

UNIVERSITÀ DI MESSINA
DIPARTIMENTO DI CIVILTÀ ANTICHE E MODERNE



PELORO

rivista del dottorato in scienze umanistiche

X, 2 - 2025

ISSN 2499-8923

UNIVERSITÀ DI MESSINA
DIPARTIMENTO DI CIVILTÀ ANTICHE E MODERNE



PELORO

rivista del dottorato in scienze umanistiche
X, 2 - 2025

IL CONFLITTO

Prospettive storico-antropologiche,
filosofico-sociali,
filologico-letterarie
e archeologiche

Atti della *Student Conference*
del Dottorato di ricerca in Scienze Umanistiche
Messina, 7-8 maggio 2024

ISSN 2499-8923

DIRETTORE RESPONSABILE

Caterina Malta (Messina)

COMITATO SCIENTIFICO

Annamaria Anselmo (Messina), Andrea Bellantone (Toulouse), Elena Caliri (Messina), Lorenzo Campagna (Messina), François de Catalay (Brussel), László Csorba (Budapest), Vincenzo Fera (Messina), Giorgio Forni (Messina), Mauro Geraci (Messina), Giuseppe Giordano (Messina), Teresa Martínez Manzano (Salamanca), Florian Mehlretter (München), Petros Petsimeris (Sorbonne), Johnatan Prag (Oxford), Giuseppe Ucciardello (Messina)

COMITATO DI REDAZIONE

Pierandrea Amato (Messina), Annamaria Anselmo (Messina), Rosalba Arcuri (Messina), Giovanni Barberi Squarotti (Torino), Paolo Guido Bettineschi (Messina), Salvatore Bottari (Messina), Elena Caliri (Messina), Lorenzo Campagna (Messina), Giovanni Cascio (Messina), Emanuele Castelli (Messina), Daniele Eligio Castrizio (Messina), Luciano Catalioto (Messina), Marie-Ange Causarano (Messina), Marco Centorrino (Messina), Giovanna Costanzo (Messina), Valentina Cuccio (Messina), Giovanna D'Amico (Messina), Paola de Capua (Messina), Pasquale De Meo (Messina), Patrizia De Salvo (Messina), Anita Di Stefano (Messina), Carlo Donà (Messina), Rosa Faraone (Messina), Giorgio Forni (Messina), Rita Fulco (Messina), Pierino Gallo (Messina), Fabio Gembillo (Messina), Mauro Geraci (Messina), Maria Laura Giacobello (Messina), Daniela Gionta (Messina), Giuseppe Giordano (Messina), Sandro Gorgone (Messina), Giuliana Gregorio (Messina), Caterina Ingoglia (Messina), Lorenzo Lozzi Gallo (Messina), Caterina Malta (Messina), Paola Megna (Messina), Claudio Meliàdò (Messina), Raphael Merida (Messina), Giovanni Messina (Messina), Marcello Mollica (Messina), Fabrizio Mollo (Messina), Mariangela Monaca (Messina), Marina Montesano (Messina), Marco Onorato (Messina), Francesca Pentassuglio (Messina), Jessica Piccinini (Macerata), Novella Primo (Messina), Mariangela Puglisi (Messina), Antonio Rollo (Napoli), Annunziata Rositani (Messina), Fabio Rossi (Messina), Fabio Ruggiano (Messina), Elena Santagati (Messina), Patrizia Sardina (Palermo), Massimo Scotti (Messina), Salvatore Speciale (Messina), Alessandra Tramontana (Messina), Giuseppe Ucciardello (Messina), Anna Maria Urso (Messina), Susanna Villari (Messina)

COMITATO TECNICO

Nunzio Femminò (Messina-SBA), Dario Orselli (Messina-SBA)

GESTIONE EDITORIALE

Daniela Gionta (Messina), Pasquale De Meo (Messina)

PROGETTO GRAFICO E IMPAGINAZIONE

GA Design | Giusy Algeri (Messina) – La Celere di Domenica Maimone (Messina)

Contatto principale: cmalta@unime.it

Sito web: <http://cab.unime.it/journals/index.php/peloro>



SOMMARIO

I

<i>Nota editoriale</i>	3
Intervento di apertura	
CATERINA RESTA, <i>La guerra, la vita la morte</i>	17
Relazioni	
CARLA TULINI, <i>Un 'esercito di terracotta' per le dee: figure di guerrieri dai santuari di Campetti nord e Portonaccio a Veio (RM)</i>	33
SERENA NOCITA, <i>I conflitti della seconda metà del V secolo a.C. e la fondazione di Tyndaris. Nuovi dati dalla ceramica a vernice nera</i>	49
STEFANO PIAZZESE, <i>La formalizzazione del conflitto nel pensiero eschileo</i>	71
ELEONORA CANTATORE, <i>Archeologia del conflitto: dinamiche di incontro e/o scontro tra Greci e non Greci nel territorio di Eloro</i>	85
STEFANIA GOLINO, <i>Manipolazioni di miti e risoluzioni di conflitti: i casi di Sparta e Taranto</i>	101
RAFFAELE RIZZO, <i>Un paesaggio in conflitto. Analisi spaziali per lo studio delle dinamiche di colonizzazione nella Puglia preromana</i>	115
ANTONIO ZANFARDINO, <i>Ovidio, Medea e gli altri barbari: incontri e scontri culturali nel libro III dei Tristia</i>	133
VITTORIA DOZZA, <i>Attribuzioni in conflitto e isopsefia conciliatoria: sui lemmi autoriali degli epigrammi di Leonida di Alessandria</i>	151
GIUSEPPE TROVATO, <i>Come si deve scrivere un commento: precettistica e polemica in un passo di Galeno</i>	165

SOMMARIO

NICOLÒ ANEGG, <i>Comes, corrector e aristocrazia regionale. Il conflitto nella provincia di Cassiodoro</i>	177
LAVINIA FRISONE, <i>Stilicone e la corte di Ravenna: un conflitto culturale?</i>	191
FABIANA ROSACI, <i>Trame politiche o conflitti 'etnici'? Il caso degli Isauri nel V secolo d.C. attraverso una proposta di rilettura della Vita Cononis</i>	205
ANDREA LOSTUMBO, <i>1062-1100: un conflitto tra due papi? Riflessioni metodologiche sulla storia ecclesiastica del secolo XI</i>	217
GIACOMO EVANGELISTI, <i>Christina di Markyate: l'agiografia come standardo</i>	231
MICHAEL BERTINI, <i>L'altro fra noi: incontro e scontro, opposizione e integrazione nelle opere di Giraldo Cambrense</i>	245
GIOVANNI DI BELLA, <i>Realtà latina e mongola in conflitto. L'esperienza odepórica di Guglielmo di Rubruck (1253-1255)</i>	257
GIORGIA PULEIO, <i>Noi e gli altri: guerra, pace, alterità nel Directorium ad passagium faciendum</i>	273
CLAUDIA ERCOLI, <i>«Horrendum scelus, piaculare flagitium in partibus Calabriae». Il caso di Federico, vescovo di Bisignano (XIV secolo)</i>	287
MARIA ROSA G. DE LUCA, <i>Manuel Caleca: il conflitto politico e religioso nelle epistole a Manuele II Paleologo, Demetrio Cidone e Massimo Crisoberga</i>	301
GIUSEPPE ZECCATO, <i>Antinomie dialettiche nel De magnanimitate di Giovanni Pontano</i>	317
ELISA TURRISI, <i>Trarre vantaggio dal conflitto: gli effetti della guerra civile catalana sull'economia siciliana (1462-1472). Appunti per una ricerca</i>	331
ELISA PUPPI, <i>Pietro Zen, patrizio veneziano e turco rinnegato: incontri, scontri e scambi tra Venezia e la Porta</i>	353
ROSARIO CARBONE, <i>«So scudo e lancia adoperare anch'io»: Marfisa donna e cavaliere</i>	363

II

ANTONINO CAMPAGNA, <i>Reciprocità conflittuale. Rileggere i rapporti mediterranei tra asimmetrie e co-dipendenze nella prima età moderna</i>	389
EDOARDO FLAVIO TESOLIN, <i>Tra Serdar Morlacchi e Soprintendenti veneziani. La leadership delle compagnie morlacche durante la Guerra di Candia (1645-1669)</i>	403
LUCA DOMIZIO, <i>Storia militare e microstoria: Torino e Genova nel 1672</i>	423
FRANCESCO BIASI, «Soldat par devoir, nul [...] par métier». <i>Teorie sul conflitto e pratiche di modelli militari nell'Illuminismo euroatlantico</i>	437
BEATRICE MONTI, «Io sono la lotta». <i>Conflitto e ragione nella Scienza della Logica di Hegel</i>	453
UGO MURACA, <i>I Cahiers de doléances nobiliari del 1789: un conflitto elettorale?</i>	467
GIACOMO CARMAGNINI, <i>Tra resistenza e ribellione. I confini normativi del conflitto pubblico nel decennio rivoluzionario</i>	481
FILIPPO VILLARI, <i>Filippo Mazzei e la sua visione della Rivoluzione francese</i>	495
LUCA DI NARDO, <i>Il conflitto come inclinazione intellettuale di Alessandro Manzoni: dalle lettere all'opera letteraria</i>	507
GIORGIO TOSO, <i>Le ripercussioni militari e sociali della guerra d'Indipendenza greca sulla Tunisia (1821-1830)</i>	517
OTTAVIO LOVECE, <i>La struttura del conflitto nello gnoseologismo di John Stuart Mill</i>	531
MARGHERITA PINZANI, 'Perfettibilità' e 'incivilimento' nella «Biblioteca Italiana» e negli «Annali Universali di Statistica». <i>La figura femminile nell'immaginario coevo</i>	547

SOMMARIO

GIUSEPPE FOTI, <i>Il diritto di proprietà nell'era contemporanea: tra la facoltà di disposizione e la facoltà di godimento</i>	559
VINCENZO FERRO, <i>Le radici del 'Politico': Carl Schmitt lettore di Clausewitz</i>	571
ORIANA BELLISSIMO, <i>Nell'Affrica italiana di Ferdinando Martini: «impressioni e ricordi» del conflitto e dell'incontro con l'alterità nella colonizzazione italiana dell'Eritrea</i>	585
ROSITA CASTELLUZZO, <i>Immagini della guerra e della pace nel Pascoli 'libico'. La notte di Natale</i>	597
LINDA CHIAVAROLI, <i>La rappresentazione del lavoro femminile in tempo di guerra: Cordelia e altre voci della saggistica italiana</i>	623
CHIARA VITA, <i>La fantasmagoria della guerra. Walter Benjamin e la Grande Guerra</i>	637
FRANCESCO MANCUSO, <i>Lo studio come categoria del conflitto. Walter Benjamin lettore di Kafka</i>	651
MARCO SPADA, <i>L'emigrazione dei minatori siciliani nella Francia del secondo dopoguerra: tra conquiste sindacali e disagio</i>	661
LORENZO CITTADINI, <i>«Era Spagna anche la zolfara»: lo specchio del viaggio-guerra nell'Antimonio di Leonardo Sciascia</i>	671
EUGENIO ENEA, <i>'Testimoni scomodi'. I missionari comboniani di fronte alla guerra coloniale portoghese</i>	687
MARIANNA LUNARDINI, <i>La questione del confine Etiopia-Somalia e il ruolo dell'Italia durante l'AFIS: un conflitto preannunciato</i>	701
ANTONINO GIANNETTO, <i>Tra conflitto e riconciliazione: l'immagine nel pensiero di Martin Buber</i>	715
EMANUELA GIORGIANNI, <i>Raffaello Franchini e la dialettica della libertà</i>	731
FLAVIANA ASTONE, <i>Disemia siciliana. Le tensioni tra identità locale e sguardo esterno</i>	743
GIUSEPPE RUSSO, <i>Quale pacifismo? Norberto Bobbio e Danilo Zolo a confronto</i>	755

PANTALEONE CONDELLO, <i>La stasis della potenza nel pensiero di Giorgio Agamben</i>	767
UMBERTO SPATICCHIA, <i>Odio digitale: ascesa del conflitto tra uomo e intelligenza artificiale</i>	777
IRENE CALABRÒ, <i>Il conflitto delle immagini. War at a distance (2003) di Harun Farocki</i>	791
ROBERTA PANDOLFINO, <i>La polisemia del conflitto e la ricerca del compromesso: cronache dalla prigione</i>	807
LEONE MICHELINI, «Un racconto di vino e intolleranza». <i>Conflitto, religione e migrazione tra gli studenti indiani di medicina in Armenia</i>	821
FRANCESCA RODOLICO, <i>Le varietà linguistiche della trap italiana: il polylinguaging nei brani musicali di Ghali e Geolier</i>	839
CATERINA MALTA, <i>Conclusioni</i>	851

ANTONINO GIANNETTO

TRA CONFLITTO E RICONCILIAZIONE:
L'IMMAGINE NEL PENSIERO DI MARTIN BUBER

Questo contributo intende esplorare un nucleo tematico suscettibile di offrire una rilettura del pensiero buberiano in rapporto al conflitto e alla riconciliazione: l'immagine. Sebbene nel filosofo tedesco l'immagine non sia una figura concettuale propriamente definita, essa rivela una presenza costante dalla prima produzione giovanile fino ai tardi scritti della maturità, mostrando interessanti intrecci tra ebraismo e filosofia. In particolare, ci si propone di prendere in considerazione determinate distinzioni che affiorano in momenti diversi della produzione intellettuale di Buber, con il fine di rinvenire un unico filo rosso che dimostra la premura del filosofo tedesco verso la presenza dell'altro, a dispetto di ciò che invece contribuisce all'interdizione dell'incontro. Un esempio può essere la distinzione tra uomo sensorio e motorio, tra essere e apparire, tra accettazione passiva del proprio momento storico e aspirazione utopica. Secondo tale tracciato, proprio in accordo alla natura polare con cui spesso è stato interpretato il suo pensiero¹, si potrebbe perciò azzardare che in Buber l'immagine assuma una doppia valenza: da un lato, essa è ciò che oggettiva l'essere e riduce il mondo a rappresentazione e forma, ricalcando la parola fondamentale Io-Esso; dall'altro, l'immagine è ciò che invece può rivelare la presenza dell'altro nel

¹ Vd. F. FERRARI, *Religione e religiosità. Germanicità, ebraismo, mistica nell'opera predialogica di Martin Buber*, Milano 2014, 153; B. CASPER, *Il pensiero dialogico. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner e Martin Buber*, trad. it. di R. NANNINI, Brescia 2022, 51; G. SCHOLEM, *Martin Bubers Auffassung des Judentums*, in *Schöpfung und Gestaltung*, hrsg. A. PORTMANN, Zürich 1967, 147; A. SHAPIRA, *Polar Duality*, in ID., *Hope for Our Time. Key Trends in the Thought of Martin Buber*, Albany 1999, 17-40.

rilucere dell'*imago Dei*, traducendosi come corrispettivo dell'io-Tu e del desiderio etico-politico nella comunità. Quest'ultimo sarebbe infatti animato dal *Wunschbild* utopico, cioè da un'immagine del desiderio.

L'immagine può perciò avere una sua rilevanza epistemologica, etica e politica in rapporto a come viene via via intesa nella relazione con l'altro. Se l'immagine è ciò che media concettualmente, separando il soggetto conoscente dall'oggetto conosciuto, essa rischia di partecipare alle dinamiche del conflitto: nella lettura buberiana, le sfere della relazione non sarebbero mai veramente vissute, perché né l'immediatezza né la reciprocità possono essere attualizzate. Radicalizzando l'io-esso e la vista come senso predominante, come accade nella modernità, il mondo e l'io sarebbero l'uno nei confronti dell'altro un riflesso, ma mai veramente consegnati a vicenda nel proprio essere. Diversamente accade quando invece si rivela la presenza dell'altro nel Tu: l'immagine oggettivante lascia qui spazio all'alterità come *immagine di Dio*, laddove essa è concepita dal filosofo come una *breccia aperta sul Tu Eterno*. Il desiderio utopico di una ricomprensione – e mai di una fusione – dei due partner in relazione, così come dell'Assoluto che si rivela tra loro, si tradurrebbe perciò come l'immagine del desiderio di una riconciliazione della triade Dio/uomo/mondo, rivelando forse una trasformazione del *vedere* quasi nel senso dell'ascolto ebraico, della risposta-responsabile all'appello dell'incontro.

Il lavoro è strutturato in tre parti: nella prima, si intende ricostruire brevemente l'orizzonte storico-culturale in cui Buber si iscrive, situando il suo primo e importante discorso sull'immagine in un panorama profondamente lacerato, qual era quello della questione dell'identità ebraica; nella seconda, il tema verrà invece messo a fuoco in rapporto agli scritti dialogici, cercando di mostrare come l'immagine venga ripresa anche in momenti diversi della sua produzione intellettuale; nella terza, si mostrerà infine come l'immagine dell'Esso lasci spazio all'immagine utopica di una comunità del Tu: quest'ultima intende essenzialmente rispondere all'eclissi di Dio come all'eclissi dell'altro nella modernità, con il proposito di fare luce sul cono d'ombra di un io autocentrato, *schibboleth dell'umanità*.

L'ebraismo non è la cultura della vista, ma dell'ascolto. *Shemà Israel*

è una *mitzvah* votata all'ascolto della storia del popolo e del suo rapporto spirituale con Dio. Nella liturgia ebraica, in una prassi che attraversa la memoria e l'attesa, lo *Shemà Israel* è invocato al mattino e alla sera. Questa insistenza verso il senso dell'udito è un elemento essenziale nell'ebraismo: anche se Dio non può essere visto, fissato in un concetto, di lui si ascolta la volontà, la parola. Attraverso i *tefillin*, se ne rammentano le parole della promessa²; attraverso i profeti, se ne ode il messaggio futuro; e anche attraverso le correnti eterodosse, come il chassidismo rinarrato da Buber, le parole degli *zaddiq* ne ribadiscono il senso: «ma quando il tormento sta per raggiungere il suo culmine, Israele grida a Dio che non lo può più sopportare e il Misericordioso lo ascolta, mitiga la sofferenza e rimanda alla redenzione»³. Ciò che immediatamente determina la specificità dell'ebreo è perciò la sua radicale differenza rispetto al pensiero occidentale, che fa invece della vista e della contemplazione, scopertamente millantata nelle parole di Aristotele, il senso più importante tra tutti:

Tutti gli uomini aspirano per natura alla conoscenza. Ne è segno l'amore che portano per le sensazioni [...] e tra tutte preferiscono le sensazioni che hanno attraverso gli occhi. Infatti noi preferiamo, per così dire, la vista a tutte le altre sensazioni, non solo quando miriamo ad uno scopo pratico, ma anche quando non intendiamo compiere alcuna azione. E il motivo sta nel fatto che questa sensazione, più di ogni altra, ci fa acquistare conoscenza e ci presenta con immediatezza una molteplicità di differenze⁴.

Se tale osservazione può essere in prima istanza condivisa per una considerazione generica atta a distinguere la saggezza greca da quella ebraica, come l'Occidente da Oriente, per un filosofo e interprete peculiare dell'ebraismo come Martin Buber il discorso è molto più intricato e complesso. Con il proposito di rispondere al problema della *Judenfrage* di primo Novecento, Buber si fa *leader* e portavoce dei più importanti movimenti di rinnovamento dell'ebraicità tedesca mitteleuro-

² Vd. P. RICCI SINDONI, *Il tempo della memoria e la memoria del tempo. Una prospettiva ebraica*, «Bollettino filosofico», 31 (2016), 397-413.

³ M. BUBER, *I racconti dei Hassidim*, trad. it. di G. BEMPORAD, Milano 2021, 383.

⁴ ARISTOTELE, *Metafisica*, I, 980a3.

pea, la cui transvalutazione dei valori, mutuati dalla *Bildung* della classe media borghese, procedeva insieme a una riaffermazione spirituale e nazionale dell'ebraismo. Dalla sua subalterna posizione politica all'interno del sionismo, allora dominato dal nazionalismo di Theodor Herzl, a direttore delle riviste più importanti dell'intellettualità ebraico-tedesca dell'Europa centrale, come *Die Welt* e *Der Jude*, il filosofo ebreo si fa carico del conflitto tra due mondi, allora divisi tra l'ebreo occidentale assimilato e l'ebreo orientale ancora fedele al letteralismo rabbinico. Questa cesura è invero espressione anche di uno spirito del tempo che informa l'alienazione dell'uomo moderno e la sua incapacità di aderire a una società atomizzata e scevra di punti di riferimento, nonché di un sentimento romantico reazionario che vede nella comunità precapitalistica una dimora salda e sicura, come dimostra un importante scritto di Tönnies del 1887: *Gemeinschaft und Gesellschaft*.

È in tale contesto che si deve situare il *Rinascimento ebraico* auspicato da Buber, dipanatosi in alcune operazioni fondamentali che intendevano ricucire le fratture che permeavano tanto l'esistenza ebraica, quanto quella dell'uomo disperso nella meccanizzazione della *Zivilisation*⁵. È in questa direzione che vanno infatti le raffinate opere letterarie sui *chassidim*, *Die Geschichten des Rabbi Nachman* (1906) e *Die Legende des Baalschem* (1908), destinate a provocare copiosi dibattiti con Gersom Scholem⁶, ma anche capaci di riesumare un intero *corpus* di leggende, tradizioni popolari e modi di vita allora poco noti in Occidente; e i *Reden über das Judentum* tenuti al circolo *Bar Kochba* di Praga, destinati a influenzare autorevoli personalità come Max Brod, Franz Kafka, Walter Benjamin, lo stesso Scholem e altri⁷. Nelle parole di Hannah Arendt, per la volontà di rispondere al problema dell'età ebraico-occidentale e per il carisma con cui fermamente affermava le sue posizioni riconciliative, la presenza di Martin Buber in tali manifestazioni cultu-

⁵ Sul rapporto tra Buber, la *Zivilisation* e il predominio del senso della vista vd. P. MENDES-FLOHR, *From Mysticism to Dialogue. Martin Buber's Transformation of German Social Thought*, Detroit 1989, 49.

⁶ Vd. G. SCHOLEM, *Martin Bubers Deutung des Chassidismus*, in Id., *Judaica*, Frankfurt am Main 1963, 165-206.

⁷ Vd. FERRARI, *Religione e religiosità*, 147; G. BAIONI, *Kafka. Letteratura ed ebraismo*, Torino 1984, 24-25.

rali certifica che «egli è qualcosa di più di un buon propagandista del sionismo, più che un eminente conoscitore dei problemi ebraici [...] Egli è il vero leader della gioventù»⁸.

In effetti, facendo fede alle parole della filosofa tedesca, sebbene le coordinate storiche sinora considerate siano riferibili alla sua prima produzione intellettuale, Buber sarà sempre fedele a un principio che manifestamente affiorerà solo nella cosiddetta *Kehre* dialogica del 1923, anno della pubblicazione di *Ich und Du*. Questo principio è ciò che il filosofo definirà con il termine *zwischen*, intendendo con ciò quella dimensione che emerge nella relazione tra un Io e un Tu, posta a fondamento dell'Essere: *all'inizio è la relazione*. D'altra parte, la necessità di aspirare al framezzo, come ciò che unisce e allo stesso tempo separa i due partner della relazione, destituendo la possibilità di un'unità sintetica, era sin dal principio al centro delle sue opere chassidiche, animate dal sincretismo di una raffinata prosa tedesca che raccontava l'esperienza dell'ebreo orientale, allora bistrattato dal versante ebraico occidentale assimilato.

Queste operazioni intellettuali di cucitura danno vita, in Buber, a sbocchi inediti e peculiari che determineranno la gravidanza speculativa e dialogica del suo pensiero. Uno di questi sbocchi è ravvisabile nella possibilità di enucleare un nucleo tematico che permeerà l'opera buberiana anche nella tarda maturità: l'*immagine*. A volte passando sotto traccia, a volte esplicitamente richiamata, l'immagine è ciò che in Buber è suscettibile di raccordare nuovamente Occidente e Oriente, *logos* greco ed *ethos* ebraico. A una prima istanza, è possibile ripercorrere un primo e importante sviluppo di un discorso sull'immagine proprio a partire dal Buber dei *Reden über das Judentum*:

vorrei parlare del tipo di uomo orientale – quale è riconoscibile tanto nei documenti dell'antichità asiatica, quanto nel cinese o nell'indiano o nell'ebreo dei nostri giorni, in contrapposizione all'occidentale, rappresentato per esempio dal greco dell'età di Pericle o dall'italiano del Trecento o dal tedesco di Goethe – come del tipo motorio contrapposto al tipo sensorio. L'atto psichico fondamentale dell'uomo motorio è centrifugo: un impulso parte dalla sua ani-

⁸ H. SRENDT, *Una guida per la gioventù: Martin Buber*, «Micromega», 8 (2006), 180.

ma e diventa movimento. L'atto psichico fondamentale dell'uomo sensorio è centripeto: un'impressione colpisce la sua anima e diventa immagine. Entrambi sono uomini che sentono, entrambi uomini che agiscono; ma l'uno sente nei movimenti, l'altro agisce in immagini; il primo, quando percepisce, vive l'azione, il secondo, quando agisce, vive la figura. Entrambi pensano; ma il pensare dell'uno intende azione, il pensare dell'altro intende forma⁹.

Sebbene inizialmente circoscritta a quella *jüdische Renaissance*, l'immagine è qui ricondotta a questa fondamentale distinzione che separa l'atteggiamento dell'uomo occidentale da quello dell'uomo orientale. Se al primo viene riferito l'aggettivo sensorio, questo accade primariamente perché a questo tipo di atteggiamento corrisponde un mondo che ruota attorno al senso della vista e della contemplazione, rendendo il mondo stesso una *forma*. L'attributo motorio che inerisce invece al secondo atteggiamento è riferibile non solo all'uomo orientale in senso lato – considerando che Buber era a quel tempo vicino anche alla concezione del Tao – ma più propriamente a un'esperienza ebraica che fa dell'azione un caposaldo di un mondo inteso come *strada*¹⁰. Per il filosofo l'azione si traduce, in tale contesto, come un atto unificante e insieme redentivo: laddove la separazione dei fenomeni e la lacerazione della modernità erano state favorite attraverso l'autonomizzazione del pensiero, l'aspirazione all'unità del chassidismo aveva contribuito a veicolare una concezione capace di saldare i rapporti tra uomo e mondo, tra molteplicità e uno necessario, tra disorientamento e meta, tra sacro e profano. Più che la parte, perciò, è la totalità e la rinascita dell'uomo intero a interessare Buber, animato dalla profonda convinzione che il singolo contribuisca attivamente all'opera della creazione, all'esilio delle scintille divine disperse per il mondo dopo la contrazione divina. È a essa, infatti, che è rivolta quell'istanza restaurativa che nella Qabbalah luriana prende il nome di *Tiqqun*.

In una prima istanza, l'immagine è dunque declinata da Buber nel senso di una contrapposizione – anche se non assoluta – alla ragione

⁹ M. BUBER, *I discorsi di Praga e Berlino*, in ID., *Rinascimento ebraico. Scritti sull'ebraismo e sul sionismo (1899-1923)*, trad. it. di A. LAVAGETTO, Milano 2013, 164-65.

¹⁰ Vd. A. POMA, *La parola rivolta all'uomo occidentale*, in M. BUBER, *Il principio dia-logico e altri saggi*, trad. it. di A. POMA, Milano 1993, 23.

astratta e disincarnata della filosofia greca, il cui procedere attraverso la sussunzione di concetti generali non permetterebbe di riallacciare quelle polarità messe in luce dal filosofo ebreo. A tal riguardo, esemplificativo di questa direttrice ermeneutica è il giudizio che Buber riserverà più avanti in *Das Problem des Menschen* (1943) alla visione del mondo aristotelica. A differenza dell'esperienza chassidica, incentrata perlopiù sulla santificazione del gesto umile e quotidiano,

L'uomo è compreso solo in quanto è nel mondo, non in quanto il mondo è in lui. La tendenza dei Greci a concepire il mondo come uno spazio chiuso in cui anche l'uomo ha il suo posto ben fissato, ha trovato il suo compimento nel sistema sferico e geocentrico di Aristotele [...] nasce un'immagine ottica del mondo creata con l'ausilio delle impressioni ottiche ricevute dai sensi, oggettivata come una cosa, come solo può oggettivare appunto il senso della vista¹¹.

Questo raccordo tra immagine e mondo ottico (*Weltbild*) si ritrova, così, anche in queste parole della seconda produzione del filosofo, convalidando il fatto che, prima e dopo la svolta dialogica, il nucleo teorico dell'immagine assume un ruolo intricato e decisivo anche nei fondamenti teorici che il filosofo pone in *Ich und Du*, nonché nella distinzione, in *Gottesfinsternis* (1952)¹², tra religione e filosofia: se quest'ultima è la storia di una visualizzazione, la prima è, attraverso la fede, l'ingresso dell'uomo nella realtà totale, senza astrazioni né riduzioni.

Sono ben noti i capisaldi della filosofia dialogica buberiana, ma nel *focus* tematico di questo lavoro un concetto di particolare rilevanza è quello di *presenza*, inquadrato come contraltare all'immagine oggettivante. Nell'impianto teorico che Buber riserva alle coppie di parole fondamentali, poste a fondamento della sua concezione dell'Essere, la presenza concerne infatti solo la coppia *Io-Tu*. A differenza dell'Io-Esso, dove l'Essere assume il carattere dell'oggettivazione, nell'Io-Tu il rapporto con l'altro non è mai un mezzo, ma sempre e solo un fine. La relazione può quindi attualizzarsi solo quando si scompaginano tutte le mediazioni intellettualistiche che riducono l'alterità a strumento estrin-

¹¹ M. BUBER, *Il problema dell'uomo*, trad. it. di I. KAJON, Bologna 2019, 15-16.

¹² Vd. ID., *L'eclissi di Dio*, trad. it. di U. SCHNABEL, Milano 1990, 50.

seco, opacizzandone l'essere e disconoscendone l'unicità. In definitiva, la presenza è ciò che permette al Tu e all'Io di essere presenti nell'evento della relazione, nel *tra* che conduce l'Io e il Tu a loro stessi e all'alterità che sta di fronte, in un incontro scandito non più dall'esperienza, mediata concettualmente, ma da un attimo di totalità, eternità e compiutezza che, per Buber, è anche traccia dell'Assoluto: «le linee delle relazioni, nei loro prolungamenti, si intersecano nel Tu Eterno»¹³. In tale dinamica, è l'immediatezza e la reciprocità a inverare la relazione, sostanziando la sua radicale differenza rispetto alla coppia Io-Esso, che consta invece della transitività della razionalità strumentale: «percepisco qualcosa, provo qualcosa, mi rappresento qualcosa, voglio qualcosa, sento qualcosa, penso qualcosa». A partire da tale orizzonte esperienziale, l'immagine si fa così cifra di quell'atteggiamento sensorio di cui Buber aveva trattato un decennio prima di *Ich und Du*, come ciò che, oggettivando, scomponendo e antepoendo l'idea alla fattualità della relazione, adombra la presenza viva dell'alterità:

Osservo un albero. Posso recepirlo come un'immagine [...] posso percepirlo come movimento [...] posso classificarlo in una specie e osservarlo come un esemplare [...] tuttavia, per volere e per grazia insieme, può anche accadere che, osservando l'albero, io venga coinvolto nella relazione con lui, e allora l'albero non è più un Esso [...] tutto ciò che appartiene all'albero è lì insieme [...] ma volete di nuovo dividere l'indivisibile, perché vi sembra che vi sia riuscito dividerlo in voi stessi? Non incontro nessun'anima dell'albero e nessuna driade, ma l'albero stesso¹⁴.

A riprova di quanto detto prima, l'immagine, qui inquadrata nell'Io-Esso, è un nucleo tematico ricorrente nell'opera buberiana. In modo ancora più esplicito, questo è corroborato anche da uno scritto successivo, *Elemente des Zwischenmenschlichen* (1954), dove Buber, sviando qualsiasi perifrasi lessicale, tratterà direttamente l'immagine nell'ambito dell'interumano. Non diversamente dal basamento teoretico che il filosofo aveva riservato a *Ich und Du*, qui l'Io-Esso e l'Io-Tu vengono de-

¹³ M. BUBER, *Io e tu*, in ID., *Il principio dialogico e altri saggi*, a cura di A. POMA, Cinisello Balsamo [1993], 111.

¹⁴ *Ibid.*, 60-62.

clinati in rapporto a «due tipi di esistenza umana», l'essere e l'apparire, così introdotti: «l'uno può essere descritto come vita determinata a partire dall'essere, da ciò che uno è; l'altro come vita determinata a partire dall'immagine, da ciò che uno vuole sembrare». Per Buber, tale distinzione è presentata solo concettualmente come un'antinomia, ma nell'esperienza concreta, nel rapporto che un uomo intrattiene con un altro uomo, egli riconosce ludicamente che «questi due tipi si presentano mescolati», in un gioco di sguardi e impressioni:

Immaginiamoci due uomini dell'immagine, che, seduti l'uno accanto all'altro, parlano tra loro – chiamiamoli Pietro e Paolo – [...] dapprima abbiamo Pietro, come vuole apparire a Paolo, e Paolo, come vuole apparire a Pietro; poi Pietro come realmente appare a Paolo, cioè l'immagine che Paolo ha di Pietro, e che usualmente non coincide affatto con l'immagine che Pietro desiderava suscitare, e viceversa. E ancora Pietro come appare a se stesso, e Paolo come appare a se stesso; buoni ultimi Pietro e Paolo in carne e ossa [...] quale spazio può ancora rimanere per l'autenticità dell'interumano? Qualsiasi cosa posso significare la parola 'verità' in altri ambiti, nell'ambito dell'interumano essa significa che gli uomini comunicano tra loro così come sono in realtà¹⁵.

Ma cosa significa qui comunicare come si è in realtà? Per il filosofo ebreo, il dialogo non si determina dal fatto che uno dica all'altro «tutto ciò che gli passa per la mente»¹⁶, ma che nessuna apparenza, nessuna immagine si insinui nella fattualità della relazione, impedendo la partecipazione all'essere dell'alterità. La condizione fondamentale per l'istituirsi di un vero dialogo è, perciò, quella che certifica il suo interlocutore così come egli è, nel suo più proprio essere. Per essere autenticamente tale, l'alterità deve essere confermata, cioè coinvolta in un orizzonte comune dove viene conosciuta «in tutta concretezza come totalità e [...] senza astrazioni riduttive». L'atrofizzazione dell'interumano è infatti riconducibile, per Buber, allo sfaldamento dei rapporti tra uomo e uomo, laddove l'atomizzazione e il collettivismo della società moderna, che sclerotizzano la comunità in favore di masse anonime e spetra-

¹⁵ M. BUBER, *Elementi dell'interumano*, in Id., *Il principio dialogico e altri saggi*, 299-301.

¹⁶ *Ibid.*

li, impediscono di svelare la presenza dell'altro. Anche nella lotta, nel conflitto e nella disparità delle opinioni, il problema etico-politico fondamentale è che si riconosca l'esclusività dell'altro che sta di fronte a me, non facendo del suo «intero essere corporeo-spirituale»¹⁷ un ente scomponibile od obiettivabile.

Certo, Buber riconosce anche che la «la sublime malinconia della nostra sorte»¹⁸ è che il Tu, nuovamente e inevitabilmente, ritorni a essere Esso, che lo spettro, lo sguardo oggettivante si imponga comunque nella relazione. Tuttavia, la possibilità di contrapporsi al disincanto dell'interumano sta nella responsabilità di rispondere all'appello che eccede l'individualità e che, di là dell'*ipertrofia dell'Ego*, informi l'essere dell'altro non sopprimendone il mistero. Allo sguardo delle immagini, Buber contrappone così la *fantasia reale*, intendendo con essa non «più un vedere, ma [...] portarsi nell'altro con un volo ardito e impetuoso che esige la più intensa partecipazione dei moti del mio essere, proprio come in ogni vera fantasia». In altre parole, a differenza dell'orizzonte autocentrato della percezione, la fantasia reale è ciò che permette una viva compartecipazione all'essere dell'altro, un'esposizione al suo mistero come «centro dinamico che realizza tutto ciò in modo sempre nuovo»¹⁹. Il rivolgersi all'altro, il rischio di svelarsi a lui, implica allora questa possibilità radicale di riconoscimento e accettazione, la conferma della sua presenza come fatto unico e singolare. In breve, *come dono esclusivo della creazione*.

Nelle opere della maturità, pur mantenendo un filo conduttore comune, Buber sembra tuttavia rivelare un'altra declinazione dell'immagine. Come abbiamo visto, prima l'immagine era riferita all'atteggiamento dell'uomo sensorio, che attraverso la contemplazione oggettiva l'essere e riduce il mondo a forma; dopo *Ich und Du*, il problema dell'immagine è invece riproposto con il lessico della filosofia dialogica: essa è ciò che impedisce all'altro di farsi presenza, come Io-Esso o come apparire, ma anche ciò che riluce nella presenza del Tu come *immagine di*

¹⁷ BUBER, *Elementi dell'interumano*, 304-05.

¹⁸ ID., *Io e tu*, 71.

¹⁹ ID., *Elementi dell'interumano*, 306.

Dio. Ma l'altro significato che Buber pare affidare all'immagine non è più antitetico o circoscritto alla relazione, ma ne è invece il sogno etico-politico. L'esperienza dell'esilio a Gerusalemme nel 1938 diviene per lui, come per altri suoi coevi, un privilegio ermeneutico che via via lo condurrà a un pensiero più manifestamente utopico, affermando più prepotentemente la sua filosofia dialogica come una filosofia della prassi. Lo scritto del 1950, *Pfade in Utopia*, ne è l'esemplificazione più cristallina. Qui l'uomo sensorio lascia spazio all'uomo motorio, ma con un'interessante inversione: l'immagine non è più espressione di un mondo come forma, ma di un mondo come strada, come *sentiero*. Ebraismo e filosofia rivelano così un altro curioso intreccio: l'immagine si lega all'azione motoria, vivacizzandosi nell'intervento attivo nel mondo. Essa è la direttrice etica che, ormai forte dei guadagni teorici maturati nel corso degli anni, conduce Buber all'anelito verso una comunità dell'Io-Tu. Influenzato sin dai suoi esordi dallo scritto di Tönnies e animato da uno spirito romantico-rivoluzionario, in *Pfade in Utopia* il tono profetico che Buber mantiene per tutto il testo si rivolge all'edificazione di una comunità postsociale, un'inedita struttura politica che sia una terza via rispetto all'individualismo e al collettivismo²⁰. Questa suggestione è invero presente in Buber sin dal suo incontro con la persona e il pensiero di Gustav Landauer, con cui condivide l'esperienza del circolo *Neue Gemeinschaft*²¹. La tensione messianica che Buber nutriva dai primi anni del Novecento, come «volontà di impossibile»²², trova così nel socialismo rivoluzionario dell'amico Landauer un complemento politico fondamentale. Dal canto suo, Landauer troverà invece in Buber colui che più di tutti lo avvicinerà all'ebraismo, sostanziano così un sodalizio intellettuale che andrà ben oltre la prematura scomparsa di Landauer, ucciso durante i moti di Monaco del 1919.

In un percorso che intreccia motivi di vita e di pensiero, in *Pfade in Utopia* le parole di Landauer ricordate da Buber, «fare il possibile e de-

²⁰ Vd. F. FERRARI, *La comunità postsociale. Azione e pensiero politico di Martin Buber*, Roma 2018, 9.

²¹ *Ibid.*, 53.

²² M. BUBER, *La leggenda del Baalschem*, in *Storie e leggende chassidiche*, trad. it. di A. LAVAGETTO, Milano 2008, 41.

siderare l'impossibile»²³, saranno infatti il nucleo pulsante di un pensiero utopico che fa proprio il qui e ora come spazio elettivo per la realizzazione di inedite forme di convivenza sociale tra uomini. Accomunati da una contrapposizione al marxismo scientifico, che per entrambi rischierebbe di condurre a una centralizzazione del potere politico, Buber si accoda al socialismo utopico dell'amico Landauer e di altri autorevoli esponenti come Owen, Proudhon, Saint-Simon e Kropotkin, assimilandone le istanze libertarie, federative e comunitarie²⁴. La valorizzazione del socialismo utopico cammina qui insieme a una rivalutazione dell'utopia: per il filosofo, essa non è affatto un'immagine chimerica, rappresentazione di una totalità etico-politica da attualizzare deterministicamente nella prassi. Essa si nutre piuttosto di un'*immagine del desiderio*, definita da Buber in questi termini:

Nella storia dello spirito il desiderio utopico che crea l'immagine, sebbene sia radicato nel profondo, come tutto ciò che crea immagini, non ha nulla dell'impeto né dell'autosoddisfazione [...] quel che domina qui è la nostalgia per ciò che è giusto, che viene sperimentato nella visione religiosa o filosofica come rivelazione o come idea, e che per la sua essenza non può realizzarsi nel singolo, bensì solo nella comunità umana in quanto tale [...] la visione di ciò che deve essere è inseparabile da un rapporto critico di fondo con lo stato presente del mondo umano²⁵.

Questa definizione, benché animata da un afflato romantico e biblico, non rende l'utopia un'istanza retrotopica, rivolta a un passato mitizzato. Buber è perfettamente consapevole che non può esistere un «indietro, ma solo un attraverso»²⁶: l'utopia può infatti concorrere alla percorrenza di un sentiero in cui la visione della comunità, come la intende il filosofo, non è mai fissata una volta per tutte, ma è sempre in divenire e in rapporto con il proprio momento storico. Essa è lo spazio che

²³ M. BUBER, *Sentieri in utopia. Sulla comunità*, trad. it. di D. DI CESARE, Bologna 2020, 49.

²⁴ Vd. D. DI CESARE, *Buber e l'utopia anarchica della comunità*, in BUBER, *Sentieri in utopia*, 28.

²⁵ *Ibid.*, 48.

²⁶ *Ibid.*, 198.

si delinea e si ricomprensive in un *centro vivente*, come rinnovata valorizzazione dell'interumano e di tensione verso l'Assoluto²⁷; vale a dire, di *afflato verso la relazione*. Buber distingue infatti due atteggiamenti che si strutturano attorno all'immagine utopica: una visione del giusto nel tempo, come escatologia messianica rivolta al compimento del divino, e una visione del giusto nello spazio, come utopia affidata all'*azione* e orientata al «dispiegamento di quelle possibilità di un ordinamento 'giusto' che sono latenti nella convivenza umana»²⁸. L'immagine disincantata della ragione riceve così, in questa accezione dialogica, una coloritura religiosa. Quest'ultima si riconosce in un *realismo fiducioso* ravvivato dall'«intensità luminosa dell'Assoluto»: «ciò che come concetto sembrerebbe impossibile, come immagine suscita la potenza della fede»²⁹. Così intesa, l'immagine è la fiducia che l'uomo nutre nella redenzione del creato, nel servizio che egli vi rende in ogni ora mortale. L'immagine utopica della comunità è quindi – già invero nelle pagine di *Zwiesprache* (1930) – intrecciata alla realizzazione concreta di «una teofania di cui non conosciamo altro che il luogo, e questo luogo si chiama comunità»³⁰.

Il senso profondo di questa immagine, che non è più legata all'apparire ma alla relazione con il Tu e il Tu Eterno, è verosimilmente intrecciata alla dottrina dei due istinti che Buber discute in un'altra opera della sua produzione più tarda: *Bilder von Gut und Böse* (1952). Secondo tale dottrina, nell'uomo alberga un istinto buono e un istinto cattivo, cioè la direzione verso Dio – che per Buber è sempre una direzione dialogica – e la 'passione' dell'uomo connotata da infinite possibilità. Quest'ultima è attraversata da numerose immagini, ma ciò che veramente permette all'uomo di riconciliare l'istinto cattivo con quello buono è di orientarle tutte verso Dio, sostanziando la direzione etica della sua azione. Il male non è così inteso come ipostatizzazione manichea del negativo, ma come possibilità di realizzare il bene non permanendo nell'arbitrio e nella solitudine, cioè nell'indecisione in cui il solipsismo

²⁷ Vd. FERRARI, *La comunità postsociale*, 109.

²⁸ BUBER, *Sentieri in utopia*, 49.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ M. BUBER, *Dialogo*, in *Id.*, *Il principio dialogico e altri saggi*, 192.

produce le sue immagini, allontanandosi dalla realtà di Dio e permettendo la violenza³¹. Questa tesi veicolerebbe un'altra modalità del vedere, ponendosi in continuità con quanto Buber scriveva in un testo della sua giovinezza, precorrendo quello che poi si ritroverà nella sua svolta dialogica: «tutto è visibile nella relazione; le sostanze non divengono visibili, visibile è solo la relazione; nulla è visto in quanto tale, tutto è visto solo nella relazione»³².

Quanto inerisce ai perversamenti della modernità sarebbe in definitiva, per il filosofo, proprio questa possibilità di non vedere tutto nella relazione, di aver determinato non tanto la morte di Dio, quanto la sua *eclissi*. Il cono d'ombra che oscura la visione dell'Assoluto è in fondo lo stesso che interdice il rapporto con l'altro, fatto a immagine e somiglianza del Tu Eterno. Il capovolgimento di questo assunto sembrerebbe così passare da una *riqualificazione del senso*, da una *trasformazione del vedere*: «l'ora in cui viviamo è caratterizzata infatti dall'oscuramento della luce celeste, dall'eclissi di Dio. L'oscuramento del Sole è avvenimento che si svolge tra esso e il nostro occhio, ma non dentro l'occhio»³³. A questo punto, una ridefinizione dei rapporti tra uomo, mondo e Dio sarebbe canalizzata nel secondo senso in cui Buber sembra leggere l'immagine. Essa non sarebbe qui un appannaggio sensorio, quanto più il desiderio del bene come desiderio dell'alterità e di un'apertura all'ascolto; così come l'attesa della redenzione nel regno messianico, proprio come il filosofo la intende nelle ultime battute della sua opera utopica: «credo nell'incontro tra l'immagine e il destino nell'ora della creazione»³⁴.

³¹ M. BUBER, *Immagini del bene e del male*, trad. it. di A. GUADAGNIN, Milano 1981, 37-44.

³² ID., *Einleitung*, in ID., *Jüdische Künstler*, Berlin 1903, 8-9.

³³ ID., *L'eclissi di Dio*, 35.

³⁴ ID., *Sentieri in utopia*, 204.

Il nome di Martin Buber è usualmente associato alla caratterizzazione polare del suo pensiero, le cui direttrici fondamentali sono tradizionalmente riferite, dalla *Kehre* dialogica avvenuta con *Ich und Du* in poi, alle coppie di parole Io-Esso e Io-Tu. Sebbene esse costituiscano il plesso teoretico fondativo anche delle opere della maturità, vi sono diverse ragioni per credere che il pensiero del filosofo possa ancora offrire altre chiavi ermeneutiche per rileggere la sua opera. Una di queste chiavi è presa in considerazione da questo lavoro: l'immagine. Dagli scritti pre-dialogici fino alle ultime pubblicazioni, l'immagine è infatti elemento ricorrente e gravido di implicazioni, perché capace di svelare un'altra duplice valenza: da un lato, essa è ciò che oggettiva l'essere e riduce il mondo a rappresentazione e forma, ricalcando la parola fondamentale Io-Esso; dall'altro, l'immagine è ciò che invece può rivelare la presenza dell'altro nel rilucere dell'*imago Dei*, traducendosi come corrispettivo dell'Io-Tu e del desiderio etico-politico della comunità. In quest'ultimo senso dato all'immagine, la critica di Buber alla modernità diviene dunque l'attacco al predominio del senso della vista, nonché l'aspirazione utopica di una sua riqualificazione verso l'ascolto ebraico. In termini dialogici, *la risposta-responsabile all'appello dell'incontro*.

Martin Buber's name is usually associated with the polar characterisation of his thought, whose fundamental guidelines are traditionally referred to the primary words I-It and I-Thou. Although they constitute the founding theoretical plexus even of the works of his maturity, there are several reasons to believe that the philosopher's thought can still offer other hermeneutic keys to reread his work. One of these keys is taken into consideration by this paper: the image. From Buber's pre-dialogical writings to his most recent publications, the image is in fact a recurring element that is pregnant with implications, because it is capable of revealing another twofold value: on the one hand, it is what objectifies being and reduces the world to representation and form, tracing the fundamental word I-It; on the other hand, the image is what can instead reveal the presence of the other through the imago Dei, translating itself as the counterpart of the I-Thou and of the ethical-political desire of the community. In the latter sense given to the image, Buber's critique of modernity thus becomes an attack on the predominance of the sense of sight, as well as the utopian aspiration for its redevelopment towards Jewish listening. In dialogical terms, the responsible-response to the call of encounter.

Articolo presentato nell'aprile 2025. Pubblicato online a dicembre 2025.

© 2025 dall'autore/i; licenziatario Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Messina, Italia

Questo articolo è un articolo ad accesso aperto, distribuito con licenza Creative

Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0

Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Anno X, 2 - 2025

DOI: 10.13129/2499-8923/2025/2/5172

