

TRA SPIRITO E STORIA, PLATONE E ISAIA:
L'UTOPIA "SPORCA" DI MARTIN BUBER
*GIANNETTO Antonino***Abstract*

Tracing utopia involves confronting the etymological ambiguity of its prefixes—eu and ou—which simultaneously make it a good place and a non-place: a good place that is not. This contribution presupposes this inherent duplicity in utopia as a method, adopting Martin Buber's category of "dirty utopia": a utopian thought devoid of teleology, impotent yet animated by a dialogical desire for universal justice, capable of accepting confrontation with the human world and its contradictions. The paper is divided into two parts: the first examines the relationship between spirit and history in Buber's critique of evaluative sociology, which omits the ethical responsibility of the social scientist and the transformative function of critique; the second compares Plato's utopia, which tends toward de-responsibilization and imposition on reality, with that of Isaiah, understood as a dialogical call to responsibility and dialogical conversion. From this perspective, tracing utopia means identifying in its "dirt" the very condition of its transformative effectiveness, remaining faithful to what Buber hopes for: a good-place-that-is-not, precarious but capable of making spirit and history dialogical partners.

Keywords: Utopia, Martin Buber, dirty utopia, dialogical responsibility, spirit and history.

Introduzione

In questo lavoro, l'utopia di Martin Buber viene definita un'utopia "sporca". Con tale termine – provocatorio, se si vuole, ma che rende concreta l'immagine, da egli stesso evocata in *Gandhi, die Politik und wir*, di una parola situata nella "*corruptio seminis*" del dialogo, del conflitto e della contingenza storica¹ - si intende rintracciare un modello di utopia che non si risolve in un finalismo astratto o felicemente postulato. Al contrario, il pensiero utopico del filosofo ebreo viene qui associato alla "sporcizia" non nel senso di un degrado o di una contaminazione, ma proprio per il suo carattere precario, impotente e *in situazione*, che reca con sé la duplicità

* Dottorando presso l'Università degli Studi di Messina.

¹ M. Buber, *Gandhi, la politica e noi*, in ID., *Profezia e politica. Sette saggi*, tr. it. di L. Verardi, Città Nuova, Roma 1996, p. 50.

metodologica insita nell'utopia: la *pars costruens* di un “buon-luogo-che-non-è”² e la *pars destruens* della necessità di criticare il reale³. Ci si propone dunque di rintracciare tale configurazione utopica partendo da quello che il filosofo tematizza nella sua prolusione alla *Hebrew University of Jerusalem*, intitolata *Die Forderung des Geistes und die geschichtliche Wirklichkeit*⁴. Il centro tematico di questa lezione di Buber, tenuta dopo il suo esilio dalla Germania nel 1938⁵, è quello del rapporto tra lo spirito e la storia, qui inquadrato nel contesto epistemologico della sociologia moderna. Ad avviso del filosofo, il problema dello scienziato sociale è quello di non assumersi il compito etico che dovrebbe spettargli, ricercando tanto il rinnovamento dell'uomo quanto quello della società, a partire dall'esigenza critica di trasformare quest'ultima. In questa prospettiva, Buber si oppone all'impostazione avalutativa di autori come Max Weber, i quali promuovrebbero una deresponsabilizzazione affine alla neutralità del loro approccio conoscitivo, finendo per favorire un'asimmetria nella relazione tra lo spirito e la storia, dove il primo rischierebbe di intellettualizzare la seconda o di essere sottomesso ai *Diktat* del potere.

A partire da questi presupposti, l'argomentazione di Buber sposta il *focus* del problema nel confronto paradigmatico tra l'utopia “pura” di Platone e quella impotente, “sporca” di Isaia, dal filosofo fatta coincidere con quella anarchica della comunità, rendendo complessa una chiara distinzione dei confini tra utopia e profezia⁶. Come scrive il filosofo in *Königtum Gottes*,

² C. Danani, *Utopia*, in *Le parole della filosofia*, a cura di A. Motta e L. Palumbo, Federico II University Press, Napoli 2024, p. 36.

³ Cfr. R. Mordacci, *Ritorno a utopia*, Laterza, Roma-Bari 2020, pp. 10-11.

⁴ La scelta di questo opuscolo è giustificata per la sua posizione peculiare nel *corpus* buberiano. Essa è in linea di continuità con la trilogia biblica che introduce la teopolitica del pensatore – *Königtum Gottes*, *Der Glaube des Prophetens* e *Moses*, principiata dalla pubblicazione del primo volume nel 1932 e ultimata con l'ultimo nel 1946 – e prima delle sue opere che espliciteranno la sua tensione utopica con sempre più progressiva evidenza, come *Pfade in Utopia* e *Zwischen Gesellschaft und Staat*. Cfr. D. Bourel, *Martin Buber. Sentinelle de l'humanité*, Albin Michel, Parigi-New York 2015, pp. 536-541.

⁵ Cfr., *Ivi*, pp. 494-500; F. Ferrari, *La comunità postsociale, Azione e pensiero politico di Martin Buber*, Castelveccchi, Roma 2018, pp. 123-133.

⁶ Cfr. M. Buber, *Die Forderung des Geistes und die geschichtliche Wirklichkeit*, in ID., *Martin Buber Werkausgabe* 11.2, *Schriften zur politischen Philosophie und zur Sozialphilosophie*, a cura di M. De Villa e F. Ferrari, pp. 9-21; tr. it. di L. Verardi, *Le esigenze dello spirito e la realtà della storia*, in ID., *Profezia e politica. Sette saggi*, a cura di G. Morra, Città Nuova, p. 92; Y. Hadad, *Martin Buber's Dialogical History: Theopolitics as a Critique of the History of Human Power*, in “The Jewish Quarterly Review”, 113, 2, 2023, pp. 249-

facendo riferimento alla sua idea di “anarco-teocrazia”⁷, poi dislocata nell’“escatologia profetica”⁸ nell’ambito del socialismo utopico: “l’“utopia” sociologica di una comunità su base volontaria non è altro infatti che l’aspetto immanente della teocrazia diretta”⁹. In questa prospettiva, mentre l’utopia pura ricalcherebbe l’avalutatività cui il filosofo si oppone, finendo per declinare lo spirito come possesso del reale nel tentativo di immetterlo nel

272, qui p. 250. Se in una parte di *Die Forderung des Geistes und die geschichtliche Wirklichkeit*, Buber, in effetti, scrive che “lo spirito profetico non stabilisce per gli uomini alcuna idea unica e assoluta, alcuna utopia”, facendo intendere che il profetismo abbia una distinzione con l’utopia, egli, allo stesso tempo, in *Königtum Gottes* e in *Pfade in Utopia*, pone in relazione la sua utopia comunitaria con l’escatologia profetica, mutuando in tutto e per tutto ciò che rinviene nella sua lettura dei profeti stessi. Verosimilmente, ciò è dovuto al fatto che, nella prospettiva della prolusione del 1938, il termine “utopia” è riferito al modo in cui è intesa la visione utopica di Platone, che per Buber si traduce come un’utopia astratta. A differenza della sua utopia della comunità, in situazione e sempre dipendente dal *topos*, l’utopia nel senso platonico non può essere quella dei profeti; mentre l’utopia della comunità, che ricalca appunto lo stesso operare che egli riferisce ai profeti – in situazione, concreta e impotente è quella che, per lui, può rispecchiarsi nel profetismo.

⁷ S. H. Brody, *Is Theopolitics an Antipolitics?*, in ID., *Dialogue As a TransDisciplinary Concept: Martin Buber’s Philosophy of Dialogue and Its Contemporary Reception*, a cura di P. Mendes-Flohr, De Gruyter, Berlin-Boston 2015, p. 78; Cfr. S. H. Brody, *Martin Buber’s Theopolitics*, Indiana University Press, Bloomington 2018.

⁸ Cfr. M. Buber, *Sentieri in utopia, Sulla comunità*, tr. it. di D. Di Cesare, Marietti 1820, Bologna 2020, p. 49. In un certo senso, questa distinzione tra l’utopia “pura” di Platone e quella “sporca” di Isaia si ritrova, *mutatis mutandis*, nel confronto operato da Buber tra il socialismo scientifico e quello utopico: l’uno riferito a un’escatologia apocalittica, necessitarista e radicata nella tradizione iraniana, e l’altro a un’escatologia profetica, in situazione e radicata nella tradizione israelita. Come scrive il filosofo: “Ci sono [...] due forme fondamentali di escatologia: una escatologia profetica, che ad ogni istante e in misura non determinabile rimette la preparazione della redenzione al potere di decisione di ciascun individuo a cui si rivolge; e un’escatologia apocalittica, per la quale il processo di redenzione è fissato sin dai suoi primordi in tutti i dettagli, fasi e svolgimento, e ai fini della sua attuazione gli uomini sono usati solo come strumenti, benché possa essere in anticipo “schiuso”, svelato il corso immutabile e indicata la loro funzione. La prima di queste forme fondamentali proviene da Israele, la seconda dall’antico Iran [...] Nella secolarizzazione socialista dell’escatologia queste due forme operano separatamente: la forma profetica in alcuni sistemi dei cosiddetti utopisti, quella apocalittica soprattutto nel marxismo”. Sull’argomento rimando anche a D. Di Cesare, *Buber e l’utopia anarchica della comunità*, in M. Buber, *Sentieri in utopia*, pp. 7-34.

⁹ M. Buber, *La regalità di Dio*, tr. it. di M. Fiorillo, Marietti, Genova 1989, p. 172. Su questo tema, si guardi anche a Y. Hadad, *Martin Buber’s Dialogical History: Theopolitics as a Critique of the History of Human Power*, p. 251; F. Filauri, *La comunità anarchica. Il principio teopolitico in Martin Buber*, in *Congetture politiche. Scritti in onore di Maurizio Merlo*, Padova University Press, Padova 2022, pp. 173-191.

suo *topos*, l'utopia sporca risponde esattamente del contrario. A differenza di Platone, Isaia non parte da una conoscenza o da un desiderio postulati, ma dal messaggio utopico e dialogico che proviene dall'Assoluto. Per l'utopia isaiana, definita anche un "realismo teopolitico"¹⁰, il messaggio è un invito e una critica alla comunità: un invito alla conversione verso una fratellanza universale e una critica al *topos* in cui deve necessariamente "sporcarsi". In questo modo, secondo il filosofo, lo spirito e la storia, più che porsi in una relazione asimmetrica, sarebbero l'uno il *partner* dell'altra, proprio come egli auspica nella comunità degli uomini.

Seguendo l'ordine dell'argomentazione buberiana, il lavoro si articola in due parti. Nella prima parte, si affronta la relazione tra lo spirito e la storia nella critica che Buber compie all'avalutatività della sociologia e alla necessità di un suo rovesciamento etico e situato nel reale. In questa sede, si ritiene inoltre che la critica all'avalutatività, intesa come autarchia dello spirito, si ritrovi in Buber già nella sua opera di rinarrazione chassidica e nei suoi scritti dedicati al taoismo, a loro volta depositari dell'influsso di Nietzsche e della *Lebensphilosophie* di inizio secolo¹¹, che qui non si tratteranno. Tuttavia, il chassidismo e il taoismo sono sufficienti per comprendere come il filosofo si opponga alla reificazione del pensiero in luogo dell'azione nella realtà: il primo come compimento della trascendenza attraverso la "redenzione del quotidiano"¹², il secondo come accordo tra "forma e contenuto"¹³ nel Tao, costitutivamente refrattario alla neutralità del solo intellettualismo. Entrambi ineriscono perciò a una concezione olistica

¹⁰ Cfr. A. Poma, *Nota introduttiva*, in M. Buber, *La fede dei profeti*, a cura di A. Poma, Marietti, Casale Monferrato 1983, p. XXVIII.

¹¹ Si guardi, a questo proposito, a B. Casper, *Il pensiero dialogico. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner e Martin Buber*, Morcelliana, Brescia 2022, p. 32.

¹² M. Buber, *Il messaggio del chassidismo*, a cura di F. Ferrari, Giuntina, Firenze 2012, p. 39. Sul chassidismo, rimando anche a: M. Buber, *Il cammino dell'uomo*, tr. it. di F. Giuntoli, Einaudi, Torino 2023; M. Buber, *I racconti dei chassidim*, tr. it. di G. Bemporad, Guanda, Milano 2021; M. Buber, *Il chassidismo e l'uomo occidentale*, a cura di F. Ferrari, Il melangolo, Genova 2012; G. Scholem, *L'interpretazione del chassidismo di Martin Buber*, in ID., *L'idea messianica nell'ebraismo e altri saggi sulla spiritualità ebraica*, a cura di R. Donatoni e E. Zevi, Adelphi, Milano 2008; F. Ferrari, *Religione e religiosità. Germanesimo, ebraismo e mistica nell'opera predialogica di Martin Buber*, Mimesis, Milano-Udine 2014, pp. 202-208.

¹³ Id., *L'insegnamento del Tao. Scritti tra Oriente e Occidente*, a cura di F. Ferrari, Il Melangolo, Genova 2013, p. 24.

dello spirito e della realtà, allo stesso modo di come essa sarà declinata nell'*Ich-Du Beziehung* e nell'utopia di Buber¹⁴.

Nella seconda parte, si tematizza invece il confronto tra l'utopia platonica e quella isaiana, mostrando come Buber ricalchi la critica all'avalutatività nella prima e la necessità di un orientamento etico del reale nella seconda. In tal contesto, si intende mettere in luce come l'analisi del filosofo si concentri sul fallimento storico dell'una e dell'altra, arrivando poi alla formulazione del modello che rappresentano: l'utopia "pura" di Platone fallisce a Siracusa per la sua ostinazione di volersi trapiantare nel reale, quella "sporca" di Isaia perché non viene colto il messaggio di conversione dialogica durante il conflitto siro-efraimita. Diversamente da Platone, si vuole mettere a fuoco come Isaia non voglia imporre l'appello messianico dell'Assoluto prescindendo dal confronto con la comunità degli uomini. Al contrario, l'utopia "sporca" di Isaia deve necessariamente misurarsi con il suo *topos*, con la sua impotenza e con le contraddizioni del reale. Ad avviso di Buber, solo così è forse possibile rintracciare l'utopia: non omettendo la comunità, ma includendola nella tortuosa e condivisa ricerca di una relazione trasformativa, sia essa quella dello spirito e della storia o semplicemente interumana.

Lo spirito come partner della realtà: dal compito etico del sociologo all'unità del chassidismo e del Tao

Il 12 marzo 1938, lo stesso giorno dell'*Anschluss*, Martin Buber lascia la Germania per la Palestina, dove trascorrerà il resto della sua vita¹⁵. Pensatore intrinsecamente utopico, il suo esilio darà origine, da quell'anno in avanti, a una vasta produzione di scritti che, con sempre maggiore evidenza, tematizzeranno il problema dell'uomo (*Das Problem des Menschen*), la comunità postsociale e utopica¹⁶, i rapporti tra lo spirito e la storia¹⁷. A livello generale, sono proprio questi ultimi a racchiudere i nuclei teorici attorno a cui gravitano le sue opere postesiliche, rappresentando il soggetto della sua lezione inaugurale alla *Hebrew University of Jerusalem*. La stessa che nel

¹⁴ Cfr. *ivi*, p. 21; M. Buber, *Io e tu*, in *Il principio dialogico e altri saggi*, a cura di A. Poma, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1993, p. 67.

¹⁵ Cfr. D. Bourel, *Martin Buber. Sentinelle de l'humanité*, p. 511.

¹⁶ Cfr. M. Buber, *Antica e nuova comunità*, in ID. *Antica e nuova comunità*, a cura di G. Ragona, Diabasis, Parma 2018, p. 27.

¹⁷ Id., *Il problema dell'uomo*, a cura di I. Kajon, Marietti, Bologna 2019; M. Buber, *Sentieri in utopia*; M. Buber, *Le esigenze dello spirito e la realtà della storia*.

1902, nell'acme del suo *Kulturzionism*, aveva contribuito a fondare¹⁸, animato da una tensione utopica che, già un anno prima, attraversava il suo progetto di Rinascimento ebraico (*Jüdische Renaissance*)¹⁹: “il segreto del nuovo, la ricca mente dello scopritore, la libera vita degli azzardi e della traboccante voglia di creare”. Non senza difficoltà, è proprio nella *Hebrew University* che Buber verrà collocato come professore di *philosophia shel ha-chevra* (filosofia sociale)²⁰, presentando un intervento intitolato *Die Forderung des Geistes und die geschichtliche Wirklichkeit*.

La relazione tra lo spirito e la storia che il filosofo presenta al suo auditorio risulta decisiva per due ordini di ragione. In primo luogo, per l'impronta etica che investe il compito dello scienziato sociale, cui non può appartenere, in contrasto con l'impostazione di Max Weber²¹, una neutralità conoscitiva e avalutativa. Nel percorso del filosofo, tale riflessione investe la sociologia solo in modo indiretto, giacché quest'ultima è assunta come esempio di un dovere etico di rigenerazione spirituale, perseguita da Buber con l'intento di superare il riduzionismo dell'approccio scientifico ai problemi sociali: “il sociologo potrebbe essere definito piuttosto come una persona che desidera riconoscere le cose che vanno cambiate”²². In secondo luogo, per il confronto che egli istituisce tra Platone e Isaia, dal quale emergono due modelli di utopia corrispondenti ai diversi modi in cui lo spirito si rapporta alla realtà. Lungi dal configurarsi come due momenti disgiunti, la problematizzazione dello statuto della sociologia moderna si pone, dunque, quale necessario preludio a una più ampia riflessione su due metodi utopici che, tra l'altro, gettano luce sulla stessa concezione di utopia assunta da Buber, da *Königtum Gottes* fino a *Pfade in Utopia*.

¹⁸ Cfr. F. Ferrari, *Religione e religiosità*, p. 145.; D. Bourel, *Martin Buber. Sentinelle de l'humanité*, p. 81.

¹⁹ Come scrive Buber, riferendo al Rinascimento degli elementi marcatamente utopici: “il segreto del nuovo, la ricca mente dello scopritore, la libera vita degli azzardi e della traboccante voglia di creare”. M. Buber, *Rinascimento ebraico*, in ID. *Rinascimento ebraico. Scritti sull'ebraismo e sul sionismo (1899-1923)*, Mondadori, Milano 2013, pp. 32-33; si guardi anche a: A. Lavagetto, *Buber e l'ideale del rinnovamento ebraico*, in M. Buber, *Rinascimento ebraico*, pp. XXIII-XXIX.

²⁰ Cfr. F. Ferrari, *La comunità postsociale*, p. 123.

²¹ Si prenda in considerazione quanto scrive il sociologo tedesco a tal proposito: “Non è affatto in discussione in quale misura le valutazioni pratiche, in particolare quelle etiche, possano da parte loro pretendere una dignità normativa”. Cfr. M. Weber, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, a cura di P. Rossi, Einaudi, Torino 2003, p. 251.

²² M. Buber, *Le esigenze dello spirito e la realtà della storia*, cit., p. 79.

Concentrandoci al momento sul primo punto, è necessario premettere che il rapporto tra lo spirito e la storia, secondo il filosofo, non può mai essere unilaterale. Con la stessa sostanza dialogica con cui egli aveva scritto il suo *opus magnum* del 1923, *Ich und Du*, anche per questi due *relata* Buber prevede una congiuntura inscindibile, inquadrandola direttamente nella crisi antropologica del suo tempo. Più nello specifico, il sociologo non può rinchiudersi nel monologo dello spirito o della sola realtà. Al contrario, tanto lo spirito quanto la realtà devono innervarsi a vicenda in rapporto a quello che, per Buber, deve inerire a un'autentica rivitalizzazione interumana. In funzione di quest'ultima, egli richiama l'esempio di Henri de Saint-Simon, Auguste Comte e Lorenz von Stein, con il fine di pervenire alla conclusione per cui "lo spirito [...] è il partner della realtà, deciso a imparare da essa che cosa è e a mostrarle che cosa dovrebbe essere, e la crisi che accomuna"²³.

A questo riguardo, il filosofo sottolinea che, se la "sociologia moderna nasce come scienza autonoma, critica e propositiva", il suo fondatore e padre, Saint-Simon, aveva intuito che le profonde contraddizioni della realtà sarebbero state superate solo dalla conoscenza scientifica, che per il pensatore francese costituisce il "passo decisivo per il suo superamento". Auguste Comte e Lorenz Von Stein, però, riuscirono a comprendere i limiti del maestro e i rischi di un'ideocrazia il cui "spirito conoscente e propositivo sarebbe stato il dittatore del futuro". Per questo motivo, secondo Buber, Comte arricchisce la riflessione di Saint-Simon attraverso "*une régénération sociale fondée sur une rénovation mentale*", veicolando l'idea che "nessuna nuova istituzione può portare alla salvezza, se non è preceduta da un nuovo atteggiamento spirituale dell'uomo in grado di prevenire la degenerazione e il sovvertimento delle istituzioni". In altre parole, se il Comte di Buber intuisce che non basta la sola *rénovation mentale* a determinare una ridefinizione dell'assetto sociale, Von Stein ha il merito di formulare tale questione nella sua pregnanza filosofica. Per Buber, il cui principale problema etico-politico è sempre stato quello della comunità – da quella ebraica a quella universale dell'*Ich-Du Beziehung* – Von Stein assurge a tale merito quando riconosce che "la concezione scientifica della società come realtà assolutamente diversa, anzi contrapposta allo Stato e all'"esistenza di una società autonoma", nascono [...] dall'esistenza dei *disturbi* che conducono

²³ *Ibidem*.

l'esistenza sociale odierna a una condizione "definibile come la dissoluzione della comunità e dei suoi organismi"²⁴.

Se questo agile percorso sulla genesi della sociologia moderna, attraverso i suoi limiti e correttivi, si rivela indispensabile per comprendere come essa tragga "origine dall'incontro dello spirito con la crisi della società umana", il nodo fondamentale, attraverso la lente teorica di Buber, resta quello di una crisi della società intesa primariamente come crisi dello spirito. In questo senso, il problema epistemologico della sociologia apre per il filosofo il nodo gordiano del suo tempo, in cui lo spirito, più che *partner* della realtà, viene da essa ricondotto e subordinato a un mero ruolo di supporto conoscitivo. Questo è evidente se si prende in considerazione che, tra la seconda metà del XIX secolo e la prima del XX, la sociologia, autonomizzandosi come scienza dopo Comte e Stein, "si prefisse di descrivere e analizzare i fenomeni sociali", prescindendo dalla loro valutazione in rapporto all'aspetto antropologico. Scrive Buber:

Dal suo carattere di scienza "oggettiva" le è derivato l'obbligo di essere "avalutativa", secondo la definizione di Max Weber e di altri sociologi tedeschi. Ciò significa che essa deve presentare i fatti oggettivi e i rapporti tra loro e specificarli, astenendosi da una valutazione.²⁵

Isolare lo spirito dalla realtà, adottando gli stessi presupposti del metodo scompositivo cartesiano²⁶, significa non riconoscere che il suo svilimento

²⁴ *Ivi*, pp. 77-78. Nel chiamare in causa Lorenz Von Stein, Buber chiama fa anche riferimento a Ferdinand Tönnies, il quale, dalla pubblicazione di *Gemeinschaft und Gesellschaft* nel 1887, aveva contribuito a influenzare il pensiero del giovane filosofo sull'organicità dei legami comunitari, sclerotizzati dalla meccanizzazione atomistica della *Zivilisation*. Cfr. M. Buber, *Le esigenze dello spirito e la realtà della storia*, pp. 77, 78, qui p. 80; F. Tönnies, *Comunità e società*, tr. it. di M. Ricciardi, Laterza, Bari 2011, p. 92; P. Mendes-Flohr, *From mysticism to dialogue. Martin Buber's Transformation of German Social Thought*, Wayne State University Press, Detroit 1989, p. 77.; F. Ferrari, *Einleitung*, in M. Buber, *Martin Buber's Werkausgabe 11.1, Schriften zur politischen Philosophie und zur Sozialphilosophie*. Teilband 1: 1906–1938, a cura di S. Franchini e F. Ferrari, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, p. 19.

²⁵ M. Buber, *Le esigenze dello spirito e la realtà della storia*, cit., pp. 78-80.

²⁶ Cfr. Il riferimento è ai quattro precetti del metodo cartesiano in *Discours de la méthode*: Cfr. R. Descartes, *Discorso sul metodo*, tr. it. di E. Mazza, Einaudi, Torino 2015, p. 45. Si guardi a questo proposito anche quello che scrive Mendes-Flohr sul panorama epistemologico del tempo: "Buber attributed this decline to the contemporary acceptance of the individuated, phenomenal world as the single and ultimate reality. Prompted by

coincide con quella del suo “potere creativo e rinnovatore, che avrebbe condotto all’assolutizzazione della realtà storica e, quindi, dei detentori del potere del qui e ora”²⁷. Non volgendosi verso una rivoluzione prima di tutto umana e, congiuntamente, *tra* uomini, gli effetti dell’assolutizzazione della realtà espungono la critica dalla scienza sociale e relegano quest’ultima al servizio dell’immobilismo pedagogico-politico, non permettendo quell’intrinseco trascendimento del sé verso l’altro e la trascendenza che pertiene al principio dialogico buberiano, nonché alla sua estensione etico-politica. Come scrive Francesco Ferrari:

La politica, in Buber, fa sempre appello a un’ulteriorità: essa si adempie come dialogo con Dio e servizio rivolto a Dio, e ha pertanto come fondamento ultimo quella “potenza dello spirito” che non è mai possesso umano, ma di cui l’uomo è chiamato a farsi ricettacolo e catalizzatore.²⁸

In merito a questo ruolo ausiliario dello spirito, e all’interdizione del compito pedagogico del sociologo, che dovrebbe “anche educare in chiave sociologica, educare gli uomini che convivono gli uni con gli altri, gli uomini che possono convivere gli uni con gli altri”, il filosofo considera l’avalutatività come una “componente di rassegnazione che possiamo così riassumere: lo spirito è efficace solo finché si sottomette ai *Diktat* dei gruppi di potere, che hanno un peso nella storia e che sono perciò i rappresentanti del potere”. In questo modo lo spirito viene isolato dalle questioni sociali, rispetto alle quali agisce “in un ambito in cui non deve raggiungere degli effetti, ma *soltanto* conoscere”. Secondo Buber, un compito siffatto, “già di per sé limitato”²⁹, non solo deresponsabilizza coloro che hanno per oggetto la società, ma finisce anche per servire quello stesso potere che signoreggia sulla totale passività dello spirito.

Su tale questione, una prima avvisaglia è riscontrabile nella cosiddetta fase “predialogica” di Buber e, specificamente, nelle diverse polarità che sostanziano il suo pensiero intorno alla realizzazione dell’unità. Ancor prima

empiricism and positivism, the bourgeoisie has permitted its external senses, especially that of vision, to dominate its perception of the world. Thus, it perceives the world exclusively as a series of individuated phenomena, and all facts of being locked in eternal separation from, and perforce in opposition to, one another”, P. Mendes-Flohr, *From mysticism to dialogue*, cit., p. 49.

²⁷ F. Ferrari, *La comunità postsociale*, cit., p. 26.

²⁸ *Ivi*, p. 24.

²⁹ M. Buber, *Le esigenze dello spirito e la realtà della storia*, cit., p. 83.

del dialogo, infatti, e dell'*epoché* concettuale che è per natura essenziale al presente assoluto della relazione³⁰, il filosofo aveva dimostrato una certa diffidenza rispetto all'autarchia del pensiero, dimostrando invece una certa sensibilità nei riguardi dell'azione. Nell'affrontare questa spaccatura, egli scrive in *Der Heilige Weg*:

Non la verità in quanto idea e non la verità in quanto figura, lo ripeto, bensì la verità in quanto azione è compito dell'ebraismo; non il filosofema e non l'opera d'arte è la sua meta, bensì la vera comunità [...] Chi ha avuto la grazia di creare un filosofema perfetto o una perfetta opera d'arte, ha aggiunto una creazione felice ai colonnati dello spirito e ha contemplato la perfezione [...] intoccato e intoccabile, l'eidos, la verità formata, getta la sua luce nel mondo. Non così l'azione. Per sua natura, l'azione rimanda oltre se stessa [...] e tanto più l'azione tesa al divenire della comunità!³¹

Non è un caso che, dal 1934 in poi, entro una cornice squisitamente ebraica, Buber si adoperi per rinarrare le leggende chassidiche di Rabbi Nachman e del Baal Shem Tov, attraverso le quali egli intendeva offrire un modello agli ebrei in crisi della *wesjüdische Zeit*³². Per mezzo del chassidismo, il filosofo richiamava allo stesso compito etico che egli riferisce all'attività del sociologo, rifacendosi all'idea fondante di questa fioritura mistica dell'ebraismo sorta nel XVIII secolo. In particolare, secondo la torsione ermeneutica di Buber, il chassidismo esemplifica questo intreccio tra spirito e realtà poiché quest'ultima è intesa come realtà pansacramentale³³. Con questo termine, egli si richiama al fatto che il chassidismo presuppone

³⁰ Come scrive Buber in *Ich und Du*: "La relazione al tu è immediata. Tra l'io e il tu non vi è alcuna conoscenza concettuale, alcuna precomprensione, alcuna fantasia [...] solo attraverso il farsi presenza del tu, il presente nasce". Cfr. M. Buber, *Io e tu*, cit., p. 67.

³¹ M. Buber, *La via santa. Una parola agli ebrei e ai popoli*, in ID., *Rinascimento ebraico*, cit., pp. 215-216.

³² Come scrive Giuliano Baioni nel suo pregevole lavoro sul sincretismo tra letteratura ed ebraismo nell'opera di Franz Kafka, dove una parte consistente è dedicata al cultursionismo di Buber nell'ambito delle sue *Reden über das Judentum*: "Trascrivendo e in gran parte rielaborando poeticamente nel tedesco ornato del *fin de siècle* le leggende chassidiche delle due raccolte *Die Geschichten des Rabbi Nachman* (Le storie del Rabbi Nachman) del 1906 e *Die Legende des Baalschem* (La leggenda del Baal Shem) del 1908, Buber si presentava al pubblico tedesco e alla borghesia ebraica assimilata come un Herder dell'ebraismo", G. Baioni, *Praga e il cultursionismo di Martin Buber*, in ID., *Kafka. Letteratura ed ebraismo*, Einaudi, Torino 1984, p. 19.

³³ Cfr. M. Buber, *Il messaggio del chassidismo*, p. 139.

non una teoria, ma una prassi etico-religiosa, dove lo spirito non è estrinseco rispetto alla realtà, né quest'ultima è avventizia allo spirito. Questo è riscontrabile in quello che Buber riferisce al modo esistenziale dei *chassidim*, laddove la loro intenzione rivolta al divino è suscettibile di sacramentare la prosaicità del quotidiano, riconducendo il bene al male e le scintille divine sparse per il mondo alla *Shekinah*, cioè alla presenza di Dio errante nel mondo³⁴. Nel chassidismo non c'è nessuna separazione tra sacro e profano, spirito e realtà, giacché nessuna teologia o avalutatività conoscitiva appartengono all'atto etico-religioso del *chassidim*. Come racconta Rabbi Löb: ““Se io andai dal *Magghid* non fu per ascoltare insegnamenti da lui, ma solo per vedere come egli si slaccia le scarpe di feltro e come se le allaccia””³⁵.

Questo rifiuto dell'insegnamento di Rabbi Löb rimanda invero a un altro tipo di insegnamento che, come nei *chassidim*, permette questa relazione tra lo spirito e la realtà. Buber ne tratta estesamente in *Die Lehre vom Tao* a proposito di Lao Tsu e Chuang Tsu, dove l'insegnamento non è lo spirito monologico della conoscenza oggettiva, ma ciò che “trascende il descrittivo e il normativo, il soggettivo e l'oggettivo”³⁶. Il filosofo opera tale discriminazione comparandolo alla scienza e al diritto: mentre entrambe si riferiscono a contenuti intellettualmente astrabili sia dalle discipline stesse sia dagli oggetti cui si riferiscono, l'insegnamento “non comprende un oggetto, possiede solo un oggetto, sé stesso: l'Uno necessario [...] Il necessario non è in nessun modo un essere accessibile alla conoscenza; non si trova né sulla terra né in cielo, ma viene posseduto e vissuto”³⁷. Come scrive a proposito Jonathan Herman: “l'insegnamento non può essere reificato; non può essere ridotto a proposizioni o concepito separatamente dalla sua attualizzazione nella vita umana”³⁸. In questo senso, è possibile supporre che nella caparbieta del filosofo di cimentarsi nello studio del Tao – caparbieta che peraltro lo condusse ad essere “il primo docente dell'Università Ebraica di Gerusalemme a incorporare materiale taoista nelle sue lezioni”³⁹ - egli ne abbia tratto una declinazione pertinente sul rapporto tra lo spirito e la storia nella sua prolusione del 1938.

³⁴ Cfr. *ivi*, p. 160.

³⁵ Id., *I racconti dei chassidim*, cit., p. 146.

³⁶ J. R. Herman, *I and Tao. Martin Buber's Encounter with Chuang Tzu*, State University of New York Press, Albany 1996, p. 108.

³⁷ M. Buber, *L'insegnamento del Tao*, cit., p. 19.

³⁸ J. R. Herman, *I and Tao*, cit., p. 109.

³⁹ I. Eber, *Einleitung*, in M. Buber, *Martin Buber Werkausgabe 2.3. Schriften zur chinesischen Philosophie und Literatur*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2013, p. 13.

Come il Tao premette infatti che la vera vita è il “puro compimento in una vita umana centrale”⁴⁰, vita che in *Die Lehre vom Tao* informa il pensiero sull’unità del primo Buber, il legame che scioglie l’”antitesi dialettica tra interno ed esterno”⁴¹, si ritrova in sede etico-politica come rapporto tra lo spirito e la storia nella forma della conoscenza valutativa sulle questioni sociali. Solo entrambi uniti, nel medesimo senso di quanto Buber scrive sul Tao, conducono alla considerazione per cui lo spirito “non è infatti una tra varie potenzialità o funzioni umane, bensì il concentrato della loro totalità”⁴². Come l’uomo può realizzare il Tao con l’intero essere, e come l’*Ich-Du* ne richiede parimenti per la relazione, così la trasformazione della società in senso dialogico e interumano, perseguita dal filosofo dopo la *Kehre* al dialogismo del 1923, concerne lo spirito umano solo quando è il *partner* della realtà.

Tra utopia pura e “sporca”: il possesso di Platone e l’impotenza di Isaia

Il corollario di queste considerazioni preliminari tra lo spirito e la storia, nella stessa lezione del 1938, permette a Buber di introdurre una distinzione paradigmatica di tale rapporto, declinandolo in funzione di due tipi di utopia. È bene specificare che questa distinzione, lungi dall’essere circoscritta al consesso accademico di Gerusalemme, informa l’utopia di Buber dalla sua trilogia biblica - che comprende i testi *Königtum Gottes*, *Der Glaube des Prophetens* e *Moses* - fino alle opere sulla comunità, da *Pfade in Utopia* in avanti. Non da ultimo, lo stesso Buber, nel suo attivismo dialogico, incarna uno dei due tipi di utopia di cui adesso tratteremo, essendo sempre quel pensatore che, come riconosce Paul Mendes-Flohr, aveva innestato “la questione morale [...] al centro della fantasia politica del sionismo”⁴³.

Al fine di mostrare in che modo lo spirito possa separarsi dalla realtà o esserne il suo *partner*, il filosofo prosegue la sua argomentazione adducendo gli esempi di Platone e Isaia. È interessante notare che, nel trattare l’immagine utopica dell’uno e il messianismo dell’altro, egli faccia riferimento al tipo di fallimento che si verifica nelle situazioni in cui entrambi tentarono di realizzare la loro giustizia ideale. Riguardo a Platone, Buber cita la vicenda siracusana in cui il filosofo greco tentò di erigere il suo Stato ideale, così come quest’ultimo emerge nella *Repubblica*. Per Isaia, il riferimento è invece ai

⁴⁰ M. Buber, *L’insegnamento del Tao*, cit., p. 26.

⁴¹ J. R. Herman, *I and Tao*, cit., p. 71.

⁴² M. Buber, *Le esigenze dello spirito e la realtà della storia*, cit., p. 80.

⁴³ P. Mendes-Flohr, *Introduzione*, in M. Buber, *Una terra e due popoli. Sulla questione ebraico-araba*, Giuntina, Firenze 2008, p. 34.

capitoli sesto e settimo del libro omonimo, che mettono al centro la sua vocazione profetica e la guerra siro-efraimita.

In che modo lo spirito differisce nel fallimento dei loro tentativi utopici e, specialmente, come si declinano le loro utopie? Partendo da Platone, Buber si richiama ai libri V e VI della *Repubblica*, laddove per il filosofo greco “le vie per riuscire a realizzare il governo dei giusti sono essenzialmente due: il filosofo deve assumere il potere oppure deve essere lui a educare i politici alla vita dello spirito”⁴⁴. Alla base di questo richiamo buberiano c’è ovviamente il dialogo tra Socrate e Glaucone, dove il primo sostiene che, se i “filosofi non diventeranno re o quelli che ora sono detti re e sovrani non praticheranno la filosofia in modo genuino e adeguato, potere politico e filosofia non verranno a coincidere”⁴⁵. È su questo punto che si gioca, per Buber, il fallimento che Platone sperimenta a Siracusa:

La rassegnazione di Platone consiste proprio in questo. Di quando in quando, quando viene chiamato, si reca a Siracusa, nonostante le continue delusioni [...] Secondo le parole di Dione, lì si potrebbe realizzare concretamente la speranza che filosofi e politici possano stabilire un legame profondo [...] Platone affermava che per risanare l’umanità era necessario che i filosofi [...] fossero anche uomini di Stato e viceversa [...] Tuttavia l’utopia dello Stato di Platone non si è realizzata né nell’uno, né nell’altro caso. Platone non è riuscito a rinnovare la degenerata democrazia ateniese, e non è riuscito a fondare lo Stato da lui teorizzato. Si tratta forse della dimostrazione pratica dell’impotenza dello spirito di fronte alla storia?⁴⁶.

La risposta alla domanda non solo rimanda a quanto il filosofo critica alla sociologia avalutativa, rea di aver ridotto lo spirito ad ancella del potere storico o a sua mera rappresentante, ma si volge anche contro la pretesa di una verità universalmente valida alla base dell’utopia platonica. Come lucidamente riconosce Buber, “Platone è la testimonianza più eminente dello spirito che parte dal possesso della verità per incontrare la realtà”. Non a caso il filosofo chiama in causa la dottrina della reminiscenza dell’anima, che dopo aver visto l’idea del bene e l’immagine della giustizia, vuole infondere tale conoscenza e “renderla viva tra gli uomini, sotto forma di uno Stato giusto”⁴⁷. A sostegno di questo giudizio, Roberto Mordacci associa questo tipo di utopia

⁴⁴ *Ivi*, cit., p. 84.

⁴⁵ Platone, *Repubblica*, 473e.

⁴⁶ M. Buber, *Le esigenze dello spirito e la realtà della storia*, cit., p. 86.

⁴⁷ *Ivi*, p. 87.

a un “esperimento mentale della “migliore forma di Stato” come un modo per pensare *sistematicamente* l’ambito politico”. In quanto “espressione dell’anima razionale”⁴⁸, tale utopia, prendendo “le mosse dalla definizione di giustizia”⁴⁹, è paradigmatica di un rapporto unidirezionale tra lo spirito e la realtà: “Platone crede sia nello spirito che nel potere, e crede anche nella vocazione dello spirito al potere. Il potere che conosce è degenerato, ma lo spirito ha la capacità di rigenerarlo”⁵⁰. Nella prospettiva di Buber, il fallimento dell’utopia platonica riguarda dunque due aspetti: la mancata dialogicità tra lo spirito e la realtà e l’insufficienza di un’utopia che si pretende valida per tutti i tempi, partendo da una conoscenza anticipata nel pensiero e trapiantata a forza nell’ora storica in cui si pretende di realizzarla.

Di fronte a quello che Warren Zeev Harvey ha giustamente definito un “antiplatonismo”⁵¹ da parte di Buber, il messianismo utopico di Isaia è di tutt’altra specie e perfettamente in linea con le idee del filosofo ebreo. Se Platone muove dall’assunto che “lo spirito possiede la verità, e per mezzo dello spirito la verità diventa reale”, Isaia è essenzialmente ostile a un’immagine utopica data una volta per tutte. Al contrario, il profeta, per Buber, partendo dal rapporto dialogico tra egli stesso e Dio, “non crede neppure che il potere appartenga all’uomo. Esso è conferito all’uomo per dargli la possibilità di assolvere al compito di rappresentante divino; qualora ne faccia uso, il potere finisce per divorarlo”⁵². Nel profetismo buberiano, che si sostanzia attraverso la “realtà della relazione tra JHWH e Israele”⁵³, vi è un intrinseco antiautoritarismo che principia non da un filosofo-re platonico, ma dal *riconoscimento di JHWH come unico re*⁵⁴. Questa concezione, che sta alla base dell’anarco-teocrazia di Buber, mette al centro il non possesso dello spirito da parte dell’uomo, e quindi l’incompatibilità, da parte di questi, di un potere non affidato da Dio. Questo non si traduce in una visione ierocratica⁵⁵, ma in una costitutiva impotenza affidata al messianismo di Isaia per portare il messaggio di relazione, generatore di comunità, da Dio agli uomini: “è nel

⁴⁸ R. Mordacci, *Ritorno a Utopia*, cit., pp. 40, 38

⁴⁹ Cfr. D. De Brasi, *Platone, padre dell’utopia?*, in “Les Étude Classiques”, 75, 2007, pp. 207-226, qui p. 212.

⁵⁰ M. Buber, *Le esigenze dello spirito e la realtà della storia*, cit., p. 85.

⁵¹ W. Zeev Harvey, *On Buber’s Antiplatonism*, in “Journal of World Philosophies”, 9, 2024, 36-43, qui p. 36.; P. Travis Kroeker, *The Theological Politics of Plato and Isaiah. A Debate Rejoined*, in “The Journal of Religion”, vol. 73, 1, 1993, pp. 16-30.

⁵² M. Buber, *Le esigenze dello spirito e la realtà della storia*, cit., pp. 87-88.

⁵³ Id., *La fede dei profeti*, cit., p. 28.

⁵⁴ Cfr. Id., *La regalità di Dio*, pp. 106-139.

⁵⁵ Cfr. *ivi*, p. 50.

destino del profeta l'impotenza di fronte al potere, che continua a richiamare alle sue responsabilità. Il profeta non riceve alcun potere per sé, e ciò sta a fondamento del significato sociologico del suo compito".

Come la sociologia che muove dal rinnovamento dell'uomo in quanto parte della rivoluzione sociale, così l'operare profetico di Isaia, lungi dall'essere avalutativo, è portatore di "critiche" ed "esigenze" che "hanno a che vedere con la società, con la vita comunitaria degli uomini"⁵⁶. Secondo Buber, l'utopia di Isaia è un'*utopia impotente* poiché laddove egli cerca di convertire gli uomini con il messaggio che Dio gli affida, quest'ultimo non ne garantisce la riuscita.

A tal riguardo, il filosofo si avvale di un esempio emblematico: il tentativo di Isaia di assicurare Acaz. Il profeta invita il re a confidare in Dio, promettendo che la minaccia dei nemici svanirà. Isaia offre ad Acaz anche un segno miracoloso, ma Acaz rifiuta, mostrando diffidenza e preferendo affidarsi alle strategie politiche umane piuttosto che alla fiducia in Dio. Acaz non è qui oggetto di un'imposizione, ma di un invito dialogico suscettibile di realizzare l'immagine del giusto di Dio nella storia, riconoscendone la regalità. Nel tentativo di convertire l'uomo, rinnovandolo nell'interezza del suo essere – come nel caso del Tao e del Tu – Isaia fallisce e così anche la giustizia sociale di Dio nella sua ora storica.

In questo senso, l'utopia e il fallimento di Platone sono diversi da quelli di Isaia per un aspetto fondamentale: mentre l'utopia del primo è un'utopia "pura" che si rinserra nel pneuma del suo *utopos*, quella di Isaia mantiene la dialettica tra *topos* e *utopos*, validando la dialogicità tra lo spirito e la storia. L'utopia del profeta risulta dunque sempre *in situazione, topica; un'utopia sporca* che oscilla, dinamicamente, tra la *pars destruens* e *costruens*, senza alcuna garanzia di riuscita⁵⁷. Tuttavia, quest'ultima non è slegata dalla speranza, né alla possibilità differita di una comunità fraterna e di pace:

Lo spirito profetico non ritiene di possedere una verità assoluta, valida per tutti i tempi, come quella platonica. Esso riceve un messaggio che si riferisce a una situazione specifica, ed è proprio per questa ragione che la sua parola, a distanza di millenni, è ancora valida per le mutevoli

⁵⁶ Id., *Le esigenze dello spirito e la realtà della storia*, cit., pp. 89, 92.

⁵⁷ Quanto questa asserzione sia consustanziale al pensiero etico-politico di Buber, si guardi ciò che egli scrive a proposito del socialismo utopico, qui assunto come contraltare al socialismo scientifico: "In un senso peculiare il socialismo "utopistico" può essere definito topico: non è privo di luogo, ma al contrario vuole realizzarsi di volta in volta nel luogo e nelle condizioni dati, dunque "qui e ora", nella misura del possibile". Cfr. M. Buber, *Sentieri in utopia*, cit. p. 130.

situazioni della vita dei popoli [...] Gli manca dunque la possibilità di scegliere tra la propria patria e un altro paese che “si adatti meglio”: la sua realizzazione è legata indissolubilmente a un *topos*, a un luogo, al popolo chiamato a *iniziare* quest’opera⁵⁸.

Quanto Buber abbia interiorizzato del suo profetismo non è solo evidente nella sovrapposizione che egli opera tra il messianismo e il compito del sociologo, che “dovrà calare nella realtà contemporanea la critica esigente di Isaia”⁵⁹, ma anche in quello che egli stesso, dal conflitto arabo-israeliano al dialogo interreligioso e ai *Colloqui Mediterranei* con Giorgio La Pira⁶⁰, ha incarnato come tensione utopica: “la parola “vince”, ma in termini diversi da quelli che i suoi rappresentanti si auguravano. La parola, infatti, non vince nella purezza, bensì nella corruzione; essa dà i suoi frutti nella *corruptio seminis*”⁶¹. L’utopia di Isaia è l’utopia sporca che deve imbrattarsi nella situazione, allo stesso modo di come quella della *corruptio seminis* di Buber scende a patti con la “dura terra degli uomini”⁶², nella relazione tra spirito e realtà e nella sacramentalità dell’azione dialogica. In questo senso, rintracciare l’utopia significa alla fine confrontarsi con la stessa “sporcizia” della relazione incarnata da Buber stesso, come egli scrive in un suo lacerto autobiografico: “io non ho un insegnamento, bensì conduco a un dialogo”⁶³.

⁵⁸ Id., *Le esigenze dello spirito e la realtà della storia*, cit., p. 92.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ A. Tumminelli, *Martin Buber a Firenze: dallo studio del Rinascimento al dialogo con Giorgio La Pira*, Studium, Roma 2020;

⁶¹ M. Buber, *Gandhi, la politica e noi*, in *Profezia e politica*, cit., p. 50.

⁶² L’espressione è tratta da una lettera che Buber scrive a Lévinas nel 1963: E. Levinas, *Martin Buber*, tr. it. di C. Armeni, Castelveccchi, Roma 2014, p. 32.

⁶³ M. Buber, *Un resoconto filosofico*, in Id., *Il chassidismo e l’uomo occidentale*, a cura di F. Ferrari, Il Melangolo, Genova 2012, p. 43.