

Crisi della modernità e antropologia di ispirazione neoebraica

NUNZIO GALANTINO

Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale (Italia)
ngalantino@tin.it

Astratto

L'autore analizza la soggettività moderna e il suo carattere relazionale con le categorie del riconoscimento e responsabilità nel marchio particolare dell'antropologia filosofica e teologica dell'ispirazione neoebraica. In questo senso, particolarmente significativo sono le contribuzioni di E. Mounier, M. Buber e specialmente, E. Levinas.

Parole della chiave: soggettività, filosofie neoebraiche, libertà, responsabilità.

Resumen

El autor analiza la subjetividad moderna y su carácter relacional junto con las categorías de reconocimiento y responsabilidad en el marco particular de la antropología filosófica y teológica de inspiración neo-hebraica. En este sentido, particularmente significativos son los aportes de E. Mounier, M. Buber, y especialmente, E. Levinas.

Palabras clave: subjetividad, filosofía neoebraica, libertad, responsabilidad.

Abstract

The author analyzes modern subjectivity and its relational character together with recognition categories and responsibility in the peculiar mark of the philosophical and theological anthropology of neohebrew inspiration. In this sense, the contributions of E. Mounier's, M. Buber, and especially, E. Levinas are particularly significant.

Key words: subjectivity, philosophy neohebrew, freedom, responsibility.

Dottore in Teologia Dogmatica, Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale. Professore ordinario presso la sezione S. Luigi della PFTIM. Ha al suo attivo numerose pubblicazioni a carattere antropologico tra altre: *Sulla via della persona percorsi di antropologia filosofica* (2001), e la cura di una preziosa edizione critica del più famoso libro di A. Rosmini: *Delle Cinque Piaghe della Santa Chiesa* (1997). Articoli: «Il Post-umano: chance o minaccia? Corpo-Corporeità e identità personale» (2005), «Il corpo in teologia: oltre il platonismo» (2005), «Educare per quale uomo?» (2006).

«Non fare mai teologia in modo tale che la sua elaborazione rimanga insensibile ad Auschwitz».

(J. B. Metz¹)

«[...] nell'ebraismo ciò che importa non è come sia Dio, ma come sia l'uomo»

(M. Horkheimer²)

1. Dalla soggettività moderna all'essere-in (di)-relazione: filosofie neoebraiche e non solo

In queste pagine verrà prestata un'attenzione particolare a «figure e percorsi» che hanno fatto proprio e, per certi versi, favorito il passaggio dalla soggettività moderna all'essere-in (di)-relazione. Un posto particolare è occupato dall'antropologia filosofica e teologica di ispirazione neoebraica³.

Diciamo subito che l'ampia risonanza di cui sta godendo il pensiero neoebraico non ci autorizza a considerarlo alla stregua di un «pensiero di moda» o che ha voluto inseguire gli umori del tempo. Si tratta piuttosto di una *riscoperta*, avvenuta in un determinato frangente storico, di prospettive formulate in precedenza. Si pensi che i tratti peculiari della filosofia di Lévinas (1905–1995) erano, in sostanza, già ben delineati negli anni sessanta: *Totalità e Infinito* è del 1961⁴; *Chi è l'uomo?*, di A. J. Heschel, è del 1965; mentre vanno collocati in epoca precedente gli scritti principali di M. Buber; ricordiamo *L' Io e il Tu* (1923) e *Il problema dell'uomo* (1943).

Italo Mancini considera il pensiero di ispirazione ebraica, in particolare quello di Rosenzweig e di Lévinas, come una «cultura di cui

¹ J. B. METZ: *Al di là della religione borghese – Discorsi sul futuro del cretiansesimo*. Queriniana, Brescia 1981, 37.

² M. HORKHEIMER: *La nostalgia del totalmente altro*. Queriniana, Brescia 1983, 71.

³ I. KAJON (ed.): *La storia della filosofia ebraica*, n. 1-3 (1993) della rivista *Archivio di filosofia*; A. FABRIS: «Ebraismo e filosofia nel “nuovo pensiero” di F. Rosenzweig», in *Ibidem*, 339-364; E. BACCARINI: «Pensare ebraicamente», in *Ibid.*, 365-390.

⁴ «La filosofia di Lévinas nasce, come i films di Bergman, dal tragico stupore del “silenzio di Dio” dinanzi alle tragedie angoscianti e ossessionanti del mondo contemporaneo» (G. MURA: «Senso e valore dell'etica di Lévinas», in AA.VV.: *La filosofia del dialogo. Da Buber a Lévinas*. Biblioteca pro Civitate Cristiana, Assisi 1990, 179). Per una breve presentazione di *Totalità e Infinito*, cfr. *Ibid.*, 182.

non penso sia enfatico dire che rappresenta uno dei capitoli più vitali dell'attuale modo di fare metafisica fuori dell'orbita dialettica»⁵.

Al motivo sopra esposto, se ne aggiungono altri due che giustificano la nostra attenzione al pensiero antropologico neoebraico; mi riferisco alla sua capacità di misurarsi in maniera determinata con la crisi del pensiero occidentale senza venirne travolto⁶. Il modo di rapportarsi all'Occidente nelle sue varie manifestazioni è uno dei punti sui quali si differenzia la posizione dei pensatori ebrei e che contribuisce a conferire alla tradizione neoebraica un carattere, come diremo, complesso. Due esempi evidenti sono quelli di H. Coen (1842–1918) e di M. Buber. Mentre il primo vede nell'ebraismo una via di soluzione della crisi dell'Occidente dall'*interno*, l'autore di *Io e Tu*, occidentale per nascita e per formazione culturale, considera l'ebraismo una risposta alla crisi dell'Occidente dall'*esterno*. Mentre, cioè, Coen considera l'ebraismo una radice sana, ancorché trascurata, della cultura occidentale, Buber vede nell'ebraismo un fenomeno orientale, e quindi sostanzialmente estraneo, in grado di contribuire al superamento della crisi dell'uomo occidentale.

Ma le differenze, rispetto al modo di interagire con l'Occidente, non si limitano a questi due autori. C'è, infatti, una maniera tutta particolare di essere *filosofi* ebrei da parte di chi, come Freud, Arendt, Horkheimer, Adorno, Musil, Marcuse ed altri, si è inserito in modo pieno nella cultura del proprio paese, fino a far emergere a fatica la sua origine ebraica. Ve ne sono stati altri, come André Neher, che hanno letto la trama della storia e dell'esistenza umana facendo ricorso alle forme di pensiero dell'ebraismo a tal punto da annullare qualsiasi polarità o alternativa tra Atene e Gerusalemme.

Sul piano dei contenuti e delle prospettive, la risposta di buona parte dei filosofi ebrei alla crisi dell'Occidente - in particolare quella di Buber il quale, tra individualismo e collettivismo, ritiene che la risposta autentica sia quella della relazione *tra-uomo-e-uomo* - ha molti punti di contatto con la risposta formulata dal *Personalismo comunitario* di E. Mounier⁷.

⁵ I. MANCINI: *Frammento su Dio*. Morcelliana, Brescia 2000, 65.

⁶ Particolarmente significativi sono, a questo proposito, i contributi di M. BUBER (Cfr. A. Poma: «La parola rivolta all'uomo occidentale», saggio introduttivo a M. Buber: *Il principio dialogico e altri saggi*. San Paolo, Cinisello Balsamo 1997³, 8-16) e di E. Lévinas (Cfr. B. Furgalska: *Fedeltà all'umano. Responsabilità - per - l'altro nella filosofia di Emmanuel Lévinas*. Verso l'uomo ed., Roma 2000, 30ss.).

⁷ E. MOUNIER, *Manifeste au service du Personalisme*, Montagne, Parigi 1936 (trad. it. a cura di A. Lamacchia, *Manifesto al servizio del personalismo comunitario*, Ecumenica, Bari 1975).

Come il pensiero neoebraico, anche il *Personalismo comunitario* ha la capacità di misurarsi con la crisi del pensiero occidentale senza demonizzarla e senza lasciarsi fagocitare da essa. Ciò non autorizza, però, ad omologare né i percorsi interni al pensiero neoebraico né questi con il Personalismo.

A proposito del pensiero neoebraico, resta intatta la complessità⁸ di un pensiero che ha avuto la fortuna di riproporre in termini semplificati (e a volte semplicistici) i suoi nodi essenziali. Ricordiamo per tutti i temi levinasiani dell'«altro», del «volto»⁹ e dell'«etica del non uccidere».

C'è un altro motivo che giustifica la nostra attenzione al pensiero neoebraico, e lo ricavo da una raccomandazione di Lévinas contenuta in un'intervista rilasciata nel 1992: non è affatto inutile, diceva il filosofo di Kaunas, «che i cristiani conoscano un po' meglio quel che accade nel pensiero ebraico. Che smettano di guardarci come se fossimo dei semplici sopravvissuti di un mondo finito, dei semplici precursori del Nuovo Testamento»¹⁰. «Comprendere l'ebraismo (più che spiegarlo o capirlo) – afferma P. Ricci Sindoni – costituirà allora non solo una irrinunciabile esigenza teologica per il cristiano che voglia coscientemente vivere nel rispetto e nell'amore delle sue radici, ma anche, più in generale, un imprescindibile bisogno da parte di una cultura filosofica ormai logorata dalle tentazioni di tramontate ideologie, di falsi umanesimi legati ad un esasperato soggettivismo e in preda a quella malattia mortale che ha prodotto l'orrore dei campi di sterminio»¹¹. Più avanti e in maniera ancora più esplicita, la stessa Ricci Sindoni, scrive: «Ascoltare il popolo di Israele diventa dunque l'assoluto imperativo categorico perché si deve poter impedire che l'ignoranza e la passività trascino di nuovo l'umanità sul baratro dei campi di sterminio»¹².

⁸ La complessità del pensiero neoebraico trova giustificazione nella diversità delle fonti ispiratrici degli stessi filosofi: da Lévinas, che privilegia la *Torà* e il *Talmud*, a Buber, Rosenzweig e Scholem, che amano riferirsi in particolare alla *kabbala* e alla tradizione mistica.

⁹ B. FURGALSKA: *Fedeltà all'umano*, op. cit., 189-194.

¹⁰ *La Stampa* dell'8 maggio 1992.

¹¹ P. RICCI SINDONI: *Sulle tracce di Abramo. Storia e memoria dell'ebraismo contemporaneo*. Intilla ed., Palermo 1990, 207. In linea con l'auspicio della Ricci Sindoni, più avanti, si dedicherà dello spazio al contributo offerto dal neoebraismo alla ridefinizione della soggettività ed al passaggio dalla soggettività moderna al «volto d'altri».

¹² Ivi, 216.

2. Il «nuovo pensiero»: eventi, percorsi e figure

«Come si comincia a pensare?», aveva chiesto Ph. Nemo in una intervista a Lévinas. Il filosofo lituano rispose: «Probabilmente, si comincia con traumi o incertezze ai quali non si sa neppure dare una forma verbale: una separazione, una scena di violenza, un'improvvisa coscienza della monotonia del tempo»¹³. La risposta di Lévinas al suo interlocutore non ha nulla di originale, se la confrontiamo con quanto già Platone e Aristotele avevano scritto circa l'inizio del filosofare. Fa parte del percorso del pensiero lasciarsi raggiungere da eventi e problemi che, man mano, si trasformano in domande e quindi in vera e propria ricerca delle cause e della natura degli eventi stessi.

Questo processo rappresenta una costante nel pensiero di origine e di tradizione ebraica; infatti, accanto a precisi riferimenti filosofici dei quali si parlerà più avanti, il pensiero neoebraico è fortemente legato alla storia. Se, infatti, si eccettua F. Rosenzweig, morto nel 1929 e H. Cohen, morto nel 1918, gli altri nomi che contano nel panorama filosofico ebraico (M. Buber, A. Neher, E. Lévinas, G. Scholem) hanno fatto i conti con le tristemente famose *Leggi razziali* e con la *Shoah*: eventi che non permettono di passarvi accanto senza porre forti interrogativi di indole sia filosofica sia teologica¹⁴ oltre, ovviamente, che esistenziale. Basta ricordare, per tutti, quanto scriveva Lévinas a proposito della sua

¹³ E. LÉVINAS: *Etica e infinito. Dialoghi con Philippe Nemo*. Città Nuova, Roma 1984, 43.

¹⁴ A proposito di teologia ebraica, è opportuno ricordare il contributo di Salomon Schechter, uno dei fondatori dell'ebraismo «conservatore» (*conservative*), che proponeva un moderato ritorno alle osservanze tradizionali in reazione agli eccessi dell'ebraismo riformato e liberale, che proponeva l'abolizione delle norme alimentari, della circoncisione dei proseliti ecc. Salomon Schechter «è stato uno dei primi ad ammettere la possibilità di una 'teologia' ebraica, precisando, però, che l'ebraismo non si è mai preoccupato di avere una teologia. Schechter fa questo paragone: come la salute di una persona consiste nell'avere un'anima, così la salute di una religione sta nell'avere una teologia, ma quasi senza saperlo. (Cfr. S. SCHECHTER: *Aspects of Rabbinic Theology*. Jewish Lights, Woodstock 1993, 12). In realtà l'ebraismo si presenta molto più come ortoprassi che come ortodossia. Se, ciò non di meno, si può parlare di 'teologia ebraica' lo si può fare, secondo Schechter, a due condizioni: la prima è che questa teologia non è, e non può essere, sistematica, per il semplice fatto che le sue fonti (la Bibbia, il *Talmud*, il *Midrasb*) sono tutto fuorché sistematiche. La teologia rabbinica sarà dunque esegetica, narrativa, parabolica, ma non 'dogmatica'. La seconda è che nel *Talmud* c'è di tutto, ma non tutto è teologia [...]: l'importanza di un certo tema teologico si decide sulla base della sua recezione liturgica. Se, allora, ci chiediamo quale sia l'atto teologico più importante, più qualificante, della preghiera ebraica, non ci vuol molto a rispondere che questo è la recita dello *Shema' Jisra'el*». (A. MELLO: *Ebraismo*. Queriniana, Brescia 2000, 81s.).

biografia «dominata dal presentimento e dal ricordo dell'orrore nazista»¹⁵ o, come scrive altrove, da una vero e proprio «tumore della memoria»¹⁶.

Come si diceva, però, accanto al decisivo ruolo della memoria e del momento storico, il pensiero neoebraico si nutre di precisi riferimenti filosofici e mette in atto un serrato confronto con il pensiero filosofico contemporaneo.

Ancora una volta citiamo gli esempi di F. Rosenzweig, ne *La Stella della redenzione*, di M. Buber, con il suo *Il problema dell'uomo*, e di E. Lévinas. A proposito di quest'ultimo vale la pena ricordare che «la crisi seguita al primo conflitto mondiale ha già maturato in lui una precisa posizione nei confronti della tradizione del pensiero occidentale, come risulta con chiarezza da questo breve saggio, *De l'évasion*¹⁷, che preannuncia il clima dell'esistenzialismo con la sua concezione di un essere che è ormai privo di valore, e pura fattualità, come si ricorderà ne *La nausea* di Sartre. Subito dopo la seconda guerra mondiale, la riflessione di Lévinas prenderà l'avvio proprio dalla denuncia dell'esserci anonimo (il *y a*), il puro essere senza qualificazioni, di cui troviamo analisi significative in *De l'existence à l'existant*¹⁸. Inoltre, per il Lévinas di *Signature*¹⁹, come per lo stesso Buber (*Il problema dell'uomo*), oltre la «crisi della filosofia occidentale» e la decisa denuncia dell'esserci anonimo (*il y a*) descritto nei suoi risvolti teoretici e antropologici da M. Heidegger e tenuto in gran conto anche da E. Mounier, punto di riferimento filosofico è la filosofia di G. Marcel (*Journal Métaphisique*).

La risposta indiretta di E. Wisel («...ad Auschwitz è morto non soltanto l'uomo, ma è morta anche l'idea dell'uomo [...]. Perché è il proprio cuore che l'uomo bruciava a Auschwitz»²⁰) a quanto Horkheimer e Adorno avevano scritto in Dialettica dell'Illuminismo²¹ e nell'ultimo capitolo («Meditazioni sulla metafisica») di

¹⁵ E. LÉVINAS: *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*. Albin Michel, Paris 1995, 406 (trad. it. parziale a cura di G. Penati, La Scuola, Brescia 1968, 42).

¹⁶ E. LÉVINAS: *Nomi propri*. Marietti, Casale Monferrato 1984, 156.

¹⁷ Cfr. E. LÉVINAS: *De l'évasion* [1935]. Elitropia, Reggio Emilia 1984.

¹⁸ F. L. MARCOLUNGO: «Il Dio che viene all'idea», in E. Morandi – R. Panattoni (edd.): *L'esperienza di Dio. Filosofi e teologi a confronto*. Il poligrafo, Padova 1996, 270.

¹⁹ E. LÉVINAS: *Signature*, in *Ibid.*, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, op. cit., 373-379.

²⁰ E. WISEL: *L'ebreo errante*. La Giuntina, Firenze 1983, 171. Cfr., a questo proposito, COMMISSIONE PER I RAPPORTI RELIGIOSI CON L'EBRAISMO, *Noi ricordiamo: una riflessione sulla Shoab* (12/03/1998); AA. VV., *Pensare Auschwitz* (ed. italiana del n 9-10 di *Pardès*), edizioni Thàlassa de Paz – L. Gentili – Tronchida editori Inchiostro, Milano 1995; AA. VV., *SHO'AH*. Tra interpretazione e memoria, Vivarium, Napoli 1999.

²¹ M. HORKEIMER - TH. W. ADORNO: *Dialettica dell'Illuminismo*. Einaudi, Torino 1966, 219.

*Dialettica negativa*²², giustifica il perché una riflessione sull'antropologia neoebraica matura misurandosi con temi, problemi e interpretazioni relative alla storia, soprattutto a quella di un popolo: quello ebraico.

3. «L'ebreo di Auschwitz è [...] un uomo della Bibbia. La Bibbia è ciò che costituisce la sua identità»

«[...] ogni grande testo va al di là di se stesso, il suo poter-dire oltrepassa il suo voler-dire»

(M.-A. Ouaknin²³)

Abbiamo, fin qui, preso in esame lo sfondo ed alcuni strumenti necessari per rispondere alla domanda «chi è l'uomo?» nell'ottica scelta in queste pagine. Tra questi, nei diversi passaggi delle pagine precedenti, hanno già trovato posto direttamente o indirettamente i riferimenti alle Sacre Scritture²⁴, al Talmud²⁵ e ad altre fonti del pensiero e della vita ebraica. Si tratta ora di riprenderli, verificando il ruolo che rivestono in una riflessione criticamente strutturata sull'uomo. Quando si parla di «riflessione criticamente strutturata sull'uomo» nel pensiero ebraico si dice altra cosa rispetto all'*antropologia biblica*, anche se i due percorsi non sono tra loro estranei. Mentre, però, l'antropologia biblica ci consegna la risposta alla domanda «chi è l'uomo?» attingendo dal testo sacro e proponendocela attraverso le categorie interne ad esso, la «riflessione critica», della quale stiamo parlando e che più ci interessa in questo contesto, si qualifica per il suo far emergere dai testi della tradizione giudaica (profezia, *talmud*, *midrashim*, *qabbalà*) parole e concetti presenti nel pensiero greco, e per la straordinaria abilità di ascoltare i testi biblici e farli parlare alla luce delle vicende storiche.

Notevole è il contributo che si registra in questa direzione, anche se i nomi che più di altri trovano spazio sono quelli di Lévinas, di Buber

²² TH. W. ADORNO: *Dialettica negativa*. Einaudi, Torino 1970.

²³ M.-A. OUAKNIN: *La 'lettura infinita'. Introduzione alla meditazione ebraica*. Edizioni Culturali Internazionali Genova, Genova 1998, 83.

²⁴ «Il libro dei libri, dove si dicono le cose prime, quelle che dovevano essere dette perché la vita avesse un senso» (E. LÉVINAS: *Etica e Infinito*, op. cit., 45; cfr. anche *Ibid.*, *Di Dio che viene all'idea*. Jaca Book, Milano 1986, 115, dove si legge: «La Bibbia è la priorità dell'altro in rapporto a me. È in altri che io vedo sempre la vedova e l'orfano. Altri passa sempre avanti. È ciò che ho chiamato, in linguaggio greco, la dimensione della relazione interpersonale»).

²⁵ *Il trattato delle benedizioni (Berakot) del Talmud babilonese* (a cura di S. Cavalletti), UTET, Torino 1968, 36ss.

e di A. Neher. Il contributo di quest'ultimo è consistito essenzialmente nel «pensare la Bibbia» e «pensare nella Bibbia»²⁶. Per tutti comunque acquista grande rilevanza l'assioma che «non si rispetta un testo se non lo si sollecita»²⁷. Prima, però, di chiederci cosa vuol dire «sollecitare» il testo biblico, vale la pena fermarsi per cogliere il senso di questo assioma e il suo probabile radicamento in una profonda convinzione che anima uno dei movimenti più vivaci dell'ebraismo: il *chassidismo*. Esso non è un fenomeno esclusivamente «religioso»; è «un modo di essere caratterizzato da un sovrappiù di vitalità e di vivacità»²⁸. Il modello antropologico che caratterizza la storia travagliata di questo movimento vede nel «*chasid* un uomo del *chiddush*, della novità [...]. L'uomo del *chiddush* esiste perché ogni giorno non sia la mera ripetizione del precedente»²⁹. È sostanzialmente questa l'etica del *chasid*; lungi dal conformarsi come dovere astratto, essa è una scelta di vita nella quale sono continuamente in gioco uno sforzo costante di affrancamento, di invenzione di sé e di rischio. «L'etica è legata all'ermeneutica; quest'ultima non va intesa solo come esperienza della comprensione semantica, ma come quella che incarna un'attitudine essenziale che rende possibile l'invenzione di sé. L'etica chassidica sostiene che ciascuno ha il dovere di ricercare la libertà, d'inventare altre forme di esperienza»³⁰. Questo atteggiamento, richiesto al *chasid* nella vita di ogni giorno, va tenuto anche nei confronti della *Torab*. Difatti, come scrive rabbi Nachman di Breslav: «anche un uomo semplice, se ha tempo di leggere, se osserva le lettere della *Torab*, potrà vedere nuove cose e nuovi significati»³¹; intendendo dire, con questo, che «ogni grande testo va al di là di se stesso, il suo *poter-dire* oltrepassa il suo *voler-dire*, arrestarsi davanti a ciò che dice il testo significa solo sfiorare la dimensione trascendente che lo esalta»³². Prima, allora, di ricavare elementi utili per la definizione dell'uomo secondo la tradizione scritta nella *Torab* o nel *Talmud*, già l'atteggiamento richiesto a chi si pone a leggere i testi propone alcune delle coordinate antropologiche che

²⁶ Un rilevante contributo, in questo senso, proviene dal filosofo ebreo A. Neher, nato in Alsazia nel 1914 ed emigrato in Israele nel 1967, dopo la guerra dei 6 giorni. (Cfr. il recente M. R. CAPPELLINI: *André Neher. Tra esegesi e ermeneutica*. Morcelliana, Brescia 2000).

²⁷ In AA.VV.: *Bébats sur le langage théologique*. Aubier-Montaigne, Paris 1968, 69. In linea con questo assioma è una concezione molto cara al chassidismo, ma già nota ai maestri del *Talmud*: il popolo ebraico non è il «popolo del libro», ma il «popolo dell'interpretazione del libro».

²⁸ M.-A. OUAKNIN: *La 'lettura infinita'*, op. cit., 27.

²⁹ Ivi, 77.

³⁰ Ibid.

³¹ NACHMAN DI BRESLAV: *Liqute, Mobaron*, I, 282.

³² M.-A. OUAKNIN: *La 'lettura infinita'*, op. cit., 83.

vedremo meglio esplicitate in seguito. Ci limitiamo a sottolineare che, esigere dal singolo *chasid* uno sforzo costante di affrancamento, di invenzione di sé e la ricerca della libertà, vuol dire, come affermeranno su questa stessa linea Buber e Lévinas, riconoscere e conferire responsabilità al singolo individuo.

Ma, allora, cosa vorrà dire, per noi, «sollecitare» il testo biblico e, per certi versi, lo stesso Talmud? *Negativamente*, vuol dire non leggerlo con criteri, parametri e categorie che storicamente e culturalmente non gli appartengono. Un esempio può essere dato dalla lettura dualistica cui viene impropriamente sottoposta l'antropologia biblica, attribuendo ai termini «anima» e «corpo» significati maturati nel contesto della cultura ellenistica. Sollecitare *positivamente* il testo, vuol dire mettersi alla ricerca di costanti e di linee interpretative difficilmente rilevabili se ci si sottrae a una lettura globale e comparata del testo. Anche qui un esempio è dato dalla possibilità di leggere la Bibbia, oltre che come il libro di fede di un popolo, come la presentazione di una pluralità di forme di dialogo realizzatesi tra Dio e l'uomo e tra gli uomini tra loro³³. Così la Sacra Scrittura, riscattata dalla sua cornice culturale e confessionale, la si accosta come contenitore della «trama di un'antropologia dialogica di grande suggestione, i cui termini dell'incontro – Dio e l'uomo – sono posti originariamente nel loro spessore personale, in una posizione di *differenza* che supera l'*in-differenza* e che trova il terreno dell'incontro attraverso una graduale e reciproca educazione all'«altro»³⁴.

Le pagine bibliche, allora, ci appariranno soprattutto come storia di una inedita relazione all'interno della quale i singoli episodi sono momenti particolari che contribuiscono a caricare di senso la relazione stessa ed il dialogo da essa derivante.

Leggendo in quest'ottica le pagine della Bibbia nelle quali si sviluppano dei dialoghi, è facile rendersi conto come non vi sia spazio per un dialogo che si sviluppi sempre e comunque in maniera armoniosa. Il dialogo che si incontra nelle pagine della Sacra Scrittura è un dialogo che è sorto, si è sviluppato, si è inceppato, è rinato. Un dialogo, insomma, segnato sempre dal carattere della precarietà e del rischio: da quello incompiuto, tra Dio e la prima famiglia umana (Gn 3, 9) e tra i membri della stessa famiglia (Gn 2, 23; 2, 8), fino ad arrivare al falso

³³ P. RICCI SINDONI: *Sulle tracce di Abramo*, op. cit., 139-172. Lo stesso testo in AA.VV.: *La filosofia del dialogo*, op. cit., 85-131; R. Mancini: *Comunicazione come ecumene. Il significato antropologico e teologico dell'etica comunicativa*. Queriniana (Gdt 202), Brescia 1991, 23ss. Per una breve presentazione relativa alla tipologia e alle «strutture del dialogo», cfr. P. Prini: «La struttura dialogica dell'esistenza», in AA.VV.: *La filosofia del dialogo*, op. cit., 45-59, in part. 49-57.

³⁴ P. RICCI SINDONI: *Sulle tracce di Abramo*, op. cit., 142.

dialogo messo in scena a Babele (Gn 11, 1-9); dalla nascita del dialogo autentico tra Dio e Abramo fino al dialogo pieno stabilitosi nel pieno rispetto dei ruoli tra Dio e Geremia (Ger 12, 1; 15, 18)³⁵ e al dialogo carico di dramma sviluppatosi tra Dio e Giobbe. Un discorso a parte merita l'eclatante eclissi del dialogo e quindi il silenzio di Dio ad Auschwitz, di fronte al quale si può dire che ci sono momenti in cui la rivelazione di Dio avviene sotto la forma del suo nascondimento.

Sempre, comunque, le esperienze positive e quelle negative di dialogo raccontate nella Bibbia si svolgono nel contesto di un rapporto aperto all'imprevisto o, come la chiama Neher, all'«improvvisazione»; termine con il quale il filosofo ebreo, come vedremo, intende affermare la libertà dei partners e l'esigenza che il dialogo sia orientato alla creazione di un mondo nuovo e aperto alla continua ri-creazione attraverso l'apertura degli stessi all'universo dell'altro.

4. De l'évasion: dall'ontologia all'«altrimenti che essere» o l'esistenza ebraica come «uscita dall'essere»

«[...] uscire dall'essere per una nuova via, a rischio di rovesciare certe nozioni che al senso comune e alla saggezza delle nazioni appaiono come evidenti»

(E. Lévinas³⁶)

Sullo sfondo del passaggio dalla soggettività moderna al soggetto-in (di)-relazione vi è, in Lévinas, l'urgenza dell'*évasion*, intesa come tentativo di uscire dall'essere per sottrarsi così alla morsa inesorabile del Medesimo. Riportiamo qui un brano, tratto da *De l'évasion*, nel quale traspare l'interesse del filosofo lituano per la dimensione dell'esistente che non può essere ridotto al piano anonimo dell'essere.

«La rivolta della filosofia tradizionale contro l'idea dell'essere —osserva Lévinas— prende avvio dal disaccordo tra la libertà umana e il fatto bruto dell'essere che con essa si scontra. Il conflitto di cui costituisce l'esito oppone l'uomo al mondo e non l'uomo a se stesso. [...]. Questa concezione dell'io come sufficiente a se stesso è uno dei contrasegni essenziali dello spirito borghese e della sua filosofia [...]. Ma questa

³⁵ A. NEHER: *L'Exil de la Parole. Du silence biblique au silence d'Auschwitz* (trad. it. *L'esilio della Parola. Dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*, a cura di S. Quinzio, Marietti, Casale Monferrato 1983, 135-147; 162s).

³⁶ E. LÉVINAS: *Dell'évasion*, op. cit., 47.

categoria della sufficienza è concepita sull'immagine dell'*essere* come ce la offrono le cose. Esse *sono*. La loro essenza e le loro proprietà possono essere imperfette, ma il fatto stesso dell'essere si situa al di là della distinzione tra perfetto e imperfetto. La brutalità della sua affermazione è assolutamente sufficiente e non si riferisce a nient'altro. [...] L'identità è l'espressione della sufficienza del fatto di essere, di cui nessuno, a quanto sembra, potrebbe mettere in dubbio il carattere assoluto e definitivo. E in effetti la filosofia occidentale non è mai andata al di là. [...] Il suo ideale di pace e di equilibrio presupponeva la sufficienza dell'essere»³⁷. In questo contesto, «l'essere non appare solo come l'ostacolo che il pensiero dovrebbe superare, né come la rigidità che, invitando alla *routine*, esige uno sforzo di originalità, bensì come una prigionia da cui si tratta di uscire»³⁸.

E sono proprio la logica ed il dinamismo interno che caratterizzano l'esistenza ebraica a indicare ed a costituire la via per «uscire dall'essere»; una via che porta dall'essere al non-luogo tipicamente ebraico di una Trascendenza che, come vedremo, viene pensata in maniera diversa e si presenta come irriducibile all'ontologia occidentale. L'«enigmatica» esistenza ebraica si presenta come testimonianza di oltrepassamento dell'essere e della sua logica. Gli stessi gesti materiali di questa esistenza hanno un carattere «liturgico», sono cioè orientati verso uno spazio simbolico, laddove il simbolo non è la sfera irrealistica che è meno dell'essere, bensì il «migliore» dell'essere. Il carattere «liturgico» e la portata simbolica dell'esistenza ebraica fanno della terra una terra promessa, attribuiscono al corpo e alle sue membra, oltre alle loro finalità biologiche, il compito di adempiere dei comandamenti.

L'attenzione di Lévinas per l'universo ebraico, «dove l'essere è significazione», costituisce il prosieguo dell'intuizione di un altro filosofo ebreo, Leon Chestov. Anch'egli ha visto gran parte del pensiero occidentale dominato dal pensiero dell'essere necessario, ineluttabile e universale. Questo mondo e «ogni civiltà che accetta l'essere, la disperazione che comporta e i crimini che giustifica —scrive Lévinas a conclusione del suo *De l'évasion*— merita il nome di barbara [...]. Si tratta di uscire dall'essere per una nuova via, a rischio di rovesciare certe nozioni che al senso comune e alla saggezza delle nazioni appaiono come le più evidenti»³⁹.

L'esistenza ebraica come metafora dell'«uscita dall'essere» è, come quella di Abramo, un'esistenza nomade perché «l'ebreo non ha nel

³⁷ Ivi, 13-15. Cfr. F. L. MARCOLUNGO: «Il Dio che viene all'idea», op. cit., 273ss.

³⁸ Ivi, 275.

³⁹ E. LÉVINAS: *Dell'evasione*, op. cit., 47.

mondo i fondamenti definitivi del pagano. Con la più completa fiducia accordata alle cose, è roso da una sorda inquietudine. Per quanto incrollabile possa apparire il mondo a coloro che sono chiamati spiriti santi, esso contiene per l'ebreo la traccia di ciò che è provvisorio e creato. È la follia o la fede d'Israele»⁴⁰. La stessa fede «di Abramo che lascia per sempre la sua patria per una terra ancora sconosciuta e che proibisce al suo servo di ricondurre perfino suo figlio a quel punto di partenza»⁴¹. Il soggetto, capace soltanto di movimenti egoistici e di possesso, protagonista dell'uscita dall'essere vede così aprirsi davanti l'offerta di un rapporto nuovo: è il *Desiderato* che suscita il *Desiderio* e che si rivela al soggetto senza, però, che il *Desiderio* possa essere conosciuto, tematizzato e posseduto. Si conferma, così, l'impegno teso a spezzare i legami con la logica dell'ontologia dell'Occidente che privilegia il possesso, la certezza e la presenza rispetto alla ricerca, alla sofferenza e all'assenza. Di questa, che è la logica dell'al di là dell'essere o dell'«altrimenti che essere», si fa portatrice l'esistenza ebraica, che considera «l'idea di Esodo e l'idea di esilio come giusto movimento; [il popolo ebraico] esiste perché, attraverso l'esilio e per l'iniziativa rappresentata dall'esodo, l'esperienza dell'estraneità si affermi tra noi in un rapporto irriducibile [...]. Ma per quanto gravoso, questo esilio non è visto semplicemente come un'incomprensibile maledizione; essere ebrei significa essere votati alla dispersione [che] fa sorgere, al di là dell'esigenza del Tutto, un'esigenza del tutto diversa, e finisce col distruggere la tentazione dell'Unità-Identità»⁴².

Le perplessità che provoca il legame tra l'uscita dall'essere e l'esistenza ebraica sono tante e tutte giustificate se si continuano a leggere le pagine dei filosofi ebrei con le categorie dell'ontologia greca. Trovandoci nella impossibilità di analizzarle tutte nei particolari, ci limitiamo ad affermare che l'esodo/esilio che caratterizza la nomade esistenza ebraica non è una negativa fuga dal mondo, è piuttosto rapporto positivo con l'Altro. «Il movimento di trascendenza si distingue dalla negatività con la quale l'uomo scontento rifiuta la condizione nella quale è installato»⁴³.

Lévinas, con un impegno che richiederebbe ben altra attenzione, chiama «Opera» il movimento che caratterizza l'esistenza ebraica. «L'Opera pensata radicalmente è in realtà un movimento dell'Identico

⁴⁰ E. LÉVINAS: *L'actualité del Maimonide*, citato in J. ROLLAND: «Uscire dall'essere per una nuova via», Introduzione a E. LÉVINAS: *De l'évasion*, op. cit., 64.

⁴¹ E. LÉVINAS: *La traccia dell'Altro*. Scorciatoie, Hoepli, Milano 1979, 30.

⁴² M. BLANCHOT: *L'Entretien infini*. Gallimard, Paris 1969 (trad. it., *L'intrattenimento infinito*. Einaudi, Torino 1977, 186).

⁴³ E. LÉVINAS: *Totalità e Infinito*, op. cit., 33.

che va verso l'Altro senza mai ritornare all'Identico [...]. L'Opera dell'identico verso l'Altro vorremmo individuarla con l'aiuto di un termine greco che nel suo primo significato indica l'esercizio di un ufficio non solo totalmente gratuito, ma che esige da parte di chi l'esercita un investimento a fondo perduto. Vorremmo indicarlo con il termine di *liturgia*»⁴⁴.

Se si considerano le condizioni all'interno delle quali si realizza l'Opera, si capisce perché questa non si attua nello spazio simmetrico della *reciprocità* e dello scambio, né aspira con impazienza al raggiungimento del senso o del risultato che dovrebbero giustificare e rendere sensato il movimento che dall'Identico porta verso l'Altro; essa esige piuttosto, dal soggetto che compie questo movimento, la rinuncia a godere del risultato di questo movimento e la disponibilità ad «agire senza entrare nella terra promessa».

Sul piano strettamente filosofico, «l'insieme di questo lavoro tende a mostrare una relazione con l'Altro che rompe nettamente non solo con la logica della contraddizione dove l'altro di A è il non-A, negazione di A, ma anche la logica dialettica dove l'Identico partecipa dialetticamente dell'Altro, e si concilia con lui nell'Unità del sistema»⁴⁵.

5. L'uomo-in-ascolto:

tra storia, libertà, responsabilità e trascendenza

*«La Bibbia non è un libro
che ci conduce verso il mistero di Dio,
ma verso i compiti umani degli
uomini»*

(E. Lévinas⁴⁶)

Il motivo che lega strettamente il tema del soggetto a quello della storia e, come vedremo, a quello della libertà va ricercato nel fatto che il momento negativamente più dirompente della storia del Novecento è quello di Auschwitz e «[...] ad Auschwitz è morto non soltanto l'uomo, ma è morta anche l'idea dell'uomo»⁴⁷. E, proprio per questo, Auschwitz, con tutto quello che significa, si oppone all'incantato ottimismo della storia⁴⁸; mentre, come ricorda Buber, ogni possibile risposta ad

⁴⁴ E. LÉVINAS: *La traccia dell'Altro*, op. cit., 30s.

⁴⁵ E. LÉVINAS: *Totalità e Infinito*, op. cit., 124.

⁴⁶ Cit. in G. MURA: *Ermeneutica e separazione*. Città nuova, Roma 1982, 160.

⁴⁷ E. WISEL: *L'ebreo errante*. La Giuntina, Firenze 1983, 171.

⁴⁸ S. BENSO: *Pensare dopo Auschwitz*. Ed. Scientifiche Italiane, Napoli 1992, 118.

Auschwitz va indagata e compresa a partire dalla natura dell'uomo, e non da quella di Dio⁴⁹.

Ma, esiste una *filosofia della storia* maturata all'interno del pensiero ebraico? Lasciando intatto il discorso fatto in più riprese sulla complessità del pensiero ebraico e quindi sulla diversificazione delle posizioni relative alla concezione della storia, vi è più di una possibilità di tracciare le linee di una concezione della storia che conservi evidenti i caratteri dell'ebraismo. Si tratta di una concezione che, come vedremo, non salta a piè pari su tutta la problematicità emersa con gli eventi più drammatici del Novecento, né ignora gli spazi che nella storia è chiamato a coprire l'uomo come protagonista.

Tra gli autori che in modo più diretto hanno affrontato il tema della storia vi è André Neher (1913–1988), un filosofo *ebreo* impegnato a riformulare in linguaggio filosofico moderno l'antica saggezza biblica e talmudica. L'opera nella quale, più che nelle altre, ha affrontato il tema della storia, è *L'Exil de la Parole*⁵⁰. A questa vanno certamente affiancate le pagine di *L'essence du prophétisme*⁵¹.

Una riflessione sulla concezione ebraica (biblica) della storia inizia dalla conoscenza di quelle che A. Neher, in *L'essenza del profetismo*, chiama «le prospettive del tempo»⁵², cioè i diversi modi di concepire il tempo nei vari contesti culturali: il tempo rituale, il tempo ciclico ed il tempo mistico⁵³.

Rispetto a queste tre «esperienze» del tempo, il tempo biblico, e quindi il modo in cui l'ebraismo concepisce il tempo, presenta dei caratteri del tutto nuovi; «nella sua forma canonica, la nozione biblica di tempo è lineare ed orientata, creatrice e viva. Il mondo ha un principio e una fine, che si iscrivono sulla prima e sull'ultima pagina del testo sacro»⁵⁴. La novità, in questa concezione del tempo, è rappresentata dalla contemporanea e tutt'altro che conflittuale presenza, nel tempo, di Dio e dell'uomo: entrambi impegnati a realizzare un progetto divino sulla base di un'alleanza (*b'rit*).

Avendo sullo sfondo questa concezione del tempo, è facile il passaggio alla concezione della storia come graduale costruzione e attuazione del progetto di Dio. Accogliendo l'alleanza e accettando di

⁴⁹ Ivi, 184s.

⁵⁰ A. NEHER: *L'esilio della Parola*, op. cit.

⁵¹ A. NEHER: *L'essence du prophétisme* [1972] (trad. it., *L'essenza del profetismo*, Marietti, Casale Monferrato 1984).

⁵² Ivi, 52-69.

⁵³ Cfr. la presentazione che ne fa P. RICCI SINDONI in *Sulle tracce di Abramo*, op. cit., 17-40.

⁵⁴ A. NEHER: *L'essenza del profetismo*, op. cit., 13.

lasciarsi guidare dalla *Torah*, gli ebrei si sentono in cammino *con* Dio in una storia fatta di dialogo e di cooperazione, nella quale «gli ebrei sentono la loro esistenza come un frammento di storia che è nello stesso tempo divina e umana. La loro comunità associa l'intenzione divina all'impresa umana»⁵⁵.

Il tempo biblico è quindi un *tempo storico*: in esso, la profezia rende presente e storicamente operante il progetto di Dio; il tempo di Dio si incontra e scorre con il tempo dell'uomo, prendendo decisamente le distanze dal tempo mitico e da quello ciclico della cultura greca. «È mediante l'attività della profezia che l'assoluto si rivela in termini relativi. Attraverso il prisma della profezia il tempo di Dio si riflette nei tempi molteplici della storia»⁵⁶. A differenza del tempo mitico e di quello ciclico il tempo storico e il mondo che è lo spazio all'interno del quale esso scorre è esposto al rischio dello scacco. Quando Neher parla della storia, così com'è concepita all'interno della cultura ebraica, la vede sottratta a un moto di progressione continua e la considera piuttosto caratterizzata da una eterna *improvvisazione*⁵⁷: «Creando l'uomo libero, Dio ha introdotto nell'universo un fattore di incertezza che nessuna saggezza divina o divinatoria, nessuna matematica, persino nessuna preghiera possono né prevedere né prevenire, né integrare in un movimento stabilito: l'uomo libero è l'improvvisazione fatta carne e storia, è l'imprevedibile assoluto, è il limite entro cui vengono a cozzare e a infrangersi le forze direttrici del piano creatore»⁵⁸. Il carattere, se non proprio la categoria storica, della *improvvisazione* e lo stretto legame che essa ha con la libertà dell'uomo costituiscono lo sfondo sul quale è possibile leggere i tanti orrori della storia; e, tra questi, un posto inarrivabile lo ha Auschwitz. «Auschwitz ha infatti esibito una frattura radicale all'interno dell'orizzonte storico; l'interruzione è così grave che non può essere risanata, non dall'interpretazione storica, né, tanto meno, da un sapere metafisico che ha già rivelato la sua corruzione e compromissione nell'accadimento dell'evento stesso»⁵⁹.

Il fattore di incertezza non appartiene soltanto alla storia; sia la tradizione chassidica sia le opere dei principali filosofi di ispirazione ebraica parlano di «saggezza dell'incertezza», riferita ai singoli individui. Parlare di «saggezza dell'incertezza», a questo livello, vuol dire affermare sia la libertà sia la responsabilità di cui gode il singolo individuo. «Ogni

⁵⁵ Ivi, 125.

⁵⁶ Ivi, 10.

⁵⁷ Ivi, 237-249; cfr. inoltre Ibid., *Faust e il Golem*. Sansoni, Firenze 1989, 120-125.

⁵⁸ A. NEHER: *L'esilio della Parola*, op. cit., 156.

⁵⁹ S. BENSO: *Pensare dopo Auschwitz*, op. cit., 118.

singolo uomo è una cosa nuova nel mondo ed è chiamato a sviluppare e dar corpo a questa particolarità. Il primo compito in assoluto di ogni uomo è quello di riuscire a realizzare queste sue possibilità uniche e irripetibili e non quello di ripetere ciò che un altro – fosse anche il più grande di tutti – ha già realizzato»⁶⁰.

Nell'esercizio di questa irripetibile responsabilità, l'uomo vive la sua condizione di protagonista nella storia e di indefesso cercatore di senso. «Il chassid non ha confortevoli certezze esteriori assunte una volta per tutte [...]. Per il "ricercatore" non c'è che una certezza, quella del rischio dell'assoluto»⁶¹.

6. Lo *shema*: garanzia di libertà e inizio della responsabilità

*«[...] l'ascoltare significa appartenere l'uno all'altro, tanto si è messi in causa da ciò che viene detto»
(D. Hoy⁶²)*

Già parlando della «storia» e del «tempo storico», abbiamo introdotto il tema della libertà dell'uomo. «Creando *libero* l'uomo, Dio ha introdotto nell'universo un fattore radicale d'incertezza [...]. Il momento di nascita di questo rischio divino? La lettura ebraica lo individua nella curiosa interpellazione : *na'ase 'adam* "Facciamo l'uomo", del versetto 26, del primo capitolo della Genesi»⁶³. Riprendendo le appassionante parole con le quali Maimonide descrive la grande sfida di Dio, che la libertà fosse, cioè, la *legge fisica dell'uomo*, «non sradicabile, al riparo da ogni altra forza che non sia la sua»⁶⁴, A. Neher sente il bisogno di accostarsi con realismo ai termini di questa sfida. Infatti, la libertà data all'uomo e che può vivere «infinitamente e pacificamente racchiusa su se stessa, come in un vaso chiuso [...], può traboccare in qualsiasi momento, rompere le barriere, esplodere e, fino alla fine dei tempi e fino al limite degli spazi, minacciare di invadere la creazione, di annientarla o di sublimarla»⁶⁵. Sin dal primo momento della storia, quindi, l'uomo è stato stabilito nella sua libertà e nel suo ruolo di protagonista, di *shutaf*, socio di Dio nell'opera della creazione fino al punto che, «secondo la forte espressione di Ernst Bloch, derivata dal linguaggio ferroviario, Dio si aspetta dagli uomini che

⁶⁰ M. BUBER: *Il cammino dell'uomo*, op. cit., 27.

⁶¹ M.-A. OUAKNIN: *La 'lettura infinita'*, op. cit., 90.

⁶² D. HOY: *Il circolo ermeneutico*. Il Mulino, Bologna 1990, 87.

⁶³ A. NEHER: *L'esilio della Parola*, op. cit., 156.

⁶⁴ Ivi, 157.

⁶⁵ Ibid.

essi siano gli *scambisti della storia*»⁶⁶. La storia, nelle sue diverse epoche, accanto a *scambisti* efficaci ce ne ha fatto conoscere altri che l'hanno fatta deragliare o l'hanno bloccata a causa di un suo stravolgimento. La libertà dell'uomo, infatti, è come stimolata e sferzata dall'interiezione: «*Shema'*», «Ascolta». «“Ascolta, Israele”. E se Israele non ascoltasse? – si domanda Neher – E se l'uomo si tappasse le orecchie? E se l'anima umana si murasse nel suo monologo interiore e rifiutasse persino l'approccio all'udibile?»⁶⁷. Lo spessore problematico di queste domande e del loro contenuto, oltre a confermare lo *Shema' Jisra'el* come l'atto teologicamente più importante della preghiera ebraica, rivela il carattere esistenziale dello *Shema'*, ne fa la condizione imprescindibile del parlare, del dialogare, dell'intervenire e del trattare e lo pone come la molla essenziale dell'impegno *nel mondo e per il mondo*⁶⁸.

Per definire l'importanza teologica dello *Shema'* bisogna ricordare che il criterio per discernere un testo teologico è la liturgia: «l'importanza di un certo tema teologico si decide sulla base della sua ricezione liturgica. Se, allora, ci chiediamo quale sia l'atto teologicamente più importante, più qualificante, della preghiera ebraica, non ci vuol molto a rispondere che questo è la recita quotidiana, mattina e sera, dello *Shema' Jisra'el*»⁶⁹.

Tra gli elementi che fanno emergere la dimensione esistenziale dello *Shema'* e il suo essere, come si diceva, molla essenziale dell'impegno *nel mondo e per il mondo*, voglio ricordare la variante che il *Targum Jonathan* apporta al versetto 5 di Dt 6, 4-9 e la interpretazione contestuale di esso. Laddove, in Dt 6,5, si legge: «Tu amerai il Signore tuo Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze», nel *Targum Jonathan* si legge: «Seguite il culto vero dei vostri padri e amate Yavhé vostro Dio con le due parti [propensioni] del vostro cuore, anche se ti si strappa l'anima, e con tutte le vostre ricchezze»⁷⁰.

Si tratta di una interpretazione presente in tutto il giudaismo e nell'esegesi rabbinica; la si ritrova, infatti, anche nella *Mishna Berakot 9,5*, dove si legge: «Bisogna benedire Dio sia per il male sia per il bene, perché egli ha detto: Amerai il Signore tuo Dio con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima e con tutte le tue energie e con tutto il tuo cuore: con le tue due parti [propensioni] la buona e la cattiva. Con tutta la tua

⁶⁶ Ivi, 158.

⁶⁷ Ivi, 160.

⁶⁸ P. RICCI SINDONI: *Sulle tracce di Abramo*, op. cit., 205-219; A. MELLO: *Ebraismo*, op. cit., 81-84.

⁶⁹ Ivi, 82.

⁷⁰ Riportato in F. MANNS: *La prière d'Israël à l'heure de Jésus*. Franciscan Printing Press, Jerusalem 1986, 180.

anima: dovesse egli prenderti la vita. Con tutte le tue energie: cioè con il tuo denaro»⁷¹. L'esegesi rabbinica, dal canto suo commenta così il testo del Deuteronomio: «Quando si dice “con tutto il cuore”, che motivo c'è di aggiungere subito dopo “con tutta l'anima” e “con tutte le forze”? La risposta è questa: la precisazione “con tutta l'anima” significa: anche se te la strappano, cioè fino al martirio; l'aggiunta “con tutte le forze” significa: con tutti i tuoi beni. Queste parole ti stiano fisse nel cuore».

Lo *Shema'* nell'ebraismo è, allora, inizio e proclamazione della fede nell'unico Dio, ma è anche inizio e fondamento della responsabilità dell'uomo. Alla fede nell'unico Dio è, infatti, strettamente legato l'impegno di spendere tutto se stesso e tutti i propri beni nella stessa direzione in cui Dio ha impegnato ed impegna se stesso, chiedendo all'uomo, suo socio (*sbutaf*) di fare lo stesso: «[...] l'esclusività del rapporto di elezione di JHWH con Israele carica quest'ultimo del peso di tutto il mondo, della responsabilità di trascinare l'umanità dentro l'orizzonte di senso datogli da Dio. Nessun dovere di proselitismo, nessuna diffusione missionaria, ma la testimonianza e l'osservanza rigorosa della Legge che comporta, secondo l'espressione rabbinica, “l'imitazione degli attributi di Dio”: “Come Egli è benigno sii anche tu benigno, come Egli è misericordioso sii anche tu misericordioso, come Egli è giusto sii anche tu giusto»⁷².

L'orizzonte dell'impegno e della responsabilità derivanti dallo *Shema'* è l'orizzonte in cui appare l'*altro*, che interpella attraverso il grido delle vittime, dei vinti e dei morti: «attraverso il grido silenzioso dell'orfano e della vedova, secondo due figure di pensiero care a Lévinas; un grido che si impone prima ancora di manifestarsi di fronte all'io»⁷³.

Senza svuotare la portata dello *Shema'* come inizio, come si è detto, della responsabilità, nell'ambito della riflessione filosofica contemporanea sia interna sia esterna alla tradizione ebraica, ci si è interrogati sul fondamento della responsabilità in un contesto di relazione. Ci si è chiesto cioè «Perché il soggetto deve farsi carico dell'altro? Dove sta il “valore” di questo gesto? Sta nell'*altro* o risiede nella mia decisione di assegnare un valore all'*altro*?».

Intanto va sottolineato che solo il periodo postaristotelico e il periodo postkantiano offrono le risposte più convincenti, grazie al «tramonto» dell'universale e della soggettività. Più che deriva, detto tramonto si è rivelato come il giusto presupposto per il sorgere del problema della responsabilità-per l'altro.

⁷¹ Ivi, 181.

⁷² P. RICCI SINDONI: *Sulle tracce di Abramo*, op. cit., 211s.

⁷³ S. BENSO: *Pensare dopo Auschwitz*, op. cit., 124.

In estrema sintesi, sono due i modelli di responsabilità che si incontrano, espressione di altrettante convinzioni, che possiamo così presentare: quella di E. Lévinas, per il quale la responsabilità è un appello che parte dall'altro; e la posizione di P. Ricoeur. Il filosofo francese, in polemica con la concezione di un io sovrano (Husserl) e contro la concezione di Lévinas, afferma che non può esserci il sorgere di una risposta responsabile all'appello dell'altro senza presupporre una «capacità di accoglienza, di discriminazione e di riconoscimento» che proviene da una filosofia dell'identità soggettiva, ben diversa da quella indicata dalla filosofia dell'altro. Affinché l'appello dell'altro non cada nel vuoto si deve allora rifrequentare la figura stessa del «sé», e sottrarlo di conseguenza dall'iscrizione nella pura passività (la soggezione) a cui pare consegnarlo Lévinas.

Affinché l'assunzione dell'appello si dia, occorre un sé che non si identifichi con la certezza autoreferenziale dell'io, un sé capace di «testimonianza» e di «attestazione».

Più in generale, per uscire dall'alternativa non mediabile di un Io senza l'Altro, e di un Altro senza l'Io, bisogna oltrepassare la doppia monoliticità, dell'Io e dell'Altro, per trovare uno statuto strutturalmente «equivoco» dell'alterità: «all'alternativa dell'estraniamento secondo Heidegger, e dell'esteriorità secondo Lévinas, opporrei ostinatamente il carattere originale e originario di ciò che mi sembra costituire la terza modalità dell'alterità, e cioè l'essere-ingiunto in quanto struttura dell'ipseità»⁷⁴.

7. ... quale responsabilità?

Ma, visto che nelle pagine precedenti abbiamo seguito più da vicino il percorso di Lévinas, ci domandiamo se è possibile identificare i passaggi decisivi che definiscono lo spessore di responsabilità che provoca il «volto d'altri»⁷⁵. Per poterlo fare abbiamo bisogno di riferirci alle ultime pagine di *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, nelle quali il filosofo lituano contesta all'antiumanesimo moderno di aver fatto scomparire la soggettività umana o nella universalità delle strutture o nella impersonale essenza dell'essere, distruggendo ciò che di umano vi è in ogni uomo, ridotto a «zimbello delle sue opere»⁷⁶.

⁷⁴ P. RICOEUR: *Soi-même comme un autre*. Seuil, Paris 1990, 409.

⁷⁵ Cfr. N. GALANTINO: «Dire 'valore' oggi», in AA. VV., *L'agire responsabile. Lineamenti di etica filosofica*. Augustinus, Palermo 1990, 82-89.

⁷⁶ E. LÉVINAS: *Umanesimo dell'altro uomo*. Marietti, Genova 1985, 95.

Il cammino per un recupero dell'umano di ogni uomo trova il suo inizio nel contestare il primato del sapere e mettendo in discussione il privilegio della filosofia. Alla volontà che anima la filosofia del sentire, conoscere, vedere, - a quella tentazione che seduce gli spiriti simili ad Ulisse e a Don Giovanni, ai quali la tradizione ha assegnato il ruolo di veri e propri archetipi, in grado di proporsi all'uomo occidentale come la perfetta incarnazione della identità da lui sognata, - viene opposta una sapienza che scaturisce da una forma di esperienza anteriore alla esperienza vera e propria, perché «non è l'uomo che, per non so quale vocazione propria, inventa o ricerca o possiede la verità. È la verità che suscita e possiede l'uomo»⁷⁷. Non si tratta, quindi, di un neo-umanismo, ma di un altro umanismo: non ricerca fenomenologica dell'*eidos* dell'uomo, non definizione della sua forma di libertà, ma riconoscimento della strana eccedenza chiamata *responsabilità*.

L'unica ottica possibile è allora quella etica, che non si lascia estenuare in teologia e che, alla sicurezza fittizia della verità sostituisce il rischio che deriva dalla accettazione di un comando precedente alla conoscenza del comando stesso. Un comando non sincronizzabile con l'Io, anteriore all'Io, costituente l'Io come accettazione ed obbedienza, insomma un «soggetto responsabile della sua responsabilità e incapace di sottrarsi ad essa senza conservare traccia della sua diserzione»⁷⁸.

Si tratta di una responsabilità che, convertendosi in generosità spontanea, perché suscitata prima di ogni calcolo, è coniugata con una consapevolezza completamente diversa da quella cui dà luogo la filosofia: «è la responsabilità che oltrepassa la libertà, responsabilità per gli altri»⁷⁹.

Nel rapporto non violento con l'Altro, radicato nella responsabilità, è possibile l'unica apertura che sottrae la soggettività alla fatale ricaduta nell'assurdo « il y a », un'apertura in cui la soggettività, pur nel dolore della rinuncia al suo violento slancio egoistico, trova il tempo di disfarsi, cioè, tra la nascita e la morte, di accedere ad un senso che la morte non può distruggere.

Quando l'uomo si rivolge all'Altro, quando rivolge a questi la parola con sincerità, egli non sottostà più all'impersonale tribunale della storia: il Medesimo non schiaccia l'Altro, ma, «movendo dall'an-archico, l'io ritorna in sé, responsabile degli Altri e cioè ostaggio di tutti»⁸⁰.

Tornando così alle considerazioni con le quali abbiamo aperto queste pagine, si può dire che l'umanesimo occidentale viene contestato

⁷⁷ Ivi, 99.

⁷⁸ Ivi, 105.

⁷⁹ Ivi, 109.

⁸⁰ Ivi, 114.

nelle sue tendenze tortuosamente imperialistiche e spogliato dei suoi poteri derivatigli da una nozione della soggettività intesa come libera coscienza in grado di riportare tutto a sé; processo nel corso del quale l'essere perviene ad identificarsi nel per sé della coscienza, dispiegandovi il suo potere come facoltà di assorbire ogni alterità nella assoluta impersonalità del sistema. Il se stesso, ponendosi come scaturigine di sé, non si rende conto di cadere vittima della reificazione e di esercitare una prevaricazione illimitata sulla alterità degli Altri, che non sono minimamente riconosciuti nel loro essere Altri.

Dunque «umanesimo dell'altro uomo», volto a distaccarsi sia dall'umanesimo tradizionale sia dall'antiumanesimo moderno che «ha il torto di non trovare per l'uomo, perduto nella storia e nell'ordine, la traccia di questo dire pre-istorico e an-archico»⁸¹, che consiste essenzialmente in quella che Lévinas stesso identifica nella «persuasione preoriginaria», «questa ragione prima della ragione, che rende umani il discorso coerente e la ragione impersonale»⁸².

Tale persuasione che è «discorso che precede il discorso», è il rapporto da singolo a singolo: il presentarsi del Volto è comando che sconvolge, trascende e precede la sua manifestazione sensibile ed empirica. L'immediatezza assoluta del Volto, in cui l'Altro si presenta originariamente, interrompe, anzi precede ogni argomentazione: il Volto è l'autorità che attraverso il comando, ammaestra il soggetto e lo fa entrare nel dialogo.

L'evento per eccellenza è, dunque, il profilarsi della alterità dell'Altro uomo; un evento che ha il carattere di un linguaggio sui generis che non enuncia all'indicativo uno stato di cose, ma ordina nella forma dell'imperativo un preciso comandamento. Il Volto dell'Altro è ciò che prima del soggetto e sopra il soggetto irrompe nel quotidiano con l'autorità del suo comandamento etico: «L'assoluta nudità del volto, questo volto assolutamente indifeso, senza schermo, senza abito, senza maschera, è tuttavia ciò che si apre al mio potere su di esso, alla mia violenza, ciò che vi si oppone in modo assoluto, con una opposizione che è opposizione in sé. [...] È l'impossibilità di uccidere colui che presenta questo volto, è la possibilità di incontrare un essere attraverso una proibizione»⁸³.

In questo contesto, «l'interiorità, l'ipseità, la soggettività trascendentale non sono così più lo "scenario" privilegiato in cui si può

⁸¹ Ibid.

⁸² Cfr. E. LÉVINAS: *Etica come filosofia prima*, in E. LÉVINAS – A. PEPERZAK, *Etica come filosofia prima*. Guerini e Associati, Milano 1989, 47-59.

⁸³ Ivi, 26.

manifestare la trascendenza e in cui essa diventa intelligibile attraverso un'idea, un'intuizione, un concetto. La trascendenza e la sua intelligibilità perdono il connotato poetico, gnoseologico e teoretico per assumere tutt'altro senso: un senso primariamente etico. È infatti la scomoda e indesiderata comparsa dell'altro uomo (del mio prossimo: della vedova, dell'orfano, del povero) che “mette in scena” concretamente la dimensione della trascendenza e che la rende immediatamente intelligibile»⁸⁴.

È questo il senso del passaggio che opera Lévinas dalla «fenomenologia dell'immanenza» alla «fenomenologia della trascendenza» o «fenomenologia del *visage d'autrui*»; ed in questo consiste anche l'originale contributo del suo «unico pensiero»: tentare di esprimere in un linguaggio che vuole essere intelligibile – vale a dire razionale, argomentativo e non esoterico, allusivo o *per viam negationis* – quel «senso» originario della trascendenza che traspare dall'alterità e dalla diversità del viso umano, recuperandone, nell'epoca segnata dall'esperienza tragica del nichilismo, la sua ineludibile valenza etica e religiosa⁸⁵.

Nella relazione etica, nello «eccomi» detto al prossimo, la trascendenza diventa, quindi, l'orizzonte in cui l'altro uomo prende forma e figura concrete ed in cui trova espressione il messaggio di cui è portatore: l'imperativo categorico e universalmente umano che chiama il soggetto alla responsabilità per l'Altro, che ordina di resistere alla tentazione di uccidere l'Altro, di opporsi alla minaccia della morte, di adoperarsi responsabilmente affinché egli viva.

E proprio nel significare questo rinvio dall'Io all'Altro l'obbligazione etica è una indicazione che rende intelligibile anche Dio, non nella modalità della «presenza», ma in quella del comandamento e della legge a cui l'uomo è obbligato a rispondere.

Comandamento e legge non annullano la libertà, ma vi fanno appello, la esigono, l'instaurano e la salvaguardano. L'Io, dunque, risponde, obbedisce all'imperativo della responsabilità per l'Altro, ma non come se fosse un atto della sua libertà, ma in quanto convocato originariamente in questa responsabilità in quanto è Volto (unico) solo per un Volto: l'Io obbedisce al comando della responsabilità, ma secondo una obbedienza così originaria che precede l'ascolto stesso dell'ordine.

Più la soggettività si spoglierà sotto la pressione della sua libertà, più si scoprirà responsabile e si sentirà fatta per l'Altro che, d'altro canto,

⁸⁴ F. CAMERA: «Spazio della trascendenza e significato dell'etica. Nota su *Trascendenza et intelligibilità*», in A. MOSCATO (ed.): *Lévinas. Filosofia e trascendenza. Con due saggi di E. Lévinas*. Marietti, Casale Monferrato 1992, 132.

⁸⁵ Cfr. Ivi, 130.

è «ciò che, per eccellenza, non è tirannico e rende possibile la libertà, è ciò che si oppone a noi, perché verso di noi si volge, oltre la violenza della brutalità, ma anche oltre la violenza dell'incantesimo, dell'estasi e dell'amore. Si potrebbe chiamare religione questa situazione in cui, al di fuori di ogni dogma, di ogni speculazione sul divino o - Dio non voglia - sul sacro e sulle violenze si parla ad altri»⁸⁶. Ed individuando nell'essere per l'Altro il luogo di costituzione dell'essere dell'Io, questa religione va al di là del mero riconoscimento dell'Altro, abolisce, con l'eccesso di responsabilità che impone all'Io, la nozione stessa di nemico e instaura con ogni Altro, al di qua della guerra, della politica e della storia stessa, una relazione di pace.

Sumario: 1. Dalla soggettività moderna all'essere-in (di)-relazione: filosofie neoebraiche e non solo. 2. Il «nuovo pensiero»: eventi, percorsi e figure. 3. «L'ebreo di Auschwitz è [...] un uomo della Bibbia. La Bibbia è ciò che costituisce la sua identità». 5. L'uomo-in-ascolto: tra storia, libertà, responsabilità e trascendenza. 6. Lo shema: garanzia di libertà e inizio della responsabilità. 7. ... quale responsabilità?

⁸⁶ Ivi, 28s.