

P. CABRI,

**SULLA DIFFICILE ARTE D'AMARE.**

*Con Lévinas, oltre Lévinas,*  
EDB, Bologna  
2011, pp. 359,  
€ 30,00.  
9788810408278



L'amore deve sempre sorvegliare la giustizia». In questa frase tratta da *Filosofia, giustizia, amore* si può condensare lo sforzo interpretativo ad ampio raggio condotto dall'autore sull'opera di Lévinas. L'amore detta le condizioni dell'essere con gli altri. Ne controlla l'attuazione nell'agire sociale e politico. E finisce per decretare l'insufficienza delle istituzioni umane nel dare attuazione al primo comandamento dell'etica: «Tu non ucciderai». Il mondo in cui l'umanità vive è fatto di sproporzioni: l'amore è troppo grande per essere realizzato; ma anche troppo piccolo e quotidiano per essere ignorato. È quel di più che decreta la relatività dello stato e della sua giustizia. Ma è anche quel di meno che obbliga la politica a sottomettersi, abbassandosi, alla legge della prossimità. Innervata dall'amore, che è l'esperienza etica fondamentale, la politica vive inquieta i propri limiti e custodisce dentro di sé «il desiderio di una giustizia maggiore», che però non può attuare senza il soffio potente e originario dell'etica (283).

A partire da questo paradosso levinasiano, che pone il duale e il molteplice all'origine della realtà umana, Cabri evidenzia il valore profondo che ha la socialità nel pensiero del filosofo lituano-francese. Anche se talvolta si ha l'impressione che il nostro autore dedichi tanta attenzione a questo tema per scagionare Lévinas dall'accusa secondo cui il suo pensiero etico-politico è pieno di banalità, perché l'etica della relazione e della reciprocità offre un fondamento non idoneo a pensare i problemi etico-politici nell'età della globalizzazione e delle migrazioni, della multiculturalità e della fine dello stato-nazione (Sibony).

L'interpretazione convincente di Cabri evidenzia come in Lévinas ciò che nella vita quotidiana sembra banale nasconde invece un dramma: viviamo in un mondo in cui non siamo i primi venuti. Non siamo noi a dettare le regole. Questo vale non solo nella relazione a due (etica), ma anche in quella con il nostro mondo-ambiente (politica). Ma c'è un dramma nel dramma: nel mondo c'è sempre un terzo che spezza ogni polarizzazione io-tu e apre la relazione verso l'indefinito. L'apertura della società agli altri, ai tanti è il dramma eticamente

più inquietante, perché l'umano si trova a dover rispondere a imperativi contrastanti. C'è una via d'uscita, o la società umana è condannata a essere un eterno paradosso, il regno eternamente incompiuto dell'assurdo? La cultura francese del secondo Novecento – da Sartre a Foucault – propendeva per questa seconda soluzione. La risposta di Lévinas consiste invece nell'imboccare la via di un'etica di «negoiazione» (Derrida), in cui il primato assoluto dell'altro viene sacrificato a vantaggio della validità generale della legge (279). È la via del realismo etico, ma non quella della *Realpolitik*. Il nostro vivere sociale implica inevitabilmente una certa dose di spersonalizzazione delle relazioni interpersonali e un sostanziale disincantamento di ogni assoluto.

Questo processo è la prima e fondamentale violenza che la vita sociale deve subire quando appare «il terzo», colui che non è né me, né te (276). In questa reminiscenza della teoria weberiana dello stato, che ha il monopolio dell'uso legittimo della forza, bisogna ravvisare l'alto grado di drammaticità dell'etica politica levinasiana. Lévinas stesso conosce l'inadeguatezza del suo pensiero a interpretare con precisione i processi sociali e culturali in atto nelle istituzioni politiche contemporanee. Turbato dalla inevitabilità della ragione politica e dalla sua fredda strumentalità, non fugge da questi problemi, ma si arresta prima. Non troveremo in lui le soluzioni, ma soltanto le enunciazioni dei principi, che dovranno guidare la ricerca di concrete vie d'uscita. È un atto di profonda onestà intellettuale.

Il primo di questi principi etici riguarda lo stato. L'analisi fenomenologica consente di ridurre la storia politica a due fondamentali forme di stato: lo «stato di Cesare», che si identifica con l'onnipotenza del diritto in quanto unica forza capace di regolamentare e gestire la natura conflittuale delle relazioni sociali; lo «stato di Davide», il quale prende vita dal riconoscimento delle relazioni di prossimità fraterna che lo precedono (280). Nell'alternativa: o Roma o Gerusalemme, si annuncia il dilemma dell'etica moderna, divisa tra una soggettività totalizzante e un'altra relazionale. A seconda della soggettività scelta, dipende una politica dell'ordine e della sicurezza, oppure una politica della libertà e della partecipazione. La preferenza di Lévinas va a Gerusalemme: non per ragioni di campanilismo etnico-religioso, ma perché solo a Gerusalemme si contempla la possibilità che la misericordia scenda in campo a difendere l'umanità e i suoi diritti inviolabili (281).

Il secondo principio riguarda il contenuto etico principale della vita civile. A Gerusalemme il nemico (*hostis*) si trasforma in ospite (*hospes*). L'altro non smette di essere un separato, un diverso. Ma nello stato di Davide egli acquista la parola e il diritto di esercitarla. Que-

sto fatto inusitato rovescia la relazione di accoglienza. Il primo si lo dice l'ultimo arrivato, lo straniero: attraversando la frontiera, egli si dispone ad accogliere gli abitanti della terra nuova che ora egli occupa. Così l'ospitalità è sempre solo una risposta, che io rendo all'altro, predisponendomi ad accoglierlo in modo smisurato, senza se e senza ma (292). Così strutturata, l'ospitalità è un problema impolitico (304), che precede e rende possibile la fissazione di regole politiche. Se i due «si» non s'incrociano nella reciprocità di un dono gratuito e senza limiti, porre regole e divieti all'ospitalità è privo di senso. Allo stesso modo è priva d'efficacia la prassi politica che ne consegue: non importa se restrittiva o permissiva, se localistica e identitaria oppure cosmopolita e multiculturali. Essa serve solo a nascondere ipocritamente la «cattiva coscienza dell'europeo» e la «barbarie dell'essere» che la ispira (307).

Proprio perché è un principio impolitico, l'ospitalità è quella condizione fondamentale della relazione con altri, che apre alla comprensione più profonda della realtà. L'irriducibilità della separazione che divide ospitato e ospitante, la continua intercambiabilità dei loro ruoli disvelano la «vera struttura dell'essere», che è la molteplicità (290). Qui il pensiero di Lévinas si fa più metafisico e complesso: il suo linguaggio specialistico vuole smantellare la filosofia dell'identità, che da Parmenide a Hegel ha gonfiato d'orgoglio l'Occidente e spesso gli ha impedito di riconoscere l'essere nella pluralità delle voci che provenivano dai mondi altri. In principio c'è il molteplice, ciò che è irriducibilmente altro e straniero. Per questo ogni ospitalità è un atto di apertura (293), che è espressione del «desiderio metafisico che tende all'assolutamente altro» (290).

L'ospitalità apre al divino e, nello stesso tempo, lo materializza negli atti dell'accoglienza e dell'affetto come l'abbraccio e la carezza, i quali rivelano il volto sensibile e fragile di Dio. Nel misto di vicinanza e irraggiungibilità, di cui parlano i gesti dell'ospitalità, si manifesta l'«ospitalità della ragione» (293), ovvero la capacità tutta umana di coniugare il già e il non ancora, il finito e l'infinito (295).

Proprio misurandosi con la politica e con la sua radicale insufficienza, Lévinas approda a quella dimensione dell'impolitico – l'ospitalità – da cui si dischiude il cammino della teologia. Qui il cammino si fa più impervio e l'interpretazione deve passare dall'esegesi all'immaginazione.

Da queste annotazioni che abbiamo ricavato dallo studio di Cabri emerge la «straordinaria efficacia di pensiero» (273) che caratterizza l'opera di Lévinas: essa rivela la sua fecondità proprio nel confronto con problemi che il filosofo francese ha solo intravisto (28).

A questa lettura in obliquo di Lévinas si riferisce anche la questione epistemologica che ha ispirato questa articolata ricostruzione del pensiero levinasiano: che cosa Lévinas ha da dire alla teologia di oggi? Convengo con Salvarani che si debbano cambiare le parole di Cabri, sostituendo l'irenico «può dire» con un polemico e deciso «deve dire» (9). Per una comprensibile prudenza ermeneutica del nostro autore, manca nel suo saggio un capitolo dedicato a questo tema. Mi permetto di tratteggiarne qui una sorta di indice ragionato, sperando di poter avviare con lui e con altri una feconda discussione su questo tema.

Lévinas obbliga la teologia che assuma le sue categorie di pensiero a rovesciare il proprio punto di partenza, cominciando dal basso, dalla relazione quotidiana d'alterità. La rivelazione del Volto è la condizione antropologica di ogni altra rivelazione: senza il riconoscimento e la dedizione al volto d'altri (con la «a» minuscola) al sapere della fede resterà impossibile riconoscere il volto d'Altro (con la «a» maiuscola). La questione è ancora più radicale: la teologia può avere un differente punto di partenza, che non sia l'esperienza etica dell'alterità? Sostiene Lévinas che nessun sapere, il quale voglia essere degno di questo nome, oggi può prescindere dal presupporre il primato della relazione disinteressata e responsabile (313).

Ma il teologo cattolico medio odierno prende le distanze da questa affermazione e risponde: certo che c'è un altro punto di partenza per la teologia ed è ben più autentico di quello etico! La Bibbia e la tradizione della Chiesa sono i presupposti necessari di una teologia che voglia essere teo-logica dalla prima all'ultima parola. Ma che cos'è la Bibbia – ribatte Lévinas in questa discussione immaginaria – se non «*kerygma* etico»? Per questo è «l'archetipo di ogni linguaggio» umano (314). E per lo stesso motivo la teologia prende vita dalla ragione dell'ospitalità, che realizza il primato cognitivo della ricettività.

Smettendo i panni del sapere dogmatico e autoreferenziale, la teologia che s'ispira a Lévinas diventa un sapere capace di superare il logocentrismo occidentale, ovvero si lascia dietro le spalle la visione astratta della verità che permane immutabile nel tempo e nelle culture, eternamente identica a se stessa. Riscrivendo il proprio patrimonio spirituale e concettuale nel linguaggio dell'ospitalità, la teologia si trasforma nel sapere dell'inquietudine e del sospetto (198-199), per usare un binomio caro a Derrida. Riscopre la storicità delle proprie conoscenze e, consapevole della propria relatività che si svela nella relazione del proprio fondamento incondizionato, sa essere relazionista senza diventare relativista, per citare Mannheim.

Certa teologia cattolica odierna subisce il

fascino della certezza apodittica, del principio non negoziabile, della verità priva di presupposti storico-culturali. Continuando il nostro dibattito immaginario, è a essa che Lévinas racconta la «parabola della luna che si fa piccola» (315). Per evitare che la pari grandezza del sole e della luna degeneri in una guerra cosmica tra i grandi luminari, Dio non rimpicciolisce la luna con la forza, ma si rivolge alla sua intelligenza e le comanda di manifestare la propria grandezza rimpicciolendosi. Questo è il percorso che Lévinas indica a tutta la teologia cristiana odierna, se essa vorrà riconquistare il proprio ruolo di sapere archetipico, che il *cogito* del razionalismo moderno ha più volte messo in discussione.

In questo modo potrà recuperare anche il suo compito di sapere critico, questo sì riconquistato durante la vicenda della modernità e recentemente rimesso in discussione da un inusitato ritorno del principio di autorità e da quello di carisma (che spesso si fondono a formare una lega rigida e inossidabile). La teologia come sapere critico è prima di tutto un sapere che critica se stesso e usa le risorse della razionalità per rimpicciolirsi come la luna. Ma è anche un sapere che sa criticare la realtà in cui vive, esercitando l'arte divinatoria di chi è ospite del mondo ideale, il mondo del dover-essere. Una teologia critica è così nello stesso momento un sapere utopico, che nel volto d'altri scorge la «traccia» del mondo che dovrà venire, e un sapere profetico, che esercita la sua umiltà kenotica «anche nell'umiliazione della grandezza» umana, religiosa, politica (316).

Come l'arte d'amare da cui prende avvio e di cui la sua razionalità ospitante è un frutto prezioso, anche la teologia con e oltre Lévinas, è «difficile perché esigente» (273). Ma è forse l'unico antidoto contro la trasformazione del logocentrismo in logolatria.

Paolo Boschini