

Il cammino dell'uomo

Martin Buber

trad. it. di Gianfranco Bonola, introduzione di Enzo Bianchi, Edizioni Qiqajon-Comunità di Bose, Magnano 1990, pp. 67.

Il cammino dell'uomo (orig. tedesco *Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre*) raccoglie il testo di una conferenza che Martin Buber tenne nel 1947 al Congresso di Woodbrook e rappresenta una sintesi essenziale del suo pensiero filosofico. Ispiratosi alla sensibilità spirituale del chassidismo, di cui Buber è stato un autorevole esponente, il libro si dipana secondo lo schema di brevi ed esemplari racconti, cui segue un nucleo meditativo e riflessivo. Il cammino dell'uomo è così la descrizione dell'incontro dell'uomo con Dio, itinerario non prestabilito e definito, multiforme, variegato, tortuoso, a volte indecifrabile, ma alla fine sempre convergente nell'unità. L'unità non è mai annullamento dei volti particolari con cui a noi Dio si manifesta, dei sentieri misteriosi ove lo incontriamo.

Il libro inizia con una domanda, che è la stessa che Dio pose ad Adamo: «Dove sei?» e che sempre si ripropone e si riformula per ogni uomo in ogni tempo. Dio interPELLa incessantemente l'uomo che si è nascosto a lui ma anche a se stesso. Pare questa una contraddizione tra la natura dell'Essere onnisciente e la formulazione della domanda che presuppone un non sapere, un non conoscere. La spiritualità chassidica sottolinea tuttavia come la domanda divina non richieda il chiarimento del quesito, ma venga posta da Dio per stimolare una reazione, una interrogazione profonda sul suo destino.

Adamo che si nasconde è infatti l'uomo che si nasconde alla propria vita, perché ogni uomo trova all'origine la condizione di Adamo di solitudine e di caduta, verso la quale soccombere o reagire. L'esistenza, dice Buber, si trasforma in un «congegno di nascondimento» che l'uomo mantiene costantemente in piedi ed alimenta con la paura, il timore, l'angoscia di guardare in volto la verità.

Si costituisce così il dominio della falsità e della sofferenza, l'uomo trova davanti a sé una realtà problematica in quanto sottoposto allo sguardo di Dio che ontologi-

camente non può eludere; il suo tentativo di nascondersi è allora rivolto a se stesso. La domanda di Dio infatti lo turba e inquieta, Dio mette in crisi e distrugge il suo congegno di nascondimento, di occultamento del proprio io. Finché l'uomo mantiene e sostiene questo congegno, la sua vita – dice Buber – non può diventare un autentico *cammino* ma ripetizione della condizione iniziale.

Il cammino consiste nell'accogliere la *voce* e riconoscere il proprio nascondimento, attivare un processo di ritorno a se stesso. Questo ritorno, per non essere sterile e perverso, non lascia l'uomo rinchiuso nella gabbia del proprio io. Se così avvenisse, la domanda si configurerebbe come un circolo vizioso al fondo del quale l'uomo troverebbe solo la propria disperazione, la limitante finitudine del proprio ego.

La domanda di Dio, se accolta, è invece apertura, nascita, risveglio, mentre il sonno dell'uomo si nutre di paura e di solitudine. Ogni nascita dell'uomo è infatti emersione di qualcosa di autenticamente nuovo e di unico, così come nuovo e unico è il cammino *singolare* che ci conduce verso Dio. In ogni individuo si raccoglie un nucleo di originalità per cui il suo agire è sempre una nuova partenza, una fenditura di senso. Riprendendo l'insegnamento chassidico, Buber parla di una forma di *ineguaglianza* dell'uomo perché ineguale, poliforme è il suo accesso a Dio.

Qui si incontrano in una feconda simbiosi la molteplicità e differenziazione infinita dei cammini che conducono a Dio e l'unità del principio. Il molteplice, la ricchezza della diversità, converge nella sintesi dell'uno, nel volto eterno che si manifesta agli uomini nelle forme particolari date nella loro esistenza. Per Buber è proprio in questo partire dall'esperienza di se stesso che il cammino acquista un senso. Il senso non è dato una volta per tutte, ma come una sorgente rinnova continuamente il suo fluire. Riconoscendo dentro di sé la propria tendenza e il proprio destino, sviluppandola e sempre rigenerandola, l'uomo incontra Dio.

Buber sottolinea come l'esistenza di un cammino universale segnato da Dio non escluda, ma anzi richieda la presenza di un cammino particolare che ogni uomo persegue, assecondando la propria tendenza e rispondendo alla propria chiamata. In questo *andirivieni* tra la sua natura particolare e Dio consiste il suo cammino. L'uomo *trascende* la sua particolare natura, alla quale pur sempre ritorna, intercettando la voce di Dio. L'*anima unificata* alla quale tendiamo si costituisce «d'un solo getto» superando l'«anima molteplice» che è ancora complicata e contraddittoria, ingarbugliata, dominata dal principio egoistico della *filautia*, e quindi chiusa in se stessa, «sfilacciata» e dispersa in svariate direzioni.

L'azione *riprende* e riconduce ad unità l'elemento diviso e separato, orienta verso il centro ciò che è disperso e confuso. Buber riconosce all'uomo la capacità di riportare in luce «la forza divina che giace nelle sue profondità» e che spesso resta na-

scosta, inespressa, collegando e connettendo le infinite forze in conflitto che agiscono nell'animo umano. Queste forse se lasciate a se stesse tendono ad acuire la contraddizione e ad allargare il fossato tra unità e molteplicità, tra il centro e la periferia dell'uomo. Nessuna unificazione è tuttavia definitiva, il processo è sempre in corso, perché sempre attive sono le energie positive in essa contenute, gradualmente irrobustendosi ed emergendo dall'oscurità alla luce.

Il concetto di *interezza* dell'uomo, sostiene Buber, è compreso nel termine *anima* che presuppone l'unificazione di tutte le forze e la raccolta delle energie corporee e spirituali, come recita un versetto della Scrittura («Tutto ciò che la tua mano trova da fare, fallo con tutte le tue forze», Qo 9,10), cosicché la sua opera ed azione risulta realizzata d'un sol getto, compiuta come in una sintesi fulminea che chiama a cooperare e a interagire ogni parte. L'insegnamento chassidico non tende quindi a scindere vita esteriore e vita interiore, avendo sempre presente l'*intero*; la scissione e la separazione, la frammentazione degli elementi costitutivi ostacolano infatti la comprensione della totalità.

Nessun elemento, per quanto importante, può essere assunto come fondativo né gli altri divenire ad esso subordinati in un legame di deduzione. L'attenzione va posta, dice Buber, sulla *connessione* che è il risolvere e articolare la molteplicità nell'unità. «*Rimettersi in sesto*» per Buber significa per l'uomo assumersi come soggetto e comprendere che l'origine delle situazioni conflittuali va ricercata nella sua stessa anima. A questa conversione gli uomini tendono a sfuggire, perché il suo compiersi sconvolge il loro abituale rapporto con il mondo. Lo schema bipolare io-tu non può essere assunto come giustificazione della presenza del male e dell'errore risalente direttamente all'altro. Questo schema presuppone il contrapporsi di un individuo di fronte ad un altro, ognuno chiuso nella sua separatezza, cultore del proprio io. Il cominciamento da se stessi (il ritorno alle *cose stesse*, secondo l'assunto della fenomenologia husserliana), riconsiderando il tema dell'*inizio*, ci pone davanti ad una apertura, un solco che va colmato pur rimanendo in qualche modo sempre aperto.

L'uomo si affaccia su questa apertura, si interroga sul senso del suo aprirsi, ponendosi, scrive Buber, nella condizione del *punto di Archimede* a partire dal quale possa da parte mia sollevare il mondo e questo sollevamento è la trasformazione di me stesso. Al contrario, se pongo due punti di appoggio, uno nella mia anima e l'altro nell'anima del mio simile in conflitto con me, il punto su cui mi ero appoggiato mi sfugge immediatamente, perché viene usato come strumento di divisione.

Il conflitto interiore determinante, per Buber, si pone fra tre principi nell'essere e nella vita dell'uomo: il principio del *pensiero*, il principio della *parola* e il principio

dell'azione. Il conflitto sorge perché l'uomo non *dice* quello che *pensa* e non *fa* quello che *dice*. Il disaccordo si costituisce per il venir meno dell'elemento di coesione e di interazione tra i tre principi, per cui ognuno agisce come fondativo dell'altro, imponendo il primato della sua posizione.

Tutte le nostre abitudini sono d'ostacolo a questa ricerca dell'io autentico e profondo, spingendoci a restare in superficie, ad accettare e alimentare l'ovvietà.

Il principio del cominciamento da se stessi, del ritorno alla sorgente dell'io, s'affianca nella riflessione di Buber, al tema della dimenticanza dell'ego, in ciò che sembrerebbe essere una contraddizione. Come è possibile conciliare il ritorno a se stessi con l'oblio del mondano? La soluzione buberiana all'aporia filosofica e religiosa, va cercata nell'incessante dialettica che si costituisce tra il ritorno all'io e la sua trascendenza. «Cominciare da se stessi ma non finire con se stessi; prendersi come punto di partenza, ma non come meta». Il racconto che Buber antepone alla riflessione, ci parla di uno *zaddik*, un uomo saggio che giunto alla vecchiaia, s'accorge di non avere ancora compiuto l'autentico ritorno. Il *ritorno* si trova al centro della concezione ebraica del cammino dell'uomo e prevede, dice Buber, una *virata*, una svolta dal caos del mondo verso Dio. Qui il cammino individuale e personale intercetta il volto indivisibile di Dio, realizzando così il destino di ogni uomo particolare.

Il pentimento è la chiave di volta che accende nell'uomo questa svolta attiva e che tuttavia non va inteso come una pratica paralizzante. Il pentimento libera energie nuove e fresche e non il ripiegamento nella solitudine del proprio io. Qui l'ebraismo accentua rispetto al cristianesimo, il motivo della salvezza non come destino del singolo, ma collaborazione di ogni anima al piano universale divino. La riflessione chassidica rifiuta questa caduta nell'egocentrismo spirituale che è il riflesso dell'egocentrismo terreno. Buber ricorda a tal proposito il conflitto tra Kore, la personificazione dell'orgoglio, e Mosè, l'umile, che in quello che fa non pensa a se stesso (Nm 16,1). Ciascuno deve quindi evitare di prendere se stesso come fine, assolutizzando la propria individuale presenza.

Il sogno è in noi, non fuori di noi. L'insegnamento buberiano, rifacendosi alla meditazione del chassidismo, ci parla di un *luogo* che non è distante da noi, ma al contrario sempre installato là dove ci si trova. L'essere, che è costitutivamente e ontologicamente *manca*, è proteso a cercare fuori di sé il senso della sua condizione. In realtà questa *protenzione* va attuata sull'essere stesso, conferendo senso e significato là dove siamo e come siamo, chiamati a portare a compimento il compito essenziale di ogni uomo. Per il chassidismo «le vie della città natale siano chiare come le vie del cielo», poiché è nel luogo preciso in cui ci troviamo che si svela a noi la luce divina nascosta. Da questa chiarezza del nascondimento si attua la trascendenza che

è sempre rielaborazione e ripresa della vita quotidiana, della scheggia particolare che si riflette in noi: «è sotto la stufa di casa nostra che è sepolto il nostro tesoro».

Ciò che ci circonda, dalla natura materiale alla natura animale, dagli oggetti e prodotti del nostro lavoro, alla terra che calchiamo, tutto riveste un'essenza spirituale e sacrale segreta, che ha bisogno di noi per pervenire alla forma perfetta. La perfezione consiste nel disoccultare l'essenza sacrale *abscondita*, mediante la nostra opera di trasformazione. I due mondi, che si erano separati, si riuniscono così in uno solo. Questa unità si realizza e si compie «lasciando entrare Dio in noi», là dove egli si trova realmente e quotidianamente per noi.

Roberto Taioli