

Fabrizio Fratini

MARTIN BUBER: L'EDUCAZIONE COME ASCESI

INTRODUZIONE

Da un'analisi complessiva delle opere di Martin Buber si può dedurre una certa eterogeneità delle tematiche in esse affrontate, eppure sembra comunque spiccare in modo particolare la questione della crisi dell'uomo occidentale, crisi che investe ogni aspetto dell'esistenza dell'essere umano, dal suo rapporto con l'altro al rapporto con Dio, dalla sua concezione sociologico-politica alle sue idee sull'educazione.

Non è un caso se tale questione è la prospettiva tramite la quale il filosofo sembra osservare tutti gli ambiti della sua indagine: la sua condizione di ebreo mitteleuropeo, in cui si fondono elementi culturali tipicamente occidentali e altri maggiormente legati all'oriente, gli fa avvertire in modo particolarmente problematico la situazione identitaria dell'uomo occidentale in genere.

Infatti se gli ebrei dell'Europa occidentale hanno la tendenza a distinguersi in modo netto dalle tradizioni linguistiche e culturali del paese in cui vivono, la condizione di molti ebrei dell'Europa occidentale è viceversa una condizione di integrazione e di assimilazione - forzate - alle caratteristiche locali, tant'è che numerosi sono i casi di chi si è addirittura convertito al cristianesimo per sfuggire al rischio, sempre presente, delle persecuzioni.

A tale proposito è interessante osservare come Buber, che si sente profondamente occidentale per nascita¹ e per le proprie radici culturali, guardi alla tradizione ebraica come un contributo proveniente

¹ Come si vedrà nel Primo Capitolo, incentrato sulla biografia di Buber, questi, pur essendo nato nel cuore dell'Impero austro-ungarico, crocevia tra la cultura occidentale e quella orientale, sentiva molto forte la propria appartenenza alla cultura tedesca.

dall'Oriente che può aiutare in modo decisivo l'uomo occidentale a uscire dalla condizione di crisi in cui versa².

L'intento di questo lavoro è quello di ripercorrere gli aspetti del pensiero di Buber nei quali tale riflessione sulla crisi dell'uomo moderno emerge in modo più significativo, cercando di mostrare, all'interno delle varie opere che si è scelto di analizzare, la risposta data dal filosofo alla crisi dell'uomo contemporaneo.

Dopo aver ricordato i momenti salienti della sua biografia, si è proceduto all'analisi di quella che può essere considerata la sua opera fondamentale, *L'Io e il Tu*³, all'interno della quale Buber analizza approfonditamente il tema della relazione, elemento che rende tali gli esseri umani.

Si è poi analizzato *Il problema dell'uomo*⁴, opera profondamente collegata all' *Io e il Tu*, poiché in essa sono esplicitati i fondamenti antropologici contenuti nell'opera precedente. Qui l'autore analizza a fondo la propria idea di condizione umana, sottoponendola a un serrato confronto con quella di altri filosofi, tra i quali vi sono Agostino, Pascal, Kant, Hegel.

Buber vi analizza inoltre le cause della crisi dell'uomo moderno, crisi che si manifesta nell'incapacità dell'essere umano di controllare il mondo che lui stesso ha creato: vedremo che tale processo è particolarmente evidente nell' asservimento cui le macchine, costruite per servire l'uomo, hanno costretto quest'ultimo.

Di grande attualità sono le riflessioni buberiane sulle cause della solitudine dell'uomo moderno; sono state analizzate le cause di tale solitudine e i suoi possibili esiti.

² Sotto questo profilo il filosofo si pone in netta antitesi rispetto alle posizioni del neokantiano Hermann Cohen, che percepiva viceversa l'ebraismo come una componente fondamentale della cultura occidentale cui sentiva di appartenere.

³ L'opera è contenuta in Buber M., *Il principio dialogico e altri saggi*, a c. di Andrea Poma, Ed. San Paolo, 1993

⁴ Cfr. Buber M., *Il problema dell'uomo*, Genova-Milano, Casa Editrice Marietti, 1972.

Si è poi scelto di analizzare uno dei testi buberiani in cui meglio emerge il suo pensiero religioso: *L'eclissi di Dio*⁵. Si è cercato di dare conto delle ragioni per le quali Buber ammette di vivere in un'epoca di oscuramento della luce divina; si è visto quindi perché tale constatazione lo induca a parlare di eclissi di Dio, e non, come aveva fatto Nietzsche, di morte di Dio.

Sono state poi indagate le cause di tale eclissi del divino, che ci hanno riportato ai concetti-chiave del pensiero dialogico, ossia alla relazione Io-Esso e alla relazione Io-Tu.

Si è analizzato in seguito il pensiero pedagogico buberiano, dettagliatamente esposto nei *Discorsi sull'educazione*⁶; è stato possibile vedere come in esso si annodino fili provenienti tanto dalla sua concezione dialogica quanto da quella strettamente religiosa.

Il messaggio di fondo che il filosofo rivolge agli educatori è infatti un invito a basare il compito educativo sul riconoscimento dell'altro: Buber si rivolge con autenticità e fiducia al tu dell'educatore, invitando quest'ultimo a rivolgersi al tu dell'allievo con un approccio simile.

Non a caso si è scelto di concludere il presente lavoro analizzando un'opera, *Il cammino dell'uomo*⁷, all'interno della quale sembrano fondersi la tematica religiosa e quella educativa.

L'elevazione interiore cui tende l'intera opera di Buber trova esplicita manifestazione tanto nelle sue riflessioni religiose quanto in quelle pedagogiche: di qui la scelta del titolo - e filo rosso - della presente indagine, educazione come ascesi.

⁵ Cfr. Buber M. *L'eclissi di Dio*. Firenze, Passigli Editore, 2001.

⁶ Cfr. Buber M., *Discorsi sull'educazione*, Roma, Armando Editore, 2009

⁷ Cfr. Buber M., *Il cammino dell'uomo*, Comunità di Bose, Edizioni Qiqajon, 1990.

1. CAPITOLO PRIMO

La biografia di un “uomo atipico”

Un uomo atipico, così si definisce Martin Buber ⁸, filosofo del dialogo capace di mescolare all'interno della sua opera ricchissimi ed eterogenei interessi, tra i quali spiccano l'amore per la parola in quanto tale –ereditato dalla nonna con cui trascorse l'infanzia- , la passione per lo studio della cultura ebraica in genere - ereditato invece dal nonno, noto studioso della tradizione ebraica-, l'interesse per il chassidismo – fattogli conoscere dal padre attraverso una visita a una comunità chassidica-, l'amore per la filosofia.

1.1.La particolare adesione al sionismo -solo sotto un profilo spirituale e culturale-

E' a Vienna, città dove nasce nel 1878, che Buber inizia gli studi di filosofia, proseguendoli poi a Lipsia, Zurigo e Berlino; tra le città della sua formazione culturale un ruolo particolarmente importante lo ricopre Lipsia,

⁸ “Per quanto io possa comprendere di me, vorrei definirmi un uomo atipico. Probabilmente la mia avversione per la consueta tipologia eccessiva deriva in fondo da questo fatto. Da quando sono maturato a una vita fatta di esperienze mie proprie- un processo che è cominciato poco prima della Prima guerra mondiale e che subito dopo di essa si è compiuto-, ho riconosciuto mio dovere inserire il complesso delle mie esperienze decisive, fatte allora, nel patrimonio del pensiero umano, ma non come esperienze “mie”, bensì piuttosto come una visione valida e importante anche per altri uomini, e anche per uomini di altro genere”. (Cfr. *Antwort*, in AA.VV. Martin Buber, a c. di P.A. Schilpp-M.Friedman, p.589, citato in Buber M., *Il principio dialogico e altri saggi*, a c. di Andrea Poma, Ed. San Paolo, 1993, p.30).

poiché qui aderisce al movimento sionista (1898), di cui diventa in seguito un membro particolarmente attivo, anche in virtù della direzione della rivista “Die Welt”, organo ufficiale del sionismo.

Ma Buber è uomo atipico anche nella sua adesione al sionismo, di cui sente lontani gli aspetti propriamente politici⁹, mentre ne sente affini quelli culturali e spirituali, cui dà ampio spazio nella sua opera di direttore di “Die Welt”, rivista che consente una vera e propria rinascita, ai primi del Novecento, della coscienza e della cultura ebraiche.

Per Buber il sionismo è un movimento che aspira a conoscere a fondo le radici dell'identità ebraica, riappropriandosene, nella consapevolezza che tale conoscenza può portare la cultura ebraica ad un'autentica apertura e a un confronto con le altre culture: lontane le sue posizioni dalla Realpolitik che la maggioranza del movimento sionista sceglie, in particolare dopo la “Dichiarazione Balfour” del 1917. Buber non tollera infatti l'alleanza con le potenze imperialistiche dell'epoca- in particolare quella britannica- e auspica una politica estera volta a stabilire e mantenere un amichevole accordo con gli arabi in tutti i campi della vita pubblica.

Per comprendere a pieno il sionismo di Buber –atipico anch'esso-, è di aiuto la lettera che questi scrisse il 24 febbraio del 1939 a Gandhi, dopo che quest'ultimo aveva scritto un articolo sulla questione ebraica schierandosi decisamente contro il sionismo; il filosofo austriaco invita il Mahatma a riconoscere le ragioni profonde e la particolarità del sionismo, che non è un movimento di liberazione nazionale come gli altri, essenzialmente in virtù della condizione di diaspora assoluta vissuta dal popolo ebraico.

Ecco le parole dello stesso Buber: “Perché essi (gli ebrei) non dovrebbero, come tutti gli altri popoli della terra, considerare loro patria il luogo in cui sono nati e si procurano da vivere?, Lei domanda. Perché il loro destino è diverso rispetto a quello di tutti gli altri popoli della terra, cioè un

⁹ Interessante notare come Buber prima della nascita di Israele propose, insieme al movimento Brit Shalom, uno stato binazionale di arabi-palestinesi ed ebrei; dopo l'indipendenza di Israele cercò di frenarne le derive militariste.

destino che secondo verità e giustizia non si esige da nessun altro popolo. Perché il loro destino è dispersione, non dispersione di una parte e mantenimento di un nucleo come presso altri popoli, ma nient'altro che dispersione senza nucleo e senza centro, e perché ogni popolo può esigere di possedere un nucleo vivente di riunificazione. Perché cento patrie di adozione senza che ve ne sia una originaria e naturale rendono un popolo misero e malato. Perché su un suolo da matrigna si può anche raggiungere il benessere e la realizzazione dei singoli ma deperisce l'essenza del popolo. E come Lei, Mahatma, desidera che non soltanto ogni singolo indiano viva e possa agire ma anche cresca e dia frutti l'essenza indiana, la saggezza indiana, la verità indiana, così noi desideriamo per l'ebraismo. Non c'è bisogno di ricordare che il fiorire dell'essenza indiana non sarebbe possibile senza il legame degli indiani con il loro suolo materno e senza la loro riunificazione su di esso. Ma noi sappiamo da che cosa ciò dipenda: perché a noi ciò è stato negato o è stato negato proprio fino a queste generazioni che hanno cominciato a lavorare per la riacquisizione del suolo materno”¹⁰.

Buber sottolinea inoltre come il sionismo per cui lui si batte non smetta di lottare “ affinché gli ebrei cerchino una vera pace con gli arabi. Con vera pace abbiamo inteso e intendiamo il fatto che entrambi i popoli debbono amministrare il paese senza che l'uno possa imporre all'altro il proprio volere. Questo ci sembra, in considerazione delle abitudini internazionali della nostra epoca, molto difficile ma non impossibile. Eravamo e siamo ancora consapevoli del fatto che proprio in questo caso senza precedenti si debbano cercare nuove strade di comprensione e accordo tra i popoli”¹¹.

¹⁰ Cfr. Buber M., *Lettera aperta di Buber a Gandhi*, in tr. It. di M.Marinoni in *Micromega. Le ragioni della sinistra*, 1991, n.2, pp.164-175.

¹¹ Cfr. *ibidem*.

1.2. La maturazione filosofica

La pubblicazione di *Ich und Du* (1923)- opera che costituisce il principale contributo dell'autore al pensiero dialogico- consacra l'avvenuta maturazione filosofica del pensiero di Buber, che dallo stesso anno è professore incaricato di Scienza della religione ebraica ed etica ebraica all'Università di Francoforte; in questa città ha modo di conoscere a fondo Franz Rosenweig (1866-1929), autore della *Stella della redenzione*, con il quale inizia una collaborazione particolarmente intensa per una nuova traduzione della Bibbia in lingua tedesca. Si tratta di un'impresa di vastissima portata, che porta i suoi autori ad una riflessione sui criteri ermeneutici e sui contenuti della Bibbia. Colpisce come anche questa traduzione, che impegnò Buber per oltre un quarantennio, sia stata considerata dal suo autore un esempio di dialogo, in questo caso tra la cultura tedesca e la tradizione ebraica.

L'avvento del nazismo costringe Buber a lasciare l'insegnamento (1933) e, qualche anno dopo, la Germania stessa, per rifugiarsi in Israele, dove ottiene una cattedra di Filosofia sociale all'Università di Gerusalemme.

E' del 1943 la pubblicazione - in ebraico- de *Il problema dell'uomo*, opera in cui il filosofo austriaco analizza la crisi dell'uomo contemporaneo, dando ampio spazio al confronto con le proposte di altri filosofi, come Heidegger e Husserl.

Buber muore a Gerusalemme nel 1965.

2. CAPITOLO SECONDO

Alle basi della filosofia dialogica: *Ich und Du* (1923): la relazione come struttura ontologica originaria tra l'io e il tu

L'opera in cui Buber pone le basi della filosofia dialogica è *Ich und Du*, pubblicata nel 1923; centrale in essa è il tema della relazione, che è ciò che fa dell'uomo un uomo. La persona autentica può costituirsi infatti esclusivamente nella relazione, all'interno della quale l'io soggetto riconosce se stesso nell'altro, riconoscendone l'alterità con una disposizione di apertura e di piena fiducia; il vero fulcro dell'incontro in questione è il dialogo, caratterizzato da un continuo scambio di ruoli.

Nell'opera Buber pone l'accento sui diversi modi con cui l'io entra in rapporto con il Tu e con l'Esso, fino a giungere al tema del Tu eterno; nelle opere successive, in particolar modo in *Sull'educativo*, si soffermerà invece sulle varie forme in cui può presentarsi la relazione e sull'applicazione di quest'ultima nel campo pedagogico.

Si analizzano di seguito le tre parti dell'opera.

2. 1. **Parte prima dell'opera, in cui Buber procede all'Analisi delle “due parole fondamentali”: Io-Tu e Io-Esso. “L'uomo diventa io a contatto con il tu”**

La scissione dell'uomo sembra scaturire dalla duplicità di fondo del suo io, duplicità che deriva dalla duplicità delle parole fondamentali che sono alla base dell'esistenza umana: si tratta di due coppie di parole dicotomiche, la coppia Io-Tu e la coppia Io-Esso.

La duplicità dell'io per Buber è legata al fatto che l'io della parola fondamentale Io-Tu non coincide affatto con l'io della parola fondamentale Io-Esso.

Il regno dell'Esso è il regno dei verbi transitivi, che hanno necessariamente qualcosa come oggetto, il regno del fare esperienza del mondo (*erfahren*), laddove tale verbo è inteso nell'accezione del conoscere superficialmente le cose, senza la possibilità di entrare a far parte del mondo in modo autentico.

Molto diversa l'esperienza in quanto evento esistenziale (*Erlebnis*) che è proprio soltanto dell'io-Tu, esperienza in cui il soggetto non si pone di fronte al reale come oggetto, ma partecipa con tutto il suo essere all'evento con cui entra in contatto; ciò che contraddistingue la parola fondamentale io-tu è, come si diceva inizialmente, la relazione. Ricorriamo di seguito alle parole di Buber per mostrare cosa accade all'interno di essa: "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 e non è fatto di cose. Non è un lui o un lei, limitato da altri lui e lei, punto circoscritto dallo spazio e dal tempo nella rete nel mondo; e neanche un modo di essere, sperimentabile, descrivibile, fascio leggero di qualità definite. 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"¹².

La relazione è immediata, nel senso che è priva di mediazione intellettuale, puro presente- non in quanto momento effimero che scorre via, bensì in quanto momento che si fa presente e permane-; è anche reciprocità assoluta, dato che il tu opera all'interno dell'io in maniera analoga al modo

¹² Cfr. Buber M., *L'io e il tu* in *Il principio dialogico e altri saggi*, a c. di Andrea Poma, Ed. San Paolo, 1993), p.64.

in cui l'io opera all'interno del tu, così come gli insegnanti formano i loro allievi e sono formati da questi.

Gli ambiti in cui si può instaurare la relazione sono tre: la vita con la natura, in cui la relazione è caratterizzata dalla mancata possibilità di attingere alla parola, che contraddistingue invece la seconda sfera della relazione, ossia la vita con gli uomini; vi è infine la vita con le essenze spirituali, nella quale la relazione è muta pur essendo creatrice di parola, poiché in essa “non usiamo alcun tu e tuttavia ci sentiamo chiamati, rispondiamo- costruendo, pensando, agendo: diciamo con il nostro essere la parola fondamentale, senza potere dire tu con le labbra”¹³.

2.2 Parte seconda: Analisi della dinamica delle “parole fondamentali” nell'uomo, nella società e nella storia. “Come è stonato l'io dell'uomo individuale!”

Il mondo dell'esso, che comprende anche il mondo della cultura, della scienza, delle istituzioni, non sembra a Buber negativo in sé, anche perché è necessario per dare spazio e durata alla relazione; ciò che il filosofo austriaco tuttavia teme è il prevalere progressivo, nella storia dell'umanità, del mondo dell'esso, specialmente nel caso in cui quest'ultimo non sia “più percorso e fecondato dal mondo del tu che vi affluisce come una corrente vitale”¹⁴.

Sembra infatti al filosofo del dialogo che il mondo dell'esso si sia sviluppato di pari passo con l'accrescersi della capacità dell'uomo di conoscere e utilizzare il mondo- e , quel che è grave, a discapito della capacità umana di entrare in relazione-.

¹³ Cfr. Ibidem, p.62.

¹⁴ Cfr. Ibidem, p.97.

Nel mondo contemporaneo questo debordante sviluppo del regno dell'esso ha provocato una scissione tra mondo esterno e mondo interno, che si manifesta anche nella scissione tra mondo delle istituzioni, in cui l'uomo svolge i propri incarichi, e mondo dei sentimenti, che è quello in cui si riposa dalla fatica delle istituzioni.

In conseguenza di tale scissione, le istituzioni non sono più un esempio di vita comunitaria, perché quest'ultima può darsi solo quando ci sono due condizioni -che sembrano irrimediabilmente venute meno-: tutti devono essere in "reciproca relazione vivente con un centro vivente ed essere tra loro in una vivente relazione reciproca"¹⁵.

L'ansia di ricerca della nostra epoca scaturisce proprio da questa necessità di colmare tale frattura tra mondo esterno e mondo interno, rinnovando profondamente tanto le istituzioni della vita pubblica quanto le istituzioni della vita personale; a tale proposito Buber riflette in particolare modo sul matrimonio, affermando che esso si fonda sul fatto che "due esseri umani rivelino l'uno all'altro il tu"¹⁶. L'unica possibilità autentica di rinnovare le basi del matrimonio è legato a tale assunto: solo la continua rivelazione reciproca (secondo Buber ciascuno rivela all'altro il tu, che per nessuno dei due è io) del tu all'interno della coppia la rende viva.

2.3 Parte terza: la relazione con il "Tu eterno": "Ogni singolo tu è una breccia aperta sul Tu eterno"

Se la dimensione dell'io-Tu è la dimensione profonda dell'autentico dialogo e dell'essere, tale dialogo trova la sua piena manifestazione nel rapporto dell'io con Dio (rapporto teandrico); come scrive Buber, infatti, il

¹⁵ Cfr. Ibidem, p.90.

¹⁶ Cfr. Ibidem, p.90.

Tu innato “(...) trova esclusivo compimento solo nella relazione immediata con quel Tu, che per essenza non può diventare esso”¹⁷.

Il fatto che il Tu eterno non possa per natura trasformarsi in esso significa che Dio non può essere ridotto a oggetto di conoscenza e di possesso, in quanto non può essere misurato e limitato; di conseguenza il Dio-oggetto della teologia per Buber non è che un falso Dio.

Il vero Dio è viceversa il Dio vivente della Bibbia, un Tu con cui si parla e non un Tu di cui si parla; l’eterna presenza non si lascia mai possedere e a tale proposito Buber lancia tale monito: “Guai all’invasato che crede di possedere Dio!”¹⁸.

¹⁷ Cfr. Ibidem, p.111.

¹⁸ Cfr. Ibidem, p.137.

3. CAPITOLO TERZO

La crisi dell'uomo occidentale così come è presentata ne *Il problema dell'uomo* (1943)

Nel 1938 Buber, superati i divieti che gli impedivano i viaggi all'estero, riesce finalmente a raggiungere Gerusalemme, dove tiene il suo primo corso presso l'Università ebraica; il lavoro di redazione di tale corso di Filosofia della società – alla cui scrittura l'autore lavora fin dal 1936 – gli dà modo di approfondire ed esplicitare una questione sottesa alla sua sociologia: le caratteristiche peculiari dell'essere umano.

Il problema dell'uomo nasce dunque come esplicitazione dei fondamenti antropologici contenuti in *Ich un du*; la novità più significativa di tale opera è da ricercare nel fatto che in essa per la prima volta l'autore analizza a fondo la propria idea di condizione umana¹⁹, confrontandola con quella di altri filosofi.

Secondo Buber la differenza specifica dell'uomo rispetto a tutte le altre creature consiste nel fatto che nell'essere umano la socialità non è mediata dall'utilità o dall'interesse, ma si manifesta come un a priori da cui scaturisce il contatto tra "l'io" e "l'altro": tale contatto è caratterizzato dal più puro disinteresse e dalla più autentica generosità, in una condizione di reale reciprocità.

La socialità ha dunque luogo nel territorio privilegiato del "tra" ("Zwischen"), sfera dell'interrelazione considerata da Buber la "categoria primordiale" ("Urkategorie") dell'esistenza umana.

¹⁹ Secondo Buber, "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". (Cfr. Buber, *Il problema dell'uomo*, Marietti 1820, p.5).

3.1 Confronto con i grandi filosofi del passato: Kant, Agostino, Pascal, Hegel

Diversi sono i filosofi a cui Buber dichiara di essersi ispirato per costruire il proprio punto di vista; tra essi spicca il ruolo di Kant, presentato come il filosofo che affrontò con profondità il problema del compito dell'antropologia filosofica.

L'autore della *Critica della ragion pura* distingueva infatti tra una filosofia intesa in senso scolastico e una filosofia intesa in senso universale: quest'ultima era considerata una sorta di "scienza dei fini ultimi della ragione umana", le cui domande caratterizzanti (che spaziano dal "Che cosa posso conoscere?", "Che cosa debbo fare?", "Che cosa mi è consentito sperare?" al "Che cosa è l'uomo?") si potrebbero far rientrare nell'antropologia.

Tuttavia, anche se Kant presenta l'antropologia filosofica come la scienza filosofica fondamentale, sembra a Buber che il filosofo non affronti la questione più importante, quella della natura dell'uomo.

Ben prima di lui, Agostino aveva affrontato in maniera innovativa il problema antropologico. Buber ricorda che nel V secolo si dissolse, e anche da lungo tempo, il mondo sferico aristotelico (l'anima, lacerata in se stessa, non può concepire come reale nulla se non condizioni di analoga lacerazione); al posto dell'unica sfera perfetta e immobile, vi sono due regni antitetici l'uno all'altro, quello del bene e quello del male.

L'uomo, unica creatura costituita da anima e corpo, risulta diviso tra i due regni; è proprio tale condizione che fa comprendere meglio la sua solitudine. Ciò che Agostino rimprovera all'essere umano è la tendenza ad ammirare solo le meraviglie del creato, le cime dei monti, le onde del mare e il corso degli astri, dimenticando se stesso.

E' ancora più profonda la solitudine entro la quale Pascal sonderà le due infiniteità, quella dell'infinitamente piccolo e dell'infinitamente grande, toccando da vicino i limiti e la precarietà della propria condizione. Ancora una volta Buber ascolta l'interrogativo antropologico, questa volta attraverso gli accenti dolorosi che esso assume nel mondo di Pascal: "Qu'est-ce qu'un homme dans l'infini?". La celebre definizione dell'uomo come "roseau pensant" scaturisce dalla consapevolezza di quest'ultimo della propria fragilità²⁰.

Come si può comprendere da questa pur breve rassegna, la solitudine sembra essere la cifra caratteristica delle epoche della storia dello spirito in cui il pensiero antropologico ha trovato la sua maggiore profondità: è nella solitudine che l'uomo mette a nudo la propria anima, interrogandosi sulle sue caratteristiche intrinseche.

Buber introduce, a tale proposito, un'interessante distinzione tra epoche del pensiero umano in cui l'uomo possiede una dimora (*Epochen der Behaustheit*), nel senso che vive nel mondo con la sensazione di appartenervi e di avere una casa stabile e rassicurante e altre epoche in cui l'uomo è sprovvisto di tale dimora (*Hauslosigkeit*): in queste epoche l'uomo ha la sensazione di vivere nel mondo come se vivesse sempre in aperta campagna, sprovvisto anche dei picchetti necessari per sostenere una tenda, essendosi dissolto il rapporto primordiale tra l'uomo e il mondo.

Se nelle *Epochen der Behaustheit* il pensiero antropologico esiste solo in quanto parte del pensiero cosmologico, in quelle *Hauslosigkeit* il pensiero antropologico è indipendente e raggiunge dunque il suo sviluppo più maturo.

La metafora cui ricorre Buber per spiegare le fondamenta di uno dei sistemi filosofici dai quali l'autore di "Ich un du" prende maggiormente le distanze, quello di Hegel, si comprende meglio alla luce della sopracitata distinzione tra *Epochen der Behaustheit* e *Hauslosigkeit*: Hegel ha voluto

²⁰ Come scrive Buber, "lo spazio infinito del cosmo inquieta Pascal e lo rende cosciente della problematicità dell'uomo, esposto a un tale cosmo. Ma ciò che lo angoschia e lo atterrisce non è l'infinità dello spazio, da poco scoperta, in contrasto con la finitezza che la credenza comune prima gli attribuiva. E' piuttosto il fatto che, sotto l'impressione dell'infinità dello spazio, qualunque concetto di spazio diviene inquietante per lui, tanto quello di spazio infinito quanto quello di spazio finito; giacché voler rappresentare realmente uno spazio finito è impresa temeraria quanto quella di voler rappresentare uno spazio infinito." (Cfr. Buber, *Il problema dell'uomo* cit, p.27).

dare all'uomo delle sicurezze, costruirgli una casa nel mondo e tale dimora non può che essere il tempo come storia.

Nel sistema hegeliano “la ragione universale procede nel suo indefettibile corso attraverso la storia, e l'uomo, attraverso la conoscenza, conosce quel corso o, piuttosto, la sua conoscenza è il vero scopo, il fine reale del cammino in cui la verità, realizzandosi, riconosce se stessa nella sua realizzazione”.²¹

3.2. Né individualismo né collettivismo ma relazione “tra-uomo-e-uomo”

Secondo Buber la crisi dell'uomo moderno si manifesta nel fatto che questi non è più capace di controllare e gestire il mondo che lui stesso ha creato: ciò è evidente se si pensa al processo di asservimento cui le macchine, costruite per servire l'uomo, hanno asservito quest'ultimo, o all'ambito economico, nel quale la produzione – e l'utilizzazione- di beni si è svincolata completamente dal controllo umano.

Il mondo moderno è inoltre caratterizzato da una solitudine profondissima mai sperimentata prima dall'umanità: il dissolvimento di quelle che Buber chiama “vecchie forme organiche di diretta convivenza tra gli uomini”²², (ossia la famiglia, le associazioni lavorative, le comunità di villaggio e di città), ha accresciuto infatti la sensazione di solitudine vissuta dall'uomo moderno, conscio di aver perso “l'essere a casa” (*Heimatlichkeit*) della vita.

Sappiamo che per Buber la storia dell'umanità è sempre stata caratterizzata da un alternarsi di epoche in cui l'uomo si sentiva sicuro

²¹ Cfr *Il problema dell'uomo* cit., p.32.

²² Cfr *Il problema dell'uomo* cit., p.57.

all'interno del cosmo e altre in cui l'insicurezza e la solitudine erano invece le costanti abituali, ma nel passato l'insicurezza cosmica era compensata dal senso di appartenenza a una comunità: all'uomo moderno non è rimasta neanche questa possibilità.

E' per questo che Buber, cercando una formula adatta a descrivere la crisi contemporanea, parla di "crisi della fiducia"²³, fiducia ormai persa proprio a causa dello sfaldarsi delle forme di vita comunitaria.

La solitudine ha in sé una grandissima forza problematizzante: la sfida più importante che si profila nell'orizzonte esistenziale dell'uomo moderno è dunque quella di sfruttare tale forza per comprendere la reale natura dell'essere umano e superare così tale solitudine.

Le due principali vie percorse finora dal mondo moderno, l'antropologia individualista e la sociologia collettivista, non sembrano a Buber capaci di dare indicazioni utili in tal senso: l'individualismo vede infatti solo una parte dell'uomo, occupandosi solo della relazione della persona umana con se stessa, mentre il collettivismo concepisce l'uomo solo come parte, poiché analizza solo la società.

La persona umana va viceversa riconsiderata integralmente nei suoi rapporti essenziali con l'essere, poiché l'elemento fondamentale dell'esistenza umana non è né il singolo in quanto tale né la totalità in quanto tale, ma è l'uomo con l'uomo.

Ciò che rende tale un essere umano è infatti è la sua capacità di comunicare con un suo simile in una sfera che è comune ad entrambi pur superandoli entrambi, dato che la relazione non è collocata né nell'interiorità dei singoli né in un mondo universale; Buber chiama tale ambito come la "sfera dell'interrelazione" (*das Zwischen*)²⁴.

In uno scambio umano realmente dotato di senso, che sia un vero abbraccio o una reale conversazione o un'autentica lezione, "l'essenziale si compie non nell'uno o nell'altro dei partecipanti, né in un mondo neutro che

²³ Cfr. *Il problema dell'uomo* cit., p.108.

²⁴ Cfr. *Il problema dell'uomo* cit., p.116.

li comprende tutti e due insieme ad ogni altra cosa, ma, nel senso più preciso, tra i due, in una dimensione che, per così dire, è accessibile soltanto a loro due”.²⁵

Risulta dunque chiaro come, per l'autore di *Ich und Du*, la vera essenza dell'uomo sia riconoscibile solo nella sua natura dialogica, di “uomo con l'uomo”.

²⁵ Cfr, *Il problema dell'uomo* cit., p. 117.

4. CAPITOLO QUARTO

Il nucleo ispiratore dell'attività filosofica di Buber: la sua esperienza religiosa

Di grande importanza per la comprensione del pensiero religioso di Buber è il resoconto di una sua conversazione con un nobile e anziano pensatore, resoconto contenuto nell'introduzione a *L'eclissi di Dio*. L'uomo rivolge una critica al filosofo, quella di abusare del nome di Dio all'interno delle sue opere, nelle quali indulgerebbe così allo stesso vizio in cui spesso cadono gli uomini, che sono soliti maltrattare e deturpare questa parola; secondo l'anziano è improbabile che i lettori di Buber intendano questa parola nell'accezione cui pensa l'autore; pronunciarla così spesso implica lasciarla in balia dell'uomo. La risposta del filosofo mostra di condividere pienamente parte della critica: effettivamente si tratta della parola più abusata e lacerata; proprio per questo non bisogna smettere di pronunciarla, perché, in assenza di altre parole altrettanto capaci di indicare l'Altissimo, occorre risemantizzarla e restituirle tutto il suo potere. Finito il colloquio, l'anziano signore si avvicina a Buber e gli chiede di cominciare a darsi del tu, "poiché dove due sono veramente uniti, lo sono nel nome di Dio"²⁶.

4.1. Dalla morte di Dio all'eclissi di Dio

Le riflessioni contenute nel sopracitato *L'eclissi di Dio* prendono le mosse dalla celebre definizione di Nietzsche secondo la quale Dio è morto e noi lo abbiamo ucciso, non senza ricordare che un concetto simile era stato espresso da Hegel, secondo il quale l'essenza del sentimento su cui si basava la religione dei suoi tempi poteva far parlare di morte di Dio.

²⁶ Cfr. Buber, *L'eclissi di Dio*, Passigli Editore, p.13.

Buber ammette di vivere in un'epoca di oscuramento della luce divina e tale constatazione lo induce a parlare di eclissi di Dio, dando pieno sviluppo alla metafora scelta: come l'oscuramento del sole è un avvenimento che si svolge tra quest'ultimo e le nostre capacità visive, ma non all'interno dei nostri occhi né all'interno del sole stesso, così se di Dio sentiamo meno la presenza ciò non implica nulla in riferimento a Dio, nel senso che questi continua a vivere nella sua eternità anche se abbiamo smesso di dare credito al mondo soprasensibile.

L'eclissi sembra determinata da una nube ben precisa, quella dell'ego onnipotente caratteristico dei tempi moderni: questi dà infatti eccessivo spazio alla relazione Io-Esso, impedendo alla relazione Io-Tu di manifestarsi e di accedere così all'assoluto.

La contrapposizione a Nietzsche è dunque evidente: se Dio si è solo eclissato, si può comprendere come la fiducia nel Suo ritorno sia legittima.

Alla luce di quanto detto, si comprenderà come Buber senta altrettanto distante da sé la posizione di Sartre, distesamente analizzata: per l'esistenzialista francese la vera questione della contemporaneità è data dall'insanabile dissidio tra il venir meno del trascendente e il perdurare nell'uomo moderno di un anelito religioso. Occorre farsi coraggio e abbandonare definitivamente la ricerca di Dio; l'uomo di Sartre deve riprendersi quella libertà creativa precedentemente attribuita a Dio e assumersi la responsabilità di riconoscersi come l'essere la cui esistenza causa l'esistenza del mondo stesso.

A Buber sembra viceversa che Sartre sia partito dal silenzio di Dio senza chiedersi quanta parte in esso abbia l'uomo, incapace di udirne la voce.

4.2. Buber e Jung: per un confronto su temi religiosi

Buber riconosce a Jung il merito di aver trattato distesamente la religione in tutte le sue forme, merito che certo non riconosce a Sartre o a Heidegger, tuttavia confessa di non riuscire a scorgere nulla di anche lontanamente comprensibile nelle definizioni che l'autore de *I Tipi psicologici* fornisce di Dio²⁷.

Jung identifica un rapporto di reciprocità tra l'uomo e Dio, nel senso che l'uomo è definito una funzione psicologica di Dio e Dio una funzione psicologica dell'uomo; si comprenderà che per Jung Dio non esiste in modo assoluto, cioè separato dal soggetto umano e che l'azione divina scaturisce esclusivamente dall'interiorità dell'essere umano che la pensa.

Tali definizioni – di certo incompatibili con le posizioni buberiane²⁸ – sono presentate da Buber in vistoso disaccordo con l'intenzione junghiana di voler evitare qualsiasi asserzione sul trascendente²⁹.

Altrettanto lontano dalle tesi di Buber sono le affermazioni di Jung secondo le quali la coscienza moderna sente lontano da sé il Dio delle religioni, anche se nella visione junghiana essa rimane in sé un essere trascendente.

Di contro, a Jung è riconosciuto il merito di essere giunto ad una scoperta che lo avvicina ai grandi mistici, quella secondo la quale l'anima,

²⁷ Cfr. *L'eclissi dell'uomo* cit., p. 77.

²⁸ Il motivo principale dell'inconciliabilità tra le posizioni di Jung e quelle di Buber in materia religiosa sembra legato soprattutto alla resistenza da parte del secondo "ad accettare la trasposizione dal piano ontologico a quello psicologico della riflessione sul divino". (Cfr. Quaglino G.P., *La persona savia impara soltanto dalla propria colpa* in Buber, *Colpa e sensi di colpa*, Milano, Apogeo, 2008, p.47).

²⁹ Di grande interesse è la risposta di Jung alle critiche rivoltegli da Buber, di cui si riporta di seguito un significativo estratto: "è strano che Buber si scandalizzi della mia affermazione che Dio non può esistere separato dall'uomo, considerandola un'asserzione trascendente. Dirò allora espressamente che tutto, assolutamente tutto quello che asseriamo su "Dio" è asserzione umana, cioè psichica. (...) Un (...) equivoco che spesso ho incontrato (...) riguarda la singolare congettura in base alla quale se le proiezioni fossero "ritirate", dell'oggetto non rimarrebbe nulla. Correggendo i miei giudizi sbagliati su di una persona, non per questo l'ho rinnegata e fatta sparire; al contrario, la vedo adesso approssimativamente com'è, cosa che non può essere che utile a un rapporto. Ora, se sono dell'idea che tutte le affermazioni in merito a Dio provengano in primo luogo dalla psiche e vadano distinte dall'ente metafisico, io non nego Dio né metto l'uomo al posto di Dio". (cfr. C.G. Jung, *Risposta a Martin Buber*, tr.it di E. Schanzer e L. Aurigemma, in C.G. Jung, *Opere di C.G. Jung*, 19 voll. Edizione diretta da L. Aurigemma, Boringhieri, Torino 1969-2007, Vol. XI; *Psicologia e religione*, pp.461-2).

quando vive un'esperienza religiosa, non sperimenta altro che se stessa; Buber riflette anche sul fatto che vi sono delle sostanziali differenze tra Jung e i mistici, poiché questi ultimi consideravano degne di un'esperienza mistica solo le anime già in grado di allontanarsi dalle contraddizioni insite nell'esistenza terrena, mentre Jung non dà importanza tanto alla capacità dell'anima di allontanarsi dall'ingranaggio terreno, ma attribuisce piuttosto una rilevanza fondamentale al processo della "individuazione"; inoltre i mistici intendevano l'unione dell'anima con il Dio esistente in sé, mentre Jung pone il Sé al posto dell'unione con l'Esistente in sé.

Concludendo, non sembra che Buber metta in dubbio alcun aspetto dell'esperienza di psichiatra di Jung, né che critichi in alcun modo le sue tesi psicologiche; uno degli elementi nei confronti nei quali è più critico verso Jung è legato al fatto che a suo parere questi fa delle asserzioni riguardo argomenti religiosi, oltrepassando così il campo della psichiatria e della psicologia, contrariamente alle sue dichiarazioni di volersi mantenere all'interno dei limiti di queste discipline.

4.3 Buber e Jung: per un confronto sul tema della colpa

Dopo che ne *L'eclissi di Dio* aveva sottoposto ad una serrata critica la dottrina di Jung inerente alla religione, Buber nel suo *Colpa e sensi di colpa*³⁰ continua a prendere le distanze dal pensiero junghiano.

In questa sede il filosofo critica infatti Jung (che risulta essere accomunato, per ciò che riguarda il problema dei sensi di colpa, a Freud, sia pur tenendo conto delle ovvie differenze tra i due³¹) perché avrebbe negato l'esistenza della cosiddetta "colpa esistenziale", dando spazio solo ai sensi di colpa di natura nevrotica.

Nella visione freudiana il senso di colpa nasce dal conflitto – interiorizzato dall'individuo- tra l'Es e il Super-io e si risolve esclusivamente nel rapporto che

³⁰ Cfr. Buber, *Colpa e sensi di colpa*, Milano, Apogeo, 2008.

³¹ Buber distingue infatti tra il senso di colpa analizzato da Freud, sempre ricondotto alla trasgressione di un tabù, e quello analizzato da Jung, ma ai suoi occhi entrambi negano l'esistenza di una colpa in senso ontologico.

l'individuo ha con se stesso, senza intaccare il suo rapporto con gli altri; anche Jung, agli occhi di Buber, analizza la colpa esclusivamente all'interno del rapporto dell'uomo con se stesso, senza prendere in considerazione il valore ontologico della colpa.

Per Buber viceversa l'unico senso di colpa autentico è quello legato alla colpa esistenziale, quella che attiene alla storia personale di ciascun individuo; proprio per le sue caratteristiche di unicità, che scaturiscono dall'aver le proprie radici nel percorso individuale e irripetibile di un essere umano, la colpa esistenziale non può essere analizzata alla luce di categorie fisse e universalmente valide.

Al contrario, le griglie concettuali della psicoanalisi indulgono sempre alle stesse categorie (come il concetto di rimozione e di presa di coscienza), considerate di portata universale: in tal modo, agli occhi di Buber, il senso di colpa analizzato dagli psicoanalisti (tanto da quelli di matrice freudiana quanto da quelli di matrice junghiana) continua ad essere esclusivamente quello di origine nevrotica.

Secondo Buber la colpa va analizzata come un oggetto di pertinenza dell'anima; dal momento che le sue caratteristiche sono ontologiche, il luogo della colpa è l'essere stesso.

Particolarmente complesso e meritevole di essere analizzato in tutte le sue possibili sfaccettature appare a Buber il processo di espiazione della colpa.

La premessa da cui muove è che vi siano tre ambiti diversi all'interno dei quali il processo di espiazione si può effettuare (si tratta della sfera del diritto, di quella della coscienza e di quella della fede), ma solo uno di questi riguarda in modo diretto il terapeuta che cerca di aiutare e guidare il processo di espiazione del suo paziente.

Se il terapeuta non può che rimanere estraneo tanto all'ambito legato al diritto (e qui il riferimento è alla confessione, all'espiazione della pena e al risarcimento dei danni) quanto a quello di pertinenza della fede (confessione dei peccati, pentimento e sacrificio saranno le parole chiave di questa sfera), l'ambito nel quale il medico dell'anima può aiutare il suo paziente attiene invece alla sfera della coscienza.

Anche qui Buber analizza la presenza di tre processi, definiti rispettivamente autorischiaramento, perseveranza ed espiazione, ma il concetto su cui sembra

soffermare maggiormente la sua attenzione è quello di coscienza, luogo all'interno del quale tali processi si svolgono.

Per coscienza il filosofo intende “la capacità e la tendenza dell'essere umano di distinguere radicalmente all'interno del proprio comportamento passato e futuro tra ciò che è da approvare e ciò che da disapprovare, dove la disapprovazione in generale è accentuata sul piano sentimentale in modo di gran lunga più forte, mentre l'approvazione del passato si trasforma talvolta in modo spaventosamente facile in una molto discutibile soddisfazione di sé.”³²

Interessante notare come per Buber i criteri che la coscienza utilizza per accettare o rifiutare un certo comportamento non coincidano quasi mai completamente con i criteri condivisi da un gruppo sociale, sia esso la comunità o la società intera; di conseguenza il senso di colpa non può scaturire esclusivamente, come vuole la psicoanalisi freudiana, dalla percezione di aver profanato un tabù sociale o familiare.

Dunque la coscienza è il luogo dove alberga la colpa esistenziale e appartiene a ogni uomo, anche se in alcuni la riflessione che in essa ha luogo assume i connotati di una maggiore profondità. La visuale della coscienza, il suo sguardo introspettivo possono essere accresciuti enormemente grazie al contesto educativo in cui cresce un essere umano: non stupisce l'auspicio di Buber, filosofo così attento alle tematiche propriamente pedagogiche, che l'educazione contribuisca sempre di più in futuro ad accrescere “visione e il coraggio della coscienza”.³³

Si ricordava poco fa come per Buber all'interno della coscienza il processo di consapevolezza ed elaborazione della colpa esistenziale si articola secondo tre passaggi (autorischiamento, perseveranza ed espiazione); ebbene, quello che sembra a chi scrive di maggiore complessità è il primo, poiché è altissima la resistenza che l'animo umano è solito opporre ad esso.

L'autore di *Colpa e sensi di colpa* identifica due significativi emblemi di tale problematica all'interno della letteratura dell'Ottocento e del Novecento: ai suoi occhi, infatti, Nicolaj Stavrogin, protagonista de *I demoni* di Dostoevskij, e Joseph K., protagonista de *Il processo* di Kafka, possiedono caratteristiche tali da poter essere

³² Cfr. Buber, *Colpa e sensi di colpa*, Milano, Apogeo, 2008, p.20.

³³ Cfr. Buber, *Colpa e sensi di colpa*, Milano, Apogeo, 2008, p.22.

considerati dei simboli della resistenza della coscienza all'autorischiaramento. Entrambi i personaggi infatti, sia pure per motivi diversi e con modalità eterogenee, esitano nel riconoscimento del loro essere colpevoli, non riuscendo ad attingere al coraggio necessario per un vero processo di autorischiaramento.

Per Buber, viceversa, "l'essere umano è l'essere che è capace di diventare colpevole e che è capace di rischiarare la propria colpa"³⁴: impossibile non cogliere l'eco pascaliana cui questa visione del mondo rimanda e a cui il filosofo fa esplicito riferimento quando scrive: "per dirlo nel linguaggio di Pascal, la grandezza dell'uomo è legata alla sua miseria"³⁵.

4.4. Etica e religione

Uno dei nodi più significativi del pensiero buberiano – sviscerato dall'autore nei capitoli conclusivi de *L'eclissi di Dio* - è rappresentato dal rapporto tra la sfera dell'etica e quella della religione, ambiti che sono accuratamente definiti nelle loro qualità essenziali.

L'etica secondo Buber si può cogliere nella sua essenza solo quando la "persona umana si confronta con la propria possibilità e all'interno di questa distingue e decide, senza chiedere altro se non la giustizia o l'ingiustizia di quanto avviene ora e qui, in questa situazione particolare. (...) L'essenziale è che la fiamma critica, che prima rischiarava, poi brucia e purifica, si innalza di continuo dalla profondità"³⁶.

Dunque l'etica è legata a un sapere insito negli uomini, anche se radicato in modo diverso in ciascuno di essi, sapere che viene spesso soffocato.

La religione secondo Buber è invece il rapporto dell'uomo con l'assoluto, concepito come entità non limitata da alcunché che lascia che

³⁴ Cfr. Buber, *Colpa e sensi di colpa*, Milano, Apogeo, 2008, p.36.

³⁵ Cfr. Buber, *Colpa e sensi di colpa*, Milano, Apogeo, 2008, p.36.

³⁶ Cfr. *L'eclissi di Dio* cit., p.91.

fuori di essa esistano invece altri esseri condizionati con i quali entra in autentica relazione.

A partire da queste definizioni di etica e religione, Buber mostra come l'essenza del rapporto tra questi ambiti non può essere compresa limitandosi a un confronto tra gli insegnamenti dell'una e dell'altra sfera.

Sarà invece necessario giungere al cuore delle due sfere, analizzate all'interno di una situazione personale effettiva dell'essere umano; si potranno cogliere così tanto la decisione etica del singolo quanto il suo rapporto con l'assoluto, considerando la totalità della persona.

Si potrà inoltre fare una scoperta di grande rilevanza: la sfera religiosa ha la capacità di condizionare l'intera vita dell'individuo, anche quella etica, mentre quest'ultima di per sé non rende l'uomo in grado di attingere a criteri legati alla dimensione dell'assoluto.

Si può capire come per Buber la religione debba svincolarsi da tutte le ingerenze che altri ambiti della spiritualità esercitano su di essa, in un processo di relativizzazione privo di senso; i riduzionismi più pericolosi sono proprio quelli che tendono a ricondurre la religione all'etica e alla psicologia³⁷.

³⁷ Tale tematica è analizzata con particolare attenzione nelle prime tre lezioni di *Religione come presenza*, volte ad affermare la necessità di considerare la religione come un concetto assoluto, che non deve in alcun modo essere riassorbito da altri aspetti della vita spirituale, come la cultura, l'arte, l'etica e la psicologia.

5. CAPITOLO QUINTO

Il pensiero pedagogico di Buber

Se è vero che la questione pedagogica, pur non rappresentando l'oggetto privilegiato dell'attenzione di Buber, pervade in maniera indiretta tutti i suoi scritti, essa trova una specifica e autonoma trattazione nei suoi *Discorsi sull'educazione*³⁸, che raccolgono tre interventi dell'autore sul tema educativo.

Si analizzano di seguito i tre discorsi, dai rispettivi - e significativi - titoli *Sull'educativo*, *Bildung e Weltanschauung*, *Sull'educazione del carattere*; risulterà evidente un filo rosso che congiunge le tematiche affrontate nell'*Ich un Du* con quelle specificamente pedagogiche, poiché l'invito di Buber a tutti gli educatori è quello di basare il proprio compito su una dimensione spirituale di autentico riconoscimento dell'altro, rivolgendosi al Tu del discepolo.

5.1 *Sull'educativo*: il rapporto educativo come rapporto puramente dialogico

Il primo discorso si colloca nell'ambito di una conferenza su "Lo sviluppo delle energie creative del bambino": è interessante notare come per Buber tanto il concetto di "sviluppo" quanto quello di "energie creative" siano concetti problematici, che meritano un attento ripensamento.

Il filosofo riconosce la presenza nell'essere umano di quello che lui definisce un "impulso creativo originario" (*Urhebertrieb*)³⁹, la tendenza a voler creare una forma a partire da una materia apparentemente priva di forma, partecipando attivamente a tale processo creativo.

³⁸ Cfr. Buber, *Discorsi sull'educazione*, Armando Editore.

³⁹ Cfr. Buber, *Discorsi sull'educazione* cit., p.35.

Ebbene, tale impulso non deve essere lasciato a se stesso, ma deve essere sapientemente indirizzato dalle forze educative verso altri impulsi altrettanto importanti, come quello verso il legame reciproco, che porta all'esperienza del dire Tu, desiderando che il mondo diventi per noi persona presente, che ci venga incontro come noi facciamo con lui.

Il bambino non si limiterà dunque a produrre oggetti – attività comunque molto importante, poiché da essa egli impara a diventare consapevole dell'origine di un oggetto, della sua potenzialità -, ma si dedicherà a forme di lavoro comunitario, che gli consentiranno l'incontro con l'altro.

A Buber sembra che la psicologia attuale tenda a disconoscere la complessità dell'animo umano (di cui l'impulso creativo originario costituisce solo uno degli aspetti), riconducendolo esclusivamente a un elemento, quello della "libido", cioè al desiderio di possesso e di godimento.

Secondo Buber si è insistito troppo sul peso della libido anche nell'analisi del rapporto tra il bambino e la madre, mentre il focus principale della sua attenzione riguarda il bisogno di relazione di entrambi.

La relazione educativa stessa è stata talvolta analizzata privilegiando l'analisi della componente del principio di piacere, che implica il voler godere delle persone, tendenza che è secondo Buber incompatibile con l'essenza stessa dell'educazione; il filosofo distingue nettamente le caratteristiche dell'eros, che implica una scelta dell'oggetto amato, da quelle dell'educazione, che è legata a un'accettazione completa dei propri discepoli, che non sono stati in alcun modo scelti.

5.2. Bildung e Weltanschauung

Se il primo discorso era incentrato sul bambino, il secondo riguarda invece l'educazione degli adulti, ambito di cui Buber si è occupato

personalmente in virtù della sua attività di insegnamento presso il Centro ebraico per l'educazione degli adulti⁴⁰.

Il filosofo sofferma la sua attenzione su una tematica che non viene affrontata spesso in relazione all'educazione degli adulti; si tratta del rapporto tra *Bildung* (educazione, formazione) e *Weltanschauung* (visione del mondo). Buber dimostra come i due concetti, pur essendo nettamente distinti l'uno dall'altro, siano profondamente interrelati tra loro: il processo educativo deve necessariamente avere a che fare con la visione del mondo poiché "per l'edificazione della persona, come anche per l'edificazione della comunità, che deriva dalle persone e dalle loro relazioni, tutto dipende da quanto profondamente si riesce ad avere a che fare con il mondo, che si manifesta nelle diverse visioni del mondo"⁴¹.

Buber nota anche che è impossibile che un educatore non sia condizionato dalla propria visione del mondo - e forse se anche fosse possibile non sarebbe auspicabile-; ciò che conta è che l'educatore sia consapevole della propria parzialità e che conservi sempre una profonda onestà intellettuale anche a tale proposito.

I gruppi di adulti che apprendono sono analizzati in quanto comunità intese non come gruppi di persone che la pensano nello stesso modo, ma come persone che pur avendo origini comuni, hanno opinioni diverse: in questo modo l'esperienza della comunità consente il superamento dell'alterità, nel realizzarsi di un autentico scambio umano.

Una simile forma di apprendimento, all'interno di una comunità come quella ora descritta, potrà rendere possibile la formazione di esseri umani in grado di distinguere l'apparenza dalla realtà, capaci di optare sempre per quest'ultima: questo l'auspicio di Buber.

⁴⁰ E' importante osservare che il filosofo affronta i fondamenti teorici dell'educazione degli adulti in un'epoca in cui tale disciplina si trova ancora sprovvista di criteri fondativi precisi.

⁴¹ Cfr. *Discorsi sull'educazione* cit., p.74.

5.3 Sull'educazione del carattere

Oggetto privilegiato dell'ultimo discorso è l'educazione degli adolescenti e nella fattispecie del loro carattere; la premessa da cui muove Buber è molto chiara, giacché questi afferma che l'unica vera educazione che merita questo nome è quella del carattere.

Il filosofo analizza qui la relazione tra allievi e educatore, mostrando come sia importante che questi guardi ai suoi giovani interlocutori in tutta la loro persona, tanto nella loro fattualità, nelle caratteristiche del presente, quanto nelle loro potenzialità, in ciò che potrebbero diventare.

A tale proposito Buber introduce una distinzione fondamentale tra personalità, intesa come unità di corpo e spirito sulla quale l'influenza dell'educatore non ha alcun potere, e carattere, inteso come nesso tra l'individualità unica del singolo e l'insieme delle sue azioni e dei suoi atteggiamenti: solo quest'ultimo può essere condizionato dall'educazione.

Fatta questa premessa, Buber mette comunque in guardia contro il rischio di sopravvalutare il potere dell'educatore di incidere sul carattere dell'allievo; infatti se per quanto riguarda l'insegnamento di conoscenze e competenze il discorso educativo può facilmente produrre dei buoni esiti, quando si tratta di educare il carattere, tutto risulta più problematico, dato che nessun allievo accetta di buon grado di essere educato.

Un'altra causa delle difficoltà dell'educatore nell' incidere sul carattere dell'allievo è data dal fatto che gli elementi che contribuiscono a educare il carattere di un individuo in formazione sono numerosissimi e l'educatore ne rappresenta solo una minima parte.

Affinché si attui comunque tale processo è necessario che il giovane viva la relazione con l'educatore nella più completa fiducia, sentendosi accettato pienamente come persona; l'educatore dovrà venire incontro ai suoi allievi con la totalità del suo essere, prendendosi responsabilmente carico del rapporto educativo⁴².

Nell'epoca moderna, caratterizzata da una profonda sfiducia nei valori eterni e da una forte tendenza a rifugiarsi nel collettivismo, i giovani vivono un momento di particolare smarrimento; infatti indulgono anch'essi al collettivismo, ignorando che tale tendenza è il frutto di un desiderio inconscio, quello di sottrarsi alle proprie responsabilità individuali.

Ecco che l'educatore può avere in tal senso un ruolo importantissimo, quello di risvegliare nei giovani il coraggio di assumersi la responsabilità della propria esistenza, facendoli attingere all'essenza del proprio carattere, permettendo loro di diventare "persone unitarie" (*einheitlich*)⁴³.

Solo una generazione educata in tale direzione potrà concepire nuovamente il desiderio di recuperare valori eterni, ponendosi in modo autentico, come persone, davanti a Dio.

⁴² La relazione educativa, infatti, è per sua natura asimmetrica; l'accettazione di tale caratteristica senza che il carattere dialogico della relazione venga snaturato appare a Buber di fondamentale importanza,

⁴³ Cfr. *Discorsi sull'educazione* cit., p.103.

6. CAPITOLO SESTO

Il cammino dell'uomo e gli insegnamenti chassidici

Collegato al tema pedagogico affrontato nel capitolo precedente è l'argomento attorno a cui ruota *Il cammino dell'uomo*⁴⁴, - breve e significativa opera tratta da una conferenza tenuta da Buber al Congresso di Woodbrook, a Bentveld, nel 1947-; tale testo contiene una riflessione sull'essere umano e sulle sue possibilità di crescita interiore – e dunque anche sulla sua educazione – alla luce degli insegnamenti chassidici.

6.1 Brevi cenni sul chassidismo

Il Chassidismo (la cui etimologia va ricercata nella parola ebraica “*hasid*”, pio) è un movimento religioso dalla forte componente mistica, nato nell'odierna Ucraina a metà del Settecento, ad opera di un umile maestro di scuola, Yisrael Ben Eliezer (1698-1760), meglio conosciuto con il nome di Ba'al Shèm Tov (in ebraico: “possessore del buon nome”, definizione da intendersi tanto come “uomo dalla buona fama”, quanto come “uomo in grado di concepire l'intera esistenza nel nome di Dio”).

Alla base del pensiero chassidico vi è la certezza che Dio sia presente in ogni manifestazione del creato; per avvicinarsi a Lui non sono

⁴⁴ Cfr. Buber M, *Il cammino dell'uomo*, Comunità di Bose, Edizioni Qiqajon, 1990.

determinanti tanto lo studio o la rinuncia ai beni terreni, quanto la capacità di avvicinarsi con semplicità, umiltà e gioia. Alla luce di quanto detto, si può comprendere come l'insegnamento di base del chassidismo lo collochi in netta contrapposizione rispetto alla tradizione ebraica maggioritaria, che dava grande importanza all'erudizione - si pensi all'importanza dello studio e della dottrina per i talmudisti-, proponendosi viceversa come movimento di massa, all'interno del quale la dimensione intuitiva ed emotiva dell'esistenza sembra avere un'importanza fondamentale, superiore alla componente razionale; il sentimento della gioia assume nel chassidismo un valore essenziale, poiché tutto ciò che procura gioia possiede infatti di per sé un valore religioso.

In questo clima di profondo rinnovamento spirituale, le antiche regole rituali vennero in parte abbandonate: la preghiera uscì dai ritmi fissi e scanditi una volta per tutte, per entrare a far parte di qualsiasi momento della vita del credente. Si può comprendere in tal senso la valorizzazione della musica, del canto e della danza, elementi in grado di contribuire a creare un'atmosfera di festosità e di gioia, sentimenti particolarmente adatti alla glorificazione di Dio, che può essere celebrato in qualsiasi occasione.

Particolarmente dure furono le opposizioni al chassidismo da parte del rabbinato russo e lituano - si arrivò fino alla scomunica del fondatore e dei suoi appartenenti -, ma il movimento riuscì comunque ad affermarsi e ottenne un vastissimo seguito in tutta l'Europa dell'Est, fino ad iniziare ad essere considerato la parte più autentica della tradizione ebraica.

Colpisce che un movimento inizialmente accusato di tendenze eretiche sia passato poi ad assumere il ruolo di difensore della tradizione ebraica stessa: forse questo è uno degli elementi più interessanti della storia del movimento chassidico.

Eliezer non ha lasciato scritti, fatta eccezione per alcune sue lettere; di grande importanza per la conoscenza del pensiero chassidico è l'opera di Buber *Storie e leggende chassidiche*⁴⁵, in cui l'autore mette in evidenza soprattutto il versante narrativo e aneddótico-leggendario di quella che è una delle espressioni più significative della mistica ebraica.

⁴⁵ Cfr. Buber M., *Storie e leggende Chassidiche*, Milano, Mondadori, 2008.

6.2 *Il cammino dell'uomo* come itinerario dell'uomo verso se stesso

Se ne *Il problema dell'uomo*⁴⁶ - opera analizzata nel terzo Capitolo – Buber cerca di rispondere alla domanda “Che cos'è l'uomo?”, *Il cammino dell'uomo* si apre con la domanda rivolta da Dio ad Adamo che si era nascosto: “Uomo, dove sei?”.

Più specificamente, nelle pagine iniziali dell'opera l'autore racconta di un Rabbino russo – Rabbi Shneur Zalman – incarcerato per la sua appartenenza alla tradizione chassidica; mentre questi aspetta di comparire davanti al tribunale, si presenta un giorno nella sua cella il comandante delle guardie, che, intuendone la grandezza umana, decide di rivolgergli tutte le domande rimaste senza risposta che si è posto leggendo le Sacre Scritture.

In modo particolare il comandante non ha mai compreso il passo biblico (Genesi, 3, 9) in cui Dio chiede ad Adamo, che si era nascosto, dove si trovi: se Dio, come vogliono gli Ebrei, è onnisciente, l'uomo non capisce perché nella Bibbia si legge che Egli formula domande simili a quelle che potrebbe porre qualcuno che ignori qualcosa e che sia animato dal desiderio di apprenderla.

La risposta del Rabbino, apparentemente, elude il nocciolo della domanda posta dalla guardia carceraria; anziché spiegare in maniera approfondita il passo biblico, il saggio utilizza indirettamente quest'ultimo per rivolgere al comandante una critica sulla sua condotta di vita. Il Rabbino si limita infatti a ricordargli che Dio interpella sempre ogni essere umano rivolgendogli la domanda “Dove sei nel tuo mondo?”, ma, ricordandogli

⁴⁶ Cfr. Buber M., *Il problema dell'uomo*, Genova-Milano, Casa Editrice Marietti, 1972.

ciò, inserisce delle informazioni personali sulla vita del comandante di cui solo questi è a conoscenza.

Ecco che, come spesso accade nelle opere di Buber, una domanda dal sapore oggettivo ha ricevuto una risposta estremamente personale, che riguarda il percorso esistenziale dell'essere umano: proprio come Adamo, spesso l'uomo mette in atto un processo di nascondimento per evitare le responsabilità della propria esistenza. Si tratta di alibi con se stessi, spesso ben congegnati, volti a sfuggire al peso del proprio destino.

Solo quando l'uomo-Adamo confessa di essersi nascosto, può iniziare l'autentico cammino dell'essere umano, concepito da Buber innanzitutto come un ritorno a se stessi, alla parte più autentica e sincera del proprio mondo interiore⁴⁷, parzialmente negato dai precedenti infingimenti.

Affinché il ritorno a se stessi non sia sterile, è necessario che non sia caratterizzato solo dalla tendenza autolesionista a porre l'accento sulle proprie mancanze; il filosofo mette infatti in guardia dal rischio di confondere le domande poste da Dio con quelle tipiche di Esaù, incentrate sulla difficoltà insita nell'uscire dal vicolo cieco in cui si ha la sensazione di trovarsi, non sulla fiducia nelle proprie capacità di realizzare il ritorno (in ebraico *teshuvà*) a se stessi.

E'innegabile che il conflitto interiore nel quale sovente è intrappolato l'essere umano sia radicato, ma questo non vuol dire che l'uomo debba accordare alle situazioni conflittuali che vive un potere tale da farsi ridurre in schiavitù.

Come si può comprendere da quanto finora detto, è il testo stesso di Buber qui in esame a porre al proprio lettore domande imprescindibili, che impongono una riflessione profonda: le facili evasioni non sembrano essere consentite.

⁴⁷ Buber sottolinea che trovare se stessi non ha nulla a che vedere con quello che definisce "l'io ovvio dell'individuo egocentrico" (Cfr. *Il cammino dell'uomo* cit., p.47), ma riguarda il sé più autentico e profondo della persona che vive in armonia con il mondo.

6.3 Non esiste un cammino universale

Il cammino dell'uomo attinge pienamente ai racconti chassidici di cui Buber ha dato ampia testimonianza nel sopracitato *Storie e leggende chassidiche*; per dimostrare che il compito di ogni singolo uomo è quello di realizzare il proprio, unico destino, l'autore ricorre a diversi aneddoti e racconti chassidici volti a gettare luce sull'argomento, come quello del Rabbino Sussja: questi in punto di morte esclamò che nel mondo futuro non gli sarebbe stato chiesto “Perché non sei stato Mosé?”, ma “Perché non sei stato Sussja?”.

Ciò che Buber ci suggerisce è che gli uomini per natura non sono tutti uguali, e sarebbe un grave errore cercare di appiattare tali differenze - che rappresentano l'essenza di ogni essere umano – facendo loro credere che sia giusto tendere a un unico modello di perfezione; come scrive il fondatore del chassidismo, Rabbi Israel Ben Eliezer, “ognuno si comporti conformemente al grado che è il suo. Se non avviene così, e uno si impadronisce del grado del compagno e si lascia sfuggire il proprio, non realizzerà né l'uno né l'altro”⁴⁸.

Buber illustra il concetto ricorrendo ad un'altra fonte chassidica: “Ciascuno in Israele ha l'obbligo di riconoscere e considerare che lui è unico al mondo nel suo genere, e che al mondo non è mai esistito nessun uomo identico a lui: se infatti fosse già esistito al mondo un uomo identico a lui, egli non avrebbe motivo di essere al mondo. Ogni singolo uomo è cosa nuova nel mondo e deve portare a compimento la propria

⁴⁸ Cfr. *Il cammino dell'uomo* cit., p.29.

natura in questo mondo. Perché, in verità, che questo non accada è ciò che ritarda la venuta del Messia.”⁴⁹

Secondo l'autore di *Ich und Du* il nostro Io più autentico emerge quando riusciamo a ritrovare noi stessi, facendo della nostra vita un cammino nel corso del quale rispondiamo alla domanda “Dove sei?”, senza nasconderci all'interno di alibi di alcun tipo.

Solo allora sarà possibile entrare in comunicazione con le persone a noi vicine, dando pieno sviluppo alla relazione Io-Tu: il ritorno a se stessi senza poi giungere al dialogo con l'altro sarebbe privo di senso⁵⁰.

La relazione Io-Tu è qui analizzata sotto un aspetto particolare, quello della “santificazione”⁵¹ del rapporto stesso, santificazione che si realizza quando attingiamo alla rivelazione che Dio è là dove ci si trova, nei nostri rapporti armoniosi con il mondo nel suo insieme e con gli altri: comprendere questo miracolo comporta una gioia inesauribile⁵².

⁴⁹ Cfr. *Il cammino dell'uomo* cit., p.27.

⁵⁰ A tale proposito Buber osserva che l'errore fondamentale contro il quale si batte il pensiero chassidico è proprio la tendenza dell'essere umano a considerarsi solo un individuo di fronte al quale si trovano altri individui, e non una persona autentica la cui continua trasformazione può contribuire alla trasformazione dell'altro e del mondo nel suo insieme.

⁵¹ Cfr. *Il cammino dell'uomo* cit., p.31 .

⁵² Si è precedentemente visto (cfr. 6.1) come e perché la gioia abbia un ruolo fondamentale all'interno del pensiero chassidico.

CONCLUSIONI

Il pensiero di Buber, pur nella sua poliedricità, è sembrato a chi scrive percorso da fili profondamente coerenti tra loro.

Il nucleo più fecondo del suo pensiero appare contenuto in *Ich und Du*, opera nella quale si è visto come Buber analizzi a fondo il tema della relazione, elemento che rende tali gli esseri umani. Il filosofo mostra che la persona autentica può esistere esclusivamente nell'ambito della relazione, all'interno della quale l'io soggetto riconosce se stesso nell'altro.

Dunque per Buber l'uomo può diventare io solo a contatto con il tu: la coscienza dell'io "appare solo nella trama del rapporto, nella relazione con il Tu, come farsi riconoscibile di ciò che si protende verso il Tu, ma non è Tu, pur prorompendo con sempre più forza, fino al punto in cui il legame si spezza e, per un istante, l'io sta di fronte a se stesso, a quello che è stato separato, come di fronte a un Tu, per prendere subito possesso di sé e da allora in poi entrare consapevolmente nelle relazioni."⁵³

Nell'opera il filosofo si sofferma lungamente sul dissidio insito nell'uomo, dissidio le cui cause sono identificate nella duplicità di fondo dell'io, che vive continuamente la contrapposizione tra il mondo della relazione personale, fondato sulla libertà, e il mondo dell'esperienza, della percezione dell'altro come essere manipolabile.

⁵³ Cfr. *L'io e il Tu* in *Il principio dialogico e altri saggi* cit., p.80.

Buber spiega tale antitesi ricorrendo alla duplicità delle parole fondamentali che sono alla base dell'esistenza umana: si tratta di due coppie di parole dicotomiche, la coppia Io-Tu e la coppia Io-Esso. Si è visto come la duplicità dell'io secondo il filosofo scaturisca dal fatto che l'io della parola fondamentale Io-Tu non coincide affatto con l'io della parola fondamentale Io-Esso.

La scissione dell'io può essere superata solo se si vivono relazioni autentiche, improntate al principio dialogico, che si può rintracciare nella capacità dell'essere umano di entrare in relazione autentica con gli altri uomini, con la natura e con Dio.

Coerentemente con tale impostazione, ne *Il problema dell'uomo* Buber mostra che la "categoria primordiale" ("*Urkategorie*") dell'esistenza umana è profondamente legata al principio dialogico; la socialità – sfera di cui l'uomo moderno si è spesso privato pur essendogli necessaria - ha luogo solo in un territorio privilegiato, quello del "tra" ("*Zwischen*"), ossia dell'interrelazione.

La problematica della solitudine del mondo moderno, la più profonda che l'umanità abbia mai vissuto, è analizzata da Buber nelle sue cause, legate all'esaurirsi delle "vecchie forme organiche di diretta convivenza tra gli uomini"⁵⁴, e nelle sue manifestazioni, mostrando come l'uomo moderno abbia la sensazione di aver perso "l'essere a casa" (*Heimatlichkeit*) della vita.

Tale tesi ci rimanda a uno dei capisaldi del pensiero buberiano, secondo il quale la storia dell'umanità è caratterizzata da un alternarsi di epoche in cui l'uomo si sente sicuro all'interno del mondo e altre in contraddistinte da incertezza e precarietà; tuttavia occorre ricordare che nel passato l'insicurezza cosmica era compensata dal senso di appartenenza a una comunità, mentre l'uomo moderno è stato privato di questa possibilità.

Per Buber tale condizione di "essere senza casa" dell'uomo contemporaneo, incapace di farsi un'idea stabile del mondo, rappresenta

⁵⁴ Cfr. *Il problema dell'uomo* cit., p.57.

tuttavia la condizione perché l'essere umano possa riflettere su se stesso, sviluppando pienamente le potenzialità insite nella solitudine.

Quest'ultima è considerata in modo che potremmo definire pluriprospectivo; da un lato appare come una virtù problematizzante che rende l'uomo capace di guardarsi dentro con lucidità e onestà, dall'altro come condizione limitante che va superata attraverso la relazione interpersonale e comunitaria.

Anche nell'opera dove esplicita i fondamenti del suo pensiero religioso, *L'eclissi di Dio*⁵⁵, Buber sembra ricollegarsi al principio dialogico: infatti, nella sua visione ciò che rende autentica la religione è “che io mi rapporti a Lui come ad uno che mi sta di fronte, anche se non sta soltanto di fronte a me. Una completa inclusione del divino nella sfera dell'umano toglierebbe al divino la sua qualità divina. Non è necessario sapere qualcosa su Dio per intendere veramente Dio, e taluni veri credenti sanno parlare a Dio ma non di lui”.⁵⁶

Le cause stesse dell' eclissi del divino ci hanno riportato ai concetti-chiave del pensiero dialogico, ossia alla relazione Io-Esso e alla relazione Io-Tu: si è visto come l'eclissi di Dio trovi la sua origine in una nube chiaramente definita da Buber. Si tratta dell'ego ipertrofico tipico della dimensione contemporanea: una sua evidente manifestazione è l'eccessivo spazio accordato alla relazione Io-Esso, con il conseguente impedimento alla relazione Io-Tu di manifestarsi.

Anche quando indaga il rapporto tra filosofia e religione, Buber riflette all'interno del medesimo paradigma: dopo aver ricordato che vi sono due modi fondamentali di vivere con l'esistente, il rapporto Io-Tu e Io-Esso, l'autore definisce l'ambito della religione come quello in cui la relazione Io-Tu “trova la sua maggiore consistenza e trasfigurazione (...), in cui diventa mio partner l'esistente illimitato come persona assoluta”⁵⁷.

⁵⁵ Cfr. Buber M. *L'eclissi di Dio*. Firenze, Passigli Editore, 2001.

⁵⁶ Cfr. Buber M. *L'eclissi di Dio*. Firenze, Passigli Editore, 2001, p.28.

⁵⁷ Cfr. Buber M. *L'eclissi di Dio*. Firenze, Passigli Editore, 2001, p.44-45.

Viceversa il rapporto Io-Esso trova la sua più significativa espressione e valorizzazione all'interno della filosofia, in cui la riflessione sull'essere pensato scaturisce dall' "estrazione del soggetto dall'Io della convivenza immediatamente vissuta di Io e Esso e la trasformazione dell'Esso nell'oggetto per principio isolato"⁵⁸.

Per quanto riguarda il pensiero pedagogico buberiano, esposto nei *Discorsi sull'educazione*⁵⁹, si è visto che in esso si intrecciano fili legati sia alla sua concezione dialogica sia a quella strettamente religiosa.

I tre discorsi contenuti nell'opera, - dal primo, incentrato sulla crescita del bambino, passando attraverso il secondo, incentrato sull'educazione degli adulti, fino al terzo, riferito al lavoro educativo con gli adolescenti- , sarebbero impensabili senza presupporvi alla base il principio dialogico.

In ciascuno di essi infatti Buber invita gli educatori a basare il proprio compito sul riconoscimento dell'altro, in una relazione autentica fondata sulla fiducia reciproca.

La vera relazione pedagogica è quella in cui il maestro viene incontro al suo allievo partecipando della sua vita, assumendosi la responsabilità del proprio compito educativo, facendolo giungere alla propria unitarietà interiore e consentendogli di accedere a valori eterni e assoluti.

Solo in questo modo l'educatore potrà aiutare il suo allievo a dare piena soluzione al dissidio interiore tipico dell'essere umano.

Nell'ultima opera che si è scelto di analizzare nel presente lavoro, *Il cammino dell'uomo*⁶⁰, sembra quasi che non vi sia soluzione di continuità tra la tematica religiosa e quella educativa, incentrate su fondamenta comuni che vanno rintracciate all'interno delle tesi esposte in *Io e Tu*.

Il conflitto interiore che dilania l'uomo contemporaneo può essere risolto solo a partire dal cammino del ritorno verso se stessi, unica strada che rende

⁵⁸ Cfr. Buber M. *L'eclissi di Dio*. Firenze, Passigli Editore, 2001, p.45.

⁵⁹ Cfr. Buber M., *Discorsi sull'educazione*, Roma, Armando Editore, 2009

⁶⁰ Cfr. Buber M., *Il cammino dell'uomo*, Comunità di Bose, Edizioni Qiqajon, 1990.

possibile l'apertura all'autentica relazione Io-Tu: tale percorso consente all'essere umano di attingere alla propria autenticità, contribuendo così, in virtù della propria trasformazione, alla trasformazione del mondo.

Questa è la tesi centrale esposta in un'illuminante opera pedagogica, che mostra come per Buber l'educazione assuma il significato dell'ascesi, in quanto disciplina rivolta all'intera umanità desiderosa di assumersi con gioia la responsabilità del proprio cammino.

BIBLIOGRAFIA

1. Opere di Buber tradotte in italiano:

- 1) Buber M., *Colpa e sensi di colpa*, Milano, Apogeo, 2008.
- 2) Buber M., *Discorsi sull'educazione*, Roma, Armando Editore, 2009.
- 3) Buber M., *Il cammino dell'uomo*, Comunità di Bose, Edizioni Qiqajon, 1990.
- 4) Buber M., *Il problema dell'uomo*, Genova-Milano, Casa Editrice Marietti, 1972.
- 5) Buber M., *Il principio dialogico e altri saggi*, a c. di Andrea Poma, Ed. San Paolo, 1993 (comprende *L'io e il Tu*, *Dialogo*, *La domanda rivolta al singolo*, *Distanza originaria e relazione*, *Elementi dell'interumano*, *Sull'educativo*, *Poscritto a L'io e il tu*).
- 6) Buber M., *L'eclissi di Dio*. Firenze, Passigli Editore, 2001.
- 7) Buber M., *Lettera aperta di Buber a Gandhi*, in tr. It. di M.Marinoni in *Micromega. Le ragioni della sinistra*, 1991, n.2, pp.164-175.
- 8) Buber M., *Religione come presenza*, Morcelliana, 2012.

2. Saggi e studi critici:

- 1) Bombaci N.(a c. di). «Martin Buber, *Per una nuova versione in tedesco della Scrittura*». *Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia* [in linea], anno

6 (2004) [inserito il 1° settembre 2004], disponibile su World Wide Web:
<<http://mondodomani.org/dialegesthai/>>, [171 KB], ISSN 1128-5478.

- 2) Marini S., *Antropologia e religione in Martin Buber*, in “Humanitas”, XL (1985), n.2.
- 3) M.Martini (a c. di), *La filosofia del dialogo. Da Buber a Levinàs*, Cittadella Editrice, Assisi, 1995
- 4) Poma A., *La filosofia dialogica di Martin Buber*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1974.
- 5) Poma A., *Il pensiero di M. Buber(1898-1978)*, in “Filosofia”, XXIX (1978).
- 6) Spagnolo S., *Etica e metafisica nel pensiero di M. Buber*, in “Teoresi”, XXXII, 1977.