittura. La nuova versione tedesca offre al lettore la possibilità di mettersi in ascolto della Parola, in un dialogo vivo e intenso. Buber e Rosenzweig hanno cercato di mettere per iscritto il Testo Sacro in modo quanto più possibile vicino alla trasposizione orale, cercando di recuperare “l’essere-parlata” della Bibbia, affinché l’uomo la possa ascoltare.<sup>387</sup> Per generazioni, la Bibbia è stata trasmessa oralmente. Per questo motivo il testo è stato diviso in “misure di respiro”,<sup>388</sup> ovvero in frasi abbastanza brevi da poter essere lette tutte d’un fiato. Si tratta di un testo che richiede di essere pronunciato verbalmente. Ne risulta una lettura ad alta voce che suona come il linguaggio parlato. La ricerca di dar forma a una traduzione in tedesco quanto più vicina possibile all’originale, ha portato talvolta alla scelta di parole desuete e arcaiche, le uniche in grado di rendere appieno il significato dei termini originali. Molta attenzione e grande cura è stata prestata all’etimologia delle parole. Inoltre, sempre dimostrando un’assoluta fedeltà alle parole del testo originale, si è cercato di “riprodurre l’ebraico” nella traduzione in tedesco, attenendosi strettamente alla costruzione della frase ebraica nel testo.<sup>389</sup> La finalità della nuova traduzione della Bibbia è renderla accessibile e pronunciarla come “parola viva”,<sup>390</sup> per favorire una comprensione più immediata all’uomo occidentale. In conclusione, si può riconoscere a Buber e a Rosenzweig il merito di essere riusciti nell’intento di dare vita alla Parola.

Oltre alla traduzione, è da ricordare il lavoro di Buber di commento e interpretazione di alcuni temi specifici della Bibbia che confluiscono in diversi saggi. Il riferimento è alle seguenti opere: *La regalità di Dio* (1932), *La fede dei profeti* (1940) e *Mosè* (1945). Dalle opere menzionate emerge chiaramente la profonda radice biblica della filosofia del dialogo di Buber.<sup>391</sup>

386 Tumminelli A., *Martin Buber. In principio la relazione*, cit., p. 86.

387 Poma A., *Saggio introduttivo a Buber M., Il principio dialogico e altri saggi*, cit., p. 20.

388 Vermès P., *Martin Buber*, cit., p. 115.

389 Ivi, p. 114.

390 Poma A., *Saggio introduttivo a Buber M., Il principio dialogico e altri saggi*, cit., p. 10.

391 Ivi, p. 16.

### 3.6 Sull'educativo

La filosofia del dialogo di Buber, oltre all'ambito politico, tocca anche la sfera educativa. In particolare un saggio, *Sull'educativo*, centrato sulla tematica pedagogica, entrerà a far parte della raccolta di scritti dialogici del 1947, dal titolo *Dialogisches Leben*. Questo saggio è nato come discorso tenuto da Buber nella terza conferenza internazionale di Pedagogia a Heidelberg nel 1925. È stato pubblicato, sempre a Heidelberg, nel 1926 presso l'editore Lambert Schneider con il titolo *Rede über das Erzieherische*. Per la traduzione del titolo in lingua italiana, in cui viene tradotto *Sull'educativo*, come nota Anna Aluffi Pentini, è stato scelto di mantenere una traduzione più arcaica, poiché il concetto di educativo è oggi associato a Buber e si è scelto di tradurre "über" come "su".<sup>392</sup> Verrà, nel 1953, incorporato nella raccolta di saggi pedagogici dal titolo *Reden über Erziehung*, pubblicata a Heidelberg da Lambert Schneider. In questo saggio si rende evidente il nesso tra la relazione educativa e la filosofia dell'io-tu. Il pensiero dell'autore manifesta chiaramente la rilevanza del tema pedagogico, tanto che le sue parole, contenute sia in questo saggio che in altri scritti, riecheggiano alla base di molte correnti pedagogiche attuali. L'integrazione del saggio all'interno del contesto di altri testi filosofici più significativi consente di scorgere le potenzialità pedagogiche della filosofia dialogica di Buber. Ma il suo rilievo è altresì fondamentale dal punto di vista propriamente filosofico, poiché esamina il significato e le peculiarità di una relazione particolare: la relazione tra chi educa e chi viene educato. Sono pagine pedagogicamente molto dense, ma sono affrontati anche temi filosofici generali. Centrali in tal senso si mostrano le pagine sulla libertà.

Il tema della conferenza, da cui deriva questo saggio, è lo sviluppo delle forze creative del bambino.<sup>393</sup> Secondo Buber al bambino viene attribuita, erroneamente, la capacità propria del creatore. Buber attribuisce questa capacità solamente a Dio e preferisce mostrare il bambino caratterizzato dalla creatività, anziché dalla capacità di creare. Se la capacità di creare appartiene al bambino è comunque originata e dipendente da Dio. L'energia creativa del bambino deve essere interpretata come una

<sup>392</sup> Aluffi Pentini A., *Introduzione a Buber M., Discorsi sull'educazione*, cit., nota 3, p. 10.

<sup>393</sup> Buber M., *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., p. 161.

spinta a partecipare attivamente nel mondo. Se considerato come un creatore, l'uomo viene privato della possibilità di instaurare legami con gli altri. L'educatore ha dunque il compito di accompagnare l'educando affinché sperimenti la dimensione della reciprocità. L'impulso creativo originario e le forze educative sono i due elementi attraverso cui viene costruita la relazione mediante la quale si forma la persona. Buber mostra al lettore la differenza, per il bambino, tra la produzione di un'opera e la partecipazione a un lavoro comune. La collaborazione con gli altri è una dimensione fondamentale dell'educativo, in quanto permette l'ingresso in relazione. È un'esperienza di vita che contribuisce a formare la persona. Successivamente Buber mette in discussione il fatto che alla base delle relazioni umane vi sia la libido. L'accusa, mossa verso la psicanalisi, di ridurre semplicisticamente la complessità dell'umano, ritorna in numerosi scritti di Buber.<sup>394</sup> Secondo Buber, si è posto eccessivamente l'accento sulla libido,<sup>395</sup> considerandola un elemento cruciale nelle relazioni, specialmente in quella madre-bambino. Il bambino è invece naturalmente portato a entrare in relazione. A dover essere considerato centrale è il bisogno di relazione, che il bambino sperimenta anche e soprattutto nei confronti della madre, nel primo periodo di vita. È a questo bisogno di relazione che l'educatore è chiamato a rispondere.<sup>396</sup> L'impulso verso la relazione reciproca “è desiderio che il mondo diventi persona che si fa presenza a noi, che si avvicini a noi come noi a lei, che ci scelga e ci riconosca come facciamo noi nei suoi confronti, che trovi in noi conferma come noi in lei”.<sup>397</sup> Il bambino aspira a sperimentare proprio questo legame. Emerge in queste parole come la concezione della filosofia dialogica di Buber sia determinante per la sua idea di educazione. Inoltre, anche nel rapporto educativo, come nella relazione autentica che avviene negli altri campi dell'esistenza, l'educando dovrebbe sperimentare vicinanza e lontananza, grazie all'azione dell'educatore che è certamente presente, ma lascia anche spazio. Lasciare spazio, scrive Buber è solo “*presupposto* dell'educazione”.<sup>398</sup> Propone, dunque, un esempio per introdurre concretamente il lettore nell'opposizione fra libertà e

394 Ivi, nota 5, p. 164.

395 Ivi, p. 164.

396 Aluffi Pentini A., *Introduzione a Buber M., Discorsi sull'educazione*, cit., p. 12.

397 Buber M., *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., p. 166.

398 Ivi, p. 167.

costrizione. Pone come alternativa alla costrizione nient'altro che la solidarietà, con la quale gli uomini costituiscono consapevolmente un legame fra loro. Contrappone quindi due modelli di scuola: il primo tradizionale e autoritario, il secondo moderno e libertario. La "vecchia" educazione si basa sulla volontà di potenza, la "nuova" educazione sull'eros, ovvero sul principio del piacere. Né l'uno, né l'altro fanno accendere quella piccola scintilla dell'anima, quella "*parva favilla*"<sup>399</sup> che si infiamma nell'educando e che dà luogo a un ascolto e a un apprendimento appassionato. Il compito dell'educatore è quello di lasciare all'educando la libertà di entrare in relazione con l'altro. L'accadere della risposta all'appello del tu è sua responsabilità. L'ingresso in relazione è possibile quando l'educatore fa un passo indietro e, attraverso un intervento indiretto, somnesso, predispone le condizioni ambientali, selezionando alcune realtà, alcuni aspetti scelti del mondo, ai quali esporre il bambino. Buber definisce così l'ambito dell'educativo: "[...] ciò che noi chiamiamo educazione, quella consapevole e voluta, significa *selezione del mondo agente* operata dall'uomo".<sup>400</sup> La metafora dell'imbuto, rappresentativa di quelle teorie pedagogiche in cui il bambino viene visto come un contenitore da riempire attraverso un travaso passivo di nozioni, dev'essere sostituita con la metafora della pompa,<sup>401</sup> che aiuta il bambino nell'impiego delle proprie energie e dei propri desideri personali. L'educatore quindi dovrebbe stimolare e attivare le potenzialità dell'educando. L'autonomia dell'educando, però, non è il fine dell'educazione. A questo punto Buber presenta un modello di educazione in cui "tutto educa": sia la natura, sia la società educano la persona.<sup>402</sup> Tutto il mondo influisce sul bambino e a educarlo sono le relazioni che vive. Buber si richiama a quell'educazione che avviene nel "dappertutto", come sostenuto già da Platone.<sup>403</sup> L'educatore deve quindi agire nell'educazione "come se non lo facesse",<sup>404</sup> attraverso un'educazione che risulta indiretta. Seguono alcune meravigliose pagine sul tema della libertà, che era già stato delineato nella seconda parte di *Io e tu* e che trova in questo saggio nuova linfa

399 Ivi, p. 172.

400 Ivi, p. 168.

401 Ibidem.

402 Ivi, p. 169.

403 Milan G., *Educare all'incontro. La pedagogia di Martin Buber*, cit., p. 176.

404 Ivi, p. 169.



vitale. La base dalla quale deve partire il lavoro educativo dev'essere la libertà di sviluppo delle potenzialità dell'educando. La libertà non è, però, il compito fondamentale dell'educazione, che rimane nient'altro che sperimentare un legame. La libertà non è intesa come arbitrio, ma come la capacità di prendere *la* decisione. Si rammenta esserci una sola scelta nella filosofia dialogica, quella che riguarda l'ingresso in relazione, la cui alternativa è la non-scelta. L'educatore in questa "epoca priva di bussola"<sup>405</sup> non possiede valori ereditati sicuri e stabili. Buber porta allora l'esempio di un giovane insegnante in aula per la prima volta. L'insegnante, quando entra in classe, si trova assegnati alcuni alunni. Non è possibile sceglierli sulla base di interessi e inclinazioni. Di fronte alla classe, dall'alto della sua cattedra, l'insegnante deve accettarli e accoglierli tutti. Nel farlo, egli si farà guidare dalla sua visione e dalla sua idea di educazione. L'umiltà dell'insegnante, che sa essere vero educatore, sta nel fatto di accogliere "l'esistere" e "l'esistere-così"<sup>406</sup> di tutti gli alunni che si trova di fronte. Inoltre, spetta all'educatore il compito di mantenere con l'educando un equilibrio tra vicinanza e distanza, che si fa presupposto per la libertà, intesa come possibilità di entrare in relazione. Queste parole sono più che mai attuali e vive e risultano estremamente significative per riconfigurare quell'equilibrio precario che connota la dinamica educativa. Buber definisce l'ambito dell'educativo come "alta asceti".<sup>407</sup> Il movimento che connota il rapporto educativo, composto di confidenza e distanza, deve nascere dalla sensibilità di fondo dell'educatore e dallo sviluppo della sua dimensione spirituale. Si tratta dell'atteggiamento di chi è al servizio dell'altro, che si compie attraverso quell'agire "senza intervenire" già ricordato. Poiché venga mantenuto un certo bilanciamento nella dinamica educativa è necessario che non venga superato il confine, tanto nella vicinanza, quanto nella distanza. Buber allora racconta quel sentire che rende il tu presente all'io: l'"esperienza della parte opposta".<sup>408</sup> Il cuore del ragionamento buberiano, presente in questo passaggio, è far capire l'importanza di percepire e sentire il punto di vista dell'altro, specialmente nell'ambito dell'educazione.

405 Buber M., *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., p. 171.

406 Ivi, p. 174.

407 Ibidem.

408 Ivi, p. 175.

L'immedesimarsi in ciò che l'altro sente, non dovrebbe tradursi nel prendere il posto dell'altro o nel sostituirsi a lui. In un modo diverso rispetto a come avviene nella relazione educativa, l'esperienza del sentire ciò che prova la parte opposta connota anche la relazione amorosa. Nel rapporto d'amore, però, è presente un'assoluta reciprocità, per cui la relazione assume un carattere simmetrico. È diverso per quanto riguarda la relazione tra educatore ed educando. Buber sottolinea che questo percepire ciò che sente l'altro è molto più del semplice immedesimarsi. L'autore per descriverlo utilizza il termine "ricomprensione"<sup>409</sup> (*Umfassung*). *Umfassung* deriva dal verbo *umfassen* che ha diversi significati, fra cui abbracciare, contenere e comprendere.<sup>410</sup> L'educatore infatti, abbraccia l'educando e in lui tutto include, in quanto lo accetta così com'è e lo conferma ma allo stesso tempo "circoscrive" l'ambiente intorno a lui, operandone una selezione, e dunque lo conduce verso una certa direzione piuttosto che un'altra. Secondo Andrea Poma, Buber sfrutta la polivalenza semantica del termine ricomprensione.<sup>411</sup> Nella traduzione di Anna Aluffi Pentini, *Umfassung* viene tradotto come "contenimento".<sup>412</sup> Quest'ultima espressione non è assolutamente nuova all'ambito educativo e, oltre a dare l'idea della sfera concettuale in cui avviene l'azione, rende perfettamente l'immagine di quella sfera emotiva, altrettanto importante e presente nell'azione dell'educatore, che è chiamato a "contenere" l'educando. Buber aggiunge che il rapporto caratterizzato, in misura minore o maggiore, dalla ricomprensione può essere chiamato dialogico. La ricomprensione dell'altro, come ogni vero educatore sa, è il riconoscimento e la completa accettazione dell'essere-così dell'educando che gli è stato assegnato e affidato. Il problema del sentire altrui nella relazione educativa non viene però sperimentato in modo reciproco. Questo significa che la relazione educativa è asimmetrica. L'io dell'educatore e il tu dell'educando non possono essere sullo stesso piano e il rapporto non può mai essere alla pari. È invece necessario che l'educatore si ponga al di sopra dell'educando. Infatti, se l'educatore è chiamato a rendersi conto di ciò che sente colui che viene educato nel ruolo che gli è

409 Ivi, p. 176.

410 Ibidem, nota 10.

411 Ibidem.

412 Buber M., *Discorsi sull'educazione*, cit. p. 57.

proprio, l'educando non può percepire l'educazione dal punto di vista di chi educa. Accogliere la disparità di posizionamento è fondamentale e rappresenta una sfida per l'educatore. Se la ricomprensione fosse reciproca, infatti, il rapporto educativo verrebbe distrutto e la relazione educativa si trasformerebbe in amicizia.<sup>413</sup> La ricomprensione è totalmente di tipo unilaterale, ma se l'educatore ha veramente accolto l'educando "si è fondata e permane quella dialogica sotterranea, quel duraturo potenziale farsi presenza dell'uno all'altro. Allora *tra* i due c'è realtà, reciprocità".<sup>414</sup> Nella relazione educativa, l'educatore si trova nella situazione di educare e di essere educato allo stesso tempo. Buber suggerisce all'educatore nient'altro che la pratica dell'autoeducazione.<sup>415</sup> Per quanto possano esistere diversi approcci pedagogici e correnti educative che guidano l'educatore nella prassi quotidiana, Buber ricorda che in educazione non esistono ricette pronte all'uso. Norme e massime immutabili in educazione non sono mai esistite.<sup>416</sup> È l'autoeducazione a guidare l'educatore, ma essa non si realizza quando egli si occupa di se stesso, bensì quando, con atteggiamento autoriflessivo, si occupa del mondo. Il rapporto educativo puramente dialogico è costituito dalla fiducia reciproca e dalla responsabilità nei confronti dall'altro. La prima è "fiducia, fiducia nel mondo, poiché quest'essere umano esiste".<sup>417</sup> La seconda è la responsabilità del rispondere e permanere di fronte all'altro. Al concetto di responsabilità fa da sfondo l'immagine di Dio, l'unico indefinibile "verso dove" educare che si è chiamati a perseguire.<sup>418</sup> Dio è *la* via, indicata dal rapporto dialogico. Si pone quindi il problema della dimensione assiologica dell'educazione in un'epoca in cui i valori tramandati di generazione in generazione non vengono accettati acriticamente, ma vengono ponderati e messi in questione. Questo, lungi dal facilitare le scelte che ogni giorno l'educatore si trova a prendere, fa emergere il peso della responsabilità personale da portare soli, di fronte a ciò che è. L'autore prosegue andando al cuore della questione educativa, ricercando quella dimensione teleologica che si pone l'educatore che si assume realmente la responsabilità

413 Buber M., *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., p. 180.

414 Ivi, p. 178.

415 Ivi, p. 181.

416 Ibidem.

417 Ivi, p. 177.

418 Ivi, p. 182.

dell'educare. Buber scrive: "Non può essere una risposta teoretica alla domanda 'a che cosa'; ammesso che si dia una risposta, essa può essere soltanto attuata".<sup>419</sup> L'educazione dunque, assume in Buber quel carattere teorico-pratico che denota proprio la *praxis* aristotelica. Buber descrive questa azione come una risposta che si attua nel "non fare".<sup>420</sup> Questo "non fare", intriso di intenzionalità, non si pone fini concreti. L'educatore conosce la direzione del cammino di sviluppo dell'uomo, ma non i singoli passi da compiere. L'autore conclude questo saggio sulla creatività ribadendo che l'uomo non può creare, essendoci un unico creatore, ma può "aprirsi e aprire gli altri all'elemento della creazione".<sup>421</sup> Nell'autoeducazione, l'uomo "si educa per divenire strumento".<sup>422</sup> La creazione della libertà, della possibilità di scegliere di entrare in relazione, è la vera autonomia dell'uomo.

419 Ibidem.

420 Ibidem.

421 Ibidem.

422 Ivi, p. 181.

## 4 Filosofia e pedagogia dialogica

### 4.1 Il problema educativo

È interessante osservare quali siano gli impatti concreti e vitali derivanti dalla filosofia del dialogo di Buber. Mostrarne le implicazioni sul piano pratico ed esistenziale è utile per mettere in luce l'incisività della filosofia dialogica sulla vita concreta degli uomini. Per Buber, infatti, la teoria dialogica non dovrebbe essere interpretata come un sistema filosofico astratto e puramente descrittivo, ma piuttosto come un modo di vivere che si manifesta in tutti gli aspetti dell'esistenza. Essa deve essere concepita come una prassi esistenziale, come una modalità concreta di esperienza che abbraccia ogni ambito della vita umana.<sup>423</sup> Le implicazioni della filosofia dialogica si possono rintracciare principalmente in due campi: quello politico-sociale e quello educativo. Per quanto riguarda il campo politico-sociale, è stato approfondito il tema, caro a Buber, della comunità. I principi filosofici fondamentali della filosofia del dialogo sono stati precedentemente delineati, adesso si procederà a indicare quegli elementi che caratterizzano un campo d'esperienza in cui la relazione risulta centrale, ovvero l'educazione, in particolare l'educazione basata sul dialogo. La filosofia del dialogo di Buber, inaugurata con *Io e tu*, continua a fornire preziosi spunti per un modo di vivere che guida l'umanità verso la propria realizzazione, mantenendo sempre lo sguardo in direzione dell'alterità, vista come l'elemento essenziale per raggiungere una completa identità individuale.<sup>424</sup>

L'educazione assume per Buber un altissimo valore. Essa è un'esperienza fondamentale della vita di ogni uomo, che si realizza tramite le relazioni interpersonali. Si tratta di un ambito di per sé complesso e intriso di problematicità, in quanto si attua per mezzo della relazione con l'altro.<sup>425</sup> Contribuire alla formazione di uomini completi, capaci di relazionarsi agli altri, e in cui sia presente una fede in una verità trascendente, è il compito principale di coloro i quali si occupano di educazione.<sup>426</sup> Buber affronta con

423 Tumminelli A., *Martin Buber. In principio la relazione*, cit., p. 91.

424 Tumminelli A., *Martin Buber a Firenze. Dallo studio del Rinascimento al dialogo con Giorgio La Pira*, cit., p. 105.

425 Milan G., *Educare all'incontro. La pedagogia di Martin Buber*, cit., p. 34.

426 Levi Coen C., *Martin Buber*, Cultura della pace, S. Domenico di Fiesole (FI), 1991, p. 77.

profonda serietà la questione educativa, in quanto riconosce che l'educazione espone al mistero dell'uomo, che viene colto nel suo sviluppo. Nonostante non abbia trattato l'argomento in opere specifiche, ma soltanto in conferenze e convegni, è innegabile che il problema dell'educazione sia di fondamentale importanza. Esso attraversa la sua intera produzione letteraria. Buber infatti non ha sviluppato un approfondimento critico e sistematico di tipo epistemologico relativamente alla pedagogia,<sup>427</sup> ma il tema dell'educativo emerge in numerosi suoi scritti. Buber non è, in ogni caso, un sistematizzatore, ancor meno se si tratta della teoria pedagogica.<sup>428</sup> Tuttavia, si è più volte ribadito il fatto che i suoi scritti siano gravidi di implicazioni pratiche nel campo dell'educativo. In realtà, Buber considerava l'educazione la principale sfida del suo tempo. Solo attraverso l'educazione, portatrice di idee utopiche e suggestive, si può sperare di trasformare in meglio la vita degli uomini.<sup>429</sup>

La relazione che connota l'educazione collega fra loro tre dimensioni: l'educatore, l'educando e il mondo. Questa relazionalità è caratterizzata da un certo dinamismo, che deve sottostare a un principio: si tratta del principio dialogico. Questo implica il pieno riconoscimento dell'alterità dell'altro con cui l'io entra in relazione, secondo una prospettiva di assoluta apertura. La vera educazione, dunque, contribuisce alla realizzazione tanto dell'educando, quanto dell'educatore, attraverso la relazione che assume il carattere fondamentale della reciprocità. Per l'essere umano, orientarsi in senso educativo, con l'intento di migliorare e perfezionarsi, richiede non solo consapevolezza ma anche una significativa determinazione, che risulta tutt'altro che semplice. La relazione educativa è un particolare tipo di relazione che, letta alla luce della filosofia del dialogo, assume quei caratteri che connotano l'incontro autentico. Ci si pone dunque il quesito di come realizzare un'educazione che fondi la relazione io-tu, anziché io-esso. Si tratta di discutere se la filosofia del dialogo possa, di per sé, dare delle indicazioni per una pedagogia che risulti autonoma e fondata sul principio dialogico. In quest'ultimo capitolo si tenterà proprio di tracciare quei tratti che

427 Milan G., *Educare all'incontro. La pedagogia di Martin Buber*, cit., p. 33.

428 Ivi, p. 34.

429 Ivi, p. 33.

permettono di dare alla pedagogia, che emerge dalla lettura dei testi di Martin Buber, l'appellativo "dialogica".

Non sono pochi gli studiosi che hanno approfondito i risvolti educativi della filosofia dialogica di Buber. Una parte dedicata all'educazione, com'è delineata negli scritti di Buber, si trova in quasi tutte le monografie dedicate all'autore e il valore attribuito da Buber all'educazione non manca mai d'essere sottolineato. Per quanto riguarda lo stato dell'arte, nel nostro Paese si dimostrano notevoli in merito il lavoro di ricerca di Giuseppe Milan,<sup>430</sup> che contribuisce a delineare una vera e propria pedagogia del dialogo di Martin Buber; il lavoro, edito dall'editore Armando, di Sonia Claris,<sup>431</sup> la quale pone l'attenzione sull'educazione al dialogo come principio filosofico; e il capitolo quinto del testo dedicato a Martin Buber di Clara Levi Coen,<sup>432</sup> in cui vengono tratteggiate le concezioni pedagogiche del filosofo tedesco. Da parte di tutti, si ritiene che le pagine sul tema educativo scritte da Buber, a partire dal 1926 con lo scritto *Sull'educativo*, abbiano ancora qualcosa di essenziale da dire a chi quotidianamente si occupa di educazione e a chi si prodiga per l'essere umano in generale. Tocca poi aggiungere che, se solo ascoltate in modo profondo e con dedizione, le parole di Buber risuonano ancora vive.

In quest'ultima parte del presente lavoro la filosofia dialogica di Martin Buber viene indagata attraverso alcune domande teoretiche che risultano fondamentali per chi si pone il proposito di educare: chi è l'uomo? E qual è il fine dell'educazione? La prima domanda è insita nel processo educativo e converge con la seconda in quanto indica la direzione verso la quale dovrebbe avvenire lo sviluppo e la formazione dell'uomo. Sempre la questione della direzione è fondamentale nel pensiero di Buber nel tentativo di dare risposta al quesito teleologico, riferito all'ambito educativo. Si tenga presente che Buber indica la finalità dell'educazione nella formazione del "grande carattere". Nel corso del capitolo vengono poi presentati i *Discorsi sull'educazione*, la raccolta che raggruppa le opere specificatamente pedagogiche di Buber. Infine vengono delineate

430 Milan G., *Educare all'incontro. La pedagogia di Martin Buber*, cit.

431 Claris S., *Filosofia e pedagogia del dialogo*, Armando, Roma, 2013.

432 Levi Coen C., *Martin Buber*, cit.

quelle che dovrebbero essere le caratteristiche della relazione educativa nella prospettiva io-tu.

#### **4.2 Antropologia pedagogica: che cos'è l'uomo**

Negli scritti di Buber il problema pedagogico si lega intimamente alla questione antropologica. L'antropologia filosofica di Buber, infatti, mette in luce il problema dell'uomo, che, di conseguenza, pone un altro problema, ovvero quello di una sua coerente educazione. La domanda filosofica "che cos'è l'uomo?" è una delle questioni fondamentali dell'antropologia filosofica. Essa si occupa dell'indagine sulla natura, l'essenza e la condizione umana. Filosofi di diverse epoche hanno affrontato questa domanda, proponendo varie risposte in base alle loro prospettive e concezioni filosofiche. La medesima domanda è fondamentale anche in prospettiva educativa. Una riflessione sull'ideale di uomo che si intende perseguire dovrebbe essere parte di ogni processo educativo, in quanto il tentativo di rispondere a questa domanda influisce profondamente sulla concezione dell'essere umano, sulla sua dignità e sulla finalità dell'educazione stessa, ma soprattutto sulle prassi che ne derivano. Avere una visione chiara e consapevole dell'essenza umana risulta centrale per la definizione di obiettivi, valori e approcci educativi, che siano pedagogicamente orientati. Una diversa idea e visione dell'uomo, comporta una diversa idea e visione dell'educazione.

La questione antropologica viene affrontata da Buber in un'opera specifica. Il testo, dal titolo *Il problema dell'uomo*, come Buber spiega fin dall'*Avvertenza*, raccoglie il contenuto di un corso tenuto nel 1938 all'Università ebraica di Gerusalemme, il primo corso tenuto da Buber presso tale Università come docente nell'insegnamento di filosofia sociale. Tale corso diventa l'occasione, per Buber, di esaminare una problematica che emerge naturalmente dagli sviluppi presenti nei concetti esposti in *Io e tu*. Si tratta di un approfondimento riguardante i principi fondamentali della convivenza umana. Il problema viene posto nei termini dell'esistenza dell'uomo, nella sua peculiarità rispetto a ogni altro essere. *Il problema dell'uomo* è stato giudicato da Gabriel Marcel, nella sua analisi della proposta antropologica buberiana, come "una



delle sue opere più perfette”.<sup>433</sup> Partendo dalle suggestioni proprie del pensiero dialogico, Buber si pone l’intento di rispondere alla domanda “chi è l’uomo?”. Confrontandosi con pensatori antichi, come Aristotele, e moderni, come Max Scheler, cerca di affrontare l’interrogativo sulla natura umana, analizzando il concetto di uomo, per poi presentare la propria personale risposta, sottostante alla filosofia dialogica. In generale, i risultati a cui perviene sono i seguenti: ci sono epoche in cui “l’uomo possiede una dimora” ed epoche in cui “egli non ha dimora”.<sup>434</sup> È nelle epoche di crisi e nei periodi di maggiore alienazione, che l’uomo cerca di superare la solitudine spingendosi verso l’altro da sé, affrontando il problema di che cos’è l’uomo. La questione risulta posta chiaramente fin dalle prime righe del testo, in cui si legge: “Da tempi immemorabili l’uomo sa che egli stesso è l’oggetto più degno della sua riflessione, ma egli ha anche timore di trattare proprio questo oggetto come totalità, vale a dire, secondo il suo essere e senso”.<sup>435</sup> Buber ricorda che il primo a enunciare la domanda chiave nell’ambito dell’antropologia filosofica è Kant, il cui quesito fondamentale riguardante la natura umana costituisce il presupposto per tutte le indagini alle quali la filosofia è chiamata a fornire delle risposte. Nelle pagine successive, dopo aver collocato entro questi termini il problema, Buber ripercorre la storia dell’antropologia filosofica, attraverso pensatori quali Hegel, Marx, Heidegger e Kierkegaard. La proposta di Buber è dunque messa al vaglio delle più significative proposte antropologiche del Novecento. Buber, per sostenere la sua posizione, si richiama a Platone, Kant e Husserl. La conclusione a cui perviene, nelle ultime pagine del testo, è inequivocabilmente orientata verso il dialogo, poiché Buber invita l’umanità a riscoprirsi non più separata, ma in relazione. Buber offre quindi una concezione unitaria dell’uomo. La sua proposta di antropologia filosofica si staglia in perfetta sintonia con le basi teoretiche espresse in *Io e tu*. L’oggetto proprio dell’antropologia filosofica, nonché il punto di partenza di ogni indagine appartenente alle scienze sociali, risulta essere “l’uomo con l’uomo”.<sup>436</sup> Buber identifica come tratto distintivo dell’essere

433 Buber M., Lévinas E., Marcel G., *Il mito della relazione*, cit., p. 27.

434 Buber M., *Il problema dell’uomo*, cit., p. 15.

435 Ivi, p. 5.

436 Ivi, p. 119.

umano, in modo peculiare rispetto a tutti gli altri esseri, la capacità di manifestarsi come un essere sociale. Il concetto di dialogo come fondamento per la creazione di strutture sociali che assumono le vesti di vere e proprie comunità, in cui si realizza il noi, sarà al centro delle riflessioni degli anni successivi, come evidenziato dalla ripresa delle medesime suggestioni in *Sentieri in utopia. Sulla comunità*. Dopo aver tracciato gli sviluppi storici, Buber richiama l'attenzione sulla prospettiva dialogica. Alla domanda di Kant su che cos'è l'uomo, ritiene che non si possa rispondere “nella misura in cui si possa trovare in generale una risposta – attraverso l'esame della persona umana come tale”.<sup>437</sup> La risposta alla domanda antropologica può essere trovata solamente “attraverso la considerazione della persona umana nell'integralità dei suoi rapporti essenziali con l'essere”.<sup>438</sup> Si ricorda che un uomo che non vive l'incontro, non è veramente uomo. Buber ci dà un'ulteriore spiegazione di come ci si possa avvicinare alla risposta al quesito kantiano: “Solo l'uomo che attua nella sua intera vita, con tutto l'essere, le relazioni a lui possibili, ci aiuta a conoscere veramente l'uomo”.<sup>439</sup>

La sfera in cui avviene la relazione è quella del *tra*. Proprio per questo, riguardo la relazione Buber scrive che “si tratta di qualcosa di ontico”.<sup>440</sup> Il *tra* è la “categoria primordiale” dell'esistenza umana e soltanto attraverso di essa è possibile giungere alla “realtà”.<sup>441</sup> La relazione dà all'uomo la possibilità di scoprire in modo nuovo cosa egli sia e come possa essere costruita una nuova comunità. È la realtà della relazione che offre, per Buber, il punto di partenza al sapere filosofico dell'uomo.<sup>442</sup> Si ricorda come questa sia l'unica soluzione alla crisi dell'essere umano. La definizione di uomo data da Buber, o, per meglio dire, la sua proposta su che cosa sia l'uomo, è di natura profondamente dialogica. In questo testo Buber si pone l'obiettivo di spiegare quali siano i fondamenti antropologici di *Io e tu*. Infatti, scrive: “Alla risposta alla domanda: ‘che cos'è l'uomo?’, ci avvicineremo se impareremo a comprendere nell'uomo l'essere

437 Ivi, p. 111.

438 Ibidem.

439 Ivi, p. 111-112.

440 Ivi, p. 118.

441 Kajon I., *Introduzione a Buber M., Il problema dell'uomo*, cit., p. 17.

442 Buber M., *Il problema dell'uomo*, cit., p. 118.

nel cui stato dialogico, nel cui reciproco attuale essere in due, si realizza e si riconosce ogni volta l'incontro dell'uno con l'altro".<sup>443</sup>

È necessario tenere presente l'esposizione del punto di vista raggiunto da Buber a proposito dell'interrogazione sull'uomo, che trova forma nello specifico in questo testo, al fine di comprendere la soluzione che egli dà al problema sociale e politico, ma anche per comprendere le pagine in cui Buber esprime la propria visione sull'educazione. Buber presenta se stesso nei panni di un "filosofo sociale."<sup>444</sup> I principi antropologici a fondamento della filosofia dell'io-tu anziché essere concepiti come una pura teoria, costituiscono un pensiero saldamente ancorato nella concretezza della vita reale. La fundamentalità della relazione dell'io con il tu, relazione costitutiva dell'essere dell'uomo, ha delle conseguenze fondamentali nella visione dell'educazione che emerge dagli scritti di Buber. È in questione un'educazione che non potrà essere dell'uomo singolo, ma sempre dell'uomo-in-relazione. Le opere che esprimono maggiormente questo pensiero sono raccolte nei *Discorsi sull'educazione*.

### 4.3 I discorsi sull'educazione

Gli scritti di area pedagogica di Martin Buber sono testi nati originariamente come conferenze o interventi a convegni tenuti in occasioni specifiche. La tematica pedagogica, come si è ricordato più volte, non rappresenta il focus dell'interesse di Buber, ciononostante riferimenti all'ambito educativo pervadono tutta la sua opera. Oltre allo scritto *Sull'educativo*, menzionato e approfondito precedentemente, nella raccolta *Discorsi sull'educazione* sono compresi *Bildung und Weltanschauung (Educazione e visione del mondo)*, pubblicato nel 1935, e *Sull'educazione del carattere (Über Charaktererziehung)*, del 1939. Le tre opere sono state pubblicate per la prima volta insieme nel 1953. I temi che vengono affrontati in questi scritti sono temi forti, riguardano il cuore del lavoro educativo e si potrebbero, per questo, definire senza tempo e senza luogo.<sup>445</sup> Sono testi che parlano rivolgendosi a destinatari dell'educazione di diverse età, andando ad abbracciare tutto l'arco di vita di una persona, partendo

443 Ivi, p. 119.

444 Kajon I., *Introduzione a Buber M., Il problema dell'uomo*, cit., p. 24.

445 Aluffi Pentini A., *Introduzione a Buber M., Discorsi sull'educazione*, cit., p. 10.

dall'infanzia, passando per l'adolescenza, fino all'età adulta. Va poi ricordato che i temi trattati in questi testi sono assolutamente radicati nell'appartenenza culturale ebraica dell'autore. La visione pedagogica buberiana non può essere separata dai suoi scritti sul sionismo e sul chassidismo, ancor meno dalla sua proposta dialogica.<sup>446</sup> Inoltre, Buber in prima persona è stato impegnato in alcune esperienze di educazione degli adulti. L'esperienza più significativa l'ha compiuta nel centro per l'educazione degli adulti ebrei *Freie Jüdische Lehrhaus* di Francoforte sul Meno, centro fondato nel 1920 da Franz Rosenzweig. Il centro rimase aperto fino alla scomparsa del suo fondatore.<sup>447</sup> Fin dalla primavera del 1933 Buber ritorna a occuparsi di formazione degli adulti, dando vita al *Mittelstelle für jüdische Erwachsenenbildung*, l'istituzione centrale per la formazione degli adulti ebrei, di cui assunse la direzione. Dovrà abbandonare questo progetto in quanto costretto all'esilio.<sup>448</sup> Un ultimo slancio verso il lavoro pedagogico è svolto da Buber in Israele. Nel 1949 a Gerusalemme, fondò e diresse per ben quattro anni, il Centro per l'educazione degli adulti dell'Università ebraica, una scuola sperimentale che si occupava della formazione degli insegnanti immigrati in Israele.<sup>449</sup> Dal linguaggio ponderato e attento dei *Discorsi sull'educazione* emerge il rispetto dell'autore nei confronti della tematica educativa. Essa assume, nelle pagine scritte da Buber, il giusto peso, non essendo mai ridotta a semplificazioni e banalizzazioni.<sup>450</sup>

Mentre il saggio *Sull'educativo* tratta l'educazione nel periodo dell'infanzia, nel saggio *Bildung und Weltanschauung* l'attenzione è rivolta all'educazione degli adulti. L'educazione, infatti, riguarda tutto l'arco di vita di una persona. Si parla di educazione permanente o continua per intendere un processo che si estende al di là dell'istruzione formale. Nell'epoca in cui Buber pronuncia questo discorso l'educazione permanente non era ancora una disciplina definita in termini epistemologici. Era per lo più legata a fattori contingenti, ovvero al fatto che gruppi particolari entravano tardivamente in processi di formazione o completavano il ciclo formativo dopo un'interruzione di alcuni

446 Ibidem.

447 Milan G., *Educare all'incontro. La pedagogia di Martin Buber*, cit. p. 150.

448 Ivi, p. 146.

449 Ivi, pp. 154-155.

450 Aluffi Pentini A., *Introduzione a Buber M., Discorsi sull'educazione*, cit., p. 9.

anni.<sup>451</sup> Buber difende senza riserve l'educabilità dell'umano, in ogni fase dell'esistenza. In questo saggio viene messo in rilievo il fatto che l'educazione parta da una specifica situazione culturale e sia caratterizzata da precise concezioni del mondo e da peculiari modelli sociali.<sup>452</sup> *Weltanschauung* viene tradotto come "visioni del mondo" o "correnti di pensiero" e, data la pregnanza del termine, è stato lasciato in tedesco nel titolo.<sup>453</sup> Per Buber il rapporto dell'uomo con gli altri è mediato dalle visioni del mondo che ognuno possiede, delle quali è naturalmente portatore anche l'educatore. Buber si pone la questione di quali siano i fondamenti dell'educazione. Egli scrive: "[...] arrivare da qualche parte, andare verso qualcosa, non basta" in quanto "bisogna anche partire *da* qualcosa".<sup>454</sup> Tale punto di partenza è legato all'identità e al gruppo di appartenenza di ognuno. Esso è importante anche riguardo alle finalità a cui si tende. Conoscendo il punto di partenza, l'educazione può essere adattata alle circostanze contingenti e specifiche in cui ci si trova. L'educazione non coincide con la visione del mondo, ma deve assolutamente tenerne conto. Buber è consapevole che "non si può 'possedere' il mondo, come si possiede una visione del mondo".<sup>455</sup> Non è possibile "possedere" il mondo, ma serve che ogni visione del mondo sia in un rapporto costante e vitale con il mondo. La domanda che viene posta è se sia possibile educare al di fuori della propria visione del mondo. Buber sostiene che non sia possibile e che non sia nemmeno auspicabile.<sup>456</sup> Il problema posto in questo testo è stato spesso taciuto ma risulta fondamentale: riguarda il modo di percepire la realtà e di attribuire a essa significato.<sup>457</sup> Da un lato, le diverse visioni del mondo possono facilitare la comprensione delle espressioni culturali presenti in un determinato contesto spazio-temporale. D'altra parte, però, è fondamentale che tramite l'educazione le persone acquisiscano la capacità di riconoscere il valore universale presente in ogni cultura. Buber si interroga sulla possibilità di apprendimento all'interno di gruppi non omogenei. È attraverso la questione dei gruppi di apprendimento, nell'ambito della formazione degli adulti, che

451 Ivi, pp. 15-16.

452 Tumminelli A., *Martin Buber. In principio la relazione*, cit., p. 97.

453 Buber M., *Discorsi sull'educazione*, cit., nota 1, p. 71.

454 Ivi, p. 72.

455 Ivi, p. 74.

456 Ibidem.

457 Aluffi Pentini A., *Introduzione a Buber M., Discorsi sull'educazione*, cit., p. 16.

emerge il fatto che essi abbiano o meno interessi in comune. Il tema diventa di più ampio respiro, fino a riguardare l'identità e l'appartenenza culturale. Nell'educazione degli adulti, rispetto ai contesti di apprendimento appartenenti all'educazione formale, un punto di partenza condiviso e la comunanza di interessi innalzano il livello di motivazione.<sup>458</sup> L'azione educativa ha il compito di indirizzare al di là della molteplicità delle espressioni culturali, verso gli aspetti condivisi e comuni a tutti gli esseri umani. Secondo Buber, è cruciale mantenere un impegno nei confronti dei fatti e perseguire costantemente la verità, indipendentemente dalle diverse prospettive individuali che possono essere assunte. La ricerca della verità, sebbene sia influenzata dalle visioni parziali derivanti dai vari punti di vista su una situazione, rappresenta un indicatore di un approccio intellettualmente onesto verso la realtà. Accade così, ad esempio, nell'interpretazione di un testo. Devo essere consapevole che la mia interpretazione è data dalla mia visione del mondo, ma se farò tutto il possibile per cogliere il fatto oggettivo del testo, potrò fare in modo che quanto scoperto guidi la comprensione anche di altre persone verso la verità. Porsi in modo onesto nei riguardi del mondo non è comunque una garanzia di comprensione. Buber specifica che “non è concesso di detenere la verità; ma chi crede a essa ed è al suo servizio contribuisce all'edificazione del suo regno”.<sup>459</sup> La visione del mondo che ognuno ha, che porta con sé una certa idea di educazione, si rivela nella concretezza della vita vissuta. Mentre da una parte, attraverso l'educazione, si contribuisce a formare una certa visione del mondo, si viene da essa influenzati e formati. Questa disposizione è attribuita alla responsabilità esistenziale della persona. La responsabilità costituisce il criterio distintivo tra una visione del mondo autentica e una inautentica. È da sottolineare la centralità del concetto di responsabilità che comporta una conferma del primato, da un lato, della persona sulla collettività, dall'altro, della decisione sulla subordinazione alle imposizioni dall'alto.<sup>460</sup> Buber utilizza la metafora del marciare in una truppa per far cogliere al lettore la differenza fra un comportamento a cui ci si adegua passivamente e

458 Ibidem.

459 Buber M., *Discorsi sull'educazione*, cit., p. 76.

460 Marchetto M., *Introduzione a Buber M., La vita come dialogo*, cit., p. 63.

un comportamento mosso dalla motivazione intrinseca.<sup>461</sup> Una truppa composta di persone fortemente motivate da una spinta interna, avrà una forza d'impatto diversa e maggiore rispetto a una truppa in cui le persone si adeguano all'andatura del gruppo. Il risultato dell'educazione non si vede nell'adattarsi a una norma predefinita, ma nell'adesione personale a valori fatti propri e a cui si crede, in cui "la cosa importante è *come* ognuno crede".<sup>462</sup>

Viene messo in luce, anche in questo saggio, il ruolo fondamentale della comunità dove le persone possono vivere autentiche esperienze comuni. La peculiarità della comunità risiede nella sua capacità di inclusione delle diversità, che vengono indirizzate verso un obiettivo comune. Per Buber la comunità costituisce "il superamento dell'alterità nell'unità vissuta".<sup>463</sup> Questo risulta essere un insegnamento prezioso e attuale, da accogliere e mettere in atto nel mondo interculturale in cui viviamo. Lo strumento per andare incontro all'altro, intrinsecamente diverso da noi, è il dialogo. In una comunità basata sul dialogo, le differenze non vengono abolite. Al contrario, le differenze sono misura di quella distanza che permette l'incontro. La vita del singolo nella comunità è orientata verso l'esistenza dialogica, lontana da atteggiamenti di chiusura e di dominio.

Buber pone alcune domande, apparentemente semplici, nel loro essere così franche e schiette, ma in realtà complesse per quanto concerne la vita di ogni individuo: "[...] su che cosa si basa la tua visione del mondo? A cosa ti serve la tua visione del mondo?".<sup>464</sup> In questo modo, il concetto di *Weltanschauung* si trasforma in un approccio per affrontare direttamente le domande fondamentali riguardo all'esistenza. All'educazione inautentica, che chiama anche "ineducazione" (*Ungebildetheit*),<sup>465</sup> Buber contrappone la vera *Bildung*, quella che "porta gli uomini a un legame vissuto con il proprio mondo e che a partire da ciò li fa elevare alla fedeltà, alla messa alla prova, alla verifica, alla responsabilità, alla decisione, alla realizzazione".<sup>466</sup> La finalità

461 Buber M., *Discorsi sull'educazione*, cit., p. 79.

462 Ivi, p. 80.

463 Ivi, p. 77.

464 Ivi, p. 78.

465 Ivi, p. 81.

466 Ibidem.

dell'educazione, così intesa, è quella di portare l'uomo a scegliere la realtà, qualunque sia la visione del mondo che egli abbia. Buber distingue infatti il "sentimento di realtà", i cui "la verità si manifesta nella vita vissuta" dal "sentimento di finzione",<sup>467</sup> che porta ad apparenti grandi conquiste che sono in realtà caricature. Quest'ultimo sentimento risulta purtroppo dilagante. Il primo si configura come l'obiettivo dell'educazione, ovvero, la capacità di coltivare risposte personali mantenendo un legame vitale con il mondo. Il lavoro educativo consiste nel guidare alla realtà e alla realizzazione.<sup>468</sup> Buber conclude, tirando le somme: la vera *Bildung* educa all'autenticità e alla verità. In questo secondo discorso, l'autore si augura che l'educazione formi uomini che sappiano distinguere fra apparenza e realtà, e che, rifiutando l'apparenza, con consapevolezza e responsabilità, sappiano cogliere e afferrare la realtà, ognuno con la propria visione del mondo. Il vero educatore, allora: "Educa ognuno a prendere sul serio la sua visione del mondo partendo dall'autenticità del suo fondamento e orientandosi alla verità dell'obiettivo".<sup>469</sup>

Il terzo e ultimo discorso sull'educazione, dal titolo *Sull'educazione del carattere*, tratta una tematica molto importante in ambito educativo: lo sviluppo delle potenzialità e delle capacità dell'educando. L'idea dell'educazione del carattere, presentata in questo saggio, è legata alla direzione a cui l'educatore tende, ovvero a una finalità molto elevata verso cui muovere con continuità piccoli passi. La finalità dell'educazione secondo Martin Buber è proprio la formazione del "grande carattere" (*grosser Charakter*).<sup>470</sup>

#### **4.4 Teleologia pedagogica: finalità dell'educazione**

La teleologia pedagogica considera l'educazione come un processo intenzionale finalizzato al raggiungimento di una meta. Avere degli alti traguardi da raggiungere è fondamentale per orientare le pratiche educative e formative. Anche Buber sottolinea l'importanza di avere chiara la direzione verso la quale l'educazione deve tendere.

467 Ivi, p. 80.

468 Ivi, p. 81.

469 Ivi, p. 82.

470 Ivi, p. 99.



La finalità dell'educazione non riguarda solamente il raggiungimento di un obiettivo didattico predeterminato o il prevedere a breve termine uno sviluppo educativo, ma anche, e soprattutto, l'essere aperti verso una direzione, simboleggiata da una linea infinita verso cui poggiare un piede dopo l'altro. La direzione è un concetto chiave della filosofia di Buber, a cui non sempre è stata data la giusta attenzione.<sup>471</sup> Secondo Giuseppe Milan è proprio il concetto di direzione che permette di coniugare, senza cadere in contraddizione, la dimensione del rapporto interpersonale con l'altro, con un tu che incontro, e del rapporto personale con Dio, con il Tu eterno.<sup>472</sup> Allora la finalità dell'educazione che, come si tiene a mente, Buber individua nella formazione del grande carattere, si comprende a partire dal concetto di direzione. Questo vale in generale per tutto ciò che riguarda l'approccio di Buber in ambito pedagogico, in quanto il concetto di direzione è implicato nella definizione delle linee educative che caratterizzano la sua proposta. La direzione per l'uomo, che è costitutivamente in relazione con un tu, è l'apertura all'essere. L'uomo tende sempre a un tu, in altre parole, "è incluso in un contesto ontologico orientato".<sup>473</sup> L'uomo deve abbracciare completamente questa direzione, aderendo con tutto se stesso. Come accennato in precedenza, la direzione verso la relazione con l'altro, è la medesima che conduce all'incontro con Dio. Ogni incontro con un tu finito può consentire il "contatto" con l'infinito, di cui si coglie la presenza. La direzione è, dunque, in grado di fondere insieme, e rendere complementari, le due dimensioni della realtà umana: l'apertura verso l'altro uomo, che avviene attraverso una relazione immediata e sincronica, e l'apertura verso Dio, in cui si realizza una relazione diacronica.<sup>474</sup> L'esperienza della limitatezza della relazione con l'altro uomo è un mezzo indispensabile per accedere all'esperienza di ciò che è illimitato. La dimensione della religiosità può orientare un uomo verso il cammino da intraprendere, spingendo verso ciò che è educativo e allontanando da ciò che non lo è. Tuttavia va sempre sottolineato come la prospettiva etica ed educativa di Buber non sia affatto fondata in forma esclusiva sulla religiosità.<sup>475</sup>

471 Milan G., *Educare all'incontro. La pedagogia di Martin Buber*, cit., p. 45.

472 Ibidem.

473 Ivi, p. 46.

474 Ivi, p. 48.

475 Ibidem.

Una caratteristica che viene attribuita alla direzione, come intesa da Buber, è il suo essere unica.<sup>476</sup> Innanzitutto, c'è una sola strada da intraprendere: quella che porta all'ingresso in relazione. In secondo luogo, la direzione è unica in quanto coinvolge in modo diverso ciascun uomo e il percorso intrapreso risulta assolutamente personale. La direzione va percorsa seguendo un progetto individuale e originale, mai predeterminato. La direzione va intrapresa, quindi, seguendo un disegno ideato e concepito in modo differente per ogni persona. I modi sono diversi per ognuno, come si è detto, ma una è la direzione. Il progetto personale viene a formarsi giorno per giorno e può anche essere sottoposto a delle modifiche e a degli adattamenti nel corso del tempo. Esso si costruisce mattone dopo mattone, con continuità. L'indirizzarsi verso la giusta direzione implica, perciò, un'azione intimamente educativa. Il punto d'arrivo è la realizzazione della persona nella sua totalità, che è, per Buber, la finalità dell'educazione. L'impegno dell'essere umano nell'intraprendere la propria direzione è, nel pensiero di Buber, lontano da un dover essere astratto: esso si attua nelle concrete azioni quotidiane che caratterizzano l'esistenza di ognuno. L'uomo che ognuno è tenuto a diventare, in modo unico e originale, va rapportato con le effettive e reali possibilità presenti in una situazione reale che è ognimodo complessa. L'immaginare le possibilità d'essere dell'uomo che si ha di fronte è una delle azioni fondamentali che dovrebbe compiere l'educatore che si propone di educare con intenzionalità e consapevolezza. Buber, però, ricorda che nella dinamica educativa sono coinvolti tre soggetti: educatore, educando e mondo. Questo porta a riflettere sull'importanza delle condizioni attuali del tu che si pone dinnanzi, di cui l'educatore deve tenere conto nel momento in cui prospetta un'azione educativa. Sono proprio le caratteristiche della situazione e del contesto in cui si trova la persona a far sì che la direzione da intraprendere sia unica. Ogni uomo è tenuto quindi a sviluppare la sua unicità e irripetibilità, perché ognuno è diverso. Buber dimostra così un'idea di educazione assolutamente inclusiva.

Il bene, per Buber, è allora, la fedeltà alla "giusta" direzione, che si realizza nell'orientarsi verso il tu.<sup>477</sup> L'essere umano, infatti, in virtù della propria natura

<sup>476</sup> Ivi, p. 49.

<sup>477</sup> Buber M., *Discorsi sull'educazione*, cit., p. 100.

ontologica relazionale, ha la capacità di indirizzarsi verso questa prospettiva. Il male è, di conseguenza, l'indisponibilità ad aprirsi alla relazione. Esso è, dunque, assenza di direzione. L'uomo però si trova sempre di fronte alla scelta di dare vita, o meno, all'incontro. La libertà dell'uomo gli permette di andare verso il tu, di tendere alla direzione "giusta", oppure di percorrere un'altra via, perdendo così la rotta che avrebbe condotto all'esistenza autentica. *Educare* è dare una direzione, è dire "sì" all'altro che ci chiama. Prendere la giusta direzione significa, per l'uomo, seguire la sua più intima vocazione: andare con tutto l'essere verso il tu. Questo movimento non può che coincidere con il fare del bene. La tematica dell'impossibilità della soluzione al problema del male è approfondita da Buber nel saggio *Immagini del bene e del male (Bilder von Gut und Böse)* del 1941.<sup>478</sup>

Interessanti suggestioni a proposito di una riflessione sulla finalità dell'educazione provengono dall'opera intitolata *Il cammino dell'uomo secondo l'insegnamento chassidico (Des Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre)*. Questo testo, che consta di poche pagine, contiene un messaggio fondamentale per l'uomo in generale e per la sua educazione in particolare. Lo scritto è tratto da una conferenza che Buber ha tenuto al Congresso di Woodbrook a Bentveld, in Olanda, nel 1947 e che è stata pubblicata l'anno successivo. In questo testo della maturità del pensiero filosofico buberiano, l'autore tratta del rapporto dell'uomo con l'altro, con il mondo e con Dio, ma anche del rapporto dell'uomo con se stesso. Ogni uomo che viene chiamato a realizzare il proprio itinerario di vita, prima di tutto, invero, dovrebbe confrontarsi con se stesso. Si nasconde tra le righe la preoccupazione di Buber per il problema pedagogico. Fin dalle prime pagine, Buber pone una domanda rivolta all'uomo: "Dove sei?".<sup>479</sup> Si tratta della domanda rivolta ad Adamo che si era nascosto.<sup>480</sup> Questa domanda risuona come un richiamo per l'uomo di ogni tempo e di ogni luogo. È rivolta "all'uomo che nascondendosi da Dio si nasconde a se stesso".<sup>481</sup> In

478 Buber M., *Immagini del bene e del male*, Se, Milano, 2022.

479 Buber M., *Il cammino dell'uomo secondo l'insegnamento chassidico*, Quqajon, Magnano (BI), 1990, p. 18.

480 Libro della Genesi, 3,9.

481 Bianchi E., *Prefazione a Buber M., Il cammino dell'uomo secondo l'insegnamento chassidico*, cit., p. 8.

questo breve testo vengono delineati sei capitoletti ricchi di racconti chassidici, ciascuno portatore di insegnamenti preziosi per chiunque desideri intraprendere un itinerario di crescita e di formazione. I sei capitoli corrispondono a sei passi da intraprendere verso l'esistenza autentica. Proprio in questo testo, Buber interroga il lettore dal punto di vista teleologico. Alla domanda su quale sia lo scopo egli risponde con un consiglio ispirato a quella saggezza che permea la tradizione ebraica: "Non per me [...]. Cominciare da se stessi, ma non finire con se stessi; prendersi come punto di partenza, ma non come meta; conoscersi, ma non preoccuparsi di sé."<sup>482</sup> L'uomo quindi, per raggiungere l'esistenza autentica, deve innanzitutto ritornare a essere se stesso. Dopo aver adempiuto il primo passo, è necessario intraprendere un cammino, in cui ognuno troverà la sua via. Buber sottolinea ancora una volta l'importanza dell'unicità dell'esistenza di ognuno. Non c'è un unico modo per fare della propria vita un autentico cammino, non c'è un'unica via. Ognuno deve percorrere la propria strada e la troverà proprio attraverso la conoscenza di sé. Da questa prima tappa, "ritorno a se stessi", l'uomo si orienterà verso "il cammino particolare", che corrisponde alla seconda tappa del percorso. Si tratta di una strada che nessun uomo ha ancora intrapreso. Buber richiama a una bellissima immagine di Rabbi Sussja che in punto di morte esclama: "Nel mondo futuro non mi si chiederà: 'Perché non sei stato Mosè?'; mi si chiederà invece: 'Perché non sei stato Sussja?'"<sup>483</sup> Infatti, con ogni nuovo nato, con ogni bambino che ci viene affidato, viene al mondo un essere "nuovo che non è mai esistito, qualcosa di primo e unico".<sup>484</sup> Il terzo passo individuato da Buber verso il cammino che conduce all'esistenza autentica è la "risolutezza". Con questo termine viene inteso l'atto di essere decisi, determinati e fermi nel perseguire la propria via. Una persona risoluta dimostra volontà e perseveranza nel seguire il proprio personale cammino. Il quarto passo viene individuato nel "cominciare da se stessi", per poi passare all'azione decisa, che determina una vera e propria svolta nel cammino che si sta compiendo, ovvero "non preoccuparsi di sé". Di cosa ci si deve preoccupare allora? L'insegnamento chassidico è:

482 Buber M., *Il cammino dell'uomo secondo l'insegnamento chassidico*, cit., p. 50.

483 Ivi, pp. 27-28.

484 Ivi, p. 27.

“Bisogna dimenticare se stessi e pensare al mondo”.<sup>485</sup> Del mondo ci si deve preoccupare: del mondo, degli altri e di Dio. La conoscenza di sé e l’amore per se stessi non ci allontanano dagli altri, anzi, favoriscono una maggiore vicinanza. Buber ricorda, nel testo *Sull’educativo*, l’importanza che l’autoeducazione assume nel lavoro pedagogico. Essa si realizza in un compito di riflessione su se stessi e sul proprio operato che dev’essere adempiuto con continuità. Il cammino è compiuto, infine, “là dove ci si trova”. L’uomo deve avere la consapevolezza di contribuire alla trasformazione del mondo, a partire dalla propria trasformazione. Il punto di svolta è, dunque, l’apertura al tu. Dalla domanda iniziale “Dove sei?”, si giunge alla domanda finale: “Dove abita Dio?”. Buber conclude con la rivelazione che “Dio abita dove lo si lascia entrare”,<sup>486</sup> quando si è aperti alla relazione. Così facendo, l’uomo trova se stesso, così facendo, egli vive un’esistenza autentica. Queste pagine sollecitano alla riflessione, ci spingono a considerare se la nostra esistenza sia divenuta realmente cammino. Esse veicolano un messaggio di inestimabile valore per la crescita personale di ogni essere umano che desidera vivere in armonia con gli altri. Nella filosofia dialogica di Buber, infatti, la finalità dell’educazione di ogni individuo si inserisce in una finalità di più ampio spettro, che riguarda la comunità in cui egli è inserito. Il fine dell’educazione viene a essere anche sociale e comunitario.<sup>487</sup>

L’educazione secondo Buber non può procedere in modo casuale e non può essere frutto dell’improvvisazione dell’educatore, che si abbandona al semplice scorrere passivo degli eventi a cui non presta attenzione. Un’educazione che voglia dirsi autentica comporta una chiara determinazione delle finalità e un’intenzionalità che deve pervadere ogni azione, in cui ogni decisione viene assunta con responsabilità. La pratica educativa richiede un costante impegno da parte dell’educatore. L’educazione non deve mai diventare scontata e ripetitiva. Non è possibile chiamare questa pratica “educazione” quando non sia intenzionalmente orientata a un fine.<sup>488</sup> Buber scrive che “l’educazione che merita questo nome è sostanzialmente educazione del carattere”.<sup>489</sup>

485 Ivi, p. 54.

486 Ivi, p. 64.

487 Ivi, p. 60.

488 Ivi, p. 54.

489 Buber M., *Discorsi sull’educazione*, cit., p. 83.

#### 4.5 La formazione del grande carattere

Il terzo saggio appartenente alla raccolta dei *Discorsi sull'educazione* va dritto al cuore del problema pedagogico. Fanno eco molti temi già presenti nei due precedenti discorsi. L'argomentazione centrale, la cosiddetta "educazione del grande carattere", riguarda lo sviluppo delle potenzialità dell'educando, ovvero la realizzazione di ciò che egli già possiede. Il termine "carattere" si dimostra, secondo la gran parte delle teorie pedagogiche moderne, desueto e superato ma riveste nella visione dialogica di Buber un ruolo fondamentale. Si tratta del compito dell'educatore che immagina ciò che l'educando potrebbe diventare, sulla base di ciò che è già. La concreta situazione presente è certamente l'unico punto di partenza per incominciare un cammino. Tuttavia, l'educatore dev'essere in grado di guardare al di là di essa. Questo concetto risulta intimamente connesso a quello di "direzione". La grandezza dell'uomo si dimostra nella fedeltà alla sua natura dialogica, che lo vuole aperto all'incontro con il tu.<sup>490</sup> Il grande carattere, però, è prima di tutto un orizzonte mai del tutto conseguibile.<sup>491</sup> Alcuni traguardi, seppur parzialmente, possono essere raggiunti, quando la persona va, con tutta se stessa, verso la meta. Il percorso, però, non è lineare. Esso procede piuttosto "a zigzag",<sup>492</sup> attraverso una serie di traiettorie alternate e irregolari. È essenziale, quindi, parlare di tensione continua e di gradualità. Il cammino che conduce verso la meta è estremamente impegnativo. Esso può essere compiuto entrando in relazione con il tu, in modo particolare attraverso la relazione educatore-educando. L'uomo può, così facendo, intravedere e delineare il proprio personale progetto di vita, per percorrerlo e perfezionarlo verso la giusta direzione. La finalità dell'educazione non può essere stabilita una volta per tutte, ma, passo dopo passo, viene rinforzata l'autonomia del soggetto che diventa capace di mettere in atto un processo di autoeducazione. La finalità dell'educazione è indubbiamente l'autonomia del soggetto, ma nella proposta di Buber il raggiungimento di tale autonomia viene pensato in modo assolutamente originale. Infatti, coerentemente con l'impostazione propria della filosofia dialogica, l'autonomia raggiunta dal soggetto è lontana dall'essere un'autorealizzazione dell'io. Invero, essa

490 Milan G., *Educare all'incontro. La pedagogia di Martin Buber*, cit., p. 54.

491 Ivi, p. 55.

492 Buber M., *Il cammino dell'uomo secondo l'insegnamento chassidico*, cit., p. 35.

non può essere pensata al di fuori della relazione io-tu. Allora, la vera autonomia del soggetto andrà di pari passo con le relazioni che egli intesse con gli altri e si realizzerà proprio per mezzo di esse.<sup>493</sup>

Buber in più occasioni si dimostra contrario a un'educazione che sia solo trasmissione di conoscenze. Senza dubbio l'autore non fa mai riferimento a un educatore che sia interessato solamente a far acquisire delle nozioni, ma a colui che ha veramente a che fare con l'educando come persona nella sua totalità. Anche l'educatore deve agire come persona intera, in quanto: "Sulla totalità dell'allievo agisce veramente solo la totalità dell'educatore, la sua autentica esistenza".<sup>494</sup> Questo concetto porta a riflettere su quanto sia importante che l'educatore rappresenti un esempio per il suo educando. Il saggio in questione insiste proprio sulla relazione educativa in cui l'educatore si lascia coinvolgere completamente per riuscire a intravedere nell'educando l'uomo che egli potrebbe diventare, conoscendolo e incontrandolo nella sua unicità individuale e contribuendo alla sua formazione. Secondo Buber, la formazione del grande carattere è esposta a molteplici influenze culturali e, dunque, non bisogna sopravvalutare "quanta parte della formazione del carattere dipenda dall'educatore."<sup>495</sup> Quest'ultimo, infatti, è tenuto a fare tutto ciò che è nelle sue possibilità, ma sa anche che l'ago della bilancia è spostato sull'educando. Riuscire a vedere ciò che l'altro potrebbe diventare è il compito dell'educatore, ma non è tutto nelle sue mani: egli può solo augurarsi che il suo intervento educativo abbia l'effetto sperato. Qui entra in gioco la volontà dell'educando. L'educazione del carattere non ha un metodo, né precetti da seguire. La formazione del grande carattere è, in realtà, l'eccezione. Va anche detto che questo scritto di Buber è fortemente caratterizzato dalla tensione tra l'intenzione esplicita di educare e un'azione educativa non manifesta.<sup>496</sup> L'educatore viene messo in guardia dal pericolo di voler insegnare attraverso un atteggiamento frontale, soprattutto quando si tratta dell'educazione morale. Un'importante distinzione è quella, operata da Buber, tra personalità e carattere. La personalità dell'educando è qualcosa su cui

493 Milan G., *Educare all'incontro. La pedagogia di Martin Buber*, cit., p. 58.

494 Buber M., *Discorsi sull'educazione*, cit., p. 85.

495 Ivi, p. 84.

496 Aluffi Pentini A., *Introduzione a Buber M., Discorsi sull'educazione*, cit., p. 21.

l'educatore non ha influenza: egli può, e deve, influire, invece, sull'educazione del carattere. Personalità e carattere sono concetti diversi. La personalità viene intesa come realtà unitaria di corpo e spirito ed è pre-esistente nell'educando. Che cos'è, invece, l'educazione del carattere? La parola greca "carattere" significa letteralmente "impressione" (*Einprägung*).<sup>497</sup> Buber porta al lettore l'immagine di una materia plastica, ancora morbida e malleabile, su cui può venire impresso un qualcosa. Sulla formazione del carattere l'educatore deve lasciare, in un certo senso, un'impronta. Sull'educazione dell'educando possono influire la natura, la società, la cultura, la scuola tanto quanto la strada. Come nel saggio *Sull'educativo*, anche in questo contesto, Buber sostiene che tutto l'ambiente esercita un'influenza sull'educando, che essa sia intenzionale o meno l'effetto non cambia. "E in mezzo a questa infinità di cose che lasciano un segno si trova l'educatore", scrive Buber.<sup>498</sup> L'educatore, però, è l'unico agente educativo che presenta "volontà" e "consapevolezza". Egli deve divenire un vaglio, un filtro: di fronte a una miriade di influenze a cui è sottoposto l'educando, deve scegliere come esercitare la sua impressione. In questo si esprime la sua più intima "vocazione", caratterizzata da tre elementi distintivi: l'umiltà, l'essere solo un elemento di influenza fra molti altri; l'auto-riflessione, l'essere l'unica esistenza che vuole influire consapevolmente su quella persona; la fiducia, l'esistenza di una sola via d'accesso all'educazione di quella persona.<sup>499</sup> La fiducia è presente quando l'allievo "accetta l'educatore come persona",<sup>500</sup> ovvero sente e percepisce che l'educatore lo conferma e lo sostiene. L'educazione del carattere, allora, richiede un forte impegno da parte dell'educatore che non ha alcuna ricetta pronta all'uso. Inoltre, il suo intervento educativo non ha alcuna garanzia di riuscita. Buber propone al lettore l'esempio della relazione fra un insegnante e un suo alunno. Nel momento in cui l'alunno prova fiducia nei confronti del suo insegnante, egli "impara a chiedere". Allora il compito dell'insegnante è quello di "essere risposta", facendosi carico della responsabilità che ne deriva. Buber scrive: "Un'anima [...] mi viene incontro con tutta la corporeità del suo

497 Buber M., *Discorsi sull'educazione*, cit., p. 86.

498 Ibidem.

499 Ivi, p. 87.

500 Ibidem.



esserci, ponendomi una domanda”.<sup>501</sup> Nel momento in cui l’educatore cerca di rispondere, sta aiutando l’educando nella formazione del grande carattere. Ed è proprio quando l’educando pone all’educatore la domanda su cosa sia giusto fare in una certa situazione, che è il momento di fare il primo passo verso l’educazione del carattere. L’educatore deve allora guidare la persona in fase di formazione verso la direzione giusta e contribuire al suo continuo consolidamento. Quando tale evento accade, scrive Buber: “Non è l’intento pedagogico a essere fertile, ma l’incontro pedagogico (*pädagogische Begegnung*)”.<sup>502</sup> In questo movimento assolutamente dialogico l’altro è domanda. Allora, l’evento dell’incontro *può* “aprire la strada all’educazione del carattere”,<sup>503</sup> ma non è detto che accada. L’insegnante deve ricordare quelli che sono i limiti dell’educazione. Innanzitutto, avendo un’idea di ciò che il tu può diventare, l’io si confronta con la quotidiana situazione che ha di fronte. In secondo luogo, anche se l’educando dà fiducia all’educatore non significa che ci sia necessariamente accordo fra i due.<sup>504</sup> Anche il conflitto può avere carattere educativo, quando viene inteso come battaglia per la verità. Questo terzo discorso appare rivolto soprattutto all’educatore che ha a che fare con l’età adolescenziale. Egli si propone di accompagnare gli adolescenti nel cammino che porta all’età adulta. La dimensione della fiducia e quella del conflitto appaiono particolarmente rilevanti nell’educazione rivolta a questa età della vita. Tra l’educatore e l’educando potrebbe anche avvenire uno scontro generazionale a causa dei grandi cambiamenti avvenuti riguardo alla prospettiva valoriale. Non è più possibile parlare di “assolutezza delle norme”. L’educatore, allora, dev’essere in grado di ricercare, assieme all’educando, risposte sempre nuove ai grandi interrogativi, senza proporre verità immutabili e ponendosi in modo critico. Il grande carattere è il massimo valore a cui possa mirare l’educazione.

Nella seconda parte del saggio Buber si prefissa lo scopo di spiegare meglio che cosa intenda con l’espressione “educazione del carattere”. L’autore si pone il compito di fare un excursus di tipo storico. La sua proposta si differenzia da quella sostenuta da

501 Ivi, p. 88.

502 Ibidem.

503 Ibidem.

504 Ivi, p. 89.

altri autori. Distingue innanzitutto, riprendendo Georg Kerschensteiner, il “carattere in senso generale” e “il vero e proprio carattere morale” (*sittlicher Charakter*).<sup>505</sup> Con questa seconda accezione del termine si intende una presa di posizione riguardo a dei valori assoluti, validi per l’agire, che vanno trasmessi. Buber ne prende le distanze e quando egli parla di formazione del grande carattere, intende il primo significato, ovvero il senso generale del termine. Certamente non nega l’utilità e l’importanza dei riferimenti normativi, ma sostiene che i valori siano sempre soggettivi. Le norme, per Buber non si pongono come massime immutabili. Inoltre, se la formazione del carattere corrispondesse a un accumulo di massime e precetti da trasmettere all’educando, Buber sostiene che l’educando non sarebbe disposto a riceverlo. L’educazione allora dovrebbe portare il singolo uomo a scegliere in autonomia, con consapevolezza e responsabilità, i valori per lui imprescindibili. Alcuni valori possono essere poi condivisi all’interno di un gruppo, altri, invece, sono propri del singolo.

Per Buber, non è difficile da comprendere, l’educazione individualistica e quella collettivistica sono entrambe negative. Il motivo consta nel fatto che in esse il grande carattere viene sacrificato. Nel collettivismo si perde la responsabilità personale. Nell’individualismo, invece, viene meno la possibilità della relazione con l’altro. L’autore propone l’educazione del carattere come “vera educazione alla comunità”.<sup>506</sup>

Oltre all’educazione morale di Kerschensteiner, il quale la concepisce come una sorta di “autocontrollo”, viene fortemente criticato anche il concetto di abitudine di John Dewey. Dewey considera il carattere come *the interpenetration of habits*,<sup>507</sup> ovvero come un sistema di buone abitudini che vengono attuate. Buber riconosce che, nell’ambito dell’educazione, è inevitabile per l’educatore incoraggiare lo sviluppo di buone abitudini; tuttavia, sottolinea che il seguire delle norme non dovrebbe mai trasformarsi nella messa in atto di automatismi. Egli sostiene che il mantenimento di abitudini fisse risulterebbe estraneo al nucleo centrale della personalità,<sup>508</sup> suggerendo

505 Ivi, p. 90 (citazione tratta da: Kerschensteiner G., *Begriff der Arbeitsschule*, Teubner Verlagsgesellschaft, Stuttgart, 1957).

506 Buber M., *Discorsi sull’educazione*, cit., p. 104.

507 Ivi, p. 96 (citazione tratta da: Dewey J., *Human nature and conduct*, Henry Holt and Company, New York, 1922).

508 Levi Coen C., *Martin Buber*, cit., p. 89.

così la necessità di bilanciare la promozione di comportamenti positivi con una consapevole flessibilità che rispetti l'unicità e la spontaneità della personalità individuale. L'educazione del carattere, però, supera questo livello. Essa consiste nel riuscire a vedere come gli alunni "sono *veramente*", e, allo stesso tempo, "come potrebbero diventare",<sup>509</sup> anche quando questo compito sembra impossibile. La peculiarità dell'educatore che nel lavoro educativo "ha incominciato dall'alto"<sup>510</sup> è quella "di agire con tutto se stesso", nei riguardi della persona unica che gli si pone davanti. Buber all'interno di questo saggio introduce il lettore al concetto di "partire dall'alto", che implica il coinvolgere l'educando in questioni di ampia portata, riguardanti l'umanità nel suo complesso. Si tratta di sollevare interrogativi a un livello più elevato rispetto a tutto quello che nella quotidianità sembra attirare l'interesse dell'educando. Partire dall'alto significa anche dimostrare che il grande carattere è un processo mai compiuto. Viceversa, partire dal basso comporta il realizzarsi di quella profezia che, alla fine, si autoadempie. Anche il rimprovero, inteso come strumento educativo, viene collocato da Buber in questa seconda modalità che egli definisce "partire dal basso", perché si tratta, in realtà, di un modo di fare che sottolinea gli sbagli compiuti piuttosto che riflettere su come poter evitare di compierli. L'educatore allora è tenuto a partire dall'alto, per arrivare in alto. Al contrario, partendo dal basso, nessuna finalità può essere perseguita: si tenderà verso il basso. L'espressione "grande carattere" sta proprio a indicare questa spinta dell'educazione verso l'alto. Sembra quasi paradossale che l'educatore debba partire dall'alto, essendo consapevole di essere solo una delle tante influenze a cui è sottoposto l'educando. Ciononostante, l'educatore decide di partire dall'alto, senza alcuna certezza di ottenere il risultato sperato. L'educatore decide di partire dall'alto, per esempio quando *racconta*, invece di spiegare. La classe, allora farà silenzio.<sup>511</sup> L'educatore, scrive Buber, deve partire da una profonda disponibilità e da una reale apertura verso la situazione sempre nuova davanti alla quale è posto ogni giorno.

509 Buber M., *Discorsi sull'educazione*, cit., p. 97.

510 Ivi, p. 98.

511 Ibidem.

Il progetto di vita di ogni educando è assolutamente personale, in quanto prende le mosse da una concreta situazione di vita. La formazione del grande carattere non è da intendersi come la volontà di formare super-uomini.<sup>512</sup> Secondo Buber, in educazione si è spesso compiuto l'errore di applicare un modello di uomo ideale, diverso nei vari momenti storici e nelle varie culture, invece di partire dalla situazione reale e concreta. La vera direzione può essere individuata quando tutte le direzioni vengono meno. Solo il "fare tabula rasa" da tutti gli ideali di uomo permette di cogliere un'indicazione della direzione verso cui dovrebbe tendere la formazione dell'uomo: l'immagine di Dio.<sup>513</sup> Allora, può emergere nell'uomo il grande carattere, "verso l'adempimento del compito particolare al quale Dio ha destinato proprio lui, quest'uomo".<sup>514</sup> Il grande carattere è l'orizzonte, la direzione, con cui l'educatore può anche confrontare la situazione concreta, fermandosi per fare una sosta, durante il cammino, al fine di riflettere sul lavoro compiuto. La comprensione dell'importanza del grande carattere può aiutarci in questa "epoca che è diventata sorda al richiamo assoluto".<sup>515</sup> È il Tu che ci interpella, nella sua assolutezza, che permette di distinguere il richiamo allo sviluppo del grande carattere da una norma o da una regola. L'imperativo dell'educazione del carattere fa sì che l'educatore accompagni l'educando nella strada verso la libertà. L'educando, intraprendendo questo cammino, ritrova le sue aspirazioni e prende in mano la sua vita. Può così trovare la direzione, ma per farlo, come si ricorda, egli deve partire dal rapporto con il proprio sé.<sup>516</sup> L'educatore è colui che accompagna l'educando a rispondere alla domanda "Chi sei?". Il cammino verso la risposta non sarà facile, per questo l'educando non può percorrerlo da solo. Buber conclude che l'educatore aiuta l'educando a porsi di nuovo di fronte al volto di Dio".<sup>517</sup> Non si tratta di qualcosa che può essere insegnato o spiegato, ma di qualcosa che può accadere, quando, nell'incontro pedagogico, l'educatore è in grado di "far saltare le barriere che circondano un cuore inquieto".<sup>518</sup>

512 Levi Coen C., *Martin Buber*, cit., p. 89.

513 Milan G., *Educare all'incontro. La pedagogia di Martin Buber*, cit., p. 62.

514 Buber M., *Il cammino dell'uomo secondo l'insegnamento chassidico*, cit., p. 51.

515 Buber M., *Discorsi sull'educazione*, cit., p. 101.

516 Ibidem.

517 Ivi, p. 104.

518 Ivi, p. 89.

#### 4.6 I caratteri della relazione educativa autentica

Nelle prossime pagine verranno indicate le caratteristiche che contraddistinguono l'agire del vero educatore. Ci sono, infatti, alcuni atteggiamenti che, nel lavoro educativo, sono particolarmente importanti. Si tratta di spunti da cogliere per attuare al meglio la relazione educativa, utili per tutti coloro i quali si affacciano al mondo dell'educazione: educatori e insegnanti ma anche genitori e caregivers in generale. Dagli scritti di Buber emerge l'importanza del ruolo proprio dell'educatore. Nella relazione educativa l'educatore, l'educando e il mondo entrano in un rapporto dinamico in cui ciascun elemento è essenziale e non può essere ignorato. Buber, attraverso un procedere tipicamente pedagogico, prende in esame la situazione educativa in termini semplici e concreti, mai banali, sottolineando soprattutto la fundamentalità della relazione e i risvolti etico-sociali che ne derivano.<sup>519</sup> La relazione educativa viene analizzata in tutta la sua complessità, problematicità e rilevanza. È l'educatore, con la sua presenza e il proprio agire, per la responsabilità che deriva dal suo ruolo e per l'asimmetria che caratterizza la relazione educativa, che determina l'efficacia e l'autenticità della relazione educativa.<sup>520</sup> L'importanza del lavoro educativo emerge dal fatto che l'educatore ha il compito di formare uomini in grado di vivere all'insegna della relazione io-tu. Proprio grazie a questa capacità di contribuire all'educazione di persone aperte al dialogo, l'educatore diventa costruttore di nuove comunità. Buber sottolinea, infatti, l'impegno, la fatica e anche le difficoltà che spesso si nascondono dietro al lavoro educativo. È interessante comprendere quali siano le caratteristiche che connotano la relazione educativa, in particolare dalla prospettiva dell'educatore. Buber ne *I racconti dei hassidim (Die Erzählungen der Chassidim)*, pubblicati nel 1946, oltre a numerosi spunti sul tema della conoscenza, consegna al lettore, grazie a una profonda comprensione delle storie e delle leggende chassidiche, l'immagine di come dovrebbe essere un vero insegnante. Il Grande Maggid (Rabbi Dov Bär, morto nel 1772), maestro chassidico, per Buber “rappresenta la quintessenza dell'insegnante”.<sup>521</sup> Definito

519 Milan G., *Educare all'incontro. La pedagogia di Martin Buber*, cit., p. 88.

520 Ivi, p. 88.

521 Buber M., *Introduzione a I racconti dei hassidim*, cit., p. 31.

da Buber non come un semplice insegnante, bensì come “un pensatore che insegnava”,<sup>522</sup> il Grande Maggid è tale in quanto è in grado di influenzare i suoi discepoli. La grandezza della sua opera sta nel fatto che l’educazione avveniva grazie al quotidiano contatto con lui, in quanto “la sua vocazione era appunto insegnare”.<sup>523</sup> I suoi scolari potevano seguirne l’esempio di vita, come avviene con ogni grande maestro. Spunti e suggestioni a proposito del ruolo e del compito dell’insegnante, e della relazione educativa in generale, si possono cogliere anche dai *Discorsi sull’educazione*, dal saggio *Il cammino dell’uomo secondo l’insegnamento chassidico* e nondimeno da opere propriamente dialogiche, come quelle raccolte in *Il principio dialogico e altri saggi*. La relazione educativa autentica è un processo sempre nuovo, in base all’unicità della persona che si ha davanti, mai completamente definibile, in continua evoluzione e che sfugge a qualsivoglia indicazione predefinita. Le caratteristiche che la connotano sono pertanto da intendere come suggerimenti e consigli che indicano la direzione da intraprendere al *vero* educatore, ovvero a colui che comprende appieno la complessità intrinseca nel proprio ruolo.

Innanzitutto, la relazione educativa si caratterizza per essere reciproca e, allo stesso tempo, asimmetrica. “Relazione è reciprocità”,<sup>524</sup> dunque, la reciprocità denota la relazione io-tu avendo valore in ogni rapporto umano significativo, autentico e umanizzante, dove l’essere umano incontra se stesso, mentre si rapporta all’altro. Dal punto di vista pedagogico, la reciprocità consente di trasformare la relazione educatore-educando in un vero e proprio processo educativo, dal quale entrambi i poli della relazione escono arricchiti. Ogni relazione interpersonale presenta una mutualità, ma questo avviene in modo diverso nella relazione educativa. Come emerge dal saggio *Sull’educativo*, la relazione educativa deve rispettare l’asimmetria dei ruoli. Buber scrive: “L’educatore si pone da entrambe le parti della situazione comune, l’educando solo da una”.<sup>525</sup> Tra educatore ed educando esiste una significativa differenza in termini di compiti e di mandato, basata su un’effettiva disparità di conoscenze e competenze. La

522 Ivi, p. 29.

523 Ivi, p. 31.

524 Buber M., *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., p. 70.

525 Ivi, p. 180.

relazione educativa è sana quando presenta uno squilibrio nei ruoli, al fine di favorire una sempre maggiore autonomia del soggetto che viene educato, autonomia che si conquista pur sempre all'interno della relazione.

Un'altra caratteristica della relazione educativa autentica è la sincerità. L'educatore, prima di poter indicare all'educando il cammino verso l'esistenza autentica, dev'essere in grado di intraprenderlo lui stesso. Sarebbe incoerente per l'educatore richiedere ad altri un impegno che da parte sua non viene assunto con determinazione. L'educatore, come già detto, deve intraprendere un percorso di autoformazione, in costante dialogo con il proprio sé e con le persone con cui, giorno dopo giorno, si trova in relazione. È tenuto, quindi, a dimostrare sincerità prima di tutto nei confronti di se stesso. Tutti coloro i quali si pongono l'obiettivo di educare un tu sono chiamati a operare un "ritorno a se stessi",<sup>526</sup> a riflettere sulle proprie scelte, sui propri valori di riferimento e sulle azioni compiute. Sono gesti attuati in modo retrospettivo, alla ricerca della propria natura, che non può che rivelarsi dialogica. Questo sguardo rivolto al passato porta anche a riflettere riguardo a tutte le volte in cui la natura dialogica è stata tradita. Essere sinceri, con se stessi e con gli altri, comporta un grande cambiamento d'atteggiamento. L'educatore autentico mostra senza veli "chi" è e "dove" intende essere.<sup>527</sup> Al contrario, la mancanza di sincerità pregiudica l'incontro con il tu. Buber denuncia a più riprese la frequente tentazione dell'uomo di indossare delle maschere.<sup>528</sup> Nelle relazioni interpersonali Buber mette in luce la differenza fra essere e apparire, nelle quali la fuga nell'apparire è sempre più diffusa.<sup>529</sup> Inoltre, ritiene necessario liberare il concetto di sincerità da un presunto tono di predica, poiché non si tratta di una questione morale, bensì ontologica: il ritornare a vivere la relazione autentica, ovvero essere presenti di fronte all'altro e farlo partecipare alla propria essenza.

Presenza è dunque sinonimo di relazione. "Solo attraverso il farsi presenza del tu, il presente nasce".<sup>530</sup> Come accade nella relazione autentica, tanto più in una relazione

526 Buber M., *Il cammino dell'uomo secondo l'insegnamento chassidico*, cit., p. 89.

527 Milan G., *Educare all'incontro. La pedagogia di Martin Buber*, cit., p. 92.

528 Ivi, p. 94.

529 Buber M., *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., pp. 299-302.

530 Ivi, p. 67.

propriamente educativa, è fondamentale che l'educatore sia realmente presente all'educando, ascoltandolo e comprendendolo. Essere presenza significa esserci davvero per l'altro e indica più di una semplice presenza fisica. Si intende un impegno costante, dimostrato nella quotidianità del lavoro educativo. Essere presenza significa esserci nell'*hic et nunc*. Significa anche essere una guida, dare un orientamento, rispondere alle domande, fornire sostegno e creare un ambiente educativo che favorisca la crescita dell'educando come persona, con sincerità e trasparenza riguardo agli intenti che si perseguono.

Sembra appropriato fare cenno anche all'"umiltà specifica dell'educatore",<sup>531</sup> un attributo che consente di abbracciare e riesaminare costantemente i limiti intrinseci al lavoro educativo. L'umiltà è la condizione di partenza di ogni incontro autentico in cui l'altro viene considerato come un tu anziché come un esso. Questo atteggiamento richiede la capacità di spostare il focus da se stessi e consente di accettare completamente ogni educando. L'umiltà è, inoltre, inclusa tra i sei principi chassidici di perfezione<sup>532</sup> e va intesa come la consapevolezza di essere parte di un insieme più ampio di influenze. È la consapevolezza di essere semplicemente uno fra molti. L'umiltà protegge l'educatore dalla pericolosa presunzione di onnipotenza, che può insorgere quando egli crede di poter plasmare completamente, e in ogni aspetto, la formazione dell'educando. È bene ricordare che le influenze sull'individuo sono molteplici e complesse e che l'umiltà rappresenta un fondamentale antidoto a una visione eccessivamente autoreferenziale.

Un altro elemento fondamentale che, secondo Martin Buber, connota la relazione educativa è la responsabilità. Questo concetto si riferisce al dovere di assumere su di sé le conseguenze delle proprie azioni, decisioni o comportamenti. È l'attitudine a rispondere delle proprie scelte e a essere consapevoli dell'impatto che queste possono avere sugli altri. Nella relazione autentica è, come detto in precedenza, essere risposta all'appello del tu.<sup>533</sup> L'educatore dev'essere responsabile nei confronti di quella vita che gli viene assegnata e affidata, nei confronti della quale egli si pone il compito di

531 Ivi, p. 174.

532 Buber M., *La leggenda del Baal-Shem*, cit., p. 33 e Buber M., *I racconti dei hassidim*, cit., p. 221.

533 Buber M., *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., p. 172.



educare. La responsabilità implica anche la consapevolezza dei propri incarichi e delle relative implicazioni, nonché la volontà di agire in conformità con ciò che è giusto e appropriato in una determinata situazione. Essa è una qualità fondamentale nella vita personale, professionale e sociale dell'educatore. Responsabilità è anche mettersi al servizio degli altri nel contesto comunitario.<sup>534</sup>

Alla relazione educativa autentica, secondo Giuseppe Milan, si giunge compiendo alcuni passi fondamentali. Gli ultimi tre passi sono: lotta, conferma e fiducia.<sup>535</sup> L'immagine della lotta è utilizzata da Buber proprio per evocare l'impegno, le fatiche, le sconfitte e le vittorie insite nella dinamica educativa. L'autore utilizza questa espressione per descrivere la relazione con il Tu eterno.<sup>536</sup> La lotta, come intesa da Buber, non viene compiuta per esercitare potere sull'altro attraverso un'azione offensiva. Al contrario, assume una connotazione positiva, se intesa come costruttiva dimensione relazionale. La metafora della lotta sta a indicare la relazione con l'altro nella sua dinamicità e complessità, messa in atto con il fine di aiutarlo a costruire la persona che vuole diventare. Il processo educativo non è sempre facile. Esso prevede momenti di scontro, incomprensioni e opposizioni. La lotta è, dunque, un appassionato dialogo tra l'educatore e l'educando, che si configura come uno scontro costruttivo anziché distruttivo. Una vera lotta viene a essere una lotta con l'altro, per l'altro e contro l'altro.<sup>537</sup> Spesso, nel lavoro educativo, è necessario che l'educatore esprima il proprio disaccordo all'educando. Buber scrive che “anche i conflitti educano se li si vive in un clima pulito”.<sup>538</sup> In altre parole, emerge che l'educando, nel suo processo di crescita, ha bisogno di qualcuno che lo solleciti e che, a volte, persino lo combatta, per prepararlo e accompagnarlo a una vita che sarà intrinsecamente ricca di sfide.

Dopo la lotta, segue il momento della conferma. È già stata sottolineata l'importanza, nella filosofia dialogica di Buber, dell'essere conferma per l'altro, del dire “sì” all'appello del tu. La conferma è un atteggiamento di assoluta disponibilità nei

534 Milan G., *A tu per tu con il mondo. Educarci al viaggiare interculturale nel tempo dei muri... tracce per una sceneggiatura pedagogica...*, Pensa MultiMedia, Lecce-Rovato (BS), 2020, p. 122.

535 Ivi, pp. 163-184 e Milan G., *Educare all'incontro. La pedagogia di Martin Buber*, cit., pp. 111-115.

536 Buber M., *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., p. 139.

537 Milan G., *Educare all'incontro. La pedagogia di Martin Buber*, cit., p. 112.

538 Buber M., *Discorsi sull'educazione*, cit. p. 89.

confronti dell'altro, che viene accettato incondizionatamente. Essa offre al tu la possibilità di sentirsi accolto così com'è, come persona unica e originale, consentendogli una profonda conoscenza e comprensione di sé. Secondo Giuseppe Milan, Buber vede nel momento della conferma "l'atteggiamento-sintesi",<sup>539</sup> ovvero il cardine della relazione educativa positiva che risulta da un insieme di modalità relazionali interconnesse fra loro. Nello specifico riguardo alla relazione educativa insegnante-alunno, Buber scrive: "Per poter favorire la realizzazione delle migliori possibilità dell'essere del proprio allievo, il maestro [...] non deve conoscerlo come somma di qualità, desideri, inibizioni; deve diventare consapevole di lui come di una totalità e in questa sua totalità confermarlo".<sup>540</sup> Nel corso della loro crescita, i bambini hanno bisogno di questo "sì" da parte delle figure di riferimento. Essi richiedono di essere confermati nella loro unicità, conferma che permette loro di esistere come persone. La conferma si configura come una spinta a intraprendere la direzione giusta, ovvero il cammino verso ciò che ognuno è tenuto a diventare. L'educatore, di fronte alla domanda "chi sono io?" dell'educando, che egli sia in via di sviluppo o alla ricerca della propria identità, dev'essere in grado di rispondere in modo pertinente, realizzando la conferma, rendendolo così presente.<sup>541</sup> Si tratta di un compito tutt'altro che facile, ma che giova alla relazione. La risposta al tu che chiede conferma all'io comporta il mettersi dall'altra parte, per comprenderlo e vedere, oltre a ciò che è, quello che potrebbe diventare. La conferma comporta la valorizzazione dell'essenza della persona. Confermare l'altro significa dirgli con tutto l'essere: "Tu per me esisti". È un atteggiamento tipico dell'essere umano. Significa anche chiamare per nome, o, dare un nome a chi, durante un'esistenza travagliata, l'avesse perduto.<sup>542</sup>

La conferma implica fiducia. Come precedentemente detto, la fiducia ha un ruolo fondamentale nella relazione io-tu. Essa viene ad assumere una grandezza e un'importanza ancora maggiori nell'ambito dell'educativo. Una relazione autentica si

539 Milan G., *A tu per tu con il mondo. Educarci al viaggiare interculturale nel tempo dei muri... tracce per una sceneggiatura pedagogica...*, cit., p. 171.

540 Buber M., *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., p. 154.

541 Milan G., *A tu per tu con il mondo. Educarci al viaggiare interculturale nel tempo dei muri... tracce per una sceneggiatura pedagogica...*, cit., p. 170.

542 Ivi, p. 171.

basa proprio sulla fiducia reciproca: fiducia verso l'altra persona nella sua totalità. Essa si costruisce nel tempo, giorno per giorno, attraverso la conoscenza e la ricerca della comprensione della prospettiva dell'altro. Si accompagna al senso di sicurezza. Dopo l'iniziale contatto, passando attraverso l'incontro, l'altro diviene colui che ci attende e colui al quale sentiamo di poterci affidare. Buber stesso racconta di un'esperienza in cui la fiducia nei confronti degli altri è venuta meno. Egli utilizza l'espressione *Vergegung*, termine da lui coniato, che si potrebbe tradurre come "disincontro", intendendo "il fallimento di un reale incontro fra gli uomini" che avviene quando manca la fiducia.<sup>543</sup> È la fiducia che apre all'incontro. Per un bambino, il quale compie i primi passi alla scoperta del mondo, la fiducia per la realtà che lo circonda è fondamentale. Questa fiducia fornisce una base sicura per l'apprendimento e per lo sviluppo. Parlare di fiducia significa parlare dell'essere umano, della vita, dell'educazione.<sup>544</sup> Buber scrive che l'educando prova fiducia "poiché esiste questa persona".<sup>545</sup> E allora questa persona deve esistere. Deve esistere qualcuno capace di assumere una posizione di fiducia nei confronti dell'altro, di dare fiducia al tu e allo stesso tempo di ispirare fiducia, ovvero di trasmettere all'altro un senso di affidabilità e sicurezza, anche quando non è fisicamente presente a lui. È questo il compito dell'educatore.

Alla base di queste indicazioni per la relazione educativa si evidenzia un'essenziale intenzionalità che contraddistingue il lavoro educativo. La distinzione fondamentale tra l'operato dell'educatore e le altre influenze che agiscono sull'educando risiede nella natura improvvisata di queste ultime, le quali, pur avendo un impatto sull'educando, agiscono su di lui senza avere chiara la finalità e la direzione dell'educazione. Al contrario, il lavoro educativo è guidato da un orientamento di fondo che lo differenzia dallo spontaneismo proprio degli altri fattori d'influenza.

543 Buber M., *Incontro. Frammenti autobiografici*, cit., p. 36.

544 Milan G., *A tu per tu con il mondo. Educarci al viaggiare interculturale nel tempo dei muri... tracce per una sceneggiatura pedagogica...*, cit., p. 173.

545 Buber M., *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., p. 177.

#### 4.7 La filosofia del dialogo come proposta pedagogica inclusiva

Un elemento fondamentale da considerare nell'educazione di ogni essere umano è la sua unicità. Buber scrive: "Realtà è il bambino, realtà deve diventare l'educazione", proprio *questa* e non un'altra.<sup>546</sup> Il progetto di vita di ogni educando deve quindi venire pensato sulla base delle singolari condizioni di quella persona, coerentemente con le richieste specifiche di un particolare contesto e non sulla base di un'idea astratta di bambino o di uomo.<sup>547</sup> L'idea dell'unicità di ogni esistenza emerge chiaramente nell'opera *Il cammino dell'uomo secondo l'insegnamento chassidico*. Attraverso la narrazione di alcuni aneddoti chassidici, Buber offre degli spunti di riflessione sull'unicità di ciascuno in chiave educativa. I racconti chassidici, infatti, veicolano un'intima proposta pedagogica. A ciascun uomo è assegnato un progetto esistenziale che solamente lui è in grado di compiere, se saprà fare tesoro di quelle qualità e di quelle predisposizioni di cui è dotato. Si legge nel testo: "Ogni singolo uomo è cosa nuova nel mondo e deve portare a compimento la propria natura in questo mondo".<sup>548</sup> L'unicità di ciascun uomo è assolutamente indicativa della dignità che contraddistingue ciascun essere umano. Per questo, è necessario prevedere una "molteplicità infinita dei cammini"<sup>549</sup> verso cui procede la vita. Buber, riferendosi all'esperienza religiosa, intende il cammino che conduce a Dio, ma si può pensare a questo cammino come la direzione verso "la perfezione alla quale ciascuno è chiamato",<sup>550</sup> poiché ogni cammino è riservato a un uomo particolare. Questo concetto si traduce, nel linguaggio pedagogico, in percorsi individualizzati e personalizzati. Buber aggiunge: "Siamo qui in presenza di un insegnamento che si basa sul fatto che gli uomini sono ineguali per natura".<sup>551</sup> Ne consegue, su un piano più strettamente educativo, che bisogna stare in guardia dalla tentazione di appiattare le differenze e di cercare di omologare gli educandi: "È infatti la diversità degli uomini, la differenziazione delle loro qualità e delle loro tendenze che costituisce la grande risorsa del genere umano".<sup>552</sup> Persiste,

546 Ivi, p. 162.

547 Milan G., *Educare all'incontro. La pedagogia di Martin Buber*, cit., p. 64.

548 Buber M., *Il cammino dell'uomo secondo l'insegnamento chassidico*, cit., p. 27.

549 Ivi, p. 28.

550 Milan G., *Educare all'incontro. La pedagogia di Martin Buber*, cit., p. 69.

551 Ivi, p. 28.

552 Buber M., *Il cammino dell'uomo secondo l'insegnamento chassidico*, cit., p. 28.

quindi, l'accentuazione sull'unicità di ciascun individuo, un apporto prezioso alla vasta ricchezza di cui l'umanità può beneficiare. Le considerazioni che sono state fatte sull'individualità di ogni persona attribuiscono specifiche responsabilità all'educatore, alle quali è bene che egli adempia. La consapevolezza che in ognuno c'è qualcosa di unico da far fruttare, che non si ritrova in nessun altro, obbliga l'educatore a cercare di scoprire i talenti nascosti e a comprendere "in che cosa consista ciò che può e deve fare quell'uomo preciso",<sup>553</sup> andando oltre ogni apparenza. Questo lavoro va svolto affinché ogni persona diventi se stessa ma anche in vista della più ampia comunità umana.<sup>554</sup> Ciascun individuo contribuisce in modo singolare, arricchendo il mondo attraverso elementi nuovi, mai visti prima. La novità si manifesta con tutta la sua potenza ogni qual volta venga al mondo una nuova vita.

Uno dei requisiti per instaurare una relazione autentica è l'accettazione incondizionata dell'altro. L'accettazione è la prerogativa chiave per poter accedere realmente alla relazione. Si configura come fase preliminare che prepara all'incontro. L'accettazione è la base della relazione *tra* io e tu. Essa apre la comunicazione, in cui si ascolta profondamente l'altro, si superano gli atteggiamenti difensivi e si accorcia la distanza interpersonale. Implica un'accoglienza totale dell'altro, caratterizzata da apertura e disponibilità. Accettare l'interlocutore che ho davanti, "che può essere difficile e impegnativo, proprio perché 'altro', ma che sempre e comunque è degno di essere il mio Tu"<sup>555</sup> è la sfida che ci viene presentata. L'accettazione presuppone anche un certo livello di rischio, proprio perché l'altro è diverso da me e quindi a me sconosciuto. Ma è proprio attraverso questo atteggiamento che il tu è in grado di percepirsi con le sue peculiarità. Buber non poteva che mettere in risalto l'importanza dell'accettazione anche nei riguardi di coloro che vengono educati. Egli scrive che "lo sguardo dell'educatore, li accetta tutti e li accoglie".<sup>556</sup> L'educatore si impegna, perciò, in un'azione caratterizzata dalla totale accettazione di coloro che gli sono affidati. Egli è tenuto ad accettare tutti al massimo grado, senza fare differenze. È indubbiamente

553 Ivi, p. 29.

554 Milan G., *Educare all'incontro. La pedagogia di Martin Buber*, cit., p. 71.

555 Ivi, p. 97.

556 Buber M., *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., p. 174.

difficile, in quanto bisogna vincere le simpatie-antipatie che naturalmente si provano e il desiderio di prediligere qualcuno piuttosto che qualcun altro. È una pratica che può essere perfezionata nel tempo. Buber scrive che l'insegnante "vede gli allievi appollaiati nei banchi, messi insieme a caso, fisionomie scomposte e regolari, volti animaleschi, banali e nobili, mescolati alla rinfusa".<sup>557</sup> In questa visione apparentemente senza alcun ordine, egli percepisce "la presenza della creazione".<sup>558</sup> La grandezza dell'educatore si manifesta attraverso il rispetto che egli dimostra sin dal primo incontro nei riguardi di ciascun educando. La diversità che caratterizza ogni individuo deve essere compresa e apprezzata come manifestazione dell'opera creatrice divina. L'educatore deve mostrare flessibilità nell'accogliere e nel supportare il percorso unico e personale che ognuno si prepara ad affrontare. Quando l'educatore incontra l'educando nella modalità io-tu, lo coglie al di là delle molteplici caratteristiche che lo contraddistinguono, andando alla realtà più concreta di quell'uomo che gli sta di fronte. Io, come educatore, "intuisco lui, intuisco ciò per cui egli è altro, essenzialmente altro da me, in questo modo unico, caratteristico, suo proprio, essenzialmente diverso da me". E infine, "accetto l'uomo che ho intuito".<sup>559</sup>

Un concetto buberiano molto forte, che si collega all'unicità, al rispetto e all'accettazione incondizionata di ogni persona, importante anche e soprattutto nel lavoro educativo, è quello di "inclusione". Negli ultimi anni, la parola "inclusione" ha guadagnato notevole rilevanza nel contesto pedagogico, anche grazie all'ampio uso che ne viene fatto nei documenti, sia a livello nazionale che internazionale. Il termine in questione è un concetto che ha, in realtà, una significativa e consolidata storia. Giuseppe Milan evidenzia come il termine "inclusione" non sia, come si crede, una recente acquisizione del vocabolario pedagogico.<sup>560</sup> Buber, innovatore anche nel linguaggio, utilizza questo termine sia in *Io e tu* sia nel saggio *Sull'educativo*, che riporta una conferenza tenuta quasi un secolo fa. Il termine utilizzato da Buber, "*Umfassung*",<sup>561</sup> come è stato detto, corrisponde alla traduzione italiana di "ricomprensione" o

557 Ibidem.

558 Ibidem.

559 Ivi, p. 304.

560 Milan G., *Educare all'incontro. La pedagogia di Martin Buber*, cit., p. 108.

561 Buber M., *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., p. 176.

“contenimento”, tuttavia può essere reso anche con l’espressione “inclusione”. Quest’ultima scelta è stata compiuta, tra gli studiosi italiani, anche da Clara Levi Coen.<sup>562</sup>

Un carattere della relazione educativa autentica è, dunque, il suo essere inclusiva. Per Buber il concetto di inclusione si staglia all’interno del paradigma dialogico ed è possibile attuarlo attraverso la relazione io-tu. La filosofia del dialogo di Buber, perciò, può dare dei validi suggerimenti all’educatore che si pone il fine di attuare un’autentica relazione inclusiva. È inclusiva la relazione io-tu, mentre nella relazione io-esso, quest’ultimo viene escluso. Anche la relazione inclusiva prevede un impegno nei confronti del tu che mi sta di fronte che può assumere le caratteristiche di una vera e propria lotta. L’educatore quindi lotta con l’educando al fine di aiutarlo a far emergere ciò che egli è. L’inclusione emerge come una caratteristica intrinseca dell’esistenza autentica e assume un ruolo ancor più imprescindibile all’interno dei contesti educativi. Nella relazione educativa, caratterizzata da un’asimmetria di fondo, sarà l’educatore a comprendere progressivamente l’educando, a partecipare al processo di apprendimento del suo allievo, aprendo il proprio spazio nei confronti dell’altro, abbracciandolo e includendolo sempre più. La relazione viene a essere “concreta inclusione unilaterale”.<sup>563</sup> Nella forma che assume la relazione educativa, la relazione non può che essere: “concreta”, in quanto si riferisce alla totalità della persona come entità fisico-spirituale e alla realtà della sua esistenza; “inclusione”, intendendo la completa presenza e partecipazione alla realtà dell’altro; “unilaterale”, considerando l’azione di mettersi dall’altra parte, che, si sa, non può essere sperimentata reciprocamente, ma solo dal lato dell’educatore.<sup>564</sup> È evidente l’importanza che ha per l’educatore l’esperienza della “controparte”.<sup>565</sup> Mettendo in atto questo movimento egli si troverà contemporaneamente ai due estremi della relazione. Sarà così possibile per lui sentire più chiaramente quali sono i bisogni della persona che ha davanti a sé e cosa ancora si può fare per lei. Non è un’operazione semplice da compiere e non sempre si hanno il

<sup>562</sup> Levi Coen C., *Martin Buber*, cit., p. 84.

<sup>563</sup> Ibidem.

<sup>564</sup> Ibidem.

<sup>565</sup> Buber M., *Discorsi sull’educazione*, cit., p. 56.

tempo e le energie necessarie per metterla in pratica. Affinché per l'educatore sia possibile comprendere i reali bisogni educativi del suo "tu", egli dev'essere capace di mettere in atto la "fantasia reale",<sup>566</sup> ovvero l'immaginare, assieme all'educando, la persona che quest'ultimo potrebbe diventare, tenendo però i piedi per terra e facendo i conti con le sue concrete condizioni di vita. È un'azione difficile da compiere, soprattutto quando si ha davanti una persona con disabilità, uno straniero o un uomo che semplicemente si sente smarrito. L'inclusione consiste nel rendere presente l'altro, facendolo emergere dall'esclusione, dalla marginalizzazione e dall'invisibilità in cui si trova. Bisogna quindi portare queste persone al centro, dove convoglia il nostro sguardo, rifiutando le facili vie offerte in un mondo dominato dall'esso, prime fra tutte l'indifferenza e l'assistenzialismo. Le vie dell'inclusione possono essere più impegnative, ma portano all'apertura, all'incontro e al dialogo. Per l'educatore basti un'indicazione: cominciare dall'alto.<sup>567</sup> Questo è l'arduo compito dell'educatore: comprendere e accettare ogni diversità, per costruire un progetto di vita su misura per ciascun essere umano, riuscendo a vedere ciò che egli potrebbe diventare, portando a compimento quel "grande carattere" che siamo tenuti a sviluppare. Spostando l'attenzione dalla singola relazione io-tu al contesto più ampio, è l'ambiente che, attraverso le singole relazioni, deve diventare inclusivo. Questo avviene mediante la costruzione di un tessuto comunitario composto di relazioni inclusive per mezzo delle quali viene a crearsi una comunità accogliente e ospitale. Il dialogo autentico, al quale tutti siamo chiamati, per intima vocazione, si apre, come in un abbraccio, all'intera comunità. In questo tempo di emergenze educative c'è sempre più bisogno di inclusione, che si può attuare proprio mediante il dialogo. Anche in questo caso, fanno eco le parole di Martin Buber, le quali hanno più che mai una risonanza nel presente.

<sup>566</sup> Buber M., *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., p. 306.

<sup>567</sup> Buber M., *Discorsi sull'educazione*, cit., p. 111.



## Conclusione

Martin Buber ha avuto un impatto significativo sulla filosofia contemporanea e sulla comprensione odierna delle relazioni umane. Uno studio serio e approfondito del suo pensiero risulta rilevante per diverse ragioni. Innanzitutto per quanto riguarda la filosofia dell'io-tu. L'approccio dialogico di Buber mette in luce l'importanza di costruire connessioni autentiche e significative nelle interazioni umane, e studiare il suo pensiero aiuta a sviluppare una comprensione più profonda delle dinamiche relazionali. Se poi si sposta lo sguardo sulla relazione educatore-educando, come si è cercato di fare in questo lavoro, emerge ancor più la sua fundamentalità, nel caratterizzare e indirizzare il processo educativo. Si evidenzia, quindi, la necessità di dedicarsi in modo approfondito alla filosofia dialogica, in particolare durante la formazione iniziale, per tutti coloro i quali si occupano di educazione, a ogni livello. Inoltre, Buber incentiva il lettore a una profonda riflessione sul tema dell'alterità, mirando a fondare un'etica dell'incontro. Buber ha messo in evidenza l'importanza dell'incontro autentico con gli altri uomini, e questo concetto, l'incontro autentico, ha implicazioni etiche, poiché sottolinea la responsabilità e l'impegno reciproco necessari a fondare relazioni umane significative. La filosofia del dialogo ispira a una prospettiva etica che promuove il rispetto, la comprensione e la reciprocità, che assumono al giorno d'oggi un imprescindibile valore. Infine, Buber si è sempre battuto per un dialogo interculturale. Il suo approccio dialogico può ispirare e promuovere la comprensione reciproca tra le diverse culture e religioni, contribuendo così alla costruzione di ponti tra comunità diverse. In generale, Buber sostiene un approccio aperto alle diversità, assolutamente inclusivo, dal quale il mondo dell'educazione può trarre ispirazioni e preziosi spunti. In sintesi, uno studio della figura di Martin Buber offre una lucida prospettiva sulla natura umana, sulle relazioni interpersonali, sull'etica dell'uomo, e anche sulla dimensione spirituale di quest'ultimo, fornendo strumenti concettuali utili per affrontare le sfide della contemporaneità e per promuovere una vita più ricca di significato. È, infatti,

proprio la relazione io-tu, centro del pensiero buberiano, a rendere l'umanità degna del suo nome.<sup>568</sup>

Martin Buber è un maestro del nostro tempo, di cui vale la pena “raccontare”, come si fa delle grandi storie.<sup>569</sup> Come si è cercato di mostrare, la sua produzione filosofica si propone come scopo primario la ricerca di un modello di convivenza orientato verso la pace e l'inclusione. Buber traccia una strada alternativa e la indica a un'umanità che si sente smarrita: le sue domande sono le stesse di oggi. D'altronde, se la filosofia si pone come coscienza critica del proprio tempo, orientata verso il futuro ma radicata nel passato, non si fatica a cogliere l'attualità della riflessione filosofica buberiana. In varie parti del mondo, nella nostra stessa Europa, la guerra continua a minare la vita delle persone e nelle nostre città si diffondono l'intolleranza e l'odio nei confronti degli altri. L'“altro” è spesso ridotto a un oggetto e il digitale aumenta questa oggettivazione, contribuendo a incrementare una crescente incapacità dell'uomo a instaurare relazioni autentiche e significative. In questo contesto la visione filosofica di Martin Buber ci orienta verso la comprensione del significato dell'esistenza. A Buber va il merito di aver enfatizzato l'importanza di una modalità autentica di convivenza fondata sulla cooperazione e sul rispetto reciproco. Abbiamo bisogno, ora più che mai, di “parole di senso”, che sappiano orientarci verso una vita autenticamente umana.<sup>570</sup> È così che l'educazione emerge come lo strumento cruciale per apportare cambiamenti positivi nel nostro modo di vivere insieme.

Dall'analisi condotta emerge che dedicarsi all'approfondimento del tema della relazione, anche dal punto di vista teoretico, riveste una notevole importanza, specialmente per i contributi concettuali che ne può ricavare la ricerca pedagogica. La pedagogia, infatti, configurandosi come una scienza pratica-prescrittiva, si caratterizza per un dinamico movimento dialettico in cui l'azione è motivata dalla riflessione teorica, che viene poi attuata in un agire consapevole, per sospendersi e ritornare nuovamente a riflettere sulla pratica, che risulta in questo modo implementata dalla teoria, in un percorso circolare. Peraltro, se consideriamo la filosofia come un'indagine

<sup>568</sup> Tosti G., *Io e tu. Il pensiero di Martin Buber*, cit., p. 157.

<sup>569</sup> Levi Coen C., *Martin Buber*, cit., p. 5.

<sup>570</sup> Tumminelli A., *Martin Buber. In principio la relazione*, cit., p. 6.

sul significato dell'esistenza che prende forma attraverso l'antica arte del porre domande, emerge che anch'essa non è solamente concettualità, ma un processo attivo ed esistenziale che coinvolge la pratica della vita. La filosofia, teoretica per essenza, lungi dal distanziarsi dalla realtà, penetra nel cuore stesso dell'esistenza. La proposta della filosofia dell'io-tu di Buber è ontologica, in quanto, *tra* l'io e il tu, nel momento dell'incontro, è dato l'essere. Le opere di Buber non costituiscono affatto una riflessione distante o separata dall'esistenza; esse hanno origine dalla vita e ritornano ad essa. La filosofia di Buber, come si è cercato di porre in luce, parte proprio dall'esperienza, dalla vita vissuta, e ha come finalità ultima quella di offrire una risposta concreta e tangibile alla crisi che affligge l'uomo contemporaneo.<sup>571</sup>

Il presente lavoro, nato dallo studio analitico dell'intera produzione di Buber attualmente disponibile in traduzione italiana, ha portato alla luce i tempi che segnano l'evoluzione del pensiero buberiano e la sua interna coerenza. Questo lavoro di ricerca aspira però, anche proprio muovendo da Buber, a riconoscere che la vita in realtà non si conforma mai facilmente a suddivisioni e categorie predefinite. Le discipline, tradizionalmente utilizzate per strutturare i programmi accademici, desiderano, in tale contesto, evolvere oltre le loro specifiche funzioni, cercando di confluire, mescolarsi, connettersi e arricchirsi reciprocamente attraverso lo scambio di contributi e progressi. In particolare, tra la filosofia (con un focus specifico sulla filosofia dell'educazione) e la pedagogia, si individua un sottile confine, desideroso di essere superato. La collaborazione tra queste discipline promette di generare risultati più ampi, favorendo una sinergia in cui ogni disciplina apporta valore all'altra. Collaborando insieme, filosofia e pedagogia possono generare risultati più significativi e arricchenti, contribuendo a un approccio più completo e integrato al sapere.

Per quanto riguarda il metodo seguito nella ricerca, si è trattato di una lettura approfondita dei testi di Buber. La forma utilizzata, invece, voleva essere semplice ed efficace, seguendo lo stile prediletto da Buber, capace di arrivare con immediatezza al cuore del lettore. L'obiettivo è stato quello di interiorizzare le domande poste da Buber, attualizzandole, in modo che potessero fungere da stimolo per ulteriori interrogativi,

<sup>571</sup> Tosti G., *Io e tu. Il pensiero di Martin Buber*, cit., p. 154.

favorendo l'emergere di nuove suggestioni, piuttosto che cercare di fornire risposte esaustive e soluzioni definitive alle questioni fondamentali. Martin Buber emerge come vero e proprio maestro nel fare questo. Buber parla ai suoi ascoltatori e ai suoi lettori non per *educare* ma per *educere*. *Educere* in latino significa "tirare fuori" o "far emergere". Questo è l'obiettivo che Buber ambiva raggiungere: tirare fuori da ogni uomo la sua parte più umana.<sup>572</sup> La parola "*educere*", in educazione, sottolinea l'idea di mettere in luce le capacità e le potenzialità di ognuno, mirando alla crescita personale e allo sviluppo delle abilità, piuttosto che alla semplice trasmissione di conoscenze.

La finalità di una riflessione filosofica non è quella di fornire risposte assolute ai grandi interrogativi. Buber scrive che egli non ha dottrine da trasmettere, piuttosto egli guida saggiamente la conversazione con l'altro, dalla quale i significati emergono. Non è questo, forse, quello che dovrebbero fare tutti gli insegnanti che si prefiggono di essere veri educatori? L'autentico educatore traccia il sentiero; sta poi all'educando decidere se camminare su quella via, percorrendola con le proprie gambe, oppure cambiare strada. Buber descrive con queste parole l'atteggiamento di chi non ha nulla da insegnare, ma conduce un dialogo: "Prendo il mio ascoltatore per mano e lo conduco alla finestra. Spalanco la finestra e indico fuori."<sup>573</sup>

572 Ivi, pp. 144-145.

573 Vermès P., *Martin Buber*, cit., p. 8 (citazione tratta da: Schilpp P. A., Friedman M., *The Philosophy of Martin Buber*, Open Court, Illinois, 1967, p. 693).

## Bibliografia:

### OPERE DI MARTIN BUBER IN EDIZIONE ITALIANA:

- Buber M., *Antica e nuova comunità*, a cura di Ragona G., Diabasis, Parma, 2018, pp. 7-32, [1901];
- Buber M., *Rinascimento ebraico. Scritti sull'ebraismo e sul sionismo (1899-1923)*, Mondadori, Milano, 2013, pp. 32-37, [1901];
- Buber M., *Le storie di Rabbi Nachman*, Ugo Guanda, Parma, 1995, [1906];
- Buber M., *La leggenda del Baal-Shem*, Gribaudi, Milano, 2019, [1908];
- Buber M., *Confessioni estatiche*, a cura di Romani C., Adelphi, Milano, 1987, [1909];
- Buber M., *Daniel. Cinque dialoghi estatici*, a cura di Albertini F., Giuntina, Firenze, 2003, [1913];
- Buber M., *Sette discorsi sull'ebraismo*, Israel, Firenze, 1923, [1923];
- Buber M., *In relazione con Dio. L'insegnamento di Baal Shem Tov*, a cura di Ferrari F., Giuntina, Firenze, 2013, [1927];
- Buber M., *La regalità di Dio*, Marietti, Genova, 1989, [1932];
- Buber M., *Israele e i popoli. Per una teologia politica ebraica*, a cura di Franchini S., Morcelliana, Brescia, 2015, [1933];
- Buber M., *Umanesimo ebraico*, a cura di Ferrari F., Il melangolo, Genova, 2015, pp. 79-94, [1941];
- Buber M., *Gog e Magog*, Valentino Bompiani, Milano, 1964, [1943];
- Buber M., *Mosè*, Marietti, Casale Monferrato (AL), 1983, [1945];
- Buber M., *I racconti dei hassidim*, Ugo Guanda, Milano, 1992, [1946];
- Buber M., *Il problema dell'uomo*, a cura di Kajon I., Marietti, Bologna, 2019, [1947];
- Buber M., *Il cammino dell'uomo secondo l'insegnamento chassidico*, Quqajon, Magnano (BI), 1990, [1948];
- Buber M., *Due tipi di fede. Fede ebraica e fede cristiana*, a cura di Sorrentino S., San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 1995, [1950];

- Buber M., *Israele e Palestina. Sion: storia di un'idea*, Marietti, Genova-Milano, 2008, [1950];
- Buber M., *La fede dei profeti*, Marietti, Casale Monferrato (AL), 1983, [1950];
- Buber M., *Sentieri in utopia. Sulla comunità*, a cura di Di Cesare D., Marietti, Genova-Milano, 2009, [1950];
- Buber M., *Il messaggio del chassidismo*, Giuntina, Firenze, 2015, [1952];
- Buber M., *Immagini del bene e del male*, Se, Milano, 2022, [1952];
- Buber M., *L'eclissi di Dio. Considerazioni sul rapporto tra religione e filosofia*, Passagli, Firenze, 2001, [1952];
- Buber M., *Discorsi sull'educazione*, a cura di Aluffi Pentini A., Armando, Roma, 2009, [1953]  
 Contiene la traduzione italiana di: *Sull'educativo* (1926), *Bildung e Weltanschauung* (1935), *Sull'educazione del carattere* (1939);
- Buber M., *Il chassidismo e l'uomo occidentale*, a cura di Ferrari F., Il melangolo, Genova, 2012  
 Contiene la traduzione italiana di: *Il chassidismo e l'uomo occidentale* (1956), *Un resoconto filosofico* (1961);
- Buber M., *La parola che viene detta*, testo tedesco a fronte, a cura di Vinci D., PFTS University Press, Cagliari, 2015, [1960];
- Buber M., *Il principio dialogico e altri saggi*, a cura di Poma A., San Paolo, Milano, 2004, [1962]  
 Contiene la traduzione italiana di: *Io e tu* (1923), *Sull'educativo* (1926), *Dialogo* (1930), *La domanda rivolta al singolo* (1936), *Distanza originaria e relazione* (1950), *Elementi dell'interumano* (1954), *Postfazione: per la storia del pensiero dialogico* (1954);
- Buber M., *Discorso intorno alla gioventù e alla religione*, (appendice a: Buber M. *Discorsi sull'ebraismo*, Gribaudi, Milano, 1996), [1963];
- Buber M., *La passione credente dell'ebreo. Due saggi*, a cura di Bombaci N., Morcelliana, Brescia, 2007, [1963];

- Buber M., *La modernità della parola. Lettere scelte 1918-1938*, Giuntina, Firenze, 2000, [1973];
- Buber M., *Religione come presenza* (1922), a cura di Ferrari F., Morcelliana, Brescia, 2012, [1978];
- Buber M., *Una terra e due popoli. Sulla questione ebraico-araba*, a cura di Kajon I. e Piccolella P., Giuntina, Firenze, 2008, [1983];
- Buber M., *Incontro. Frammenti autobiografici*, Città Nuova, Roma, 1998, [1986];
- Buber M., *Profezia e politica. Sette saggi, testi scelti*, a cura di Morra G., Città Nuova, Roma, 1996;
- Buber M., *Niccolò Cusano e Jakob Böhme. Per la storia del problema dell'individuazione* (1904), testo tedesco a fronte, Il melangolo, Genova, 2013;
- Buber M., Lévinas E., Marcel G., *Il mito della relazione*, testi scelti, a cura di Riva F., Castelvechi, Roma, 2016.

#### LETTERATURA SECONDARIA SU MARTIN BUBER:

- Beek M. A. e Sperna Weiland J., *Martin Buber*, a cura di Mondin B., Queriniana, Brescia, 1972;
- Casper B., *Il pensiero dialogico. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner e Martin Buber*, a cura di Zucal S., Morcelliana, Brescia, 2022;
- De Benoist A., *L'io e il tu. Martin Buber teorico della reciprocità*, Diana, Frattamaggiore (NA), 2023;
- De Villa M., *Una Bibbia tedesca. La traduzione di Martin Buber e Franz Rosenzweig*, Cafoscarina, Venezia, 2012;
- Ferrari F., *La comunità postsociale. Azione e pensiero politico di Martin Buber*, Castelvechi, Roma, 2018;
- Ferrari F., *Presenza e Relazione nel pensiero di Martin Buber*, dell'Orso, Alessandria, 2012;
- Ferrari F., *Religione e religiosità. Germanicità, ebraismo, mistica nell'opera predialogica di Martin Buber*, Mimesis, Sesto San Giovanni (MI), 2014;
- Levi Coen C., *Martin Buber*, Cultura della pace, S. Domenico di Fiesole (FI), 1991;

- Lévinas E., *Martin Buber*, Castelvecchi, Roma, 2014;
- Marchetto M., *Introduzione a Buber M., La vita come dialogo*, Morcelliana, Brescia, 2019;
- Milan G., *Educare all'incontro. La pedagogia di Martin Buber*, Città Nuova, Roma, 2021;
- Poma A., *La filosofia dialogica di Martin Buber*, Rosenberg e Sellier, Torino, 1974;
- Scholem G., *Martin Buber interprete dell'ebraismo*, a cura di Ferrari F., Giuntina, Firenze, 2015;
- Tosti G., *Io e tu. Il pensiero di Martin Buber*, Studium, Roma, 2021;
- Tumminelli A., *Martin Buber a Firenze. Dallo studio del Rinascimento al dialogo con Giorgio La Pira*, Studium, Roma, 2020;
- Tumminelli A., *Martin Buber. In principio la relazione*, Pazzini, Villa Verucchio (RN), 2023;
- Vermès P., *Martin Buber*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 2016;
- Von Balthasar H. U., *Dialogo solitario. Martin Buber e il cristianesimo*, a cura di Zucal S., Jaka book, Milano, 2006.

OPERE DI INTERESSE GENERALE:

- Claris S., *Filosofia e pedagogia del dialogo*, Armando, Roma, 2013;
- Feuerbach L., *Principi della filosofia dell'avvenire*, a cura di Bobbio N., Einaudi, Torino, 1971;
- Freire P., *La pedagogia degli oppressi*, a cura di Bimbi L., Ega, Torino, 2002;
- Milan G., *A tu per tu con il mondo. Educarci al viaggiare interculturale nel tempo dei muri... tracce per una sceneggiatura pedagogica...*, Pensa MultiMedia, Lecce-Rovato (BS), 2020;
- Nietzsche F., *La gaia scienza. L'eterno ritorno*, Monnani, Milano, 1927;
- Scilironi C., *Il volto del prossimo. Alla radice della fondazione etica*, Dehoniane, Bologna, 1991;
- Zucal S., *Lineamenti di pensiero dialogico*, Morcelliana, Brescia, 2004.