

ANTONINO GIANNETTO

MARTIN BUBER E L'UTOPIA DELLA PACE:
IL *TOPOS* DIALOGICO E LA *CORRUPTIO SEMINIS* DEL
CONFLITTO ARABO-ISRAELIANO*Introduzione*

Nella dedica alla sua *Histoire de l'Utopie*, Jean Servier scrive: «Alla memoria di Martin Buber, in ricordo d'un incontro fiorentino che mi schiuse i sentieri dell'utopia»¹. Non è chiaro a quando risalga l'«incontro fiorentino» cui si riferisce Servier, né se con la parola «incontro» egli intenda metaforicamente la prima lettura di *Netivot be-Utopia*², cioè proprio quei *sentieri in utopia*³ che, per la prima volta in ebraico, danno il titolo all'opera più scopertamente utopica di Buber. Quel che è certo è che in qualsiasi stagione Servier abbia incontrato l'opera o la persona del filosofo a Firenze – città alla quale quest'ultimo avrebbe dedicato diversi soggiorni per tutta la sua vita⁴ – si sarebbe comunque trovato al cospetto di un pensiero e di un pensatore da sempre intrisi della vivacità creativa dell'utopia, se consideriamo che per lui il reale non è l'ipostatizzazione della *topia*, come la chiama Gustav Landauer,

¹ J. SERVIER, *Storia dell'utopia. Il sogno dell'Occidente da Platone ad Aldous Huxley*, trad. it. di C. DE NARDI, Roma 2002, 4.

² Considerando che Servier cita proprio *Pfade in Utopia* di Buber, che risale alla sua produzione postesilica – cioè dopo che il filosofo si reca a Gerusalemme nel 1938 – è possibile supporre che lo storico francese abbia incontrato o abbia letto l'opera utopica di Buber in questa seconda fase: *ibid.*, 12, 198-99.

³ M. BUBER, *Sentieri in utopia*, trad. it. di D. DI CESARE, Bologna 2020.

⁴ A. TUMMINELLI, *Martin Buber a Firenze. Dallo studio del Rinascimento al dialogo con Giorgio La Pira*, Roma 2020, 15-56, 114-70.

ma il punto di partenza per trascenderla continuamente, mettendo in atto un agire etico ostile alle stabilizzazioni autoritarie. Per questa ragione l'utopia buberiana è un'utopia topica: essa non è un'immagine solo prefigurata nel pensiero, ma un appello dialogico in situazione e volto alla realizzazione di una comunità interumana.

Infatti, a partire dalla sua *Jüdische Renaissance* di fronte alla crisi dell'età ebraico-occidentale (*westjüdische Zeit*) e orientale⁵, fino alla sua utopia della pace volta all'incontro tra popoli, religioni e culture nel pieno riconoscimento della differenza⁶, Buber non ha mai mancato – eccetto forse fino alla «primavera del 1916»⁷ – di dimostrare un'inesausta tensione etica verso le esigenze della sua ora storica, rifuggendo qualsiasi presa di posizione ideologica, identitaria e monologica. Il soggetto di Buber non è infatti il soggetto egoriferito e sostanzialistico della modernità. Nel linguaggio e nella lettura di Lévinas, si potreb-

⁵ Prima ancora della *Kehre* dialogica, infatti, Buber intende rispondere allo scisma identitario tra il *Westjude* e l'*Ostjude*, promuovendo, nel seno della sua prima militanza sionista, l'idea di un *Rinascimento ebraico*. Quest'ultimo, che prende le mosse da quello italiano, reca con sé, nelle parole di Buber, «il segreto del nuovo, la ricca mente dello scopritore, la libera vita degli azzardi e della traboccante voglia di creare». Rivolto verso la possibilità di un'unità tra i due ebraismi, la *Jüdische Renaissance*, secondo il filosofo, deve liberare l'ebraismo dall'«asservimento esteriore da parte dei 'popoli ospiti' e la tirannia interiore della legge», promuovendo una rinascita pedagogico-culturale del popolo ebraico: M. BUBER, *Rinascimento ebraico*, in Id., *Rinascimento ebraico. Scritti sull'ebraismo e sul sionismo (1899-1923)*, Milano 2013, 33, 36. Vd. F. FERRARI, *Religione e religiosità. Germanicità, ebraismo, mistica nell'opera predialogica di Martin Buber*, Milano-Udine 2014, 108; P. MENDES-FLOHR, *From Mysticism to Dialogue. Martin Buber's Transformation of German Social Thought*, Detroit 1989, 16; G. BAIONI, *Praga e il culturismo di Martin Buber*, in Id., *Kafka. Letteratura ed ebraismo*, Torino 1984, 3-37.

⁶ Vd. G. COSTANZO, *Fra realismo e utopia della pace. Emmanuel Mounier e Martin Buber*, «Filosofia Morale / Moral Philosophy», 3 (2023), 51; EAD., *Giuseppe e i suoi fratelli. Per un'etica della fratellanza fra utopia e riscatto*, Mantova 2020.

⁷ Vd. M. DE VILLA, «Atto copernicano del pensiero moderno»? (Dis)continuità in Martin Buber prima e dopo il 1923, in *Martin Buber e la riparazione dei conflitti*, a cura di M. DE VILLA - M. GIULIANI - S. ZUCAL, «Humanitas», 79, 4 (2024), 569-87. Il riferimento è, più nello specifico, alla lettera del 12 maggio 1916 che Landauer scrive a Buber. Come riporta anche Stefano Franchini, oltre a De Villa, l'anarchico «rimprovera l'amico per la sua posizione bellicistica e ne provoca una sorta di conversione». Vd. S. FRANCHINI, *Io e noi. Buber in guerra (1914-1916)*, in *Martin Buber e la riparazione dei conflitti*, 521.

be invece sostenere che il suo soggetto – come la sua utopia – è sempre rivolto più al «Dire» che al «Detto»⁸, poiché l'unico io ammissibile dal filosofo non è quello dello «schibboleth dell'umanità»⁹, ma quello che si «risolve in relazioni»¹⁰ e che si ritrova da sempre invischiato con il mondo e con l'altro, siano questi reificati o autenticamente vissuti, come inerisce rispettivamente all'Io-Esso e all'Io-Tu.

Questo contributo intende tematizzare come l'utopia della pace di Buber non corrisponda a ciò che usualmente si riferisce all'utopia, spesso ostracizzata per il suo carattere fantasmatico, pneumatico o, peggio, foriero della sua ombra: la distopia. L'utopia di Buber è invece un'utopia costitutivamente insicura, non teleologica e *situata* nella possibilità del dialogo e della pace, con l'unico fine di rigenerare le relazioni tra gli uomini, le società e i popoli, anche a costo di sacrificare la purezza della parola per imbrattarla nella *corruptio seminis* della «dura terra degli uomini»¹¹. Il modello di Buber è in fondo quello della sua eterodossa fede ebraica, lontana dai dispositivi culturali-sacramentali del religioso¹², e volta piuttosto alla religiosità del rapporto primo che dischiude a tutti gli altri il loro *senso*¹³: quello tra Dio e gli uomini.

Il lavoro si struttura in due parti: la prima esplora il carattere *topico* e dialogico dell'utopia buberiana, mostrandone tanto il primo inciampo – che coincide con i toni interventisti dell'autore durante la Grande Guerra – quanto la maturazione, avvenuta dopo la *Kehre* dialogica. Quest'ultima confluirà sia nel socialismo utopico sia nel chassidismo dell'autore, ambedue sovrapponibili nel riferimento alla relazione e al trascendente, nonché nell'urgenza etica di agire nell'*hic et nunc*¹⁴. La

⁸ E. LEVINAS, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, a cura di S. PETROSINO - M. T. AIELLO, Milano 1978, 7.

⁹ M. BUBER, *Io e tu*, in *Il principio dialogico e altri saggi*, a cura di A. POMA, Milano 1993, 105.

¹⁰ E. LEVINAS, *Martin Buber*, trad. it. di C. ARMENI, Roma 2014, 11.

¹¹ Si veda la lettera che Buber scrive a Lévinas, contenuta in LEVINAS, *Martin Buber*, 32.

¹² M. BUBER, *Il messaggio del chassidismo*, a cura di F. FERRARI, Firenze 2012, 82; FERRARI, *Religione e religiosità*, 18.

¹³ N. BOMBACI, *Ebraismo e cristianesimo a confronto nel pensiero di Martin Buber*, Napoli 2001, 9.

¹⁴ Qui il fine è solo quello di mostrare il carattere situato della visione utopica di Bu-

seconda parte vuole invece mostrare come il *topos* utopico di Buber, in accordo con il suo ‘realismo fiducioso’, si declini nella prassi dialogica che egli adotta di fronte al conflitto arabo-israeliano. A partire da questa prospettiva, il *fil rouge* di questa sezione è l’idea che il dialogo, lungi dall’essere un principio etico solo concettuale, necessiti invece di *sporcarsi* con la realtà¹⁵, come scrive e testimonia il filosofo nella sua marginalità all’interno del movimento sionista, e nella sua caparbia di inseguire la pace nello spirito del «fare il possibile e desiderare l’impossibile»¹⁶.

Dall’interventismo bellico alla sacralità del dialogo: il topos utopico della relazione

Se il pensiero utopico si presta a molteplici articolazioni¹⁷, trovando spazio nella tradizione filosofica occidentale, nei generi romanzeschi¹⁸ e nei conflitti intestini della modernità politica, quello di Martin Buber merita di essere considerato per una serie di ragioni. In primo luogo, per la decostruzione dell’*opinio communis* che giustappone l’utopia al suo carattere meramente fantastico, alla stregua di un «crocifero [...] che non può esistere nella realtà perché viola le fondamentali leggi della natura»¹⁹. In secondo luogo, per il superamento dell’indebita riduzio-

ber, non approfondendo, nello specifico, le implicazioni della sua lettura del socialismo e del chassidismo. A questo proposito, rimando a F. FERRARI, *Einleitung*, in M. BUBER, *Werkausgabe*, 11. *Schriften zur politischen Philosophie und zur Sozialphilosophie*, Gütersloh 2019, 15-101.

¹⁵ M. BUBER, *Gandhi, la politica e noi*, in Id., *Profezia e politica. Sette Saggi*, a cura di G. MORRA, Roma 1996, 50.

¹⁶ Id., *Sentieri in utopia*, 49.

¹⁷ Vd. R. MORDACCI, *Ritorno a utopia*, Bari-Roma 2020, 5-7; L. GIRARDI, *Attualità di utopia*, in *Storia, utopia, emancipazione*, a cura di A. VOLPE, Milano 2022.

¹⁸ BUBER, *Sentieri in utopia*, 50.

¹⁹ L’*opinio communis* associa l’utopia all’impossibile, all’irrealizzabile, alla finzione. Ma se l’utopia fosse impossibile, scrive Mordacci, allora dovrebbe essere «impossibile volerla». Tuttavia, «né la giustizia né l’armonia sono impossibili da volere, anzi, sono ciò che, come presupposti della felicità, gli esseri umani non si stancano mai di volere»: MORDACCI, *Ritorno a utopia*, 10-11.

ne che la riferisce esclusivamente ai regimi totalitari²⁰, assumendola come uno degli elementi genetici della loro struttura identitaria e monologica. In terzo luogo, per il rifiuto della sua incapacità di fornire un criterio normativo per il presente e l'agire etico-politico, che rischierebbero invece di attualizzare il suo «rovesciamento di senso»²¹: la distopia e l'ipertrofia della violenza.

Sebbene tali ragioni possano rivendicare una loro giustificazione storica e concettuale, ciò non deve tradursi in un radicale rigetto del dinamismo critico e creativo dell'utopia, come non può non considerarsi il modo in cui quest'ultima può declinarsi in un pensatore come Buber, profondamente attento al concreto e perciò al modo in cui il pensiero utopico può situarsi in rapporto alla sua ora storica. In questo senso, l'utopia non può essere né ipostatizzata né polarizzata: i suoi confini possono essere sfumati nella relazione critica con il presente, da cui di fatto viene inevitabilmente contaminata. Per comprendere tale aspetto in Buber, si prenderà in considerazione la breve parentesi della Grande Guerra: momento in cui il filosofo dimostrò un certo «interventismo bellicista»²², intravedendovi una possibile via di riscatto per rispondere al problema della marginalità ebraica, che richiamata alle armi avrebbe potuto ridestare il «sacro vincolo della comunità»²³. A partire da qui, si analizzerà come questo slancio utopico ribalterà i propri assunti dopo la conversione del filosofo al dialogismo.

Iniziamo perciò dalla Grande Guerra. A quel tempo Buber era caduto nell'errore di dislocare il suo afflato utopico dalla pace al conflitto, disattendendo l'etica libertaria e non violenta dell'amico Gustav Landauer²⁴. Fu infatti grazie a quest'ultimo che il filosofo aveva dismesso

²⁰ MORDACCI, *Ritorno a utopia*, 76-77.

²¹ *Ibid.*, 68. Sebbene a un primo sguardo utopia e distopia possano apparire antitetiche, a essere diversa sembra invero solo la manifestazione del loro comune intento: provocare il presente per farne affiorare i pericoli o le possibilità, ponendosi come contro-specchi critici del loro tempo.

²² A. LAVAGETTO, *Buber e l'ideale del rinnovamento ebraico*, in BUBER, *Rinascimento ebraico*, XL.

²³ *Ibid.*, 443.

²⁴ Vd. L. PISANO, *Anarchia dello spirito-spirito dell'anarchia. Su Gustav Landauer*, «Il Cannocchiale», 38, 3, Autumn 2013; G. RAGONA, *Anarchismo ed ebraismo. Un in-*

i suoi toni bellicisti per avviarsi alla *Kehre* dialogica²⁵. A quel tempo, in *Die Tempelweihe*, Buber scriveva: «le immagini della storia si fondono con le immagini del sogno, e le parole che rendono omaggio all'eroismo di un tempo chiamano a un nuovo eroismo»²⁶. Con queste parole, intrise di un lessico *völkisch* di derivazione neoromantica²⁷, il filosofo faceva emergere il suo ideale interventista, nella convinzione utopica di associare l'eroismo dei Maccabei alla crisi identitaria dell'ebraismo. Come i Maccabei erano riusciti a scacciare il nemico idolatra riconsacrando il Tempio, così la guerra avrebbe dato modo agli ebrei di riscoprire l'ideale della comunità, risanando la loro scissione tra i popoli e preparandosi per un nuovo avvenire. In questo caso, Buber guardava alla pace adoperando la guerra, infrangendo il principio della «coerenza tra fini e mezzi»²⁸ che egli condivideva con Landauer e pervertendo il suo stesso ideale utopico. Pacifista convinto, per l'anarchico di Karlsruhe era inammissibile che l'amico disattendesse i presupposti che entrambi avevano condiviso per la realizzazione della comunità: quest'ultima non avrebbe dovuto edificarsi attraverso un fine predeterminato, né con il ricorso alla violenza. Fino alla Grande Guerra, la comunità di Buber rispecchiava infatti quella di Landauer: uno

contro nel cuore della Mitteleuropa, in *Fede Mercato Utopia. Modelli di società tra economia e religione (secc. XVI-XXI)*, a cura di M. ALBERTONE - C. CARNINO, Milano 2016, 155.

²⁵ Vd. P. ŠAJDA, *The Double Wave of German and Jewish Nationalism: Martin Buber's Intellectual Conversion*, «Human Affairs», 30 (2020), 269-80. A questo proposito, rivelativa è la lettera che Landauer scrive a Buber: M. BUBER, *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten. Band 1: 1897-1918*, Heidelberg 1972, 433-38.

²⁶ M. BUBER, *La consacrazione del tempo*, in Id., *Rinascimento ebraico*, 101; vd. Id., *La parola d'ordine*, *ibid.*, 283-88.

²⁷ Vale per Buber quanto Ragona scrive di Landauer: «[...] nel riferimento alla cultura *völkisch* [...] invece di indulgere alla rivalutazione dei miti degli antichi germani, come accadde in vasti settori dell'*intelligencija* tedesca coeva, inclinava al recupero di un'idea dell'uomo quale essere comunitario, impensabile cioè nei termini dell'isolata singolarità e sempre frutto delle sue relazioni con gli altri»: G. RAGONA, *L'ostinata speranza di un anarchico controcorrente*, in G. LANDAUER, *La comunità anarchica. Scritti politici*, a cura di G. RAGONA, Milano 2012, 8.

²⁸ G. RAGONA, *Contro i «miseri scopi dei miopi realisti». Gustav Landauer, un rivoluzionario atipico*, in G. LANDAUER, *Per la liberazione della classe lavoratrice*, a cura di G. RAGONA, Como 2021, 11.

spazio di appartenenza mistica dove l'individuo si sarebbe sentito una parte con il tutto, e il cui mezzo di realizzazione avrebbe rispecchiato la forma che avrebbe assunto.

La lettera del 12 maggio del 1916 che l'anarchico scrive al filosofo rappresenta così la spaccatura tra i due autori in questa fase; spaccatura che però avrebbe ricondotto Buber a Landauer e, come detto, preparato alla strada verso l'io-tu. In questa rinnovata prospettiva, solo la consapevolezza dell'irriducibilità dell'altro e del dialogo come dimensione ontologica ed etica²⁹ permetterà al filosofo di ridefinire il suo bellicismo, reincantando la sua visione utopica e declinandola in prassi per la pace. Tale ribaltamento d'assunto, teso a sacralizzare il valore dialogico della vita umana e dei suoi appelli irrimandabili, matura in Buber anche attraverso un aneddoto particolarmente emblematico rispetto alle sue precedenti posizioni belliche, ricordato dal filosofo in retrospettiva in *Zwiesprache*:

Un giorno [...] ricevetti la visita di un giovane sconosciuto, senza essere presente con l'anima. Non trascurai nulla per rendere cordiale l'incontro, non lo trattai con minor cura degli altri suoi coetanei che a quell'ora del giorno usavano cercarmi come un oracolo con cui si può parlare. Attento e franco mi intrattenni con lui: tralasciai soltanto di indovinare le domande che non pose. In seguito, non molto tempo dopo, sono venuto a conoscenza di queste domande, nel loro contenuto essenziale, da un suo amico: egli non era già più in vita. Ho appreso che non era venuto da me per caso [...] ma proprio in quell'ora. Che cosa ci aspettiamo quando, pur essendo disperati, ci rechiamo da un uomo? Sicuramente una presenza per mezzo della quale ci venga detto che nonostante tutto il senso c'è³⁰.

Per Buber il senso di questa esperienza, che determina il nocciolo profondo della sua conversione al dialogismo, si addensa in quello che egli scrive nel suo *opus magnum*, *Ich und Du*; vale a dire l'opera che lo introduce nelle vie del dialogo con una convinzione di fondo: «all'inizio è la relazione» (*Im Anfang ist die Beziehung*)³¹. In questa nuova cornice

²⁹ Vd. B. CASPER, *Il pensiero dialogico. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner e Martin Buber*, trad. it. di R. NANNINI, Brescia 2022.

³⁰ M. BUBER, *Dialogo*, in ID., *Il principio dialogico e altri saggi*, 198-99.

³¹ ID., *Io e tu*, 72.

ermeneutica, non sarebbe stata la realizzazione dell'eroismo a determinare l'autenticità del singolo o della comunità, quanto piuttosto la relazione autentica con l'altro. Buber riconosce infatti che nella parola fondamentale Io-Tu, attraverso la quale l'uomo può inverarsi nel suo «intero essere»³², «persino l'anelito si trasforma, poiché precipita dal sogno nell'apparizione». Quest'ultima non rimanda più a una precomprensione concettuale, strumentale o teleologica, come presiede invece alla coppia io-esso e alla comunità ideale sul modello prassico dei Maccabei; quanto piuttosto al riconoscimento della «presenza» (*Gegenwart*), che per il filosofo è sempre una rivelazione religiosa che «interpella il Tu Eterno»³³. Per Buber, tale riferimento all'assoluto, sostanziandosi solo attraverso l'autenticazione dell'interumano, permette così di dislocare l'attualizzazione del passato biblico dei Maccabei con quello che pertiene propriamente alla fede ebraica, costituitasi attraverso il dialogo immediato tra uomo e Dio, che in scala minore è la cifra delle relazioni tra l'uomo e il mondo. Questo «centro vivente»³⁴ è ciò che, nella torsione ermeneutica del filosofo, permette il costituirsi dell'autentica comunità, da Buber inquadrata così:

La vera comunità non nasce dal fatto che le persone nutrono sentimenti reciproci (anche se non senza questi), ma da queste due cose: che tutti siano in reciproca relazione con un centro vivente e che siano fra di loro in una vivente relazione reciproca [...] la comunità si costruisce a partire dalla vivente relazione reciproca, ma il costruttore è l'operante centro vivente [...]. I raggi che da tutti i punti dell'io convergono al centro costruiscono un cerchio. Prima non è la periferia, la comunità, prima sono i raggi, primo è il fatto che la relazione ha in comune una tensione verso il centro³⁵.

Il riferimento al Tu eterno come centro vivente, oltre a rimarcare la centralità della relazione, dà così a Buber la possibilità di enucleare

³² Come scrive Buber: «il mondo come esperienza appartiene alla parola fondamentale io-esso. La parola fondamentale io-tu fonda il mondo della relazione» (BUBER, *Io e tu*, 61).

³³ *Ibid.*, 67, 111.

³⁴ BUBER, *Sentieri in utopia*, 104.

³⁵ *Ibid.*, 104.

l'unico *telos* della sua utopia: l'*imitatio Dei*, ossia il confluire dell'agire «terreno, creaturale, aderente» nella «trasparenza del divino». Se il Tu eterno è infatti ciò che riluce in ogni relazione autentica, imitarlo vuol dire promuovere il dialogo tra popoli, religioni e culture, invero il contenuto universalistico e dialogico della fede ebraica, sostanziando così la «verità del centro»³⁶. Attraverso questa prospettiva, l'utopia non può più essere intesa come un'immagine proiettiva di un ordine futuro né come la configurazione anticipata di un assetto politico da realizzare storicamente. Essa si sottrae tanto alla logica del progetto quanto a quella della necessità, assumendo piuttosto la fisionomia di una tensione immanente che attraversa il presente e lo espone alla possibilità del nuovo. «Interumano»³⁷ e «riconciliazione»³⁸ rispondono così all'«immagine di ciò che deve essere», richiamando quella «nostalgia per ciò che è giusto»³⁹ che invero la fede ebraica e i legami organici tra uomo e uomo sclerotizzati dalla modernità⁴⁰.

Dal punto di vista della prassi, l'afflato utopico di Buber esige dunque un compito immediato, nella stessa misura in cui è irrimandabile l'appello dell'altro e il rischio della deriva autoritaria e coercitiva del potere. Nella prospettiva del filosofo, il tempo della modernità è infatti il tempo dell'«eclissi di Dio»⁴¹, che nella logica dell'*Ich-Du Beziehung* è anche l'ora storica dell'eclissi dell'altro, in un cono d'ombra che opacizza le relazioni autentiche tra gli uomini dimidiandoli tra l'«atomismo» e il «collettivismo»⁴². Non è un caso che l'urgenza etica di rige-

³⁶ BUBER, *Sentieri in utopia*, 201.

³⁷ M. BUBER, *Elementi dell'interumano*, in ID., *Il principio dialogico e altri saggi*, 295. Vd. F. FERRARI, *La comunità postsociale. Azione e pensiero politico di Martin Buber*, Roma 2018.

³⁸ F. FERRARI, *Itinerari di riconciliazione. La filosofia socio-politica di Martin Buber*, «La società degli individui», 2 (2024), 144.

³⁹ BUBER, *Sentieri in utopia*, 48.

⁴⁰ D. DI CESARE, *Buber e l'utopia anarchica della comunità*, in BUBER, *Sentieri in utopia*, 8-9.

⁴¹ M. BUBER, *Religione e realtà*, in ID., *L'eclissi di Dio*, a cura di S. QUINZIO, Milano 1990, 35; vd. S. PERFETTI, *Trascendenza nell'immanenza. Un percorso intorno all'«eclissi di Dio» di Martin Buber*, in *Società Natura Storia. Studi in onore di Lorenzo Calabi*, a cura di A. CIVELLO, Pisa 2015, 411-27.

⁴² M. BUBER, *Il problema dell'uomo*, a cura di I. KAJON, Bologna 2019, 113.

nerare tanto il loro tessuto comunitario quanto quello della società, depauperata dalla funzionalizzazione della *Zivilisation* capitalistica⁴³, si riscontri sia nel socialismo utopico sposato dall'autore sia nella sua lettura del chassidismo⁴⁴. Nell'ottica di Buber, l'uno e l'altro rispondono non solo alla crisi di senso dischiusa dal *Gott ist tot* nietzschiano⁴⁵, ma anche a un «bisogno creaturale»⁴⁶: il socialismo perché rappresenta l'«orizzonte finito»⁴⁷ del messianismo ebraico, nel momento in cui non pretende di assolutizzarsi o di perorare una violenza rivoluzionaria sostenuta da un'«escatologia apocalittica»⁴⁸, come quella abbracciata da Marx dopo aver abbandonato l'utopia per la scienza⁴⁹; il chassidismo per il suo nucleo etico-religioso, che ad avviso del filosofo non consiste in un insegnamento dottrinale o teologico, ma in una «condotta di vita che dà forma a una comunità»⁵⁰, come egli riscontra nella relazione immediata tra i *chassidim* e gli *Tzaddikim*.

Per comprendere come entrambi siano coerenti con la volontà buberiana di realizzare il centro vivente delle relazioni, rimanendo ancorate alla situazione in cui si situano, si consideri che in un testo come *Pfade in Utopia*, pubblicato nella maturità del filosofo, egli invita a una rigenerazione interumana che riluca nell'«intensità luminosa dell'Assoluto»⁵¹, dove l'utopia non può essere rimandata a una *Heimat* predeter-

⁴³ Vd. DI CESARE, *Martin Buber e l'utopia*, 8; M. LÖWY - R. SAYRE, *Rivolta e malinconia. Il romanticismo contro la modernità*, trad. it. di M. BOTTO, Vicenza 2017, 89; M. LÖWY, *Redenzione e utopia. Figure della cultura mitteleuropea*, Torino 1992.

⁴⁴ Vd. S. TALABARDON, *Einleitung*, in BUBER, *Werkausgabe*, 17, *Chassidismus II. Theoretische*, Gütersloh 2016; F. FERRARI, *Quando meditazione chassidica e pensiero dialogico convergono, ovvero: il chassidismo come mistica divenuta ethos*, in BUBER, *Il messaggio del chassidismo*, 5-19; FERRARI, *La comunità postsociale*, 60-71; vd. A. S. KOHANSKI, *Martin Buber's Philosophy of Interhuman Relation. A Response to the Human Problematic of Our Time*, Rutherford 1982.

⁴⁵ F. NIETZSCHE, *La gaia scienza e idilli di Messina*, a cura di G. COLLI - M. MONTINARI - F. MASINI, Milano 2015, 130.

⁴⁶ M. BUBER, *Drei Diskussionsbeiträge in «Sozialismus aus dem Glauben»*, in ID., *Werkausgabe*, 11, 334.

⁴⁷ ID., *L'ebraismo e l'umanità*, in ID., *Rinascimento ebraico*, 128.

⁴⁸ ID., *Sentieri in utopia*, 49.

⁴⁹ Vd. E. BLOCH, *Karl Marx*, a cura di R. BODEI, Bologna 1973, 208.

⁵⁰ BUBER, *Il messaggio del chassidismo*, 43.

⁵¹ ID., *Sentieri in utopia*, 49.

minata, ma a una direzione⁵² che deve tenere conto del carattere eminentemente *topico* di ogni sua realizzazione. Come scrive Buber nello stesso testo, il socialismo utopico non è infatti «‘privo di luogo’, ma al contrario vuole realizzarsi di volta in volta nel luogo e nelle condizioni dati, dunque ‘qui ed ora’, nella misura del possibile»⁵³. Allo stesso modo, lo spirito del chassidismo, volendo «rivelare Dio in tutte le cose»⁵⁴, si sovrappone al *topos* del socialismo attraverso la «santificazione del quotidiano». Nella visione del filosofo, per il chassidismo non esiste infatti una «separazione tra sacro e profano»⁵⁵, tanto quanto è inammissibile una divisione manichea tra il bene e il male⁵⁶. Nella misura in cui ogni intenzione è rivolta a Dio, istituendo con Lui quel rapporto dialogico che appartiene ontologicamente a tutto il creato, il «qui e ora, se preso sul serio nel suo essere qui e ora, nella sua unicità, assumendo la modalità della situazione, si mostra come ciò che non può essere anticipato, ed è qui sottratto a ogni preoccupazione». In questo senso, quando l'uomo si «dona al servizio»⁵⁷, egli non solo riconduce il profano e l'«ingresso del Male all'evento della creazione stesso», ma permette anche all'utopia di riconoscersi in una dimensione *pansacramentale*, rivolgendo parimenti la guerra alla pace e l'utopia al *topos*: «solo a partire dalla redenzione del quotidiano sorge la quotidianità della redenzione»⁵⁸.

La corruptio seminis della parola: tentativi di pace nel conflitto arabo-israeliano

Le direttrici ermeneutiche con cui Buber declina la sua utopia – facendola confluire tanto nel suo socialismo utopico e comunitario, quanto nella sua visione del chassidismo – non si esauriscono solo nella sua

⁵² M. BUBER, *Immagini del bene e del male*, trad. it. di A. GUADAGNIN, Milano 1981, 21.

⁵³ ID., *Sentieri in utopia*, 130.

⁵⁴ ID., *Il messaggio del chassidismo*, 105.

⁵⁵ *Ibid.*, 106-47.

⁵⁶ Vd. FERRARI, *Religione e religiosità*, 280.

⁵⁷ BUBER, *Il messaggio del chassidismo*, 140.

⁵⁸ *Ibid.*, 34, 39.

teoresi. Come riconosce lucidamente Paul Mendes-Flohr, che definisce il pensiero del filosofo un «realismo fiducioso», «Buber è fermamente convinto che la verità ontologica sia legata al tempo, al cambiamento esistenziale della realtà umana, e che i principi etici radicati in questa verità possono diventare manifesti [...] se corrispondono alla [...] esigenza di ogni singolo momento»⁵⁹. In altre parole, il dialogo non può tradursi in un'imposizione normativa, né tantomeno aleggiare come un *eidos* al di sopra della realtà concreta tra uomo e uomo. Secondo Buber, il dialogo deve *sporcarsi* e situarsi laddove il conflitto, l'identità ipostatizzata, il monologo non permettono che all'appello corrisponda una risposta responsabile: «dove nessun appello primario mi può toccare, perché tutto è 'mia proprietà', la responsabilità è diventata un'ombra. E contemporaneamente si dissolve il carattere reciproco della vita. Chi non dà risposta, non percepisce più la parola»⁶⁰. In questo senso, dalle relazioni tra popoli a quelle tra religioni, la fisionomia intellettuale di Buber rispecchia il profilo di un «costruttore di ponti»⁶¹ da sempre impegnato nella possibilità della riconciliazione dialogica. Dalle sue *Reden über das Judentum* tenute al circolo Bar Kochba dei giovani sionisti di Praga⁶² – dove il «mondo dell'unità»⁶³, sebbene concepito secondo i presupposti pre-dialogici di questa fase, è l'utopia di un mondo oltre la lacerazione – ai Colloqui Mediterranei organizzati da Giorgio La Pira nella città di Firenze⁶⁴, fino al conflitto israelo-palestinese⁶⁵, la partecipazione attiva del filosofo testimonia la sua inesau-

⁵⁹ P. MENDES-FLOHR, *Introduzione*, in M. BUBER, *Una terra e due popoli*, a cura di I. KAJON, Firenze 2008, 48, 45.

⁶⁰ M. BUBER, *La domanda rivolta al singolo*, in Id., *Il principio dialogico e altri saggi*, 234; vd. F. FERRARI, *Presenza e relazione nel pensiero di Martin Buber*, Alessandria 2012, 291.

⁶¹ L. J. SILBERSTEIN, *Martin Buber: The Social Paradigm in Modern Jewish Thought*, «Journal of the American Academy of Religion», 2 (1981), 211.

⁶² A. LAVAGETTO, *Buber e l'ideale del rinnovamento ebraico*, in BUBER, *Rinascimento ebraico*, I-LXII.

⁶³ M. BUBER, *L'ebraismo e l'umanità*, in Id., *Rinascimento ebraico*, 132.

⁶⁴ L'attività di Buber ai Colloqui Mediterranei è attestata dagli scambi epistolari tra lui e Giorgio La Pira. Pur promuovendone la causa, il filosofo è presente solo al secondo Colloquio del 1960: vd. TUMMINELLI, *Martin Buber a Firenze*, 198.

⁶⁵ Impegno che vedrà Buber spendersi in prima persona, come dimostrano le nume-

sta tensione etica verso la pace, facendo eco alla convinzione dell'amico Landauer: «la pace è possibile perché è necessaria»⁶⁶. La stessa convinzione che proprio nel dialogo tra Israele e Palestina ribadisce quel sacrificio della parola incontaminata.

È infatti nella tortuosa ricerca della pace tra ebrei e arabi, che impegna il filosofo dalla Dichiarazione di Balfour in poi, che la prova dell'utopia dialogica è portata ai suoi estremi più radicali. Nell'itinerario biografico dell'autore essa non è solo una questione politica, come solo politiche non sono sempre state le sue rivendicazioni, pur avendo partecipato dapprima al III e al V Congresso di Basilea e aver abbandonato in seguito il movimento per la marginalità del suo «sionismo dialogico»⁶⁷. Quest'ultimo muove infatti da una necessità etica, politica e religiosa, in linea con i presupposti teoretici dell'autore, e si snoda attraverso un confronto con i più importanti intellettuali e politici che si sono pronunciati sulla questione, seguendo un'andatura discontinua, pluralistica, contraddittoria e non sempre riconciliante. A questo proposito, una lente ermeneutica particolarmente efficace per analizzare il metodo dialogico buberiano, situato questa volta nella realtà palestinese, proviene direttamente da Hannah Arendt. La filosofa tedesca colloca Buber nella «tradizione non-nazionalistica»⁶⁸ del sionismo, riconoscendogli una posizione minoritaria rispetto al versante egemonico del movimento. Come noto, quest'ultimo risentiva della direzione che gli aveva impresso Theodor Herzl, per il quale la questione ebraica avrebbe dovuto risolversi con l'edificazione di uno Stato-nazione sul modello europeo. Lavorando come corrispondente in Francia, questi era stato testimone dell'*Affaire Dreyfus*, a causa del quale, secondo la ricostruzione di Arendt, era stato condotto a un'idea della realtà antisemita ben precisa. Come scrive la filosofa nella sua analisi retrospettiva, tale realtà, per Herzl,

rose epistole con Gandhi, Magnes, Zweig ecc., alcune delle quali raccolte in italiano in BUBER, *Una terra e due popoli*.

⁶⁶ G. LANDAUER, *M. von Egidy und der sozialistische Akademiker*, «Der sozialistische Akademiker», 2 (1896), 186.

⁶⁷ DE VILLA, «Atto copernicano del pensiero moderno», 580.

⁶⁸ H. ARENDT, *Pace o armistizio nel Vicino Oriente?*, in EAD., *Ebraismo e modernità*, a cura di G. BETTINI, Milano 1993, 128.

si fondava sull'opinione che essa fosse una struttura eterna e immutabile sempre uguale a sé stessa. Da un lato, egli vedeva in questa realtà solo un sistema eterno di Stati nazionali schierati compatti contro gli ebrei; dall'altro, vi vedeva gli ebrei stessi, dispersi e perseguitati in eterno. Tutto il resto non aveva importanza: per Herzl non esistevano differenze di classe, differenze tra partiti e movimenti politici, tra paesi diversi o diversi periodi della storia. Non esistevano altro che aggregati sempre uguali di persone, visti come organismi biologici misteriosamente dotati di vita eterna; questi organismi erano da sempre circondati da un'immutabile ostilità verso gli ebrei, sempre pronta a trasformarsi in pogrom o in persecuzioni⁶⁹.

Se in queste parole di Arendt emerge dunque come l'«utopia europea»⁷⁰ di Herzl consistesse nel «trovare un posto all'interno della struttura immutabile di questa realtà», incurante dei bisogni della popolazione residente in Palestina e desiderosa invece che «gli ebrei fossero stati al sicuro dall'odio e dalla persecuzione»⁷¹, l'utopia dialogica di Buber muove invece dall'esatto opposto. Pur sviluppandosi indipendentemente, quest'ultima si era ispirata, in origine, alle idee di Achad Haam, che, al pari della prima posizione di Buber all'interno del movimento, era promotore di un sionismo culturale (*Kulturzionism*). Invece di uno Stato, questi promuoveva un «centro culturale ebraico», insistendo sulla presenza di una popolazione autoctona araba e sulla necessità della pace, non ambendo mai a una «Palestina ebraica come l'Inghilterra è inglese»⁷². Sebbene il culturzionismo sposato da Buber, sulla scorta di questa prospettiva, avesse fallito di fronte alle sue rivendicazioni pedagogiche e culturali, come si ravvisa dagli esiti del V Congresso di Basilea, il filosofo non avrebbe mai abbandonato queste premesse di fondo, pur essendo costretto ad adattare di fronte alla vittoria politica della linea herzlina: dalla Dichiarazione di Balfour fino alla proclamazione dello Stato di Israele e alle sue conseguenze.

⁶⁹ H. ARENDT, *Lo Stato ebraico cinquant'anni dopo*, in EAD., *Ebraismo e modernità*, 85.

⁷⁰ R. CALABRESE, *L'utopia europea di Theodor Herzl*, in *Ebrei della Mitteleuropa. Identità ebraica e identità nazionali*, a cura di G. MASSINO - G. SCHIAVONI, Genova 2008, 52.

⁷¹ *Ibid.*, 85.

⁷² ARENDT, *Pace o armistizio nel Vicino Oriente?*, 131.

All'assoluta omogeneità che il nazionalismo di Herzl riservava alle parti in gioco, nonché alla polarizzazione tra ebrei e antisemiti, Buber opponeva invece la sua premura verso l'assoluta differenza del Tu. Quello che emerge è che, a differenza della struttura rigida e monologica di Herzl, l'impegno di Buber per la causa è un'unità dinamica e non sintetica dei *relata* dialogici. In un editoriale pubblicato nella seconda annata di «Der Jude» (1917-1918), *Unsere Nationalismus. Zum zweiten Jahrgang*, nel ribadire la sua posizione, egli scrive:

[...] Mai ci lasceremo ingannare dai luoghi comuni che asseriscono un finto legame fra il principio nazionale e la causa dell'umanità [...]. Diversamente parla la voce del nostro nazionalismo. Noi non separiamo il sentimento dell'uomo e il sentimento dell'ebreo, risposta umana e risposta ebraica. Salutiamo la libertà, libertà dell'uomo, libertà dei popoli, ovunque essa compaia⁷³.

Quello che affiora in questo brano, perfettamente conforme alla grammatica dell'Io-Tu e al carattere eminentemente topico della sua utopia, conduce infatti il filosofo a sostenere un universale concreto capace di considerare tanto le esigenze di un ebraismo esposto a un antisemitismo sempre più intensificato, quanto quelle dei suoi principali interlocutori presenti in *Eretz Israel*. Come egli scriverà ad Hermann Cohen: «non vogliamo la Palestina per gli ebrei, la vogliamo per l'umanità»⁷⁴. Questo ideale regolativo, caratterizzato dall'innesto della «questione morale» al centro della «fantasia politica del sionismo»⁷⁵, è lo stesso che porterà Buber tra le fila dei movimenti pacifisti *Brit Shalom* e *Ichud*, ambedue animati dallo spirito dialogico che pervade il pensiero dell'autore.

Pur operando a distanza di quasi un ventennio, il *Brit Shalom* (1925) e l'*Ichud* (1942) esprimevano una posizione minoritaria rispetto alla linea dominante del sionismo durante il Mandato britannico in Palestina. Composte principalmente da intellettuali ebrei, il fine delle due associazioni era il medesimo: promuovere la convivenza pacifica e la

⁷³ M. BUBER, *Il nostro nazionalismo*, in ID., *Rinascimento ebraico*, 329.

⁷⁴ ID., *Concetti e realtà*, in ID., *Rinascimento ebraico*, 303.

⁷⁵ MENDES-FLOHR, *Introduzione*, 34.

parità di diritti tra ebrei e arabi in Palestina. Se nello statuto del primo campeggia l'idea di una «comprensione tra ebrei e arabi come forma delle loro reciproche relazioni sociali in Palestina sulla base dell'assoluta uguaglianza politica di due popoli culturalmente autonomi»⁷⁶, nel secondo viene indicato il «cammino di far collaborare in tutti i campi, sociale, economico, culturale e politico, il mondo ebraico e il mondo arabo, al fine di dare nuova vita al mondo semitico»⁷⁷. È nel contesto del programma dell'*Ichud*, infatti, che si riscontra la proposta euristica dello Stato bi-nazionale, volto all'«unione tra popolo ebraico e popolo arabo»: esemplificazione dell'immaginazione utopica e *in situazione* delle idee del filosofo.

È in questo e in altri molteplici tentativi – come corroborato dalle numerose lettere che il filosofo dedica al conflitto – che l'utopia dialogica di Buber può essere considerata un'utopia concreta: non affrancata dalla possibilità della delusione⁷⁸ e sempre esposta di fronte alla chassidica «sacra insicurezza»⁷⁹. Se l'uomo Buber ha dato ragione al Buber filosofo nell'affermare «io non ho un insegnamento, bensì conduco a un dialogo»⁸⁰, il suo impegno per la pace informa la ricchezza del suo pensiero utopico: da un lato, perché nella «conservazione del passato» e nella «lotta per il futuro»⁸¹ egli inverte la fede dialogica di Israele nei numerosi appelli di conversione alla *Beziehung*, inevitabilmente situati nel *topos* in cui vengono rivolti; dall'altro perché il dialogo stesso non può essere 'puro' come un semplice filosofema, ma necessita invece di sporcarsi nelle contraddizioni tra uomo e uomo, dando per questo «i suoi frutti nella *corruptio seminis*»⁸². In tal senso, la storia non ha pre-

⁷⁶ *Brit Shalom (Associazione per la pace). Statuti (1926)*, in BUBER, *Una terra e due popoli*, 104.

⁷⁷ Id., *Il programma dell'Ichud*, in Id., *Una terra e due popoli*, 192.

⁷⁸ Vd. E. BLOCH, *Speranza in lutto. Conversazioni con Jürgen Rühle (1964)*, in Id., *Speranza e utopia. Conversazioni 1964-1975*, a cura di R. TRAUB - H. WIESER, trad. it. di E. ZIGIOTTO, Milano-Udine 2022, 15.

⁷⁹ BUBER, *Il messaggio del chassidismo*, 146.

⁸⁰ Id., *Un resoconto filosofico*, in Id., *Il chassidismo e l'uomo occidentale*, a cura di F. FERRARI, Genova 2012, 43.

⁸¹ H. ARENDT, *Una guida per la gioventù. Martin Buber*, in EAD., *Politica ebraica*, trad. it. di R. BENVENUTO - F. CONTE - A. COSCATI, Napoli 2013, 25.

⁸² BUBER, *Gandhi, la politica e noi*, 15.

parato Dio al suo Regno⁸³, come il filosofo auspicava. Eppure la traccia della sua utopia messianica è rimasta nelle testimonianze anche di quei giovani israeliti che erano animati dalla stessa speranza di Buber, come il ventiduenne Jehuda Schochat:

A noi giovani qui nel paese mancano personalità come la sua, mancano persone che indichino la via, sulla cui fronte sia scritta la parola 'pace', così come lei la definisce, e l'umanesimo, che da lei irradia. Sono convinto che uomini come lei possano fare il primo passo necessario a condurre la nostra opinione pubblica fuori dalla grande isteria, dall'odio cieco e dalla mancata integrazione dei popoli in questa regione, fuori dal pessimismo riguardo a una pace durevole nel Vicino Oriente⁸⁴.

⁸³ FERRARI, *La comunità postsociale*, 62.

⁸⁴ BUBER, *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*. III. (1938-1965), Heidelberg 1975, 518.

Il contributo esamina la concezione utopica della pace di Martin Buber, mostrando come essa si discosti dalle interpretazioni convenzionali dell'utopia intesa come progetto astratto o teleologico. Nella prima parte, ripercorrendo il passaggio dall'interventismo bellico di Buber alla svolta dialogica della filosofia dell'Io-Tu, lo studio evidenzia la natura topica, relazionale e situata del suo pensiero utopico, radicato nell'incontro e nella responsabilità verso l'altro. Questa prospettiva orienta sia il suo socialismo comunitario sia la sua interpretazione del chassidismo, uniti dall'imperativo etico di rinnovare le relazioni umane nel qui e ora. La seconda parte analizza invece l'impegno di Buber nel conflitto arabo-israeliano come banco di prova decisivo della sua filosofia dialogica. Lungi dal costituire un ideale distaccato, la pace emerge qui come una pratica concreta disposta a confrontarsi con la complessità storica e politica, producendo i suoi risultati più significativi proprio all'interno della *corruptio seminis* della realtà stessa.

This article examines Martin Buber's utopian conception of peace, arguing that it departs from conventional understandings of utopia as an abstract or teleological project. By tracing the transition from Buber's wartime interventionism to the dialogical turn of the I-Thou philosophy, the study highlights the topical, relational, and situated nature of his utopian thought, grounded in encounter and responsibility toward the other. This perspective informs both his communitarian socialism and his interpretation of Hasidism, united by the ethical imperative to renew human relations in the here and now. The second part investigates Buber's engagement with the Arab-Israeli conflict as the decisive testing ground of his dialogical philosophy. Far from constituting a detached ideal, peace emerges as a concrete practice willing to confront historical and political complexity, yielding its most significant outcomes within the corruptio seminis of reality itself.

Articolo presentato nel giugno 2026. Pubblicato online a luglio 2026.

© 2026 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 XI, 1 - 2026

DOI: 10.13129/2499-8923/2026/1/5550