

LA DISMISURA DELL'AMORE IN EMMANUEL LEVINAS

All'interno della filosofia contemporanea non sono infrequenti le occasioni per approfondire alcuni tra i molteplici aspetti che il tema dell'amore può suggerire alla nostra riflessione in rapporto al significato complessivo dell'esistenza umana. E tuttavia spesso accade che alcuni di tali aspetti vengano enfatizzati a scapito di altri, con il risultato di rendere difficile una visione globale che tenga conto della molteplicità delle dimensioni che tale tema viene necessariamente ad assumere.

Il contributo di Emmanuel Levinas a tale riguardo appare particolarmente significativo proprio in ordine alla varietà degli aspetti presi in esame, ripresi all'interno di un percorso che progressivamente si approfondisce in ordine a quella «dismisura» che contraddistingue nei diversi momenti la riflessione levinassiana. Ci proponiamo qui di ripercorrerne le tappe, senza la pretesa di essere esaustivi, consapevoli come siamo della difficoltà di racchiudere all'interno di uno schema la ricchezza degli interessi sviluppati a partire dai primi saggi fino agli ultimi corsi universitari. Sia pure nei limiti del presente saggio, penso torni utile soffermarci sulla prospettiva d'insieme che ne può risultare, in ordine a quel rinvio alla trascendenza che può rappresentare, sia pure in contesti diversi, il tratto comune di numerosi e significativi contributi della filosofia contemporanea al tema dell'amore¹.

1. «Sentirsi a casa propria nel mondo»: creazione e autonomia

La difficoltà preliminare, con la quale ogni riflessione filosofica è chiamata a confrontarsi in ordine al nostro tema, è senz'altro rappresentata dall'interrogativo riguardo alla possibilità stessa di un amore che sia autentico: l'altruismo non racchiude forse al suo interno una sottile vena di egoismo? Non si potrebbe ridurre tutto al gioco sottile di un io, che riduce l'altro alle

¹ Si potrebbero ricordare Gabriel Marcel, Aimé Forest e numerosi altri, e più in generale quanti si richiamano ad una prospettiva di impronta personalistica. Ricordiamo qui in particolare il contributo offerto da Giuseppe Beschin con i propri studi dedicati a tale tema, sulla scorta di sant'Agostino e di Antonio Rosmini.

proprie esigenze, senza alcuna possibilità che vi sia un amore veramente disinteressato?

L'interrogativo non è certamente nuovo. Sia pure in forme diverse accompagna l'intero percorso della riflessione filosofica. E tuttavia nel mondo contemporaneo, a partire dal contributo della psicanalisi, e più da vicino, all'interno del dibattito dell'esistenzialismo francese, con J.-P. Sartre, esso ha assunto nuovo vigore, al punto da ingenerare comunque il sospetto, al di là della sincerità o della «buona fede» con cui si intende affrontare l'argomento.

Le posizioni di Emmanuel Levinas a tale riguardo possono costituire, a mio avviso, un utile termine di confronto, proprio in ordine al superamento di tale forma originaria di egoismo che contraddistinguerebbe ogni comportamento umano. Non si tratta infatti di negare tale dimensione, ma di riscoprirne piuttosto l'originario significato. In tal senso proprio l'immanenza del godimento ci apre alla trascendenza del dono.

Levinas rivendica infatti la separazione dell'io, un io che vive a casa propria nel mondo e può godere della felicità che gli è assicurata dalla sua autonomia di creatura. Come sottolinea in *Totalità e Infinito*, l'opera che lo rese celebre nel 1961, tale separazione trova espressione in quell'*ateismo* che fa da contrappunto all'alterità radicale di Altri:

«Porsi di fronte all'assoluto da atei significa accogliere l'assoluto epurato dalla violenza del sacro. Nella dimensione di maestosità in cui si presenta la sua santità – cioè la sua separazione – l'infinito non brucia gli occhi che si fissano su di lui. Parla, non ha il formato mitico che non sarebbe possibile affrontare e che terrebbe prigioniero l'io nelle sue reti invisibili. Non è numinoso: l'io che lo avvicina non è né annientato dal suo contatto, né trasportato fuori di sé, ma resta separato e mantiene le distanze. Solo un essere ateo può porsi di fronte all'Altro e subito *assolversi* da questa relazione»².

Il tono programmatico di tali affermazioni non lascia dubbi sull'importanza dell'argomento all'interno del percorso complessivo di Levinas; ce lo possono testimoniare anche gli scritti dedicati al commento del Talmud, nei quali ritroviamo le radici di un pensiero che si è venuto maturando nel solco di un lungo confronto con la tradizione ebraica. Il tema della separazione dell'io ci rinvia ad un preciso riferimento biblico, in ordine a quel Dio che ha scelto Israele e ne ha fatto il proprio popolo in mezzo alle nazioni pagane. Il Dio dell'alleanza è il Dio della creazione, che libera l'uomo dalla pervasività del sacro, proprio perché il mondo non è più qualcosa di divino, ma viene messo a disposizione dell'uomo. Nel saggio *Desacralizzazione e liberazione dalla magia*, ad esempio, Levinas denuncia il nichili-

² E. Levinas, *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità* (1961), tr. it. di A. Dell'Asta, intr. di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1980, 1995³, p. 75.

smo di un pensiero che abbandoni l'originario rinvio alla dimensione creaturale; lasciato a se stesso, tale pensiero non è più in grado di indicare un senso all'esistenza umana:

«Non c'è più niente di identico a se stesso. La magia è questo: il mondo moderno; niente è identico a se stesso; nessuno è identico a se stesso; non si dice niente, perché nessuna parola ha il suo senso proprio; ogni parola è un alito magico; nessuno ascolta quello che dite; tutti sospettano dietro le vostre parole un non-detto, un condizionamento, un'ideologia»³.

E la denuncia della deriva nichilistica si ritrova ancora in un altro saggio di poco successivo, raccolto in *Difficile liberté*, nel quale denuncia l'incapacità del mondo occidentale di porre un argine al dilagare della violenza:

«Tutto è permesso, nulla assolutamente è vietato. Nulla forse è più vietato nei riguardi dell'altro uomo»⁴.

Il significato di tale denuncia si ritrova chiarito già in *Totalità e Infinito* quando ci si oppone all'essere anonimo che rischia di avvolgere indistintamente ogni cosa. L'indifferenza di una ragione impersonale che si avvale del Neutro viene infatti a mettere in ombra quell'io che dovrebbe ritrovarsi a casa propria nel mondo, lo priva della propria autonomia e lo riduce a cosa tra le cose. In tal senso l'accusa di Levinas si rivolge nel complesso all'intero percorso della filosofia occidentale:

«La filosofia stessa si identifica con la sostituzione di idee alle persone, del tema all'interlocutore [...]. Gli enti si riconducono al Neutro dell'idea, dell'essere, del concetto. Proprio per sfuggire all'arbitrarietà della libertà, alla sua scomparsa nel Neutro, abbiamo affrontato l'io come ateo e creato [...]. La volontà di sfuggire alla dissoluzione nel Neutro, di porre il sapere come un'accoglienza d'Altri, non è un pio tentativo di mantenere lo spiritualismo di un Dio personale, ma la condizione del linguaggio senza il quale il discorso filosofico stesso non è che un atto mancato, pretesto per una psicanalisi o per una filologia o per una sociologia ininterrotte nelle quali l'apparenza di un discorso svanisce nel Tutto»⁵.

Tale richiamo alla concretezza del vissuto, ad una interiorità che non si dissolve nel Neutro dell'ontologia heideggeriana, trova la sua più compiuta espressione nella seconda sezione di *Totalità e Infinito* dedicata al

³ E. Levinas, *Dal Sacro al Santo. Cinque nuove letture talmudiche* (1977), intr. di S. Cavalletti, Città Nuova, Roma 1985, «Desacralizzazione e liberazione dalla magia» (1971), pp. 86-111, qui p. 101.

⁴ E. Levinas, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, A. Michel, Paris 1983³ (tr. it. parziale a cura di G. Penati, La Scuola, Brescia 1986), «Antihumanisme et éducation» (1973), p. 365 (tr. it., p. 142).

⁵ E. Levinas, *Totalità e Infinito*, cit., p. 87.

rapporto tra interiorità ed economia, a quel ritrovarsi «a casa propria» nel mondo che caratterizza originariamente la separazione dell'io. Quasi in ideale contrapposizione alle analisi sartriane de *L'essere e il nulla*, Levinas ci offre una fenomenologia dell'interiorità che sottolinea la positività dell'esistenza come godimento e felicità, una felicità che permette all'io di vivere il proprio essere – la propria essenza nell'accezione verbale del termine – come autonomia, indipendenza rispetto alle cose. Il richiamo all'immanenza del vivere assume in tale contesto un significato programmatico:

«Non si tratta qui – sottolinea Levinas – di visione della visione: il rapporto della vita con la propria dipendenza nei confronti delle cose, è godimento che, come felicità, è indipendenza. Gli atti della vita non sono diretti e come tesi verso la loro finalità. Noi viviamo nella coscienza della coscienza, ma questa coscienza della coscienza non è riflessione. Non è sapere ma godimento e, come diremo, è proprio l'egoismo della vita.

Dire che viviamo di contenuti, non significa quindi affermare che facciamo ricorso ad essi in quanto condizioni che danno garanzia alla nostra vita, considerata come nudo fatto di esistere. Il nudo fatto della vita non è mai nudo. La vita non è nuda volontà d'essere, *Sorge* [cura] ontologica di questa vita. Il rapporto della vita con le condizioni stesse della propria vita, diventa nutrimento e contenuto di questa vita. La vita è *amore della vita*, rapporto con dei contenuti che non sono il mio essere, ma più cari del mio essere: pensare, mangiare, dormire, leggere, lavorare, scaldarsi al sole. Distinti dalla mia sostanza, ma tali da costituirli, questi contenuti danno valore alla mia vita. Ridotta alla pura e nuda esistenza, come l'esistenza delle ombre incontrate da Ulisse agli inferi – la vita si dissolve come un'ombra. La vita è una esistenza che non precede la propria essenza. Questa le dà valore: e il valore, qui, costituisce l'essere. La realtà della vita è, da sempre, al livello della felicità e, in questo senso, è al di là dell'ontologia. La felicità non è un accidente dell'essere, dato che l'essere rischia se stesso per la felicità»⁶.

Il lungo passo che abbiamo qui ripreso da *Totalità e Infinito* non potrebbe essere più eloquente. Vi ritroviamo l'attenzione per la dimensione sensibile, intesa nella sua positività, in ordine a quei contenuti del vivere che sono «più cari del mio essere»; e si scopre da subito la polemica nei confronti di Heidegger, nella presa di distanza da quella «preoccupazione» (*Sorge*) per il proprio essere che toglie spessore alla vita e la riduce ad un'esistenza simile alle ombre incontrate da Ulisse negli inferi. L'essenza o *essanza*, per dirla con Derrida, non è qui separata dall'esistenza, perché la sostanza nella sua positività. La felicità dell'io che si ritrova a casa propria nel mondo sta nel godere delle cose senza ridursi alle cose, nel vivere la propria interiorità senza lasciarsi catturare dalla morsa dell'egoismo che lo avvolgerebbe alla fine nell'anonimato del Neutro.

⁶ *Ivi*, p. 112.

L'autonomia dell'io può essere garantita proprio a partire dall'originario rinvio alla creaturalità, che sottrae l'io alla morsa impersonale del Neutro. Come si potrà notare nel prosieguo, i due aspetti sono strettamente legati: solo un io che sia «consacrato» nella propria interiorità può essere veramente autonomo. La dimensione etica, radicata nel paradosso della creazione, di un Dio che si ritrae per far spazio alla creatura, permette il godimento originario di un io che non sia riassorbito nell'impersonalità delle cose.

2. Tra immanenza e trascendenza: il compito del femminile

Nel rivendicare il primato dell'Altro sul Medesimo, Emmanuel Levinas non si limita ad indicare l'ulteriorità della dimensione etica rispetto al piano dell'essere neutro ed impersonale, ma ne rivendica la presenza all'interno stesso della soggettività, in quella dimensione interiore che già assicura uno spazio di autonomia rispetto all'invadenza delle cose. Nell'aprire la seconda sezione di *Totalità e Infinito*, dedicata, come si è già ricordato, al rapporto tra interiorità ed economia, l'Autore sottolinea come tale interiorità sia resa possibile dall'apertura metafisica all'altro, da quella «relazione sociale» che sopravanza fin dall'inizio ogni rapporto con le cose:

«La contemplazione degli oggetti è assolutamente vicina all'azione, essa dispone del proprio tema e si svolge, quindi, su un piano nel quale un essere ne limita un altro. La metafisica [invece] avvicina senza toccare. Il suo *modo* non è atto, ma relazione sociale»⁷.

Sia pure in riferimento alle «relazioni che si producono all'interno del Medesimo», la separazione dell'io rispetto alle cose, quale si realizza sul piano della vita interiore, si apre già alla separazione in senso forte, ossia a quella trascendenza radicale che Levinas esprime con l'idea di Infinito.

Tale legame, che unisce indissolubilmente l'interiorità al rapporto con l'Altro, può essere indicato nella tensione originaria tra felicità e desiderio. L'io si trova a casa propria nel mondo e può godere delle cose, in un istante che lo sottrae al fluire del tempo:

«Il godimento riguarda un mondo che non ha né segreto né vera estraneità. La positività originaria del godimento, perfettamente innocente, non si oppone a nulla e, in questo senso, è sufficiente a se stessa sin dal primo momento. Istante o fine, successo del *carpe diem*, sovranità del «dopo di noi il diluvio». Queste pretese sarebbero puri non sensi e non eterne tentazioni, se l'istante del godimento non potesse sottrarsi assolutamente allo sgretolamento della durata»⁸.

⁷ *Ivi*, p. 109.

⁸ *Ivi*, pp. 148-149.

Ma l'interiorità, come si sottolinea poco dopo, «deve, ad un tempo, essere chiusa ed aperta». Il godimento vive dell'insicurezza del proprio domani e per questo è necessario uno spazio che permetta all'io di raccogliersi:

«Il *raccoglimento* e la *rappresentazione* si producono concretamente come *abitazione di una dimora* o di una Casa. Ma l'interiorità della casa è fatta di extraterritorialità all'interno degli elementi del godimento di cui si nutre la vita. Extraterritorialità che ha un lato positivo. Essa si produce nella dolcezza o nel calore dell'intimità»⁹.

Per sfuggire all'invadenza delle cose, occorre fin dall'inizio un riferimento originario che non si ponga sul piano dell'obiettività conoscitiva; è necessaria una presenza che non sia riducibile alla presa concettuale. Sono ben note le analisi che Levinas sviluppa nella prima parte di *Totalità e Infinito*, per distinguere *bisogno* e *desiderio*, il primo proiettato sulle cose e sempre alla ricerca di un appagamento, il secondo, invece, aperto alla trascendenza, in una inesauribilità comunque inappagabile, perché rimanda ad Altri, che non è sullo stesso mio piano¹⁰. Di qui la distinzione tra la nudità del volto e quella delle cose; una nudità, questa, ben diversa dalla prima, dato che non oppone a me la resistenza del pudore: la cosa è lì, a mia disposizione¹¹.

Il volto ci apre invece ad una dimensione nuova, che rimane comunque ulteriore rispetto alle cose: si tratta dell'imperativo etico «non uccidere», che mette in discussione la mia libertà e la mia autosufficienza. Ma questa dimensione appare possibile solo là dove si fa spazio all'io, sottraendolo al giudizio inesorabile della storia, al verdetto della guerra e della violenza che vorrebbe essere definitivo e senza riserve. Aveva detto Levinas nella prima parte di *Totalità e Infinito*:

«Il reale non deve essere determinato soltanto nella sua oggettività storica, ma anche a partire dal *segreto* che interrompe la continuità del tempo storico, a partire dalle intenzioni interiori. [...] L'intervallo della discrezione o della morte è una terza nozione tra l'essere e il niente. [...] La vita interiore è l'unico *modo* per il reale di esistere come una pluralità»¹².

Nel segno di questa *discrezione*, che permette il raccoglimento nella dimora, va ravvisato il compito specifico del *femminile*. Il volto si impone a noi, in una alterità che non è più l'estraneità delle cose:

⁹ *Ivi*, p. 152.

¹⁰ Mi sia permesso rinviare al mio *Etica e metafisica in Emmanuel Levinas*, Istituto di Propaganda Libreria, Milano 1995. Si tratta, comunque, di uno dei temi centrali di Levinas, che non è difficile rintracciare nei numerosi saggi sul suo pensiero che sono apparsi in questi anni.

¹¹ Cfr. E. Levinas, *Totalità e Infinito*, cit., pp. 72-73.

¹² *Ivi*, p. 56.

«L'accoglienza del volto, che è sin dal primo istante pacifica in quanto risponde al desiderio inestinguibile dell'Infinito [...] si produce, originariamente, nella dolcezza del volto femminile, nella quale l'essere separato può raccogliersi e grazie alla quale esso *abita*, e nella sua dimora attua la separazione»¹³.

Questa dimensione ulteriore, che caratterizza il femminile, è segnata dalla discrezione, ossia da quel segreto che ogni persona porta con sé, un segreto che può garantire lo spazio dell'interiorità. Si instaura così un rapporto nuovo rispetto al possesso delle cose; la presa di distanza è resa possibile solo dal rapporto con Altri, che non è riducibile alla misura del Medesimo:

«Questo ritiro – sottolinea Levinas – implica un fatto nuovo. È necessario che io sia stato in relazione con qualcosa di cui non vivo. Questo fatto è la relazione con Altri che mi accoglie nella Casa, la presenza discreta del Femminile»¹⁴.

Il distacco dell'interiorità che permette il godimento, nella misura in cui mi sottrae al predominio delle cose, aprendomi così alla dimensione originaria del desiderio, si compie tuttavia nel rapporto etico, che mi domanda di servirmi delle cose stesse per farne dono ad Altri:

«Per potermi liberare dal possesso stesso instaurato dall'accoglienza della Casa, per poter vedere le cose in se stesse, cioè per potermele rappresentare, per poter rifiutare sia il godimento che il possesso, è necessario che io sappia *donare* quello che possiedo. [...] Ma per questo è necessario che incontri il volto indiscreto di Altri che mi mette in questione. Altri – assolutamente altro – paralizza il possesso che contesta con la sua epifania nel volto. Può contestare il mio possesso soltanto perché mi viene incontro, non dall'esterno, ma dall'alto»¹⁵.

Il femminile rimane così originariamente in tensione tra immanenza e trascendenza, nella misura in cui la *discrezione* che permette il raccoglimento nella casa rimanda nello stesso tempo all'indiscrezione con cui Altri mi interpella. L'interiorità si apre all'esteriorità nella gratuità del dono:

«Nessuna relazione umana o interumana potrebbe esistere al di fuori dell'economia, nessun volto potrebbe essere incontrato a mani vuote e a porte chiuse: il raccoglimento in una casa aperta ad Altri – l'ospitalità – è il fatto concreto ed iniziale del raccoglimento umano e della sua separazione, coincide con il Desiderio d'Altri assolutamente trascendente. La casa scelta è tutto il contrario di una radice. Essa indica un disimpegno, un'erranza che l'ha resa possibile, che non è un *di meno* rispetto all'installazione, ma un sovrappiù della relazione con Altri o della metafisica»¹⁶.

¹³ *Ivi*, p. 153.

¹⁴ *Ivi*, p. 174.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ivi*, pp. 175-176.

Il femminile apre nella discrezione la possibilità di una dimora che mi sottrae all'invadenza delle cose, ma rimanda nello stesso tempo ad una alterità radicale: l'amore non può essere ridotto all'*eros*, ossia ad un rapporto in cui sarebbe ancora una volta il Medesimo ad appropriarsi dell'Altro. La fecondità permette all'amore di aprirsi alla dimensione della trascendenza; ne *Il tempo e l'Altro*, apparso nel 1947, Levinas si era chiesto:

«In che modo l'io potrà restare io in un tu, senza essere tuttavia l'io che io sono nel mio presente, cioè un io che ritorna fatalmente a sé? In che modo l'io potrà diventare altro nei confronti di se stesso? Questo è possibile in un modo soltanto: con la paternità»¹⁷.

In *Totalità e Infinito* il tema viene ripreso e sviluppato. Nella sezione quarta Levinas viene a trattare della fenomenologia dell'*eros* e ne chiarisce la tensione che lo contraddistingue, in quella «tenerezza com-mossa» che è propria della dimensione del femminile. Il legame con il sensibile rimanda ad una trascendenza che rimane sempre al di là di ogni mia possibile presa:

«La carezza come il contatto è sensibilità. Ma la carezza trascende il sensibile. [...] La carezza consiste nel non impradonirsi di niente, nel sollecitare ciò che sfugge continuamente dalla sua forma verso un avvenire – mai abbastanza avvenire – nel sollecitare ciò che si sottrae come se *non fosse ancora*. [...] Non è un'intenzionalità di svelamento, ma di ricerca: cammino nell'invisibile»¹⁸.

Il rapporto di coppia viene a rappresentare la comunione tra due persone al di là del piano puramente conoscitivo:

«Il femminile – osserva Levinas – è l'Altro, refrattario alla società, membro di una società a due, di una società intima, di una società senza linguaggio». Eppure in questa comunione che si esprime nella voluttà, come identità del senziente e del sentito, rimane comunque presente il rimando alla trascendenza: «L'Altro, nella voluttà, è me e separato da me. [...] Il voluttuoso della voluttà non è la libertà dell'Altro domata, oggettivata e reificata, ma la sua libertà indomita, che io non desidero in alcun modo come oggettivata. [...] Niente è tanto lontano dall'*Eros* come il possesso»¹⁹.

La trascendenza riaffiora sul piano stesso dell'*eros*, dato che non sarà mai possibile impadronirsi dell'Altro, che rimane al di là di ogni tentativo di possesso. In modo analogo, la fecondità stessa testimonia l'eccedenza dell'amore, aprendomi ad una possibilità che è al di là delle mie possibilità:

«Il figlio non è soltanto la mia opera, come un poema o un oggetto. Non è neppure la mia proprietà. Né le categorie del sapere, né quelle del potere descrivono la mia

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ E. Levinas, *Totalità e Infinito*, cit., p. 265.

¹⁹ *Ivi*, pp. 272-273.

relazione con il figlio. La fecondità dell'io non è né causa né dominio. Io non ho mio figlio, sono mio figlio. La paternità è una relazione con un estraneo che pur essendo altri [...] è me; una relazione dell'io con un sé che però non è me. [...] Nell'esistere stesso c'è una molteplicità e una trascendenza»²⁰.

3. Amicizia e fraternità

La fecondità non va intesa sul piano puramente biologico, come se si trattasse di una continuità senza fratture. Il figlio è sempre altro in senso radicale, non tanto per l'inevitabile contrapposizione che può sorgere tra le diverse generazioni, quanto piuttosto per la trascendenza etica che si concretizza nel figlio, in virtù di quella *elezione* che lo rende *unico* e *insostituibile* nella sua responsabilità. Levinas sottolinea, sul finire di *Totalità e Infinito*:

«Il padre non è semplicemente causa del figlio. [...] Il figlio riprende l'unicità del padre e tuttavia resta esterno al padre: il figlio è figlio unico. Non secondo il numero. Ogni figlio del padre è figlio unico, figlio eletto. L'amore del padre per il figlio attua la sola relazione possibile con l'unicità stessa di un altro e, in questo senso, ogni amore deve avvicinarsi all'amore paterno. [...] L'io [del figlio], in quanto filiale, non comincia nel godimento, ma nell'elezione. È unico per sé, perché è unico per il proprio padre. Appunto per questo può, figlio, non esistere «per conto suo». E proprio perché il figlio trae la sua unicità dall'elezione paterna può essere educato, comandato e può obbedire e, ancora, può essere possibile la strana congiuntura della famiglia»²¹.

Nel figlio l'io può uscire da sé ed aprirsi alla dimensione della socialità, quella dimensione che l'interiorità della casa racchiudeva nella discrezione del femminile e che ora si apre all'orizzonte più vasto della fraternità, dove ciascun uomo può riconoscersi accanto agli altri non tanto perché uguale nei diritti e nei doveri, quanto piuttosto perché chiamato come singolo ad un compito di responsabilità nei confronti di tutti gli altri:

«Il figlio unico, in quanto eletto, è allora contemporaneamente, unico e non-unico. La paternità si produce come un avvenire innumerevole, l'io generato esiste nello stesso tempo come unico al mondo e come fratello tra fratelli. Io sono io ed eletto, ma dove posso essere eletto se non fra altri eletti, fra uguali? L'io in quanto io è dunque rivolto eticamente verso il volto dell'altro – la fraternità è appunto la relazione con il volto in cui si attua nello stesso tempo la mia elezione e l'uguaglianza, cioè la signoria esercitata su di me dall'Altro»²².

²⁰ *Ivi*, p. 286.

²¹ *Ivi*, p. 288.

²² *Ibidem*.

Proprio perché l'elezione mi precede sempre, al di là di ogni mia possibile scelta, il mio rapporto con gli altri nella società non si limita al piano puramente sociologico o politico, ma mi qualifica in modo radicale ed originario. Non posso sottrarmi alla solidarietà verso il prossimo: non si tratta di un qualcosa che si aggiunga alla mia condizione di soggetto, ma piuttosto di quel rapporto con altri che rende possibile la mia stessa interiorità:

«L'io umano si pone nella fraternità: il fatto che tutti gli uomini siano fratelli non si aggiunge all'uomo come una conquista morale, ma costituisce la sua ipseità. [...] La relazione con il volto nella fraternità in cui altri appare a sua volta come solidale a tutti gli altri, costituisce l'ordine sociale, il riferimento di ogni dialogo al terzo»²³.

Se la responsabilità verso Altri appare fin dall'inizio senza misura e si accresce di continuo, fino a rendermi, come giunge ad esprimersi Levinas, ostaggio e prossimo nei confronti di Altri, troviamo invece qui, nella giustizia che dobbiamo rendere al terzo, la necessità di «comparare gli incompatibili», dando concretezza a quella responsabilità nei doveri che regolano la vita delle istituzioni e dello Stato. Il richiamo alla Legge, che impegna non solo l'interiorità, ma anche i gesti e i segni concreti di un comportamento secondo giustizia, diventa qui fondamentale. Eppure Levinas sottolinea comunque il primato dell'etica, non tanto per assicurare una possibile obiezione di coscienza da parte dell'individuo nei confronti dello Stato, quanto piuttosto per ricordare l'origine dello Stato stesso, in nome di quella giustizia che sola può impedire alle istituzioni di degenerare in tirannia:

«La metafisica o rapporto con l'Altro, si attua come servizio e come ospitalità. Nella misura in cui il volto d'Altri ci mette in relazione con il terzo, il rapporto metafisico tra Me ed Altri passa nella forma del Noi, aspira ad uno Stato, alle istituzioni, alle leggi che sono la fonte dell'universalità. Ma la politica lasciata a se stessa porta in sé una tirannia. Essa deforma l'io e l'Altro che l'hanno fatta nascere, poiché li giudica secondo le regole universali e, per ciò stesso, quasi in contumacia. Nell'accoglienza d'Altri accolgo l'Altissimo al quale la mia libertà si subordina, ma questa subordinazione non è un'assenza»²⁴.

Tornano qui con forza, nella conclusione di *Totalità e Infinito*, le affermazioni programmatiche con cui Levinas aveva aperto il proprio discorso, in nome di una giustizia che ponesse fine alla violenza della guerra e assicurasse diritto di parola a tante vittime innocenti, così facilmente dimenticate dallo sguardo obiettivante dello storico:

«La trascendenza o la bontà si produce come pluralismo. Il pluralismo dell'essere non si produce come una molteplicità di una costellazione esposta ad uno sguardo

²³ *Ivi*, p. 289.

²⁴ *Ivi*, p. 309.

possibile, perché, così, essa sarebbe già totalizzata, si risalderebbe in un'entità. Il pluralismo si attua nella bontà che va da me all'altro in cui l'altro, come assolutamente altro, può soltanto prodursi senza che una pretesa vista laterale su questo movimento abbia un qualche diritto di comprendere una verità superiore a quella che si produce nella bontà stessa. Non si entra in questa società pluralistica se, con la parola (nella quale la bontà si produce) non si resta sempre all'esterno; ma non se ne esce se ci si vede soltanto all'interno. L'unità della pluralità è la pace e non la coerenza di elementi che costituiscono la pluralità»²⁵.

Questa possibilità di parola è garantita dalla fraternità che mi lega all'altro, in virtù di una giustizia che risulta originaria e fondamentale rispetto ad ogni istituzione o ruolo sociale. In tal senso la famiglia appare per Levinas irriducibile allo Stato, di cui non rappresenta un momento soggettivo come avviene nella varie concezioni che privilegiano la società rispetto alla persona:

«Fonte del tempo umano, [la famiglia] permette alla soggettività di sottoporsi ad un giudizio pur conservando la parola. Struttura metafisicamente ineluttabile che lo Stato non potrebbe eliminare con Platone, né fare esistere, come Hegel, in vista della propria scomparsa. La struttura biologica della fecondità non si limita al fatto biologico. Nel fatto biologico della fecondità vengono in luce i lineamenti della fecondità in generale, come relazione tra uomo e uomo e dell'io con sé, che non assomigliano alle strutture costitutive dello Stato, lineamenti di una realtà che non si subordina allo Stato come un mezzo e che non ne rappresenta neppure un modello ridotto»²⁶.

4. Elezione e profezia

I diversi aspetti che il tema dell'amore riveste in Levinas, a partire dall'autonomia dell'io che si ritrova «a casa propria nel mondo» fino alla responsabilità verso l'altro nella famiglia e nella fraternità, appaiono costantemente caratterizzati dall'intrecciarsi della prospettiva filosofica con la matrice biblica e talmudica; l'una viene a comporsi con l'altra, senza che sia possibile districare in modo netto i due piani. Al di là del rimando filosofico, l'imperativo etico trova infatti nel comandamento «non uccidere» la propria gravidanza originaria. E tuttavia il riferimento biblico assume una rilevanza etica universale, che rinvia all'eccedenza platonica del «Bene al di là dell'essere», che Levinas ricorda a più riprese prendendo spunto dal noto passo della *Repubblica*:

²⁵ *Ivi*, p. 314.

²⁶ *Ivi*, p. 315.

«Ostaggio d'altri, l'io obbedisce ad un comando prima di averlo sentito, fedele ad un impegno che non ha mai preso, ad un passato che non è mai stato presente. Veglia – o apertura del sé – assolutamente esposta e libera dall'ubriacatura dell'estasi dell'intenzionalità. Abbiamo designato questo modo per l'Infinito, o per Dio, di rinviare, dal seno della sua stessa desiderabilità, alla prossimità non desiderabile degli altri, con il termine di "illéité", capovolgimento stra-ordinario della desiderabilità del Desiderabile. [...] il Desiderabile si separa dalla relazione del Desiderio che esso chiama e, in forza di questa separazione o santità, rimane terza persona: Egli (Il) al fondo del Tu. Egli è Bene in un senso eminente, precisissimo: non mi riempie di beni, ma mi costringe alla bontà, migliore dei beni da ricevere»²⁷.

L'urgenza dell'imperativo etico viene a caratterizzarsi nel segno di una trascendenza che non permette adeguazione. Solo così la fraternità con altri non si ridurrà al piano di un reciproco scambio di interessi, ma potrà esprimere quell'eccedenza che ci viene testimoniata dall'interrogativo che il racconto biblico pone sulle labbra di Caino, a discolpa e denuncia allo stesso tempo per l'omicidio appena compiuto: «Sono forse io il custode di mio fratello?» (*Gn* 4, 9). Sottolinea Levinas:

«La mia responsabilità – mio malgrado – che è la maniera in cui altri incombe su di me – o mi incomoda – cioè mi è vicino, è intesa o intendimento di questo grido. È il risveglio. La prossimità del prossimo è la mia responsabilità per esso: approssimarsi è essere custode del proprio fratello, essere custode del proprio fratello, è essere il suo ostaggio. L'immediatezza è questo. La responsabilità non proviene dalla fraternità, è la fraternità che denomina la responsabilità per altri, dall'al di qua della mia libertà»²⁸.

In tale immediatezza, che segna in modo radicale l'esistenza dell'io, obbligandolo ad una responsabilità che precede ogni sua presa di coscienza, va ravvisato secondo Levinas quel che in termini biblici può esser detto come ispirazione o profezia; si tratta di un'esperienza che mi coinvolge, senza che io me ne possa sottrarre, un'esperienza che mi pone di fronte ad Altri e mi impegna ad una testimonianza che va oltre ogni mio progetto:

«Si può chiamare *ispirazione* questo intrigo dell'infinito in cui io mi faccio l'auto-re di quel che ascolto. Essa costituisce, al di qua dell'unità dell'appercezione, lo psichismo stesso dell'anima. Ispirazione o profetismo in cui io sono tramite di ciò

²⁷ E. Levinas, *Di Dio che viene all'idea* (1982), tr. it. di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1983, «Dio e la filosofia» (1975), pp. 90-91 e 92. In nota Levinas aggiunge: «È la significazione dell'oltre, della trascendenza e non l'etica che il nostro studio ricerca. Esso la trova nell'etica. *Significazione*, perché l'etica si struttura come l'uno-per-l'altro; significazione dell'al di là dell'essere, poiché al di fuori di ogni finalità in una responsabilità che sempre si accresce – dis-interessamento in cui l'essere si disfa del suo essere».

²⁸ *Ivi*, p. 95.

che enuncio. "Dio ha parlato: chi non profetizzerà", dice Amos (3, 8), paragonando la reazione profetica alla passività della paura che assale colui che sente i ruggiti delle belve. Profetismo come testimonianza pura; pura, poiché anteriore ad ogni svelamento: un assoggettamento all'ordine anteriore all'ascolto dell'ordine. Anacronismo che, secondo il tempo recuperabile della reminiscenza, non è meno paradossale di una predizione dell'avvenire. È nel profetismo che accade – e risveglia – l'Infinito e che, trascendenza, rifiutando l'oggettivazione e il dialogo, significa con modalità etica. *Significa* nel senso in cui si dice *significare un ordine*; esso *ordina*»²⁹.

L'urgenza dell'imperativo etico si qualifica sul piano di un'esperienza radicale che precede il momento della riflessione filosofica; senza nulla togliere al compito della ragione, Levinas sottolinea l'importanza di tale dimensione ulteriore proprio al fine di assicurare il vero significato dell'esistenza umana.

In tal senso la dismisura dell'amore viene a caratterizzare l'impegno nei confronti di altri, nel segno di quella «prossimità» originaria di cui sono investito. Nella conferenza dedicata al tema *Trascendenza e intelligibilità*, uno dei suoi ultimi contributi, Levinas parla del significato radicale di tale esperienza dell'amore come dedizione all'altro:

«Nell'idea dell'Infinito, e che perciò è l'idea di Dio, si produce per l'appunto l'affezione del finito ad opera dell'infinito, al di là della semplice negazione dell'uno ad opera dell'altro, al di là della pura contraddizione che li opporrebbe e li separerebbe, o che esporrebbe l'altro all'egemonia dell'uno inteso come un «Io penso». Affezione che sarebbe necessario descrivere altrimenti che come un apparire, altrimenti che come una comprensione. Affezione irreversibile del finito ad opera dell'infinito. Passività e pazienza [...]. Affettività – o Desiderio – dis-inter-essato, in cui la pluralità sotto forma di prossimità sociale non ha da raccogliersi nell'unità dell'Uno, non significa più una semplice privazione della coincidenza, un puro e semplice difetto di unità. Eccellenza dell'amore, della socialità, del "timore per gli altri" e della responsabilità per gli altri, che non è la mia angoscia per la mia morte, che è *mia*. La trascendenza non sarebbe più una immanenza mancata. [...] Socialità che, in opposizione a ogni sapere e a ogni immanenza, è *relazione con l'altro in quanto tale* e non con l'altro, mera parte del mondo»³⁰.

All'interno di tale prospettiva, risulta possibile riguadagnare il senso autentico di un amore che si apre al sacrificio, nel segno di quella *kenosi* che non implica annullamento di sé, ma piuttosto dedizione assoluta e senza riserve nel farsi carico della sofferenza. Anche la preghiera per se

²⁹ *Ivi*, p. 99.

³⁰ E. Levinas, *Trascendenza e intelligibilità*, a cura di F. Camera, Marietti, Genova 1990 (*Transcendance et intelligibilité. Suivi d'un entretien*, Labor et Fides, Genève 1984), pp. 25-26.

stessi assume qui un significato diverso, dato che non ci si ripiega più sul proprio egoismo, ma ci si apre alla sofferenza dell'Altro, che soffre della mia stessa sofferenza. Nel dibattito seguito alla conferenza appena ricordata, Levinas sottolinea il significato paradossale di tale preghiera:

«Il senso della vera preghiera *per sé* [e non in favore degli altri] è una preghiera per un Dio che soffre; ecco il versetto sulla *kenosi*, come la annuncia l'ebraismo: l'umiltà di Dio nella sua associazione alla miseria dei miserabili! E si possono, forse, invertire i termini di questa teologia della sofferenza e intendere Dio a partire dalla sofferenza che, nella mia sofferenza, arriva a Lui. Si può dire che Colui che soffre nella mia sofferenza – anche se è quella che io stesso ho meritato a causa del mio peccato – è Dio. [...] Le preghiere degli uomini che soffrono devono alleviare questa tortura o questa "Passione" di Dio. È questa la *kenosi*? Penso che, in ogni caso, sia qualcosa che le si avvicina! La mia formulazione *Dio che viene all'idea* esprime la vita di Dio. Discesa di Dio! Esprimendoci in tedesco va ancor meglio: *wenn Gott fällt uns ein* ("quando Dio ci viene alla mente"). Questo si collega a quel che dicevamo un momento fa sulla prossimità. È probabilmente per questo che il Vaticano II invita ebrei e cristiani a informarsi reciprocamente sulle loro dottrine. Come se da questa conversazione dovessimo aspettarci frutti più cospicui di quelli che potrebbe riservarci la lotta degli uni per la conversione degli altri!»³¹.

5. Conclusioni

Il rapporto con l'Altro appare sempre caratterizzato in Levinas dal rimando ad una trascendenza che risulta irriducibile ad ogni pretesa conoscitiva da parte del Medesimo: Altri non si trova mai sullo stesso mio piano, ma mi interpella in modo radicale, investendomi di una responsabilità alla quale non posso sottrarmi. In tal senso l'amore appare originariamente segnato dalla trascendenza, in una dismisura che ne caratterizza, sia pure in modo diverso, le diverse espressioni, dalla «tenerezza com-mossa» del femminile fino alla fecondità ed al rapporto con il figlio, dalla fraternità al servizio in cui mi faccio carico di Altri fino a diventarne *prossimo* ed *ostaggio*.

Si tratta di una *eccellenza* – come si esprime Levinas in *Trascendenza e intelligibilità* –, che si impone al di là del piano puramente conoscitivo, dato che supera lo sguardo neutro ed impersonale dell'osservatore, per coinvolgermi invece in prima persona. Si tratta di riscoprire il rapporto originario che mi lega ad Altri, nell'imperativo etico che si impone alla mia coscienza, senza che io possa mai dire di averlo compiutamente assolto:

³¹ *Ivi*, pp. 51-52.

«Vi è qui una obbedienza stra-ordinaria – servizio senza servitù – alla dirittura del viso dell'altro uomo, il cui imperativo irrecusabile non deriva dalla minaccia e la cui autorità incomparabile comanda attraverso una sofferenza e si dice precisamente parola di Dio. È qui che probabilmente Dio viene all'idea! Risposta da mantenere in questa obbligazione. Risposta che non è mai esaustiva e non annulla mai la responsabilità»³².

³² *Ivi*, pp. 53-54.

ADRIANO FABRIS

IL SENSO DELL'AMORE

1. La questione

In questi tempi si fa un gran parlare, e giustamente, di strategie operative che mirano a risolvere i conflitti in modo pacifico piuttosto che privilegiare la guerra quale unica soluzione per i problemi che possono insorgere fra i popoli e le nazioni. Al fondo di una tale scelta di pace vi è solitamente l'idea, certo lodevole, che l'atteggiamento da assumere preventivamente nelle relazioni fra gli uomini è quello dettato dalla benevolenza e dall'amore. Anzi, nelle dichiarazioni di principio si dà per scontato che, come la pace, anche l'amore dev'essere perseguito in ogni caso e malgrado tutto. Ben inteso: si tratta di una convinzione che può, anzi deve, essere condivisa. Ma essa non può venir semplicemente presupposta, né risulta maggiormente persuasiva quanto più ne è persuaso chi la enuncia. In altre parole: la testimonianza di chi è sicuro di ciò che dice può, certo, risultare contagiosa, e tuttavia non basta a legittimare ciò che egli afferma. Bisogna dunque domandarsi che cos'è quell'amore di cui tanto, oggi, si sente l'esigenza e del quale, forse anche per questo, fin troppo si parla. Bisogna cercare di cogliere la specifica dinamica che lo caratterizza, comprenderne la peculiare "logica", cercar di comprendere perché e in qual misura esso si può trasformare in qualcosa d'altro. Bisogna, soprattutto, chiedersi *perché* si deve amare. Il che significa cercar di cogliere, finalmente, il *senso* dell'amore.

2. "Naturalità" e "innaturalità" dell'amore

A quest'ultimo problema dedicherò qualche riflessione, dato che sulle prime due questioni già mi sono soffermato in precedenti lavori¹. Va detto subito, tuttavia, che la domanda sul perché si deve amare è una domanda che s'inquadra all'interno dell'orizzonte aperto dal cristianesimo. Essa dipende, in altre parole, dalla specifica trasformazione del concetto di «amo-

¹ Cfr. in particolare A. Fabris, *I paradossi dell'amore tra grecità, ebraismo e cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 2000 (2002²), e Id., *Odio*, in P.P. Portinaro (a cura di), *I concetti del male*, Einaudi, Torino 2002, pp. 230-245.