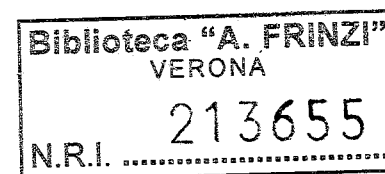




IL LIMITE
e
L'INFINITO

Studi in onore di Antonio Moretto

a cura di
Giorgio Erle



Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633.



Le fotocopie effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi, Centro Licenze e Autorizzazioni per le Riproduzioni Editoriali, Corso di Porta Romana 108, 20122 Milano, e-mail autorizzazioni@clearedi.org e sito web www.clearedi.org.

Volume stampato con il contributo del Dipartimento di Filosofia, Pedagogia e Psicologia – Università degli Studi di Verona

Erle, Giorgio

Il limite e l'infinito : studi in onore di Antonio Moretto / a cura di Giorgio Erle.

Bologna : Archetipolibri, 2013. – 288 p.; 24 cm.

ISBN 978-88-6633-132-2

1. Filosofia teoretica 2. Filosofia morale

Classificazione 190

Scheda a cura della Biblioteca di Filosofia dell'Università degli Studi di Verona

ArchetipoLibri

40126 Bologna – Via Marsala 31

Tel. 051 220736 – Fax 051 237758

www.archetipolibri.it / www.clueb.it

ArchetipoLibri è un marchio Clueb

Indice

Introduzione	5
Elenco delle pubblicazioni di Antonio Moretto	II
Franco Chiereghin	
<i>La rilevanza filosofica degli elementi acustici nella narrazione della caverna di Platone</i>	19
Pierdaniele Giaretta	
<i>Intervalli senza punti</i>	33
Enrico Berti	
<i>Mente e anima: due entità?</i>	49
Loana Liccioli	
<i>Le infinite possibilità di variazioni genomiche negli organismi viventi: il limite biologico ed il limite etico</i>	59
Siegmund Probst	
<i>Leibniz und Brounckers Hyperbelquadratur</i>	71
Luigi Cataldi Madonna	
<i>Il Dio di Leibniz gioca a dadi</i>	77
Lucia Procuranti	
<i>Sublime. Riflessioni a partire da Haller, Kant e la Bibbia</i>	95
Gabriele Tomasi	
<i>Hume e il piacere della tragedia</i>	103
Maria Cecilia Barbetta	
<i>Il newtonianismo per le dame di Francesco Algarotti</i>	121

Francesca Menegoni	
<i>Compiutezza e limiti della ragione nella critica kantiana alle prove dell'esistenza di Dio</i>	139
Giorgio Erle	
<i>Misurarsi con l'infinito: da Kant a Ray Bradbury</i>	151
Mario Longo	
<i>La critica di J.G.H. Feder alla soluzione kantiana dell'antinomia pratica</i>	159
Franco Biasutti	
<i>Causalità finita e causalità infinita. Hegel interprete di Spinoza</i>	181
Paolo Giuspoli	
<i>Unendliche Erkenntnis. Note sull'esame logico-trascendentale della ragione in Kant e in Hegel</i>	193
Luca Illetterati	
<i>Sulla metafilosofia hegeliana</i>	207
Stefano Poggi	
<i>Herbart, Mach, Ehrenfels. Alle origini della Gestaltpsychologie</i>	235
Philippe Séguin	
<i>Felix Hausdorff (1868-1942). Vom philosophischen zum mathematischen Unendlichen oder das aktual-Unendliche als Erlösung</i>	249
Linda Perfranceschi	
<i>Il linguaggio come limite. La filosofia di Wittgenstein tra finito e infinito</i>	261
X Ferdinando Luigi Marcolungo	
<i>Variazioni sul tema dell'infinito. Il percorso di Emmanuel Lévinas</i>	271

Come è riconosciuto a livello internazionale, la ricerca filosofica di Antonio Moretto segna una tappa fondamentale e innovativa all'interno della letteratura scientifica a proposito del rapporto tra filosofia e matematica. Questo vale in primo luogo, ma non solo, per una rinnovata comprensione della filosofia classica tedesca che rendeva necessario mostrare la rilevanza della conoscenza congiunta della storia e della teoria della matematica in autori come Kant e Hegel. Per esempio, con *Hegel e la "matematica dell'infinito"*¹, prima in ordine di tempo tra le monografie dedicate da Moretto alla questione, egli ha reso chiaro come una conoscenza puntuale, tecnica, della matematica da parte del filosofo di Stoccarda, consentisse a quest'ultimo una presa di posizione critica su alcuni aspetti della storia della matematica, senza tuttavia risolversi in un preteso antimatematismo e, invece, fosse il chiaro segnale interpretativo che a partire dai concetti di limite, finito ed infinito, indirizzava verso una comprensione dinamica, processuale, in breve: dialettica del sistema della filosofia e, in esso, del mondo della vita. Sulla base di questo convincimento Moretto ha approfondito il rapporto tra matematica e meccanica², alla luce della conoscenza che Hegel aveva delle scienze del suo tempo e, nel contempo, questa ricerca ha costituito la tessera altrimenti mancante per il completamento di quel progetto di rivalutazione della *Filosofia della Natura* che si affermava negli ultimi decenni del Novecento: mostrare come i concetti di limite, misura, grandezza siano indispensabili per comprendere lo stretto legame tra l'elemento logico e il movimento naturale così come inteso dalla scienza fisica. Quegli stessi concetti sono stati anche studiati in tutta la loro rilevanza in un contesto sistematico diverso com'è quello della filosofia trascendentale kantiana, ma dove pure la categoria della limitazione non può essere appieno intesa senza il riferimento al concetto matematico del limite e senza tener presente l'interesse di Kant per i concetti relazionali e l'analisi superiore e anzi Moretto – sempre attento a considerare gli sviluppi contemporanei delle scienze – ha chiarito come quella appena descritta fosse

¹ A. Moretto, *Hegel e la "matematica dell'infinito"*, Verifiche, Trento 1984.

² A. Moretto, *Filosofia della matematica e della meccanica nel sistema hegeliano*, (nuova edizione rivista), Il Poligrafo, Padova 2004².

Il limite e l'infinito

La ricerca filosofica di Antonio Moretto segna una tappa fondamentale e innovativa all'interno della letteratura scientifica a proposito del rapporto tra filosofia e matematica. Questo vale in primo luogo, ma non solo, per una rinnovata comprensione della filosofia classica tedesca che rendeva necessario mostrare la rilevanza della conoscenza congiunta della storia e della teoria della matematica in autori come Kant e Hegel. Questi studi, assieme a quelli che egli ha dedicato a Descartes, Leibniz, Wolff e ancora a molti altri grandi filosofi, mostrano come i concetti matematici di finito e infinito racchiudano, nelle loro esigenze tecniche, un'urgenza profondamente umana, quella di dare senso, "mensurare" nell'accezione più ampia del termine. Sotto questo profilo, il passaggio per le scienze esatte nelle ricerche di Moretto non è affatto astratto, ma costituisce il necessario cammino verso quella che Kant avrebbe chiamato "la porta stretta", varcata la quale meglio si comprendono anche le altre parti del sistema della filosofia, così come proprio Moretto ha dimostrato dedicandosi a discutere altresì questioni di etica, di filosofia della medicina, psicologia della percezione e – perché no? – della poesia di Albrecht von Haller. Coerentemente con questo percorso di ricerca, gli Autori degli scritti che costituiscono questo volume si sono impegnati a mostrare la ricchezza di significati e valenze che i concetti di limite e di infinito, tra i più distintivi delle ricerche di Moretto, possono assumere all'interno delle scienze filosofiche.

Giorgio Erle è professore aggregato di Filosofia Morale presso il Dipartimento di Filosofia, Pedagogia e Psicologia dell'Università degli Studi di Verona. Tra le numerose pubblicazioni, ricordiamo in particolare le monografie *La prospettiva di Hegel su tempo e natura* (Trento 2001), *Sul rapporto tra Ethos e Physis nella interpretazione hegeliana della filosofia greca* (Trento 2002), *Leibniz, Lully e la Teodicea* (Padova 2005), *Tre prospettive su veridicità e agire morale: Leibniz, Kant e Hegel* (Bologna 2011) e la curatela *La valenza etica del cosmo* (Padova 2008).

SCRITTI DI:

Maria Cecilia Barbeta
Enrico Berti
Franco Biasutti
Luigi Cataldi Madonna
Franco Chiereghin
Giorgio Erle
Pierdaniele Giaretta
Paolo Giuspoli
Luca Illetterati
Loana Liccioli
Mario Longo
Ferdinando Luigi Marcolungo
Francesca Menegoni
Linda Perfranceschi
Stefano Poggi
Sigmund Probst
Lucia Procuranti
Philippe Séguin
Gabriele Tomasi

€ 28,00

ISBN 978-88-6633-132-2



9 788866 331322

AB 5406

Variazioni sul tema dell'infinito.
Il percorso di Emmanuel Lévinas

La ripresa dell'idea dell'infinito segna in modo significativo lo sviluppo del pensiero di Emmanuel Lévinas, a partire dal saggio *La philosophie et l'idée de l'infini* del 1957¹, per non dimenticare l'opera che lo rese famoso, *Totalité et Infini*, del 1961². Gli inediti che ora vengono progressivamente pubblicati testimoniano il ruolo decisivo assunto dal riferimento a Cartesio soprattutto nel momento in cui si veniva presentando la necessità di individuare una struttura formale in grado di dire la trascendenza. In tal senso la scelta cadde significativamente sull'idea dell'infinito rispetto alla metafora, su cui peraltro Lévinas si era già ampiamente soffermato con l'intento appunto di riuscire a dire quel che eccede il piano dell'intenzionalità oggettiva³.

Il tema dell'infinito affiora tuttavia fin dai primi scritti, a confronto con la finitudine dell'essere che Lévinas ripropone sulla scorta dell'insegnamento di Heidegger negli scritti precedenti il secondo conflitto mondiale. Se da una parte, come si ricorda nel volume *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, occorre considerare il piano dell'esistenza nella sua

¹ «Revue de métaphysique et de morale», LXII (1957), pp. 241-253, ripubblicato in E. Lévinas, *En decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1967², pp. 165-178; trad. it. di F. Ciaramelli, in E. Lévinas, *La traccia dell'altro. Scorciatoie*, Pironti, Napoli 1979, pp. 5-23, e successivamente anche in E. Lévinas-A. Peperzak, *Etica come filosofia prima*, Guerini e Associati, Milano 1989, pp. 31-46, dalla quale riprenderemo le nostre citazioni.

² E. Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Nijhoff, Le Haye 1961; trad. it. di A. Dell'Asta, introd. di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1980, più volte riedita con la medesima numerazione di pagina.

³ E. Lévinas, *Œuvres complètes*, Grasset & Fasquelle, Imec, Paris 2009; sono finora apparsi i primi due volumi: 1. *Carnets de captivité et autres inédits*, 2009; 2. *Parole et Silence et autres conférences inédites au Collège philosophique*, 2011; ne è annunciato un terzo a breve, dedicato agli scritti di carattere letterario a partire dal 1920. Del primo volume abbiamo anche una ed. it. a cura di S. Facioni, Bompiani, Milano 2011. Vedi per tale riferimento alla metafora l'*Introduzione* di Rodolphe Calin e Catherine Chalièr al primo volume delle *Opere*, pp. 19-45, in particolare alle pp. 36-38; per una prima valutazione vedi inoltre la *Préface* di Rodolphe Calin al secondo volume delle *Opere*, *Parole et Silence*, pp. 33-42: La métaphore absolue: un faux départ vers l'autrement qu'être.

“effettività”, senza limitarsi all’atteggiamento lucido e distaccato del puro conoscere – e in questo il primo Lévinas sembra schierarsi dalla parte di Heidegger rispetto al maestro della fenomenologia –⁴, dall’altra affiora fin dall’inizio l’urgenza di superare la dimensione dell’essere per dare espressione a quel bisogno di trascendenza che contraddistingue l’esistente nella sua condizione più autentica. In tal senso il tema dell’infinito, nelle sue articolazioni talvolta di difficile interpretazione all’interno di un pensiero che si va progressivamente cercando, appare una chiave di lettura privilegiata forse anche sulla scorta di un’altra presenza, mai dichiarata ma sempre in qualche modo all’opera, quella di Pascal, che viene in questi primi scritti ricordato quasi di sfuggita là dove si sottolinea, in uno dei fogli degli anni che precedono l’opera fondamentale del 1961, «il carattere sempre positivo dell’infinito»; l’uomo che è sospeso tra due infiniti, l’infinitamente grande e l’infinitamente piccolo, non deve intendere l’infinito come una negazione, ma come un *surplus* che segna una presenza che non può dirsi in termini di oggettività conoscitiva: «Occorre anzitutto rilevare – osservava Lévinas – il carattere sempre *positivamente orientato* dell’infinito. Esso non ha un riscontro negativo. L’infinitamente piccolo è *positivamente* infinito, un *sempre di più*...»⁵.

⁴ E. Lévinas, *Théorie de l’intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Vrin, Paris 1930, 2001; tr. it. di V. Perego, con saggio introduttivo di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 2002, pp. 7-8: «Un metodo non è mai un semplice strumento fabbricato al fine di esplorare qualche ambito del reale. [...] Proponendoci di studiare l’intuizionismo nella fenomenologia di Husserl, non potremo di conseguenza separare, nel corso della nostra esposizione, la teoria dell’intuizione come metodo filosofico da ciò che si potrebbe chiamare l’*ontologia* di Husserl. Al contrario, il nostro obiettivo è di mostrare come l’intuizione che egli propone come modo di filosofare derivi dalla sua concezione dell’essere». Su tale attenzione ai temi dell’ontologia appare chiaro l’influsso di Heidegger, che Lévinas ebbe modo di conoscere a Friburgo proprio negli anni 1928-29.

⁵ E. Lévinas, *Quaderni di prigionia*, Raccolta A, < 26 >, p. 274. Per la datazione, va ricordato che i due fogli, quello che lo precede e quello che segue, sono scritti sul verso di biglietti d’invito del 1953. Ricordiamo anche l’accenno al celebre fr. 295 dell’ed. Brunschvicg dei *Pensieri* di Pascal, più volte citato da Lévinas nelle sue opere, per distinguere l’innocenza paradisiaca del godimento dalla ricerca egoistica di un proprio «posto al sole», così come da ogni forma di *progetto* in senso heideggeriano: «Movimento egoista irriducibile alla negazione: soggettivazione paradisiaca di Adamo, egoismo innocente, immanenza: rimanere in sé prendendo in prestito dal mondo solo un posto per essere in sé, non “in vista di” un “posto al sole”, abitazione, trasloco totale, abbandonarsi senza pensare un oggetto né fare un progetto, senza potere. Condizione di ogni pensiero, di ogni progetto» (Raccolta A, < 2 >, p. 250). Il godimento di cui si parla non è segnato dall’egoismo che mira al possesso, denunciato appunto dal noto frammento di Pascal, sul quale si ritorna anche nel saggio *La filosofia e l’idea di infinito*, che così collega la denuncia dell’hitlerismo e della posizione di Heidegger con gli sviluppi etici successivi: «Si tratta di un’esistenza che si accetta in quanto naturale, per la quale il suo posto al sole, la sua terra, il suo *luogo* determinano ogni significato. Si tratta di un *esistere* pagano. L’Essere lo ordina costruttore e coltivatore, all’interno di un

Se da una parte Lévinas denuncia la pretesa di una presa assoluta da parte dell'io, che vorrebbe estendere le sue conoscenze oltre i propri limiti, dall'altra riconosce nell'idealismo una tensione che conduce *al di là dell'essere*, un bisogno di *ex-scendenza* che recupera, in positivo, le ragioni più profonde dello stesso idealismo sul piano concreto dell'esistenza. A conclusione del saggio programmatico *De l'évasion*, apparso nel '35 sulla rivista «Recherches philosophiques», dopo aver ricordato che «nella sua opposizione al realismo, l'idealismo del pensiero modifica la struttura dell'esistente, ma non affronta la sua esistenza. Esso non sa dirne nulla e lascia la cura di interpretarla a tutti coloro che non domandano di andare al di là dell'essere», riconosce nel contempo che proprio «nelle aspirazioni dell'idealismo, anche se non nel suo cammino, consiste indubbiamente il valore della civiltà europea: nella sua prima ispirazione, l'idealismo cerca di oltrepassare l'essere. Ogni civiltà che accetta l'essere, la disperazione tragica che comporta e i crimini che giustifica, merita il nome di barbara»⁶. In tal senso, questa tensione che ci conduce *oltre* va assunta in tutta la sua serietà, riconoscendo «l'inermità dell'atto e del pensiero che non possono sostituire un evento che, nel compimento stesso dell'esistenza, spezza questa esistenza»; il bisogno di *evasione* ci invita infatti a «uscire dall'essere per una nuova via, a rischio di rovesciare certe nozioni che al senso comune e alla saggezza delle nazioni appaiono come le più evidenti»⁷.

I. L'URGENZA DELL'INFINITO E IL CONFRONTO CON L'ELEMENTALE

Il tema dell'infinito appare decisivo fin dai primi scritti che contraddistinguono il percorso autonomo che Lévinas cerca di sviluppare dopo gli studi su Husserl e Heidegger degli anni '30. Ci riferiamo, nell'ordine, al saggio apparso su una rivista lituana nel '33, *La notion de spiritualité dans les cultures française et allemande*, solo di recente reso disponibile agli studiosi⁸, a quello su *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, pubblicato l'anno successivo sulla rivista di Mounier, «Esprit», per finire con il saggio già ricordato

paesaggio familiare, su una terra materna. Anonimo e Neutro, lo rende indifferente dal punto di vista etico, come una libertà eroica, estranea ad ogni colpevolezza nei riguardi di Altri» (E. Lévinas, *Etica come filosofia prima*, p. 37).

⁶ E. Lévinas, *Dell'evasione*, commento e note di J. Rolland, ed. it. a cura di D. Ceccon e G. Frank, Elitropia, Reggio Emilia 1984; Cronopio, Napoli 2008, p. 45.

⁷ *Ivi*, p. 46.

⁸ E. Lévinas, *La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande*, «Cités», 2006/1, n° 25, pp. 126-137. Per le vicende di questo scritto, riscoperto casualmente da A. Valevicius, dell'Università di Sherbrooke (Québec), nell'occasione di un suo viaggio in Lituania nel 1994, vedi la *Presentazione* di J. Hansel, *ivi*, p. 125.

dedicato al tema dell'evasione nel '35. Come sottolinea Miguel Abensour, l'*ex-scendenza*, presente «in negativo nella stessa struttura del bisogno, caratterizza nel modo migliore questo bisogno di evasione. Vi si può riconoscere un duplice movimento di uscita e di ascesa (*scando*). Benché sia indeterminata, questa uscita non è tuttavia senza direzione, essendo orientata verso l'alto; in quanto uscita, essa si effettua per elevazione, per cambiamento di livello». Di qui il collegamento tra questi primi scritti degli anni '30 e gli sviluppi successivi: «Questa ascesa che prende il nome di *ex-scendenza* non segna poi l'incontro con la questione dell'infinito?»⁹.

Nel primo di questi saggi Lévinas traccia un confronto tra le due culture, la francese e la tedesca, con uno sguardo attento, sia pure di sfuggita, agli avvenimenti politici del momento. Da una parte, la spiritualità francese gli appare segnata profondamente dall'impostazione cartesiana, che vede nelle matematiche il terreno privilegiato dell'*esprit*, liberato da ogni commistione con la sensibilità e le passioni. Ne troviamo testimonianza nell'opera di Brunschvicg, per il quale la matematica «è una vera vita interiore, più profonda delle intuizioni dei mistici o delle speculazioni degli illuminati. Nell'intellezione impersonale e teorica si manifesta per lui la vera persona dell'uomo. Il vecchio paradosso dell'idealismo francese!»¹⁰. Questo ha un riflesso anche nel campo politico, proprio perché la stessa lotta politica per i francesi è «una lotta di idee»; e Lévinas lo sottolinea con riferimento al processo Dreyfus, che aveva fatto riaffiorare l'antisemitismo mai del tutto sradicato nella cultura del tempo, mettendo in luce le insufficienze di un razionalismo incapace di garantire le più elementari condizioni di una giustizia che sia veramente imparziale: «Si trattava di un errore giudiziario ordinario, più utile che dannoso agli interessi immediati dello Stato in quell'epoca. Ma scatenò per dieci anni una tempesta di passioni, perché veniva a toccare la stessa idea di giustizia, certamente astratta, severa, fredda ma saggia e, proprio per questa ragione, così cara all'anima dei Francesi. Lo stesso accade quando è in gioco la preoccupazione dei Francesi per la morale del mondo che fa appello direttamente alla ragione ed è quindi accettata proprio perché giusta». E dopo aver ricordato i grandi moralisti francesi del

⁹ M. Abensour, *Il Male elementale*, in E. Lévinas, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, introd. di G. Agamben, con un saggio di M. Abensour, Quodlibet, Macerata 1996, pp. 37-89, p. 68. Nella traduzione di *ex-cendence* preferiamo tradurre con *ex-scendenza*, anziché *escendenza* o *eccendenza*, come accade in alcune traduzioni italiane, proprio per sottolineare il rimando a una *trascendenza* intesa in senso radicale che tale neologismo intende sottolineare. In questo ci ricollegiamo alla tr. it. di F. Sossi di E. Lévinas, *Dall'esistenza all'esistente*, Marietti, Casale Monferrato 1986, in particolare p. 3.

¹⁰ E. Lévinas, *La compréhension de la spiritualité*, p. 127.

Settecento, sottolinea che rimane costante anche oggi «la convinzione che la spiritualità dell'uomo risieda nella ragione, che ha la capacità di rendere le azioni razionali e dare ad esse un senso, e che, come dice Pascal dopo aver misurato altre profondità dell'anima umana, "la dignità dell'uomo è nel suo pensiero"»¹¹.

Il riferimento a Pascal non è casuale, perché si può parlare – osserva Lévinas – di una «tradizione pascaliana» che coesiste nella cultura francese con quella che deriva da Cartesio. In tale tradizione, che ha sperimentato ben «altre profondità dell'anima umana» si possono trovare dei tratti comuni con la spiritualità tedesca, segnata da tradizioni antiche ma nel contempo attenta ai contributi dello spirito francese. Quello che vi è di specifico nella spiritualità tedesca è tuttavia l'attenzione alla persona nella sua concretezza: «Il "corpo" e l'"anima" di Cartesio rispetto a questo concetto rimangono concetti astratti. Di qui la sfera del vitale, con tutto quello che l'esprime nella vita psicologica, costituisce la quintessenza dell'anima. L'uomo è l'io concreto che si preoccupa del proprio destino, che s'inquieta davanti alla morte: guardandola negli occhi oppure fuggendola. L'inquietudine, le esperienze che mettono in rilievo le nostre sensazioni e i nostri sentimenti, tutta la tragedia della nostra esistenza umana – amore, odio, passione, inganno – formano un unico complesso drammatico. Da questo dramma sorge la spiritualità»¹².

Questa attenzione alla concretezza del vissuto si ritrova in Nietzsche, Simmel, Dilthey, Scheler e, di recente, in Heidegger con la sua «filosofia esistenziale», che gode «di un'influenza particolarmente forte sulla gioventù universitaria tedesca». «Parlando della realtà spirituale, Heidegger non utilizza il termine "coscienza", ma "esistenza" [...] con lo scopo di meglio sottolineare la concretezza dell'anima e il suo carattere drammatico». Il collegamento di tale linea di pensiero con la situazione politica tedesca di quegli anni appare subito evidente. Continua Lévinas: «È difficile non sottolineare che i partiti politici estremisti, oggi potenti in Germania, sono affascinati da questa nozione di spiritualità. Non si affidano alla ragione, perché questa si oppone alla loro vitalità; non ascoltano la ragione che dice "sì" quando invece tutta la loro esistenza dice "no"»¹³. L'opposizione al razionalismo della cultura francese appare qui in modo inequivocabile, anche se va pur riconosciuto che tali posizioni politiche rappresentano piuttosto una «deformazione» del genuino spirito tedesco; il pericolo che viene da tale

¹¹ *Ivi*, p. 129.

¹² *Ivi*, pp. 129-130.

¹³ *Ivi*, p. 132.

impostazione vitalistica non va tuttavia sottovalutato: «È facile dimenticarsi di se stessi e perdere l'equilibrio immaginando di udire la voce mistica del fondo della propria anima»¹⁴.

L'anno successivo, nel saggio dedicato ad *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, la diagnosi della situazione diventa ancora più stringente. Se da una parte Lévinas sembra condividere le critiche di Mounier all'individualismo borghese della società occidentale, che ha perso il legame con la verità e con gli ideali dai quali è scaturita, dall'altra denuncia la falsa risposta che può venire dal richiamo all'*elementale*, rappresentato dal sangue e dalla razza: «È a una società che perde il contatto vivente con il suo vero ideale di libertà per accettarne le forme degenerare e che, senza vedere lo sforzo che questo ideale esige, si rallegra innanzi tutto delle comodità che consente – è a una società in queste condizioni che l'ideale germanico dell'uomo appare come una promessa di sincerità e di autenticità. L'uomo non si trova più davanti a un mondo di idee in cui può scegliersi, con una decisione sovrana della sua libera ragione, la propria verità – egli è già legato ad alcune tra quelle, com'è legato fin dalla sua nascita a tutti coloro che sono del suo stesso sangue. Non può più giocare con l'idea, perché scaturita dal suo essere concreto, ancorata alla sua carne e al suo sangue, essa ne conserva la serietà»¹⁵. All'universalità della ragione subentra l'universalità della forza, che invoca spazi nuovi per il proprio dominio: «Qui l'ordine universale non si stabilisce più come corollario dell'espansione ideologica – esso è questa espansione stessa che costituisce l'unità di un mondo di padroni (*maîtres*) e di schiavi. La volontà di potenza nietzschiana che la Germania moderna ritrova e glorifica non è soltanto un nuovo ideale, è un ideale che apporta nello stesso tempo la sua forma propria di universalizzazione: la guerra, la conquista». Per questo, osserva conclusivamente Lévinas, «il razzismo non si oppone solamente a questo o quel punto particolare della cultura cristiana e liberale. [...] non è questo o quel dogma della democrazia, del parlamentarismo, del regime dittatoriale o della politica religiosa ad esser messo in causa. È l'umanità stessa dell'uomo»¹⁶.

In questo scritto del '34 la diagnosi della deriva alla quale avrebbe portato il nazismo appare quanto mai lucida e stringente. In contrapposizione, quasi a porre in risalto il pericolo che viene dall'esaltazione del sangue e della razza, vanno ricordate le osservazioni che Lévinas dedica al confronto tra mondo antico e mondo cristiano, per passare poi a quello tra liberalismo e marxismo,

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ E. Lévinas, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, p. 33.

¹⁶ *Ivi*, p. 35.

osservazioni particolarmente significative per il tema dell'infinito che qui ci interessa approfondire. In un certo senso, l'espansione a cui mira il nazismo non è che la brutta copia di una libertà che rappresenta il principale apporto del mondo ebraico-cristiano a quello classico, legato «alla malinconia per l'eterno fluire delle cose» e all'inesorabilità del destino: «La vera libertà, il vero inizio, esigerebbero un vero presente che, sempre al culmine d'un destino, lo ricominciasse eternamente. L'ebraismo apporta questo messaggio magnifico. Il rimorso – espressione dolorosa dell'impotenza radicale di riparare l'irreparabile – annuncia il pentimento generatore del perdono che redime. L'uomo scopre nel presente ciò che trasforma e fa dileguare il passato. Il tempo perde la sua stessa irreversibilità»¹⁷. L'inedita possibilità di un «nuovo inizio» apre, rispetto alla finitezza del mondo classico, un orizzonte nuovo: «Questa libertà infinita rispetto a qualsiasi legame, per la quale, insomma, nessun legame sarà definitivo, è alla base della nozione cristiana dell'anima. Pur restando una realtà sommamente concreta, che esprime il fondamento ultimo dell'individuo, ha l'austera purezza di un anelito trascendente. Attraverso le vicissitudini della storia reale del mondo, il potere di rinnovamento dona all'anima come una natura noumenica, al riparo dagli attacchi di un mondo in cui l'uomo concreto è tuttavia installato»¹⁸.

Per chi conosce gli sviluppi successivi del pensiero di Lévinas non sarà difficile riconoscere, al di là del riferimento kantiano, uno dei tratti più significativi di quella dimensione etica che permette di riguadagnare la natura più autentica di una libertà segnata fin dall'inizio dalla responsabilità per Altri, una responsabilità che libera dall'abbraccio inesorabile dell'essere anonimo (*il y a*) per riconoscere nel volto l'espressione di un altro che non è a mia disposizione. Un «anelito trascendente» che troverà nello scritto del '35, dedicato al tema dell'*evasione* l'approfondimento più significativo.

2. AL DI LÀ DELL'ESSERE

Ancora una volta, in *De l'évasion*, l'avvio della riflessione si accompagna all'analisi della situazione storica del momento, a partire dalla denuncia di quello «spirito borghese» che sembra chiudersi progressivamente nelle sue sicurezze, escludendo ogni alterità che lo possa mettere in discussione. C'è anche qui la ricerca di qualcosa di ulteriore, ma si tratta di un'ulteriorità che si ripiega su se stessa, nell'illusione di una impossibile autosufficienza: «La lotta contro l'ostacolo è aperta unicamente al suo eroismo; essa è rivolta

¹⁷ *Ivi*, p. 24.

¹⁸ *Ivi*, p. 26.

verso l'estraneo. Nessuno è più orgoglioso di Rousseau o di Byron; nessuno è più autosufficiente. Questa concezione dell'io come autosufficiente è uno dei contrasegni essenziali dello spirito borghese e della sua filosofia. Sufficienza nel piccolo borghese, essa nutre i suoi sogni audaci non meno di quanto faccia il capitalismo inquieto e intraprendente. Presiede al suo culto dello sforzo, dell'iniziativa e della scoperta, tendente meno a riconciliare l'uomo con se stesso che ad assicurargli ciò che è ignoto nel tempo e nelle cose. [...] Si occupa di affari e di scienza come di una difesa contro le cose e contro l'imprevedibile che nascondono. Il suo istinto di possesso è un istinto di integrazione e il suo imperialismo è una ricerca di sicurezza»¹⁹. Questa chiusura, che potremmo indicare come una sorta di un "cattivo infinito", riduce l'io alle cose, privandolo di ogni possibilità di autentica apertura all'altro: «Questa categoria della sufficienza – osserva Lévinas – è concepita sull'immagine dell'essere, così come ce la offrono le cose. Esse sono. La loro essenza e le loro proprietà possono essere imperfette, ma il fatto stesso dell'essere si situa al di là della distinzione tra perfetto e imperfetto. La brutalità della sua affermazione è assolutamente sufficiente e non si riferisce a nient'altro»²⁰.

Non si tratta tanto di riconoscere i limiti della nostra condizione a livello dell'essenza, quanto di individuare «una tara più profonda» nell'essere stesso di cui si nutre la nostra esistenza: «L'evasione, di cui la letteratura contemporanea manifesta la strana inquietudine, appare alla nostra generazione come la più radicale condanna della filosofia dell'essere»²¹. Più che all'impostazione classica, il riferimento di questo attacco polemico, al pari di quel che avverrà quasi venticinque anni dopo in *Totalità e Infinito*²², è soprattutto all'ontologia heideggeriana, di cui pur tuttavia ancora rievoca in questi anni alcune movenze fondamentali. Lo si avverte quando sottolinea il carattere radicale dell'evasione, rispetto a ogni tentativo di sfuggire ai limiti della nostra esistenza tipico dell'età romantica: «Tutti questi motivi [...] obbediscono a un bisogno di trascendere i limiti dell'essere finito. Esprimono l'orrore di

¹⁹ E. Lévinas, *Dell'evasione*, pp. 11-12.

²⁰ *Ivi*, pp. 12-13. Ricordiamo, per il nostro tema, il collegamento tutto cartesiano tra l'idea di perfezione e l'idea dell'infinito.

²¹ *Ivi*, pp. 13-14.

²² Cfr. E. Lévinas, *Totalità e Infinito*, Conclusioni, 7, pp. 306-307: Contro la filosofia del Neutro. Sottolinea programmaticamente Lévinas: «Abbiamo così la convinzione di aver rotto i legami con la filosofia del Neutro: con l'essere dell'ente heideggeriano la cui neutralità impersonale è stata così ben messa in luce dall'opera critica di Blanchot, con la ragione impersonale di Hegel che mostra alla coscienza personale soltanto le sue astuzie. Filosofia del Neutro i cui sviluppi ideali, così diversi per le loro origini e per le loro influenze, concordano nell'annunciare la fine della filosofia. Essi esaltano infatti un'obbedienza che non è richiesta da nessun volto» (*ibidem*).

una certa *definizione* del nostro essere, non dell'essere in quanto tale. La fuga che impongono è una ricerca di rifugio. Non si tratta soltanto di uscire, ma di andare da qualche parte. Il bisogno di evasione, al contrario, si trova assolutamente identico a ciascun punto di arresto a cui lo conduce la sua avventura, come se il cammino percorso non togliesse nulla alla sua insoddisfazione»²³. Per cogliere l'urgenza di tale ulteriorità radicale occorre prendere congedo non solo da Bergson, ma in qualche modo anche da Heidegger: «Nello slancio vitale andiamo verso l'ignoto, ma andiamo da qualche parte, mentre nell'evasione non aspiriamo se non a uscire. È questa categoria dell'uscita, non assimilabile né al rinnovamento né alla creazione, che si tratta di cogliere in tutta la sua purezza. Tema inimitabile che ci propone di uscire dall'essere. Ricerca di un'uscita, ma non nostalgia della morte, perché la morte non è un'uscita, come del resto non è una soluzione. Il fondamento di questo tema è costituito – ci sia concesso il neologismo – da un bisogno di *ex-scendenza*. [...] Così l'evasione è il bisogno di uscire da se stessi, cioè di *spezzare l'incatenamento più radicale, più irremissibile, il fatto che l'io è se stesso*»²⁴.

La nozione di infinito non assume ancora nel saggio *De l'evasion* una pregnanza specifica, volta a indicare proprio questa *ex-scendenza* radicale, che contraddistinguerà l'altro in quanto altro, *Autrui*, verso la metà degli anni Cinquanta. E tuttavia se ne prepara l'utilizzo, prendendo le distanze in modo radicale da quella concezione dell'essere che si sottrae alla «questione dell'infinito», un essere che assume i caratteri, come si dirà in seguito, riprendendo le analisi di Blanchot, del puro *esserci* impersonale, *l'il y a*²⁵: «Nell'evasione l'io fugge se stesso non tanto in opposizione all'infinito di ciò che esso non è o di ciò che esso non diventerà mai, ma in opposizione al fatto stesso di essere o di divenire. Le sue preoccupazioni vanno al di là della distinzione tra il finito

²³ E. Lévinas, *Dell'evasione*, pp. 15-16.

²⁴ *Ivi*, p. 17.

²⁵ Cfr. E. Lévinas, *Dall'esistenza all'esistente*, p. 56. Sul rapporto con Blanchot Lévinas ritorna nella prefazione alla seconda edizione del 1978: «La nozione di *il y a* che viene sviluppata in questo libro, scritto trent'anni fa, ci sembra restarne l'elemento di permanenza. Una negazione che pretenda di essere assoluta, pur negando ogni esistente – compreso quello che coincide con il pensiero che effettua questa stessa negazione – non può porre fine alla “scena” sempre aperta dell'essere, dell'essere in senso verbale: essere anonimo che non viene rivendicato da nessun essente, essere senza essenti o senza esseri, incessante “scompiglio” per riprendere una metafora di Blanchot, *il y a* impersonale, come “piove” o “si fa notte”. Termine assolutamente distinto dall'*es gibt* heideggeriano, e che non è mai stato né la traduzione né la copia dell'espressione tedesca e delle sue connotazioni di abbondanza e di generosità. *L'il y a*, che abbiamo descritto durante la prigionia e che abbiamo presentato in quest'opera all'indomani della Liberazione, ci riporta a una di quelle strane ossessioni dell'infanzia che conserviamo in noi e che riappaiono nell'insonnia quando il silenzio risuona e il vuoto resta pieno» (*ivi*, p. 5).

e l'infinito, nozioni che d'altra parte non potrebbero essere applicate al fatto stesso dell'essere, ma unicamente ai suoi poteri e alle sue proprietà. L'io non vede se non la brutalità della sua esistenza che non pone la questione dell'infinito»²⁶. Più che ad Aristotele o alla filosofia moderna, l'appunto è rivolto al mondo contemporaneo e denuncia «l'impronta di una certa civiltà, collocata nel fatto compiuto dell'essere e incapace di uscirne»²⁷. Di fronte a questa *impasse*, viene spontaneo chiedersi – osserva Lévinas – se mai possa compiersi quella *ex-scendenza* a cui ci spinge il bisogno radicale di *evasione*.

Il tentativo sviluppato in questo saggio del '35 sarà di approfondire l'analisi del bisogno in cui si trova di necessità la condizione umana per cogliervi un'ulteriorità che non si esaurisce nel compimento di una qualche progettualità da parte dell'io. Al di là della distinzione tra bisogno e desiderio, che ritroveremo delineata in modo preciso in *Totalità e Infinito*²⁸, c'è già qui tutta la pregnanza di quella distinzione successiva, sia pure con una diversa declinazione terminologica, e si avverte affiorare il tema dell'infinito. Lo scopo è infatti di «mostrare che nel bisogno c'è qualcos'altro che una mancanza»²⁹. La mancanza sembra porsi sul piano dell'essenza, nel cui ambito si pongono di solito le nozioni stesse di finito e di infinito, che «non si applicano – precisa di seguito Lévinas – se non a ciò che è, [e quindi] mancano di precisione quando vengono attribuite all'essere di ciò che è»³⁰. Su questo piano l'analisi assume un significato di ben diversa portata: «Ma come considerare, nel fatto di porsi, il finito o l'infinito? C'è un modo più o meno perfetto di porsi? Ciò che è, è. Il fatto di essere è già perfetto. [...] In realtà il bisogno è intimamente legato all'essere ma non in qualità di privazione. Esso ci permetterà al contrario di scoprire non il limite dell'essere desideroso di superare i suoi limiti per arricchirsi e per completarsi, ma la purezza del fatto d'essere che si annuncia già come evasione. A questa analisi è consacrato l'essenziale del presente studio»³¹.

Si ritrovano qui espressioni che ritroveremo negli sviluppi successivi, come quando si ricorda la distinzione tra *esistenza* ed *esistente*, che risuonerà programmaticamente fin dal titolo dell'opera del 1947, *Dall'esistenza all'esistente*. L'analisi psicologica del bisogno suppone infatti «una metafisica in cui il bisogno è caratterizzato in anticipo come un vuoto in un mondo in cui il

²⁶ E. Lévinas, *Dell'evasione*, p. 18.

²⁷ *Ivi*, p. 19.

²⁸ Cfr. E. Lévinas, *Totalità e Infinito*, pp. 31-33: Desiderio dell'invisibile; pp. 58-62: La verità; pp. 103-106: Separazione e Assoluto.

²⁹ E. Lévinas, *Dell'evasione*, p. 21.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ivi*, p. 22.

reale si identifica con il pieno. Identificazione che minaccia qualsiasi pensiero che non ha saputo distinguere esistenza ed esistente, e che applica all'uno ciò che potrebbe avere un senso per l'altra»³². L'esistente deve assumere in tutta la sua gravità il suo radicamento nell'essere, per giungere a quell'*ex-scendenza* che lo apre alla dimensione dell'infinito. Di qui l'analisi levinassiana del fenomeno del *malessere*, in cui ritroviamo «un'esigenza differente e forse superiore: una specie di peso morto al fondo del nostro essere, da cui la soddisfazione non arriva a liberarci. Ciò che conferisce al caso dell'uomo tutta la sua importanza è precisamente la inadeguazione della soddisfazione al bisogno. La giustificazione di certe tendenze dell'ascetismo è qui: le mortificazioni del digiuno non sono solamente gradite a Dio, ma ci legano a una situazione che è l'evento fondamentale del nostro essere: il bisogno d'evasione»³³. In modo analogo, il piacere stesso «è processo, e processo d'uscita dall'essere», anche se si tratta di «un'evasione che naufraga»: «Come un processo che, lungi dal chiudersi su se stesso, appare in un costante superamento di se stesso, anche il piacere si spezza nell'istante in cui sembra uscire completamente»³⁴. Allo stesso modo, la *nausea* che «aderisce a noi stessi», a differenza dell'ostacolo che possiamo superare o allontanare dal nostro sguardo, indica la radicalità della nostra condizione di esistenti, proprio perché «la natura della nausea [...] non è se non la sua presenza, l'impotenza a uscire da questa presenza»³⁵.

La radicalità dell'*evasione* viene così a configurarsi in negativo come necessità di uscire dall'essere, di ricercare quello che con rimando platonico già in *Dall'esistenza all'esistente* verrà indicato come il Bene al di là dell'essere³⁶. Si tratta di quella nozione di infinito che gioca in queste riflessioni un ruolo sotterraneo, ma decisivo per gli sviluppi futuri; una nozione che affiora là dove si precisa il carattere per ciò stesso *finito* dell'essere e la necessità di aprirsi a una dimensione ulteriore, significativamente indicata come *liberazione* ed *evasione*: «Sembra così che alla base del bisogno non ci sia una mancanza d'es-

³² *Ivi*, p. 23.

³³ *Ivi*, p. 25.

³⁴ *Ivi*, p. 29.

³⁵ *Ivi*, pp. 35-38.

³⁶ Cfr. E. Lévinas, *Dall'esistenza all'esistente*, Prefazione alla prima edizione, in cui si afferma in modo programmatico: «Lo studio che presentiamo ha un carattere preparatorio. In esso vengono sfiorati e percorsi alcuni temi che rientrano in ricerche più vaste dedicate al problema del Bene, al Tempo e alla Relazione con "Altri" come movimento verso il Bene. La formula platonica che pone il Bene al di là dell'essere è l'indicazione più generale e vuota che li guida. Essa significa che il movimento che conduce un esistente verso il Bene non è una trascendenza attraverso cui l'esistente si eleva a un'esistenza superiore, ma un'uscita dall'essere e dalle categorie che lo descrivono: una *exscendenza*» (p. 3).

sere ma, al contrario, una pienezza. Il bisogno non è diretto verso il totale compimento dell'essere limitato, verso la soddisfazione, ma verso la liberazione e l'evasione. Supporre dunque un essere infinito che non ha bisogno è una *contradictio in adjecto*. L'esperienza che ci rivela la presenza dell'essere in quanto tale, la pura esistenza dell'essere, è un'esperienza della sua impotenza, la fonte di ogni bisogno. Questa impotenza non appare in quanto limite dell'essere né in quanto espressione di un essere infinito. L'"imperfezione" dell'essere non appare identica alla sua limitatezza. L'essere è "imperfetto" in quanto essere e non in quanto finito. Se per finitezza dell'essere intendiamo il fatto che esso è pesante per se stesso e aspira all'evasione, la nozione di essere finito è una tautologia. L'essere è dunque essenzialmente finito»³⁷.

Se l'accentuazione della finitezza dell'essere sembra in linea con l'analisi heideggeriana di *Essere e tempo*, si avverte fin da questo saggio sull'evasione un cambiamento radicale di prospettiva, che affiora con chiarezza nel passo conclusivo, già in precedenza ricordato: «Si tratta di uscire dall'essere per una nuova via, a rischio di rovesciare certe nozioni che al senso comune e alla saggezza delle nazioni appaiono come le più evidenti»³⁸. La «nuova via» che qui si annuncia non si richiama solamente al *Neues Denken* di Franz Rosenzweig, nei cui confronti Lévinas riconoscerà il proprio debito in modo esplicito all'inizio di *Totalità e Infinito*³⁹; ma invita nello stesso tempo a prendere le distanze dal «senso comune» di cui si nutre la tradizione razionalistica francese e dalla «saggezza delle nazioni», ossia da quel patrimonio culturale che dal mondo classico si riversa in varie forme all'interno della civiltà contemporanea. Il richiamo all'imperativo etico della tradizione ebraica appare qui in tutta la sua portata, dato che si tratta di assumere la responsabilità della condizione storica del momento per evitare quella barbarie della ragione che si addensa sul destino dell'Occidente; come ribadisce Lévinas, con riferimento appena velato all'avvento del nazismo: «Ogni civiltà che accetta l'essere, la disperazione tragica che comporta e i crimini che giustifica, merita il nome di barbara»⁴⁰.

3. IDEA DELL'INFINITO E IMPERATIVO ETICO

L'esperienza della prigionia segna in modo decisivo il successivo sviluppo del pensiero di Lévinas, proprio perché gli consente di prendere definitivamente

³⁷ E. Lévinas, *Dell'evasione*, p. 39.

³⁸ *Ivi*, p. 45.

³⁹ Cfr. E. Lévinas, *Totalità e Infinito*, p. 26: «L'opposizione all'idea di totalità ci ha colpito nello *Stern der Erlösung* di Franz Rosenzweig, troppo spesso presente in questo libro per poter essere citato».

⁴⁰ E. Lévinas, *Dell'evasione*, p. 44.

congedo dall'esserci anonimo e riscoprire allo stesso tempo l'interiorità propria dell'io, sulla scorta di una rinnovata coscienza etica. Come ricorderà in uno scritto di poco successivo alla fine del secondo conflitto mondiale, pubblicato di recente nel primo volume delle *Opere* dedicato ai *Quaderni di prigionia*, l'esperienza dello *stalag* segna il distacco dalle comodità della vita borghese, ma insieme apre alla vertigine di un infinito che si acuisce sempre più nell'attesa: «Il borghese è un uomo insediato. Non può sottrarsi alla serietà della sua vita. La sua attività quotidiana, è la vera realtà. La sua casa, il suo ufficio, il cinema, i vicini, sono i punti cardinali della sua esistenza. Sul mondo, sul vasto mondo apre solo il giornale e lo apre come una finestra. Rimane spettatore». Questo sguardo disinteressato e neutro lascia ora il posto a una dimensione di altezza e di ulteriorità: «Il prigioniero, come un credente, viveva nell'aldilà. Non ha mai preso sul serio la stretta cornice della sua vita. Durante cinque anni, nonostante il suo insediamento, era sul punto di partire. Le realtà più solide che lo circondavano portavano il sigillo del provvisorio. Si sentiva impegnato in un gioco che oltrepassava infinitamente questo mondo di apparenze. Il suo vero destino, la vera salvezza si costruivano altrove»⁴¹.

Senza soffermarci sul complesso e articolato quadro delle riflessioni consegnateci dai *Quaderni*, ci basti qui ricordare solo alcuni spunti che possono servirci ad approfondire il tema dell'infinito. Nello *stalag*, dopo il lavoro, i prigionieri di guerra potevano accedere ad alcuni testi presenti nella piccola biblioteca del campo; tra questi, le *Lettere alla fidanzata* di Léon Bloy. Lévinas riporta alcune espressioni che lo avevano particolarmente colpito, nelle quali possiamo vedere preannunciato quel che dirà in seguito sul segreto del femminile: «Sono invaso da un rispetto infinito che quasi mi incute paura... che abisso», e commenta: «Nessun sistema. Ma le "categorie dei professori" sono sostituite dalla trascendenza stessa dell'ordine del mistero». È questa apertura alla dimensione di infinito che suscita nel Nostro una nuova consapevolezza della propria identità ebraica: «Tutto considerato – commenta – [questo è l']esempio di cosa è il cristianesimo nell'interpretazione dell'umanità dell'uomo. L'uomo intero è immerso nelle categorie del cattolicesimo. Ma mentre noi altri rimaniamo alla superficie di queste categorie, [Bloy] ne sprigiona il senso di fuoco e di sangue, il senso mistico e trascendente, e colloca tutto ciò che è umano a questo livello di categorie – Lo stesso lavoro da intraprendere per il g[li]udaismo»⁴².

Poco più avanti, sempre sulla scorta di Léon Bloy, troviamo espressa questa dimensione di radicale trascendenza con termini che sembrano prean-

⁴¹ E. Lévinas, *Prigionia*, in Id., *Quaderni di prigionia*, pp. 207-209, qui p. 208.

⁴² Quaderno 6, pp. 4-5, *ivi*, pp. 158-159.

nunciare i temi della passività, tipici degli ultimi scritti: «Ho fiducia in Dio. Non che farà tutto secondo il mio desiderio. Ma so che in ultima istanza avrò a che fare con Lui. È questa la fiducia. Sono nelle sue mani. Il dolore – può continuare all'infinito. Ha qualcosa di inebriante – perché in esso si costituisce la mia passività in seno a Dio e la mia elezione»⁴³. Questa dimensione dell'attesa conduce a una diversa concezione del tempo rispetto alla tensione verso il futuro enfatizzata da Heidegger; qui è l'istante che conta, come si dirà successivamente in *Dall'esistenza all'esistente*. In un foglio isolato dello stesso quaderno, Lévinas annota: «descrizione del gatto – del paesaggio – E soprattutto il tempo infinito dell'avvicinarsi dell'imminente che non si può fuggire [...] è qui che ogni istante del tempo è vissuto – senza intervallo, senza modo di fuggire, di riempire il tempo con la speranza, con qlcs. d'altro rispetto a questa imminenza. A fianco di questo fantastico profondo – un fantastico più volgare – quello della favola»⁴⁴. E poco oltre, sullo stesso foglio, a sottolineare la gravità del presente, sottolinea: «La sostanza solida del tempo – si sfilaccia sotto l'azione degli aerei che la percorrono senza posa (allarmi). È la fine»⁴⁵.

Il destino che incombe sulla vita del prigioniero non gli impedisce tuttavia di recuperare la dimensione di infinito che può venirci dall'analisi stessa dell'*eros*, con accenni che preannunciano le tematiche che verranno sviluppate successivamente in *Totalità e Infinito*, come quando annota: «I sentimenti indiretti: soffrire della sofferenza d'altri, gioire delle sue gioie. Riflessione *sui generis*. E carattere infinito di questa riflessione»⁴⁶. E a caratterizzare tale infinitezza resa possibile dalla possibilità di ritornare su se stessi, ben diversa dalla pura consapevolezza del conoscere, prende come esempio nel quaderno successivo la serie degli infinitesimi: «l'infinito condizionato dalla riflessione sull'atto che si dà esso stesso come un atto. Questo non segue solo l'atto passo dopo passo ma si volge verso l'infinito ad ogni passo secondo un nuovo grado. Il vuoto di questa ripetizione – questa non aggiunge niente. Formula $A + a(A) + a[A + a(A)] + a\{A + a(A) + a[A + a(A)]\}$ + ecc.»⁴⁷.

In questo arretramento al di qua di ogni intenzionalità oggettiva, si recupera la pregnanza del momento presente, nella radicale disponibilità alla testimonianza suprema, non più vista come un progetto che si intende compiere, ma come una responsabilità di cui si è investiti: «Ipocrisia della distinzione tra atto e intenzione. Solo con l'atto può esserci un presente,

⁴³ Quaderno 6, p. 12, *ivi*, pp. 161-162.

⁴⁴ Quaderno 6, foglio isolato I, p. 170.

⁴⁵ *Ivi*, p. 171.

⁴⁶ Quaderno 2, p. 22, *ivi*, p. 81.

⁴⁷ Quaderno 3, pp. 2-3, *ivi*, p. 108.

qualcosa può essere sagomato, provato. C'è un sì o un no. <L'intenzione?> – una porta [...] arretramenti infiniti – un infinito come ogni pensiero – un niente. Anche la mia prova suprema, la mia suprema verifica – sono capace di morire per il g[iudaismo] – diviene ormai impossibile, perché non vedo più con chiarezza per cosa sono pronto a morire, non saprei mai se è il momento di morire»⁴⁸. In questo superamento dello sguardo oggettivante si affaccia fin dai *Quaderni di prigionia* la novità del volto che va sempre al di là di ogni pretesa di carattere scientifico, perché mi interpella in una «iterazione all'infinito» che mi spinge nel contempo a guardare dentro me stesso: «“Non ho mai visto l'anima. Dov'è?”, dice l'anatom[ista]. – È negli occhi. Guardare qualcuno negli occhi è vedere l'anima. Non come una cosa. Ma guardare negli occhi è guardare guardarsi, più ancora è: io guardo guardare me guardando guardarmi... Iterazione all'infinito realizzata nell'istante. È l'anima. Riflessione, ma attraverso alternanza e altri. Per questo primato della visione. Per l'udito, per il toccare niente di simile. L'anima è negli occhi»⁴⁹.

4. CONCLUSIONI

Al di là delle differenze terminologiche, come ad esempio per la distinzione tra bisogno e desiderio, alcuni tratti decisivi rimangono costanti lungo tutto l'arco delle riflessioni di Lévinas e tra questi, certamente, l'attenzione per il tema dell'infinito, presente fin dai primi scritti che egli dedica alla progressiva enucleazione della propria prospettiva etica. Più che nella fissazione di un'idea, colta nel suo contenuto oggettivo, si tratta di una processualità che nell'opera fondamentale, *Totalità e Infinito*, del 1961 verrà indicata con il termine specifico di *infinitazione*⁵⁰. In questo si può notare una sostanziale fedeltà al metodo fenomenologico, al di là del superamento, che in tal modo si opera, dell'intenzionalità come mira oggettiva.

Nella raccolta A delle Note filosofiche varie, in cui sono riuniti scritti che vanno dal '49 al '62, troviamo un promemoria suddiviso per punti,

⁴⁸ Quaderno 3, pp. II-12, *ivi*, pp. II2-II3.

⁴⁹ Quaderno 3, p. 13, *ivi*, p. II3.

⁵⁰ E. Lévinas, *Totalità e Infinito*, prefazione: «Il rapporto con l'infinito non può, certo, dirsi in termini di esperienza – infatti l'infinito eccede il pensiero che lo pensa. In questa eccedenza, si produce appunto la sua stessa *infinitazione*, così che bisognerà dire la relazione con l'infinito in termini diversi dai termini dell'esperienza oggettiva» (*ivi*, p. 23); «L'idea dell'infinito non è una nozione che una soggettività possa forgiarsi, incidentalmente, per riflettere un'entità che non incontri fuori di sé nulla che la limiti, che vada oltre ogni limite e, perciò, sia infinita. La produzione dell'entità infinita non può essere separata dall'idea dell'infinito, perché è appunto nella sproporzione tra l'idea dell'infinito e l'infinito di cui essa è l'idea – che si produce questo oltrepassamento dei limiti. L'idea dell'infinito è il modo d'essere – l'*infinitazione* dell'infinito» (*ivi*, p. 24).

successivo al '54, verosimilmente del periodo in cui veniva maturando lo scritto su *La filosofia e l'idea di infinito*, in cui vengono riassunte alcune piste di ricerca. Ritroviamo anzitutto la metafora dell'altezza, liberata tuttavia da ogni riferimento di carattere spaziale: «La dimensione dell'altezza – osserva Lévinas – non può essere posta come significato ultimo, benché l'esperienza dell'altezza spaziale supponga già il significato. L'Irrivelato – Egli – che non è l'Essere dell'Essente, ma l'Infinito». Riguardo all'*Illeité* dell'Infinito subito dopo annota: «Volto non segno dell'Irrivelato o dell'Infinito, ma sua traccia. Il volto ha un senso, perché è la traccia. La traccia nel volto = avvenire al di là dell'avvenire». E ancora: «Fenomenologia della traccia: vera relazione con la trascendenza. Il passato. Nel volto, il passato è avvenire. È sempre passato e sempre a-venire. Eternità che non è un residuo del tempo». Subito dopo, troviamo ribadito il collegamento tra la vicinanza che non annulla la trascendenza, e il desiderio come testimonianza di un infinito che non può essere comunque colmato: «Prossimità e mai coincidenza – ravvicinamento. È in questo che Dio differisce dall'Essere dell'essente. Vicinanza – non mistica. Essere dell'Essente è luce. Infinito – o Desiderio senza mancanza. Il suo non soddisfacimento, è la sua eccellenza. Pienezza del vuoto. Compimento di questa pienezza – infinito»⁵¹.

Ancora una volta, se ce ne fosse la necessità, il movimento della trascendenza appare decisivo per la stessa nozione di infinito, un rimando ad altro che si rivela nella sua radicalità proprio là dove si coniuga con l'urgenza dell'imperativo etico. Sarà questa urgenza, già presente negli scritti precedenti il secondo conflitto mondiale, a segnare il distacco dalle riflessioni sulla metafora; e questo a favore dell'idea di infinito, un'idea che va sempre al di là di ogni possibile adeguazione intenzionale, come si ricorda in un altro appunto: «La metafora assoluta della trascendenza unicamente se il trasferimento consiste in sottomissione etica. [...] La sottomissione all'infinito che è l'idea d'infinito – vale a dire un senso al di là della capacità e dell'identificazione – non può essere che un atto diretto incapace di ritorno – cosa in cui risiede la sua forza e non la sua debolezza; atto diretto e pensiero senza contenuto – perché contenuto = sospensione e ritorno e finitezza dell'idea adeguata allo stesso»⁵². Un tratto comune, come sottolineava Miguel Abensour, collega le diverse tappe di un percorso articolato e complesso, in nome di quella *ex-scendenza* che trova nell'idea dell'infinito la propria espressione compiuta.

⁵¹ Raccolta A, <8>, punti 23-26, *Quaderni di prigionia*, pp. 268-269. Lo scritto è vergato sulle pagine bianche di un biglietto di invito doppio del 1954.

⁵² Raccolta A, <95>, p. 301. I due appunti che precedono sono vergati sul verso di biglietti di invito del 1953.