

Il misticismo di Buber

Franco Michelini Tocci, Venezia

Bernhard parla di Buber con rispetto in varie occasioni, probabilmente non tanto per l'ovvio punto di riferimento che egli ha rappresentato, per ogni ebreo libero, nella prima metà di questo secolo, ma forse soprattutto perché vedeva in lui una grande personalità spirituale, un esempio di realizzazione del Sé, nel senso junghiano del termine. E indubbiamente il cuore del pensiero e dell'insegnamento di Buber sembra risiedere nella sua esperienza spirituale, in quello che egli chiamò l'incontro con l'Altro, in modo tale che, in lui, pensiero ed insegnamento sono essenzialmente riflessioni su quell'esperienza. In un caso del genere, quando la riflessione si basa su un'esperienza dell'Assoluto vissuta in prima persona, allora possiamo ritenere di trovarci più davanti alla personalità di un mistico che non a quella di un filosofo. La medesima esperienza è stata alla base dell'interpretazione che Buber dà del has-sidismo, una cosa che Scholem non riusciva a capire e che anzi gli rimproverava, affermando che così egli aveva frainteso il pensiero hassidico. In realtà l'incomprensione tra i due nasceva dalla differenza di personalità e di interesse. Scholem, da storico quale si compiaceva di essere, cercava di dare del hassidismo una visione completa, che non tralasciasse nessuno dei testi importanti, in nome di una capacità di sintesi che si avvicinasse il più possibile a un quadro obiettivo del movimento; di questo però, almeno secondo il mio parere, non aveva alcuna possibilità di

cogliere l'essenza, proprio per una sua specifica insensibilità a capire la vera natura del misticismo in generale. Buber invece aveva l'istinto sicuro di colui che, avendo una sensibilità particolare per l'argomento, sapeva infallibilmente dove trovare l'essenziale e dove invece trascorrere senza troppo sostare. Per questo non credo affatto all'accusa, che gli venne rivolta non solo da Scholem ma dagli stessi hassidim suoi contemporanei, che l'aver trascurato il materiale colto a favore di quello popolare costituisse un tradimento del pensiero hassidico. In realtà Buber aveva più volte ripetuto che nei hassidim contemporanei si era perduta l'autenticità dell'esperienza, che era invece presente in quelli della prima e seconda generazione. Come disse egli stesso, lo scopo di Buber era di riportare alla luce una grande eredità perduta, cercando di ritrovare il senso di quella forza che aveva avuto un tempo la capacità di entusiasmare interi strati di popolazione. «Un tale approccio deriva dal desiderio di riportare alla nostra epoca l'energia spirituale di un periodo precedente di vita di fede per aiutare la nostra epoca a rinnovare il proprio legame interrotto con l'assoluto» (1). Alla luce di ciò è illuminante la frase con cui Buber finì con l'apostrofare Scholem alla fine di una discussione: «Caro Scholem, se fosse giusto ciò che lei dice, io mi sarei occupato per 40 anni del hassidismo completamente invano, perché allora esso non mi interesserebbe affatto» (2). In realtà la scoperta del Hassidismo fu in Buber una cosa che avvenne per gradi e che accompagnò tutto il suo sviluppo inferiore. Nonostante che le *Geschichten des Rabbi Nachman* siano del 1906, il libro più importante di quegli anni mi sembra che sia stato le *Ekstatische Konfessionen*, del 1909 (3), un'antologia di scritti mistici occidentali e orientali, ma non hassidici, originatissima per la scelta, e molto significativa per l'introduzione. In essa, fin dalle prime righe della premessa, si coglie qualcosa dello spirito buberiano, quando, con sovrana sprezzatura, dice che il suo intento non è certo quello di dare una definizione o una valutazione degli scritti presentati, quanto piuttosto di lasciare apparire la motivazione che quegli scritti hanno in se stessi, cioè di essere la composizione in unità, «un'unità memorabile», di tre cose che sono: «l'impeto dell'esperienza vivente», «la volontà di dire

(1) M. Buber, *The Origin and Meaning of Hasidism*, New York, 1960.

(2) M. Buber (1923), *Ich und Du*, tr. it. «Io e Tu», in *Il principio dialogico e altri saggi*, Cinisello Bm., 1993, p. 27.

(3) Tr. it. *Confessioni estatiche*, Milano 1987.

l'indicibile» e «la *vox humana*». Come si vede, di questi tre fattori solo il primo ha a che fare con l'esperienza diretta, mentre gli altri due riguardano un fatto apparentemente secondario, ma che per Buber assume invece, come per i mistici stessi, un'importanza primaria e cioè la trasmissione o comunicazione dell'esperienza: prima la volontà di comunicare e poi il risultato concreto di quello sforzo. Dall'importanza che viene attribuita *insieme* a questi tre fattori, discende una conseguenza di notevole importanza, che sovverte gran parte dei tentativi di comprendere il fenomeno mistico e cioè che l'estasi è considerata poco importante o, per meglio dire, quasi niente affatto importante. Questo fatto ha conseguenze di grande rilievo, prima fra tutte quella di sottrarre l'esperienza mistica a interpretazioni di tipo causale, siano esse psicologiche, sociologiche o altro, per rimandare invece ai due momenti essenziali del fenomeno, che sono l'esperienza e la comunicazione. Per quanto riguarda il primo fatto, l'esperienza, si tratta di qualcosa che le parole semplici di Buber fanno risaltare in tutta la sua grandezza: «qui c'è un essere umano che si è sentito libero» e se, aggiunge, qualcuno pensasse, come certamente è lecito pensare, che si tratti di un'illusione, ebbene, in tal caso, «ciò che di lui noi riteniamo essenziale è questa illusione». Riguardo al secondo fatto, la parola, Buber precisa che ciò che lo spinge a interessarsi di essa non è un motivo estetico, ma solo il desiderio di ascoltare come la voce umana parli «dalla propria beatitudine». Perché queste parole ci colpiscono per la loro forza e per il loro anticonformismo? Perché Buber parla egli stesso da mistico, cioè da uomo a cui non è estranea l'esperienza ineguagliabile di essersi sentito libero e che vuole comunicare questa esperienza, per quanto è possibile. Quando, più avanti, Buber vuole esaminare più a fondo quale sia la natura di quell'esperienza di libertà, egli ne coglie l'essenza, potremmo dire neo-platonicamente, nell'unità. E proprio qui, sulla questione di che cosa debba intendersi per unità, si incentra l'aspetto più tipico e originale del pensiero buberiano. In fondo, egli argomenta, l'unità si può raggiungere in maniera fittizia, eliminando uno dei due termini dell'opposizione dualistica che contrappone me al mondo o me a Dio. Il primo modo (4) è l'unificarsi delle potenze

(4) *Il principio dialogico*, op. I cit., p.121; *Confessioni*, op. I cit., «Introduzione».

dell'anima, per cui l'uomo trova pienezza e appagamento in se stesso. L'esperienza nasce nell'anima «in pura singolarità», senza bisogno di sollecitazioni esterne: «l'anima che in essa è immersa sta in sé medesima, possiede sé medesima, sperimenta sé medesima - sconfinatamente». L'altro modo, invece, è rappresentato dalla capacità dell'io di dissolversi, fondendosi con un elemento a lui esterno, che può essere un oggetto d'amore, o di fruizione estetica, fino a Dio stesso. Ma questo è un modo solo illusorio di risolvere il conflitto. Infatti, egli dice, quando, dopo l'esperienza, l'uomo così trasfigurato dovrà tornare «all'indigenza delle faccende terrene», allora non potrà non considerare l'essere come diviso e la vita lacerata tra estasi e quotidianità. «Se quel divino istante, straordinariamente ricco, non ha nulla a che fare col mio povero istante terreno, che cosa ne è di me, dal momento che devo pur vivere ancora sulla terra, e devo viverci seriamente?». L'aspetto più convincente, secondo me, di questa scoperta così importante è nel fatto che essa non nasce da una riflessione meramente intellettuale, ma da un'esperienza vissuta, che Buber racconta più volte, perché in essa riconobbe il momento di svolta della sua vita, cui diede il nome non equivoco di «conversione» (5). Già prima c'era stato un mutamento di prospettiva, per cui dall'influenza di Eckhart e Silesio, «per i quali il fondamento primo dell'essere, la 'deità' senza nome e impersonale, giunge a nascita solo nell'anima umana», Buber era passato a subire l'influenza «dell'ultima Cabala e del hassidismo, secondo le cui dottrine l'uomo ha il potere di unire Dio, che è al di là del mondo, alla sua Shekinah o Presenza nel mondo», dando spazio all'idea di «una realizzazione di Dio mediante l'uomo». Ma ecco come, nella pagina autobiografica che dicevamo, una pagina di grande autenticità e bellezza, è narrata la «conversione» dal primo al secondo Buber. Fin dalla giovinezza egli dice di aver sovente fruito di momenti particolari in cui un'«esperienza religiosa» si verificava in lui rompendo la continuità della vita abituale. Si trattava di momenti che a volte iniziavano in modo casuale, per una qualunque sollecitazione ambientale, come la semplice osservazione di un oggetto familiare «che improvvisamente diventava trasparente al mistero»,

(5) *Begegnung-autobiographische Fragmente*, 1960, tr. it. *Incontro-fragmenti autobiografici*, Roma 1994, pp. 73-75, ripetuto in maniera pressoché identica in *Zwiesprache*, 1930, tr. it. «Dialogo», in *Il principio dialogico*, op. cit., pp. 198 sgg. L'episodio si trova inserito tra un fatto del 1914 ed un altro che appartiene al 1920 o giù di lì. Maggiore precisione cronologica si può trarre da quanto affermato in *Das Problem des Menschen*, 1943, tr. it. *Il problema dell'uomo*, Torino 1990, p.102, secondo cui la svolta decisiva del suo pensiero si sarebbe verificata durante la guerra, quindi tra i 36 e i 40 anni. Altrove parla di un «processo che è cominciato poco prima della prima guerra mondiale e che subito dopo di essa era compiuto» (*Il principio dialogico*, op. cit., p. 147, n.54).

oppure altre volte si trattava di qualcosa di autonomo, di non originato, nel quale l'io si perdeva abbandonandosi alla pienezza. Si riconoscono in questi aspetti i due tipi di estasi descritti nell'introduzione alle *Confessioni estatiche*. Qui però l'osservazione di Buber si è fatta più acuta. Egli nota che un tale tipo di esperienza, proprio per il suo carattere eccezionale, non aveva ancora superato il dualismo e attinto l'unità. «La propria esistenza racchiudeva dunque un al di là e un al di qua, senza legame alcuno, a parte i reali momenti di passaggio». Quand'ecco che un giorno, mentre egli era ancora preso da una di quelle esperienze, venne a trovarlo uno studente. Egli lo accolse amichevolmente come sempre ma, proprio perché ancora distratto dal ricordo della recente esperienza, non fu presente alla conversazione con tutta l'anima. Rispose cioè con gentilezza alle domande esplicite, senza porsi il problema di rispondere alle domande non poste. Soltanto dopo venne a sapere che il motivo della visita era una questione di vita o di morte e addirittura lascia intendere che il giovane si era ucciso. Buber ne rimase sconvolto, ma ebbe un insight che cambiò la sua vita: «Da allora - egli dice - ho abbandonato quella 'religiosità' che è soltanto eccezione, estraneazione, evasione, estasi; o forse sono stato abbandonato da lei. Ora non ho altro che la vita quotidiana dalla quale non vengo mai distolto. Il mistero non si pronuncia più, si è sottratto oppure ha preso dimora qui, dove tutto accade così come accade. Non conosco più altra pienezza se non quella di ogni ora mortale fatta di richieste e di responsabilità. Molto lontano dall'esserne all'altezza, so però che nella richiesta mi viene rivolta la parola e che posso rispondere con responsabilità... Non so molto di più. Se questa è religione, allora la religione è tutto, la totalità vissuta semplicemente nella sua possibilità di dialogo». Come possa diventare totalità il dialogo, che per sua natura comporta il dualismo, è il paradossale centro del pensiero di Buber. L'unità si verifica solo quando il dialogo è veramente tale, cioè quando presuppone una relazione io-tu (e non una pseudo relazione oggettivo-descrittiva, che Buber, come si sa, chiama io-esso), tra chi esprime un bisogno e chi risponde con piena comprensione e responsabilità. È evidente perché per Buber questo tipo di

relazione è sentito come unità: là dove c'è finalmente un io che è capace di non ascoltare più soltanto se stesso e i propri bisogni, come normalmente avviene, ma ha educato il proprio sentimento (nel senso tecnico junghiano) ad ascoltare e capire l'altro nei suoi bisogni e nelle sue richieste, là non c'è più divisione, ma c'è appunto unità. Non solo, ma questo tipo di relazione (unità) io-tu può estendersi a tutti i casi di opposizione che caratterizzano il nostro rapporto col mondo e che sembrano condannarci a una perpetua disunione: è il caso dell'antinomia religiosa che si pone tra uomo e Dio, tra materia e spirito, tra il nostro mondo e un mondo che possa trascenderlo, ecc. Anche qui, non si può procedere verso l'unità sopprimendo uno dei due termini, dicendo per esempio che il mondo è irrealista. Ne si può pensare a un compromesso che relativizzi l'antinomia senza «distruggere il senso della situazione» (che è quanto dire la realtà), o collocare altrove il conflitto sottraendolo alla quotidianità. L'unico modo, dice Buber, è quello di vivere il senso della situazione «in tutta la sua antinomia, solo e sempre di nuovo vissuta, sempre nuova, imprevedibile, impensabile, indescrivibile». Il che significa che solo quando mi sono assunto il compito di vivere il contrasto così com'è, senza cercare conciliazioni, allora sono nell'unità. Perché anche la ricerca di conciliazione, di spiegazione, di senso, è sempre un prodotto dell'io, che così scinde l'unità misteriosa del reale. Nella piena accettazione del presente così com'è, consiste quel *tertium* che supera la polarità, quella *coincidentia oppositorum* con la quale Jung, riprendendo Nicola Cusano, definirà l'essenza stessa del Sé, che altro non è se non la presenza di Dio nell'uomo (6).

L'altro punto nevralgico del pensiero mistico di Buber riguarda, e non potrebbe essere altrimenti, la sfera morale, perché in essa come in nessun altro luogo si pone l'eterno problema di come possa risolversi il dualismo tra bene e male. L'idea centrale è espressa in *Bilder von Gut und Boese* (1952) (7), ma già nel 1947, nella preziosa conferenza stampata poi con il titolo *Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre* (8), aveva sostenuto che il fondamento della morale non poteva che essere il coraggio di diventare ciò che si è, nel senso di saper accettare e

(6) Sulla differenza tra Dio nell'uomo e l'uomo in Dio (questa seconda sarebbe una situazione negativa) Jung discute abbastanza a lungo, commentando Eckhart, in *Tipi psicologici. Opere*, voi. VI, Torino, Boringhieri, 1969, p. 255. Sulla polemica con Buber, proprio a proposito della psicologizzazione di Dio, si veda qui il contributo di R. Madera.

(7) Tr. it. *Immagini del bene e del male*, Milano, Edizioni di Comunità, 1965, 1981.

(8) Tr. it. *Il cammino dell'uomo secondo l'insegnamento chassidico*, Magnano (Vercelli), 1990, pp. 25sgg.

utilizzare opportunamente quello che il Talmud definisce «impulso cattivo» {yezer ha-ra}. Questo sarebbe in realtà quell'impulso elementare, chiamato dagli antichi rabbini «il lievito della pasta... così che il livello di un uomo è necessariamente legato alla quantità di lievito che è in lui». Non so, perché non lo dice, se in Buber facesse capolino il ricordo del cavallo nero della pariglia del *Fedro*, ma certo egli dice che quel lievito essenziale non va eliminato, ma va utilizzato in armonia con l'altro istinto. Il male nasce perciò dalla disarmonia dell'uomo che decide solo con una parte di sé invece che con tutto se stesso. Infatti «il male non può essere compiuto con tutta l'anima; il bene... soltanto con tutta l'anima». Si tratta di un'affermazione di grande interesse psicologico, che riguarda, tra gli altri, anche gli ambienti «religiosi», nei quali è spesso facile osservare che alla perfezione formale di vita raramente corrisponde la gioia dello spirito. La migliore rappresentazione letteraria di questo si trova nel Padre Sergio di Tol-stoj, che è fallito spiritualmente finché è formalmente perfetto davanti alla legge e diventa interiormente perfetto solo quando fallisce di fronte alla legge. L'affermazione forse più esplicita di Buber in questo senso, e che suscitò scandalo, è contenuta in una lettera a Rosenzweig in cui dice che una rivelazione divina non consiste mai nella formulazione di una legge e che perfino le sacre leggi della Bibbia sono solo la risposta umana alla rivelazione da parte degli uomini ad essa contemporanei, e non sono perciò, nel loro aspetto formale, vincolanti per le generazioni future (9). Potrebbe qui essere richiamato un atteggiamento non troppo dissimile che sulla questione morale ebbe un amico ed estimatore di Buber come Paul Tillich (sull'atteggiamento di Bernhard, anch'esso simile per molti aspetti, si veda il contributo di R. Madera in questo stesso volume). Egli aveva detto che l'unico vero imperativo morale non può certamente avere nulla a che fare con l'arbitrio di un tiranno, sia pure celeste, ma poteva provenire soltanto dalla natura essenziale dell'uomo. Questo implica in un primo stadio la necessità di saper riconoscere l'altro come persona e di rendergli per questo giustizia, non solo nel semplice senso di dargli ciò che gli spetta, ma nel senso creativo di mutarne la condizione e, in Jno stadio

(9) F. Rosenzweig, *On Jewish Learning*, 1955, op. cit. in *Enc. Judaica*, voi. 4, e. 1443.

più avanzato e completo, di volersi riunire con l'altro e con tutto ciò da cui si è separati, in quel fondamento ultimo dell'essere che è al disopra di entrambi e ad entrambi appartiene. Questo imperativo, secondo Tillich, deve prendere il posto di ogni meccanica obbedienza ai comandamenti morali, i quali, come le leggi bibliche, traggono sì origine da profonde motivazioni etiche, ma sono stati degradati al rango di codici. E un codice può darci certo dei consigli, ma non è mai in grado di decidere per noi.

«Questo ci appare in tutta la sua chiarezza - dice Tillich in una pagina splendida di *My Search for Absolutes* (10) - quando ci troviamo a consigliare qualcuno. Supponiamo che uno studente, trovandosi di fronte a una difficile decisione morale, venga da me. Nel consigliarlo io non cito i Dieci Comandamenti, né le parole del Sermone della Montagna, né altre leggi, e neppure una legge di etica umanistica generale. Gli dico, invece, di scoprire quale sia il comandamento dell'agape nella sua situazione, e di decidere per quel comandamento anche se le tradizioni e le convenzioni si oppongono alla sua decisione. Ma devo anche metterlo in guardia e dirgli che, se lo fa, rischia la tragedia. I comandamenti morali sono la sapienza del passato che si è incarnata in leggi e tradizioni, e chi non li segue rischia la tragedia. Questo ci porta a una considerazione generale della funzione della legge, della Torah, del Sermone della Montagna, delle Epistole, della legge islamica, e delle leggi di altre religioni. Queste leggi non sono assolute, ma sono conseguenze derivate dal principio assoluto dell'agape, dell'amore-giustizia sperimentato in innumerevoli incontri con situazioni concrete nella storia umana. I comandamenti morali, dovunque appaiano nella storia, esprimono l'esperienza morale dell'umanità... solo se si riconosce l'adeguatezza della legge per una situazione concreta, ci si può sentire giustificati nel disobbedire alla legge».

(10) Tr. it. *La mia ricerca degli assoluti*, Roma, 1968, pp. 78 sg.

Ed ecco la conclusione, che ben permette un'estensione alla dottrina hassidica cui Buber si riferisce:

«Voglio dire due cose intorno a quelli che hanno il coraggio di prendere autentiche decisioni morali. Nel prendere coraggiosamente tali decisioni, guidati dal principio dell'agape, scrutando con 'amore attento' la situazione concreta, e aiutati dalla sapienza dei secoli, essi non si limitano a fare qualcosa per se stessi e per quelli in relazione ai quali decidono, ma attuano possibilità di vita spirituale, che fino a quel momento erano rimaste nascoste; perciò partecipano creativamente alla formazione della futura coscienza etica. Questo è l'eccitamento creativo della vita morale, la cui possibilità è offerta oggi soprattutto ai giovani».

Ho citato per esteso questo passo, che a me pare di singolare importanza, perché mi sembra, soprattutto nella parte finale, una perfetta descrizione di come bisogna intendere in pratica il «recupero delle scintille», al di là

(11) I. Progoff, «L'uomo che trasforma la coscienza. I miti profondi di M. Buber, P. Tillich e C. G. Jung», *Rivista di psicologia analitica*, voi. IV, n. 1, 1973, p. 153.

delle espressioni metaforiche e immaginifiche proprie del linguaggio della cabala luriana: chi viola consapevolmente la legge, con una finalità di bene, fa progredire la coscienza etica dell'umanità o, meglio ancora, attua «possibilità di vita spirituale, che fino a quel momento erano rimaste nascoste», esattamente come le scintille rimaste nascoste sotto le scorze. Non escluderei, tanto forte è la somiglianza dei contenuti, che questo sia stato uno dei punti in cui Tillich ha maggiormente risentito dell'influenza di Buber. Del resto Tillich stesso, nella commemorazione di Buber, disse che uno dei più importanti dialoghi della sua vita fu quello in cui, parlando con lui, aveva compreso la numinosità della relazione Io-Tu e che nella qualità di coscienza che rende possibile questa relazione era contenuto ciò che fino allora egli aveva chiamato il Sacro. Fu, a quanto pare, un'esperienza trasformatrice soprattutto perché «significò intuire che l'imperativo morale con il suo carattere assoluto è la stessa cosa che richiedere che io riconosca ogni persona come una persona, ogni tu come un tu, e che io venga riconosciuto nello stesso modo» (11). Ora Buber, bisogna dirlo, non attribuì mai ai hassidim una forma di antinomismo così esplicita e consapevole, nonostante che la protesta dei *mitnaggedim* si fosse avvalsa proprio di argomenti del genere. La sua analisi è molto ampia e sottile. Essa prende le mosse dalla constatazione che la dottrina della «rottura dei vasi» diventa, nella inter-pretazione hassidica, non più una tragedia in cui si sottolinea come la divinità sia esiliata nell'abisso della materia, ma una benedizione, perché, attraverso la presenza della divinità esiliata, si santifica il mondo nella sua totalità. La luce divina è dappertutto, perciò ogni cosa, animata e inanimata, è sacra e anzi non esiste alcuna distinzione tra sacro e profano. Uno degli esempi tipici è costituito dai pensieri involontari, o più precisamente dai desideri, che distraggono la mente dalla concentrazione nella preghiera. Anche in questo caso i hassidim partono dalla considerazione che, una volta aperto l'abisso del male, sarebbe vano agire come se questo male non esistesse e che perciò non si può servire Dio evitando, ma impegnandosi a fondo con esso. Nei pensieri suddetti sono sempre le scintille di luce che, cercando la liberazione dal peso delle scorze che

le avvolgono, vengono all'uomo appunto nella forma di desideri, di fantasie, di tentazioni, per essere liberate. Ne consegue che più forte è la tentazione quanto maggiore è la porzione di luce che desidera essere liberata. Dunque la fantasia, l'immaginazione, è il vestito attraverso il quale si manifesta in noi la luce ed essendo quindi un misto di bene e di male, si può dire di essa che è, concretamente per noi, l'albero della conoscenza del bene e del male (12). La conseguenza di ciò è che le fantasie non dovranno essere represses o scacciate, altrimenti si scaccerebbero anche le scintille di luce, perché Dio si manifesta proprio nelle cose che appaiono più lontane da lui. Un aneddoto viene invocato a conferma. Ai tempi del Baal Shem, il fondatore del hassidismo, c'era un uomo famoso per la sua spiritualità. Alcuni hassidim chiesero al Baal Shem se fosse il caso di recarsi presso di lui e da che cosa fosse possibile capire se fosse un vero *zaddiq*. Egli rispose: «Chiedetegli consiglio su come scacciare i desideri. Se vi da un consiglio del genere, allora saprete che è un uomo senza importanza». Questo che, come tanti altri, potrebbe essere un racconto *zen*, suggerisce a Buber la necessità di accogliere la fantasia involontaria e di portarla a realizzazione attraverso il difficile processo di trasformazione, nel quale consiste appunto il *tiqqun* hassidico. Per capire bene questo bisogna prima di tutto ricordare che per il *hassid* il fantasticare non è un semplice fenomeno psicologico, ma un fenomeno cosmico e che trasformarlo significa spogliarlo della sua apparenza, in modo che appaia la luce. L'incontro con la fantasia involontaria è visto come il venire in contatto con qualcosa di reale che trascende l'uomo e quindi l'atto di trasformazione non riguarderà il singolo uomo ma il destino del mondo (13). Da ciò consegue, secondo Buber, una visione del rapporto bene-male completamente diversa dall'usuale punto di vista meramente etico. In questa visione l'insegnamento del Talmud, secondo il quale si deve servire Dio con entrambi gli istinti, buono e cattivo, si fonde con l'insegnamento cabalistico delle scintille disperse.

(12) *Origin, op. cit.*, p. 54.

(13) *Ibidem*, p. 80.

«La Shekinah, la presenza di Dio, abbraccia entrambi, il 'bene' e il 'male', ma il male non come una sostanza indipendente, ma piuttosto come il 'trono del bene', come 'la base inferiore della presenza del bene', come il potere che conduce fuori strada ma che solo ha bisogno di esser diretto

verso Dio per diventare 'bene'. E il cespuglio di rovo che, bruciando nel fuoco divino, diventa rivelazione di Dio».

Seguono poi alcuni esempi. Il primo sembra preso dal *Simposio*: l'amore per una persona bella può essere elevato a diventare amore per la Sorgente di ogni bellezza, così l'amore ritorna a casa dall'esilio. La paura può essere elevata a timor di Dio. La massa ardente dell'ira può essere forgiata in zelo spirituale, ecc. Detto così, tutto questo può essere di una persuasività limitata, ma credo che l'aspetto determinante del processo consista soprattutto nella fase iniziale, quella dell'accettazione e non del rifiuto, quella della valorizzazione di tutto come cosa santa e che questo radicale mutamento nell'atteggiamento iniziale, fatto di consapevole accoglimento, sia il vero responsabile della trasformazione successiva, assai più dello sforzo di cambiare segno all'emozione. Un'emozione guardata ed accolta è già trasformata, rispetto sia a quella nella quale ci si oblia, sia a quella che viene sublimata. Su queste dinamiche inferiori Buber avrebbe potuto trovare utili riferimenti in alcune religioni orientali, che egli invece, come vedremo, utilizza in maniera un po' superficiale. È indubbio tuttavia che anche il hassidismo ha il suo strumento perfettamente adeguato allo scopo, che è la *kawwanah*, l'intenzione, della quale a Buber certo non sfugge la centralità nel processo di redenzione. Buber mette molto bene in risalto che questo evento non è atteso per un lontano futuro (14), ma per l'immediato presente, come del resto la venuta del messia, segno appunto della redenzione. Al livello popolare questa attesa assume toni ingenuamente concreti, come per il rabbino di cui si racconta che ogni qual volta sentiva rumore per la strada, si affacciava per vedere se stesse arrivando il messia. L'aspetto spirituale dell'aneddoto sta naturalmente nel richiamare l'attenzione al presente, all'opera quotidiana che sarà come animata, in ogni suo minimo aspetto, dalla presenza della *kawwanah*. «Non solo - dunque - aspettare, non solo stare in vedetta, ma lavorare ogni momento all'opera di redenzione» (15). Ciò comporta, come si sa, la santificazione del lavoro, perché se una certa opera è stata affidata a un determinato individuo, questo è perché è attraverso di lui che deve essere redenta. Dunque non è importante il tipo di azione, ma la *kawwanah* che ad essa è applicata.

(14) *Hasidism and Modern Man*, New York, 1988, p.91.

(15) *Ibidem*, p. 94.

«Proprio ciò che si fa nell'uniforme ricorrere degli eventi, proprio questa risposta dell'individuo alle molteplici richieste dell'ora presente... proprio questo scorrere continuo del flusso della vita, se compiuto con piena dedizione ed intenzione, porta alla redenzione... le scintille disperse sono raccolte e i mondi crollati redenti e rinnovati» (16).

(16) *Ibidem*, ? 97.

Buber conclude che quest'opera redentiva dell'uomo è la risposta creaturale all'amore di Dio ed essendo questa risposta il fondamento vero della morale si avrebbe che solo nel hassidismo il misticismo diventa *ethos*. Ma non sarà per caso vero il contrario, e cioè che il hassidismo perde qui ogni peculiarità, muovendo invece verso l'universalità? Infatti, quale misticismo autentico non si trasforma in *ethos*?⁷ Quale comportamento morale è veramente tale, come Buber stesso ha sostenuto, se non quello che deriva, non dal rispetto formale di un codice, ma dalla propria esperienza di redenzione, di incontro, di risveglio? Che cosa distingue il delirio mistico dello psicopatico dall'autentica esperienza mistica se non «i frutti nella vita», secondo la felicissima espressione usata per primo da William James e ripresa poi da tanti altri studiosi del misticismo? Questa convinzione, strenuamente sostenuta, dell'assoluta originalità del hassidismo nella storia delle religioni, finisce col giocare a Buber un brutto scherzo, quello di dover rinunciare all'*unità* nella relazione, che era stata una delle sue intuizioni più geniali. Il suo argomentare, infatti, sottolineando che le differenze tra hassidismo e buddhismo zen sono molto più importanti delle formali e innegabili somiglianze, è il seguente:

«Per quanto si senta dire nel hassidismo che Dio è la sostanza della preghiera, nessuno *zaddiq* ha mai detto che egli è la nostra sostanza. Il dialogo non diventa mai monologo, non è mai una conversazione dell'uomo con la propria anima. E per quanto l'esperienza mistica consenta all'anima individuale di percepire la presenza di Dio in una fiammeggiante intimità, la situazione resta quella che è: perfino la relazione della più intima reciprocità è pur sempre una relazione, la relazione con un essere che non può identificarsi col nostro essere».

Senza voler discutere queste affermazioni, noi ci domandiamo: che ne è stato di quell'unità essenziale che si raggiunge proprio nella onticità della relazione? Qui abbiamo senza dubbio due opposti, ma che ne è della loro *coincidentalità*?⁷ Domande che restano aperte, perché la grandezza

di Buber consiste proprio, secondo noi, nell'aver visto e indicato, come un moderno Nagarjuna, che l'uomo, in quanto tale, non può sottrarsi al conflitto fra opposti ignorandolo, o eliminando uno dei due elementi, ma solo accogliendolo totalmente e perciò stesso superandolo, come insegnano superbamente i hassidim. Ma non solo i hassidim, vorrei aggiungere sotto voce, ma tutti i mistici.