



«Prendersi cura» Verso una antropologia della condivisione: dalla «Cura» di Heidegger alla «responsabilità» di Lévinas

di Roberto Vinco



Perché oggi il problema del «*prendersi cura di sé, degli altri, del creato, dell'assoluto*», è al centro della ricerca filosofica, politica, sociale e teologica? Forse perché l'uomo contemporaneo si chiede sempre di più come uscire dalla situazione di angoscia in cui si trova.

Tutti sono alla ricerca di una via d'uscita dalla «catastrofe» in cui è sprofondata l'Occidente. È indubbio che l'uomo occidentale cerca oggi nuove strade, nuovi percorsi, nuove risposte ai drammi che hanno caratterizzato il secolo scorso. Molti oggi si domandano: come uscire dal dominio di quella «razionalità» che ci ha portato alle varie Auschwitz, Sarajevo, Kosovo, ecc.?

Tale ricerca è legata alla coscienza che la crisi della modernità dipende soprattutto dal continuo affermarsi del «dominio-potere» dell'uomo sull'uomo. È una «dittatura» molto diversa da quelle sperimentate in passato perché si fonda su mezzi tecnologici di una potenzialità tale che l'uomo è sempre meno in grado di controllare. Una situazione di «sfruttamento» che tende sempre più ad espropriare l'uomo della sua autonomia, della sua libertà, della sua identità più profonda.

1. La filosofia dell'io

Partendo da questi interrogativi parecchie delle menti pensanti del '900, da Horkheimer e Adorno della Scuola di Francoforte, ad Heidegger, Buber, Lévinas, hanno individuato nella «filosofia dell'io» una delle cause principali della drammatica situazione attuale¹. Una filosofia che, ri-

¹ Sull'analisi critica del pensiero occidentale, segnalo alcuni testi significativi: M. HORKHEIMER – T. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi,

ducendo tutto all'io, all'individualismo, ha portato e porta inevitabilmente a considerare l'altro, il diverso come un nemico da eliminare o per lo meno da «controllare».

La centralità dell'io pone come valore assoluto l'autoaffermazione di sé. Questo ci porta ad essere sempre più prigionieri di una antropologia che ritiene naturale l'averne invece del condividere, la competizione invece della solidarietà, l'appropriarsi invece del dividere, la privatizzazione invece della corresponsabilità di tutti, l'individualismo invece della comunione. È questa la logica che ha portato al devastante squilibrio tra Nord e Sud del mondo, tra «sommersi e salvati»². Solo il soggetto che riesce a dominare e a vincere arriva a realizzarsi, mentre chi «perde» viene matematicamente escluso.

È convinzione comune che un vero «cambiamento storico» si può raggiungere soltanto attraverso un cambiamento radicale dei rapporti umani, e questo può avvenire soltanto attraverso una svolta culturale. Forse la denuncia più radicale contro la filosofia occidentale come la filosofia della morte è quella di Rosenzweig in «*La stella della redenzione*» con il suo famoso *incipit*:

«Dalla morte, dal timore della morte prende inizio e si eleva ogni conoscenza circa il Tutto. Rigettare la paura che attanaglia ciò che è terrestre, strappare alla morte il suo aculeo velenoso, togliere all'Ade il suo miasma pestilente, di questo si pretende capace la filosofia. Tutto quanto è mortale vive in questa paura della morte, ogni nuova nascita aggiunge nuovo motivo di paura di morire. [...] Che la paura della morte nulla sappia della pretesa divisione in anima e corpo, che essa urla: io, io, io! E non voglia saperne di far risalire la paura esclusivamente al "corpo", che importa questo alla filosofia?»³.

Torino 1976, 280. M. BUBER, *Il principio dialogico e altri saggi*, San Paolo, Milano 1993, 338. A. NEHER, *L'esilio della parola*, Marietti, Genova 1983, 253. E. BALDUCCI, *L'uomo planetario*, Ed. Cultura della pace, Firenze 1994, 175. I. MANCINI, *Tornino i volti*, Marietti, Genova 1989, 112. A. RIZZI, *L'Europa e l'altro*, Paoline, Milano 1991, 308.

² Cfr. P. LEVI, *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino 1986.

³ F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, Marietti, Casale Monferrato 1985, 3-4.

2. L'antropologia del dono

Bisogna incominciare a ripensare una nuova antropologia. Un'antropologia che permetta di spezzare il cerchio del «dominio» sulla natura, sulle cose, sull'uomo. Una visione dell'uomo che faccia riscoprire la bellezza del creato in cui siamo posti, il rispetto e la valorizzazione delle diversità e delle differenze, la riscoperta di nuovi significati come quello del condividere, del patire-con, dello stare-con, del «*prendersi cura di*».

È possibile individuare il «fondamento ontologico» di questo nuovo percorso antropologico? È possibile pensare il «*prendersi cura*» come fondamento dell'esistere? Esiste una modalità di relazionarsi che non sia quella del conflitto? Fra il delirio di potenza tecnologico e il nichilismo assoluto, non c'è proprio alternativa?

Uno dei temi che ha caratterizzato la ricerca filosofica contemporanea è quello della «Cura». Un problema comunque non del tutto nuovo in quanto ha radici lontanissime. Esso è presente in tutta la cultura classica; da Platone ad Aristotele a Epicuro e Seneca. Lo ritroviamo nella tradizione cristiana con Agostino e l'esperienza monastica medioevale. Trova un suo spazio anche nel pensiero moderno con Hume e Kant. A modo suo lo riprende anche Nietzsche⁴.

Per quanto riguarda la riflessione del '900, sicuramente un punto di riferimento importante per una nuova antropologia, lo possiamo trovare, da una parte nelle riflessioni di uno dei più grandi maestri del secolo scorso, Heidegger e dall'altra nel filone di quella filosofia «ermeneutico-dialogica» che ha come maestri Buber, Lévinas, Benjamin, Arendt, Ricoeur, Gadamer.

3. Heidegger: la «Cura» come radice dell'esistenza

Il pensatore contemporaneo che ha saputo cogliere ed approfondire l'importanza fondamentale del «*prendersi cura*» è Martin Heidegger (1889 – 1976)⁵. Nella sua opera

⁴ Cfr. S. NATOLI, *Mesôtès. Fenomenologia della «cura di sé»*, in AA.VV., *Il libro della cura di sé degli altri del mondo*, Rosenberg & Sellier, Torino 1999, 25.

⁵ Heidegger analizza il tema della «Cura» nell'opera *Essere e Tempo*, specialmente nei paragrafi 39-44.

principale *Essere e Tempo*, definisce la «cura» come la radice primaria dell'essere umano:

«La cura, in quanto totalità strutturale unitaria, si situa, per la sua apriorità esistenziale, “prima” di ogni “comportamento” e di ogni “situazione” dell'Esserci⁶».

Quindi per Heidegger la «cura» è un «modo di essere essenziale», fa parte della natura e della costituzione dell'essere umano. Ne consegue che il «prendersi cura» è molto più di un semplice atto di attenzione o di premura e rientra invece nella dimensione ontologica, strutturale della persona.

«L'espressione “cura” denota un fenomeno ontologico-esistenziale fondamentale, che però non è semplice nella sua struttura⁷».

3.1 La favola di Igino

Heidegger parlando della “cura” come radice dell'esistenza si rifà ad una antica favola: la favola-mito della «Cura» essenziale, conosciuta anche come «favola di Igino», uno scrittore latino del primo secolo d.C.

«La “Cura”, mentre stava attraversando un fiume, scorse del fango cretoso; pensierosa, ne raccolse un po' e incominciò a dargli forma. Mentre è intenta a stabilire che cosa abbia fatto, interviene Giove. La “Cura” lo prega di infondere lo spirito a ciò che essa aveva fatto. Giove acconsente volentieri. Ma quando la “Cura” pretese imporre il suo nome a ciò che aveva fatto, Giove glielo proibì e volle che fosse imposto il proprio. Mentre la “Cura” e Giove disputavano sul nome, intervenne anche la Terra, reclamando che a ciò che era stato fatto fosse imposto il proprio nome, perché aveva dato ad esso una parte del proprio corpo. I disputanti elessero Saturno a giudice. Il quale comunicò ai contendenti la seguente giusta decisione: “Tu, Giove, che hai dato lo spirito, al momento della morte riceverai lo spirito; tu, Terra, che hai dato il corpo, riceverai il corpo. Ma poiché fu la Cura che per prima diede forma a questo essere, fin che esso vive lo possieda la “Cura”. Per quanto

⁶ M. HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 1982, 242.

⁷ *Idem*, 245.

concerne la controversia sul nome, si chiami homo poiché è fatto di humus (Terra)». ⁸

Qual è il significato di questa favola? Chiaramente essa vuole spiegare il ruolo fondamentale della «Cura» per la vita umana. Fin dalle sue origini l'esistenza è in relazione con le forze universali più importanti: il cielo (Giove), la terra (Tellus), la storia (Saturno).

L'uomo, ci dice la favola, ha origine dal fango della terra. Un aspetto descritto nei primi due capitoli della Genesi, ma comune a molte culture dell'occidente e dell'oriente. L'uomo deriva da *humus*, appartiene alla terra. La terra, la natura, il creato è parte essenziale di noi. In un certo senso noi siamo la terra stessa che ha raggiunto l'evoluzione della coscienza, del pensiero, della libertà. Forse è proprio l'aver dimenticato questo nostro essere terra che ci ha portato ad un atteggiamento di dominio e di sfruttamento.

Ma per capire l'essere umano, precisa la favola, non ci si può fermare alla sola terra (Tellus), poiché esso possiede anche qualche cosa del cielo (Giove). Anche se siamo profondamente radicati al pianeta terra, tuttavia abbiamo nella nostra mente una tensione continua verso il cielo. Anche il cielo come la terra è dentro di noi. C'è in ognuno di noi il desiderio insaziabile di andare sempre più in là dei nostri limiti umani, di salire sempre più in alto.

Ma come è possibile coniugare assieme il nostro radicamento alla terra con l'altrettanto insaziabile desiderio di infinito?

La favola ci insegna che questa sintesi in noi di *humus* e di divino, si coniuga nella storia, nel tempo. Ecco il significato della figura mitologica di Saturno: il dio della storia, il dio dell'utopia, della società felice. Nel suo regno convivevano dei, uomini e donne, nella giustizia e nella pace. L'utopia è l'anima della storia. È quella che dà la forza interiore per inventare sempre nuove strade per costruire una convivenza migliore. Ma Saturno è anche il dio del tempo.

Per Heidegger:

⁸ *Idem*, 247.

«La decisione intorno alla natura dell'essere "originario" di questo ente spetta a Saturno, al "Tempo". La determinazione pre-ontologica dell'essere dell'uomo contenuta nella favola ha quindi sin dall'inizio tenuto presente quel modo d'essere che domina completamente la sua vicenda temporale nel mondo»⁹.

Ognuno di noi costruisce la propria esistenza nel tempo. L'agire dell'uomo fa parte del tempo. È nel tempo che viviamo, da una parte, la realtà concreta quotidiana della storia, e dall'altra, la dimensione utopica del futuro. L'essere umano è proiettato verso un orizzonte utopico. È solo nella continua ricerca dell'impossibile che l'uomo può realizzare il possibile¹⁰.

Questa presenza nell'individuo, di terra e cielo, di immanenza e trascendenza, di storia e di utopia, rischia spesso di creare conflitti e divisioni interiori. È possibile realizzare una sintesi tra le esigenze materiali e quelle spirituali? Tra i sogni dell'utopia e le mediazioni della storia?

3.2 Il ruolo fondamentale della «Cura»

È ancora la favola di Igino che ci parla del ruolo fondamentale della *Cura*. Attraverso la *Cura* l'uomo riesce a mantenere unita la dimensione creaturale e materiale del proprio essere con la dimensione spirituale e trascendente, costruendo la sua esistenza nello scorrere del tempo nella storia¹¹.

La *Cura* precede sia lo spirito (Giove), sia il corpo (Tellus) ed ha impresso il suo sigillo nell'intimo dell'essere umano. È un «a-priori ontologico» che si trova all'origine di ogni esistenza umana. È quella energia, quella forza che dà continuamente vitalità all'essere umano. Senza la *Cura* l'uomo rimarrebbe o semplicemente terra, un pezzo di argilla, o soltanto uno spirito disincarnato fuori dalla storia.

È *Cura* che ci modella continuamente, che coniuga la terra con il cielo, che spiritualizza il corpo ed umanizza lo spirito, che amalgama nel tempo quel corpo e quello spirito che fanno la storia. Senza la *Cura* l'essere umano diven-

⁹ *Idem*, 248.

¹⁰ Cfr. L. BOFF, *Il creato in una carezza*, Cittadella, Assisi 2000, 160-161.

¹¹ *Idem*, 42-55.

terebbe inumano. La *Cura* non è qualche cosa di «esterno» all'uomo, ma è un modo-di-essere fondamentale dell'uomo ed esprime la dimensione radicale dell'uomo.

In questo senso, per Heidegger, la *Cura* costituisce l'elemento essenziale «ontologico» dell'essere umano, la chiave per decifrare la struttura fondamentale dell'uomo. L'uomo non è uno che «ha» cura, ma «è» cura¹². Nella *Cura* troviamo gli elementi fondamentali della struttura dell'uomo come il volere, il desiderare, l'agire.

Ma che cosa vuol dire: la *Cura* è un modo-di-essere?

Per Heidegger la *Cura* (*Sorge*) non è una semplice virtù o un atto singolo, ma è un modo-di-essere, il «*Da-sein*», cioè il modo dell'uomo di essere-nel-mondo, è il modo in cui la persona stabilisce le relazioni con le cose e con gli altri.

*«L'essere dell'Esserci si rivela come Cura. [...] Essa consisterà nell'attestazione che l'Esserci, fin dall'antichità, quando prese in esame se stesso, si interpretò come Cura (cura), benché soltanto in modo preontologico»*¹³.

Essere-nel-mondo non vuol dire semplicemente vivere nella natura, nella realtà, ma è qualche cosa di più profondo. Vuol dire co-esistere, con-vivere, costruire il proprio essere attraverso una comunione di relazioni con le cose e con gli altri. Relazioni che permettono di sperimentare le cose e gli altri non più come «oggetti», ma come soggetti, come valori.

Essere-nel-mondo nell'ottica della *Cura / Sorge*, fa emergere la dimensione della «alterità» come valore, come sacralità, come complementarietà. Questo significa un nuovo modo di «sentire», di «con-patire», di entrare in «*empatia*» con l'universo. Significa rifiutare ogni forma di dominio e di sfruttamento della natura e degli altri.

Per Heidegger la «*logica del dominio*» ha radici ben più profonde del «*Cogito*» cartesiano. Il culto della «*dea-ragione*» è da ricercarsi non soltanto nell'Illuminismo, ma soprattutto in una concezione distorta dell'Essere. Quindi per il filosofo di Freiburg il vero problema dell'uomo, il

¹² Su questo aspetto è interessante l'analisi di M. Foucault nell'opera *La cura di sé*, Feltrinelli, Milano 1985.

¹³ HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, 229-230.

vero problema della filosofia, è quello dell'Essere. E per ripensare l'Essere dobbiamo scendere nelle catacombe, penetrare nel profondo della storia del nostro pensiero, scrivere una nuova Metafisica. Questo vuol dire pensare un nuovo modo di interpretare l'esistenza, il *Dasein*, pensare un nuovo modo di interpretare l'uomo e la sua relazione con se stesso, con la natura, con gli altri, con Dio.

È proprio questa nuova visione dell'alterità che apre la strada al pensiero della differenza, al «*primato del volto*». E il filosofo che ci ha offerto i percorsi di ricerca più significativi verso una antropologia dell'altro è Emmanuel Lévinas.

4. Emmanuel Lévinas: il primato del volto

«*In principio è l'altro*», è questo sicuramente il punto centrale di tutta la riflessione di Lévinas.

«Chiamiamo "volto" l'epifania di quel che può presentarsi ad un Io tanto direttamente quanto, proprio per questo, esteriormente»¹⁴.

Per il filosofo lituano-francese se si vuole uscire dal dramma dell'uomo d'oggi e della società contemporanea bisogna partire dal «*volto dell'altro*». Bisogna creare le condizioni per passare dall'umanesimo del soggetto (del l'io) all'umanesimo dell'altro uomo (del tu); passare dalla logica dell'identità a quella della differenza; passare dall'etica dell'individuo all'etica del volto.

Il volto dell'altro, dice Lévinas, obbliga la nostra coscienza ad una scelta ben precisa: o il nostro egoismo o la nostra responsabilità per le sorti dell'altro. Il volto dell'altro è un continuo appello che ci chiama a «*prenderci cura*» della sua esistenza¹⁵. Di fronte al volto dell'altro, l'io è come disarmato, perde il suo potere.

Per Lévinas la vera realtà dell'essere è «*alterità responsabile*». Non sono io che pongo l'altro, ma l'altro è fuori di me. Io sono soggetto, persona, tanto in quanto c'è l'altro. È l'altro che mi fa persona e dipende dall'altro il mio crescere come persona. A sua volta il «*Tu*» dell'altro matura,

¹⁴ E. LÉVINAS, *La Traccia dell'Altro*, Pironti, Napoli 1979, 16.

¹⁵ Cfr. A. NANNI, *Educare alla convivialità*, EMI, Bologna 1994, 179-182.

nella misura in cui io stabilisco con lui un rapporto autentico.

Con una stupenda metafora, Lévinas parla di epifania del volto come «*visitazione*», il volto «*ci fa visita*».

«La sua presenza consiste nel venire verso di noi, nel fare ingresso. Il che può essere formulato in questi termini [...] il volto è *visitazione*»¹⁶.

Cioè, quando mi si accosta il volto dell'altro si attua una «*visitazione dell'Essere*». Nell'epifania del volto l'iniziativa non è più del soggetto, ma passa all'altro.

L'esperienza dell'incontro con il volto, rivela come la qualità propria della soggettività è «*relazione*». Relazione che, dice Lévinas, non è semplice rapporto Io-Tu, ma tra l'Io e il Tu si «*intromette*» l'«*Egli*», che è traccia dell'Infinito nel volto dell'altro.

Ma perché, si chiede Lévinas, mi devo interessare dell'altro?

L'altro mi riguarda, risponde Lévinas, non perché è come me, ma perché mi interpella, mi chiama, mi «*parla*». Il volto è linguaggio. Tra me e l'altro si instaura una relazione che si fa «*discorso*». Una «*parola*» che diventa appello ad uscire da me stesso, a non essere indifferente, a spezzare la solitudine dell'«*io*», ad aprirmi all'incontro.

Tuttavia, sottolinea Lévinas, il «*faccia a faccia*» con l'altro non è una relazione che ha primariamente lo scopo di una «*conoscenza*» reciproca, ma è fondamentalmente un rapporto di «*responsabilità*». In questa ottica, secondo Lévinas, il rapporto etico diventa il fondamento di ogni conoscenza e l'etica non ha più il carattere di disciplina derivata, ma assume il significato di struttura originaria della filosofia.

Per Lévinas «*ripartire dal volto dell'Altro*» vuol dire trovare le basi filosofiche per passare:

- dall'*antropologia dell'Io*, «*egologico*», del soggetto, del medesimo, dello stesso, all'*antropologia dell'Altro*, «*eterologico*», del Tu, dell'Egli;
- dalla *logica dell'identità alla cultura della differenza*;

¹⁶ LÉVINAS, *La Traccia dell'Altro*, 34.

- dall'etica dell'individuo, all'etica del volto e della responsabilità.

4.1 L'alterità come etica¹⁷

Ma che cosa vuol dire etica della responsabilità? Che cosa vuol dire centralità dell'etica? Come giustifica Lévinas il fatto di mettere l'etica addirittura come «*struttura originaria*» della filosofia?

Lévinas concepisce l'etica non come un insieme di norme, di regole, ma come responsabilità per l'altro; l'etica quindi nasce come scoperta dell'alterità. La responsabilità per l'altro viene prima ed è più importante del conoscere l'altro. L'etica viene prima, anzi addirittura, deve precedere la metafisica. È l'incontro con l'altro, con il «*volto*», dice Lévinas, che ci costringe ad uscire dal primato dell'ontologia, per mettere in primo piano il primato dell'etica. Ciò che caratterizza la persona non è la «*coscienza*», ma la «*relazione*».

La «*coscienza*» è uno dei concetti fondamentali della filosofia occidentale. Sta alla base della visione dell'uomo. Tutta l'antropologia classica si fonda sul «*Conosci te stesso*». Questa concezione porta al primato della coscienza. Primato della coscienza vuol dire che le norme etiche non sono imposte all'uomo dall'esterno, ma dalla sua ragione; vuol dire «*autonomia*». In pratica significa che l'uomo è legge a se stesso.

In questa concezione, dice Lévinas, non c'è spazio per l'alterità. Infatti nella concezione metafisica classica, l'io non può altro che far violenza all'altro, perché non gli permette di essere «*altro*». La cultura dell'io non può che essere che una cultura della violenza. Nell'io è insito l'istinto di impossessarsi e quindi di violentare le cose, le persone, Dio stesso.

Sulla scia di Nietzsche e di Freud, Lévinas capovolge il primato dell'autonomia e della coscienza promuovendo invece il primato dell'eteronomia¹⁸. Ma su che cosa fonda questo primato dell'eteronomia?

¹⁷ Sulla centralità dell'etica nel pensiero di Lévinas, vedere l'interessante saggio di B. BORSATO, *L'alterità come etica*, Dehoniane, Bologna 1995.

¹⁸ Oltre a Lévinas un autore importante per capire la svolta nella riflessione sull'etica contemporanea è Habermas. Fondamentali le sue opere:

Secondo Lévinas il soggetto capita in un mondo dove ci sono già gli Altri, quindi gli Altri ci precedono nella loro individualità. Inoltre il soggetto nasce non come un assoluto, ma come «*creatura*», cioè come «*relazione*». La stessa parola «*soggetto*» indica soggezione, da sub-iectum = assoggettato.

Ma la soggezione all'altro, il primato dell'altro non porta all'annullamento dell'io, alla perdita della propria libertà? La centralità dell'Altro non è in pratica un rinnegamento di sé, un vero e proprio «*suicidio*»?

Lévinas non parla mai di «*rinnegamento*» dell'io, ma di «*dépotenziamento*» dell'io. Se l'io rinuncia alle sue pretese di «*dominio*» e di «*possesso*» dell'altro, non si annulla, ma si rende capace di crescere lasciandosi ammaestrare dall'altro.

Il dialogo, la relazione, dice Lévinas, deve avvenire non tra «*esseri*», ma tra «*volti*». Rifacendosi all'immagine biblica dell'esodo, Lévinas parla non di svuotamento di sé, ma di «*uscire da sé*». E questo uscire non è un perdersi, ma un crescere, un aprirsi a possibilità nascoste, imprevedibili. L'obiettivo di Lévinas non è quello di annullare l'io, il soggetto, ma quello di restituire dignità al singolo, alla persona.

La domanda drammatica che si pone Lévinas è: «*Che cosa è avvenuto ad Auschwitz?*».

Ad Auschwitz, risponde Lévinas, l'etica, la relazione, è stata annullata. Nel lager si perdevano nome e cognome, si diventava un numero. E proprio coloro che si sono visti ridotti alla condizione di senza nome hanno rivendicato la preziosità dell'uomo singolo e concreto. Perché il soggetto riesca ad uscire veramente dalla prigionia del sé, dice Lévinas, occorre un modo di vita che sia «*altrimenti che essere*».

«*Altrimenti che essere*» non vuol dire «*essere altrimenti*», essere in un altro modo. Infatti questo vorrebbe dire rimanere sempre nella logica dell'Essere. Cioè nella logica che concepisce l'essere come «*Totalità*» e gli «*altri*» sempre come modi dell'essere. Quindi, nella totalità dell'esse-

re, tutto diventa identico. «*Altrimenti che essere*» invece vuol dire concepire un'esistenza «altra», cioè non basata sul potenziamento dell'io, ma sulla «*relazione*». Una relazione che è «*un faccia a faccia*» dei volti, dove il soggetto emerge solo nella correlazione con l'altro. Un faccia a faccia che non è un semplice «*guardare*», ma un entrare in rapporto, un «*comunicare*». Se la ragione non rispetta questa correlazione, le conseguenze sono tragiche. Infatti se l'io non ammette l'altro come soggetto, cercherà di ridurlo ad oggetto.

La centralità dell'Altro, il primato dell'etica della responsabilità comporta la revisione di alcuni dei concetti fondamentali del vivere in relazione con gli altri. Soprattutto il concetto di «*libertà*» e di «*giustizia*».

4.2 Libertà come responsabilità

Per Lévinas il primato dell'Altro non annulla la mia libertà, anzi la esige, la salvaguarda, la instaura. Il vero problema, dice Lévinas, è di «*quale*» libertà si intende.

La libertà nella cultura occidentale è sempre stata uno dei massimi valori. Ma su che cosa si fonda si chiede Lévinas il nostro concetto di libertà? Anche per la libertà, il fondamento è sempre l'io. È l'io che tende ad emergere, ad imporsi, senza preoccuparsi ed interessarsi dell'altro. Tutta la storia dell'umanità non è altro che uno scontro tra diverse libertà che tentano di sormontarsi e di competere tra loro. Uno scontro che spesso, se non sempre, si risolve con la vittoria del più forte e l'emarginazione del più debole. Tante guerre e tante lotte sono nate proprio dall'aspirazione dell'uomo ad essere libero.

Secondo Lévinas, in questa logica della centralità dell'io, la mia libertà non può che diventare soffocamento della libertà altrui. Questa libertà è «*assassina*», «*usurpatrice*», «*antiumana*», «*cainesca*». E questo perché l'uomo che cerca la «*sua*» libertà non può avere attenzione per l'altro.

Quando penso «*prima a me*» o «*più a me*», divento incapace di cogliere l'altro, di riconoscerlo. Divento «*usurpatore*», «*assassino*».

«*C'è la sobria freddezza cainesca di pensare la responsabilità a partire dalla libertà. La responsabilità per l'altro viene dal di qua della mia libertà. Essa non mi lascia costi-*

tuirmi in «io penso» sostanziale come una pietra o come un cuore di pietra, in sé e per sé»¹⁹.

L'unica via d'uscita, dice Lévinas, è quella di abbandonare la logica della libertà dell'io per addentrarsi nel terreno della libertà come responsabilità.

Questo vuol dire: *ripartire dall'«antropologia dell'Altro», dall'umanesimo dell'altro uomo.*

Vuol dire rendersi conto che l'io non è sorto di sua iniziativa. Io ci sono perché l'Altro mi ha «creato», l'altro ha deciso di «chiamarmi» all'esistenza. Di conseguenza: ogni uomo nasce responsabile dell'altro; il mio primo valore non è la libertà, ma la responsabilità; la libertà è un valore che viene dopo, prima della libertà c'è la responsabilità; la libertà è un valore che viene provocato e sollecitato dall'Altro.

Parlare di libertà come responsabilità, non vuol dire porsi contro la libertà dell'uomo, ma liberarsi dalla «ubriacatura» di libertà²⁰. Responsabilità per l'altro non vuol dire rispetto dei diritti o della libertà altrui, ma «prendersi cura» della sua libertà, dei suoi diritti, dei suoi problemi.

Il riconoscere i diritti degli altri, il rispetto della libertà altrui, dice Lévinas, è molto importante, ma non è ancora rivoluzionario, non cambia nulla, l'altro rimane sempre un «io». Solo nell'ottica della responsabilità possiamo sperare di passare da

- una società dove «l'uomo è per l'uomo un lupo»,
- ad una società dove «l'uomo è per l'uomo un uomo»²¹.

Solo se si pone al centro di tutto la responsabilità si semina nel mondo quel germe profondo di «umanità» da cui può nascere veramente la pace. Questa, dice Lévinas, è una prospettiva di autentico umanesimo.

La nuova struttura originaria dell'io, del soggetto è la «responsabilità per Altri». La nuova nozione di soggettività è «l'altro-nel-medesimo». Partendo da questa concezione, la libertà, non è più un punto di partenza. Non è un valo-

¹⁹ E. LÉVINAS, *Di Dio che viene all'idea*, Jaka Book, Milano 1983, 94-95.

²⁰ Cfr. E. LÉVINAS, *Difficile Libertà. Saggi sul giudaismo*, La Scuola, Brescia 1986, 11.

²¹ E. LÉVINAS, *Etica e Infinito*, Città Nuova, Roma 1984, 97.

re acquisito da difendere. La libertà è un progetto, un'utopia verso cui tendere. La libertà è un «*avvenire*» che si costruisce progressivamente, superando l'aggressività dell'io ed aprendosi alla responsabilità per l'altro.

«Essere liberi significa costruire un mondo in cui poter essere liberi»²².

Solo un soggetto responsabile diventa libero, libero da sé, dalla sua chiusura, dalle meschinità dei suoi piccoli interessi. Solo un soggetto libero può essere realmente responsabile dell'altro, cioè capace di prendersi cura dei problemi, delle istanze dell'altro. È la responsabilità che permette al soggetto di uscire da sé e di incontrarsi con l'altro, e incontrandosi con l'altro liberarsi.

4.3 Primato della giustizia sull'amore

Secondo Lévinas il problema della giustizia nasce quando appare un terzo volto. Oltre all'io e all'altro si presenta anche l'Egli.

«Il volto mi chiede e mi ordina, perché anche il volto non è un tu, ma un "egli", che mi richiama al primo imperativo etico della giustizia»²³.

È l'Egli che fonda la giustizia. Il mondo non si riduce ad un unico «*faccia a faccia*». C'è anche un «*terzo*» che è nello stesso tempo, mio prossimo e prossimo anche all'altro che mi è venuto incontro. Nel mondo non esiste soltanto la coppia Io-Altro. C'è la società, c'è il genere umano. E dal momento che non siamo più soltanto in due, ma in tre, in tanti, oltre all'amare incondizionatamente occorre anche «*giudicare, valutare, soppesare, paragonare*».

Poiché siamo più di due, la giustizia diventa necessaria. L'apparizione del terzo impone necessariamente un ordine, che ha i suoi vincoli, le sue costrizioni, le sue violenze. Occorre cioè uno Stato che ci aiuti ad uscire dal faccia a faccia e che ci dia delle regole rigorose che permettano «*relazioni di giustizia*».

²² E. LÉVINAS, *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaka Book, Milano 1996, 169.

²³ LÉVINAS, *Etica e Infinito*, 23.

In una «conversazione» dell'82 su «*Filosofia, giustizia e amore*» pubblicata sulla Rivista internazionale di filosofia «*Concordia*», Lévinas dice:

«penso piuttosto che la carità sia impossibile senza la giustizia e che la giustizia si deformi senza la carità».

Per Lévinas giustizia e amore si compenetrano, non possono essere disgiunte. Tuttavia Lévinas sostiene che una «*relazione*» è autentica quando si realizza il primato della giustizia rispetto all'amore.

Lévinas critica il significato che si da comunemente all'amore nella nostra cultura occidentale. Secondo Lévinas amore, spesso indica «*fusione*», «*possesso*» dell'altro e quindi un atteggiamento che tende al superamento della «*distanza*» che permette alla persona di essere persona. La giustizia invece, esprime più la separazione tra l'io e l'altro, la responsabilità nei confronti dell'altro, il faccia a faccia.

Partendo da alcune distinzioni classiche sul concetto di amore, Lévinas distingue:

1) la prospettiva *greco-medioevale* che poggia sulla ricerca di sé, del proprio bene, di uno stato soggettivo di piacere; (è questa la ricerca dell'*eros*);

2) dalla prospettiva *biblico-personalista* che poggia sull'idea dell'*agape*, dell'amore come gratuità, che porta il soggetto «*fuori da sé*», il cui fine è la dualità, la differenza²⁴.

Lévinas si chiede se è possibile pensare l'*agape* al di fuori dell'orizzonte dell'*eros*. Cioè se è possibile pensare l'amore al di fuori dell'ontologia classica. Secondo Lévinas questo è possibile solo in una ottica di «*etica della giustizia*».

Per Lévinas, giustizia è promozione dell'altro, realizzazione dell'altro, è attenzione e ascolto dell'altro. Giustizia è in un certo senso sinonimo di «*amore agapico*» in quanto valorizza la dimensione della gratuità e dell'alterità. Nell'etica della giustizia quindi l'amore è gratuità, adesione

²⁴ Per una approfondita analisi sugli aspetti dell'amore nel pensiero greco, ebraico e cristiano vedi A. FABRIS, *I paradossi dell'amore fra grecità, ebraismo e cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 2000.

all'altro nella sua alterità, realizzazione non di colui che ama, ma di colui che è amato.

Secondo Lévinas se non si passa dall'etica dell'amore all'etica della giustizia non si ha l'incontro con l'altro, ma si rischia di perpetuare una forma di eterno individualismo-soggettivismo. Infatti, secondo l'ottica dell'etica dell'amore spesso l'amore non è il rispetto dell'estraneità dell'altro, ma si trasforma in «*possesso*», in una forma di «*violenza*» che riduce l'altro a sé. Invece per Lévinas un principio fondamentale dell'etica è la separazione. Cioè l'andare verso l'altro, sentendolo come «*altro da sé*». In questo senso, dice Lévinas l'altro è «*persona*», è «*segreto*», è «*mistero*» è «*traccia*» dell'Infinito che si rende presente-assente nel volto. L'etica della giustizia mi ricorda che l'altro ha voce, esigenze, prospettive alle quali devo rispondere, e che la conoscenza dell'altro non avviene attraverso un «*amore sentimentale*», ma attraverso un «*intelligente ascolto*». Quindi l'etica della giustizia non è che la conseguenza dell'«*etica della responsabilità*».

5. Percorsi di ricerca

Partendo dalla domanda drammatica dell'uomo contemporaneo che si chiede come evitare nuove Auschwitz nella storia, attraverso il pensiero di Heidegger e di Lévinas, abbiamo analizzato alcuni percorsi di speranza per costruire un futuro più umano. Sono percorsi ancora incerti, ancora da inventare, da scoprire, ma obbligati.

In una società dominata dall'interesse dell'avere e del possedere e che conseguentemente emargina ciò che non ha valore di scambio, il «*prendersi cura*» diventa una alternativa antropologica radicale. Ad una cultura che combatte o al limite prescinde dalle diversità o dalle differenze, bisogna contrapporre la prassi della «*Cura*», la prassi della responsabilità, della gratuità, del dono.

Sarà il «*prendersi cura di sé, degli altri, del creato, di Dio*» che farà riscoprire la ricchezza e la preziosità di ogni creatura, anche delle più indifese e delle più deboli, l'urgenza del rispetto e della valorizzazione dell'altro, la riscoperta di nuovi valori e di nuovi significati dell'esistenza.

Al mito di Ulisse che ritorna ad Itaca vorremmo contrapporre la storia di Abramo che lascia per sempre la sua patria per una terra ancora sconosciuta²⁵. Ulisse è l'immagine simbolo dell'antropologia classica, dell'uomo che ricerca se stesso, che ha dei progetti ben delimitati e chiari, che pone la sua fiducia solo nelle sue forze. Abramo, invece, è il simbolo dell'uomo che esce da sé, che si fida dell'Altro, che interpreta la vita come un continuo «*esodo*» nell'ottica della «*responsabilità*». Potrebbe essere questa forse la metafora-simbolo di una autentica svolta verso una nuova antropologia.

²⁵ LÉVINAS, *La Traccia dell'Altro*, 30.