

Pietro Birtolo

## RELAZIONE SENZA RELAZIONE

È il titolo di un libro di Giuseppe Schillaci su Lévinas<sup>1</sup>. *Il ritrarsi e il darsi di Dio come itinerario metafisico nel pensiero di Lévinas* è, infatti, il sottotitolo.

### 1. Lévinas e la filosofia occidentale.

Lévinas è filosofo ebreo nel quale la razionalità filosofica non è diminuita dalla sua fede ebraica. Egli, però, prende le distanze dalla filosofia occidentale e per questo la sua filosofia "si presenta tra le più originali del nostro secolo"<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> G. SCHILLACI, *Relazione senza relazione*, Galatea, Acireale 1996.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, p. 347.

"L'originalità nasce dalla sua pretesa presa di distanza dall'intero pensiero occidentale che si rivela in modo particolare nelle contraddizioni della nostra epoca. Il pensiero di Lévinas vuole, appunto, essere una risposta a queste contraddizioni" (*Ibid.*).

Wiehl afferma che "ce qui caractérise le XXe siècle où nous vivons et qui s'approche de sa fin n'est pas seulement une richesse extraordinaire de créations dues à l'esprit humain: création de la technologie et de la science, de l'art et de la philosophie. Depuis longtemps nous sommes conscients, nous devrions être conscientes que nous vivons dans un siècle de la civilisation humaine non seulement le plus éclairé, mais aussi le plus cruel et le plus inhumain. Ce con-

La filosofia occidentale, a suo avviso, intesa come soltanto sapere, non conduce oltre se stessa, è una chiusura, un ritorno su di sé, non esce dal cerchio dell'immanenza, è totalizzante. Il pensiero filosofico occidentale si è affermato, nel corso della sua storia, come sapere (*logos*), più in particolare come relazione conoscitiva in cui ogni cosa diviene manifesta e nulla è nascosto. Egli mette bene in guardia dal ridurre il discorso filosofico soltanto al sapere, perché il sapere non è l'unico significante o portatore di senso.

Il primato del sapere nella filosofia occidentale si afferma, a suo avviso, in una duplice accezione. La prima accezione ha come scopo la riduzione di ogni cosa ad un ordine universale, che porta all'affermazione di un essere in generale come fondamento di tutto. Da questo essere egli intende fuggire perché si presenta come Neutro. La seconda accezione ha come scopo la riduzione di ogni cosa all'unità che si presenta come identità e che conduce all'affermazione dell'io come principio di assunzione di ogni cosa. Intende fuggire anche da questa unità, che nella circolarità del sapere assume ogni cosa sopprimendo la differenza. "La filosofia di Lévinas – scrive Schillaci – viene sempre più evidenziandosi come difesa dell'uomo contro la minaccia della neutralità e dell'unità"<sup>3</sup>. E ancora: "La filosofia nella concezione lévinasiana ha un eminente riferimento alla concretezza dell'esistenza, e il riferimento specifico è l'essere individuale e singolare che è un soggetto in sé. Non c'è discorso filosofico senza l'uomo; questo uomo singolo che ha vissuto e vive di una esperienza particolare"<sup>4</sup>.

Questo studio di Schillaci è la descrizione dell'itinerario spirituale e umano di un grande ebreo e di un filosofo che ha pensato la sua storia, cogliendone l'urgenza delle domande e cercando delle risposte non risolutive. Scrive Tilliette: "la filosofia di Lévinas è pervasa dal ricordo terrificante del genocidio. Si può filosofare dopo Auschwitz? Questa era la questione di Adorno. In ogni caso non si può più filosofare come prima, poiché l'uomo dell'umanesimo non

---

traste véritablement effayant entre créativité et destructivité humaines est le défi le plus sévère auquel est affrontée la philosophie. La pensée philosophique d'Emmanuel Lévinas appartient au petit nombre de tentatives sérieux pour répondre à cette exigence" (R. WIEHL, *Éloge d'Emmanuel Lévinas*, in *Archives de Philosophie* 48 (1985), p. 353).

<sup>3</sup> G. SCHILLACI, *Relazione senza relazione*, cit., p. 123.

<sup>4</sup> *Op. cit.*, p. 127.

è più. L'ebreo errante si è fermato, la morte è cambiata, la responsabilità si è appesantita e Dio tace. La filosofia classica, senza dubbio, non ha la forza di sollevare tali fardelli. La filosofia di E. Lévinas, che se li carica sulle spalle, è una filosofia ossessionata, un discorso lancinante, cullato di memorie, striato di ricorrenze, costellato di reminiscenze religiose<sup>5</sup>.

Germinato dalla fenomenologia husserliana e dall'ontologismo heideggeriano, nutrito e alimentato alla scuola dei grandi nomi dell'ebraismo contemporaneo, Buber e Rosenzweig, il pensiero di Lévinas nasce e si sviluppa sulla scia dell'orrore dei campi di sterminio nazisti. È di lì che comincia la domanda sull'"altrimenti che essere", sulla necessità di sovvertire il pensiero dell'essere, che per il solo autocompiacimento fanatico ha annientato e distrutto. "Rovesciamento ontologico come 'sfida' – rileva Signore – che Lévinas scopre nel grande Libro e che intaccando la perseveranza originaria nel suo essere, l'egoismo, che cresce come il frutto del particolarismo esasperato e si esprime nei totalitarismi politici sempre pronti alla guerra, incunea il comandamento 'tu non ucciderai', ovvero l'"inquietudine' e la 'non indifferenza' nei riguardi di un altro essere"<sup>6</sup>. La filosofia di Lévinas si presenta, quindi, "come alternativa al pensiero eminentemente speculativo e essenzialmente sistematico"<sup>7</sup>.

La proposta critica nei confronti della filosofia occidentale da parte di Lévinas si concretizza nel movimento di uscita. "La filosofia come 'uscita' – scrive Schillaci – è il progetto della pretesa speculativa di Lévinas"<sup>8</sup>. Questo movimento di uscita dall'essere "è un uscire da una concezione che privilegia il sapere e che mira al possesso"<sup>9</sup>, "è uscire [...] da una sorta di 'imborghesimento' che attanaglia l'uomo e che come ultima conseguenza potrebbe condurlo ad una forma di nuova barbarie"<sup>10</sup>, "è uscire da una civilizzazione che non

<sup>5</sup> X. TILLIETTE, *Il discorso lancinante di Emmanuel Lévinas*, in *La civiltà cattolica* 134 (1983) 18.

<sup>6</sup> M. SIGNORE, *Per un'etica della responsabilità come dia-cronia e an-archia*, in M. SIGNORE, *Questioni di etica e di filosofia pratica*, Edizioni Milella, Lecce, 1995, p. 30. "Ma qui -prosegue Signore- è consumata anche l'autonomia del filosofare, costretta ad un continuo rimando alle radici del pensiero ebraico, alla eterogeneità di questo rispetto alla tradizione metafisica dell'Occidente" (*Ibid.*).

<sup>7</sup> G. SCHILLACI, *Relazione senza relazione*, cit., p. 347.

<sup>8</sup> *Op. cit.*, p. 13.

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> *Op. cit.*, p. 128.

riuscirebbe a concepire altro che la terra, cioè che non sarebbe capace di andare oltre, al di là della terra"<sup>11</sup>.

Questo progetto di uscita lo si può cogliere attraverso la contrapposizione che Lévinas opera tra due figure: Ulisse e Abramo, l'uomo greco e l'uomo biblico, il Greco e l'Ebreo. L'uomo greco è l'uomo che si muove attraverso le peregrinazioni del pensiero le più disparate, ma con lo scopo ultimo di ritornare a casa. L'obiettivo finale resta il ritorno alla propria terra natale. Al mito di Ulisse che ritorna ad Itaca Lévinas contrappone la storia di Abramo che lascia per sempre la sua patria per una terra sconosciuta. Ulisse – come dice Signore – è "viaggiatore destinato al ritorno e all'assorbimento nella sua casa nonché alla fedeltà alla sposa"<sup>12</sup>; Abramo, invece, "si apre all'avventura del viaggio, ricco soltanto della strada di cui non conosce né il termine né la meta a cui essa conduce, e della fede in un Altro, che gli ha indicato un compito da eseguire, un impegno da onorare, al di là di ogni calcolo e di ogni possibile previsione"<sup>13</sup>. A fronte della continua esigenza di cercare una dimora e di raccogliersi in essa, premio di un'avventura conclusasi felicemente, come nel caso dell'eroe omerico, "la relazione con l'infinito – scrive Signore – non richiede l'abbattimento, la distruzione della casa"<sup>14</sup>, ma "costituisce – come afferma Lévinas – un'altra possibilità dell'essere raccolto nella sua dimora. La possibilità per la casa di aprirsi ad Altri è essenziale all'essenza della casa al pari delle porte e delle finestre chiuse"<sup>15</sup>.

La filosofia, nella prospettiva lévinasiana, "viene presentandosi come itinerario di uscita da un luogo noto, da una terra che si padroneggia verso un luogo ignoto, in cui non si è più dominatori assoluti ma si è in balia del nuovo. La filosofia, dunque, come itinerario esodale in cui non si è più da 'soli' a condurre le trame di un discorso già noto, ma in cui, invece, ci si deve lasciare guidare attraverso strade mai percorse prima"<sup>16</sup>.

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> M. SIGNORE, *Per un'etica della responsabilità come dia-cronica e an-archia*, cit., p. 37.

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> E. LÉVINAS, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano, 1980, p. 176.

<sup>16</sup> G. SCHILLACI, *Relazione senza relazione*, cit., p. 129.

Lévinas prende le distanze dalla filosofia come sapere che si concepisce nei termini di un soggetto che si appropria, attraverso il concetto, di un oggetto, perché "pensare – come rileva Schillaci – non è soltanto sapere, ma anche assentire, dire di sì ad un comando"<sup>17</sup>, e invita a prendere in esame la possibilità di un "*autrement que savoir*", di un pensiero che non è sapere. Di qui la conseguenza che la filosofia inizia e si sviluppa in una relazione diversa del sapere. Come mette bene in rilievo Schillaci, la filosofia nella concezione lévinasiana "si esibisce come movimento di uscita alla ricerca del senso. [...]. La scaturigine del senso si rivela essere il problema fondamentale della filosofia"<sup>18</sup>. Non si tratta, allora, di contrapporre il Greco e l'Ebreo, ma piuttosto di scorgere un senso verso cui incamminarsi. La differenza tra il Greco e l'Ebreo "non è tanto – scrive Chalier – dal lato dell'irriducibile d'una opposizione, d'una incomprendimento, quanto da quello di una inquietudine al cuore della ragione"<sup>19</sup>. Una inquietudine posta in seno alla ragione "è indice – rileva Schillaci – che l'origine del senso non è in seno alla ragione stessa, che il senso proviene da altrove. L'itinerario esodale dà prova che l'origine del senso non si trova nel sapere poiché esso non va oltre sé"<sup>20</sup>. La filosofia è apertura continua in quanto si relaziona all'origine del senso. La filosofia in questo movimento di uscita non è più intesa da Lévinas soltanto come una costruzione intellettuale in cui trovano spazio delle nozioni. Non è più questione di un soggetto che si dirige verso un oggetto. È questione, invece, di un uomo che è posto di fronte ad un altro uomo. Questa è la realtà che Lévi-

---

"Partire – prosegue Schillaci – senza sapere dove andare è il progetto che nella prospettiva lévinasiana si colloca all'interno di un discorso filosofico che non assume quella pretesa come di chi voglia padroneggiare e tenere in mano le fila del discorso stesso. Le due figure, che Lévinas fa intervenire in contrapposizione l'uno contro l'altro, rappresentano, forse, le due anime interne del discorso che egli stesso propone. Due anime che non possono essere dimenticate: da una parte il "*logos*" greco, dall'altra "*l'esperienza*" ebraica. Il *logos* è la proclamazione di un già detto. Qui si intende per detto la fissazione e staticità dell'essere. [...]. La filosofia intesa come *logos* è un installarsi al punto da non avvertire nessuna novità; ogni cosa si presenta all'opera del concetto e della tematizzazione". (*Ibid.*).

<sup>17</sup> *Op. cit.*, p. 131.

<sup>18</sup> *Op. cit.*, p. 133.

<sup>19</sup> C. CHALIER, *Judaïsme et Altérité*, Verdier, Lagrasse, 1982, p. 51.

<sup>20</sup> G. SCHILLACI, *Relazione senza relazione*, cit., p. 133.

nas considera come fondamentale perché si dia una filosofia autentica.

La realtà è la vita, l'incontro dell'uomo con l'altro uomo, il faccia a faccia di due uomini, la non indifferenza dell'uomo all'altro uomo, la risposta, attraverso atti quotidiani, che l'uomo è chiamato a dare alla domanda-appello dell'altro uomo. La filosofia si riferisce a questa realtà complessa che è la vita. "Il rapporto con la vita – come precisa Schillaci – si dimostra essere inscindibile dal cammino esodale del pensiero stesso"<sup>21</sup>. "Il pensiero stesso – precisa inoltre – nasce dalla vita; è frutto della esperienza originaria dell'incontro umano"<sup>22</sup>. Pensare, dunque, a partire dalla vita significa riconoscere l'indiscindibilità del pensiero dalla esistenza umana così come si rivela nel volto del povero, della vedova, dell'orfano e dello straniero. Allora, un pensiero che pensa più di quanto non pensi, nel discorso lévinasiano, non è affatto il risultato di una speculazione noetica, "ma il richiamo della dimensione pratica, del fare come esercizio di essere. Un pensiero che ha un riferimento sostanziale alla concretezza della vita che nel linguaggio lévinasiano consiste nel rievocare l'umano, cioè il fatto iniziale di uomo non indifferente all'altro uomo"<sup>23</sup>.

Questa situazione iniziale in cui l'uomo incontra un altro uomo è la relazione etica. In essa la scaturigine del senso verso cui si dirige la ricerca e la domanda filosofica trovano l'ambito dentro cui muoversi. Il senso, infatti, "scaturisce da questa relazione etica non conoscitiva da cui trae origine lo stesso procedere filosofico ed in cui si caratterizza 'l'eccellenza della significazione', al di fuori della presenza tematica. A partire dall'umano si dischiude una dimensione nuova del senso. Prima di conoscere l'uomo che incontro, lo saluto e gli parlo"<sup>24</sup>. L'etica, allora, "è il luogo dell'intrigo umano in cui questa eccellenza di significazione può manifestarsi. Il discorso filosofico stesso procede da questa relazione etica"<sup>25</sup>. L'etica, dunque, e non l'ontologia è la filosofia prima, perché prima dell'essere vi è l'alterità. "La relazione con *autrui* – scrive Schillaci – è il superamento dell'ontologia, il che in sintesi significa che *autrui* non è più

<sup>21</sup> *Op. cit.*, p. 131.

<sup>22</sup> *Op. cit.*, p. 364.

<sup>23</sup> *Op. cit.*, p. 140.

<sup>24</sup> *Op. cit.*, p. 140.

<sup>25</sup> *Ibid.*

un oggetto di conoscenza ma un soggetto incontrato. *Autrui* primariamente lo si incontra, l'uomo quindi incontra l'uomo prima ancora di conoscerlo. Questo incontro si esprime nella parola: io parlo ad un ente particolare, parlo a qualcuno<sup>26</sup>. La dimensione ontologica, secondo Lévinas, porterebbe ad impossessarsi dell'altro e a consumarlo come oggetto. *Autrui*, invece, non è da mettere sullo stesso piano di un oggetto compreso, di qualcosa di cui impossessarsi. *Autrui* è colui che prima di conoscere si incontra, si saluta, è colui al quale non ci si può avvicinare senza prima rivolgergli la parola, senza parlargli.

## 2. L'altro. Il rapporto soggetto-oggetto.

Chi è l'altro? Un uomo qualunque ma che ha un volto, che squarcia l'anonimato dell'esistenza per diventare esistente. Il volto non è un dato di conoscenza, ma immediatamente mi riguarda altrimenti. L'altro mi parla attraverso l'apertura e la nudità del volto, che è linguaggio precedente ogni linguaggio. Egli mi inquieta e non mi lascia indifferente, mi mette in questione, viene a strapparmi al sonno, che è sempre in agguato e mi porta a ripiegarmi nella dimenticanza, nell'oblio, per ricondurmi alla realtà, alla vita stessa. L'altro, che mi invita incessantemente e insistentemente ad alzarmi, è sempre precedente, è prima. Questo prima – come rileva Schillaci – “non è di tipo fondativo, ontologico; è invece l'iniziativa etica, cioè di un altro che precedendo mi interpella. L'altro chiama e richiama al risveglio. L'altro mi incalza dall'esterno, è la mia inquietudine<sup>27</sup>. L'altro – rileva inoltre – “mi sveglia dal sonno dogmatico a cui tende ogni appropriazione di tipo conoscitivo, che in ultima analisi cerca di definire la relazione come momento di imborghesimento e di quieto vivere, in cui tutto è mio<sup>28</sup>. L'altro mi pone invece in situazione di senza posa, di instabilità, “viene a pormi in stato di veglia attraverso la mia responsabilità nei confronti dell'altro uomo da vestire e da nutrire senza alcuna delega o fuga dinanzi a questo insostituibile appello<sup>29</sup>. Il rapporto che si annoda con l'altro è un rap-

<sup>26</sup> *Op. cit.*, p. 177.

<sup>27</sup> *Op. cit.*, p. 195.

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> *Op. cit.*, p. 360.

porto etico, "e cioè in questo rapporto l'altro mi sveglia sempre in un altro luogo, in una nuova situazione; mi sveglia dal dormire sonni tranquilli. Questa relazione mi dice che non si è mai arrivati"<sup>30</sup>. L'altro viene a disturbare il tentativo di chiusura del medesimo, lo fa uscire da sé. L'altro "è la vita del medesimo. Una vita considerata come rottura dell'opera di identificazione del medesimo, che sfocia in esuberante entusiasmo, che svela la vitalità della vita stessa. Una vita vigilante che si realizza grazie allo sconvolgimento dell'altro"<sup>31</sup>.

Questo vuol dire che la filosofia di Lévinas "non è soltanto consolatoria, un discorso edificante per anime belle. Nella precedenza dell'altro si scorge il senso di un intrigo morale: un principio in me che non viene da me; che mi invita ad una continua conversione"<sup>32</sup>. La priorità dell'altro è un riconoscimento etico. Infatti, nei confronti dell'altro non adotto un atteggiamento teoretico, conoscitivo, ma un comportamento prima di tutto. "È questo evento etico – come rileva acutamente Schillaci – che mi fa uscire da me stesso. Si incontra l'altro nella sua concreta presenza cioè come altro da me che come presenza già mi interpella e davanti al quale sono chiamato a decidermi"<sup>33</sup>. Davanti all'altro sono chiamato innanzitutto a spossarmi, a decentrarmi, a dargli tutto sacrificandomi. L'incontro dell'altro mette in questione ciò che è mio. Da questa messa in questione scaturiscono la rinuncia e il sacrificio. Il rapporto con l'altro è responsabilità. L'altro è colui del quale io debbo rispondere.

Si configura qui un tipo di rapporto tra soggetto e oggetto, tra medesimo e altro diverso da quello che si delinea nella filosofia occidentale. Questa tende all'assimilazione dell'altro al medesimo ed è esemplificativa di quel tipo di sapere che mira al possesso, alla tematizzazione dell'altro come oggetto di cui impossessarsi. Ma è costretta ad uno scacco, perché l'altro resiste al tentativo assimilatore del medesimo. Si tratta ovviamente della resistenza etica. Proprio il carattere etico della resistenza "impedisce – come rileva Signore – la vanificazione in una riappacificazione tutta coscienzialistica, guadagnata definitivamente con l'introiezione di ogni residuo di oppo-

<sup>30</sup> *Op. cit.*, p. 195.

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> *Op. cit.*, pp. 218-219.

<sup>33</sup> *Op. cit.*, p. 363.

sizione, o con lo stesso omicidio, inteso come eliminazione definitiva dell'Altro"<sup>34</sup>. Mette al riparo da questo rischio il carattere epifanico del volto, la cui epifania è etica, per cui la lotta "che può essere minacciata da questo volto *presuppone* la trascendenza dell'espressione. Il volto minaccia la lotta come un'eventualità, senza che questa minaccia esaurisca l'epifania del volto, senza che essa ne formuli la prima parola. La guerra presuppone la pace, la presenza preliminare e non allergica d'Altri; non rappresenta il primo fatto dell'incontro"<sup>35</sup>. L'altro, dunque, resiste, non si lascia comprendere, sfugge al possesso, al potere di colui al quale irrompe. Il volto è l'instaurarsi di una relazione, che sfugge al possesso, tiene la distanza non soltanto da un punto di vista metaforico, ma anche etico. "Il volto – scrive Lévinas – si sottrae al possesso, al mio potere. Nella sua epifania, nell'espressione, il sensibile, che è ancora afferabile, si muta in resistenza totale alla presa. Questo mutamento è possibile solo grazie all'apertura di una nuova dimensione. Infatti la resistenza alla presa non si produce come una resistenza insormontabile, come durezza della roccia contro cui è inutile lo sforzo della mano, come lontananza di una stella nell'immensità dello spazio. L'espressione che il volto introduce nel mondo non sfida la debolezza del mio potere, ma il mio potere di potere. Il volto, ancora cosa tra le cose, apre un varco nella forma che per altro lo delimita. Il che significa concretamente: il volto mi parla e così mi invita ad una relazione che non ha misura comune con un potere che si esercita, foss'anche godimento o conoscenza"<sup>36</sup>. L'altro mi interpella, mi

<sup>34</sup> M. SIGNORE, *Per un'etica della responsabilità come dia-cronia e an-archia*, cit., p. 41.

<sup>35</sup> E. LÉVINAS, *Totalità e infinito*, cit., pp. 204-205.

"Ciò – scrive Signore – carica il soggetto che si relaziona al Volto nella sua nudità di un senso di 'responsabilità' infinito, mettendo nell'impossibilità di respingere l'appello di questa responsabilità, che non richiede nemmeno una 'scelta', essendo prima di qualsiasi incontro/scontro tra libertà e non-libertà. Qui la responsabilità per Altri non si congiunge, com'è richiesto correntemente, con la *libertà*, ma con la *fraternità*, che Lévinas pone irrevocabilmente prima della libertà e quindi al di qua di ogni impegno preliminare" (M. SIGNORE, *Per un'etica della responsabilità come dia-cronia e an-archia*, cit., p. 42). Scrive Lévinas: "questo modo di rispondere senza impegno preliminare – responsabilità per altri – è la fraternità umana stessa anteriore alla libertà" (E. LÉVINAS, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano, 1983, p. 145).

<sup>36</sup> E. LÉVINAS, *Totalità e infinito*, cit., p. 172.

chiama; io non posso fuggire o permanere indifferente: la sua domanda-appello esige una risposta. Lévinas riscopre il modo antico e sempre nuovo di pensare la soggettività: "non indifferenza dell'uno per l'altro"<sup>37</sup>.

La possibilità di parlare di soggettività a partire dalla non indifferenza lascia intravedere un significato non nuovo della soggettività, che è quello di uscire da se stessa per darsi. "La soggettività non è un per sé, ancora una volta essa è un per *autrui*"<sup>38</sup>. Uscire da sé "è occuparsi dell'altro e della sua sofferenza e della sua morte, prima di occuparsi della sua propria morte"<sup>39</sup>. L'altro, dunque, rompe la monoliticità dell'io e la sua sicurezza, lo inquieta e lo chiama alla soggezione mettendolo in questione in quanto sufficienza di sé. Lévinas intende andare oltre la crisi del soggetto, come la si chiama oggi, mettendo in risalto una soggettività non come identità rocciosa e gelosa di sé, strappata alle sue sicurezze, non più installata nell'essere, piuttosto posta in balia d'*autrui*, esposta, vulnerabile all'iniziativa che proviene d'altronde. Non si parla più di posizione in un mondo, di cui ci si appropria e in cui si costruisce creandosi il proprio spazio, "un posto al sole". Al contrario si tratta dell'intrigo del Bene per cui il soggetto puramente *ex-posto* "non si pone, possedendosi e riconoscendosi, si consuma e si offre, si de-situa, *perde il suo posto*, si esilia, si relega in sé, ma come se la sua pelle fosse ancora un modo di rifugiarsi nell'essere, esposta alla ferita e all'oltraggio, vuotandosi in un non-luogo, al punto di sostituirsi all'altro, tenendosi in sé come nella traccia del proprio esilio"<sup>40</sup>.

Schillaci rileva che la filosofia di Lévinas "fin dall'inizio si propone come filosofia della soggettività [...] come ridefinizione della soggettività a partire dall'alterità che viene dal di fuori, l'esteriorità del volto dell'altro uomo che mi riguarda, ma anche l'alterità in seno alla soggettività stessa la quale si manifesta come responsabilità per *autrui*"<sup>41</sup>. Nella responsabilità per *autrui* il soggetto è scorto nella sua unicità e insostituibilità. Io, e io solo, sono responsabile. "Essere Io, – scrive Lévinas – significa, quindi, non poter sottrarsi alla re-

<sup>37</sup> E. LÉVINAS, *Nomi propri*, Marietti, casale Monferrato 1984, p. 12.

<sup>38</sup> E. LÉVINAS, *Etica e Infinito*, Città Nuova, Roma 1984, p. 103.

<sup>39</sup> F. POIRIÉ, *Emmanuel Lévinas. Qui etes-vous?*, La Manufacture, Lyon 1987, p. 92.

<sup>40</sup> E. LÉVINAS, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, cit., p. 176.

<sup>41</sup> G. SCHILLACI, *Relazione senza relazione*, cit., p. 351.

sponsabilità"<sup>42</sup>. "L'unicità dell'io – scrive inoltre – è il fatto che nessuno può rispondere al suo posto"<sup>43</sup>. La soggettività viene, così, descritta da Lévinas in termini di relazione etica, di responsabilità. Scrive, infatti: "Descrivo la soggettività in termini etici. Qui, l'etica non viene come supplemento di una base esistenziale preliminare; è nell'etica intesa come responsabilità che si stringe il nodo del soggetto. Io intendo la responsabilità come responsabilità per *autrui*; dunque, come responsabilità per ciò che non è fatto mio, o anche che non mi riguarda; o chi precisamente mi guarda è avvicinato da me come volto"<sup>44</sup>. Lévinas, dunque, non pensa la soggettività indipendentemente dalla responsabilità. "La responsabilità – scrive – non è un semplice attributo della soggettività come se questa esistesse già in se stessa prima della relazione etica. La soggettività non è un per sé, ancora una volta essa è un per *autrui*"<sup>45</sup>. Come ben rileva Schillaci, nel pensiero di Lévinas, "la nozione di responsabilità è il principio di individuazione. L'uomo è tanto più uomo, unico, quanto più è responsabile. Ora, la responsabilità non ha termine, perciò non si finisce di essere responsabili degli altri. Essere responsabile dell'altro significa 'temere' per l'altro"<sup>46</sup>. Lévinas considera la responsabilità per *autrui* non in maniera astratta e generica, ma piuttosto nella sua accezione la più concreta. "Dire: eccomi. Fare qualcosa per un altro. Dare. Essere spirito umano è questo"<sup>47</sup>. Ad *autrui* non posso non dire: *me voici!*. L'ipseità è sempre posta in questa condizione di messa in causa, di persecuzione. Il soggetto è continuamente messo in questione, inquietato, inseguito e perseguitato dall'altro. "L'ipseità [...] è ostaggio. La parola Io significa *me voici* (eccomi), che risponde di tutto e di tutti"<sup>48</sup>. Essere soggetto significa essere nella condizione di ostaggio, essere soggetto a tutto, sopportare tutto. Scrive Lévinas: "È l'unicità eccezionale nella passività o la Passione di Sé, che è evento incessante di soggezione a tutto, di sostituzione, il fatto, per l'essere, di s-prendersi, di svuotarsi del pro-

<sup>42</sup> E. LÉVINAS, *Transcendance et hauteur*, in *Bullettin de la Société Française de Philosophie* 5, n. 3 (1962), p. 96.

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> E. LÉVINAS, *Etica e Infinito*, cit., pp. 101-102.

<sup>45</sup> *Op. cit.*, p. 103.

<sup>46</sup> G. SCHILLACI, *Relazione senza relazione*, cit., p. 330.

<sup>47</sup> E. LÉVINAS, *Etica e Infinito*, cit., p. 104.

<sup>48</sup> E. LÉVINAS, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, cit., p. 145.

prio essere, di mettersi 'al contrario', e se si può dire, il fatto di 'altrimenti che essere'"<sup>49</sup> La passività del soggetto implica sempre la precedenza della responsabilità. "Io sono responsabile d'*autrui* senza aspettare il contrario anche se dovesse costarmi la vita. L'inverso è affare *suo*. Proprio nella misura in cui la relazione tra *autrui* e me non è reciproca, io sono soggezione ad *autrui*, e io sono 'soggetto' essenzialmente. Sono io che sopporto tutto"<sup>50</sup>. Io sono chiamato a rispondere in prima persona senza preoccuparmi che l'altro risponda a sua volta. "Responsabilità senza preoccupazione della reciprocità: io devo rispondere d'*autrui* senza occuparmi della responsabilità d'*autrui* nei miei confronti. Relazione senza correlazione o amore del prossimo che è amore senza eros"<sup>51</sup>.

Il rapporto tra soggetto e oggetto, che il pensiero moderno aveva preteso di consegnare all'attitudine conoscitiva e alla trascendenza della coscienza e del pensiero, nella prospettiva lévinasiana, si consuma nel rapporto etico. Signore mette bene in risalto la nuova lettura di questo rapporto fatta da Lévinas, "non più solo in termini gnoseologici, speculativi, ma anche, ed essenzialmente, come recupero della relazione con la trascendenza, con l'altro, fatto 'primordiale', 'anarchico', che chiama a 'responsabilità' e imprime una svolta decisiva al 'pensiero', costretto ad andare al di là del pensare, per effetto dell'incontro con l'Altro, che lo mette in questione e lo conduce, come pensiero, oltre i limiti angusti e determinati, autoreferenziali della riflessione filosofica, all'*etica*"<sup>52</sup>. A proposito Lévinas scrive: "questa messa in questione della mia spontaneità da parte della presenza d'Altri si chiama etica. L'estraneità d'Altri – la sua irriducibilità a Me – ai miei pensieri e ai miei possessi, si attua appunto come una messa in questione della mia spontaneità, come etica. La metafisica, la trascendenza, l'accoglienza dell'Altro da parte del Medesimo, d'Altri da parte di Me si produce concretamente come la messa in questione del Medesimo da parte dell'Altro, cioè come l'*etica* che mette in atto l'essenza critica del sapere"<sup>53</sup>.

<sup>49</sup> *Op. cit.*, p. 149.

<sup>50</sup> E. LÉVINAS, *Etica e Infinito*, cit., p. 105.

<sup>51</sup> E. LÉVINAS, *Di Dio che viene all'idea*, Jaca Book, Milano, 1986, p. 13.

<sup>52</sup> M. SIGNORE, *Per un'etica della responsabilità come dia-cronia e an-archia*, cit., p. 30.

<sup>53</sup> E. LÉVINAS, *Totalità e infinito*, cit., p. 41.

### 3. L'infinito: relazione senza relazione.

L'altro è l'uomo qualunque ma che ha un volto ed è anche l'infinito, che si rivela nella relazione etica. La relazione etica, infatti, e non l'intuizione, non il ragionamento, è la porta di accesso all'infinito. Scrive Lévinas: "la relazione con l'infinito, nella sua doppia struttura di infinito presente nel finito, ma presente fuori del finito – non è estranea alla teoria? Noi vi abbiamo visto la relazione etica"<sup>54</sup>. Questa doppia posizione dell'infinito immanente e trascendente si rivela nella relazione etica. Lévinas sottolinea l'equivoco del prefisso in: in-finito che non vuol dire soltanto non finito ma più fondamentalmente nel finito. Di qui il più nel meno. Il paradosso dell'infinito – come rileva Schillaci – è il più nel meno, "che apparentemente sembrerebbe la negazione del meno a vantaggio del più, che invece conduce all'affermazione di un essere fuori di sé che non viene assorbito nell'universo del conosciuto"<sup>55</sup>. "È questo paradosso dell'infinito – soggiunge – che manifesta l'intrigo filosofico. La filosofia nasce in questo intreccio paradossale, in cui l'in-finito non annulla il finito ma al contrario lo costituisce. Questa iscrizione dell'infinito *nel* finito non è meno costitutiva dell'infinito stesso"<sup>56</sup>. Scrive Lévinas: "L'*in* dell'infinito non è un *non* qualunque: la sua negazione, è la soggettività del soggetto dietro l'intenzionalità. La differenza dell'Infinito e del finito è una non-indifferenza dell'Infinito nei confronti del finito e il segreto della soggettività"<sup>57</sup>. "'Non' e 'in' – osserva Schillaci – hanno entrambi diritto di cittadinanza nel procedere del discorso che non viene affermandosi per questo come discorso logico ma etico"<sup>58</sup>. "L'idea di infinito – scrive – si afferma come relazione che non si totalizza in un concetto, in una definizione. L'infinito non è definibile, circoscrivibile. È un'esperienza senza concetto, che oltrepassa infinitamente il tentativo della conoscenza di impadronirsi, presentandosi come *altezza*. L'epifania di un'*altezza* da non manipolare ma da ascoltare e rispettare"<sup>59</sup>. L'infinito è "l'assolutamente altro che rivela la sua distanza e davanti al quale il primo atteggiamento non è

---

<sup>54</sup> *Op. cit.*, p. 186.

<sup>55</sup> G. SCHILLACI, *Relazione senza relazione*, cit., p. 239.

<sup>56</sup> *Ibid.*

<sup>57</sup> E. LÉVINAS, *Di Dio che viene all'idea*, cit., p. 108.

<sup>58</sup> G. SCHILLACI, *Relazione senza relazione*, cit., p. 289.

<sup>59</sup> *Op. cit.*, p. 238.

quello che porta alla comprensione, non è quello di una relazione comprensiva di appropriazione<sup>60</sup>, ma quello di adorazione. “Davanti all’infinito, [...], il soggetto prima ancora di cominciare a pensare si inchina in adorazione”<sup>61</sup>. Dinanzi all’infinito il pensiero – dice Schillaci – “è come disarcionato [...]. Bisognerebbe un pensiero che non sia più sapere, un di più di pensiero poiché l’infinito che è in noi non è un fatto di conoscenza”<sup>62</sup>.

L’idea di infinito che non si lascia rinchiudere all’interno della conoscenza si innesta in un dibattito da non trascurare. Infatti, “Lévinas – come scrive Peperzak – riprende in maniera molto originale il vecchio dibattito sui due generi principali della conoscenza che si è cercato di opporre come conoscenza ‘discorsiva’ e conoscenza ‘intuitiva’, come ‘ratio’ e ‘intellectus’, come *Verstand* e *Vernunft* o anche come *Erkennen* e *Fürwahrhalten*. Nei grandi filosofi, come nei mistici, c’è sempre la certezza che le realtà ultime non si rivelano ad un pensiero che vuole *comprendere*, vale a dire che vuole cogliere il suo oggetto circoscrivendolo all’interno di un orizzonte o identificandolo a questo orizzonte stesso”<sup>63</sup>.

L’infinito, che oltrepassa il tentativo della conoscenza di impadronirsi, si manifesta nel volto, elettivamente nel volto della vedova, dell’orfano e dello straniero. L’altezza e la maestà dell’infinito si rivelano nell’indigenza più estrema. Qui il paradosso dell’infinito: il più nel meno. “Il volto è, appunto, – scrive Schillaci – la manifestazione dell’infinito, il quale rompe ogni tentativo di sistematizzazione. Il volto fa fronte ad ogni tentativo di totalizzazione e nella sua trascendenza rivolge a me la sua parola; è l’interlocutore capace di gridare il suo no al mio non riconoscimento della sua anteriorità. Ci si avvicina al volto; non lo si assorbe nei propri buoni propositi di comprensione. Ci si avvicina all’altezza del volto che contemporaneamente si svela come nudità, senza difesa alcuna, esposto e alla mia mercé”<sup>64</sup>. Lévinas attinge alla fonte biblica<sup>65</sup> il suo discorso

<sup>60</sup> *Op. cit.*, p. 232.

<sup>61</sup> *Op. cit.*, p. 247.

<sup>62</sup> *Op. cit.*, p. 236.

<sup>63</sup> A. PEPERZAK, *Une introduction à la lecture de “Totalité et Infini”*, *Commentaire de “la philosophie et l’idée de l’infini”*, in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 71 (1987), p. 208.

<sup>64</sup> G. SCHILLACI, *Relazione senza relazione*, cit., p. 278.

<sup>65</sup> Cfr. *Esodo*, 22. 20-22; *Lv* 19, 33 s; *Dt* 10, 18 s; 24, 19; *Sal.* 146, 9; *Is.* I, 17.

sull'alterità e la trascendenza. La trascendenza così come viene proposta dalla filosofia lévinasiana non è un'idea, non è un concetto, viene invece rivelandosi in una nuova categoria: quella del volto dell'altro uomo. "Il volto d'*autrui* – scrive Schillaci – mi inquieta, impedendomi di chiudermi in me stesso. La presenza dell'altro uomo mi apre dall'alto della sua signoria; non lasciandomi dormire egli è come altro nello stesso. Una trascendenza nell'immanenza, un sempre al di là, all'infinito, verso l'infinito che è in noi e ci trascende, vicino e incommensurabilmente lontano"<sup>66</sup>. Il rapporto etico nel quale si consuma il rapporto soggetto-oggetto richiede sempre un'apertura, un terzo (il duo iniziale si trasforma in trio), sia pure come traccia di un'assenza, o dell'infinito. L'infinito percorre coerentemente e continuativamente il pensiero lévinasiano, "un pensiero religioso cioè un pensiero rivolto alla trascendenza"<sup>67</sup>. Senza nascondere la sua origine ebraica, "l'itinerario speculativo lévinasiano – afferma Schillaci – è essenzialmente filosofico"<sup>68</sup>. "Il discorso filosofico – afferma inoltre – scaturisce a partire dall'incomparabile"<sup>69</sup>. "La filosofia – scrive – nasce nell'anfibologia, [...], cioè nell'ambiguità della dissimmetria e la simmetria, tra l'incomparabile e il comparabile. [...]. La filosofia nasce nella distanza tra il detto e il dire, tra il finito e l'infinito. La distanza mai del tutto colmata tra ciò che è circoscritto e l'in-circo-scrivibile. [...]. La filosofia si muove e si sviluppa in questa ambiguità"<sup>70</sup>. Schillaci rileva che "perno del discorso lévinasiano è la possibilità del rinvio, è il terzo escluso che pur dicendosi in un detto, in un concetto, non si lascia rinchiudere in esso. Il suo discorso si sviluppa in un'apertura continua, la possibilità d'essere messo in questione nuovamente, in una sempre nuova ulteriorità. È la *scepsi* filosofica, la ricerca che non ha fine, che vira in scetticismo. Scetticismo della ragione che in Lévinas si costituisce come discorso in cui il detto è sempre ecceduto, oltrepassato dal non-contenibile, dall'infinito"<sup>71</sup>.

---

<sup>66</sup> G. SCHILLACI, *Relazione senza relazione*, cit., p. 350.

<sup>67</sup> *Op. cit.*, p. 349.

<sup>68</sup> *Ibid.*

<sup>69</sup> *Ibid.*

<sup>70</sup> *Op. cit.*, p. 245.

<sup>71</sup> *Op. cit.*, p. 349.

#### 4. Dio e la filosofia.

Schillaci afferma che la nozione di infinito, "relazione senza relazione [...] si manifesta come modalità di accesso a Dio"<sup>72</sup>. Rileva che il problema di Lévinas è come accedere a Dio dal punto di vista della filosofia e non da quello della tradizione ebraica e della Sacra Scrittura, anche se non mancano i richiami all'una e all'altra. Nell'itinerario speculativo lévinasiano osserva che è importante distinguere gli scritti giudaici da quelli filosofici. Lo stesso Lévinas, nel precisare la natura del suo pensiero e senza negare la valenza ebraica del suo pensiero, così sottolinea la differenza degli uni rispetto agli altri: "negli scritti giudaici il testo che io commento ha sempre un carattere di premessa, poiché ha un'autorità ed uno scritto. Negli scritti filosofici se cito non è per provare, è per illustrare; in essi ragiono sul fenomeno, ciò che si mostra. Al contrario il testo biblico è lì unicamente citato per illustrare, come se io citassi una pagina di Dante o di Petrarca. È molto importante ciò che dicono, ma non è una prova: è una concretizzazione di pensieri che debbono avere un senso prima della citazione. Anche quando considero i testi sacri, di citazione, biblici o talmudici, li presento nella misura del possibile, già elaborati"<sup>73</sup>. I richiami alla tradizione ebraica e alla Sacra Scrittura, per Lévinas, hanno il valore di illustrazione, di suggestione che conduce all'analisi. I riferimenti alla saggezza ebraica o alla Bibbia non hanno valore di prova.

Il problema di Lévinas – come mette bene in rilievo Schillaci – non è tanto quello dell'ateismo, sapere se Dio esiste o no, né quello della ricerca di una nuova prova della sua esistenza, la sua fede ebraica non glielo fa dubitare, ma piuttosto quello della relazione e non relazione, della prossimità e della lontananza di Dio all'uomo. Insomma, Dio si avvicina o si allontana, si dona o si ritrae, si relaziona o non si relaziona: questo il problema.

Il Dio di Lévinas è il Dio biblico, il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, un Dio che non si lascia ridurre in una categoria, in un tema, un Dio che sfugge alle pretese dell'uomo, al suo sforzo, alla sua comprensione, un Dio che eccede il potere rappresentativo dell'uomo, così come è scritto nell'*Esodo*: "non ti farai idolo né immagine alcuna di quanto è lassù nel cielo né di quanto è quaggiù

<sup>72</sup> *Op. cit.*, p. 347.

<sup>73</sup> L. GHIDINI, *Dialogo con Lévinas*, Morcelliana, Brescia 1987, pp. 78-79.

sulla terra, né di ciò che è nelle acque sotto terra<sup>74</sup>. Dio è l'invisibile e pertanto non si lascia vedere faccia a faccia. Dio non è alla nostra portata. Oltrepassa le nostre possibilità. È inaccessibile e indicibile. Dio resta al di là. Il nostro linguaggio è abitato da una connaturale inadeguatezza. Dinanzi a Dio trascendente tutto ciò che riusciamo ad esprimere di Lui non riesce a coglierlo nella sua trascendenza.

Come si accede a Dio? A Dio si accede attraverso un atteggiamento diverso da quello che per opera del modello scientifico si è venuto imponendo nel mondo occidentale, quello di voler ad ogni costo provare e verificare, quindi possedere. A Dio si accede attraverso l'atteggiamento dell'ascolto, l'atteggiamento fondamentale dell'uomo religioso in Israele. L'apertura religiosa in Israele comincia con l'invito a prestare attenzione. Dio, infatti, è Altezza, è Maestà, è Colui che parla, è Parola di Dio. "Lasciando definitivamente l'ambito speculativo facente ancora affidamento alle prove della esistenza di Dio, Lévinas – osserva Schillaci – fa riferimento ad una relazione che rompe l'immanenza, attraverso la parola che interpella. Il soggetto è la possibilità dell'ascolto della Parola di Dio. Si accede a Dio innanzitutto attraverso la rottura dell'immanenza che risiede nella possibilità stessa che ha la soggettività di ascoltare<sup>75</sup>. Dio, che è Altezza e Maestà, ricerca tuttavia l'uomo affinché possa ascoltare la sua Parola, così come è scritto nel *Genesi*: "Il Signore chiamò l'uomo e gli disse: 'dove sei?'"<sup>76</sup>. "Questa – scrive Schillaci – è la debolezza e la vulnerabilità stessa dell'Assoluto che parla ad un uomo il quale può sempre rifiutare. Questo è il 'rischio' che Dio stesso si assume. Dio in questo senso si rivela come Altezza, come Maestà e nello stesso tempo come debolezza e vulnerabilità in quanto la sua parola può essere rifiutata<sup>77</sup>. L'asimmetria della trascendenza di Dio si manifesta attraverso questo paradosso: nella sua Maestà è la sua debolezza. L'umiltà di Dio si rivela nel fatto che Egli parla senza alcuna garanzia di essere ascoltato; si offre, è in balia di colui che ascolta. È un Dio debole, dunque, essendo la forza dalla parte di chi può sempre rifiutare di fargli posto.

A questo Dio umile, debole, assente si accede per una via diversa

---

<sup>74</sup> *Esodo*, 20, 4.

<sup>75</sup> G. SCHILLACI, *Relazione senza relazione*, cit., pp. 308-309.

<sup>76</sup> *Genesi*, 3, 9.

<sup>77</sup> G. SCHILLACI, *Relazione senza relazione*, cit., p. 309.

da quella dell'essere, che è caratterizzato dall'ordine, dalla coerenza concettuale, dalla presenza. Dio si manifesta in una condizione che non è più quella dell'ente supremo, in quanto non mostra più i connotati dell'essere. Dio, manifestandosi assente, cioè umile, non rientra più nell'ordine. Scrive Lévinas. "Manifestarsi come umile, come alleato del vinto, del povero, del perseguitato è precisamente non rientrare nell'ordine"<sup>78</sup>. Lévinas abbandona la filosofia dell'essere, perché non può essere una via di accesso a Dio. L'essere, per Lévinas, è caratterizzato dall'ordine e Dio, manifestandosi umile, non rientra più nell'ordine. L'essere, poi, indica generalità. Fuggire l'essere per accedere a Dio significa fuggire la generalità o il tentativo di appropriare a Dio un nome comune. L'essere, infatti, viene definito come nome comune. Dio, invece, è un nome proprio e non un nome comune. Allora, "Dio si avvicina ritraendosi, si fa prossimo nell'umiltà, il suo darsi è il suo ritrarsi. Secondo questa incondizione si apre la possibilità di accedere a Dio. Dio è presente secondo questa condizione paradossale, il modo originale della sua presenza"<sup>79</sup>.

Il problema filosofico di Dio, in Lévinas, non si presenta come problema essenzialmente teoretico. L'atteggiamento nei confronti di Dio non può ridursi soltanto a quello del sapere, cioè a quel movimento che mira ad impossessarsi dell'oggetto, poiché il movimento conoscitivo ha come obiettivo l'appropriazione. "A Dio si va senza rimanere imbrigliati nelle maglie oggettivanti del pensiero, – scrive Schillaci – procedendo, cioè, al di là dell'essere"<sup>80</sup>. Una filosofia dell'essere, secondo Lévinas, collocherebbe sul piano dell'oggettività e della presenza ciò che invece sfugge a questa categorizzazione. Nell'*iter* d'accesso a Dio Lévinas non fa affidamento a delle ragioni teoretiche le quali mirano alla ricerca della causa del mondo o alla tematizzazione dell'*arke*. Lévinas riconosce che Dio viene all'idea di tutti non in quanto si ricerca la causa del mondo o si tematizza l'*arke*, ma piuttosto perché "momento cruciale è quello in cui sono obbligato a un atto etico, che considero sempre come comandato da Dio. Non è semplice, ma voglio dire che il fatto sor-

<sup>78</sup> E. LÉVINAS, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Grasset, Paris 1991, p. 71.

<sup>79</sup> G. SCHILLACI, *Relazione senza relazione*, cit., pp. 310-311.

<sup>80</sup> *Op. cit.*, p. 316.

prendente, la cosa che non chiede una spiegazione, ma che indica che mi sono staccato dal puro e semplice sguardo sulle cose, e trovo che l'ordine normale delle cose non è sufficiente, è nella situazione etica"<sup>81</sup>. Il problema di Dio, a parere di Lévinas, non è tanto quello dell'origine, quanto invece la relazione dell'anima a Dio, cioè del pre-originario che sfugge all'opera della concettualizzazione. "La relazione tra l'anima e Dio – rileva Schillaci – è il movimento pre-originario da cui nasce il senso e la stessa possibilità della filosofia"<sup>82</sup>. "Nella relazione a Dio – rivela inoltre – il linguaggio che si stabilisce si smentisce nel momento stesso in cui si pone, perché è senza proporzione la distanza che esiste tra l'anima e Dio"<sup>83</sup>. Per questo Lévinas trova sempre difficoltà nel tematizzare il problema di Dio. Affrontare il problema di Dio costituisce per il suo percorso speculativo il non detto, per la precisa preoccupazione che parlare di Dio porta con sé il rischio di ridurre in un detto Colui che, invece, si disdice; il detto non riesce ad esprimere Dio: è il sempre al di là. Lévinas, perciò, abbandona il sapere tematico, intenzionale, quello che parla di/su Dio e intraprende un itinerario che lasciando parlare Dio mira soprattutto ad invocare Dio e parlare con Dio. Abbandona il sapere tematico, dal momento che il detto non riesce ad esprimere Dio, che è sempre al di là, indefinibile, indicibile, inaccessibile, ed è sempre ecceduto, oltrepassato dal non-contenibile, dall'infinito. "Dio – scrive Schillaci – non entra mai nel presente, nelle nostre parole, nelle nostre cognizioni. Il nostro tempo non può contenerlo. Ed ogni pur necessario tentativo di esprimerlo deve fare i conti sempre con la non-riducibilità della relazione"<sup>84</sup>. Dio si dona, ma si ritrae e quindi si assolve davanti al mio tentativo di definirlo. La relazione con Dio, dunque, non è un'affermazione speculativa che scaturisce dalla prova della sua esistenza. La relazione con Dio oltrepassa la dimensione cognitiva e quindi le possibilità stesse della ragione speculativa. La relazione dell'uomo con Dio è una relazione tra due libertà. A Dio si accede se si accetta di entrare in questa relazione non più originariamente di carattere conoscitivo, ma etico. Vi si accede attraverso il capovolgimento etico: l'etica co-

<sup>81</sup> L. GHIDINI, *Dialogo con Lévinas*, cit., p. 79.

<sup>82</sup> G. SCHILLACI, *Relazione senza relazione*, cit., p. 316.

<sup>83</sup> *Ibid.*

<sup>84</sup> *Op. cit.*, p. 344.

me filosofia prima. Il programma filosofico lévinasiano si delinea nella prospettiva di una filosofia prima che è diversamente da essere: altrimenti che essere è l'etica. "La filosofia prima – rileva Schillaci – si sviluppa lungo questo itinerario, che implica la relazione tra libertà, cioè di assoluti che non si lasciano ridurre ad oggetti di conoscenza, strumenti o mezzi di un sistema"<sup>85</sup>.

Il discorso filosofico intorno a Dio si pone in termini etici: Dio non lo si attinge attraverso un ragionamento ma lo si incontra concretamente, cioè nel prossimo: nel povero, nell'orfano, nello straniero, nella vedova, persone le più indigenti e le meno abbienti. Dio, che è Altezza e Maestà, si volge alla miseria dell'uomo fino a dividerla o ad abitarla. È questa la *Kénosi*. Questo movimento kenotico è descritto molto bene dall'apostolo Paolo nella *Seconda Lettera ai Corinti* e nella *Lettera ai Filippesi*: «Voi conoscete bene – scrive nella prima – la grazia del Signore nostro Gesù Cristo, il quale si fece povero per voi, pur essendo ricco, per arricchire voi con la sua povertà»<sup>86</sup>. «Abbiate in voi – scrive nella seconda – gli stessi sentimenti che erano in Cristo Gesù. Egli, pur possedendo la natura divina, non pensò di valersi della sua eguaglianza con Dio, ma preferì annientare se stesso, prendendo la natura di schiavo e diventando simile agli uomini; e dopo che ebbe rivestito la natura umana, umiliò se stesso ancor di più, facendosi obbediente fino alla morte, anzi fino alla morte di croce»<sup>87</sup>.

Lévinas lascia intendere una possibilità altra di accedere a Dio che non sia quella conoscitiva, la speculazione filosofica non è soltanto sapere, quella dell'incontro umano. Si accede a Dio attraverso una relazione etica. "La relazione tra l'uomo e Dio – come ben dice Schillaci – si dice attraverso il volto d'*autrui* che si manifesta come un Tu che si inserisce tra l'Io e l'Egli assoluto, in una distanza sempre infinita"<sup>88</sup>. Ogni uomo si relaziona a Dio in quanto è responsabile dell'altro uomo. A questo proposito Lévinas stesso afferma: "non posso descrivere la relazione a Dio senza parlare di ciò che mi impegna riguardo a *autrui*. Cito sempre, quando parlo ad un cristiano, Matteo 25: la relazione a Dio vi è presentata come una rela-

<sup>85</sup> *Op. cit.*, p. 355.

<sup>86</sup> S. PAOLO APOSTOLO, *Seconda Lettera ai Corinti*, 8, 9-10.

<sup>87</sup> S. PAOLO APOSTOLO, *Lettera ai Filippesi*, 2, 5-8.

<sup>88</sup> G. SCHILLACI, *Relazione senza relazione*, cit., pp. 372-373.

zione all'altro uomo. Non è una metafora: in *autrui* io sento la Parola di Dio. Non è una metafora, non è soltanto una cosa estremamente importante, è vero alla lettera. Non ho detto che *autrui* è Dio, ma che nel suo Volto io sento la Parola di Dio"<sup>89</sup>. Il brano Matteo 25, 31-46 è quello da cui Lévinas più ha tratto spunto di riflessione. Questo brano evangelico pone l'accento sul giudizio finale. Sentiamo: "Quando verrà il Figlio dell'uomo nella sua maestà, con tutti gli Angeli, si assiderà sul trono della sua gloria. E tutte le nazioni saranno radunate davanti a lui, ma egli separerà gli uni dagli altri, come il pastore separa le pecore dai capri; e metterà le pecore alla sua destra e i capri alla sinistra. Allora il re dirà a quelli che sono alla sua destra: Venite, benedetti dal Padre mio, prendete possesso del regno preparato per voi sino dalla creazione del mondo. Perché ebbi fame e mi deste da mangiare; ebbi sete e mi deste da bere; fui pellegrino e mi albergaste; ero nudo e mi rivestiste; infermo e mi visitaste; carcerato e veniste a trovarmi. Allora i giusti gli risponderanno: Signore, quando mai ti vedemmo affamato e ti demmo ristoro; assetato e ti demmo da bere? Quando ti vedemmo pellegrino e ti alloggiammo, o nudo e ti rivestimmo? Quando ti vedemmo infermo o carcerato e siam venuti a visitarti? E il re risponderà loro: In verità vi dico: ogni volta che voi avete fatto queste cose ad uno dei più piccoli di questi miei fratelli, l'avete fatta a me. Infine dirà anche a quelli che saranno alla sua sinistra: Andate lontano da me, voi maledetti, nel fuoco eterno, preparato pel diavolo e per gli angeli suoi. Perché ebbi fame e non mi deste da mangiare; ebbi sete e non mi deste da bere; fui pellegrino e non mi albergaste; nudo e non mi rivestiste; infermo e carcerato e non mi visitaste. Allora anche questi gli risponderanno: Signore, quando mai ti abbiamo visto affamato, o assetato, o pellegrino, o nudo, o infermo, o carcerato, e non t'abbiamo assistito? Ma egli risponderà loro: In verità vi dico: qualunque cosa non avete fatto ad uno di questi più piccoli, non l'avete fatta a me. E costoro andranno all'eterno supplizio, i giusti invece alla vita eterna"<sup>90</sup>. Le opere di misericordia come frutto della carità verso Dio e verso il prossimo compendiano la legge sulla quale sa-

<sup>89</sup> E. LÉVINAS, *Entre nous ...*, cit., p. 128.

<sup>90</sup> Mt 25, 31-46. «Testo evangelico – rileva Schillaci – più volte ripreso da Lévinas come sintesi dell'insegnamento biblico. Dio è presente nell'accoglienza del prossimo. Il riconoscimento dell'altro è l'andare a-Dio» (G. SCHILLACI, *Relazione senza relazione*, cit., p. 346, n. 838).

remo esaminati. Gesù prende come fatto a sé quello fatto al prossimo; egli è in ogni uomo e stende le mani per mezzo di tutti gli infelici. Nella identificazione tra il Figlio dell'uomo e i piccoli, che si realizza nella condizione dell'uomo affamato, assetato, forestiero, nudo, ammalato, carcerato, Lévinas vi scorge la prossimità stessa di Dio: Dio è presente nell'amore per l'altro uomo.

Lévinas lascia intendere una possibilità altra di accedere a Dio che non sia quella conoscitiva. La relazione con Dio si instaura nella relazione con il prossimo. Dio non si dà nel concetto ma nel comando che mi dice di andare incontro al prossimo. "Il prossimo non è Dio – precisa Schillaci – ma è il luogo verso cui Dio mi chiama ad andare"<sup>91</sup>. Il discorso filosofico lascia il modo intellettualistico di accedere a Dio che lo riduce quasi a idolo per intraprendere un itinerario che mira al rispetto del prossimo, "luogo in cui Dio si rivela innanzitutto come gratuità che mi chiama alla gratuità"<sup>92</sup>.

Lévinas, per accedere a Dio, propone una via alternativa al sapere tematico, la via dell'obbedienza. A Dio si accede obbedendogli, cioè accogliendo il suo comandamento dell'amore. "Dio è amore"<sup>93</sup> e ci comanda di amare, "perché Dio per primo ci ha amati"<sup>94</sup>. «Fratelli – scrive San Paolo Apostolo – l'amore del Cristo ci spinge»<sup>95</sup>.

<sup>91</sup> G. SCHILLACI, *Relazione senza relazione*, cit., p. 372.

<sup>92</sup> *Ibid.*

<sup>93</sup> *Prima Lettera di S. Giovanni*, 4, 8.

<sup>94</sup> *Op. cit.*, 4, 19.

<sup>95</sup> S. PAOLO APOSTOLO, *Seconda Lettera ai Corinti*, 5, 14. Quest'espressione è stata fatta propria dalle Figlie della Carità, la più originale e caratteristica fondazione di S. Vincenzo de' Paoli, nel 1633, che aprì una nuova strada alle anime consacrate. Non più chiuse in un convento, ma sparse nelle vie del mondo a servizio dei poveri dovunque si trovino: case private, ospedali, ospizi, carceri, asili, scuole. S. Vincenzo fu coadiuvato in questa fondazione da Santa Luisa de Marillac.

È di vivo interesse mettere in rilievo come S. Vincenzo abbia capovolto l'atteggiamento, allora vigente, dei singoli e della società, verso ogni sorta di miseria. Mentre, infatti, a quei tempi, in linea generale, sia pure per circostanze diverse, dei mendicanti, degli affamati, dei colpevoli, degli emarginati si aveva una specie di paura, e si tentava di allontanarli, di liberarsene, Vincenzo de' Paoli ne rivoluzionò il concetto. Insegnò ad andarne in cerca, ad amarli ed a soccorrerli, proprio come teorizzerà poi Lévinas nella relazione col "volto". Istituì per questo i Preti della Missione, comunità di sacerdoti e di fratelli coadiutori, che ha come scopo la evangelizzazione dei poveri e la loro promozione umana, che si propone di raggiungere mediante la predicazione delle missioni

---

Dio, secondo Marion, si dona nella *Caritas*, si dona amando e lasciandosi amare<sup>96</sup>. “Relazione senza relazione – rileva Schillaci – è l’amore, e in questo senso non finisce mai”<sup>97</sup>. “La carità – scrive l’apostolo Paolo – non avrà mai fine”<sup>98</sup>. “Si ama – precisa Schillaci – nella dimensione della assoluta gratuità, amo senza sapere di amare. Amore senza sapere. Il sapere di amare è al servizio dell’amore, questo è il compito della filosofia”<sup>99</sup>. “La filosofia in quanto saggezza dell’amore al servizio dell’amore – precisa inoltre – è posta come una possibilità d’accesso a Dio, Infinito, senza relazione”<sup>100</sup>.

---

e l’organizzazione delle varie attività caritative. Attendono anche alla formazione del clero nei seminari, con esercizi spirituali e iniziative varie.

<sup>96</sup> Cfr. J.L. MARION, *Dieu sans l’être*, Fayard, Paris 1982.

<sup>97</sup> G. SCHILLACI, *Relazione senza relazione*, cit., p. 378.

<sup>98</sup> S. PAOLO APOSTOLO, *Prima Lettera ai Corinti*, 13, 8.

<sup>99</sup> G. SCHILLACI, *Relazione senza relazione*, cit., p. 379.

<sup>100</sup> *Op. cit.*, p. 374.