

Dalla povertà della solitudine alla ricchezza della comunione

Riflessione sull'identità relazionale nel pensiero dialogico
di Martin Buber

Linda Gutpelca

Facoltà di Teologia (Lugano)

L'enciclica *Caritas in veritate* afferma che «una delle più profonde povertà che l'uomo può sperimentare è la solitudine. A ben vedere anche le altre povertà, comprese quelle materiali, nascono dall'isolamento, dal non essere amati o dalla difficoltà di amare» (CV 53). Paradossalmente nella società odierna, che può essere considerata come una vera società di comunicazione, i mezzi di comunicazione hanno invaso il nostro quotidiano e il nostro modo di relazionarsi gli uni con gli altri rimane una solitudine vissuta da tante persone: basti pensare ai malati, alle persone anziane, agli emarginati della nostra società, alla solitudine che tocca i membri della famiglia dopo una separazione. Tale solitudine rivela in realtà il grande vuoto che attraversa tutta la nostra società, una società "anonima" costituita da volti interscambiabili: pensiamo solo alla logica del mercato del lavoro, ai meccanismi di potere, all'anonimato delle grandi città... Un tale vuoto può certamente trovare spiegazioni sociologiche, politiche, economiche, ma non sono sufficienti. Occorre considerare l'uomo che sta alla base della nostra società, che è come attraversato da un'incapacità di relazionarsi in modo durevole, spesso guidato da un interesse egoistico che una logica individualista favorisce.

L'enciclica *Caritas in veritate* auspica «un approfondimento critico e valoriale della categoria della relazione» (CV 53): è proprio partendo da questo invito che ci siamo lasciati guidare dalla filosofia dialogica di M. Buber¹ per proporre una via per riscoprire i fondamenti di una comunicazione autentica, di una relazione autentica a livello sia interpersonale che comunitario, aiutando in tal modo a riscoprire anche la dimensione della responsabilità nel campo etico. In realtà la questione della re-

¹ Cfr. *Ich und Du* (1923), *Das Problem des Menschen* (1943), *Urdistanz und Beziehung* (1950), *Das Wort, das gesprochen wird* (1960), *Gottesfinsternis* (1952); in italiano ci riferiamo a M. BUBER, *Il principio dialogico e altri saggi* (edizione italiana a cura di A. Poma), Milano 1993.

lazione dipende dalla concezione dell'identità personale. Non entriamo qui in una discussione sulla sostanzialità della persona, se la relazione sia accidentale o essenziale alla persona². Vogliamo piuttosto partire dalla prospettiva esistenziale che porta all'autocoscienza della struttura relazionale di ogni essere umano. Secondo Buber è proprio grazie alla relazione con un tu che l'uomo o un io può scoprire la sua identità propria: «L'uomo diventa io a contatto con il tu»³. È nella relazione con un tu che nasce la coscienza dell'io, che permette di entrare consapevolmente in relazione con gli altri⁴.

Non potendo trattare dell'antropologia filosofica di Buber in modo esauriente⁵, presenteremo diversi aspetti del suo pensiero che possono offrire elementi fondamentali per la comprensione dell'uomo in chiave relazionale. Abbiamo scelto un punto di vista descrittivo, in modo da mettere il lettore in contatto diretto con il pensiero del filosofo del principio dialogale. L'autocoscienza relazionale (1), la relazione filiale (2), la relazione duale tra l'uomo e la donna (3), l'alterità fondamentale tra l'uomo e la donna come base di ogni altra forma di alterità sia pubblica che

² A questo proposito ricordiamo che per Tommaso d'Aquino solo in Dio si può parlare di relazioni sussistenti, ma questo non esclude che per l'Aquinate esistano, accanto alle relazioni accidentali, relazioni essenziali che concorrono in modo significativo alla costituzione dell'essenza di un ente; cfr. G. DEODATO, *La persona in San Tommaso d'Aquino. Gli inediti apporti tommasiani per una fondazione cristologica e metafisica della relazione in antropologia*, Soveria Mannelli 2009, 369-406; Id., *I contributi di J. Ratzinger e Tommaso d'Aquino per una fondazione cristologica e metafisica della relazione in antropologia. (Excerptum theoseos ad Doctorandum in S. Theologia)*, Roma 2008. cfr. anche H. C. SCHMIDBAUR, *Personarum. Die trinitarische Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin*, St. Ottilien 1995; cfr. G. VENTIMIGLIA, *Le relazioni divine secondo S. Tommaso d'Aquino. Riproposizione di un problema e prospettive di indagine*, in *Tommaso d'Aquino Doctor Humanitas. Atti del IX Congresso Tomistico internazionale. Roma 24-29 settembre 1990*, vol. V, Città del Vaticano 1991, 166-182.

³ M. BUBER, *Il principio dialogico e altri saggi*, Milano 1993.

⁴ Cfr. *ibid.*, 80.

⁵ Per uno studio su Buber cfr. B. CASPAR, *Il pensiero dialogico. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner e Martin Buber*, a cura di S. Zucal, Brescia 2009; A. MÜNSTER, *Le principe dialogique: de la réflexion monologique vers la pro-flexion intersubjective: essais sur M. Buber, E. Levinas, F. Rosenzweig, G. Scholem et E. Bloch*, Kimel 1997; W. B. GOLDSTEIN, *Die Botschaft Martin Bubers*, vol. II, Jerusalem 1953; M. THEUNISSEN, *Bubers negative Ontologie des Zwischen*, in *Philosophisches Jahrbuch* 71, München 1964, 319-330; H. DUESBURG, *Person und Gemeinschaft; philosophisch-systematische Untersuchungen des Sinnzusammenhangs von personaler Selbstständigkeit und interpersonaler Beziehung an Texten von J. G. Fichte und M. Buber*, Bonn 1970; P. A. SCHILPP – M. FRIEDMAN (edd.), *The philosophy of Martin Buber*, La Salle, Ill. 1967; S. PANKO, *Martin Buber*, Peabody, Mass. 1991; B. WITTSCHIER, *Das Zwischen als dialogischer Logos: die Bedeutung der Anthropologie Martin Bubers für die Pädagogik*, Frankfurt a.M.-Bern-Cirencester 1980; M. ZANK, *New perspectives on Martin Buber*, Tübingen, 2006; P. STÖGER, *Martin Buber: eine Einführung in Leben und Werk*, Innsbruck 2003; W. LICHARZ (hrsg.), *Martin Bubers Erbe für unsere Zeit. Bd. 1, Ein Textbuch anlässlich des 20. Todestages Martin Bubers: Einführungs und Begleitband zum internationalen Buber-Symposium 1985*, Frankfurt a.M. 1985; R. E. WOOD, *Martin Buber's ontology: an analysis of "I and thou"*, Evanston 1969.

comunitaria (4); la reciprocità (5), la responsabilità (6), la singolarità di persona (7), la distanza originaria e relazione come le due facce di un solo principio dialogico (8), la relazione trascendente con il Tu eterno (9) saranno le diverse prospettive che affronteremo per mettere in risalto l'importanza della dimensione relazionale come costitutivo essenziale dell'essere umano.

1. L'autocoscienza dell'essere umano: tra io-tu e io-esso

Tutta la filosofia di Buber è impostata su due assi di relazioni: io-tu e io-esso. Per Buber la coscienza dell'io appare solo nella trama del rapporto e nella relazione con un tu⁶. Se l'essere umano rimane un io-esso per se stesso, non potrà neanche entrare in relazione con un tu, perché essendo incapace di vedere e di amare se stesso come un essere unico, non lo potrà diventare neanche nessun altro soggetto davanti a lui: «L'uomo in cui prevale l'elemento dell'io, l'uomo che dice io-esso, si pone davanti alle cose, non si pone loro di fronte nel flusso della reciprocità»⁷. Egli si inclina su di esse con l'oggettivante, lente d'ingrandimento per ordinarle a suo piacimento, osservandole senza il sentimento di esclusività⁸ e fa lo stesso anche verso se stesso.

Secondo Buber c'è una differenza fondamentale tra l'io della parola fondamentale io-tu e l'io della parola fondamentale io-esso. Di quale differenze si tratta? L'io della parola fondamentale *io-esso* si manifesta come *individualità* e diventa cosciente di sé come *soggetto* dell'esperire e dell'utilizzare. L'io della parola *io-tu* si manifesta come *persona* e diventa cosciente di sé come *soggettività* (senza un genitivo che ne dipenda).

Se la prima forma riguarda l'*individualità*, che si manifesta *distinguendosi* da altre individualità, cioè per mezzo della separazione, la *persona* si manifesta *entrando in relazione* con altre persone. Da questo possiamo dedurre che ciò che è fondamentale *per essere persona* è *entrare in relazione*, anche se questo non esclude la separazione naturale – cioè essere una individualità. La prima è la forma spirituale della separazione naturale, la seconda è la forma del legame naturale⁹.

⁶ Cfr. M. BUBER, *Il pensiero dialogico e altri saggi*, 80.

⁷ *Ibid.*

⁸ Cfr. *ibid.*

⁹ Cfr. *ibid.*, 103.

L'uomo, nel suo vivere, è legato profondamente con il mondo dell'esso, non può vivere senza (ma come abbiamo accennato già prima, se vive solamente nel mondo dell'esso si reifica), la sua vocazione più alta e il suo destino si manifestano nella relazione io-tu.

Lo scopo della distinzione è l'esperire e l'utilizzare, il cui scopo è a sua volta la «vita», cioè quel morire che dura il tempo di una vita umana.

Lo scopo della relazione è il suo stesso essere, cioè il contatto con il tu. Poiché a contatto con ogni tu ci sfiora un soffio della vita eterna¹⁰.

Nell'ambito dell'autentica soggettività, l'io diventa consapevole del suo legame e insieme della sua separazione. L'autentica soggettività è consapevole della necessità di tornare sempre alla relazione io-tu, anche se richiede uno sforzo continuo. La *persona diviene consapevole di se stessa come partecipante all'essere*, invece *l'individualità diviene consapevole di sé come un ente che è così*, per la sua particolarità distinguendosi dalle altre individualità. La persona dice «io sono», a differenza del «sono così» dell'individualità che si allontana dall'essere. L'individualità gozzoviglia nel suo essere particolare, nella finzione autocostituitasi, nella manifestazione di sé, ed è capace di ingannarsi sempre più profondamente¹¹.

Occorre precisare che la filosofia dialogica di Buber non conduce ad affermare che ci sono due tipi di uomini – le persone e gli individui –, ma che ognuno vive nell'io con un duplice volto. Buber considera nonostante tutto che ci sono uomini che sono così determinati come persona, da poter essere chiamati persona, e uomini così determinati come individui, da poter essere chiamati individui¹².

2. La relazione filiale

Nell'antropologia dialogica di Buber, c'è un altro aspetto che solitamente viene relativizzato, ma che a nostro parere può offrire una chiave essenziale per la comprensione dell'identità personale relazionale. Per Buber la relazione come realtà ontologica scaturisce dalla relazione naturale prenatale tra il bambino e la madre:

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Cfr. *ibid.*, 103-105.

¹² Cfr. *ibid.*, 105.

«La realtà spirituale delle parole fondamentali scaturisce da una realtà naturale: quella della parola fondamentale io-tu dal legame naturale, quella della parola fondamentale io-esso dalla separazione naturale. La vita prenatale del bambino è un puro legame naturale»¹³.

Ci sembra importante notare che per Buber il legame naturale o la relazione naturale tra la madre e il figlio sta alla base per ogni seguente relazione spirituale. Proprio grazie a questo legame naturale si apre il mondo della relazione e dell'essere. Il bambino vive tra un sonno e l'altro, nella luce fulminea, accesa e restituita, dell'incontro con l'altro, sua madre¹⁴. Ma tuttavia al «figlio dell'uomo è dato del tempo per passare dal legame naturale che va perdendo, al legame spirituale con il mondo, cioè alla relazione»¹⁵.

Buber non esita ad affermare che già all'inizio nell'essere umano esiste un'originaria tensione alla relazione, una tensione verso il tu, e che la formazione dell'io, o dell'autocoscienza dell'io, avviene solamente in seguito: «Già al livello più precoce e indefinito si mostra l'originarietà della tensione verso la relazione»¹⁶. Sottolineiamo che la relazione, come la intende Buber, è una realtà ontologica che l'autore definisce come l'*a priori* della relazione.

Non che il bambino percepisca inizialmente un oggetto, e successivamente si ponga in relazione con esso; prima è invece la tensione verso la relazione, il movimento convesso della mano nella quale si modella ciò che sta di fronte; poi la relazione con questa cosa, una prefigurazione inespressa del dir tu. Ma il divenire cosa – come il divenire io – è un prodotto tardivo, originato dalla cesura delle esperienze originarie, dalla separazione dei due un tempo uniti. All'inizio è la relazione: categoria dell'essere, disponibilità, forma che comprende, modello dell'anima; all'inizio è l'*a priori* della relazione, il *tu innato*¹⁷.

Buber non introduce una nozione psicologica per spiegare il comportamento del bambino, ma si tratta di un autentico principio ontologico, che caratterizza la sua filosofia della relazione. Questa indica l'originarietà della relazione, sia rispetto al rapporto io-esso, sia rispetto alla chiusura dell'io su se stesso. In tal modo si può dire che il rapporto io-esso e la chiusura su se stesso sono decadimenti della relazione.

L'universalità della relazione filiale sta nel fatto che «ognuno può dire tu e perciò

¹³ *Ibid.*, 76.

¹⁴ Cfr. *ibid.*, 77.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*, 78.

essere io, dire padre e perciò essere figlio; la realtà rimane»¹⁸ perché ognuno di noi è figlio. Alla fine possiamo aggiungere le parole di Buber sul rapporto di Gesù verso suo Padre: «Poiché è l'io della relazione assoluta, in cui l'uomo chiama padre il suo Tu, in modo tale da essere egli stesso solo figlio e nient'altro che figlio. Sempre, quando dice io, può intendere solo l'io della santa parola fondamentale, che per lui si innalzò all'assoluto»¹⁹. In tale prospettiva, l'identità personale di Gesù è l'identità filiale per eccellenza, perché è la sua relazione con il Padre a determinare la sua identità.

Buber ci offre così un abbozzo di un'antropologia filosofica filiale che meriterebbe certamente un approfondimento ulteriore. Altri filosofi come G. Siewerth, F. Ulrich e H. Michel offrono elementi complementari per l'elaborazione di un'antropologia relazionale in prospettiva filiale.

3. La relazione duale tra l'uomo e la donna

Il principio dialogico riceve una comprensione ulteriore se viene considerato nella prospettiva della dimensione relazionale tra l'uomo e la donna, che costituisce così una struttura fondamentale dell'alterità. La relazione presuppone di fatto l'alterità e, come modello di ogni altra alterità, mette in risalto l'importanza della differenza uomo-donna vissuta nella relazione matrimoniale. La relazione autentica tra l'uomo e la donna include sia la responsabilità reciproca che quella verso l'appello di Dio. Così il filosofo ebreo:

Chi "ha contratto un matrimonio", chi si è sposato, nell'intenzione sacramentale ha preso sul serio il fatto che l'altro è: che non posso legittimamente prendere parte all'esistenza senza prendere parte all'essere dell'altro; che non posso rispondere all'appello che Dio mi rivolge per tutta la durata della mia vita senza rispondere anche per l'altro; non posso rendermi responsabile senza coinvolgere in questa responsabilità anche l'altro, come colui che mi è affidato. Ma con ciò l'uomo è decisamente entrato in rapporto con l'alterità; e la struttura fondamentale dell'alterità, forse sconcertante ma mai del tutto perduta e sottratta alla svalutazione, in cui siamo ricompresi io e gli altri che incontro nella mia vita, è la dimensione pubblica²⁰.

Secondo Buber, il matrimonio ci porta nella grande unione, che ci fa giungere

¹⁸ *Ibid.*, 107.

¹⁹ *Ibid.*, 106.

²⁰ M. BUBER, *Il principio dialogico*, 252.

alla libertà dei figli di Dio: «Il matrimonio è il vincolo esemplare; esso, come nessun altro, ci porta nella grande unione e, solo in quanto siamo uniti, possiamo giungere alla libertà dei figli di Dio»²¹. Ma il «legame», il «vincolo», essere responsabile verso qualcuno – tutto ciò sembra essere il contrario di essere liberi? Di quale libertà si tratta? Forse si tratta non di essere liberi «da qualcosa», ma essere liberi «per qualcuno» ed essere liberi «insieme con qualcuno»? La libertà di figli di Dio sta nella possibilità di rispondere a colui che si rivolge verso di noi, riponendo in noi la sua fiducia; analogicamente, in ogni relazione autentica la libertà consiste nel rispondere a colui che pone la sua fiducia in noi.

Tuttavia, Buber è cosciente del rischio di chiudersi in un rapporto di alterità finite, che potrebbe condurrebbe ad un egoismo a due, escludendo la dimensione trascendente:

Dal punto di vista dell'uomo certo la donna è "in pericoloso rapporto con la finitezza", e la finitezza è un pericolo, perché nulla ci minaccia così tanto come il rimanervi attaccati; ma proprio su questo pericolo è forgiata la nostra speranza di salvezza, perché il nostro tracciato umano ci conduce all'infinito solo attraverso la compiuta finitezza²².

Rileviamo l'importanza che Buber attribuisce al principio fondamentale del matrimonio, l'istituzione matrimoniale questa essenziale diversità e alterità, che permette il riconoscimento e la legittimità di ogni altra diversità o alterità pubblica:

Quest'essere umano è diverso, essenzialmente diverso da me, e io intendo questa sua diversità, la confermo, perché intendo lui, voglio il suo essere diverso perché voglio il suo essere così com'è; questo è il principio fondamentale del matrimonio, e a partire da questo fondamento esso conduce, proprio quando è veramente un matrimonio, a *cogliere il diritto e la legittimità dell'essere diverso*, e con questo riconoscimento vitale della molteplice alterità — per quanto in contraddizione e in lotta con essa — da cui il rapporto con la dimensione pubblica riceve il suo *êthos* religioso²³.

In altre parole, possiamo dire che il legame matrimoniale tra due alterità (uomo e donna) rende possibile e legittimo ogni altro legame comunitario, in quanto permette di formare una comunità di «responsabili» gli uni verso gli altri, riconoscendo le diversità.

L'antropologia duale offre così un approfondimento ulteriore dell'identità personale, in quanto si svela nella relazione autentica di amore tra due alterità fonamen-

²¹ *Ibid.*, 252.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*, 252-253.

tali, l'uomo e la donna, in cui l'uno scopre continuamente il suo proprio io nell'altro, nel rapporto vicendevole. Attraverso un tu, l'uomo e la donna si ritrovano così in una relazione che chiama ad una fondamentale responsabilità reciproca verso l'altro-tu che gli è stato affidato.

4. Il singolo e la comunità

L'alterità fondamentale tra l'uomo e la donna, di cui abbiamo parlato prima, in un certo senso apre le porte alla dimensione comunitaria o pubblica:

«Il singolo» non è colui che entra in rapporto essenziale con Dio e solo inessenziale con gli altri, che è in un rapporto incondizionato con Dio e condizionato con la dimensione pubblica. Ma il singolo è colui per il quale la realtà della relazione con Dio, quella esclusiva, abbraccia e comprende la possibilità di relazione con ogni alterità, è colui al quale l'intera dimensione pubblica, magazzino dell'alterità, offre sufficiente alterità per trascorrere con essa la sua vita²⁴.

Buber si mostra però sensibile a concepire la relazione alla dimensione pubblica senza fagocitare il singolo. Insiste sulla distinzione esistente tra la comunità dei singoli e delle persone e il collettivismo in cui la singolarità della persona può essere messa in secondo piano: «La persona è messa in dubbio per il fatto di essere resa collettiva»²⁵ (come in tutti i totalitarismi: per es. comunismo, nazismo). Se si attribuisce il primato a una collettività, «essa detiene il diritto di tener legata a tal punto la persona ad essa collegata, che a questa non compete nemmeno più la piena responsabilità. Il collettivo diventa ciò che ha esistenza vera, la persona ciò che ha un'esistenza derivata»²⁶. E, di conseguenza, anche la responsabilità non è più personale, ma collettiva, e dunque relativa al sistema e non alla persona. Perciò, nella visione di Buber, una vera comunità è possibile solamente se i singoli sono delle persone vere, capaci di essere in relazione autentica: «Una vera comunità, un vero essere comune si realizzeranno solo nella misura in cui vi saranno veri singoli, nella cui esistenza responsabile la dimensione pubblica si rinnova»²⁷. Così Buber a suo modo valorizza il principio di sussidiarietà.

²⁴ *Ibid.*, 256.

²⁵ *Ibid.*, 273.

²⁶ *Ibid.*, 274.

²⁷ *Ibid.*, 276.

Rileviamo ancora che nel parlare della comunità umana, Buber afferma che «la vera comunità non nasce dal fatto che le persone nutrono sentimenti reciproci [...], ma da queste due cose: che tutti siano in reciproca relazione vivente con un centro vivente, e che siano tra loro in una vivente relazione reciproca»²⁸. Ma dobbiamo chiederci: perché non basterebbe solamente avere una vivente relazione reciproca, perché sia necessario avere un centro vivente? Di quale centro vivente parla Buber? Certamente si tratta del centro vivente del “tra”, dell’evento dell’incontro, così che l’esistenza è “partecipazione accaduta”²⁹. Ma nello stesso tempo, questo evento dell’incontro è luogo di manifestazione del divino, del Tu eterno. Per capire l’importanza del Tu eterno come centro vivente fondativo di tutte le relazioni, Buber non manca di notare che ogni relazione nel mondo è destinata a tornare al mondo dell’esso e non può garantire la continuità e la stabilità; inoltre, è umanamente impossibile essere in una relazione vivente con tutto e tutti. C’è solamente una relazione che non potrà mai cadere nel mondo dell’esso, ed è quella con il Tu eterno, che è l’unico che può garantire sia la continuità che l’universalità della comunità e delle sue relazioni reciproche. Ritorneremo più avanti sulla tematica del Tu eterno.

5. Piena reciprocità nella relazione io-tu?

Buber offre un apporto alla comprensione della relazione in quanto considera la distanza e l’asimmetria come condizioni per un’autentica relazione “sanante”. Nella relazione che intercorre tra l’educatore e l’educando, tra il maestro e il discepolo, tra lo psicoterapeuta e il suo paziente, ogni rapporto io-tu, che mira in un certo senso a interagire sull’altro, esiste grazie a una mutualità destinata a non divenire mai piena. Guarire, educare, riesce solo a colui che si pone di fronte come a un tu, ma che tuttavia vi si sottrae³⁰. Il maestro, o qualunque altro che debba intervenire sull’altra persona, deve vedere questa particolare persona nella sua potenzialità e nella sua attualità. Più precisamente non deve conoscerla come una somma di qualità, desideri, inibizioni, ma deve diventare consapevole di lui come di una totalità e in questa sua totalità confermarlo³¹. Pensiamo alla relazione tra lo psicoterapeuta e il suo pa-

²⁸ *Ibid.*, 90.

²⁹ Cfr. B. CASPAR, *Il pensiero dialogico*, 315.

³⁰ Cfr. *ibid.*, 155.

³¹ Cfr. *ibid.*, 154.

ziente, che deve comprendere l'unità latente e sepolta dell'anima sofferente, e ciò si può ottenere soltanto nella relazione da persona a persona, e non nell'osservazione e nell'esame di un oggetto³². Il ruolo dell'educatore, del maestro, dello psicoterapeuta, del medico, dell'allenatore è di aiutare a sviluppare e ad esprimere tutta la ricchezza personale di colui sul quale egli «opera». E non vi arriverà mai, se l'altro con cui egli entra in relazione viene visto solamente come un oggetto da sottoporre al suo «fare» o al suo «conoscere». Il ruolo dell'educatore (o simile) è quello di rivolgersi verso l'altro con un autentico “tu”, che può aiutare a scoprire e a confermare l'io dell'altro, ma che non significa che debba aspettarsi una risposta immediata. È l'unica via che possa aiutare a scoprire all'interlocutore la sua identità relazionale evitando una relazione di tipo fusionale o di dominazione. La reciprocità asimmetrica che caratterizza la relazione autentica nel pensiero buberiano, ci sembra di grande attualità sia per un autentico modello di educazione che per concepire le “relazioni” in una società “ferita” al livello “relazionale”, ferita che nasce nel cuore stesso della famiglia e si ripercuote nella società in generale o nelle diverse “società particolari”.

6. La relazione autentica presuppone la responsabilità

Già prima, parlando della relazione tra l'uomo e la donna e quella comunitaria abbiamo accennato alla responsabilità che è implicita in una relazione autentica. Se l'essere umano scopre se stesso davanti a un tu e se il “tu” si scopre come un io davanti all'essere umano che gli sta di fronte, la «relazione è reciprocità»³³ ed essa presuppone la responsabilità — la risposta alla chiamata proveniente dal tu, che può essere anche rifiutata o negata. È proprio nell'amore reciproco che implica la responsabilità che sta, secondo Buber, a fondamento dell'eguaglianza di tutti gli uomini:

L'amore è responsabilità di un io verso un tu. Qui sta l'eguaglianza — che non può consistere in un sentimento di alcun genere — di tutti coloro che amano, dal più piccolo al più grande, dal felice che si sente al sicuro, perché la sua vita trova compimento in quella della persona amata, a colui che, inchiodato tutta la vita alla croce del mondo, può e osa l'inaudito: amare gli *uomini*³⁴.

³² Cfr. *ibid.*

³³ M. BUBER, *Il principio dialogico*, 70.

³⁴ *Ibid.*

Ma possiamo chiederci con Buber: se l'eguaglianza tra gli uomini sta proprio nella capacità di amare e rivolgersi all'altro come ad un tu, come mai c'è così tanto odio?

Potremmo rispondere dicendo che l'odio è l'incapacità di vedere un essere nella sua totalità. L'odio è cieco per natura e si può odiare solo un aspetto di un essere³⁵. Nei termini della metafisica classica diremmo che non si può odiare ciò che non esiste, e se per il male intendiamo la mancanza dell'essere o della pienezza dell'essere, possiamo odiare questa mancanza, ma non l'essere stesso.

Tuttavia, non è umanamente possibile essere sempre con il tutto in una relazione autentica di io-tu. Ogni tu nel mondo è destinato per natura a diventare o a ritornare sempre di nuovo nella «cosalità», nel mondo dell'«esso». Tuttavia esso rimane la crisalide, che aspetta di ridiventare il tu della farfalla³⁶. È questa la vocazione dell'uomo di risorgere sempre di nuovo nella relazione io-tu, e forse proprio nella luce dell'io-tu dovrebbero essere prese le decisioni e dati i giudizi.

Riportiamo le eloquenti parole di Buber sulla responsabilità come risposta alla fiducia riposta "in me":

Responsabilità presuppone uno che appella primariamente, da una regione indipendente da me, al quale io debbo rendere conto. Egli mi parla di qualcosa che mi ha affidato e mi chiede di prenderne cura. Egli mi appella a partire dalla sua fiducia e io rispondo nella mia fedeltà, oppure nella mia infedeltà nego la risposta, o ancora, dopo essere caduto nell'infedeltà nego la risposta, o ancora, dopo essere caduto nell'infedeltà me ne libero con la fedeltà della risposta. Questa è la realtà della responsabilità: rendere conto di qualcosa che ci è stato affidato a un essere che ci dà fiducia, in modo tale che fedeltà e infedeltà vengono alla luce, ma non con uguali diritti, perché ora la fedeltà appena rinata può vincere l'infedeltà³⁷.

È splendida la definizione che ci dà l'autore, in quanto è impossibile chiedere a qualcuno di essere responsabile se non viene presupposta prima la relazione tra i due, una relazione che implica la fiducia. In tal senso, sarebbe impossibile inserire la responsabilità morale nel discorso dove il singolo o l'individuo non abbia un legame essenziale, una relazione, ma si senta autosufficiente e autonomo. In effetti, quale responsabilità si può chiedere ad «una sostanza individuale»? E perciò non ci sorprende di sentire sempre più spesso frasi come: «io non devo rendere conto a nessuno!». Certo, una sostanza autonoma e autosufficiente non deve rendere conto a

³⁵ Cfr. *ibid.*

³⁶ Cfr. *ibid.*, 71.

³⁷ M. BUBER, *Il principio dialogico*, 234.

nessuno e non può sentirsi responsabile verso qualcuno. Solamente presupponendo la relazione tra due esseri come un fatto ontologico essenziale, si può parlare della responsabilità sia nei confronti dell'altro che nei confronti di Dio.

Buber ci ricorda che il singolo, l'individuo, non può essere toccato da nessun appello primario, perché tutto è «sua proprietà» e «la responsabilità è diventata un'ombra»³⁸. Egli non percepisce più la parola, non conosce i segreti dell'appello e del render conto, della richiesta e dell'opposizione, della parola e della risposta, perché la responsabilità si può conoscere solo se non ci si chiude all'alterità, all'originaria alterità ontica dell'altro, che non può essere ridotta a una «totale alterità» neanche quando si tratta di Dio³⁹.

Buber parte dalla posizione del filosofo Stirner⁴⁰ per cui la responsabilità del singolo si manifesta di fronte a una ragione (Kant), a un'idea (ideologia), a una natura, a un'istituzione (stato), a ogni sorta di spettri illustri, a tutto ciò che essenzialmente non è persona, per mettere in risalto che una tale concezione "impersonale" non può – come lo possono invece il padre e la madre, il sovrano e il maestro, lo sposo e l'amico, come lo può Dio – realmente sollecitare la responsabilità⁴¹. Sarà solamente davanti ad una persona e non davanti ad un'istituzione che potrà esprimersi la responsabilità come risposta, perché solamente una persona può rivolgersi verso qualcuno con la parola e suscitare la fiducia alla quale possiamo rispondere o negare la risposta. Non possiamo che sottolineare quest'aspetto della filosofia huberiana: *la responsabilità è una realtà relazionale e personale*.

Ma l'originalità di Buber si manifesta anche nel rivelare i limiti di un'etica della responsabilità in contesto collettivista. Si richiama a Kierkegaard per cui anche la massa nei confronti del singolo può mettere in dubbio la responsabilità: «La massa o permette una totale assenza di pentimento e di responsabilità, oppure indebolisce nel singolo la responsabilità, riducendola alla grandezza di un frammento»⁴², perché se l'identità della persona viene ridotta all'identità della massa, alla massa non si può chiedere una responsabilità. La responsabilità è sempre responsabilità personale ed individuale. Basterebbe pensare al senso sfumato di responsabilità nei paesi ex-comunisti, nella Germania nazista, e nei paesi totalitari contemporanei per

³⁸ Cfr. *ibid.*

³⁹ Cfr. *ibid.*, 234-235.

⁴⁰ Max Stirner, pseudonimo di Johann Schmidt (1806-1856), filosofo tedesco. L'opera a cui Buber fa riferimento si intitola *Der Einzige und sein Eigentum* (*L'unico e la sua proprietà*, Milano 1986) del 1845.

⁴¹ Cfr. M. BUBER, *Il principio dialogico*, 235.

⁴² *Ibid.*

illustrare la finezza della riflessione buberiana. Il padre del pensiero dialogico manifesta chiaramente la ragioni della perdita del senso della responsabilità: essa deriva da una mancanza antropologica, l'assenza di un'autocomprensione relazionale dell'essere umano.

Buber si spinge ancora oltre quando mostra che il relativismo contemporaneo deriva anch'esso da un deficit relazionale, perché sia la responsabilità che la verità presuppongono la relazione. Secondo Buber, Stirner è il padre involontario delle moderne relativizzazioni psicologiche e sociologiche della verità: «La verità [...] esiste soltanto nella tua testa», «La verità è una creatura», «Per me non c'è verità, perché al di là di me non c'è nulla!», «Fintanto che credi alla verità non credi in te [...]. Tu solo sei la verità»⁴³. Osservando la propria epoca, Buber non esita a parafrasarla in questi termini: «È vero ciò che è mio»; in questo sta l'assioma fondamentale del nostro tempo: «Ciò che considero vero è determinato da ciò che sono» e «ciò che io sono è condizionato dai miei complessi» e «ciò che io sono è condizionato dalla mia appartenenza a una classe» con tutte le loro variazioni⁴⁴. Questa strada può portare solamente verso l'egoismo individuale e in seguito all'egoismo collettivo, e infine verso la disperazione⁴⁵. Possiamo dare come esempio il suicidio, quando viene difeso come espressione della libertà di decidere sulla propria vita e morte. Tuttavia, questa libertà si rivela come totale autochiusura ed egoismo, in quanto nega ogni responsabilità verso coloro che ripongono la loro fiducia in noi.

7. Il singolo come persona

Nella sua opera magistrale *Io e tu* (1923), Buber sottolinea il primato ontologico della relazione, invece nel saggio *La domanda rivolta al singolo* (1936) egli cerca di chiarire l'aspetto della singolarità, ossia dell'inseità della persona.

Indubbiamente per Buber la realtà fondamentale della persona sta nella relazione, ma questa relazione presuppone un io, distanziato, ma capace di relazione. Da una parte, afferma con chiarezza che nessuno può diventare «Il singolo», che è al di là delle forze di un uomo, «nessun uomo possa dire di sé di essere diventato il singolo, perché al di sopra di lui rimane ancora inadempito un più alto senso della

⁴³ Stirner citato in M. BUBER, *Il principio dialogico*, 235.

⁴⁴ Cfr. *ibid.*, 236.

⁴⁵ Cfr. *ibid.*, 238-239.

categoria; ma al tempo stesso comporta che ogni uomo possa purtuttavia diventare un singolo»⁴⁶. D'altra parte Buber, interpretando Kierkegaard, cerca di evidenziare che solamente un singolo diventato una persona può entrare in relazione, e dunque il "diventare un singolo" di Kierkegaard non è da intendere in senso socratico, ossia che abbia come fine la vita «giusta», ma l'entrare in relazione, grazie alla quale esiste come uomo⁴⁷. In questa relazione essenziale non è che «qui uno diviene due» (Nietzsche): questo non può mai diventare vero onticamente, come anche è inesatta la concezione di Eckart: «Due riuniti in uno». Secondo Buber, è solo quando l'essere umano ha che fare con un altro in modo essenziale – così che «egli non è più un fenomeno del mio io, ma il mio tu» – che può conoscere «la realtà del parlare-con-uno nell'inviolabile genuinità della reciprocità»⁴⁸.

8. Distanziarsi originario ed entrare-in-relazione

Per cogliere fino in fondo il pensiero di Buber sull'identità personale, dobbiamo riferirci al suo scritto *Distanza originaria e relazione* (1950), dove egli mostra la duplicità del principio: il primo movimento è un distanziarsi originario e il secondo è l'entrare-in-relazione⁴⁹. Con ciò non viene messo in dubbio il primato della relazione, ma viene affermato chiaramente che la relazione presuppone un essere distanziato, cioè un io.

L'autore scrive: «Il primo movimento dell'essere uomo mi porge gli uomini, fondamentalmente e in modo regolare, nel loro essere reciproco. Ma il secondo me li porge nella relazione reciproca, non sempre e in modo irregolare, a seconda di come noi attuiamo la relazione»⁵⁰. Dunque c'è il primo movimento dell'essere uomini, che è fondamentale, cioè universale. Invece il secondo movimento è la relazione, ma essa ha come presupposto il primo:

La relazione si compie nel pieno rendere presenza, ove io intendo non come semplicemente questo qui, ma nei diversi gradi di approssimazione, vengo a conoscenza dell'esperienza che appartiene a lui in quanto lui. Qui, e solo adesso, l'altro diventa per me un io, e il ren-

⁴⁶ *Ibid.*, 239.

⁴⁷ Cfr. *ibid.*, 240.

⁴⁸ *Ibid.*, 241.

⁴⁹ Cfr. *ibid.*, 280.

⁵⁰ *Ibid.*, 291.

dersi autonomo del suo essere che aveva avuto luogo nel primo, distanziante movimento, in un significato nuovo, assai pregnante, si rivela come presupposto: presupposto di questo diventare-io-per-me, che però non va inteso in senso psicologico, ma rigorosamente ontologico, e che piuttosto bisognerebbe definire come diventare-io-con-me. Ma esso acquista la sua pienezza ontologica allorché l'altro si sa reso presenza da me nel suo io, e questo sapere induce il processo del suo più intimo divenir io. Poiché la crescita interiore dell'io non si compie, come oggi si tende a credere, nel rapporto dell'uomo con se stesso, ma in quello tra l'uomo e l'altro, tra gli uomini quindi, specialmente nella reciprocità del rendersi presenza – nel rendere presenza un altro io e sapersi resi presenza nel proprio io dall'altro – che fa tutt'uno con la reciprocità dell'accettazione, dell'affermazione, della conferma⁵¹.

Con ciò vediamo che la relazione non sopprime l'autonomia, bensì che il rendersi autonomo nel primo distanziante movimento è il presupposto fondamentale per diventare un "io con te", cioè il presupposto per la relazione in cui possa avvenire una crescita interiore dell'io, la via che può portare alla piena realizzazione dell'identità personale:

L'uomo vuole essere confermato nel suo essere tramite l'uomo e vuole acquistare una presenza nell'essere altro. La persona umana ha bisogno di essere confermata, perché l'uomo in quanto tale ne ha bisogno. All'animale la conferma non occorre, perché è ciò che è, in modo aporetico. Per l'uomo è diverso [...] *volge lo sguardo alla ricerca di un sì che renda possibile il suo essere*, che può venirgli solo da una persona umana che a una persona umana si rivolga; gli uomini si porgono reciprocamente il pane celeste dell'essere un io⁵².

Il saggio *Distanza originaria e relazione* sembra rimettere in questione la prospettiva dell'*a priori* relazionale partendo dall'"io" e non più dal "tu innato"⁵³; occorre però ricordare che l'autore stesso quando afferma un elemento lo fa nello spirito dialogico, come osserva B. Casper: «L'opera di Buber non solo parla di cose dialogiche, ma intende se stessa come prassi dialogica»⁵⁴. Ecco perché consideriamo che non c'è opposizione nel pensiero di Buber nel parlare dell'"io" come singolo e dell'*a priori* relazionale dell'identità personale come espressione del "tu innato". Riconoscendo questa polarità del soggetto si evita di considerare il pensiero dialogico come dissolutivo della sostanzialità della persona, come si potrebbe pensare quando si parla dell'ontologia dell'interumano a proposito del pensiero buberiano. Così si evita anche il rischio dell'alternatività tra io-esso e io-tu, che Casper mette in evidenza, rischio che Buber stesso riconosce⁵⁵.

⁵¹ *Ibid.*, 292.

⁵² *Ibid.*

⁵³ Cfr. A. POMA, *Introduzione a "Il Principio dialogico"*, 33.

⁵⁴ B. CASPER, *Il pensiero dialogico*, 282.

⁵⁵ Cfr. *ibid.*, 306.

9. Tu eterno

Più volte è emersa l'importanza della relazione del tu umano con il Tu eterno. Concludiamo la nostra lettura dell'identità personale in Buber rivolgendo un'attenzione particolare al fondamento che rende possibile secondo Buber la relazione con l'altro e la presa di coscienza di essere se stesso persona.

Il fondamento di ogni relazione intramondana per Buber sta nella relazione con il Tu eterno. È una delle più belle “definizioni” filosofiche di Dio – per quanto impossibile sia definire l'indefinibile. A differenza del motore immobile di Aristotele, del Bene di Platone o dell'Assolutamente Altro di Lévinas, il Dio come il Tu eterno presuppone una relazione personale tra il Divino e l'umano. Solamente ad una persona possiamo dire un Tu, non ad una sostanza immutabile o all'essere infinito.

Secondo Buber, ogni relazione autentica tra un io e un tu rimanda al Tu eterno, perché solamente la luce del Tu eterno rende possibile il rivolgersi ad un altro come ad un tu: «Le linee delle relazioni, nei loro prolungamenti, si intersecano nel Tu eterno»⁵⁶ e «Per mezzo di ogni singolo tu la parola fondamentale interpella il Tu eterno»⁵⁷.

Inoltre, il tu innato trova esclusivamente compimento nella relazione immediata con quel Tu, che per essenza non può diventare esso⁵⁸, e in tal modo anche un io che si fonda e si scopre come identità personale nel Tu eterno non può diventare un esso. Nella relazione con il Tu eterno ogni relazione con l'uomo viene illuminata dalla luce del Tu eterno. In questo modo ogni persona, sia essa malata, handicappata o in coma può essere un tu, e non rischia mai di diventare un esso.

In realtà nella concezione buberiana, se Dio come Tu eterno si rivolge all'uomo, egli entra in relazione come persona eterna, cioè come persona assoluta, capace di includere, illuminare e trasfigurare tutte le relazioni: «Dio come persona assoluta, cioè come colui che non è relativizzabile. Nella relazione immediata con noi Dio si fa avanti come la persona assoluta. [...] L'uomo che gli si rivolge non ha quindi bisogno di distogliersi da un'altra relazione io-tu: legittimamente egli le conduce tutte a lui e lascia che si trasfigurino al cospetto di Dio»⁵⁹.

Insistiamo su questa concezione non esclusivista di Buber. La relazione dell'uo-

⁵⁶ *Ibid.*, 111.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ Cfr. *ibid.*

⁵⁹ *Ibid.*, 157.

mo con il Tu eterno non esclude ogni altra relazione, ma illumina il suo vero essere: «Infatti, entrare nella pura relazione non significa distogliere lo sguardo da ogni cosa, ma vederla nel tu; non significa rinnegare il mondo, ma collocarlo nel suo fondamento»⁶⁰. Dunque non si tratta di una relazione che allontana dalla realtà, ma una relazione che permettere di includere tutte le altre e che così sta a fondamento di tutte le relazioni autentiche: «Poiché chi dice la parola Dio e intende realmente il Tu, qualsiasi sia l'illusione di cui è prigioniero, dice il vero tu della sua vita, che non tollera di essere limitato da nessun altro e con cui è in relazione tale da includere tutte le altre»⁶¹. È l'unica relazione in cui possa essere inclusa ogni altra cosa, a differenza delle relazioni intramondane che hanno carattere di "esclusività": «ogni relazione reale nel mondo è esclusiva; l'altro irrompe in essa e vendica la propria esclusione. Soltanto nella relazione con Dio l'esclusione incondizionata e l'incondizionata inclusione sono una cosa sola, ove è compreso l'universo»⁶².

L'importanza del Tu eterno si percepisce quando Buber mette in risalto che l'uomo non può trovare quiete, e neanche se stesso, finché non ha trovato o non è entrato in relazione con il Tu eterno: «Il senso del tu, che non può saziarsi di sé fintanto che ha trovato il Tu infinito»⁶³. Aggiungiamo che nella prospettiva buberiana «in verità non c'è alcuna ricerca di Dio, perché non c'è nulla in cui non lo si possa trovare»⁶⁴, perché rivolgendosi a qualunque cosa come un tu, in quel vero tu, l'uomo può scoprire il Tu eterno.

Precisiamo che questa relazione fondamentale non può che essere percepita come una relazione presenza-assenza:

Solo in una relazione, quella che comprende tutto, la latenza è ancora attualità. Solo un Tu non cessa mai, per sua natura, di essere un tu per noi. Chi conosce Dio conosce bene anche la lontananza di Dio e la pena dell'aridità che opprime il cuore ansioso; ma non conosce l'assenza della Presenza. Solo noi non siamo sempre presenti⁶⁵.

Se da una parte il Tu eterno non cessa mai di essere un tu per noi, significa anche che siamo sempre un io nei suoi confronti, cioè il nostro essere io, il nostro perma-

⁶⁰ *Ibid.*, 115.

⁶¹ *Ibid.*, 112.

⁶² *Ibid.*, 131.

⁶³ *Ibid.*, 117. Possiamo sentire come l'eco di AGOSTINO: «Il nostro cuore è inquieto finché non riposa in te» (*Conf.* I, 1).

⁶⁴ *Ibid.*, 116.

⁶⁵ *Ibid.*, 130.

nere io e la nostra identità personale viene garantita sempre da questo Tu eterno, che non cessa mai di rivolgersi verso di noi. Questa è la relazione perfetta dove «il mio tu comprende il mio io, senza esserlo, il mio illimitato conoscere si schiude in un illimitato essere conosciuto»⁶⁶.

In altre parole, tutto il mondo delle relazioni autentiche trova il suo fondamento e il suo centro in Dio: «Il mondo del tu ha la sua connessione nel centro in cui si intersecano le linee delle relazioni nei loro prolungamenti: nel Tu eterno»⁶⁷. Tuttavia, tenendo conto dell'instabilità delle relazioni autentiche, è necessaria una continua conversione verso questo centro: «Conversione è riconoscimento del centro, il volgersi-di-nuovo a esso»⁶⁸.

Non è dunque senza importanza la questione dell'Assoluto per garantire la coscienza della dignità di ogni essere umano. Buber ha affermato che la sua intenzione fondamentale era di mostrare che ogni relazione autentica nel mondo umano ha il suo fondamento nella relazione in cui si rivolge al Tu eterno: «nel suo significato centrale, il mio intento essenziale (è di mostrare) la stretta solidarietà che lega la relazione a Dio con la relazione all'altro uomo»⁶⁹.

10. Conclusione

1. Al termine di quest'analisi su alcuni testi principali di Martin Buber, siamo in grado di rilevare il suo merito nel conferire maggior rigore al concetto dialogico di persona e la sua importanza per la vita sociale. Buber contrappone il rapporto che l'uomo ha con le cose, al rapporto che egli intrattiene con gli altri. Dalla differenza tra l'«io-esso» e l'«io-tu» dipenderà l'attitudine di personalizzazione o di cosificazione dell'essere umano che incontriamo in diversi ambiti della vita sociale, per esempio nel modo di affrontare le questioni legate alle biotecnologie, allo statuto dell'handicappato, del malato in fase terminale, al feto nelle prime settimane della vita. La difficoltà nell'uscire da una prospettiva attualista e funzionalista della persona risiede nel sottovalutare la relazione che esiste non solo tra i diversi momenti della vita di una persona, ma anche tra la società e qualsiasi individuo. Come mette bene in

⁶⁶ *Ibid.*, 131.

⁶⁷ *Ibid.*, 132.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*, 148.

risalto D'Agostino a proposito delle questioni di bioetica di inizio e fine vita, in ultima analisi la risposta che la bioetica e la biogiuridica daranno, dipenderà dal carattere relazionale della persona. Di fatto, egli nota giustamente come «La mia vita è intrecciata e dipende dalla vita altrui»⁷⁰, e ne deriva dunque che «il *Mitsein* diviene l'orizzonte ultimo e intrascendibile della normatività»⁷¹: in tal modo la prospettiva relazionale cambia il rapporto tra etica e diritto. D'Agostino mette così in risalto che l'etica non può più essere assegnata al foro interno ed il diritto al foro esterno; l'etica all'autonomia e il diritto all'eteronomia: «L'etica e il diritto sono chiamati a salvare il carattere relazionale dell'essere dell'uomo»⁷². Dunque è possibile affermare che «il diritto e il biodiritto non sono primariamente procedurali perché la relazione precede la procedura e l'accordo. Così, il biodiritto deve garantire che l'intersoggettività sociale si dispieghi nelle forme della reciprocità e simmetrica accoglienza»⁷³. Il valore insostituibile della dignità umana e dei diritti umani apparirà con maggiore chiarezza in una prospettiva che prenda sul serio la dimensione relazionale. Ne consegue che «non potrà rivendicare carattere giuridico un'esperienza bioetica che le rechi offesa, assegnando ad alcuni soggetti potere indebitamente prevalenti su quelli di altri soggetti»⁷⁴. Nella stessa direzione si muove Turollo a favore di una prospettiva relazionale, appoggiando così l'idea secondo la quale oggi la via più praticabile per valutare l'eticità di una richiesta e la sua garanzia giuridica nel campo delle biotecnologie dipende in ultima analisi dalla “concezione” relazionale del soggetto⁷⁵.

2. È proprio nella relazione che l'io acquisisce un'identità propria, spirituale e personale di personalità (nel senso della singolarità). Si fa così distinzione tra l'individuo, che in ultima istanza è diventato oggetto per se stesso e si definisce separandosi e isolandosi nella autochiusura, e la persona, che si manifesta ed esprime la sua spiritualità e autotrascendenza proprio entrando in relazione. La vera realtà, il vero essere, non è ultimamente la soggettività – come nell'idealismo – ma l'incontro tra le persone: è nella relazione intersoggettiva che si costituisce tra io e tu, che l'io vive la sua soggettività più autentica, personale. Quando si parla dell'identità relazionale non si vuole escludere né sottovalutare l'altro aspetto, quello della singolarità della persona, la sua ipseità, che entra in relazione. Buber ci insegna che è necessario il

⁷⁰ F. D'AGOSTINO, *Etica e diritto in Bioetica*, in *Id.*, *Bioetica*, Torino 1998, 82.

⁷¹ *Ibid.*, 83.

⁷² *Ibid.*, 84.

⁷³ *Ibid.*, 88.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ Cfr. F. TUROLLO, *Bioetica e reciprocità. Una nuova prospettiva sull'etica della vita*, Roma 2003.

primo movimento del distanziarsi, nell'essere io, essere un singolo; ma questo può avvenire solamente nel reciproco rendersi presenza, e perciò si dovrebbe parlare della duplicità del principio dialogico: io mi scopro come persona grazie ad un tu che mi riconosce come un altro io. Non si tratta dunque di una relazionalità senza sostanzialità. È utile ricordarlo quando si parla della dimensione relazionale dell'identità personale in Buber.

La fenomenologia conferma l'importanza della relazione nella costituzione dell'identità personale e in modo particolare il momento dell'accoglienza dell'altro, nella costituzione della libertà personale. L'esperienza "fenomenologica" che l'uomo fa di se stesso avviene sempre nell'orizzonte di una relazione antecedente, che gli fa prendere coscienza di essere un «tu innato»⁷⁶. Buber ne parla come dell'*a priori* della relazione. È davanti all'altro e a partire dall'altro che l'essere si "scopre" esistente come un "io" (ciò che è ontologicamente) responsabile, chiamato a liberare la sua libertà e consegnarla. In questa prospettiva merita un'attenzione particolare la dimensione filiale dell'essere umano che il pensiero dialogico di Buber evidenzia per rivelare come all'inizio nell'uomo c'è un'originaria tensione alla relazione, una tensione verso il tu, e che la formazione dell'io, o dell'autocoscienza dell'io, avviene solamente in seguito. Essere figlio significa allora nella prospettiva filosofica esistere sotto la forma del riceversi per darsi⁷⁷. Questa passività originaria è costitutiva dell'essere umano in quanto tale⁷⁸. Una filosofia dell'ego non sarebbe veramente autentica senza l'*a priori* della relazione⁷⁹. Il principio dialogico sembra allora por-

⁷⁶ M. BUBER, *Il principio dialogico*, 78; sul momento antecedente dell'io cfr. M. EPIS, *Ricerche fenomenologiche sull'essere personale*, in *Teologia* 3 (2009) 383.

⁷⁷ La riflessione filosofica permette di parlare di un'antropologia filiale cfr. M. Henry, G. Siewerth, F. Ulrich, H. U. von Balthasar. F. Ulrich in *Mensch*, nella sua antropologia filosofica dell'infanzia, si fonda sull'esperienza infantile dell'esserci come provenire (cfr. F. ULRICH, *Der Mensch als Anfang. Zur philosophischen Anthropologie der Kindheit*, Einsiedeln 1970). Ulrich, d'altro canto, mostra che il bambino rappresenta un «esistenziale permanente» (*ibid.*, 20), e che la sua essenza è di essere una «esistenza grata», «una esistenza riconoscente» (*ibid.*, 77-79).

⁷⁸ «Una fenomenologia della carne permette di considerare la carne come il luogo in cui l'uomo esperisce una archi-passività, che viene sempre prima di ogni possibile attività, ed è nello stesso tempo e allo stesso titolo la dimensione nella quale la libertà è data a se stessa come sentimento del sé di poter mettere in opera da solo i poteri che gli appartengono» (D. ALBARELLO, *La trascendenza della carne. Per una fenomenologia teologica della corporeità umana*, in V. CESARONE [ed.], *Libertà: ragione e corpo*, Padova 2006, 81).

⁷⁹ Possiamo accennare alla critica che il pensiero relazionale porge alla filosofia trascendentale. Nella riflessione trascendentale, secondo Epis, si assiste ad un'ingenuità «che consiste nel ritenere il trascendentale, il costituente primitivo assoluto». Egli nota come si tratta di una presunzione dell'ego che si vorrebbe per sé; perciò viene omissa il fatto decisivo che «la libertà che costituisce l'involontario è purtuttavia una libertà à délivrer, da liberare, ma anche da consegnare, e che precisamente in questa consegna realizza se stessa» (M. EPIS, *Ricerche fenomenologiche sull'essere personale*, 383).

tarci agli antipodi della concezione “moderna” dell’autonomia. Come nota B. Casper, nel pensiero buberiano della maturità non si tratta di partire dal soggetto in estasi, «poiché il pensiero non cerca più, in qualche modo, di porsi nel punto dell’origine assoluta dell’essere in generale, ma si abbandona all’incontro»⁸⁰. Il pensiero di Buber ci autorizza a parlare di “autonomia relazionale” nella misura in cui l’essere è autocosciente all’interno della relazione superando un modello autoreferenziale del soggetto. L’esistenza viene allora concepita come partecipazione evenemenziale⁸¹. Rileviamo chiaramente come il pensiero di Buber non permetta di separare il distanziarsi dalla relazione, poiché entrambi gli aspetti sono essenziali all’identità personale.

3. Anche la riflessione sull’antropologia duale del pensiero dialogico di Buber ci offre alcuni elementi essenziali per la comprensione dell’essere umano nel contesto sociale contemporaneo. Come ha ben rilevato E. Fromm, «la frase della filosofia illuminista *l’âme n’a pas de sexe*, l’anima è priva di sesso, è diventata di uso generale. La polarità dei sessi va scomparendo, e con essa l’amore erotico che poggia su questa polarità»⁸². Secondo Buber, la relazione tra l’uomo e la donna ha una struttura fondamentale ed è un modello di ogni altra alterità, che comprende il matrimonio come legittimazione a prendere parte all’essere dell’altro ed essere responsabile di colui che mi è stato affidato. L’alterità tra l’uomo e la donna è il modello di ogni altra alterità possibile e, come tale, fonda la dimensione pubblica o comunitaria. Nel momento in cui viviamo, in un’epoca di confusione e di relativizzazione della dimensione maschile e femminile, sia da parte del femminismo che del movimento omofilo, e dato che non si può negare la ricchezza che deriva per la società dalla diversità tra l’uomo e la donna, ripensare la questione antropologica in forma duale è una urgenza che si impone per evitare una prospettiva riduttiva della comprensione dell’identità umana che non si comprende solo in modo astratto e formale come un soggetto pensante – anche se ne è una dimensione importante⁸³.

4. Il principio dialogico offre all’etica della responsabilità un prezioso fondamento. Se nella filosofia di Hume la questione della responsabilità viene trattata nel contesto della scelte e della libertà limitata, e se con Weber l’etica della responsabilità significa agire razionalmente rispetto allo scopo, Buber mette in risalto

⁸⁰ B. CASPER, *Il pensiero dialogico. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner e Martin Buber*, Brescia 2009, 287.

⁸¹ Cfr. *ibid.*, 296-303.

⁸² E. FROMM, *L’arte di amare*, Milano 1986, 28.

⁸³ Cfr. A. ALES BELLO, *Sul femminile. Scritti di antropologia e religione*, Torino 2004.

che la responsabilità è essenzialmente legata alla relazionalità: senza una relazione precedente ogni responsabilità è un suono vuoto. Relazionalità significa reciprocità. Responsabilità indica, allora, la risposta ad una parola che la precede, e per questo non può che essere personale. È il deficit relazionale che caratterizza una comprensione individualista della persona a indebolire il senso della responsabilità verso l'altro e verso la comunità. Il principio dialogico di Buber offre una via media tra, da un lato, un'etica della responsabilità che restringe la responsabilità all'io (sono responsabile solo davanti alla mia coscienza) tipica di un'impostazione individualistica dell'uomo, e dall'altro lato un'etica della responsabilità di stampo collettivista che svuota completamente la consistenza dell'essere umano a favore di un tutto. Il fatto di rilevare la reciprocità dell'essere relazionale implica necessariamente la reciprocità delle coscienze e una comprensione relazionale della libertà. Il principio del bene comune, il principio della sussidiarietà, il principio della responsabilità ricevono in questo contesto relazionale fecondi spunti per essere pensati a partire da un'antropologia relazionale e non più solo alla luce di un'antropologia egologica. La concezione relazionale dell'essere umano permette anche di concepire una relazione alla verità, al bene e alla legge in modo interpersonale: l'io è chiamato a rispondere al bene personale e comunitario nella prospettiva del "tu" evitando così un semplice formalismo etico. Nel suo libro *Il problema dell'uomo* (1943)⁸⁴, si può osservare una preoccupazione di Buber di salvare l'uomo da una comprensione individualista e collettivista di sé, attraverso la proposta di pensare l'uomo-con-l'uomo. La dualità dinamica tra l'io e il tu, e non il dualismo, è una via per pensare l'identità dell'uomo anche nell'epoca moderna. L'uomo è un essere che si realizza e si conosce nell'incontro dell'uno-con-l'altro.

5. L'intersoggettività che si costituisce tra io e tu non è disgiunta dal Tu eterno che sta al fondamento di ogni relazione interpersonale⁸⁵. L'identità personale, fondata in relazione al Tu eterno, non potrà mai dipendere nella sua fondazione ultima da una relazione intersoggettiva, in quanto la sua sorgente è assoluta e non è relativa a qualcosa o a qualcuno. Siccome la relazione autentica è l'amore e l'amore è sinonimo della relazione autentica, Buber permette di capire che se siamo in relazione autentica con il Tu eterno, siamo amati da lui e possiamo amare noi stessi, perché prima siamo amati. Dunque l'identità personale dell'essere umano è fondamentalmente legata all'amore assoluto del Tu eterno. Buber ci insegna che al *cogito ergo*

⁸⁴ Cfr. M. BUBER, *Il problema dell'uomo*, a cura di I. Kajon, tr. it. F. S. Pignagnoli riveduta da I. Kajon, Genova-Milano 2004².

⁸⁵ Sulla dimensione religiosa del principio dialogico in Buber cfr. B. CASPER, *Il pensiero dialogico*, 310-348.

sum cartesiano si sostituisce l'“io sono, perché sono amato” di Baader. In tal modo, non è possibile una giusta comprensione dell'autonomia dell'uomo se si esclude la dimensione relazionale del suo essere singolo con il Tu eterno. L'*a priori* della relazione apre ad una relazione originaria che accoglie ogni essere umano nella sua libertà. Dal punto di visto etico, Casper nota acutamente come il pensiero di Buber offra una via per superare la contrapposizione tra autonomia dell'etica ed eteronomia della religione⁸⁶, nella linea dell'affermazione buberiana: «Religiosità viva vuol generare vivo *ethos*»⁸⁷.

6. Il pensiero di Buber permette di cogliere il significato delle affermazioni di Benedetto XVI sulla povertà dell'uomo, sulle sue ragioni profonde:

Le povertà spesso sono generate dal rifiuto dell'amore di Dio, da un'originaria tragica chiusura in se medesimo dell'uomo, che pensa di bastare a se stesso, oppure di essere solo un fatto insignificante e passeggero, uno «straniero» in un universo costituitosi per caso. L'uomo è alienato quando è solo o si stacca dalla realtà, quando rinuncia a pensare e a credere in un Fondamento (CA 41) [...]. La creatura umana, in quanto di natura spirituale, si realizza nelle relazioni interpersonali. Più le vive in modo autentico, più matura anche la propria identità personale. Non è isolandosi che l'uomo valorizza se stesso, ma ponendosi in relazione con gli altri e con Dio. L'importanza di tali relazioni diventa quindi fondamentale. Ciò vale anche per i popoli. È, quindi, molto utile al loro sviluppo una visione metafisica della relazione tra le persone [...] (CV 53).

È proprio nella relazionalità che Benedetto XVI vede la risposta alla crisi sociale ed economica attuale: «La rivelazione cristiana sull'unità del genere umano presuppone un'interpretazione metafisica dell'*humanum* in cui la relazionalità è elemento essenziale» (CV 53). Il discorso sui diritti umani guadagnerebbe molto nel valorizzare il pensiero dialogico a livello della cultura umana, e sembra a nostro parere imporsi con urgenza nel contesto della globalizzazione, in quanto chiamato a scoprire tutta la ricchezza di un'antropologia di comunione.

Non abbiamo certo esaurito né il pensiero di Buber né la questione della relazionalità dell'essere umano; ci sono infatti altri autori come Rozenzweig, Ebner, Levinas, Michel, Ricoeur, Rosmini, Ulrich che offrono gli elementi di approfondimenti complementari alla relazionalità dell'*humanum* per valorizzare la dimensione relazionale essenziale dell'essere umano e le sue conseguenze per la vita sociale.

⁸⁶ Cfr. B. CASPER, *Il pensiero dialogico*, 327.

⁸⁷ M. BUBER, *L'eclissi di Dio. Considerazioni sul rapporto tra religione e filosofia*, tr. it. di U. Schnabel, Firenze 2001, 94.