



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea magistrale

in scienze filosofiche

Tesi di Laurea

Il significato della sofferenza

nel pensiero di Emmanuel Lévinas

Relatore

Ch.mo Prof. Paolo Pagani

Correlatore

Ch.mo Prof. Fabrizio Turollo

Laureanda/o

Barbara Bortoluzzi

Matricola 841058

Anno Accademico

2018 / 2019

Indice

Introduzione -----pag. 5

Parte prima

Capitolo I

1.1 Il dolore nella mentalità dei Greci-----pag. 8

1.2 La vita come tragedia-----pag. 11

1.3 Il rapporto con la morte----- pag. 13

1.4 Chi è l'eroe per il Greco-----pag. 14

Capitolo II

2.1 Il dolore nell'accezione della tradizione giudaico-cristiana-----pag. 16

2.2 La speranza secondo il pensiero del Vecchio Testamento-----pag. 17

2.3 Il significato della sofferenza nella tradizione Vetero-testamentaria pag. 18

2.4 Il corrispettivo dell'eroe nel Vecchio Testamento-----pag. 21

Capitolo III

La tradizione cristiana-----pag.22

Parte seconda

Introduzione al pensiero di Lévinas-----pag. 25

Capitolo I

1. 1 Costituzione del Medesimo-----pag. 27

1.2 Il godimento-----pag. 31

1.3 Il nome, l'oggetto-----pag. 33

1.4 Prossimità e sensibilità-----pag. 34

1.5 Interrogazione di Altri-----pag. 35

1.6 Il volto dell' Altro-----pag. 38

1.7 Etica-----pag. 41

1.8 Il bene-----pag. 47

Capitolo II

2.1 L'esperienza della sofferenza-----pag. 52

2.2 Il male-----pag. 55

2.3 il concetto di sofferenza nel pensiero di Lévinas-----pag. 64

2.4 Il perdono-----pag. 75

Conclusioni-----pag. 78

Bibliografia-----pag. 86

Introduzione

Siamo tutti convinti che se c'è un'esperienza propriamente umana, questa è il *dolore*. Il dolore è il lato "amaro" dell'esistenza di ciascuno di noi, anche di chi. Anche di chi non vivendolo attualmente, è però consapevole che presto o tardi *anche per lui* arriverà il momento del confronto con questa realtà.

Viviamo il nostro tempo consci che la gioia coincida con sporadici momenti di intervallo tra gli affanni che turbano la quiete dell'anima o l'integrità del corpo; anche quando parliamo di disgrazie che hanno colpito qualcun altro, ne parliamo come sospesi, perché sappiamo che il dolore e la rovina non fanno preferenze e si possono abbattere su chiunque.

Il male, la disgrazia, la morte possono scattare come una trappola in qualunque momento della nostra esistenza, che perciò avvertiamo come fragile, minuscola, forse anche per certi tratti patetica, se confrontata con l'immensità dell'universo o con la "grandezza" della morte.

Il nostro modo di rapportarci al dolore consegue a un lungo cammino che la nostra cultura ha percorso attraverso la classicità greca e latina, la rivelazione ebraico-cristiana e le sue fioriture filosofico-scientifiche moderne. È questa tradizione che ci fornisce il linguaggio e i termini per interpretare il nostro dolore.

Uno degli autori che ha tentato di elaborare un pensiero filosofico originale intorno al dolore e alla sofferenza, che fosse comprensivo dei contributi provenienti sia dalla tradizione greca che da quella biblica, è Emmanuel Lévinas. Egli è l'esempio di un grande filosofo di formazione ebraica, che ha però costantemente interloquito con teologi e filosofi cristiani. Infatti, nonostante la sua opera sia fondata su di una solida tradizione ebraica, essa impressionò e condizionò numerosi intellettuali cristiani. Avendo avuto la possibilità di pronunciarsi sull'Europa e sulla pace, egli raccomandò un sentimento europeo fondato sulla cultura e nutrito dalla storia reale, anche nei suoi aspetti abissali (riferendosi agli avvenimenti dei campi di prigionia e di sterminio realizzatisi

durante il periodo nazista). A un giornalista che gli aveva chiesto, un giorno, cosa fosse per lui l'Europa, egli rispose: «È la Bibbia e i Greci».

L'itinerario filosofico di Emmanuel Lévinas può essere presentato come una messa in questione della stessa tradizione filosofica occidentale e dei suoi concetti chiave. Riconoscendo il suo debito nei confronti della fenomenologia di Husserl, Lévinas propone, però, un approccio fenomenologico originale che cerca di evitare l'equivoco solipsistico cui gli esiti del pensiero husserliano parevano condurre. L'ebreo lituano, naturalizzato francese era stato tra i primissimi autori, fuori dalla Germania, a commentare le opere di Husserl, che egli aveva personalmente conosciuto a Friburgo nel 1928. Tuttavia, con la sua produzione del dopoguerra, culminante in *Totalità e Infinito*, Lévinas prenderà esplicitamente le distanze dalla fenomenologia husserliana e soprattutto dal suo modo di concepire l'alterità. Il concetto di alterità in Lévinas, infatti, si avvale delle riflessioni del pensiero di Maurice Blanchot, del cui circolo intellettuale Lévinas fu frequentatore. È in questo contesto culturale che acquista rilievo, per il nostro autore, la figura del **“tutt'Altro da me”**. È su questo Altro (con la “A” maiuscola) – remotamente legato ai testi della mistica renana – che Lévinas appoggia la struttura del suo pensiero filosofico, prendendo le distanze dalla fenomenologia dell'intersoggettività e da tutte le filosofie della relazione allora presenti sul campo culturale.

Per Lévinas stare davanti ad una persona equivale a stare davanti a Dio. Il volto dell'Altro, il suo sguardo lacera il tessuto delle mie aspettative e delle mie abitudini, facendo completamente irruzione nel cerchio della mia intimità e forzandone i contorni. L'Altro invade il mio campo percettivo e immaginativo mettendo in crisi la mia potenza intenzionale. L'esperienza traumatica dell'incontro con l'Altro coincide con l'esperienza di una impossibilità che anticipa quella della morte.

Il tema husserliano del “legame” viene trasformato da Lévinas in quello della “responsabilità” per l'Altro: concetto che già in sé indica un'apertura non passiva alla relazione con l'Altro, in un faccia a faccia scomodo, inquietante ma in grado di produrre un “mondo”.

Gli stessi concetti espressi da autori come Husserl e Heidegger tornano ripetutamente nelle opere di Lévinas, creando dissonanze e contraddizioni: tutto ciò nel tentativo di dar voce alla trascendenza dell'Essere rispetto all'iniziativa del soggetto. Nell'attuare questo tentativo il nostro autore si avvale di un linguaggio ricco di iperboli ed enfattizzazioni, nonché di rimandi biblici.

Lévinas si prese cura per tutta la vita del suo giudaismo, quasi fosse una “parte” di lui, prefissandosi il compito di una ricostruzione spirituale dell'Europa (soprattutto dopo una guerra che tanti orrori aveva prodotto). L'educazione biblica ricevuta durante la giovinezza e l'adolescenza gli fecero capire la necessità di avvicinarsi al Talmud, esprimendo in seguito il pensiero che non vi era differenza tra la grandezza dei problemi posti dal Talmud e la grandezza dei problemi posti dalla

filosofia occidentale; da entrambi i lati, infatti, si tenta di dare una risposta agli interrogativi imposti dall'esperienza del dolore sia nella quotidianità che in situazioni eccezionali. Egli parte, dunque, dalla riflessione della tradizione ebraica, ma abbraccia, anche, la teologia cristiana e il Vangelo, riconoscendo che queste tradizioni spesso sono totalmente altro in rapporto alla sapienza dei Greci.

Così, in questo lavoro, dopo aver introdotto il tema del dolore per come esso è presente nella cultura greca, e, poi, giudaico-cristiana, presenterò in seguito la riflessione propria di Lévinas.

Dopo aver presentato i caratteri generali del pensiero del filosofo francese, introdurrò il suo concetto di sofferenza cercando di far emergere la sua essenzialità e la sua importanza, non certamente periferica, e il suo contributo al pensiero generale al quale è strettamente connessa.

È, infatti, nel contesto della sofferenza inutile, della sofferenza inflitta gratuitamente che Lévinas offre il suo maggior contributo originale e dove anche la morte può trovare un senso: si può morire per l'Altro, anzi, in un certo senso, si muore sempre per l'Altro.

Parte prima

Capitolo I

1.1 Il dolore nella mentalità tragica dei Greci.

Quando pensiamo al significato di “dolore” pensiamo a quella tonalità negativa della vita emotiva che va a caratterizzare in modo ostile o sfavorevole la situazione in cui ci troviamo. Se il dolore è comune a tutti gli uomini, non tutte le comunità degli uomini assumono lo stesso atteggiamento nei confronti di esso.

I Greci dell'epoca arcaica hanno concepito l'esistenza come un dibattito e come un dialogo, ma anche come un dramma; infatti scelsero la tragedia come forma di espressione della loro concezione di filosofia di vita. La visione tragica del mondo insorge con la consapevolezza della crudeltà dell'esistenza, di una natura prodiga e felice, ma anche distruttiva e violenta. Il significato della tragedia attica sta nel conflitto tra la responsabilità personale e le forze collettive che perseguitano gli eroi, li maledicono e li abbattono; infatti la tragedia è possibile là dove c'è un insanabile dissidio, una antinomicità radicale e, quindi, una tensione assoluta e catastrofica. Il teatro di Eschilo, di Sofocle e di Euripide risuona costantemente di un doppio grido: “**perché**” e “**ahimè**”! Edipo, Achille, Dioniso, Eracle, Cassandra, Elettra, Antigone tornano in vita per spiegarsi, giustificarsi, comprendere il proprio amaro destino: nello scorrere dei secoli gli uomini li hanno

visti interpretare il loro ruolo così tante volte che hanno finito per credere in loro come si crede non solo a dei simboli, ma anche come a degli esseri misteriosamente reali e presenti. La tragedia diventa il luogo rappresentativo dell'esperienza del non-senso e la sua funzione nella vita dello spettatore era quella che Aristotele qualificava come "catarsi".

Per i Greci, l'uomo è protagonista della propria esistenza: essi attribuivano un significato eccezionale al destino individuale: ne davano perciò importanza. Vivendo precariamente tra continue minacce, osservando come velocemente la bellezza della vita passa nell'abbraccio del dolore e della morte, elaborarono una visione del mondo piena di una saggezza velata di pessimismo. Solo agli dèi era concesso di godere della pienezza della gioia; agli uomini erano concessi solo piaceri incompleti e di breve durata, oppure la vasta gamma dei mali.

I Greci erano perciò persuasi che la loro vita fosse come una tragedia, che essi, tuttavia, erano chiamati a recitare. La tragedia teatrale divenne rappresentazione del dolore, il quale a sua volta si trovò a rappresentare lo spazio comune di tutti gli uomini: la riflessione personale sul dolore divenne meditazione sulla propria sofferenza possibile, ma anche proiezione di sé nella sofferenza totale.

«Dal comunemente condiviso, per esperienza ricorrente, al proprio per natura: questa è la via regia per comprendere l'idea greca di natura e con essa l'ontologia stessa dei Greci. Il dolore è certo ed insieme impreveduto, casuale quanto l'individuo. Ogni uomo è, infatti, inessenziale all'economia della natura, ma dal momento che gli è accaduto di esistere, ne costituisce una determinazione imprescindibile¹.

L'esperienza greca del dolore si formula, in prima istanza, come pena, cioè come *pathos* che è insieme empatia e compassione, immedesimazione radicale con la situazione di dolore. La reazione del greco dinanzi al dolore è di immedesimazione immediata.

Il dolore è un'esperienza che non si sceglie di fare, esso è inflitto e pertanto può solo essere rifiutato o sopportato o accettato ma mai evitato. Infatti, la parola *pathos*, nella sua originaria accezione, indica "l'essere colpiti dall'esterno" ma anche "avvenimento" "evento"; solo più avanti la parola assume la valenza negativa di disgrazia, sciagura. La sciagura, il dolore, è quindi ciò che per eccellenza colpisce: non lo si sceglie, giunge. Il dolore ha la capacità di farci vivere l'esperienza del nostro proprio limite e ci tiene sospesi sul nulla: grazie ad esso assaggiamo la precarietà dell'esistenza. Ci rende soli perché ci allontana da chi ci osserva e ci rende oggettivamente estranei

1

Salvatore Natoli, *L'esperienza del dolore*, Feltrinelli, Milano 2010, pag. 25.

a noi stessi e al mondo. «L'uomo non muore per il fatto di essersi ammalato, ma gli capita di ammalarsi perché ² fondamentalemente deve morire». Questa formula non solo sottolinea la naturalità del morire, ma dimostra anche l'immanenza reciproca di vita e morte: la morte è immanente alla vita «non sopraggiunge come un accidente possibile, ma forma con la vita la stessa trama che la costituisce e la distrugge» ³.

Il dolore giunge improvviso nel tempo e indeterminato nell'intensità: non è noto né il *quando* né il *quanto* di sofferenza che la sorte assegna a ciascuno: agli uomini sfugge l'istante e la qualità del dolore. Ma è la qualità a decidere della *sopportabilità*. Di dolore si muore, ma ad esso si può anche scampare e sopravvivere. Di più: se non si perisce, attraverso il dolore si cresce. La sofferenza, data la radicalità dell'esperienza, produce sapienza. Anche quest'aspetto non sfuggiva ai Greci: il sopravvissuto narra il suo dolore, e proprio raccontando la sua esperienza offre agli altri conoscenza. Dalla qualità del dolore dipende la sua vivibilità, cioè la capacità di convivere con esso. Pensiamo ad Ulisse che infatti attraverso il dolore si fa sapiente: «Raccontami, o Musa, l'uomo ricco d'astuzie che molti dolori patì in cuore lottando per la sua vita e il ritorno dei suoi» ⁴. Il dolore, prospettato in questa forma, è travagliato e perciò genera conoscenza, ma, per converso, si può anche dire che è la conoscenza a generare dolore.

La capacità di sopportare il dolore è alimentata anche dalla speranza che, anche se può essere vista come l'ultimo inganno, aiuta la vita. La concezione che i Greci avevano del mondo permetteva loro di coltivare una *speranza breve*, una speranza non assoluta, carica di incertezza rivolta alla riserva di bene che il possibile contiene: la capacità di sperare si radica nel piacere di vivere; la speranza veniva vista come tramite tra il reale e il possibile. Il dolore, infatti, è un fatto, una realtà e non apparenza, è certezza. Ora presso i Greci comprendere il reale significava conoscerne le cause, spiegarle e, quindi, in un certo senso conoscere il dolore significava "giustificarlo". Questa attività nei confronti del dolore permetteva di collocarlo in un contesto più ampio dove assumeva nuovi significati.

Comunque sia la morte è il destino che tocca ai viventi, e la circolarità di vita e di morte, questo flusso della vita scandito ritmicamente dal ritorno della morte, è il motivo mitico che alimenta filosofie e cosmologie perché la vita è il luogo del rapporto esistente tra le scelte degli uomini e la volontà degli dèi.

2

Umberto Galimberti, *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 2013, pag. 37.

3

Ivi, pag. 57.

4

Omero, *Illiade*, trad. it. Di R-Calzecchi Onesti, Einaudi 2014 pag. 7.

1.2 La vita come tragedia.

Per i Greci nascere era in un certo senso un *uscir fuori* un *essere gettati* nel mondo. La nascita diventa così nello stesso tempo *dono* e *colpa*. La nascita rappresenta anche il segno del limite, di ogni uomo, che però egli non conosce con certezza. Il tentativo di dominare questo limite implica un suo oltrepassamento, il cui esito si rivela rovinoso. La vita dell'uomo non era paragonabile, perciò, a quella degli dèi che rappresentavano in un certo senso tutto ciò che l'uomo non era e che non sarebbe mai potuto essere. Infatti, secondo la cultura greca gli uomini non potevano avere "intimità" con gli dèi e, nello stesso tempo, gli dèi erano ipostatizzazioni assolute di *istanti* umani. Ma, l'istante per l'uomo, non può durare: gli dèi rappresentavano la tipicità di una situazione, rappresentavano caratteristiche umane portate all'assoluto, che dall'uomo potevano essere toccate ma non mantenute. Accettare il limite significava accettare il contatto con la perfezione come tensione, non come possesso. Pretendere di più era tracotanza. L'uomo era posto, costituito nello stupore ossia tra meraviglia e pericolo: proprio per questo nel momento in cui dispiegava la sua potenza andava incontro alla sua distruzione. Questo quadro dava ragione del fatto che al centro

della lacerazione tragica si poneva l'agire umano come dimensione eminente entro cui quella medesima lacerazione non era soluzione del contrasto, bensì consapevolezza dell'antinomicità radicale del mondo che nell'azione si rifletteva e che l'agire riproduceva. Il tragico era raffigurazione dello spasimo e della ferita, del taglio, sempre aperto dell'esistenza, come scissione originaria o *chaos*⁵.

Al centro della tragedia sta, dunque, l'azione, che era anche considerata come determinazione della vita stessa e che poteva rendere gli uomini felici o infelici; la tragedia della vita, perciò, non consisteva nell'assumere un determinato carattere (ruolo) ma, piuttosto, il carattere veniva assunto in relazione alle azioni, al modo di agire la propria vita. L'uomo non poteva essere considerato come un qualcosa di dato, ma piuttosto di prodotto, nel senso di un soggetto con la capacità di autogenerarsi. La tragedia non offre, dunque, un modello di umanità, ma propone il *farsi* dell'uomo stesso come modello. Da questo punto di vista, essa rappresenta una metafora sapiente della lacerazione originaria che si manifesta attraverso lo svolgersi del dramma: attraverso il manifestarsi dell'ambiguità del reale e attraverso l'incapacità di risolvere il senso del mondo.

«L'esistenza del soggetto appare come colpevole della sua stessa esistenza, e dovendo trovare la risposta a domande impossibili come: “*perché sono qui?*”, “*come posso uscire da qui?*”». Ogni uomo si trova a dover fare i conti con un passato allo stesso tempo ingombrante e condizionante. Il futuro si prospetta, invece, come qualcosa di assolutamente indeterminato e perciò stesso di non perfettamente determinabile; ogni azione si offre a una dimensione che si sdoppia, si scinde rispetto all'intenzione. Il destino per i Greci era perciò rappresentato da un incrocio di necessità e indeterminatezza le quali rappresentano le due facce distinte di una stessa realtà. Il destino può essere ritardato o trattenuto ma mai evitato. Non è possibile evitare i dolori che il fato ha deciso per noi, e riconoscere la naturalità del morire implica, per ogni vivente, di esigere per sé la pienezza del vivere.

Perciò, nella vita dei Greci molta importanza aveva la rappresentazione tragica degli errori e delle mostruosità della vita umana attraverso la quale si riusciva a neutralizzare l'aspetto ripugnante delle azioni in modo che lo spettatore, attraverso una fase catartica, poteva partecipare ai destini tragici dei personaggi senza esserne schiacciato.

5

S. Natoli, *L'esperienza del dolore*, pag. 95.

1.3 il rapporto con la morte.

Se la nascita rappresenta il limite umano dove è il corpo che incarna questi limiti attraverso la sua relazione con il mondo, il suo sentire il mondo, nel dolore questo sentire diventa una barriera tra l'intenzione e la realizzazione. Nel dolore il corpo smette di essere finestra sul mondo e diventa ostacolo nei confronti del mondo stesso. In particolare, la malattia interrompe il consueto modo di sentire il mondo, facendo sì che il corpo percepisca sé stesso estraniandosi dall'io. E infatti, «la salute non si dà a vedere, non è possibile misurarla in quanto rappresenta uno stato di intrinseca adeguatezza e di accordo con se stessi»⁶. Nella salute il corpo è ignorato perché la corporeità rappresenta un tutt'uno con la vita e viene percepito come possibilità di espansione, forza e piacere; nella malattia, invece, proprio il corpo è percepito come limite e peso. La fisicità viene sperimentata come attività, come il proprio stesso movimento. Il corpo trova oggettività nel corpo degli altri o nel corpo senza vita. La malattia, nel suo aspetto anticipatore di morte, rappresentava, per i Greci, una caduta, un'estromissione dalla rete di relazioni, entro la quale si svolgeva la vita di un uomo attivo ed operoso. Il deterioramento e la morte coincidono con il venir meno dell'armonia tra le varie parti del corpo, il quale per questo viene alterato anche nella sua forma esteriore, diventa quasi *dis-*

6

Hans Georg Gadamer, *Dove si nasconde la salute*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1994, pag. 117.

umano. Con la malattia il corpo perde il suo equilibrio e con questo si perde anche il potere su di sé e soprattutto sugli altri; diventando impotenti su di sé ci si ritrova in balia, alla mercé degli altri. Dall'attenzione verso il proprio corpo nasce il pudore, quel senso, molto spiccato nell'uomo greco, di "senso della propria immagine". Il pudore fa sì che tutto ciò che sminuisce la dignità deve essere nascosto. Se l'uomo è reso estraneo a sé stesso e restituito all' inorganicità della natura, è doveroso dissimulare i colpi che incrinano l'immagine.

Ecco che, attraverso il pudore, la capacità di sopportare il dolore diventa una dote grande esattamente come la capacità di vincere in battaglia. Il pudore svolge, quindi, una doppia funzione: dissimulando il dolore dispone l'animo a sopportarlo; al contempo alimenta la capacità di simulare la gioia e, perciò, fa germinare le condizioni di una gioia simulata. La simulazione, che ha l'intenzione di ingannare gli altri per meglio nascondere il proprio dolore, finisce per inibire, in un certo senso, la sofferenza tramite la suggestione della gioia⁷. Viceversa, il lutto precipita l'animo in uno stato di malinconia perché favorisce la fissazione su episodi del passato; nel cercare assurdamente di rivivere questi ultimi impedisce la realizzazione del sé sopraffatto dal peso del dolore. Virtuoso diventa, perciò, colui che nel dolore trova il modo di *durare, tener duro*, e se al dolore non si sfugge, almeno bisogna imparare a dominarlo. Misura nella gioia e misura nel dolore: questa è la formula che esprime la potenza che il pensiero greco ha elaborato.

1.4 Chi è l'eroe per il Greco.

La condizione di dover essere forti nel dolore, di affrontarlo e sopportarlo senza farlo vedere, assomiglia alla condizione del coraggioso. Il coraggio non è solo quello che si deve trovare in battaglia ma è anche quello di non cadere preda della paura. Saper tener testa al dolore è una virtù, poiché saper soffrire significa aver trovato quella medietà tra *disperazione* e *illusione*. «La forza che è necessaria a reggere nel dolore, partecipa del coraggio»⁸. E perciò l'uomo nobile, l'eroe è colui che regge ad ogni cosa, colui che cerca in sé la forza di durare ed eventualmente di uscire dal dolore: è in grado cioè di temprarsi nel dolore, ma anche di temprare il dolore stesso

⁷

S. Natoli, *L'esperienza del dolore*, pag. 155.

⁸

Aristotele, *Etica Nicomachea*, Edizioni Laterza, Bari 2012, 1116a, 13-15.

E questo è un segno chiaro di maturità e carattere. L'impresa eroica si radica nella volontà di sfuggire alla vecchiaia e alla morte, per quanto esse siano inevitabili, e di superare entrambe. Si va oltre la morte se la si accetta invece di subirla, facendone la costante posta in gioco di una vita che assume così valore esemplare e che gli uomini celebreranno come un modello di "gloria imperitura". Infatti, l'eroe tragico, è colui che a causa della sua nascita illegittima dovuta alla congiunzione di un essere divino e un essere mortale: egli viene abbandonato e poi fortuitamente salvato. Il tratto caratteristico dell'eroe è perciò quello di sopravvivere in condizioni estreme e di compiere gesta prodigiose e straordinarie. Altro carattere distintivo è quello che gli eroi combattono battaglie in solitaria che hanno sempre come esito finale la loro morte: infatti è destino comune a molti eroi mitici di morire precocemente e in modo violento. Di qui l'ideale epico della *bella morte*.

La mentalità tradizionale dei Greci non attribuiva rilievo alla vita nell'aldilà: la vera immortalità era quella che si realizzava nel ricordo dei vivi i quali, attraverso il racconto delle imprese eccezionali di alcuni, avrebbero legato per sempre il loro nome agli ideali eterni di valore, bellezza e coraggio. L'uomo poteva dunque sopportare il dolore solo se si proiettava in una dimensione più grande, se vedeva il suo dolore sullo sfondo di una sofferenza universale che non aveva bisogno di giustificare perché giungeva al mortale con la sua stessa vita.

L'arte e la poesia di cui furono capaci i Greci testimoniano una loro spiccata sensibilità in cui convergono il piacere dell'esistenza, il senso della morte, l'afflizione per lo scorrere del tempo felice, gioia e malinconia. Se pensiamo alla poesia lirica, infatti, essa esprime esperienze sensoriali, di emozioni e di confessioni personali. Bruno Snell nota come in questo tipo di poesia sia percepito il dileguare della giovinezza, l'avvicinarsi della vecchiaia la precarietà di sé⁹. La poesia lirica trasforma gli stati d'animo da situazioni psichiche in funzioni simboliche, in cui l'io si trattiene in se stesso, intrattiene e rinvia.

9

Bruno Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Einaudi, Torino 2002, pag. 113.

Capitolo II

2.1 Il dolore nell'accezione della tradizione giudaico- cristiana.

La tradizione giudaico-cristiana trova in YHWH l'elemento che garantisce lo sviluppo del tempo, dello spazio e di ogni accadere. YHWH ha la funzione simbolica che si esplica principalmente attraverso la *speranza*, ma una speranza illimitata, assoluta, indefettibile. È la speranza di superare ogni delusione, di superare ogni limite umano di attesa. Per esprimere il concetto della speranza ci sono due filoni legati a due grandi vertici verbali: la radice *qawah* indica proprio quello che noi traduciamo in italiano con speranza. È rilevante che il linguaggio della speranza non trovi però

16

spazio nella *Torah*, dove invece prevalgono le varianti della radice *aman* che vuol dire credere, nel senso di rimanere saldi in Dio. È molto interessante che per la tradizione giudaica la speranza si esprima con il credere, con la fede; credere è già il segno di poter sperare in qualcosa, in una promessa. Tutto questo poi, negli scritti profetici e sapienziali, diventa anche sperare nel senso di attendere. Quindi è sul principio della fede che è possibile fondare un'attesa. La radice che esprime la fede, *aman*, è la stessa radice da cui deriva il termine *amèn* che nella liturgia cristiana viene tradotto con "e così sia" ma che avrebbe come significato più aderente "questo è il fondamento, a questo io mi affido". Il potersi fondare su qualcosa, nella logica dell'Alleanza, lascia spazio anche alla libertà dell'uomo: non è mai l'affidarsi ciecamente a Dio, ma è il fondarsi su una promessa in una dinamica dove l'uomo sa di poter anche lottare con Dio, così come ha fatto Giacobbe nella lotta con l'angelo ricordata nel Genesi.

2.2 La speranza secondo il pensiero della tradizione del Vecchio Testamento.

Il primo esempio di questo affidarsi a Dio, che diventa fonte di speranza, lo prendiamo da Abramo, il primo dei patriarchi, perché è la fede di Abramo che diventa paradigma di quello che è il fondamento della speranza nella tradizione biblica. Abramo attraversa il dolore della prova che Dio gli somministra e chiedendogli di guardare con altri occhi il suo destino. La fede e la speranza di Abramo vengono messe alla prova perché attraverso questo suo aderire alla radicalità della richiesta fattagli, Dio possa riconciliare a Sé tutta l'umanità. Questa speranza non è riposta nella capacità di dominare le circostanze ma, al contrario, risplende nel fallimento, lì dove tutto è vuoto e silenzio, dove si giace nell'ombra e nella morte; questo è il fondo dell'esperienza ebraico-cristiana del dolore.

La speranza nasce, dunque, nel dolore e il suo opposto è la disperazione. In questa prospettiva non è possibile la tragedia: la tradizione ebraico-cristiana conosce la disperazione, mai la tragedia; e su questo punto si impianta la distinzione profonda che separa questa tradizione da quella greca e che genera un approccio differente al dolore: un dolore che rappresenta insieme colpa e punizione.

«È colpa poiché essa corrisponde al rifiuto della relazione, essa rigetta l'elezione e quindi respinge la speranza che è YHWH stesso. La colpa del rifiuto corrisponde al farsi disperato. D'altra parte, la disperazione è anche punizione poiché il farsi disperato è possibile unicamente sullo

sfondo della speranza come unica ed essenziale costituzione di sé. L'uomo, infatti, è istituito nella speranza poiché è posto in esistenza attraverso la relazione con Dio: è originariamente aperto a Dio. Nella disperazione l'uomo non riconosce il proprio limite e sostituisce l'obbedienza costruttiva con la disobbedienza proterva. Una volta rotta l'Alleanza con Dio, entro cui si nutre la speranza, l'uomo tocca la disperazione. La disperazione è segno della perdizione, ed insieme del fatto che Dio rende disperato chi pretende di edificare senza di Lui»¹⁰.

Per tutti coloro che gli sono fedeli, però, Dio rappresenta la speranza e la salvezza. YHWH è presenza costante ma allo stesso tempo inesauribile, esplica la sua attività nella storia ma è irriducibile ad essa, è Signore del tempo ma non ne è sottoposto; Signore del tempo perché è Colui che guida e imprime la direzione della storia. YHWH è del tutto implicato nel tempo senza tuttavia essere condizionato dalla temporalità: Egli è eternità. Ma dalla lettura del Genesi, dal racconto di Abramo e di altri protagonisti della storia della salvezza, emerge la fiducia in Dio, ma anche la necessità di credere nelle capacità dell'uomo di recuperare i propri fondamenti di bene perché la storia non la fa Dio da solo. Ecco che la speranza non è solo fiducia, non è solo attesa, ma è anche lotta. È su questo tipo di fiducia che si innesta la possibilità di un confronto attivo con Dio; e il confronto è l'elemento più importante che si ritrova nelle Scritture, perché fa sì che si possa riscoprire ogni volta il legame con Dio rendendo la speranza una realtà dialogica. Non toglie i conflitti della storia, ma in quei conflitti introduce un motivo per poter lottare con Dio ricordandogli quali sono i suoi impegni con il suo popolo.

2.3 Il significato della sofferenza nella tradizione vetero-testamentaria.

È attraverso i temi riguardanti la speranza e la salvezza che la tradizione ebraica permette di accedere al linguaggio, in modo che tutti gli uomini diventino protagonisti del loro presente e del loro futuro. Su questa base e con queste caratteristiche si apre la visuale ebraica sul dolore, in modo tale che la crudeltà della vita, che per alcuni uomini significava inappellabile condanna, diventa nell'ebraismo il segno di una misteriosa provocazione mistica. La tradizione ebraica rappresenta

¹⁰

S. Natoli, *L'esperienza del dolore*, pag. 192.

quindi un cambio radicale di rotta: si introduce la capacità umana di sperare in un modo così radicale che non è da sperare solo ciò che ci si può attendere, ma sperabile in senso proprio diviene anche l'inattendibile, l'inaudito. Il miracolo, infatti, non è frutto della magia, ma è il risultato della convinzione che a Dio tutto è possibile; Dio permette o spezza i progetti e i programmi dell'uomo, perché Dio pone l'uomo costantemente in cammino verso la realizzazione dei Suoi progetti. Si può dire, perciò, che la tradizione ebraica permette all'umanità un futuro in cui l'uomo può durare indefinitamente anche nell'abiezione perché lo sostiene una potenza oscura, sovrana e silenziosa, anche se lontana. La teologia del patto dà luogo a una psicologia storica permeata dalla fiducia, e quindi dotata di una speranza che non riposa sulle incertezze dei mortali, ma è abituata ad aspettarsi ciò che umanamente sembrerebbe impossibile.

L'approccio ebraico al dolore è diverso da quello dei Greci, è diverso nell'intenzione: per i Greci è lamento e tragedia, per la tradizione ebraica è colpa, confessione e perdono. Ogni colpa rappresenta il fondo di un tradimento nei confronti di una divinità gelosa e possessiva, che ama immensamente il suo popolo tanto da donargli le Leggi (Torah) ed elargire doni a chi le osserva. Se il peccato, per come inteso dai Greci, chiama vendetta, la colpa, per come intesa nella tradizione ebraica, chiama la punizione. Ma dinanzi al fatto che ci saranno sempre alcuni giusti al mondo, ecco che nella profondità della colpa si trova la *redenzione*, così come nel dolore di ogni giorno è possibile trovare la forza del riscatto. Il dolore è ciò che proviene dalla colpa, dalla disubbidienza alla Legge. La natura del peccato è la stessa di ogni peccato e uguale per tutti gli uomini. Da qui il racconto del peccato originale: la colpa di Adamo diventa emblema delle colpe di tutti gli uomini. Attraverso la figura del serpente si esprime anche un ulteriore concetto: trasgredire è cercare il potere; conoscere il bene e il male equivale ad avere potere su tutto; ma paradossalmente il peccato getta l'uomo nella necessità e il suo corpo diviene dimora della miseria. Così il peccato entra nel mondo insieme alla morte che ad esso è collegata come al più radicale dei mali.¹¹ La morte assume in questa luce, soprattutto se collegata alla giustizia divina, l'aspetto di una forza che distrugge: il dolore è epifania di morte.

Tuttavia, il peccato originale ha la funzione di estrapolare la colpa individuale e di simbolizzarla, di farla diventare la colpa non del singolo ma della comunità. Ogni individuo, quindi, è investito da un senso di responsabilità, dove responsabilità significa capacità di rispondere delle conseguenze

11

Detto così dovremmo intendere che se la morte è conseguenza del peccato, allora senza il peccato non dovrebbe esserci la morte. In tal caso sarebbe per natura immortale. Questo non è certamente il senso della morte per l'Antico Testamento: al contrario, il pensiero vetero-testamentario interpreta la morte come la condizione naturale dell'uomo e come la sua definitiva scomparsa dalla terra. L'uomo è in effetti nato per morire [...]. Se dunque naturale è il morire non si vede perché debba essere conseguenza del peccato e della punizione. La difficoltà pare risolvibile e la morte può essere interpretata come punizione se la si intende come morte prematura, come esistenza troncata e come vita non *vissuta*. Natoli, *L'esperienza del dolore*, pag.245.

dei propri atti. Seguire la via della responsabilità significa rendersi conto che ciò che accade ad altri è anche responsabilità mia. Il peccato originale mostra che la colpa, oltre che sul singolo, ricade anche sulla comunità.

Dall'elaborazione della consapevolezza che il dolore deriva dalla continua tensione tra Dio e l'uomo, il quale è colpevole di desiderare di essere come Dio eterno e potente, segue la sofferenza: con questo termine indichiamo non il subire passivamente, ma piuttosto l'accettare, il far proprio ed elaborare il dolore. «La sofferenza, sostenibile nella prospettiva della speranza, “brucia” la passività del dolore, per renderla suprema attività, cioè rapporto, e in qualche modo complicità, con l'Autore della vita»¹². Nella tradizione alla quale ci stiamo riferendo il concetto della sofferenza sembra veicolato dalla parola *sacrificio*. Tale semantema significa fare sacro, render sacro qualcosa. In definitiva, sacrificare qualcosa significa attaccare, vincolare, quel qualcosa a ciò che si è riconosciuto come Dio. Non c'è sacrificio senza Dio; nel senso che il sacrificare accade in relazione a una fonte ultima di senso¹³. Perciò chi sacrifica si rivolge a Dio così come di fatto lo identifica e lo riconosce. Il Dio autentico si rivela tale, in quanto ridiscute ogni limitata prefigurazione dell'oggetto del desiderio umano, spingendo l'uomo a rimanere fedele alla propria intenzionalità originaria, come adesione alla Verità. Perciò soffrire significa accettare la Verità nel suo tratto più crudo. Emerge da questo che la libertà dell'uomo è nella decisione di aderire, o meno, alla Verità di Dio instaurando con Lui uno stretto rapporto che si basa su ricompensa o castigo e che non riguarda solo il singolo. Il dolore ha il suo senso se colpisce chi è ingiusto.

La questione che emerge dall'osservazione del fatto che a molti empi sembra sorridere il favore di Dio mentre molti giusti soffrono, esige che l'adeguata ricompensa venga intesa non come immediatamente corrispondente alla condotta di vita ma come, in un certo senso, differita nel tempo. Dio mette alla prova la fede del suo popolo e per questo la sofferenza che ne deriva appare ingiustificata e questo è il banco di prova: affrontare la sofferenza con la forza della fede e della fiducia nella bontà del disegno di Dio. I mali, i dolori e le sofferenze dell'umanità vanno perciò interpretati alla luce di una fede che li fa un'occasione di formazione per una vita ulteriore. L'idea di giustizia e di salvezza occupano, perciò, il centro del contesto dell'Antico Testamento, e anche il giusto che soffre e che rappresenta una obiezione contro la giustizia incomprensibile di Dio altro non è che una sorta di “complice” di Dio, che lavora con Lui per la liberazione e la redenzione degli uomini.

¹²

Paolo Pagani, “Sacrificio” in *Alla ricerca delle parole perdute* a cura di G. Borgonovo, Piemme Editore, Casale Monferrato 2000, pag.75.

¹³

Ibidem, pag. 77-78.

2.4 Il corrispettivo dell'“eroe” nel Vecchio Testamento.

Da ciò che abbiamo detto fin qui, si capisce come la figura del giusto sia una figura emblematica e carica di significato. Il giusto non è solo colui che accetta di camminare nella Legge di Dio, riscuotendo così i suoi premi, ma è colui che nonostante sia giusto e nonostante in cambio di ciò ottenga solo sofferenza, continua con fiducia a camminare secondo la Legge. Giobbe, Abramo, Esther e altri rappresentano la quintessenza della fiducia, della fede, della pazienza: pazienza nell'attesa che Dio nella sua infinita misericordia compia il suo progetto di salvezza che è spesso difficile da decifrare. La storia individuale di ognuno può non essere più intesa come affidata agli umori di dèi capricciosi e invidiosi – come avveniva nella cultura greca -, ma essere intesa come inscritta in un progetto che la comprende e nel quale tutto ha un senso e una destinazione positiva.

Il rapporto peccato-dolore assume un senso completamente diverso nella seconda parte del libro del Profeta Isaia, detto *Della consolazione di Israele*. Infatti, mentre nella prima parte sono contenuti numerosi esempi di oracoli minacciosi, nella seconda parte, e cioè nel *Deuteroisaia* (40 ss) troviamo i carmi del servo di YHWH che inducono a intendere il dolore in una prospettiva di salvezza e di redenzione, che lo rendono perciò accettabile e comprensibile anche per l'innocente che soffre.

Ecco che Abramo, Mosè, Geremia diventano figure capaci di far trapelare una misteriosa fecondità della sofferenza, e che, alludendo con ciò alla salvezza, introducono la figura più emblematica della relazione sofferenza-salvezza che è quella di Cristo.

Capitolo III

La tradizione cristiana.

La tradizione cristiana assume, per certi aspetti, i concetti fondamentali che erano stati elaborati dalla tradizione dell'Antico Testamento; ma li ripropone in una prospettiva, per certi versi, completamente nuova. Tenendo conto che Dio assume il significato di "fondamento", "sostegno", "essenza", la fiducia trova in Lui la sua vera base di appoggio: chi ha fede accetta la volontà di Dio, in obbedienza alla quale può giungere anche ad amare il proprio dolore, avendo fiducia di rientrare nel disegno che riguarda tutti gli uomini, e che per la stessa ragione arriva a partecipare della sofferenza di ognuno con compassione. In quest'ottica anche il concetto di sofferenza subisce una trasformazione: non è più la punizione per aver trascurato la Legge divina o il semplice mezzo per lavare le colpe degli uomini, ma diviene piuttosto la via per una ulteriore trasformazione. Questa salvezza è una salvezza così grande da prendere dentro di sé ogni piccola vita.

La speranza si trova in una posizione inscindibile dalla fede: la fede è la speranza che ci sia sempre qualcuno che ascolta il nostro lamento e che soffre con noi con amore. Tale amore si esprime nell'iniziativa della redenzione, redenzione che valorizza anche il contributo dell'uomo. Come afferma Paolo in *Romani 5*:

«E non di questo solamente ci gloriamo, ma perfino anche delle nostre tribolazioni. Sappiamo, infatti, che la tribolazione è motivo di costanza, la costanza di virtù provata, la virtù provata di speranza; quella speranza che non delude, perché l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito santo elargitoci»¹⁴ .

¹⁴

Rm, 5, 3-5.

Si può amare quindi il proprio dolore e si può amare anche chi lo infligge; in questo paradigma si inserisce, infatti, ciò che la fede crede, e il dolore diventa un tramite salvifico, come mai considerato prima dalle tradizioni precedenti, e soprattutto il dolore innocente. Simbolo dell'amore assoluto di Dio e modello da imitare per il cristiano è Gesù, che muore sulla croce; è, dunque, Dio stesso a fornire la vittima sacrificale, a lui gradita affinché, attraverso il suo amore gli uomini imparino ad amare. Cristo salva gli uomini morendo sulla croce e dalla croce, continuando ad amarli, li perdona. Egli rimando aderente alla volontà del Padre, trasforma l'esperienza della morte sulla croce in esperienza di salvezza. La croce diventa il simbolo più potente che esprime il senso della sofferenza umana. Gesù affronta consapevolmente la morte e, peggio, accettando la condizione dei più deboli, degli sconfitti, scendendo con loro nella cupezza dell'afflizione e potendo così aiutarli a ritrovare la strada che permetterà loro di risalire.

Cristo, Dio non è venuto al mondo a togliere il dolore e neppure a darcene una precisa giustificazione ma è venuto piuttosto a dividerlo. Non ha senso quindi il pudore rispetto al dolore, perché il dolore diventa quasi il segno, una elezione; mentre chi non è nel dolore può esserne partecipe attraverso l'aiuto e il soccorso ai sofferenti, diventando strumento della compassione divina.

Dunque, l'effetto ultimo del dolore è la redenzione, dal momento che la sofferenza di Cristo lava le colpe dell'umanità, cioè di tutti coloro che riconoscono alla propria sofferenza lo stesso significato del Suo dolore. Il peccato uccide l'uomo ma il perdono di Cristo restituisce l'umanità alla vita. Chi ha speranza e fede in Lui riavrà la vita dopo la morte. Cristo insegna a perdonare, pensiamo al dialogo con Pietro quando questi Gli chiede: «Maestro, quante volte devo perdonare mio fratello che mi fa un torto? Sette volte?», Gesù risponde: «Non sette volte ma settanta volte sette»; oppure pensiamo quando perdona dalla croce gli uomini che «non sanno quello che fanno». Cristo ha la capacità di un perdono istantaneo, immediato e salvifico. Ci ricorda che il perdono è in grado di trasformare il male e la sofferenza in qualcosa di positivo. Pensiamo all'episodio biblico di Giuseppe: egli perdona i fratelli che lo hanno tradito e da questo perdono sarà possibile lo sviluppo di un popolo numeroso. Gesù testimonia la volontà eterna di Dio che ci viene incontro nella nostra storia personale, ricordandoci che il Suo amore è un amore completo presente anche quando non c'è nessuno ad amarci e ci sentiamo abbandonati nella nostra sofferenza.

Comunque sia, la visione del dolore come tramite salvifico non è di facile comprensione: il dolore rappresenta uno stato di sconfitta e frustrazione; la difficoltà sta nel comprendere come possa, quel Dio che è amore totale ed assoluto, pretendere la nostra sofferenza come mezzo di redenzione e purificazione. La condizione di bisogno e di dipendenza che si genera nel dolore

rappresenta una delle esperienze più drammatiche per l'uomo, ed è difficile trovare una giustificazione che possa rendere ragionevoli le espressioni del patire e la medicina stessa concepisce la lotta contro il dolore come un dovere deontologico rischiando di desacralizzare tale esperienza.

In ciò si esercita una sorta di pretesa alla salute che viene affidata alla tecnologia; in realtà la tecnica con i suoi progressi è attenta alla soluzione dei singoli problemi e non può essere altrettanto attenta ai bisogni e alle pretese della singola persona.

Il dolore viene per lo più nascosto e la sua esibizione viene giudicata di cattivo gusto: più il dolore è ascritto al non-senso più va nascosto. Non è, del resto, facile inscrivere il dolore in un contesto di accettazione e di crescita spirituale: esso è la migliore occasione di camminare verso noi stessi, direttamente o indirettamente aiutando chi soffre. Il dolore spaventa: anche quello degli altri: infatti, è difficile andare a trovare un amico colpito da una grave malattia o da una disgrazia, difficile è trovare le parole e reggere al suo sguardo al quale non sapremmo rispondere.

Parte seconda

Introduzione al pensiero di Lévinas.

Fin qui abbiamo parlato di dolore e di sofferenza: termini che non sono sinonimi anche se nell'uso quotidiano non c'è una ben chiara distinzione tra i due. La sofferenza risulta da un atto di coscienza, del soggetto, coscienza che si esprime nelle esperienze che rappresentano il vissuto del soggetto. Perché ci sia l'esperienza della sofferenza sono necessarie due condizioni: la coscienza di ciò che si sta vivendo e della condizione di relazionalità propria dell'uomo. Inoltre, come abbiamo visto, il dolore si configura in molte forme e il corpo è presente in tutte: la sofferenza anche solo mentale ha inevitabilmente un risvolto fisico. I significati del dolore e della sofferenza, insieme a quelli del corpo inteso come dimora di una coscienza e alla capacità-bisogno di relazione propria dell'uomo, diventano, in alcuni contesti filosofici, soprattutto del XX secolo, elementi essenziali.

Uno degli autori che prenderà esplicitamente in considerazione questi elementi è Emmanuel Lévinas: un pensatore sconvolgente, inquieto e inquietante come lo definisce Emilio Baccarini in *Novecento filosofico e scientifico*¹⁵. Il pensiero filosofico di Lévinas si può indicare come uno sforzo di descrivere l'incontro con un'alterità assolutamente trascendente, cioè come il tentativo di descrivere una relazione che non si lascia pensare nella forma del rapporto tra soggetto e oggetto. Il lavoro di Lévinas, in particolare, è il tentativo di ripensare la *metafisica* attraverso la via del *Bene*. Nonostante Lévinas prenda le distanze da una concezione consolatrice della religione, la sua

15

Antimo Negri, *Novecento filosofico e scientifico*, Marzorati editore Bologna 1991, pag. 238.

riflessione filosofica muove da un retroterra culturale che è quello di un filosofo nello stesso tempo ebreo e intellettuale francese, ma anche da un retroterra permeato di letteratura a forte connotazione religiosa. Pensiamo alla cultura talmudica e alla tradizione letteraria russa. Il suo è un pensiero personale costituito da elementi di diverse tradizioni e culture come l'ebraismo lituano, la filosofia francese, in particolare quella di Bergson. Decisiva per la sua riflessione, risulta anche la sua esperienza maturata durante la Seconda Guerra Mondiale nei campi di prigionia.

Tema principale del pensiero di Lévinas è quello della *relazione con l'Altro come rivelativa del soggetto*: una riflessione sulla filosofia e su ciò che la rapporta all'etica, alla responsabilità della giustizia, a un differente pensiero dell'Altro. Il soggetto, infatti, è costituito dalla relazione tra il Medesimo e l'Altro; ma di questa relazione il soggetto non può fare esperienza, non se ne può appropriare, non può farla sua. Lévinas vede la relazione come una specie di "causa" del soggetto: causa che però gli rimane estranea, trascendente e, ciononostante, lo costituisce intimamente, gli dà la sua struttura-impalcatura di soggetto. In questa relazione l'Altro risulta radicato nel soggetto, ma nello stesso tempo, rimane anche impensato: io non penso l'Altro, al limite lo subisco. E, perciò, da questo punto di vista, il modello dell'Altro rappresenta tutto quello che non sono e che non voglio essere: lo straniero, il povero, il criminale e il deviante.

Lévinas, inoltre, si muove sullo sfondo di un continuo confronto tra *logos biblico* e *logos filosofico*, e il suo pensiero nasce da un approccio personale al silenzio di Dio verso le tragedie umane. Ci basti qui ricordare che la sua vita e la sua riflessione sono state dominate dal presentimento e dal ricordo dell'orrore nazista, e sono quindi quasi una denuncia e un rifiuto degli eventi inumani del secolo scorso e della violenza e della sofferenza da essi prodotte. In Lévinas troviamo l'angosciata constatazione del riproporsi dell'inumano, del quale il martirio del popolo ebraico diventa un esempio palpabile e perciò emblematica di tutta l'umanità sofferente. Infatti, la domanda che Lévinas si pone è come conciliare la denuncia e il rifiuto degli eventi tragici del secolo scorso con l'angoscia che proprio questi possano riproporsi. Mantenendo la sua convinzione che se la religione e la moralità possono ancora conservare un senso dopo Auschwitz e la crisi della teodicea, questo senso deve essere cercato in una rinnovata fedeltà alla Parola di Dio, la quale, invitando ogni uomo a farsi carico di quella responsabilità per Altri che è anche sofferenza per la sofferenza inutile d'Altri, gli può consentire altresì di ricostruire la sua originaria associazione con il Bene. Associazione che il male può intaccare ma non distruggere. Da tutto questo nasce un proponimento, una esortazione ad una nuova visione dell'uomo e della sua storia che pone l'umanità sofferente come "schiava di Dio sofferente"¹⁶, la quale condensa nel suo destino la tortura

16

Fabio Rossi, *Le figure del male e della sofferenza*, FrancoAngeli, Milano 2016 pag. 123.

mondiale, diventa un simbolo concreto di come l'umanità in generale possa arrivare a conoscersi.

Altri elementi che concorrono alla definizione del suo pensiero, vengono apportati dalla riflessione critica del pensiero filosofico di Heidegger, ritrovandosi, infine, su posizioni opposte a quelle suggerite dal filosofo tedesco. Il commento di Lévinas del pensiero di Heidegger è legato – e non secondariamente – alla adesione del filosofo tedesco al regime nazista.

I temi che Lévinas approfondisce e che costituiscono la struttura portante del suo pensiero sono: l'accoglienza, la dimora, la responsabilità, l'invulnerabilità dell'infinito che resta desiderato e mai posseduto, del volto dell'Altro che irrompe nella sfera sicura nel nostro Io e ci interroga e ci smuove. Quella del volto, in particolare, è una delle tesi fondamentali del suo saggio *Totalità e Infinito*, dove l'autore stesso dichiara di presentare la soggettività come ciò che accoglie Altri, come ospitalità e dove l'Infinito è interpretato come il luogo in cui si manifesta la totale alterità di Dio, che si fa strada nell'incontro con l'Altro. L'Altro è una minaccia ma anche una richiesta di aiuto. L'Altro ci interroga e ci costringe a interrogarci; soprattutto il fenomeno della morte solleva la questione della prossimità del prossimo: questione che, paradossalmente, si traduce nella mia responsabilità per la sua morte.

Il messaggio di Lévinas è quello di avvertire l'esigenza irrinunciabile di lottare contro il male e il dolore cosicché, se non è possibile vincerli e liberarsene, sia almeno possibile penetrarli, trasfigurarli e convertirli in modo da trasformarli in esperienze umanizzatrici, evitando così che il male abbia l'ultima parola.

Capitolo I

1.1 Costituzione del Medesimo.

«Essere Io, il Medesimo, significa, al di là di ogni individuazione che si può ottenere da un

sistema di riferimenti, avere l'identità come contenuto»¹⁷. Essere Io significa ritrovare la propria identità sulla base di ciò che succede all'Io e non soffermandosi sul semplice esistere dell'essere. L'identificazione del Medesimo nell'Io non si produce come tautologia del tipo "io sono io, ma a partire da una relazione concreta tra un Io e il mondo. L'identità, infatti, è la caratteristica propria non del verbo essere ma di ciò che è. L'Io non va interpretato come semplice identità ma come attività di *identificazione*. «L'Io è identico anche nelle sue alterazioni, non è un'opposizione dialettica all'Altro, ma è il "concreto dell'egoismo"»¹⁸, come chiarirò in seguito.

Nel rapporto tra Io e il mondo, allora, che cos'è il male? Per Lévinas la sofferenza è l'"inassumibile", l'"insopportabile"¹⁹: si tratta quella passività e negatività a tal punto intrinsecamente insensata ed assurda da consentire di giudicare la sofferenza «nella sua pura fenomenicità, intrinsecamente inutile o sofferenza per nulla»²⁰.

Qui Lévinas vuole restare fedele all'impostazione del pensiero husserliano ma, nello stesso tempo, dà vita a una fenomenologia radicale che coinvolge gli aspetti più generali del reale. Egli, indagando ciò che sembra essere l'evidenza stessa del reale o il reale il quanto pura evidenza, individua nella soggettività umana il luogo di una esperienza, che egli non interpreta come "presa", comprensione: il sapere non è assimilazione e identificazione e, infatti, l'Infinito, eccedendo il pensiero che lo pensa, sta ad indicare il rapporto etico con l'assolutamente Altro. «Ma se l'esperienza significa relazione con l'assolutamente Altro, cioè con ciò che eccede sempre il pensiero, la relazione con l'Infinito costituisce l'esperienza per eccellenza»²¹.

Ciò che fa tendere il soggetto verso quel "assolutamente Altro", definito dal nostro autore come Altri (*Autrui*), è il Desiderio. L'Io, che è coagulo di un esistente all'interno del fluire dell'esistere, è reso tale dal *godimento*, che è la forza che rende possibile il fatto o la posizione del "qualcosa che è" come differente dal semplice "c'è". Il bisogno, il godimento fanno sì che l'esistente si ritragga, prenda le distanze dal neutro fluire dell'esistenza per poter *stare in sé*; questa concentrazione su di sé permette la separazione e la differenziazione dell'esistente dall'Essere. In altre parole, il godimento e il bisogno interrompono l'uniformità dell'Essere aprendo lo spazio e inaugurando il

17

E. Lévinas, *Totalità e Infinito*, Jaca Book, Milano 2018, pag. 34.

18

S. Petrosino, *La verità nomade*, Jaca Book, Milano 2018 pag. 35.

19

E. Lévinas, *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, Jaca Book, Milano 1998, pag. 100.

20

F. Rossi, *Figure del male e della sofferenza*, Pag. 15.

21

E. Lévinas, *Totalità e Infinito*, pag. XVIII.

tempo del godimento. Il bisogno non è semplice mancanza ma dipendenza felice, cioè esso è suscettibile di soddisfazione come il vuoto che si colma. L'essenza del bisogno è costituita dalla distanza che si frappone tra l'uomo e il mondo dal quale esso dipende; l'uomo rappresenta, perciò, una parte dell'Essere che si è staccata dal tutto, dal quale tuttavia continua a trarre il suo nutrimento, diventando capace di disporre del suo essere e identificando la qualità del suo rapporto con il mondo.

Bisogno e godimento si inseriscono in una dinamica nella quale il godimento risulta essere la verità stessa del bisogno; l'essere umano è felice dei suoi bisogni i quali gli permettono, in ultima analisi, di vivere di godimento. La vita, vista attraverso questo aspetto, permette al soggetto di staccarsi dall'anonima esistenza; il godimento risulta essere originariamente suo, del soggetto. Egli gode del proprio bisogno come della sua prima e fondamentale proprietà. «La vita gode della sua stessa vita e il godimento è godimento del godimento, sempre mancante a sé stesso, riempiendosi di questa mancanza promessa alla soddisfazione, *godimento del suo appetito*»²². Il godimento, dunque è, nel senso levinassiano, luogo originario della differenza dell'esistente rispetto all'esistenza, ma anche possibilità di identità; il godimento diventa principio ontologico perché isola il soggetto il quale risulta essere, così, impegnato nei contenuti di cui vive. Essere separato significa essere a casa propria: «il ruolo privilegiato della casa non consiste nell'essere il fine dell'attività umana, ma nell'esserne la condizione, e, in questo senso, l'inizio»²³. Il fatto che il soggetto possa contemplare il mondo presuppone, perciò, il fatto che egli disponga di una dimora, la possibilità di ritiro a partire dagli elementi di godimento immediato, quindi, il raccoglimento nell'intimità della casa. La casa separa il soggetto dagli elementi naturali, che restano a disposizione dell'Io; ma, nello stesso tempo, li avvicina permettendo nei loro confronti un'attività di contemplazione e di sguardo. Il mondo emerge e si produce a partire dalla dimora. Nella loro presentazione le cose sono conquistate, si danno, si presentano come solidi dai contorni ben delineati. Queste forme, che separano gli oggetti e ne tracciano i contorni, sembrano costituirli. Per questa ragione ci sembra di avere la possibilità di muovere gli oggetti, di poterli portar via. Le cose, per questo motivo, si possono dire *mobili*. «La casa fonda il possesso e proprio per questo non è possibile possederla alla stessa stregua delle cose mobili, che essa raccoglie e custodisce, bensì va intesa come il luogo di ospitalità per il suo proprietario»²⁴.

22

E. Lévinas, *Totalità e Infinito*, pag. XXXIII.

23

Ivi, pag. 156.

24

Ivi, pag. 160.

Anche il corpo è un possesso necessario all'esistenza dell'io; il corpo è l'effetto della sufficienza della vita, è incontro di forze fisiche, è paura che la salute possa trasformarsi in malattia. Il corpo, come la casa, è possibilità e impedimento. Infatti: «il corpo è in mio possesso se il mio essere si situa in una casa al limite dell'interiorità e dell'esteriorità. L'extraterritorialità di una casa è condizione del possesso del mio corpo»²⁵. Ora, generalmente, pensiamo al corpo come alla dimora della coscienza, ma, secondo Lévinas, la localizzazione della coscienza non è soggettiva; piuttosto è la soggettivazione del soggetto. La coscienza è origine, parte da se stessa, è esistente e il corpo è l'avvento stesso della coscienza, è la posizione: «coglierlo come evento significa sostenere che esso non è lo strumento, o il simbolo, o, ancora, il sintomo della posizione, ma la posizione stessa, significa sostenere che in esso si compie la stessa mutazione dell'evento in essere... Grazie alla sua posizione, il corpo realizza la condizione di ogni interiorità. Non esprime un evento perché è esso stesso questo evento»²⁶.

Emerge da ciò che "l'egoismo" è un fatto ontologico che definisce la divisione da una totalità da cui non si è più subordinati. L'egoismo è vita, è godimento.

Ora, se l'io è io in quanto separato dagli elementi, ciò significa che gli elementi nei quali vive e dei quali vive rappresentano anche ciò cui l'io si oppone; e il corpo è una continua contestazione del privilegio, attribuito alla coscienza, di dare senso ad ogni cosa. Il godimento stabilisce una relazione diretta con ciò di cui gode e verso cui il soggetto deve aprirsi; questa apertura del soggetto verso l'esterno è l'*intenzionalità* che permette al soggetto il suo rapporto con le cose che sono a sua disposizione, infatti, "l'oggetto mi è destinato, è per me"²⁷. Attraverso il *lavoro* si produce quell'incontro con il mondo partendo dalla dimora e percorrendo lo spazio che permette la presa, la conquista. Una volta "preso" l'elemento, che entra a far parte dei beni posseduti e custoditi nella casa, appare come cosa che può essere definita dalla tranquillità stessa, «come natura morta»²⁸.

Grazie all'intenzionalità il reale si costituisce come mondo e così il soggetto ha un mondo, un mondo offerto alle sue intenzioni. Dal momento che le cose si riferiscono al godimento dell'io, il godimento abbraccia tutte le relazioni con le cose. In tutto questo (costituzione dell'io, lavoro, possesso, bisogni e godimento) l'io dimora nel "Medesimo": l'esistenza svolge il suo movimento centripeto, di puro egoismo.

25

Ivi pag. 165.

26

E. Lévinas, *Totalità e Infinito*, pag. XXXIV.

27

E. Lévinas, *Dall'esistenza all'esistente*, Marietti, Genova 1986, pag. 33.

28

E. Lévinas, *Totalità e Infinito*, pag. 161.

1.2 Il godimento.

Il “*vivre de...*” è, dunque, per Lévinas, l’avvenimento della separazione del soggetto dall’Essere generale; e il primo movimento compiuto dal soggetto, dal “Medesimo”. Si tratta del bisogno che emerge prima che il “Medesimo” si distingua, prima che esso sia in grado di sostenersi come essere autonomo e autosufficiente. L’Io è individuato dal possesso dei suoi bisogni, cioè da ciò che gli manca. Il bisogno, però, non sta a significare semplicemente una mancanza dell’Io, perché permette ad esso, in qualche modo, una riflessività e un tempo di stacco tra l’insorgenza del bisogno e la sua soddisfazione. Il bisogno, più che ricordare all’Io la mancanza, lo pone di fronte all’oggetto di cui necessita e lo pone a distanza e lo separa da questo; ciò permette al Medesimo di porsi, attraverso i suoi bisogni, e di essere felice dei suoi stessi bisogni. È la felicità dell’immediatezza del bisogno, in cui il soggetto diventa tale.

Il “*vivre de...*” non è “vivere per...” ma semplicemente *vivere*; «vivere è godimento a dispetto della finalità e della tensione dell’istinto; vivere di qualche cosa senza che questo qualche cosa abbia il senso di uno scopo o di un mezzo ontologico, semplicemente gioco o godimento della vita. Nel godimento io sono assolutamente me, egoista senza riferimento ad altri, innocentemente egoista e solo»²⁹. Il godimento è il movimento stesso dell’egoismo, ripiegamento di un “Io” su di sé; e diventa necessario che l’egoismo possa compiacersi in sé affinché la sensibilità – intuizione che diviene idea di un altro questo, in quanto questo – possa avere significato per l’Altro. Il per l’“Altro” contraria il soggetto, lo turba nella sua intimità attraverso il dolore. Il godimento, quindi, è quella condizione della sensibilità del soggetto e della sua vulnerabilità, che gli permette l’esposizione ad Altri.

Il quadro fin qui esposto, sembra idilliaco, ma non finisce qui. Infatti il problema è che il godimento è senza sicurezza, è, cioè, continuamente insidiato dall’insicurezza del tempo e dall’ignoto definito da Lévinas l’*elementale*. L’elementale rappresenta ogni relazione o possesso con le cose che provengono da un fondo o terreno comune non-possedibile come il mare, il vento, il cielo;

²⁹

S. Petrosino, *La verità nomade*, pag. 26.

è rappresentato dall'indeterminazione di tali elementi ³⁰. Il soggetto è tale in quanto gode dei suoi bisogni e di ciò che lo circonda e che, perciò, concorre a determinarlo. Ma ciò di cui gode può improvvisamente sparire, non rimanere presso l'Io, o addirittura, rivolgersi contro di esso. Questa insicurezza mina e turba il godimento e limita la libertà del soggetto che si scopre sufficiente nella sua insufficienza: radicato nel suo mondo, ma anche indipendente e separato da esso ³¹.

Davanti a questo "problema dell'insicurezza" il soggetto reagisce ritirandosi: movimento che non è una fuga, ma piuttosto un prender tempo, un prender le distanze da ciò che lo inquieta. Ecco che la casa diventa luogo del raccoglimento, condizione di separazione, di intimità, di rottura del legame con l'esistenza naturale, permettendo quell'ambito in cui il godimento, senza sicurezza, si muta in preoccupazione ³². L'Io si concede, allora, una tregua nella casa, verso il proprio godimento, e fa sì che il godimento rimanga come sospeso in attesa di un possesso più stabile, in grado di soccorrere il soggetto nella sua insicurezza. Incontrare il mondo significa prenderlo nel senso di conquistarlo. Così l'incerto dell'elemento si calma nella casa con il possesso. Il possesso è l'attività di riduzione a sé di ciò che inizialmente appare come esterno, e di cui si sospende l'autonomia. Il possesso crea il mondo, mondo di cui si può prendere possesso, mondo investito dalla volontà del soggetto, mondo che egli trasforma adattandolo ai suoi fini attraverso il lavoro. Il lavoro è per Lévinas «l'energia stessa dell'acquisizione; esso sarebbe impossibile senza la dimora» ³³.

La dimora, che occupa un posto nel suo mondo, offre all'Io un modo per "tenersi", per andare a fondo nella sua struttura di soggetto gaudente, mantenendosi identico a sé anche se circondato dall'alterità.

³⁰ E. Lévinas, *Totalità e Infinito*, pag. 132.

³¹ S. Petrosino, *La verità nomade*, pag.29.

³² E. Lévinas, *Totalità e Infinito*, pag. 152.

³³ S. Petrosino, *La verità nomade*, pag. 32.

1.3 Il nome, l'oggetto.

Il possesso di cui è in grado il Medesimo, per essere veramente tale – e cioè un dominio privato – deve essere riconosciuto da un nome. Il nome delimita e dà un ordine al mondo, separa ciò che è prodotto dal godimento e dall'anonimo fluire dell'esistenza. Il nome proprio, più che il nome comune, aderisce a ciò che nomina. Ciò che ha un nome proprio non può più essere considerato cosa, diventa specie a se stesso³⁴ .

La parola apre ciò che ogni segno chiude, il segno di per sé è muto. Il linguaggio non si limita a raggruppare simboli in sistemi, ma li decifra: le espressioni sono costituzione e identificazione del senso stesso e non hanno un senso predeterminato. La parola identifica questo in quanto questo, enuncia l'identità dello stesso nel diverso. «La parola che designa le cose attesta la loro divisione tra me e gli Altri»³⁵ . La parola ha la funzione di consegnare un'identità di significato alla dispersione temporale degli avvenimenti e dei pensieri, in modo che l'Essere si manifesti a partire da un tema. «Tematizzare significa offrire il mondo ad Altri con la parola. La distanza dall'oggetto va così aldilà del suo significato spaziale»³⁶ .

Attraverso la parola, le cose acquistano un significato razionale e non di semplice uso, perché un altro è associato alle mie relazioni con esse. Infatti, mentre il Medesimo designa una cosa, la designa in realtà ad un *Autrui*. La parola permette all'oggetto, del possesso dell'Io, di “entrare” nella sfera dell'Altro.

Secondo Lévinas i concetti da comunicare non si trovano in un al di là del linguaggio: essi si identificano proprio grazie al linguaggio. Piuttosto, in quell'ipotetico al di là, si potrebbe trovare un “intrico” tra l'Io e l'Altro: una realtà di comunicazione. «L'intrico della comunicazione, esperienza pura, precede ogni comunicazione di contenuti e rende possibile il linguaggio, rende

34

E.Lévinas, *Totalità e Infinito*, nota 143 pag. LXI.

35

E.Lévinas, *ibidem*, pag.162

36

E.Lévinas, *ibidem*, pag. 214.

possibile la razionalità e il pensiero ³⁷. Ora “intrico” per Lévinas significa ciò a cui si appartiene senza avere la posizione privilegiata del soggetto che contempla. Questo significa che per conoscere oggettivamente bisogna organizzare il pensiero in modo che questo pensiero contenga già un riferimento al pensiero degli Altri.

1.4 Prossimità e sensibilità.

La soggettività permette al Medesimo di distinguersi da ogni altro ente: essa distingue cioè ogni uomo dall'altro. Nella sua pura distinzione, il Medesimo è unicità senza identità, impossibilitato a identificarsi con un luogo o una proprietà. Il soggetto è tale solo in quanto esposizione all'Altro: è tramite la sua relazione all'Altro che diventa soggetto. Attraverso il processo di identificazione il soggetto non acquisisce semplicemente la conferma di sé ma pone anche se stesso a disposizione di Altro. La separazione che si attua come godimento diventa coscienza di oggetti; le cose si fissano grazie alla parola che le comunica e le tematizza e questo valore, che le cose acquisiscono grazie al linguaggio, è molto di più di un semplice suono che si aggiunga a una cosa: è piuttosto il possesso, la messa in comune, il discorso sul mondo.

Al di là di ciò che il discorso vuole comunicare, il parlare è prima di tutto contatto, rapporto, rapporto immediato che precede l'opera mediatrice del sapere; e questa immediatezza pura è situata nella sensibilità. La sensibilità, per Lévinas, è anzitutto uno stare in prossimità, un essere originariamente esposti all'Altro, (l'immagine proposta dall'autore è la guancia che si offre a colui che percuote). La sensibilità è vicinanza con il sentito che precede ogni esperienza del sentito stesso: intrico dell'Altro nel Medesimo, che non implica però una reciproca apertura dell'Altro al Medesimo. Il Medesimo ha a che fare con Altri ancor prima che l'Altro appaia alla sua coscienza: la

³⁷

S. Petrosino, *La verità nomade*, pag. 53.

soggettività è “l’Altro nel Medesimo”, espressione con la quale Lévinas vuole significare quella rappresentazione dell’Altro nel Medesimo, rappresentazione che genera quell’inquietudine del Medesimo inquietato dall’Altro³⁸. Il soggetto appare così essere per l’Altro, a lui esposto in un non-luogo, cioè in un avvenimento che rende possibile la significazione e permette l’instaurarsi di un senso. Il soggetto è sensibile, infatti parla e interroga in quanto è strutturato come l’Altro nel Medesimo. La prossimità non è una modalità della conoscenza, ma indica il rapporto con ciò che precede ogni nostra capacità di comprensione, con ciò che ci rimane assolutamente estraneo e che viene a inquietare l’isolamento del Medesimo.

«Il prossimo come Altro non si lascia precedere da alcun precursore che sia in grado di annunciare il suo profilo, la sua *silhouette*; esso propriamente non appare. Il prossimo mi riguarda prima di ogni assunzione acconsentita o rifiutata»³⁹.

1.5 Interrogazione di Altri.

Per Lévinas il reale è animato dalla presenza dell’Io, dell’Altro e degli oggetti: ma queste figure non sono statiche e fisse; l’Altro, infatti, irrompe nel mondo del Medesimo. L’Io, a sua volta, non si ferma al suo mondo, non resta fissato al suo proprio orizzonte e alla legge del suo godimento, perché l’Altro viene a sorprenderlo. E così l’Io si imbatte in ciò che è fuori da lui e dal suo stesso mondo. Già il linguaggio nella sua struttura di discorso rinvia a una relazione del Medesimo con una singolarità, con una alterità che è posta fuori dal tema del discorso e che grazie ad esso non è tanto tematizzata quanto accostata: parlare a qualcuno non significa introdurre l’Altro nel sistema delle cose da conoscere, ma riconoscerlo nella sua alterità accogliendolo come estraneo senza costringerlo a rinunciare alla sua differenza. Chiedersi “chi è l’Altro?” è una domanda che non ha risposta, perché ogni risposta possibile non sarebbe in grado di annullare la domanda stessa. Ciò è

³⁸

E. Lévinas, *Altrimenti che essere*, pag. 32.

³⁹

Ivi, pag. 147.

dovuto al fatto che la struttura stessa della domanda precede ogni possibile risposta, la quale sarebbe destinata solo a confermare la domanda stessa. La domanda indica, allora, una mancanza, mancanza che si fa invocazione. Il soggetto interrogante, il soggetto esposto alla sensibilità non può eludere questa domanda e si riscopre come nuovo soggetto, diverso da quello staticamente chiuso su di sé nel suo godimento; «se la domanda è all'origine di ogni sapere, la soggettività all'origine di questa domanda non può essere intesa in termini di sapere, *Autrui*, a cui si indirizza la domanda della questione, non appartiene alla sfera intelligibile da esplorare. Esso si mantiene nella

⁴⁰ prossimità». Il significato della relazione tra il Medesimo e l'Altro non può quindi essere espresso né con il numero né con il concetto: infatti Altri resta infinitamente trascendente ed estraneo, inspiegato; non si può spiegare il perché della presenza dell'Altro: Al limite si possono considerare il significato e le conseguenze di questa presenza che indica un ulteriore sviluppo di quel reale, che fin qui si era mostrato muto e rinchiuso in un solo mondo: quello dell'Io. Così, attraverso la

⁴¹ presenza dell'Altro il reale si apre ad una nuova possibilità. L'Altro rappresenta l'eccedenza rispetto al mondo dell'Io, quella parte inespugnabile e irriducibile al lavoro del Medesimo; di conseguenza anche l'Io, il proprio, può essere considerato dall'Altro alla stessa maniera, specularmente, come un lusso, un'eccedenza rispetto al proprio mondo e all'anonimicità dell'Essere.

Potremmo ora chiederci dove ci conduca l'interrogazione, quale sia la domanda della domanda, *“la question de la question”*. Ciò corrisponde a chiedersi quale sia l'inizio dell'inizio. Ogni risposta alla propria domanda non è, infatti, in grado di estinguerla ma solo, al limite, di riconfermarla; la risposta, infatti, riesce al limite a estinguere una parte della domanda, ma non sarà mai in grado di farla tacere del tutto, perché la risposta alla domanda “chi è” non può tener conto di tutto l'oggetto nella sua irripetibilità. Nella domanda, in realtà, ci si interroga su “chi è l'essere” che si manifesta nella verità dell'oggetto. Nel rispondere alla domanda il pensiero “esce”, dunque, da se stesso verso l'essere, ma non per questo cessa di essere uguale a se stesso; in questo modo il pensiero si soddisfa nell'Essere, che comunque distingue da sé: si soddisfa nell'adeguazione. Il soggetto che pone la domanda “chi è?” e che si identifica con chi “guarda” è un essere pensante in una correlazione rigorosa con il suo oggetto, la quale li pone entrambi in un sistema che costituisce l'unità soggetto-oggetto che è in grado di accogliere quella manifestazione dell'essere al di fuori dell'Essere. Questo “fuori dell'Essere” non è rappresentato però dal non-essere. Con questa affermazione Lévinas

40

E. Lévinas, *Altrimenti che essere*, pag. 31.

41

S. Petrosino, *La verità nomade*, pag. 14.

intende mostrare una relazione con l'Altro che sporga, non solo rispetto alla logica della non-contraddizione, in cui l'altro da A è il non-A (negazione di A) ma, anche rispetto alla logica dialettica, in cui il Medesimo partecipa dialetticamente dell'Altro e si concilia con esso nell'Unità del Sistema⁴². Nella prospettiva in cui Lévinas si apre non c'è più opposizione tra ente e Essere, tra Altro e Medesimo, tra totalità e Infinito, ma le condizioni di possibilità di un "altrimenti", che dà voce a una dinamica non analizzabile secondo le nozioni di Essere e non-Essere o di essenza ed esistenza. Ciò che Lévinas vuole fare è abbandonare le categorie ontologiche e rifiutare quella logica posta esclusivamente come oppositiva.

Ecco il tentativo di articolare un pensiero che maturi un impellente bisogno di uscita da sé, di "evasione" che non significa fuga, disimpegno o evasività, ma indica l'esigenza del fatto di aver ragione dell'Essere", quell'Essere che tende ad assorbire tutte le differenze. L'Essere è evidentemente inteso da Lévinas come luogo di "detenzione" da cui si tratta di "uscire"⁴³. È in questo modo che inizia un secondo movimento di uscita da sé: un'uscita senza ritorno che permette all'Io una fecondità da "spendere" nell'intersoggettività, luogo di trascendenza del soggetto. L'immagine dell'evasione dall'Essere si trova così connessa con l'immagine della creazione: e ciò è chiaro al livello della messa a tema del rapporto tra totalità e molteplicità, tra finito e infinito.

Partendo dal presupposto che da sempre la molteplicità viene pensata come un ente costituito da esseri che si limitano vicendevolmente, e che la creazione *ex nihilo* rompe il sistema in quanto pone un essere al di fuori di qualsiasi sistema, si può dire che l'essere creato, e quindi dipendente, trae da questa sua dipendenza, la sua stessa indipendenza, la sua separazione dall'Infinito, e che questa separazione non è semplicemente negazione. La Creazione non è un semplice rapporto di causalità, ma è la novità rappresentata dalla creatura rispetto al Creatore, è posizione di altro da sé da parte del Creatore, la sua autolimitazione affinché l'Altro abbia luogo. Ecco che gli aspetti della limitazione e della finitezza della creatura separata non gli conferiscono un semplice "meno" in confronto all'infinitamente "di più" che è inteso da Lévinas come il Bene che sta al di sopra dell'Essere.

42

E. Lévinas, *Altrimenti che essere*, Jaca Book, Milano 2018, pag. XV.

43

E. Lévinas, *Dell'evasione*, Elitropia, Reggio Emilia 1984, pag. 73.

1.6 Il volto dell'Altro.

Il punto di partenza del Medesimo verso l'Altro è, dunque, il suo *vissuto* che è tale perché è sempre il vissuto di qualcuno. Il vissuto del Medesimo è sempre *mio*; di un *me* in generale, di qualcuno che può dire "io"; qualcuno che sperimenta il vissuto come *proprio* e che si *sente* in ciò che vive. Questo rappresenta la sfera assoluta del Medesimo: sfera dalla quale il Medesimo si relaziona a un Altro.

La modalità di approccio all'Altro è il discorso inteso come "Volto". Con tale espressione, non si intende tanto l'oggetto di uno sguardo, quanto qualcosa che si ascolta e a cui si è chiamati a rispondere.

Per Lèvinas la concreta presenza dell'Altro, dell'altro uomo, si manifesta quindi attraverso il volto. Il volto che rivela e che, come uno squarcio, ci segna con il suo farsi parola. Perché la parola è nella carne: possibilità unica di imparare davvero qualcosa, di ricevere un insegnamento, di imparare bontà, apprendere giustizia, obbedienza. Non a caso, nella tradizione biblica, la parola è

intesa come comandamento: «fin dall'origine comandamento»⁴⁴. Volto come presenza imprevista, che domina chi l'accoglie.

Il volto si esprime nel sensibile, rappresenta la vera essenza dell'uomo, è ciò che si rifiuta ad ogni possibile rinvio ad altro da sé. Altro può offrirsi ad ogni mio potere, soccombere ad ogni mio crimine, ma può anche opporsi a me attraverso la totale nudità dei suoi occhi senza difesa.

Il volto non indica solo la presenza dell'Altro, ma esprime anche il modo in cui questa presenza si dispiega; esso rappresenta un certo modo di essere presente dell'Altro, il modo per eccellenza del

suo essere presente come altro, "autosignificanza"⁴⁵. Il volto è ciò che contesta ed eccede il valore del segno: ad ogni istante distrugge ed oltrepassa l'immagine plastica che mi lascia, supera l'idea

adeguata⁴⁶; perciò il volto è il modo in cui l'Altro si presenta al Medesimo, il modo con cui l'Altro scombina l'idea e la rappresentazione che il Medesimo aveva di lui. Il modo di rappresentazione del volto è detto da Lévinas, "espressione"; solo il volto, infatti, si esprime, mentre le cose si manifestano. Il volto produce la separazione e l'alterità radicali nel contesto metafisico, rimanendo irriducibile ad ogni sapere: non può, infatti, essere afferrato dal pensiero. Il volto conduce *al di là*, e in questo senso la sua significazione lo fa uscire dall'Essere, se per "Essere" si intende il correlato

di un sapere⁴⁷. Se la visione è ricerca di adeguazione, che quindi assorbe l'essere, la relazione con il volto è solamente etica: essa costituisce il comandamento morale. L'assolutamente estraneo entra

nel mondo del Medesimo, e questo suo ingresso è detto da Lévinas *visitazione*⁴⁸: termine che qui non significa disvelamento di un mondo, perché, anzi, nella concretezza del mondo il volto appare "nudo", cioè spogliato della sua forma, della propria immagine, facendo esaurire ogni riferimento al contesto e cessare ogni ermeneutica. Il volto nudo, guardando al Medesimo apre al discorso con il comandamento: «non uccidere!».

Si può sostenere, quindi, che il volto mette in questione la coscienza; ma l'assolutamente Altro non si riflette nella coscienza; anzi, vi resiste in un modo tale che questa resistenza non si trasforma in contenuto di coscienza. La visitazione del volto ha come significato lo sconvolgimento dell'egoismo dell'Io, facendogli perdere la sovrana coincidenza con sé, interpellando il Medesimo e

44

E. Lévinas, *L'epifania del volto*, Servitium Macondo libri, Milano 2010, pag.11.

45

S. Petrosino, *La verità nomade*, pag. 128.

46

E. Lévinas, *Totalità e Infinito*, pag. XLVII.

47

E. Lévinas, *Totalità e Infinito*, Pag.LIV.

48

E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1967, trad. it. Di F. Sossi, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Cortina, Milano 1998.

impartendogli un ordine attraverso la sua nudità. L'Io prende, così, coscienza della necessità di una risposta, come fosse un obbligo: il dovere di essere Io, in quanto impossibilità di sottrarsi alla responsabilità.

Il volto d'Altri è da Lévinas emblematicamente identificato con quello del povero, dell'orfano, della vedova, cioè di coloro per i quali il Medesimo può tutto e ai quali deve tutto. Tale volto rappresenta anche la sfida, portata nel mondo del Medesimo, al suo potere. Riconoscerlo significa riconoscere una fame: riconoscere Altri significa donare.

Il volto è il senso infinito presente nell'Altro che mi mette in questione e mi obbliga: Infinito che si manifesta concretamente nella relazione con Altri.

«Il soggetto sorvola sulla propria esistenza designando ciò che possiede
All'Altro, parlando. Ma solo l'accoglienza dell'Infinito dell'Altro, gli dà
la libertà da sé richiesta da questa espropriazione»⁴⁹ .

Ora il Medesimo sa solo quello che Altri gli dice, quello che entra nel suo campo percettivo e intellettuale. Il *dire* dell'Altro viene da lui colto solo nel suo *detto*, ma non viene colto il dire in quanto dire: questo, propriamente parlando, deve venire "accolto".

Attraverso la parola le cose vengono nominate e acquisiscono un'esteriorità e un'oggettività che prima non avevano: sono le stesse per tutti e il mondo diventa un sistema dove i segni si trasmettono e si condividono all'interno della circolarità del discorso. Attraverso l'accoglienza dell'Altro, accogliendo la sua parola, il Medesimo condivide un mondo e la sua casa non è più solo sua.

49

E.Lévinas, Totalità e Infinito, pag. 215.

1.7 etica.

La relazione diretta del Medesimo con l'Altro è un autentico faccia a faccia della prossimità, ma Lévinas indica anche una relazione più indiretta e mediata, che non utilizza necessariamente la vicinanza dell'incontro. In *Altrimenti che essere* Lévinas definisce il *terzo* come un *altro rispetto al prossimo*, ma anche come un *altro prossimo*, ponendo la necessità di una giustizia che colmi la distanza che separa il prossimo dal lontano in un contesto di uguaglianza. Infatti, l'al di là del Medesimo non è indicato astrattamente dall'Altro, ma piuttosto concretamente dal volto degli altri: un volto che rappresenta la molteplicità del prossimo. La dinamica dei rapporti con la molteplicità del prossimo, secondo Lévinas, si svolge in un luogo che è al di là di ogni opposizione e dialettica, e questo luogo è rappresentato dal rapporto etico. Questo è il luogo dove la differenza rappresentata da Altri non è indifferente, è il luogo della responsabilità verso Altri. L'Io, pur non avendolo scelto, si costituisce all'interno della molteplicità degli altri, all'interno di una differenza e della non indifferenza o responsabilità verso questa differenza.

Altri diventa allora il luogo della verità metafisica, dove non ha il ruolo del mediatore nella relazione con Dio, ma rappresenta piuttosto la manifestazione della maestosità nella quale Dio si rivela. La relazione con Altri permette quella "sporgenza" del Bene sull'Essere, della molteplicità sull'Uno, la cui beatitudine non consiste nell'assorbire l'Altro fino ad annullarlo; ma, al contrario, è esteriorizzazione, esteriorità che non è negazione. Il fatto che ci sia il volto d'Altri impedisce il potere assoluto del Medesimo: una limitazione, questa, già insita nel comandamento "non uccidere", perché uccidere è volontà di annullare e rinunciare, infine, alla comprensione. L'omicidio, infatti, esercita un potere su ciò che in realtà sfugge al potere. Altri (*Autrui*), rappresenta una realtà al di là del potere del Medesimo: realtà che resiste e indica i limiti del potere stesso. Ma questa resistenza ha anche un effetto positivo: non è una resistenza violenta e negativa, ma è una dinamica positiva: l'etica.

La positività di altrui risiede nel fatto che è per il Medesimo, anche se non è definita dal riferimento al Medesimo. Qui Lévinas cerca di sfuggire a quei tratti, caratterizzanti quella filosofia che utilizza l'anonimato dell'Essere come non-luogo, dove l'unicità viene assorbita e poi persa. Il valore dell'Altro in quanto unico e in quanto volto, apre a una trascendenza dove il Medesimo non

si identifica per semplice opposizione all'Altro, ma dove, piuttosto, il volto, proprio perché unico, non lascia spazio logica al suo contraddittorio. Se è attraverso il dialogo che si verifica quella "fuoriuscita" dall'Essere in una relazione personale e irripetibile tra un Unico e un altro Unico, si può dire, allora, che l'esperienza del faccia a faccia è quell'esperienza irriducibile della relazione dove la moralità non è un fattore estrinseco, ma gioca un ruolo costitutivo. Infatti, la responsabilità che il volto suscita nel Medesimo e che questi riscopre in sé alla rivelazione del volto, non è un'aggiunta al soggetto, eletto nella responsabilità, ma è il costituirsi stesso del soggetto. La moralità non è un sovrappiù al discorso ma ne è la condizione. Ecco perché per Lévinas la filosofia prima è l'etica.

Come afferma Petrosino: «etica è infatti il termine attraverso il quale Lévinas cerca di esprimere quell'ultimo modo d'essere dell'Essere cui a suo avviso non riesce ad accedere a partire da una ontologia pensata come disciplina. Finché non si giunge al logos etico, al modo di pensare e di parlare dell'etica, è impossibile giungere all'ultimo confine dell'Essere»⁵⁰. In questo senso Lévinas vuole eludere quel tipo di ontologia che pensa alla relazione con l'Essere come un modo di neutralizzare e possedere l'ente, riducendo, di fatto, l'Altro al Medesimo.

Proponendosi dichiaratamente in diversa posizione rispetto al pensiero di Heidegger, e, soprattutto di Hegel – propugnatori di una filosofia del Neutro – Lévinas arriva anche ad accusarli di materialismo, nella sezione dedicata alle conclusioni dell'opera *Totalità e Infinito*. Per Lévinas l'Essere si afferma nel rapporto tra uomini, rapporto in grado di produrre atti a partire dal Desiderio e non dal bisogno: desiderio non di colmare una mancanza ma piuttosto desiderio di una persona. È solo l'etica che permette il prodursi dell'accadere dell'Essere, cioè permette il reale. La trama del reale è etica perché, attraversando il mondo del Medesimo, si sviluppa come molteplicità di unici: come exteriorità. Per Lévinas la relazione non presuppone un contesto, il volto, infatti, appare fuori da ogni contesto; ed è solo nel faccia a faccia che si produce il contesto della relazione.

In relazione all'etica, la Verità non rappresenta più un semplice disvelamento di un Neutro impersonale, ma appare come un luogo cui ognuno apporta la propria insostituibile parte, di generazione in generazione⁵¹. La totalità del vero è realizzata dal contributo di molteplici persone. La verità è dunque, l'ambito che accoglie la risposta unica e insostituibile di ogni Medesimo al proprio Altro. L'uomo non è un semplice ricettore di informazioni, ma è egli stesso fonte di Rivelazione.

50

Silvano Petrosino, *Emmanuel Lévinas*, Feltrinelli, Milano 2017, pag. 84.

51

S. Petrosino, *La verità nomade*, pag. 180.

L'“Altro”, nella sua unicità, è, dunque, un punto nevralgico della filosofia levinassiana e i rapporti con Altri rappresentano l'ambito della relazione sociale – come abbiamo visto – che rivela una dimensione metafisica. Nella relazione l'Io e l'Altro diventano termini irriducibili, che però si intrecciano nella prossimità come l'uno-per-l'Altro. Così la soggettività perde i caratteri di trascendentalità, l'Io è il sé, il nominativo è l'accusativo; il Medesimo cioè diventa un Medesimo tra i Medesimi dove nessuno di loro si può porre ad un livello diverso rispetto agli altri. Ciò che avviene è quel movimento di una vera e propria interruzione dell'identità del soggetto come sostituzione che però non è semplice sostituzione di un Io con un altro Io.

L'Altro mi accusa, nella prossimità. Prossimità che è espressa nel volto e che assegna al Medesimo una responsabilità irrecusabile. «Precedentemente ad ogni mia scelta e ogni mio volere, io sono stato eletto»⁵². Il Medesimo non può sottrarsi allo sguardo, l'ossessione dell'Altro e per l'Altro lo rende responsabile anche della responsabilità degli Altri. Questa costante convocazione e assegnazione rappresenta la “passività” del soggetto, nella quale l'Io è insostituibile nella responsabilità, in quanto “eletto”, ma anche in quanto “ostaggio” perché già da sempre accusato. Il soggetto giunge ad una nuova identità dove il termine “Io” prende il significato di “Eccomi”, rispondendo di tutto e di tutti⁵³. “Eccomi”, era la risposta dei profeti alla chiamata di Dio quando affidava loro un compito, e indica la radicale disponibilità che rende il soggetto non più per sé ma per tutti.

Per Lévinas la condizione “incondizionata” di “ostaggio” permette che nel mondo ci possa essere pietà, compassione, perdono. Questo perché *l'incondizione* è la condizione di possibilità di ogni solidarietà. Alla luce di ciò, la soggettività dell'Io nella condizione della sostituibilità gli permette di porsi al posto dell'Altro nell'espiazione della sua colpa.

Lévinas non concepisce il problema finito-infinito come tentativo di ricondurre la molteplicità all'unità (come nell'idealismo hegeliano). La soggettività finita, proprio perché fondata nell'infinito, è irriducibile alla totalità. Nella relazione tra Medesimo e l'Altro si rivela la trascendenza che, anche se appare al Medesimo, resta comunque a lui esterna perché appartiene ad un'altra dimensione. Nella relazione si verifica quella *immiizzazione*⁵⁴, cioè quella “*mise en moi*”, dal quale l'Io riceve qualcosa che non potrebbe contenere in virtù della sua sola identità: questo qualcosa che l'Io riceve è alcunchè di estraneo che è in grado di portare il soggetto verso l'Altro ma

52

Ivi, pag. 72.

53

Ivi, pag. 184.

54

E. Lévinas, *Totalità e Infinito*, pag. 25.

anche oltre l'Altro, verso l'altrove. Lévinas non a caso privilegia la figura di Abramo rispetto a quella di Ulisse, il quale aveva come unico desiderio il tornare a casa sua, mentre Abramo lascia per sempre la sua patria per una terra ancora sconosciuta.

Il vero significato della metafisica, per Lévinas, non sta nel tentativo di ridurre l'alterità all'identità, ma nel tentativo di oltrepassare il piano della "fisica", dove questo oltrepassamento diventa desiderio dell'Altro e dell'altrove, in un viaggio che non aspira al ritorno, in quanto orientato a un paese mai visto ⁵⁵ .

L'esteriorità dell'Essere si produce nella relazione con il volto, come Bontà che sceglie il soggetto ancora prima che il soggetto la possa scegliere, senza perciò offrirsi alla libertà ma offrendosi all'esteriorità della "gratuità". Questo ultimo concetto deriva forse dal fatto che Lévinas interpreta la natura umana come portata naturalmente all'egoismo il quale, portato all'esasperazione, sfocia in una continua lotta con egoismi simili a quelli che hanno origine per mezzo delle relazioni umane. Se la società è formata da una molteplicità di egoismi, si può dire che essa sia fortemente individualista; in essa l'egoismo è un impulso che prende vita da un interesse e perciò si può dire che l'essenza stessa dell'Essere è "interessamento". Questo interessamento dell'egoismo è in grado di condurre a feroci guerre di tutti contro tutti dove sembra impossibile l'instaurarsi del sentimento di responsabilità, tanto caro al nostro autore. Per Lévinas la responsabilità è, infatti, innaturale e in *Totalità e Infinito* appare chiaro che la responsabilità per l'Altro, la preoccupazione per le disgrazie altrui debba aver avuto origine incomprensibilmente al di qua della libertà del soggetto; come afferma lo stesso Lévinas:

«Il presente è principio nella mia libertà, mentre il Bene non si offre alla libertà: mi ha scelto prima che io lo abbia scelto. Nessuno è buono volontariamente [...]. E se nessuno è buono

⁵⁶
volontariamente, nessuno è schiavo del Bene» .

Da quanto affermato si può dedurre che l'individuo umano non può essere buono volontariamente e che, dunque, deve esserci una forza suprema che sceglie il soggetto prima che egli ne prenda coscienza. Il Bene, infatti, investe e ingloba la libertà del soggetto e la sua responsabilità per l'Altro nasce da un rifiuto che comanda al soggetto stesso di avvicinarsi ad Altri e che rende, nonostante ciò, il soggetto per-un-Altro. La prossimità con l'Altro, infatti, conduce l'Io a

55

«La vera vita è assente. Ma noi siamo al mondo. La metafisica sorge e si mantiene in questo alibi. Essa è rivolta all' "Altrove" e all' "Altrimenti" e all' "Altro"» E. Lévinas, *Totalità e Infinito*, pag. 31.

56

E. Lévinas, *Altrimenti che essere*, pag. 15.

sentirsi trascinato in un turbinio di accadimenti consequenziali che lo rendono letteralmente ostaggio cioè un soggetto perseguitato. L'Infinito avvicinandosi ad Altri si converte in responsabilità e quest'ultima sconvolge indiscutibilmente l'ordine dell'interessamento su cui si basa la soggettività umana. In questo procedimento il soggetto compie (o subisce) due movimenti: il primo è un assentarsi davanti all'Altro e cioè perdere la propria identità nell'impatto con un'altra; il secondo è un movimento verso il prossimo, che conduce all'abbandono del personale interessamento in favore della libertà d'Altri. Questi movimenti sono consequenziali ma contrapposti fra loro, e rappresentano il paradosso della responsabilità come contraddizione che si esplica nella coscienza che il medesimo obbligo subito dal soggetto "suo malgrado" provenga direttamente da se stesso. Si può dire che il soggetto crei involontariamente, cioè fuori dalla sfera della sua volontà, un obbligo. A questo punto appare chiaro che la responsabilità è il vincolo che viene prima di ogni presente (infatti l'avvenimento della responsabilità non può aver avuto luogo nel presente ma deriva da un rapporto con il passato che va oltre ogni attualità e ogni rappresentabile) e prima di ogni azione ⁵⁷ .

Lévinas, pertanto, riconosce per soggettività quella che si costituisce come responsabilità verso l'appello etico che deriva da Altri ponendo nella relazione etica la condizione primaria per la separazione autonoma del soggetto. Tutto ciò che di esterno circonda il soggetto – dal godimento, dal lavoro e dall'economia della casa – si configura come sfondo della relazione etica.

Resta fondamentale il fatto che la tesi di Lévinas si basa sull'idea che il rapporto tra gli esseri separati non possa totalizzarsi, in quanto gli interlocutori restano sempre esterni l'uno rispetto all'altro, ma è anche basata sul fatto che il rapporto tra il Medesimo e l'Altro non è un rapporto privato poiché il Medesimo, per essere in contatto con il volto dell'Altro, lo deve essere anche con ciò che rappresenta il terzo volto cioè quello di tutti gli uomini. Il rapporto significa, perciò, un ambito nel quale si realizza la constatazione che le relazioni impongono azioni biunivoche: il comandamento che il Medesimo riceve come Io lo impegna non solo alla responsabilità ma anche al comando stesso.

Secondo il pensiero di Lévinas, l'etica non ha a che fare solo con l'uomo, ma essa inerisce più essenzialmente alla natura intima del reale, di tutto il reale il quanto tale. Il motivo dell'etica interviene sempre dove si tratta di indicare il *segreto del reale*, il *segreto ultimo dell'Essere*. L'uomo però è in grado di riscattare la creazione, nel senso che è proprio di ogni creatura la capacità di quella positività assoluta che arriva all'enfasi dell'unicità che rende gloria al Creatore, il quale si è reso tale in quanto ha rinunciato all'invasione totalitaria, lasciando un posto all'essere

57

E. Lévinas, *ibidem*, pag. 108.

separato della creatura, manifestando di conseguenza di essere un infinito che non si chiude circolarmente su se stesso, ma che si ritira dalla dimensione ontologica per lasciare un posto all'altro da sé. Il Creatore esiste, dunque, divinamente in quanto creando dona, consegnando totalmente l'Essere alla creatura; e questa consegna, che riguarda ogni creatura in quanto voluta, rappresenta una chiamata all'Essere nel suo doppio significato: chiamata del Creatore all'esistere in generale e chiamata del Creatore all'esistere esclusivo del modo d'essere della singola creatura. Consegnando la creatura a se stessa il Creatore chiama anche la creatura a non confondersi e a non confondere, riconoscendo l'unicità che la costituisce come unica di fronte ad altri unici.

L'uomo è, perciò, l'unica creatura in grado di dimostrarsi all'altezza di questa stessa idea di unicità; è l'unica creatura in grado di riconoscere e rispondere alla chiamata all'unicità, dimostrando come sia una grande gloria per Dio aver creato un essere capace di cercarlo e di intenderlo da lontano, a partire dalla separazione, a partire dall'⁵⁸ *ateismo*. Dio mostra di aver trasceso la creazione stessa creando qualcuno a cui parlare, qualcuno che è a sua volta capace di parlare e cioè di rispondere. Ecco perché nell'uomo la chiamata all'unicità, che riguarda la natura più profonda dell'idea stessa di creaturalità, viene esaltata nella possibilità e nell'urgenza della risposta: risposta in cui consiste l'essenza cioè l'etica. Questa risposta dell'uomo, in quanto uomo, e in quanto unico, non può che essere la risposta a un tempo all'unicità dal Creatore, all'unicità delle altre creature e all'unicità di esprimersi secondo il modo che le è proprio: ad un tempo lettore ma anche scriba⁵⁹.

Del singolo, dell'unico non c'è sapere adeguato, non si dà scienza. Ciò non significa chiusura nel silenzio e nell'interiorità, adesione a un'intuizione puramente estetica o mistica, ma significa riconoscere che del volto dell'Altro – in quanto unico e invisibile, nudo e al di là del mondo – si dà solo etica.

58

Ateismo come sospensione di giudizio e ricerca di concetti che possano dare l'illusione di conoscere, in qualche modo, Dio.

59

Qui si sviluppa il punto essenziale della pratica talmudica così come concepita da Lévinas; rappresenta lo statuto della Rivelazione nel senso che la "parola" è ciò che avviene contemporaneamente da altrove, dal di fuori, e che abita in quel che l'accoglie. S. Petrosino, *Emmanuel Lévinas*, pag. 36.

1.8 Il Bene.

Si può allora comprendere come, secondo il pensiero di Lévinas, la separazione, che avviene nella creazione, non rappresenti un limite o un difetto, ma sia, invece, la condizione stessa dell'indipendenza della creatura. Nella creazione, infatti, la contingenza della creatura viene superata e convertita dal valore della sua stessa unicità; il che dimostra che la determinazione non è essenzialmente negazione, ma è la più assoluta positività: è, anzi, attestazione stessa della Bontà della creazione e della creazione come Bontà.

Lévinas concepisce l'Infinito come realtà che non può essere né limitata né soddisfatta da alcun termine: è, piuttosto, il luogo di orientamento del Desiderio (che Lévinas oppone al Bisogno)⁶⁰. Il Desiderio, infatti, è inteso dal nostro autore come desiderio dell'Infinito, suscitato dal desiderabile; il desiderio si appaga nel desiderabile tanto quanto questo ha in sé il rimando all'Infinito, il desiderabile, oggetto finito, ha la capacità di ricondurre all'Infinito⁶¹. Il Bisogno è invece rappresentato dalla ricerca di tutto ciò che concorre a determinare il Medesimo: il godimento, il lavoro, l'economia della casa. Il Bene è Bene in sé perché sfugge alla presa della totalità, e poiché sfugge anche ad ogni meccanica individuatrice, esso è gratuità. Esso è al di là dell'Essere, come trascendenza che si trova al di là di ogni possibile totalizzazione. Esso è il referente del Desiderio, che non è mancanza o difetto, cioè bisogno, ma aspirazione che conduce oltre la propria pienezza, verso l'Infinito. Questo Infinito è un Infinito che non ingloba in sé il finito e che ammette l'esistenza di alcunché - la creatura - al di fuori di sé. La creatura, a sua volta, nella sua finitudine, ha accesso alla trascendenza attraverso il Desiderio di Infinito⁶².

Quell'idea di Infinito che il soggetto scopre in sé, secondo la modalità del Desiderio, rappresenta la sporgenza dell'Essere sul pensiero che pretende di contenerla. Essa è compresa solo

⁶⁰

E. Lévinas, *La verità nomade*, pag. 81.

⁶¹

Il Desiderio non si appaga nel possesso del desiderabile, ma piuttosto, si appaga nell'idea come perfettamente disinteressamento-bontà nell'idea di Infinito suscitata dal finito, l'Infinito nel finito. E. Lévinas, *Totalità e Infinito*, pag. 48.

⁶²

E. Lévinas, *Totalità e Infinito*, pag. 105.

attraversando i limiti della soggettività e trovando, all'interno di quest'ultima, ciò di cui essa non può essere origine.

La soggettività arriva a realizzare le sue esigenze impossibili - realizza la soluzione di quella sproporzione tra l'idea dell'Infinito e l'Infinito di cui essa è idea -, dimostrando di contenere, paradossalmente, più di quanto le sia possibile⁶³.

La Bontà riguarda un essere che si rivela in un volto e non è qualcosa che si aggiunge a una collettività, riguarda il momento della creazione in cui si afferma non solo una dipendenza, della creatura dal suo Creatore, ma anche un'indipendenza da questa dipendenza. Pensare la creazione come atto puramente passivo, subito dalla creatura, non riuscirebbe a spiegare il fenomeno di una energia che permette di raggiungere la trascendenza. La creatura non è semplicemente posta in essere dall'atto creatore, e non scompare e non si esaurisce in questo movimento: infatti, la sua separazione, la sua indipendenza non determina la sua negazione, ma, piuttosto rappresenta quel "di più" inimmaginabile e imprevedibile che manifesta il rapporto di creazione come eccedenza di ogni totalizzazione.

Si può allora sostenere che il volto non è soltanto esperienza della realtà, ma rappresenta il nodo stesso della creazione: individualità che richiama ad altro, richiama e rivela l'Infinito, spinge ad andare in un luogo che non è individuabile a priori. Ma se il volto svela l'Infinito, il volto è anche espressione della presenza di Altro come realtà fisica. Esso è, dunque, nello stesso tempo, epifania di un Tu particolare, ma insieme è rivelazione di tutta l'umanità. Il rapporto che il volto ha con la creazione non ha la capacità di esprimere l'immagine di Dio; piuttosto, nel volto vi è una traccia, un rimando al Creatore. Il volto, nella sua unicità, nella sua indipendente dipendenza, parla di Dio al *Medesimo*, attraverso ciò che, pur esprimendosi, rimane nascosto, e non può essere vissuto come presenza dispiegata. Il concetto di presenza in Lévinas non sarebbe chiaro se non si collegasse al concetto di assenza, invisibilità. Sfuggire alla semplice presenza vuol dire, in qualche modo, sfuggire anche alla sua semplice assenza. Presenza che in quanto tale non può essere entificata, oggettivata, ma è, piuttosto, la possibilità di non subire una riduzione al *Medesimo*, diventando traccia di ciò che è assente e che, solo come tale, può farsi presente.

La bontà della creatura si ritrova nella libertà della decisione, nella risposta che non può essere delegata, che nessuno può dare al posto di un altro; e, infatti, nella Bibbia il comandamento dice: «non ucciderai» rivolgendosi precisamente a un "tu" e non a un "si"; la Bibbia non dice:

63

E. Lévinas, *Totalità e Infinito*, pag. 25.

«l'omicidio è proibito» . Per Lévinas, questa ingiunzione etica del comandamento, che impone al soggetto un'obbedienza anteriore al comandamento stesso, non ha nulla di violento e impositivo; la resistenza stessa del Volto, affidata alla nudità dei suoi occhi e alla sua indigenza, si rimette alla finitezza di un soggetto e si “consegna” ad esso. Il carattere oppressivo del comandamento, che obbliga alla responsabilità, viene annullato dalla stessa Bontà del Bene e cioè dal suo rinviare all'Altro. Obbedendo al comandamento il soggetto ritrova la sua integrità ritrovandosi liberato da sé stesso e dimostrando così che la scelta di obbedire non è frutto di una violenza, ma piuttosto è espressione di una autonomia che libera la libertà accettando l'elezione.

Ciò sta a dimostrazione di come l'ordine morale e la responsabilità nei confronti di Altri siano tra loro connessi e di come anche il sostituirsi ad Altri divenga, in Lévinas, rivelazione proprio di quell'ordine morale che resterebbe altrimenti nascosto e che rappresenta proprio l'ordine della creazione: il miracolo della creazione non consiste solo nella produzione “*ex nihilo*”, ma nella generazione di un essere morale.

Il fatto che il Medesimo sia per l'Altro, che verso l'Altro sia sempre responsabile fino anche a potersi sostituire nella persecuzione, non indica una qualche dote volontaristica; la responsabilità del soggetto fa il suo ingresso nell'Essere senza la mediazione di una scelta ⁶⁵ . Questo modo di rispondere, senza impegno preliminare, è la fraternità umana che è anteriore alla libertà stessa. L'Io non è un soggetto che può decidere di spiare per gli altri perché questa espiazione è originaria e involontaria, in quanto anteriore alla volontà stessa, e cioè riferibile alla struttura dell'elezione. Ogni Medesimo è eletto, prima della sua volontà, nella responsabilità nei confronti del proprio Altro; ed è in questa assegnazione, che il Medesimo ritrova la propria individualità: così il Medesimo è unico soltanto di fronte all'Altro. Si tratta cioè di una soggettività che, nel processo di autoaffermazione, nella soggezione ad Altri e al comandamento etico, scopre la sua libertà, svuotandosi del suo stesso essere e dimostrando che la libertà, tradizionalmente intesa come il fatto di essere l'origine dei propri atti, sia, piuttosto, metafora dell'incatenamento a sé, dell'ingombro dello spazio soggettivo da parte di un *egoismo* che si scopre ingiusto. La libertà si dischiude nell'unicità della convocazione a cui è esposta e cioè “nel fare ciò che si ha la vocazione di fare”, nel “fare ciò che nessun altro all'infuori di me potrebbe fare.

Come la responsabilità verso il perseguitato precede la nostra decisione di assumerla, così, analogamente, l'accusa di cui è investito il perseguitato, precede ogni sua colpa. Se, inoltre,

64

S. Petrosino, *La Verità nomade*, pag. 138.

65

E. Lévinas, *Altrimenti che essere*, pag. 145.

bisogna partire dalla considerazione, non dello stato di peccato originale, ma della Bontà originale della creazione, «la creaturalità dell'”Uno” cioè del soggetto, viene appunto indicata da Lévinas come una bontà “malgrado sé”, vale a dire come un essere preceduti nella propria libertà, e l'accettare di “essere responsabili”, al di là della propria libertà, dell'universo affidatoci ».

La responsabilità assume, perciò, le caratteristiche di un luogo in cui ogni falsità ed ipocrisia nei confronti di Altri cade, compresa quella che si nasconde nella stessa generosità.

Se la bontà non è, dunque, come già accennato, la conseguenza di atti volontari ma è piuttosto la rottura, dovuta alla responsabilità per Altri, con l'ordine della natura (dove ogni essere umano pensa a sé tendendo a persistere nel suo essere), essa crea la possibilità per l'uomo di pensare, di impegnarsi, di occuparsi dell'Altro prima ancora di perseguire la persistenza nel suo proprio essere. Essere dominati dal bene non significa scegliere davanti a una bipolarità assiologica, quasi che questa fosse l'originario, ma significa collocarsi al di qua della stessa possibilità della scelta. Il fatto è che prima di essere, di apparire, e prima che le cose appaiano come oggetti di osservazione, ci si trova già nell'elezione⁶⁶. Con questo si capisce che l'elezione precede il tempo stesso e ne costituisce la condizione; essa si trova - per così dire - prima della vita, ma ad essa appartiene in modo radicale. Essa rappresenta un ordine lineare di regressione verso un passato lontanissimo, irrecuperabile, immemorabile, irreversibile. Essa corrisponde al movimento di “rivelazione-discesa” del divino quale “libertà di amore” e di “scelta”: è l'amorevole che si china su coloro che sono stranieri e schiavi, che non hanno identità, e ne raccoglie il grido. Testimonianza nuda e priva di ogni rivendicazione. “In principio dunque era l'Altro, in principio era il ”bene” dove la soggettività nell'eteroaffectazione radicale e nella soggezione ad Altri e al suo comandamento etico, scopre la sua libertà.

L'amore di Dio per l'uomo nella sua unicità è comandamento d'amore: l'amore, infatti, può essere comandato e la sua stessa intera essenza consiste nel comandare la reciprocità cosicché il comandamento di amare si ripeta e si rinnovi infinitamente nella ripetizione e nel rinnovamento stesso dell'amore che comanda l'amore. Il fondamento dell'amore non è la prossimità ma il rapportarsi all'altro uomo così come Dio si è relazionato a Israele, a ogni israelita, a ogni uomo. Il comandamento ha il significato di un amore che l'uomo non può tirar fuori da sé, perché trova il suo fondamento nell'appello divino.

La generosità, invece, è di altra natura. Essa è riconducibile all'atto del donare. L'atto supremo del donare è la creazione e infatti il Creatore creando dona, ma donando non semplicemente presta

66

S. Petrosino, *La verità nomade*, pag. 87.

l'essere alla creatura, ma glielo consegna totalmente, fino a conferirle la sua unicità⁶⁷. La gratuità dell'atto di creazione, consiste nel fare spazio a una creatura che si dimostra all'altezza dell'idea stessa di unicità se è in grado di riconoscere e rispondere alla chiamata divina.

Il discorso intorno alla creazione, tanto caro a Lévinas, è in realtà anche una pietra di paragone della posizione filosofica ebraica, ma rappresenta anche la sfida lanciata alla filosofia greca e alle più comuni categorie interpretative del divino. Infatti, la creazione, in ambito ebraico, non si configura solo come il luogo epifanico in cui Dio, creando il mondo, manifesta sé stesso rivelando così la sua potenza e la sua gloria, e non è neppure espressione dell'amore di desiderio. Piuttosto, l'idea di creazione acquista in Lévinas un sorprendente significato delineandosi come l'evento conseguente a un processo di "contrazione" in Dio, a un suo movimento di "ritirata", come per una segreta volontà di rinunciare alla sua onnipotenza per far spazio all'Altro. Secondo la concezione di creazione propria della cabbala luriana, l'origine del mondo scaturisce da questo divino ritirarsi, che fa sì che il vero protagonista della vicenda mondana sia l'uomo.

L'umanesimo ebraico perciò, se confrontato con quello greco, stupisce per lo spazio che lascia all'uomo, per cui, anche dove nominalmente è presente Dio, si tratta ancora dell'uomo e di ciò che c'è tra uomo e uomo: per la Bibbia il mondo è sempre il mondo dell'uomo⁶⁸.

⁶⁷

S. Petrosino, *Emmanuel Lévinas* pag. 100.

⁶⁸

E. Lévinas *Totalità e Infinito*, pag. LXXI

Capitolo II

2.1 L'esperienza della sofferenza.

Abbiamo visto che i concetti fondamentali del pensiero di Lévinas sono: responsabilità, etica, libertà, verità, essere per l'Altro, gratuità. È interessante notare come Lévinas concepisca la sua filosofia anche attraverso la drammatica esperienza personale della prigionia. Infatti, il nostro autore, che desiderava diventare cittadino francese, aveva svolto il servizio militare in gioventù, pensando di facilitare e accelerare l'assunzione della cittadinanza francese. Dieci anni più tardi fu richiamato e partì per il fronte, ma cadde prigioniero dei tedeschi e qualche mese dopo fu condotto, con i suoi compagni, in uno *Stalag* a Fallingsbotel tra Brema e Hannover che conteneva trentaduemila prigionieri francesi.

Coperti dall'uniforme francese e protetti dalla Convenzione di Ginevra, gli ebrei francesi, prigionieri di guerra, non conobbero il destino dei civili. Tuttavia, gli ebrei furono collocati in baracche a parte e anche Lévinas fu annesso ad un gruppo di settanta detenuti, suddivisi in due baracche e costretto a lavorare come boscaiolo⁶⁹.

Furano cinque lunghi anni di prigionia, durante i quali lui e i suoi compagni furono costretti a svolgere duri lavori nella foresta anche durante il freddo inverno tedesco. La sveglia era alle 6:30 del mattino, si marciava per un'ora o due nel buio e, una volta arrivati al cantiere, si prendeva la consegna del lavoro da fare: abbattere, segare, tagliare alberi. Le mani erano precariamente protette da guanti che venivano rattoppati accuratamente alla sera al ritorno alle 18:30. La cena che li attendeva era sempre la stessa: zuppa con un pezzo di pane, della margarina e due fette di salame.

Nonostante la stanchezza, Lévinas usava leggere dopo il ritorno nella camerata fino al coprifuoco: Hegel, Prust, Rousseau. Nel campo di prigionia ebbe l'occasione di conoscere persone di cuore, dal solido temperamento, come l'abbè Pierre e padre Chesnet, i quali gli dettero l'opportunità di riflettere sul fatto che essi pregavano sia per gli ebrei che per i cristiani,

⁶⁹

Salomon Malka, *Emmanuele Lévinas, la vita e la traccia*, Jaca book, Milano 2003, pag. 79.

cercando di dare degna sepoltura a tutti i detenuti che morivano.

Questi prigionieri vissero nel mezzo della Germania come testimoni di ciò che accadeva tra 1940 e il 1945; per di più in contatto con la popolazione tedesca. Relativamente protetti, poterono anche constatare i metodi di guerra propri dei nazisti e il particolare trattamento usato sui prigionieri di guerra sovietici. Probabilmente sapevano anche dell'esistenza dei forni crematori.

Comunque sia, la prigionia mise in luce sia i lati più belli che quelli più infimi dell'esperienza umana. Infatti, in una condizione di vita, come quella, dove le preoccupazioni materiali prendono forzatamente un posto preminente, gli egoismi cozzano frequentemente contro atti di solidarietà e di sacrificio. Alcuni detenuti, in particolare, conservavano la loro umanità tenendo fede, anche rischiando, alle tradizioni religiose: per esempio, lavandosi le mani prima di prendere il pane, recitando salmi e preghiere.

Solo il 18 aprile del 1945 gli inglesi fecero il loro ingresso nel campo di Fallingsbotel liberando i prigionieri. Per Lévinas fu anche la scoperta dell'orrore. Tutta la sua famiglia, in Lituania, era stata assassinata; Lévinas non ne parlerà mai. Solo qualche riga discreta nella dedica di *Altrimenti che essere*, uscito nel 1974:

«Alla memoria degli esseri più vicini tra sei milioni di assassinati dai nazional-socialisti,
accanto ai milioni e milioni di ogni confessione e di ogni nazione, vittime dello stesso odio dell'altro uomo, dello stesso antisemitismo»⁷⁰ .

Più in basso, scritta in ebraico, troviamo una dedica quasi fosse un epitaffio sulla tomba che i suoi non avevano avuto.

Dopo la prigionia, per Lévinas appariva chiara l'urgenza che la civiltà ripartisse su basi nuove, in modo da insegnare alle nuove generazioni la capacità di essere forti in qualunque condizione anche nell'isolamento. In un testo intitolato *Sans nom* farà un ardente appello al foro della coscienza, con intonazioni prossime a quelle di Primo Levi, ricordando

70

S. Malka, *E. Lévinas la vita e la traccia*, pag. 88.

«l'obbligo di riparare l'intera umanità dell'uomo nella capanna, aperta a tutti i venti
della coscienza»⁷¹ .

Un po' di anni dopo la liberazione, un rabbino che aveva condiviso con lui la tremenda esperienza gli scrisse: «Ma ciò che abbiamo visto era il volto del male?» e Lévinas rispose da filosofo qual era e alla sua maniera: «il male non ha volto»⁷² .

«Malgrado tutto, l'esperienza della prigionia fu determinante per Lévinas. L'incontro con le persone più semplici, la riflessione sul caso Kolbe, la prova della perdita della libertà, la sensazione del tempo, la delinquenza, la miseria, la passività assoluta, la fragilità, la precarietà... Tutto ciò non smetterà di tormentare le sue opere»⁷³ .

71

Ivi, pag. 91.

72

S. Malka, *Emmanuel Lévinas la vita e la traccia*, pag. 85.

73

S. Malka, *Ibidem*, pag. 89.

2.2. Il male.

«L'Essere è il male»⁷⁴ afferma Lévinas in *Le Temps et l'Autre* perché è proprio l'*il y a* il luogo della manifestazione del male: non perché l'essere sia difettivo, ma proprio per l'ingombrante presenza e pienezza con cui si oppone allo sforzo d'esserci delle singolarità. La costituzione dell'ente sull'impersonalità dell'essere rappresenta, secondo Lévinas, una tappa verso il bene, considerato non come negazione dell'Essere ma come sporgenza originaria, cioè eccedenza insita nel movimento di uscita dall'essere: un bene al di là dell'essere, che non è il rovescio dell'essere o negazione del male, ma piuttosto il suo oltrepassamento. Tuttavia, Lévinas insiste sul punto che l'imperativo del bene non deve finire per essere inteso come pura soggezione e mortificazione della libertà; è necessario, quindi, ammettere, nell'eteronomia del comandamento etico che ingiunge la responsabilità, la possibilità del male. Il male è possibile come rifiuto di questa responsabilità preoriginaria, rifiuto di prestare attenzione allo sguardo indigente dell'Altro.

Tuttavia, il bene è antecedente, e, quindi, più antico del male, in maniera tale che il seducente e facile male non si oppone al bene come se ne fosse propriamente il contrario:

«Né accanto né di fronte al Bene, ma al secondo posto, al di sotto, più in basso del Bene. L'Essere come perseveranza nell'Essere, l'egoismo o il Male, definisce così la dimensione stessa della bassezza, l'origine della gerarchia. È lì che comincia la bipolarità assiologica. Ma il Male pretende di essere il contemporaneo, e l'uguale, e il gemello del Bene. Menzogna inconfutabile – menzogna luciferesca. Senza di lei, che è l'egoismo stesso dell'Io, che si pone come la propria origine – increata- principio sovrano, principe – senza l'impossibilità di rintuzzare quest'orgoglio, l'anarchica sottomissione al Bene non sarebbe più an-archica»⁷⁵.

Se la questione della soggettività ruota intorno a quella dissimmetria, sbilanciata a favore

⁷⁴

E. Lévinas *Le Temps et l'Autre*, pag. 119.

⁷⁵

E. Lévinas *Humanisme de l'autre homme* Fata Morgana, Montpellier 1972, pag. 88-89; 125.

dell'Altro e della responsabilità per lui, appare però evidente la possibilità della non-risposta, la possibilità di rinunciare alla convocazione etica che vige pur sempre prima di ogni scelta e di ogni libera assunzione. La dissimmetria che si esprime nella relazione metafisica tra la soggettività e l'Altro fa sì che si operi la rottura della struttura ontologica monolitica della totalità. Infatti, qui Lévinas, propone una versione personale di uno dei temi della filosofia classica: il male non viene concepito semplicemente come opposto al bene, nel senso che i termini che entrano in relazione devono essere in grado di "assolversi" dalla relazione; in due termini, infatti, né si costituiscono in virtù della relazione né si risolvono nella relazione, ma la vivono positivamente separati:

«Il Medesimo e l'Altro sono tra di loro in rapporto e, nello stesso tempo, si assolvono da questo rapporto, restando assolutamente separati»⁷⁶ .

L'anarchia del bene e l'anteriorità pre-originaria della responsabilità sulla libertà vengono indicate, dal nostro filosofo, come «*risveglio*»⁷⁷ all'etica da parte del soggetto, come scoperta di una sua vocazione antecedente qualsiasi libera decisione e deliberazione memorabile. L'obbligazione al bene, da parte del comandamento, indica che non ci può essere il vanto, da parte del soggetto, di aver preso l'iniziativa o l'orgoglio di esserne stato l'origine. Questo, tuttavia, non significa una qualche forma di schiavitù e coercizione al Bene, che presupporrebbe un Io già costituito in se stesso; « la Bontà è nel soggetto l'an-archia stessa; in quanto responsabilità per la libertà dell'Altro, anteriore ad ogni libertà in me, ma anche anteriore in me alla violenza, che sarebbe il contrario della libertà»⁷⁸ .

Ci si apre all'Altro per riaffermare sé stessi attraverso di lui anche nell'incertezza della comunicazione: ne consegue il "bel «*rischio*»"⁷⁹ di un approssimarsi all'Altro come sacrificio gratuito⁸⁰ . Lévinas precisa che per gratuità non intende la gratuità del gioco irresponsabile, ma la gratuità inerente alla responsabilità per il prossimo fino all'espiazione e alla sostituzione.

Secondo Lévinas, il mistero della soggettività è racchiuso nell'atto unico della elezione del

⁷⁶ E. Lévinas, *Totalità e Infinito*, pag. 105.

⁷⁷ E. Lévinas, *Di Dio che viene all'idea*, pag. 47.

⁷⁸ E. Lévinas, *Altrimenti che essere*, pag.146.

⁷⁹ Ivi, pag. 208

⁸⁰ E. Lévinas, *Altrimenti che essere*, pag.151.

soggetto da parte del Bene, lo raggiunge a partire da *Autruï*. Il Bene elegge il soggetto di una elezione riconoscibile nella responsabilità che lo fa ostaggio e alla quale non può sottrarsi se non contraddicendosi e per la quale egli è unico. Infatti, il prossimo riguarda il soggetto al di là della sua libertà. Questo prossimo ribalta l'immagine che il soggetto ha di sé e la ridefinisce. Il bene è ciò che spinge il soggetto ad accostarsi all'Altro, assegnandolo al desiderio del non desiderabile. È proprio questo desiderio del non desiderabile, questa responsabilità per il prossimo, questa sostituzione d'ostaggio a costituire la soggettività e l'unicità del soggetto ⁸¹ .

Il soggetto non può limitarsi alla struttura del godimento perché, se da una parte essa è ciò in forza di cui il soggetto si separa dal non-senso del neutro, dall'altra parte, se non viene superata, è anche ciò che lo costringe ad un nuovo non-senso, facendo sì che l'inquietudine diventi solitudine. L'Io si ritrova in tutto ciò che avvicina e guarda, tentando di arrivare a possedere l'alterità, di inglobarla, ridurla a sé, nell'impossibilità di mantenersi a distanza e di preservare la differenza. Questa impossibilità per l'Io di non essere sé, indica la sua tragedia innata, cioè il fatto che egli è legato indissolubilmente al suo essere. L'impossibilità di allontanarsi da sé è il limite più radicale e tragico ⁸² della libertà umana, lasciata al proprio movimento centripeto .

Perciò il concetto di "tragedia", nella filosofia di Lévinas, si dispiega nella dislocazione ambigua di una soggettività che si forma, appunto tragicamente, tra la necessità di individuarsi e di porsi come ipostasi, ribadendo la dignità finita del singolo contro l'anonimato impersonale dell'essere e della totalità indeterminata, e il dramma di un necessario processo di contemporanea evasione da se stessi, dalla pericolosa vischiosità di un sé che minaccia di imprigionare l'Io nella comodità oziosa di una casa propria. Il "tragico" sembra la condizione patica del pensiero levinassiano; il che si spiega anche alla luce delle vicende biografiche dell'autore, delle quali rimane evidente traccia nei suoi scritti come, per esempio, nella dedica di *Autrement qu'etre*, nella velata allusione alla cultura barbara e alla disperazione tragica che essa comporta e ai crimini che essa giustifica (in *De l'évasion*), nella presa di distanza dalla filosofia di Heidegger e nella denuncia dell'inumanità della guerra contenuta nel saggio *Sans noms* ⁸³ ; nella presa di posizione contro

⁸¹ S. Petrosino, *La verità nomade*, pag. 118.

⁸² E. Lévinas, *Dall'esistenza all'esistente*, Jaca Book, Milano 2010, pag. 150.

⁸³ «Ciò che fu unico tra 1940 e 1945, fu l'abbandono. Sempre si muore soli e dovunque le sciagure sono senza speranza. [...] Ma che potrà dire la solitudine delle vittime che morivano in un mondo messo in discussione dai trionfi hitleriani, in cui la menzogna non era neppure necessaria al Male ormai certo della sua superiorità? Chi potrà dire la solitudine di coloro che pensano di morire contemporaneamente alla Giustizia, nel tempo in cui i giudici vacillanti sul bene e sul male trovavano un criterio soltanto all'interno delle pieghe nascoste della coscienza soggettiva, là dove nessun segno arriva dall'esterno?» (E. Lévinas, *Nomes propres*, pag. 141-142; 155).

l'antisemitismo in *L'au-delà du verset*⁸⁴ ; inoltre, la preziosa amicizia con il cane Bobby, «ultimo kantiano della Germania nazista»⁸⁵, che rappresenta l'unico essere in grado di dare affetto anche se appartenente a un soldato tedesco.

In Lévinas è presente anche il rimorso di aver preferito Heidegger a Cassirer nel colloquio di Davos; ma anche il terribile senso di colpa del sopravvissuto, indelebile come “un tumore della memoria”⁸⁶; nonché il disagio per il silenzio dei sopravvissuti, compreso il suo, sui terribili fatti della persecuzione e della prigionia, come se quell'ombra silenziosa, che ricopre l'intero testo, lo ispira e lo giustifica, non potesse tuttavia – e proprio per questo – nemmeno dirsi, né mostrarsi direttamente. È proprio da tutto ciò che si evince quanto la sua produzione, ma anche la sua stessa biografia, siano dominate e influenzate dal presentimento e dal ricordo degli orrori nazisti.

Perciò, se volessimo sfuggire a ogni accusa di astrattezza, potremmo dire che alla componente biografico-esistenziale del “tragico”, si può dare qui una identità precisa e concreta: il nome di prigionia.

Se la tragica possibilità del “male elementale” incombe senza ombra di dubbio, non direttamente sull'umano, ma sulla “razza” ebraica; se quel fatale senso di incatenamento è relativo al sentimento d'essere ineluttabilmente incatenato al suo giudaismo, allo stesso modo la prigionia cui Lévinas allude non è una prigionia generica, ma nello specifico quella del prigioniero ebreo.

In un certo senso, Lévinas sembra riappropriarsi dell'esperienza del prigioniero ebreo, che vive sulla sua pelle il tragico peso della propria identità, fino ad operare una trasposizione di essa sul piano speculativo: il giudaismo o l'essere ebreo compaiono come una “categoria ontologica”, dunque come il luogo di una interpretazione “altra” dell'uomo e della sua soggettività.

Nel godimento il soggetto è solo, ma nell'uscita dal “c'è” - determinata dal dolore – esso ritorna alla potenza del neutro. Il dolore non può essere interpretato come un'esperienza di un soggetto fermo nella sua autonomia e integrità, ma è l'interruzione di un possesso, l'interruzione del godimento di un soggetto chiuso nel suo isolamento. Nel dolore l'uomo si coglie distruggibile,

84

«L'antisemitismo non è né la semplice ostilità provata da una maggioranza nei confronti di una minoranza, né soltanto una xenofobia, né un qualsiasi razzismo, foss'anche la ragione ultima di questi fenomeni da esso derivati. Perché esso è la ripugnanza suscitata dall'ignoto dello psichismo altrui, dal mistero della sua interiorità o, al di là di ogni agglomerazione in un insieme e di ogni organizzazione in un organismo, dalla pura prossimità dell'altro uomo, e cioè dalla società stessa» (E. Lévinas, *L'au-delà du verset*, pag. 223; 279).

85

S. Malka, *Emmanuel Lévinas la vita e la traccia*, pag.81.

86

«Più di un quarto di secolo fa la nostra vita s'interruppe e indubbiamente persino la storia. Nessuna misura riusciva più a contenere le cose smisurate. Quando si ha questo tumore nella memoria, vent'anni non possono cambiare nulla. Senza dubbio la morte verrà presto ad annullare l'ingiustificato privilegio di essere sopravvissuti a sei milioni di morti. [...] Ma al di là dell'incomunicabile emozione di questa passione in cui tutto fu compiuto, che cosa si deve e che cosa si può trasmettere vent'anni dopo sotto forma di insegnamento?» (E. Lévinas, *Nomes propres*, pag. 142; 156).

vulnerabile⁸⁷, alla portata del diverso.

La sofferenza è un dato sensibile, un certo contenuto psicologico della coscienza. Ma è anche qualcosa di avverso alla coscienza, che quest'ultima vorrebbe respingere. La sofferenza rappresenta un "di troppo" della qualità sensoriale che scompiglia e scompone l'ordine di senso: è l'insopportabile, la contraddizione. Nella sofferenza la coscienza non opera più come sintesi o come "presa", ma è coscienza al rovescio e perciò rifiuto e repulsione⁸⁸.

Prendere coscienza della sofferenza è un subire il subire da parte della coscienza dolente, è la vulnerabilità più passiva della recettività dei nostri sensi e dell'esperienza e, di conseguenza, è il male. Vulnerabilità che Lévinas intende come passività soggetta all'urto, cioè attitudine ad essere percosso o preso a schiaffi, che ognuno, nella naturale fierezza, si vergognerebbe di confessare.

Se il soggetto ha origine dalla creazione come "Io personale" che si esprime nell'esperienza del godimento e nel suo egoismo, ed è solo attraverso l'incontro con l'Altro che avviene lo sradicamento dall'essere e dall'interesse che caratterizza il Medesimo come sostanza egoistica incentrata sul proprio *conatus essendi*. Ciò significa che il passaggio dal significato ontologico al significato etico dell'Io non avviene senza dolore. Questo godimento che rende possibile la scoperta, in questo caso cosciente e voluta del bene, è ciò che viene raggiunto attraverso le vie della "sofferenza", del desiderio" e della responsabilità.

Sono le esperienze quotidiane che dimostrano all'uomo di essere impotente a rispondere al suo compito, cause fisiche, economiche e politiche che trasformano l'uomo in ente tra gli enti. La sofferenza, quindi, è rappresentata dalla domanda posta dall'umanità davanti alla scelta di un senso per l'esistenza che sembra destinata a precipitare verso il Nulla: davanti al male l'uomo appare immerso in una disperata solitudine. Il bisogno dell'uomo comincia, quindi, con il traumatismo della fine: «l'imminenza del nulla, la minaccia delle violenze che possono anticiparne la scadenza, la distrazione che ne distoglie l'attenzione, ma anche la fede che la nega, permettono di modellare a volontà la materia umana»⁸⁹. L'uomo ha bisogno, infatti, di ritrovarsi, di sapere qual è il senso del suo stare al mondo.

Secondo Lévinas la risposta passa attraverso il coraggio di uscire dal logos teorizzato dai greci verso un "Altrove", che permetta di trovare per l'uomo una parentela diversa da quella che lo lega all'essere e che permetterà di pensare alla differenza tra me e l'Altro, di pensare a questa

87

S.Petrosino, *la verità nomade*, pag. 54.

88

Fabio rossi, *Figure del male e della sofferenza nella filosofia francese del Novecento*, FrancoAngeli, Milano 2016.

89

E. Lévinas, *Di Dio che viene all'idea*, Jaca Book, Milano 2007, pag. 67.

disuguaglianza in un senso completamente opposto all'oppressione. Questa è un'avventura dura come quella di Abramo, piena di incertezze: non si sa dove si va, si conosce solo quello che si lascia, il futuro è rappresentato non da un ritorno ma dall'uscita. Secondo Lévinas finora ha prevalso come simbolo dell'umano la figura di Ulisse, cioè ha prevalso la cultura greca classica e quindi il pensiero dell'essere e dell'identità, sulla cultura ebraico-biblica centrata sul pensiero dell'esodo. Il problema insorge, perciò, perché l'impostazione filosofica sul problema dell'essere ha portato a un'esaltazione del raziocinio e a un soggettivismo esasperato. Secondo Lévinas queste modalità non sono appropriate per comprendere il nucleo originario della nostra soggettività. Il confronto con il volto dell'Altro costringe l'uomo a ripensare i fondamenti della sua cultura. «Il pensiero filosofico, dimenticandosi della sua stessa natura critica, tende, infatti, il più delle volte, a ridurre il pensiero al pensato, elaborando di conseguenza un sistema di enunciati che oscura la scena dell'enunciazione di cui gli enunciati stessi sono sempre dei momenti»⁹⁰ .

La filosofia sembra aver perduto la strada che riconduce all'uomo nella sua vera concretezza. Il sapere filosofico, dimenticandosi della sua stessa natura critica, tende a ridurre il pensiero al pensato,

si accontenta di sfiorare il male senza farne vera esperienza, quasi standosene al di là del bene e del male con l'illusione di mantenere le distanze e di osservare la realtà da un punto astratto definito dall'idea stessa del soggetto in quanto "Io". Sapere assume il significato di «*provare senza*⁹¹ *provare*» ; il pensiero ci impone che prima di vivere, prima di fare bisogna sapere. Lévinas indica

questa posizione di prova come «tentazione della tentazione»⁹² ; posizione attraverso la quale la filosofia si assicura un disimpegno permanente. Per Lévinas è ingenuo pensare di potersi mettere al sicuro in un punto a debita distanza dalla realtà, che permetta uno sguardo distaccato da quella vita che si dichiara di voler comprendere: il soggetto è soggetto e non "Io" o "ego" proprio perché è fin dall'inizio coinvolto nella scena del vivere in quanto soggetto che conosce la relazione in cui si trova e la realizza, il soggetto è soggetto alla vita e non di fronte alla vita. Lévinas pensa, quindi, a un sé impegnato, capace di affermare l'idea di un soggetto che conosce la relazione in cui si trova e soprattutto coinvolto nella misura in cui realizza la relazione stessa. La concretezza del vivere è

90

S. Petrosino, *Emmanuel Lévinas*, Feltrinelli, Milano 2017, pag. 64.

91

E.Lévinas, *Quattro letture talmudiche*, pag. 72-73.

92

Ivi, pag. 72-75.

rappresentata dall'impossibilità di astrarsi dalla vita che si vive⁹³. Ecco perché Lévinas si sente di criticare il sapere filosofico che è un sapere inevitabilmente di tutti e di nessuno; l'Io non abita ciò che conosce ma piuttosto riceve una verità senza tuttavia mai accoglierla. Forse in questa sua interpretazione del sapere – che consiste nel leggere ogni passo inscrivendolo nel contesto più generale, nel cercare di far apparire gli orizzonti nascosti del testo, nel fare emergere ciò che è stato dimenticato, ignorato e offuscato – possiamo ritrovare la sua formazione fenomenologica, nonché la lettura attenta del *Talmud*. Il *Talmud*, infatti, rifugge dalla teoria, per evocare la vita quotidiana, i rapporti tra gli uomini, le relazioni familiari, la nascita e la morte, quello che i fenomenologi definiranno “ritorno alle cose stesse”⁹⁴. Ogni lettore entra e partecipa con l'unicità della sua persona e con il carattere insostituibile della propria lettura. Per questo Lévinas vede nell'urgenza di una destinazione che porta all'Altro, evitando quindi l'eterno ritorno su di sé, la possibilità di non cadere nel sonno dogmatico in cui lo stesso *logos* filosofico si dissolverebbe, indicando l'importanza di un risveglio della coscienza la quale si è sempre vantata della propria capacità di veglia.

Anche nei riguardi della sofferenza, pura e intrinsecamente insensata, che appare come condanna senza via di uscita, Lévinas sa proporre lo stile del suo pensiero. La sofferenza, sia quella determinata da dolori e malattie sia quella prodotta dalla crudeltà e malignità e capace di far vivere al soggetto il senso di abbandono e solitudine, può manifestarsi, invece, come apertura, come rinvio all'Altro configurando lo spazio per un aldilà interumano. La sofferenza è considerata in altri (come capace di sollecitarmi e invocarmi), e in me. In tal caso essa ha un senso solo se diventa sofferenza per la sofferenza di Altri. A questo tema è strettamente congiunto quello della preghiera. Lévinas sostiene, infatti, che la vera preghiera non è mai preghiera per sé ma per altri; perciò la preghiera per la propria sofferenza è preghiera per la sofferenza di quel Dio, che ancor prima della preghiera del sofferente è già con lui e con lui soffre.

Ritornano qui i temi della sostituzione, considerando che Dio è Colui dal quale il sofferente può sperare sia l'espiazione della propria colpa sia la cessazione della sofferenza nella quale la colpa viene espia: la sofferenza del giusto che soffre per altri⁹⁵. Riconsiderando il carattere inalienabile

93

Ivi, pag. 68.

94

S. Malka, *Emmanuel Lévinas la vita e la traccia*, pag. 129.

95

F. Rossi, *Figure del male e della sofferenza*, pag. 127.

della responsabilità per Altri, si impone il problema etico - inevitabile e fondamentale - della cura⁹⁶. Lévinas riflette su come possano coesistere, senza contraddirsi, la passività radicale del soggetto responsabile e la sua libertà: la sua idea è che “*non c'è nulla che divenga tendenza naturale*”⁹⁷, perché il vincolo che lega il soggetto al bene è anarchico e non costituisce un istinto naturale alla generosità e a una naturale bontà. Proprio per questo, il vincolo ha bisogno della possibilità di poter essere infranto, del fascino dell'irresponsabilità, del sentore del male nell'assoluta libertà del gioco:

«il vincolo anarchico tra il soggetto e il Bene [...] che si strinse senza che il soggetto sia stato volontà, non è la costituzione del divino istinto della responsabilità, di una natura altruistica e generosa, di una naturale bontà. Esso lega a qualcosa di esterno. L'esteriorità dell'unione si riafferma precisamente nello sforzo che esige la responsabilità per gli altri, estranea all'eros come all'entusiasmo (possesso in cui scompare la differenza tra il possessore e il posseduto)»⁹⁸.

Il tema del male acquisisce l'importante funzione di impedire che l'imperativo del Bene possa finire per essere considerato come mero assoggettamento e mortificazione della libertà. È proprio l'anarchia del vincolo etico, che precede ogni possibile alternativa tra libertà e non-libertà, che esigendo lo sforzo implica, per la sua vitalità, la possibilità del male. Infatti, il vincolo necessita della tentazione che lo rivela facile a essere sciolto, necessita della responsabilità limitata dalla libertà di colui che “non è il guardiano di suo fratello” e ha sentore del male nell'assoluta libertà del gioco, necessita della seduzione dell'irresponsabilità.

L'anarchia del Bene e l'anteriorità preoriginaria della responsabilità sulla libertà vengono descritte da Lévinas anche in termini di “risveglio” come scoperta di una vocazione antecedente qualsiasi libera decisione e qualsiasi deliberazione memorabile. È evidente che nell'uomo ci sia la possibilità di non risvegliarsi all'Altro e questa è la possibilità del male: vi sono addirittura periodi storici in cui l'umano si estingue completamente.

L'investitura da parte del Bene significa sì preoriginaria e anarchica elezione, ma questa investitura consiste anche nella gratuità della libertà come responsabilità a fondo perduto per Altri e

96

E. Lévinas, *San identità*, pag.110.

97

E.Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, pag. 88, 124.

98

E. Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, pag. 88, 124-125.

come possibilità di essere liberi dalla chiusura egoistica nel proprio “Io”.

L’obbligazione che precede ogni ascolto del comandamento non si rovescia in termini di mortificazione e negazione della libertà, in quanto non comporta una dinamica di sottomissione e assoggettamento dell’Io all’Altro, ad una volontà esteriore che ne guidi e determini gli atti. La legge eteronoma proveniente da Altri, piuttosto, risulta liberante: mira a spezzare il carattere definitivo dell’Io, l’inchiodamento del soggetto al proprio sé e a un’esistenza ingombra dalle coincidenze con sé, comportando un’apertura capace di introdurre l’umano nell’essere: libertà affrancata dal peso dell’arbitrario e orientata da un’eteronomia infinitamente esigente.

Il soggetto diventa responsabile nel momento in cui riceve il comandamento; e ciò consente alla sua condizione di creatura di non ambire a porsi al principio delle sue decisioni e dei suoi atti, ma di rispondere ad una Parola che lo precede e che lo convoca.

Solo un essere separato, creato, può ricevere attivamente l’appello etico; un Io che persiste nel suo essere per sé, che si illude della sua autosufficienza, sarebbe un Io simile a una monade incapace di comunicare; ciò che permette la comunicazione, quale autentica trascendenza verso

l’Altro, è il fatto che l’Io riconosce di essere responsabile verso il prossimo⁹⁹. Qui è riconoscibile un certo debito verso il monoteismo ebraico, che non consiste nel fatto della rivelazione del Dio unico ma nella rivelazione della Parola come luogo in cui gli uomini si tengono in rapporto con ciò che esclude ogni rapporto: l’infinitamente distante, l’assolutamente estraneo.

La rivelazione nella tradizione ebraico-biblica non è rappresentata da un disvelamento che si offra sul piano della conoscenza, ma è rappresentata da un movimento di trans-discendenza, cioè di trascendenza che si fa immanenza, pur non perdendo i suoi tratti di separatezza.

Non obbedendo all’ordine della mera comprensione e dello svelamento che lo farebbe diventare un semplice oggetto di tematizzazione, il Dio biblico incontra l’uomo personificandosi nella storia e promuovendo una relazione di assoluta prossimità con lui. Dio si rivela non come colui che è onnipotente ma come colui che discende, dimostrando così una radicale non-indifferenza verso la miseria del suo popolo ridotto in schiavitù.

La rivelazione, quindi, designa l’evento di una discesa, più che indicare la rivelazione di un’essenza divina. Come a partire dall’esperienza ebraica della trascendenza, che pur mantenendo le distanze si traduce in assoluta vicinanza, Israele è vincolato al comandamento quale risposta alla rivelazione, così dal comandamento proveniente dall’esteriorità d’Altri la soggettività levinassiana si declina come responsabile in virtù di una pre-originaria esposizione alla trascendenza. La rivelazione, che è amore, sta in attesa della risposta dell’uomo. La risposta all’amore che Dio offre

99

E. Lévinas, *Altrimenti che essere*, pag.150.

all'uomo è amore dell'uomo per il suo prossimo. Di fronte agli avvenimenti che lo hanno visto come testimone delle più assurde atrocità, Lévinas ribadisce la sua lucida consapevolezza dell'andamento profondo della storia umana, la sua consapevolezza che, se vi possano essere periodi in cui l'umano si estingue completamente, è anche vero che l'umanità vive alla luce dell'ideale di santità, possibilità per il soggetto di rispondere d'Altri.

L'illimitata responsabilità per altri deve però sapersi anche autolimitare: infatti l'io è anche chiamato a prendersi cura di sé, senza rischiare di chiudersi nel suo egoismo, comunque possibile, nonostante la condizione di assoluta passività in cui si trova il soggetto e che non gli permette alcuna possibilità di sottrarsi a Dio.

2.3 Il concetto di sofferenza nel pensiero di Lévinas

La costituzione dell'ente è caratterizzata dalla separazione di questo dalla totalità, è, cioè, caratterizzata dal fatto che l'ente si separa dal *il y-a* anonimo e si pone quindi come ipostasi, movimento che richiede lavoro, impegno, fatica. Nel momento della sua costituzione, però, l'io si separa, ma rimane anche indissolubilmente legato all'essere, al proprio essere. È proprio questo legame che limita la libertà dell'ente, e questa limitazione rappresenta la cifra della “solitudine”¹⁰⁰ ;

100

E. Levinas, *Il tempo e l'altro*, Melangolo, Genova 1987, pag. 38.

nonostante, infatti, le molteplici relazioni quotidiane con cose e persone, “io sono solo”¹⁰¹ .

La solitudine permette, però, la condizione stessa della libertà dell’ipostasi ma porta anche l’inevitabile tragedia di rappresentare l’incatenamento a sé, alla propria materiale corporeità che è, dunque, punto di partenza e di possibilità di apertura verso l’Altro. Lévinas sostiene infatti che la comunicazione stessa sarebbe impossibile se dovesse cominciare da un Io inteso come “coincidenza” con sé o da un Io inteso come soggetto libero davanti al quale ogni Altro non sarebbe che limitazione. In questa ipotesi, l’Io rimarrebbe una monade incapace di comunicare¹⁰² .

Ma la solitudine è anche condizione della conoscenza, perché per Lévinas conoscere è sempre un riportare l’Altro a sé: l’oggetto si dona allo sguardo teoretico e la luce rende possibile un avvolgimento dell’esteriore da parte dell’interiore attività che rappresenta la struttura stessa del cogito. Attraverso la luce, l’oggetto che si trova all’esterno è già presente al soggetto nell’orizzonte che lo precede, e perciò tutto ciò che è dotato di senso, l’estraneo stesso in quanto dotato di senso, trova nella soggettività il suo riferimento ultimo e la sua significazione¹⁰³ . Il soggetto nei confronti del reale da lui significato, a questo punto, si trova in relazione con l’Altro ma in modo tale che l’Altro non lo determina, ma è sempre il soggetto che determina l’Altro. In questo consiste la tragedia della solitudine: il soggetto è libero dal mondo o dagli altri, ma la sua è una libertà per la solitudine: tragica non perché è privazione dell’Altro, ma perché è chiusura nella prigionia della propria identità. La conoscenza perciò, non incontra mai qualcosa di veramente altro: nel mondo la ragione è sola. In questa prigionia il soggetto, nella sua solitudine, non può sperimentare la realtà del tempo: esso vive un eterno presente senza connessioni con il passato né con il futuro. Il presente rappresenta infatti per il Medesimo la partenza da sé.

L’Io ha però coscienza di aver bisogno del tempo, di un tempo in cui il presente possa essere riparato, perdonato, redento, salvato, cioè che possa ricominciare come altro. Ma il tempo non può generarsi in un soggetto solo. Il tempo può nascere solo nel rapporto con Altri, così come i mezzi necessari per la salvezza del Medesimo possono provenire solo da Altrove, mentre tutto nel soggetto è qui, in un indefinito presente. Lo sforzo di autoposizione dell’Io è una sorta di emersione, dall’anonimato dell’essere nell’istante. La chiusura e la solitudine derivanti da questa autoposizione aprono all’idea di evasione dall’Essere che però implica il riferimento al tempo: infatti l’Io e il presente sono il movimento del riferirsi a sé che costituisce l’identità. Il tempo è

¹⁰¹ Giovanni Ferretti, *La filosofia di Lévinas alterità e trascendenza*, Rosenberg & Sellier, Torino 2010, pag. 98.

¹⁰² Ivi pag. 270.

¹⁰³ S. Petrosino, *La vertigine nomade*, pag. 172.

fatto di istanti tutti uguali, che possono essere compensati l'uno con l'altro: un istante di sofferenza con un istante di felicità. Ma per la speranza umana non sono sufficienti questi istanti che rappresentano il “*tempo della compensazione*”¹⁰⁴. La speranza ha propriamente come oggetto la riparazione dell'irreparabile e cioè la risurrezione dell'istante insostituibile che apre al futuro come risurrezione del presente e quindi anche dell'Io, che per questo rinnovato si trova perdonato portato a nuova nascita come Altro¹⁰⁵.

La questione del tempo, impegna molto Lévinas. Egli riflette sulla compensazione che i mali patiti qui e ora, possano ricevere domani nell'al di là da parte sua ritiene inevitabile esigere una salvezza per il presente, per le sofferenze e le ingiustizie del presente, e non una semplice ricompensa nell'avvenire¹⁰⁶. In questo ritorna forte il riferimento alla persecuzione del popolo ebraico, e più chiaramente, il riferimento alla vicenda descritta da Isaia, “del servo di Yhwh”¹⁰⁷ che porta su di sé i peccati degli uomini espiandoli in nostra sostituzione con i suoi patimenti; l'espiazione è qui intesa non in senso “giuridico” cioè come pagare il debito di pena al posto di un altro, ma piuttosto significa la rottura della dialettica dell'odio tramite un atto di amore gratuito, capace di fermare su di sé la sofferenza ricevuta¹⁰⁸. In questa figura il senso etico della passività dell'umano viene investito dalla chiamata (elezione) alla responsabilità universale nei confronti dei mali del mondo, una elezione che crea ebbrezza in quanto è segno di chiamata a divenire i figli di Dio. Ciò permette di guardare alla sofferenza come fonte di felicità: felicità come chiamata nel presente e non come ricompensa che si raggiungerà in un al di là. In questa sofferenza, che è posizione di vita, si ha la presenza stessa di Dio: presenza che rappresenta già la salvezza per il presente e non solo per l'avvenire.

Lévinas si riferisce probabilmente alla nozione di “*felix culpa*”, che parte dalla considerazione che certi mali o colpe possono, nel seguito della storia, avere degli effetti positivi: per esempio, la storia della salvezza mostra come Dio, dagli stessi peccati dell'uomo può trarre il bene più grande. La natura dell'essere non è quella di una mancanza o insufficienza d'essere, piuttosto è quella di una ingombrante e irremissibile presenza alla quale il soggetto non può sfuggire, così come non può

104

E. Lévinas, *Dall'esistenza all'esistente*, Marietti Casale M. 1986, pag.132.

105

G. Ferretti, *Emmanuel Lévinas un profilo e quattro temi teologici*, Queriniana, Brescia 2016, pag.98.

106

Ivi, pag.93.

107

La sacra Bibbia, Antico Testamento, Libri profetici, *Isaia*, capitolo 53.

108

E.Lévinas, *Altrimenti che essere*, pag. 160.

evitare di esperire la brutalità della sua stessa esistenza e dell'irremissibile presenza a sé. Ciò a cui pensa Lévinas è una presenza che si impone senza via di uscita. Un Essere indistinto nella cui orribile spersonalizzazione il soggetto è spogliato della propria soggettività. Un Essere originario come l'istante biblico che precede la parola e la luce: quello della desolazione e dell'abbandono del momento iniziale della creazione, ancora privo del soffio di Dio e della santità, cioè dell'unico impulso capace di sradicare il soggetto dalla fissità dell'Essere. Il male inteso come "mal d'essere" come tragico sapore definitivo di un incatenamento all'identità che arriva fin nei suoi tratti più brutali e ripugnanti che genera un impulso all'evasione come necessario e vitale movimento di "uscita "da sé. Lo stesso piacere, nella sua promessa di evasione dal malessere del bisogno non fa che rivelarsi come delusione e inganno. Da questa delusione scaturisce la vergogna, da intendersi come disagio interiore con il proprio sé nella propria ultima intimità e nudità, essendo il soggetto nell'impossibilità radicale di fuggire per nascondersi da sé. Da tutto ciò si scatena quel senso di incatenamento ineluttabile a sé, che genera infine la "nausea"; quel senso di rivoltante presenza a sé capace di restituirci la nudità dell'essere nella sua "pienezza" e nella sua irremissibile presenza.

La realtà ultima della soggettività, il suo vero essere, si produce solo nella responsabilità di fronte ad Altri, e non quindi di fronte la morte nè nel semplice bisogno colmato dal godimento. L'esteriorità dell'idea dell'infinito rivela al soggetto l'insufficienza della sua esistenza separata e evidenzia l'insoddisfazione di fondo che si era già delineata fin con la fenomenologia del Desiderio. La vera soggettività per Lévinas non è dunque quella che rimane rinchiusa nella sua interiorità e che oggettivandosi nelle opere finisce per rimanere mal compresa nella storia, ma è quella che nell'utilizzo della parola, esprime direttamente se stessa e assiste alla propria espressione impedendo che questa si cristallizzi nelle opere; vera soggettività è quella che si esprime donandosi ad Altri e manifestandosi in tal modo come bontà ¹⁰⁹. Il vero esistere del soggetto consiste perciò non tanto nel conoscere, ma piuttosto nel ricevere l'idea di Infinito e nell'essere costantemente stimolato dall'Altro a superare sé stesso. Questa relazione non paralizza i termini nell'isolamento, ma anzi, pur mantenendoli contro la totalità che li assorbirebbe, li lascia in "commercio o in guerra" ¹¹⁰. Per far sì che la relazione tra esseri separati sia possibile, si richiede che i termini siano parzialmente indipendenti e parzialmente dipendenti l'uno dall'altro. Da questo concetto si sviluppa la convinzione che lo stare dell'uomo, pur nella sua finitezza, non consiste nel suo essere per la morte ma nell'essere contro la morte, cioè nel resistere alla morte che può venire dalla guerra o

109

G. Ferretti, *La filosofia di Lévinas*, pag.162.

110

E. Lévinas, *Totalità e Infinito*, pag. 226.

dalla violenza omicida dell'Altro. La morte non pone perciò il soggetto di fronte al nulla ma di fronte all'Altro: con ciò Lévinas sembra prendere le distanze dalla posizione di Heidegger a partire dalla propria concezione etico-metafisica.

Lévinas intende il senso della morte a partire dalla relazione etica con altri, e questo gli permette di sostenere che la morte non può togliere ogni senso alla vita. Al di là della morte non si incontra il nulla, ma l'ordine sensato delle relazioni umane, nel quale rientra paradossalmente anche la forma dell'omicidio: «nell'essere per la morte della paura, non sono di fronte al nulla ma di fronte a ciò che è contro di me, come se l'omicidio più che essere una delle occasioni di morire, non si separasse dall'essenza della morte, come se l'incontro con la morte rimanesse una delle modalità del rapporto con Altri»¹¹¹.

La violenza che la volontà sopporta, e che viene dall'Altro nella forma della tirannia, da una parte non può essere evitata dal soggetto la cui volontà può essere piegata fino alla totale passività; dall'altra parte il soggetto soffrendola riesce a distanziarsi dal presente e avere il tempo per sperare; la sofferenza si trasforma così in pazienza.

Secondo Lévinas è quindi l'opera della bontà, che con il suo agire etico e disinteressato è in grado di prospettare un senso che neppure la morte può abolire, e cioè quello di essere per l'"*al di là della mia morte*"¹¹² e così facendo apre un varco verso il tempo dell'Altro: varco che può essere reso possibile forse solo da ciò che chiamiamo eternità. Si deve precisare che Lévinas esula da una concezione religiosa che concepisca Dio come collocato su uno sfondo ontologico; egli infatti lo nomina pochissime volte e preferisce riferirsi a Lui indirettamente, allo scopo di riformulare l'idea di Dio sullo sfondo della trascendenza etica di Altri e del soggetto responsabile¹¹³; infatti è proprio quest'ultimo l'ambito in cui può aver luogo l'idea di Dio. Dio non si manifesta come un fenomeno e non rappresenta il "tu" di un dialogo alla pari, ma è l'idea suscitata indirettamente nell'"*Eccomi*" della mia disponibilità per Altri¹¹⁴. Il bene non è pertanto ciò che attrae verso di sé il desiderio umano interessato, ma piuttosto è ciò che inclina il desiderio verso l'assunzione di responsabilità per Altri.

Dio si manifesta nella relazione etica e nel linguaggio umani, nel Dire innominabile di Dio che parla solo nel Dire di Altri nei nostri confronti e nel nostro stesso Dire nei riguardi altrui: un Dire

¹¹¹ E. Lévinas, *Totalità e Infinito*, pagg. 239-240.

¹¹² E. Levinas, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Cortina, Milano 1998, pagg. 191; 219.

¹¹³ G. Ferretti, *Emmanuel Lévinas, un profilo e quattro temi teologici*, pag. 39.

¹¹⁴ Ivi pag. 40.

che, solo se si vuole, si può udire. La riflessione di Lévinas sul tema di Dio impone di considerare sempre nuovamente il modo di dire Dio senza costringerlo nei nostri “detti”: e di considerare il Suo modo di aprire vie all’incontro con Lui senza intaccarne la santità e la trascendenza assolute. Desiderabile (Dio) e desiderio devono rimanere separati, e ciò è possibile solo se il desiderio mi ordina a ciò che è il non-desiderabile, all’indesiderabile per eccellenza, e cioè ad Altri¹¹⁵. Il presentarsi di Altri come volto nudo e come tale misero e indifeso, se da una parte sembra offrirsi al potere del soggetto fino quasi a suscitare il desiderio di ucciderlo, e di negarlo perciò totalmente, dall’altra parte offre anche una resistenza infinita a quel potere, in quanto neppure l’omicidio può eliminare il comando etico che in tale volto viene espresso. Questa resistenza non è una forza che limiti il potere del soggetto, ma è ciò che instaurando la prossimità dell’Altro costituisce il soggetto stesso come soggetto responsabile.

Da questo ambito relazionale parte ogni possibile discorso su Dio, che si manifesta appunto nel senso delle relazioni etiche interumane. Il rapporto con Dio non fa violenza all’uomo privandolo della sua personale autonomia, proprio perché Dio non è deducibile o dimostrabile, ma in quanto “traccia” nella relazione interumana ha la capacità di scompigliare l’ordine dei significati della coscienza rinviando a un al-di-là irrimediabilmente passato, non riportabile ad alcuna presenza dominabile con i nostri concetti. Così il volto non rappresenta l’immagine-icona di Dio bensì è “a immagine di Dio”¹¹⁶, nel senso che si trova nella sua traccia. L’andare verso Dio non significa seguire la traccia del volto (cioè compiere atti di bontà che abbiano gli altri come oggetto), bensì l’andare verso gli Altri che si inscrivono nella traccia, Dio Lo si cerca e Lo si trova solo rispondendo all’appello-visitazione del volto d’Altri.

La tendenza del pensiero a riportare ogni significazione al piano dell’immanenza del soggetto – e quindi al fenomeno – viene contrastata dal modo di significare dell’enigma. Esso rappresenta una sorta di nuova “modalità” che non è né la possibilità, né la necessità, bensì la modalità del forse e del “se si vuole”. L’enigma è il modo di manifestarsi senza manifestarsi, è il ritrarsi subito dall’ambito del fenomeno dopo averlo scompigliato, quel modo di significare che può essere riconosciuto solo se liberamente si vuole; anche in queste affermazioni viene reiterata la natura non-violenta di Dio il suo non imporsi come verità disvelata ma come verità che si vede solo se la si vuole vedere¹¹⁷. Il modo di significare dell’enigma è tale, perciò, che proprio perché non lascia

115

E. Lévinas, *Di Dio che viene all’idea*, Jaca Book, Milano 2007, pag. 91.

116

G. Ferretti, *La filosofia di Levinas*, pag. 196.

117

G. Ferretti, *Emmanuel Lévinas, un profilo e quattro temi teologici*, pag.66.

nulla di sé sul piano del fenomeno, rischia continuamente di apparire come nullo, e quindi di essere misconosciuto. Solo un orecchio vigile può captare, liberamente senza alcuna imposizione, l'appello alla responsabilità che arriva fino al sacrificio per l'Altro. In questo si opera il rovesciamento della soggettività che, dapprima incentrata su se stessa, si fa decentrata, rivolta ad Altri: questo decentramento è la provocazione a una vera comprensione di sé. Tutte le categorie della soggettività o della spiritualità vanno ripensate alla luce dell'origine ultima del senso, che è l'appello etico che giunge dall'altro uomo. Le condizioni ultime di senso rimandano all'esteriorità trascendente di natura etica, che si presenta come appello proveniente da colui che suscita nel soggetto l'adesione volontaria all'obbligo della responsabilità, che non è un imperativo estrinseco ma che sorge dall'interno del soggetto stesso.

Quindi, secondo Lévinas, grazie a Dio il soggetto è Altri per gli Altri, dove la relazione reciproca lega un uomo all'Altro nella traccia della trascendenza, nella traccia di quell'ordinamento al prossimo in cui vige l'asimmetria della gratuità, ma dove probabilmente anche il soggetto è avvicinato da Altri come Altri. Ciò fa sperare che non ci sia solo giustizia per il soggetto, ma che ci sia anche amore gratuito e responsabilità di Altri nei suoi confronti. Infatti, anche se Lévinas non lo dice chiaramente, si può però pensare che la relazione gratuita del soggetto verso gli Altri si possa leggere anche come relazione gratuita degli Altri nei suoi confronti ¹¹⁸.

La relazione con Altri è anche ciò che testimonia il vero "umanesimo" dell'uomo stesso: il soggetto umano è tale solo in quanto è in funzione dell'altro uomo. La verità stessa, allora, assume significato non più nel disvelamento, ma nell'esposizione assoluta all'Altro in piena sincerità ¹¹⁹. In questa esposizione all'Altro la verità dice se stessa come testimonianza, non come essere che si mostra, ma come caratteristica del soggetto che si espone senza riserve. Nell'atteggiamento di responsabilità etica nei confronti di Altri consiste anche il senso di giustizia: più precisamente nella responsabilità del soggetto nei confronti dei molti volti che lo guardano negli occhi, ma anche nella responsabilità del soggetto nei confronti di se stesso ¹²⁰. Questa reciprocità non ha come senso la complicità interessata io-tu di soggetti centrati su se stessi, ma è istituita da quella chiamata alla responsabilità nella quale è possibile scorgere la natura anarchica del bene; l'umanità dell'uomo consiste dunque nella responsabilità gratuita e in una giustizia che è prima di tutto misericordia, ovvero origine di un diritto d'Altri che precede il mio.

118

E. Lévinas, *Altrimenti che essere*, pag. 201.

119

G. Ferretti, *La filosofia di Lévinas*, pag. 288.

120

E. Lévinas, *Altrimenti che essere*, pag. 201.

La relazione etico-metafisica, qualificando la soggettività umana, definisce anche la tensione tra un'escatologia declinata al presente e un'esigenza di futuro; infatti in un'escatologia tutta al presente si potrebbe trattare solo dell'emergere, nell'istante presente, della scelta etica del soggetto, con il rischio di sottovalutare la gravità dei mali e delle sofferenze che affliggono la storia del mondo. Anche un'escatologia al futuro tuttavia ha i suoi rischi, e cioè quello di prospettare un futuro storico che finirebbe per costituire il senso ultimo di tutti i momenti della storia, senza rispettarli nel loro insostituibile significato individuale¹²¹. A tale proposito Lévinas contrappone alla totalità oppressiva dell'ontologia - riduttiva di ogni vera alterità -, l'escatologia profetica, rifiutando quell'escatologia apocalittica che comporta la distruzione del mondo malvagio presente e la nascita di un mondo nuovo privo di ogni male; Lévinas pensa a un'escatologia della pace messianica che metta in relazione i singoli esseri e i singoli momenti del tempo con l'Infinito¹²². Non un momento finale della storia in grado di determinare il senso di tutti i momenti costituendone così un giudizio finale, ma una relazione con l'al di là della storia che sottraendo gli esseri alla giurisdizione della storia stessa richiamandoli alla loro responsabilità verso l'infinito nell'istante presente. I cosiddetti giudizi visibili della storia tendono a travolgere le singole vicende individuali: che non riescono a manifestarsi e quindi a essere prese in considerazione. Il giudizio di verità inteso come giudizio al di là della storia fa sorgere invece l'idea di un giudizio di Dio e quindi, di un giudizio che ha alla base la particolare discontinuità temporale che avviene nel risorgere sempre nuovo degli istanti del tempo l'emergere di una prospettiva di un tempo infinito. La temporalità è dunque necessaria perché l'essere divenga verità come visibilità, ostentazione, apertura: nella temporalità l'essere dispiega la propria essenza. La tradizione talmudica interpreta l'idea del futuro come promessa di un tempo nel quale cesseranno le violenze e le ingiustizie economiche in Israele; futuro nel quale i giusti avranno un posto di maggior rilievo. Il futuro come ritorno alla felicità dell'Eden, o come raggiungimento di una felicità ancora più grande dato che la perfezione morale si raggiunge nel ritornare al bene dopo l'avventura del male. Questo ritorno al bene richiede un intervento esterno, come quello della volontà insindacabile di Dio, oppure l'evento della sofferenza e del martirio. In tutte queste riflessioni Lévinas sottolinea che è insostituibile l'impegno morale personale e che la colpa, se ha un fondamento esterno al soggetto, può essere superata attraverso un intervento, anche questo esterno, rappresentato dall'esteriorità dell'insegnamento. Questo concetto è presente nel modo in cui Lévinas intende la natura del Messia; infatti egli si concentra sull'irradiamento del

121

E. Lévinas, *Totalità e Infinito*, pag. 251.

122

Ivi, pag. 295.

messianismo che avviene nella relazione maestro-allievo, e nella quale si manifesta tutta la ricchezza dell'incontro con il Messia. Il Messia però è anche consolatore, riconoscendo all'individuo le sue proprietà personali al di là della sua posizione nella storia dell'umanità.

Anche il tema del tempo rimanda a quella relazione tra l' "Io" e l'Altro che rappresenta la struttura portante del pensiero di Lévinas. Quell'Io che nel godimento del proprio egoismo si scopre vulnerabile ed esposto a una sofferenza che lo intacca nella sua intimità, scopre con ciò la propria esposizione ad Altri che è soprattutto denudazione di sé senza difesa. In questa vulnerabilità che arriva fin nel rovescio della pelle il soggetto si scopre sensibile al dolore, aperto alla pazienza del soffrire e al sacrificio, che può implicare perfino la passività assoluta, cioè l'apparente assenza di ragione. Tutti questi tratti del dolore hanno luogo nella corporeità che, se permette a un tempo il godimento della vita, consente anche l'esperienza a ciò opposta. Infatti, la passività rispetto all'Altro è il dolore di un corpo che si è esposto incondizionatamente ad Altri, senza sicurezza della reciprocità, ma anche il dolore di chi si strappa il pane dalla bocca per offrirlo all'Altro. Ci si chiede, a questo punto, se questa centralità dell'Altro non sia un rinnegamento di sé, ma Lévinas preferisce parlare di depotenziamento dell' "Io" che rinuncia alle sue pretese di dominio e di possesso e, facendo questo, si rende capace di crescere, maturare nella misura in cui stabilisce il suo

contatto con l'Altro in un rapporto autentico¹²³. Alla luce di questa considerazione, l'uscita da sé del soggetto non rappresenta uno svuotamento di sé, un perdersi, ma piuttosto è un crescere, un aprirsi a possibilità nascoste e imprevedibili. Da questo deriva una concezione dell'esistenza che abbandona i termini del potenziamento del soggetto e investe invece sulla relazione e sulla comunicazione.

Se la ragione non rispetta questa correlazione, le conseguenze che ne risultano sono tragiche. Infatti, se il soggetto non ammette l'Altro come soggetto cercherà di ridurlo ad oggetto. E questo vale non solo per le persone ma anche per le cose, per la natura e per Dio¹²⁴.

La sofferenza, perciò, genera una domanda irrisolta che pone l'umanità di fronte a una scelta, che la può far precipitare verso il nulla, cioè verso la privazione della speranza. Tuttavia, attraverso la sofferenza dovuta al male, si può arrivare alla salvezza liberando l'umanità dal mondo, cioè da tutto ciò che è passato ed impermanente, rendendo l'umanità aperta all'ultramondano.

Il soggetto, nel rapporto con l'Altro si riconosce debole a causa della sofferenza generata dal

123

Roberto Vico, *Ripartire dal volto dell'Altro, spunti di riflessione sul pensiero di E. Lévinas*, in *Esperienza e teologia*, rivista di approfondimento teologico n.4, Verona 1997, pagg. 96-104. Ora anche in *Dialogo con l'Altro. Fede cristiana, alterità e dialogo*, a cura di E. Falavegna e G. Girardi, il Segno, Verona 1998, pagg. 31-39.

124

Ivi pag. 100.

male, che però può diventare forza attraverso la “grazia”, che giunge dalla Trascendenza. L'accettazione, non rassegnata, della sofferenza quale opportunità di maturare l'autentico carattere dell'essere umano. È suprema espressione della libertà quale si può intendere bene attraverso le parole di S. Paolo: “ quando sono debole, allora sono forte” (II Cor.12,9seg. ss.)¹²⁵ .

In questo si può forse intravedere il senso ebraico della fede nella *Torah*, la quale non rappresenta solo la Legge, ma è soprattutto un dono elargito da Dio al suo popolo; una fede destinata a essere messa alla prova dal dolore.

Nella reciprocità Medesimo-Altro, dove Altro significa in ultima istanza Dio, se Dio soffre della sofferenza del Medesimo, il Medesimo stesso potrà avere pietà di questa sofferenza e soffrirne e pregare fino a trovare sollievo. L'io che soffre prega per la grande sofferenza di Dio il quale soffre sia per la colpa dell'uomo sia per la sofferenza della sua espiazione; nella preghiera la propria sofferenza si addolcisce: l'uomo non sente più il proprio dolore perché può compararlo ad un tormento – quello di Dio - che oltrepassa il proprio. La preghiera per Dio che soffre diventa così preghiera per sé, ma anche preghiera per la sofferenza di tutti gli uomini, in quanto in Dio può misticamente concentrare la sofferenza di tutti i corpi umani.

La riflessione di Lévinas sulla sofferenza affronta – come sappiamo - anche il tema della morte. Questa, se considerata come l'opposto dell'esistenza, non potrebbe che significare la totale insensatezza della vita umana. Diversa è invece la prospettiva di Lévinas. Innanzitutto, il problema della morte non può essere analizzato all'interno dell'opposizione essere-nulla; non è corretto infatti pensare che la morte rinvii al nulla interpretato come l'opposto dell'essere. La morte inoltre può essere affrontata solo in riferimento al morire dell'Altro: si fa esperienza solo della morte di altri e ciò indica un rapporto essenziale tra la morte e l'altro e quindi tra la mia morte, il mio essere mortale e la morte dell'Altro. Tuttavia, il fatto della morte dell'Altro non permette di ricavare una sorta di anticipazione che possa essere trasferibile e applicabile al proprio morire. Il timore per la morte del prossimo è il timore per la propria morte ma non è in nulla timore *per* me. Inoltre la morte, pur essendo fine e annullamento dell'individualità corporea, non è, però, la fonte di ogni senso o di ogni non-senso. Nel rapporto con la morte dell'Altro emerge un tratto che coinvolge direttamente il mio modo di essere, qualcosa che pur provenendo dall'altro mi appartiene come affar mio, e che può rivelare il senso più profondo dell'avventura umana¹²⁶ . La morte rappresenta inoltre, la relazione paradossale con il mistero, ci apre a una paradossale “relazione con il futuro”. La morte

125

La sacra Bibbia, San Paolo *Seconda lettera ai Corinzi*, 12: 7-10.

126

E. Lévinas, *Dio, la morte e il tempo*, Jaca Book, Milano 2003, pag.18.

non può mai essere al presente perché ribalta in passività l'attività del soggetto e quindi non può essere riportata al presente della comprensione del soggetto. In ciò la morte rappresenta una vera e propria uscita dal presente e lo schiudersi dell'"autentico futuro"¹²⁷ che non è la semplice anticipazione a partire dal presente ma è relazione con l'Altro.

Se il senso è introdotto nell'essere proprio dall'approssimarsi ad Altri che abolisce «l'egoismo della perseveranza nell'essere»¹²⁸, allora la morte non è necessariamente un assurdo, dato che non è in grado di rendere nullo il sacrificio di sé per l'Altro, che aveva senso proprio per la sua assoluta gratuità¹²⁹.

La morte è inevitabile, bisogna morire. C'è tuttavia molto da fare e bisogna fare molto per liberare la morte dall'angoscia e per lasciare alla morte solo una conchiglia vuota. L'angoscia della morte deriva dalla malinconia di un'opera incompiuta, tristezza di lasciare un mondo che non abbiamo potuto trasformare. Il mondo è mio e il vero Io è quello che in questo "mio" del mondo ha la propria ipseità di Io, cioè la natura di un soggetto dotato di individualità unica e irripetibile¹³⁰.

Tra il silenzio inerte del nulla e il silenzio dinamico dell'essere si colloca il nascondimento del volto della Trascendenza: nascondimento che non è silenzio ma impercettibile dialogo con l'uomo nella libertà dell'incontro oltre l'essere. Il pensiero di Lévinas ha la costante preoccupazione che il pensiero umano si liberi della propria tendenza a totalizzare e a inglobare ogni cosa, omologando tutto alle proprie categorie: il male è, a ben vedere, la migliore occasione per questa liberazione.

È proprio il problema del rapporto tra la necessità ineludibile (per il pensiero) della tematizzazione del senso e l'affermazione dell'origine trascendente e non tematizzabile del senso che è indubbiamente il problema fondamentale della filosofia di Lévinas che si gioca tutto sulla plausibilità del modo in cui riesce a presentare il senso di questo paradosso. Quindi Lévinas cerca la soluzione nella natura stessa del metodo fenomenologico che lui intende come ricerca delle condizioni di senso degli oggetti, date da quelle intenzioni, per lo più nascoste, che stanno alla loro base. Le condizioni ultime del senso rappresentato o rappresentabile rimandano ad una exteriorità trascendente di natura etica. In questo si può rintracciare la concezione ebraica del tempo e della soggettività nei termini di permanenza: la veglia come infinita attenzione e eterno ascoltare. Perciò la veglia è il segreto di un popolo che nel rito quotidiano risveglia l'essere assopito nella vita

127

E. Lévinas *Les temps et l'autre*, pag. 64.

128

E. Lévinas, *Dall'esistenza all'esistente*, pagg. 159-160.

129

E. Levinas, *Altrimenti che essere*, pag.162.

130

E. Lévinas, *Di Dio che viene all'idea*, Jaca Book, Milano 2007, pag. 122.

naturale. Quindi veglia e risveglio non rappresentano più il passaggio da uno stato di coscienza ad un altro, ma più precisamente si tratta di un'indicazione etica per una vita sempre più attenta alle esigenze del prossimo. Lévinas, nel formulare la sua tesi che riguarda il Messia, utilizza chiaramente spunti e riflessioni che provengono dallo studio e la pratica della Torah; ciò è chiaro quando egli afferma che la salvezza non coincide con la fine della storia ma la salvezza è possibile in ogni momento e cioè quando si realizza la vocazione personale degli uomini: vocazione che consiste nella sofferenza intesa non come segno di qualche espiazione, ma come prova della fedeltà e della vigilanza della coscienza alla chiamata dell'altro uomo.

2.4 Il perdono.

In questo continuo rimandare all'Altro, alla reciprocità e alla gratuità, c'è un riferimento al perdono come atto supremo di gratuità etica nei confronti del prossimo. Il perdono infatti è forse il segno della massima rinuncia a ogni pretesa nei riguardi dell'Altro: rinuncia a ogni reversibilità e quindi anche massima responsabilità. Lévinas arriva a parlare del perdono nel senso di "puro" perdono: quello stato etico che rende il soggetto incurante delle conseguenze negative che derivano dagli atti altrui, atteggiamento dell'espiazione che non ignora le conseguenze degli atti del prossimo, ma se ne addossa la responsabilità provvedendo ad espiarle. Per Lévinas, quindi, i temi

del perdono e dell'espiazione sono intimamente intrecciati .

Nella mentalità ebraica, il perdono richiede che il soggetto si appelli a Dio. Ora, anche per quanto riguarda il peccato originale, che è presente pure nel pensiero rabbinico, il peccato non comporta una condanna tale da rendere impossibile il primo gesto di libertà nel pentimento. Il gesto del pentimento è talmente importante per la legge ebraica, che prevede addirittura una data liturgica ad esso dedicata: il Jom Kippùr. Così la straordinaria dialettica dell'offesa e del perdono descritta da Lévinas in *Quattro letture talmudiche*, ci parla della corporeità e della materia della vita che rappresentano i presupposti dell'etica e della religione. Lo stesso linguaggio, che è parte di quell'ambito particolare che è l'etica stessa, non è sempre inoffensivo e indolore. Infatti, il Talmud vuole evidenziare la gravità dell'affronto verbale: per aver detto al tuo prossimo una parola di troppo, tu sei colpevole come se gli avessi inferto un danno materiale. Parlare significa impegnarsi

in senso responsabile .

Gravissimo, dunque, l'offendere un uomo: il perdono dipende da lui e siamo così nelle sue mani. Il primo passo, importante, è infatti che il colpevole si riconosca tale: nessuno può perdonare se il perdono non gli viene richiesto e se il colpevole non cerca di placare l'offeso. Bisogna sollecitare il perdono dell'offeso ma ci si può ritenere sciolti da ogni impegno nei confronti di colui che lo rifiuti tre volte di concederlo.

Due le condizioni importanti del perdono: la buona volontà dell'offeso e la piena coscienza dell'offensore. L'offeso può concedere il perdono quando l'offensore dimostra di aver preso coscienza del suo torto. Ci si chiede se l'offensore sia in grado di valutare l'entità dei suoi torti e se sia in grado di sollecitare efficacemente il perdono dell'offeso. Offensore e offeso si trovano così legati da un filo invisibile da cui sciogliersi appare estremamente difficile: meglio non offendere

che cercare un accomodamento a cose fatte .

Di altra natura è l'offesa irreparabile fatta a Dio: la cosa grave consiste proprio nell'attentare al Principio, e da ciò deriva la catastrofe. In questo, però, non si afferma che la relazione a Dio e all'uomo siano tra loro estranee: Dio non concede il perdono senza che l'individuo sia rispettato. Dio rappresenta il prossimo per eccellenza, e tuttavia solo dal soggetto offensore dipende l'accordo con Lui. L'offesa a Dio si compie attraverso l'offesa al prossimo come nell'esempio dei figli del sacerdote Eli, che rubavano le elemosine e seducevano le donne che si presentavano al tabernacolo;

131

Al tema del perdono Lévinas ha dedicato la lezione talmudica che ritroviamo *Quattro lezioni talmudiche* del 1963.

132

E. Lévinas, *Quattro letture talmudiche*, Il melangolo, Genova 2008, pag. 50.

133

Ivi, pag. 55.

in questo caso l'offesa è l'abuso del potere cui si sono lasciati andare i figli di Eli, i quali erano preposti al rispetto del Principio.

Il perdono può anche non essere accordato. Il caso esemplare è quello del rabbino Rav: egli era pienamente cosciente di essere chiamato ad un grande destino. Un giorno, mentre commentava un testo, si arrabiò con il suo maestro che per ultimo, e in ritardo, era entrato nella scuola. Per tredici volte Rav il giusto chiese perdono al maestro, e non fu perdonato. Per comprendere questo fatto bisogna andare in fondo a tutta la storia. Si viene così a sapere, la notte seguente l'episodio spiacevole, il maestro riconosce in sogno i segni che indicano come il discepolo aneli fortemente a prendere il suo posto, facendo capire come la sfuriata di quel giorno avesse motivazioni ben diverse; di conseguenza la concessione del perdono doveva tener conto della presa di coscienza del sentimento che animava il comportamento del discepolo. Ci sono perciò delle situazioni in cui l'offesa è irremissibile perché corrisponde all'ingresso in una via senza uscita ¹³⁴ .

Lévinas insiste: il maestro non poteva accordare il perdono al discepolo che nella sua genialità possedeva gli strumenti per arrivare al fondo delle vere motivazioni dell'offesa; si può perdonare, infatti, colui che parla senza coscienza, ma diverso è il caso di chi è in grado di comprendere ¹³⁵ .

La maggior differenza rispetto al perdono inteso in senso cristiano è che quest'ultimo può fondarsi anche nella semplice iniziativa dell'offeso. Esempio è Cristo che perdona dalla croce "coloro che non sanno quello che fanno" accordando, con ciò, il perdono senza aspettare che i suoi offensori acquisiscano coscienza del peccato commesso.

In entrambi gli ambiti, ebraico e cristiano, il perdono viene visto come la riparazione morale dell'identità e il mezzo con cui cancellare la macchia della colpa spegnendo il fuoco del rancore. Se il perdono è unilaterale e gratuito, può spegnere il rancore, ma non può togliere la macchia dell'offesa. Questo può avvenire solo se il perdono è inscritto in un processo di recupero dell'offensore attraverso la sanzione, la quale consente a chi la subisce di recuperare un adeguato contatto con la realtà e di riparare, per quanto possibile, al danno procurato. In questo senso il perdono rappresenta un'occasione di riflessione per il colpevole sul male compiuto ma un'occasione di insegnamento per la comunità. Il tema del perdono richiama anche l'offeso a non essere troppo duro; infatti chi si comporta con clemenza nei confronti del prossimo che l'ha offeso,

134

Ivi pag.57.

135

In questa occasione Lévinas rivela una parte della sua posizione nei confronti degli orrori operati dai nazisti: si possono, infatti, perdonare molti tedeschi ma ci sono tedeschi ai quali è difficile perdonare, così come è difficile perdonare Heidegger. In *Quattro letture talmudiche*, pag. 58.

sarà a sua volta trattato con clemenza dal Cielo¹³⁶ .

Conclusioni

Il pensiero di Lévinas ha la capacità di proporre e avanzare una provocazione che rappresenta il suo intento di fondo: pensare la trascendenza non più in termini metafisici o “ontoteologici” ma in termini etici. Questo permette di intendere il soggetto e Dio non più in riferimento a categorie formalmente ontologiche, con gli equivoci che esse possono comportare, ma di pensare diversamente l’Essere che comunque rimane all’origine di ogni significazione, di ogni ricerca autentica della giustizia e di ogni “*razionalità della pace*”¹³⁷ . Il rimando all’Infinito, che si opera nell’approssimarsi all’Altro, non determina la soluzione del problema dell’esistenza o meno di Dio. Lévinas sostiene infatti che già lo stesso nome di Dio non può essere confuso con i nomi designanti gli esseri, ma che «Pro-nome segna con il suo sigillo tutto ciò che può portare un nome»¹³⁸ . Per

136

Talmud, TB Shabbat 151b.

137

E. Lévinas, *Altrimenti che essere*, pagg. 207-208.

138

Ivi, pag.229.

Lévinas la parola “Dio” deve sempre tener conto degli intermediari che portano a tale parola, di cui forse il più rappresentativo è la passività che abita in fondo all’Io¹³⁹. Non è possibile provare o dimostrare ciò che viene designato con la parola Dio; ogni tentativo di dimostrazione finirebbe per smentire l’infinito trascendente. Dio entra per la prima volta nel linguaggio umano indirettamente attraverso il dire pre-originario e an-archico che è l’”eccomi” della prima obbedienza¹⁴⁰. Per Lévinas, pensare che non si possa avere significazione se non in riferimento all’Essere, ammettendo di dover fondare la significazione etica sull’esistenza di Dio, è come restare legati alla tesi che sostiene l’Essere come totalità da cui scaturisce ogni significazione¹⁴¹. La forza del pensiero di Lévinas consiste proprio nella radicalità con cui esso pone il tema di un “altrimenti” rispetto all’essere, costituendo la dimensione esclusiva nella quale l’uomo aspira alla sua vera natura di uomo, riconquistando nell’umanità di uomo, la sua dignità¹⁴². Dio si può scoprire, cioè, solo nella relazione etica, che con la sua incondizionatezza dell’impossibile indifferenza riguardo all’altro uomo che mi interpella e mi smuove nella responsabilità, mi fa ritrovare una identità nel momento esatto in cui mi “costringe” a rinunciare alla mia sovranità di “Io”. È per questo che per Lévinas la Trascendenza è non solo quell’al di là dell’essere da cui proviene l’ordine autorevole, ma anche quell’oltre il volto dell’altro a cui il comandamento mi ordina.

È per questo che nell’incapacità non ancora superata di pensare e vivere con l’altro, in un’incapacità a percepire il nostro valore “spirituale” e a sentirci coinvolti in uno sforzo morale, la riflessione di Lévinas si presenta, più che come candida ingenuità frutto di attenzioni alla responsabilità come moda del tempo, *vogue*¹⁴³, come audace sforzo teorico che impone il senso dell’uomo senza cedere alla tentazione di riportarlo a quel niente- tutto che appiattisce e di fatto annulla ogni orizzonte di senso in cui la stessa dignità dell’umano può mostrarsi.

Nella doppia fedeltà al logos greco e alle fonte ebraica, inquietudine che mantiene lo spirito nella veglia, egli mantiene la certezza che pensare è un dovere e un compito, e che innanzitutto bisogna

139

Ivi, pag. 162.

140

Ivi, pag. 190.

141

Ivi, pagg. 187-188.

142

L. Sesta, *La legge dell’altro: la fondazione dell’etica in Lévinas e Kant*, ETS editore, Pisa 2005, pag. 40.

143

R. Lellouche, *Difficile Lévinas. Peut-on ne être levinassien?*, L’Eclat, Paris 2006, pagg. 7-9.

pensare al *sensu dell'umano* .

Nella riflessione sulla parola Dio Lévinas afferma che essa è un «evento semantico sconvolgente» perché ha significato solo se costantemente “disdetta”, unica nel suo genere perché non aderisce alle categorie grammaticali e come senso non si piega alle regole logiche del pensiero¹⁴⁵ . Se così non fosse finirebbe inevitabilmente per ridursi a “idolo”.

Il discorso sul linguaggio, in cui Lévinas tenta di evitare che il “Dire la trascendenza” finisca per risolversi unicamente nella “trascendenza Detta” attraverso il suo procedimento caratteristico di “disdire” continuamente il Detto fino all’“altrimenti Detto”, è trasformato in un *dire etico* che scava continuamente nella parola per rinvenire quel non-detto rappresentativo che rimane come l’aporia stessa del linguaggio e della sua inadeguatezza a dire l’*impossibile*. Questo “impossibile”, che il linguaggio tenta di padroneggiare, apre la possibilità che si sprigioni la forza di un appello e di una responsabilità che coinvolga, e sconvolga, attivamente l’identità soggettiva.

La parola Dio assume la positività del suo significato proprio nell’impossibilità della presenza di Dio stesso in essa e, piuttosto, nella “mia” presenza di presente che accoglie l’appello, come dono all’altro.

Se la filosofia deve assumere, secondo il pensiero di Lévinas, il compito di vigilanza affinché la parola Dio non divenga un idolo e non si perda nell’insignificanza, ci si chiede come ciò può avvenire senza la possibilità di tematizzare e costruire un discorso coerente. Lévinas ammette che la filosofia ha il compito di ridurre il tradimento che avviene ogni volta che si passa dal Dire al Detto ma precisa anche che il Detto non riesce ad alterare del tutto la significazione dell’al di là. Il Dire e il Detto non sono infatti sincronizzati, nel senso che il momento in cui il Detto - che nega la verità - non è lo stesso del momento del suo Dire - che è la verità implicitamente affermata - e, di fatto, la contraddizione può avvenire solo se questi due momenti sono simultanei, il che non può essere. Certo bisogna vigilare sul fatto che il discorso tende a chiudere in una totalità il suo dire e il suo disdire, inglobando in modo coerente sempre le proprie interruzioni, come nel caso di un libro. Ma sia il discorso che il libro sono dischiusi o interrotti dal riferimento all’interlocutore o al lettore o all’interprete.

Anche se il discorso di Lévinas appare fiducioso nella bontà e nell’assunzione della responsabilità per altri¹⁴⁶ da parte del soggetto, esso non esclude la possibilità del male e della

144

C. Chalier, *Lévinas. L’utopie de l’humain*, Albin Michel, Paris 1993, pagg. 9-10.

145

Ivi, pag. 196.

146

I termini di Lévinas sono maiuscoli, quando viene riportato direttamente il suo pensiero, minuscoli, quando si tratta

irresponsabilità; ma queste figure, invece che costituire il punto debole del pensiero levinassiano, rilanciano l'intensa carica che anima la soggettività utopica: se il male è possibile, lo è anche l'etica, e quest'ultima comanda utopicamente il nostro essere.

Il continuo monito di Lévinas alla responsabilità e all'accoglienza dell' "Altro" risuona forte e attuale anche ai giorni nostri, per esempio quando è in questione l'accoglienza di profughi ed emigranti. La domanda che sorge in proposito è quella che riguarda la possibilità di realizzare un'ospitalità incondizionata, che semplicemente accolga l'Altro con il solo atto di lasciarlo essere. L'ospitalità nei confronti di altri, come solo intento, è un concetto che arriva a sconvolgere qualsiasi tipo di rapporto: sia quello che il soggetto ha con la propria casa, o Paese, sia quello che ha con se stesso. Lévinas, nel suo pensiero elaborato intorno alla relazione con l'Altro, presenta una prospettiva nuova, per il suo tempo ma anche per l'oggi, che vede nell'Altro una entità misteriosa e imperscrutabile in grado di risvegliare e scuotere il contatto sicuro che il soggetto ha con se stesso. L'idea che l'altro rappresenti un elemento esterno, un'entità che giunge a noi nella forma di qualcosa che non conosciamo - di una minaccia sovrastante oppure di una supplica che non può lasciare indifferenti - si condensa, ai giorni nostri, nei volti delle persone che riempiono quei barconi faticosamente galleggianti che vediamo nelle immagini dei telegiornali. Gli altri che non includiamo quando diciamo "noi" sono, a volte, le persone che per prime si sono viste negare cittadinanza dal proprio Paese di origine.

In un certo senso le proposte di Lévinas sono proposte coraggiose, per l'accoglienza delle quali l'umanità non è forse ancora pronta. Fin dal saggio del 1935 *De l'évasion*, Lévinas si domanda se sia possibile dire l'umano senza ricorrere al concetto tradizionale di soggetto/persona come sostanza reificata oppure come autocoscienza da cui parte l'origine e la fine dell'uomo stesso. Il suo sforzo filosofico è diretto a costruire un'alternativa all'impersonale essenza dell'essere che trova in Heidegger il suo massimo esponente e che di fatto è distruttivo dell'umano se inteso essenzialmente come pastore dell'essere. Lévinas intraprende un'altra strada rispetto all'intendere la dignità dell'uomo in funzione della manifestazione dell'essere. Egli, cioè, intende che il soggetto umano è tale solo in funzione dell'altro uomo, attraverso l'etica che non è fatta solo di regole e direttive, ma anche di attenzione alle realtà umane, specialmente alle azioni e alle responsabilità di ogni essere libero.

Lévinas non si riconosce il compito di costruire un'etica ma quello, piuttosto, di trovarne un senso.

L'Altro si presenta prima di tutto come volto che è presenza viva e espressione attraverso cui si esprime anche la speciale passività etica che connota il soggetto responsabile. Nella descrizione di questa passività originaria non si può fare a meno di riconsiderare le nozioni di sensibilità e di

corporeità. Al corpo si riferisce, infatti, una serie di nozioni che riecheggiano nelle opere di Lévinas, come: "esposizione" (quale apertura incondizionata ad Altri), "denudazione" (come spogliazione da ogni interesse proprio), "vulnerabilità" (come offerta indifesa della propria guancia al dolore che altrui può infliggermi), "pazienza" (nel sopportare l'Altro fino alla follia del soffrire senza ragione, cioè non per qualche tornaconto ma solo per Altri), "deposizione" e "destituzione" (della propria sovranità di Io, il quale diventa soggetto attraverso la responsabilità nei confronti di altri). La nozione di sensibilità esprime, dunque, la condizione di possibilità della passività del soggetto responsabile, la cui situazione fondamentale è la corporeità. La sensibilità è la principale caratteristica della corporeità umana: attraverso questa l'uomo avverte passivamente l'alterità nel suo poter essere ferito da altri, nel subirne il contatto speciale che è la sua prossimità di prossimo, che mi trasforma in suo ostaggio e anzi mi ossessiona attraverso la sua istanza etica irrecusabile.

La fenomenologia del corpo e del volto si nutre del vissuto di fede e del vissuto umano che Lévinas definisce come una sapienza a servizio dell'amore, sostenendo che l'immagine piagata del corpo di Cristo non è superstizione religiosa, e perciò inconciliabile con la ragione, ma è l'evidenza della concreta capacità di amare, propria dell'essere umano che intesse relazioni a partire

dall'amore stesso mediante il corpo¹⁴⁷. Lévinas opera una trasfigurazione etica del corpo e del volto, il quale è sì oggetto e tema di studio della scienza, il "qui" della nostra posizione nel mondo che attesta che siamo costretti all'esistenza, ma che mi permette di dominare il mondo, di relazionarci con Altri attraverso il godimento e il patimento: fragilità che si offre all'amore e all'accoglienza, sperando reciprocità. Il corpo però è soprattutto ambiguità della situazione umana allo stesso tempo dipendente e indipendente da Altri, è sede dei sentimenti e impulsi vitali che ci mettono in contatto toccandoci con colpi che feriscono e fanno soffrire o con carezze che ci danno gioia e consolazione. Altri è il fratello di tutti gli altri uomini e non l'uguale in termini di reciprocità giuridica. Le relazioni umane devono perciò essere autentiche e animate non dall'interesse ma dall'amore, non solo nei confronti di alcuni, i più prossimi, ma di tutti, bisognosi e sofferenti.

Ricollegandosi alla propria esperienza di ebreo lituano, assimilato alla cultura europea occidentale, Lévinas propone un pensiero filosofico nel cui terreno preriflessivo e originario sono depositate esperienze individuali e collettive. Queste, affinché non rimangano patrimonio storico solo di un determinato popolo, devono essere tematizzate e chiarite attraverso la filosofia stessa facendole diventare patrimonio di tutta l'umanità. La ricerca di Lévinas, attraverso lo strumento del

147

Sulla valenza "redentiva" dei sofferenti, in particolare di quello che viene chiamato "il popolo crocifisso", importanti le riflessioni di teologi come I. Ellacuria, *Conversione della chiesa al regno di Dio*, trad. di A. Savignano, Queriniana, Brescia 1992 (si veda in particolare il capitolo 1); J. Sobrino, *Gesù Cristo liberatore*, trad. di E. De Marchi, Cittadella, Assisi 1995, (si veda in particolare il cap. 10).

commento talmudico, esplora il terreno dell'esperienza religiosa offrendo uno sfondo alla riflessione filosofica esplicita che, partendo da presupposti fenomenologici, difende il primato dell'etica e critica quello dell'ontologia.

L'intreccio tra Bibbia e filosofia costituisce un percorso circolare che non permette di separare la teoresi filosofica dall'esperienza religiosa.

L'idea di fondo che guida il lavoro di Lévinas, e che si può rilevare già nei suoi primi scritti, è tesa a recuperare il fondamento ultimo della soggettività; ma finisce per ripensarla radicalmente come rovesciamento di ogni intenzione che tematizzi il proprio oggetto e come apertura nel gioco della relazione etica.

Ciò che traspare, a mio avviso, dal pensiero di questo autore, è il fenomenale monito a donarci al prossimo senza timore, senza calcolo, senza interesse; dico fenomenale perché da una persona che, come lui, ha vissuto il male nelle sue espressioni più crude, non ci si aspetterebbe un pensiero costruito intorno alla bontà incondizionata. Sembra che la riflessione sulla paura abbia portato a comprendere che questa, invece di esorcizzare certe condizioni, possa esserne in qualche modo il catalizzatore e che essa possa essere vinta con il coraggio dell'amore, che – solo – può renderci reciprocamente complici e partecipi della propria vita, al di là delle incrostazioni dell'abitudine.

Lentamente muore

*Chi diventa schiavo dell'abitudine,
ripetendo ogni giorno
gli stessi percorsi,
chi non cambia la marcia,
chi non rischia e cambia il colore dei vestiti,
chi non parla a chi non conosce.*

Muore lentamente

*Chi evita una passione,
chi preferisce il nero sul bianco
e i puntini sulle "i" piuttosto che
un insieme di emozioni,
proprio quelle che fanno brillare gli occhi,
quelle che fanno di uno sbadiglio un sorriso,
quelle che fanno battere il cuore davanti all'errore e ai sentimenti.*

Lentamente muore

*chi non capovolge il tavolo,
chi è infelice sul lavoro
chi non rischia la certezza per l'incertezza
per inseguire un sogno,
chi non si permette almeno una volta nella vita di fuggire ai
consigli
sensati.*

Lentamente muore

*Chi non viaggia,
Chi non legge,
chi non ascolta musica,
chi non trova grazia in se stesso.*

Muore lentamente

*Chi distrugge l'amor proprio
Chi non si lascia aiutare;
chi passa i giorni a lamentarsi della propria sfortuna
o della pioggia incessante.*

Lentamente muore

*Chi abbandona un progetto prima di iniziarlo,
chi non fa domande sugli argomenti che non conosce,
chi non risponde quando gli chiedono qualcosa che conosce.*

Evitiamo la morte a piccole dosi

*Ricordando sempre che essere vivo
Richiede uno sforzo di gran lunga maggiore del semplice fatto di
Respirare.*

Soltanto l'ardente pazienza porterà al raggiungimento

*Di una splendida felicità.*¹⁴⁸

Bibliografia

Testi di Lévinas:

De l'évasion, in «Recherches Philosophiques», 36, 1935 P.P. 373-392; trad. it. di D. Ceccon e G. Francis, *Dell'evasione*, Eliotropia, Reggio Emilia 1983.

De l'existence à l'existant, Fontaine, Paris 1947; trad. it. di F. Sassi, *Dall'esistenza all'esistente*, Piemme, Casale Monferrato 1986.

Les temps et l'Autre, in J. Wahl e altri, *Le Choix, Le Monde, L'Existence*, B. Arthaud, Paris-Grenoble 1947; trad. it. di F.P.Ciglia, *Il tempo e l'altro*, Il melangolo, Genova 1987.

Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité, Nijhoff, La Haye 1961; trad. it. di A. Dell'Asta, *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, con introduzione di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 2018.

En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, Vrin, Paris 1967; trad. it. di F. Sossi, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Cortina, Milano 1998.

Quatre Lectures Talmudiques, Minuit, Paris 1968; trad. it. di A. Moscato, *Quattro letture talmudiche*, Il melangolo, Genova 1982.

Humanisme de l'autre homme, Fata morgana, Montpellier 1972; trad. it. di A. Moscato, *Umanesimo dell'altro uomo*, Il melangolo, Genova 1985.

Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, Nijhoff, La Haye 1974; trad. it. di S. Petrosino, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 2018.

Nomes propres, Fata Morgana, Paris 1976, trad. it. di F.P.Ciglia; Marietti, Casale Monferrato 1984.

De Dieu qui vient à l'idée, Vrin, Paris 1982; trad. it. Di G. Zennaro, *Di Dio che viene all'idea*, a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 2007.

L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques, Minuit, Paris 1982; trad. it. Di G. Lissa, *L'aldilà del versetto. Letture e discorsi talmudici*, Guida, Napoli 1986.

Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre, Grasset, Paris 1991, trad. it. Di E. Beccarini, *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, Jaca Book, Milano 1998.

Dieu la Mort e le Temps, Etablissement du texte, notes et postface de J. Rolland, Paris 1993; trad. it. di S. Petrosino, *Dio la morte e il tempo*, Jaca Book, Milano 1996.

Testi su Lévinas:

C. Chalier, *Lévinas, l'utopie de l'humain*, Albin Michel, Paris 1993.

Raphaël Lellouche *Difficile Lévinas: peut-on ne pas être levinassien?*, L'éclat, Paris 2007.

Giovanni Ferretti, *Emmanuel Lévinas; un profilo e quattro temi teologici*, Queriniana, Brescia 2016.

Giovanni Ferretti, *La filosofia di Lévinas: alterità e trascendenza*, Rosenberg & Seller, Torino 2010.

Salomon Malka, *Emmanuel Lévinas, la vie et la trace*, A. Michel, Paris 2002; trad. it. Di C. Polledri, *Emmanuel Lévinas, la vita e la traccia*, Jaca Book, Milano 2003.

Silvano Petrosino, *Emmanuel Lévinas*, Feltrinelli, Milano 2017.

Altri testi:

Aristotele, *Etica Nicomachea*, Edizioni Laterza, Bari 2012.

H. G. Gadamer, *Dove si nasconde la salute*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1994.

U. Galimberti, *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 2003.

S. Natoli, *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Feltrinelli, Milano 2010.

P. Pagani, *Alla ricerca delle parole perdute*, a cura di G. Borgonovo, Piemme, Casale Monferrato 2000.

F. Rossi, *Le figure del male e della sofferenza nella filosofia francese del Novecento*, Franco Angeli, Milano 2016.

L. Sesta, *La legge dell'altro: la fondazione dell'etica in Lévinas e Kant*, ETS editore, Pisa 2005.

B. Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Einaudi, Torino 2002.