

Fede in Dio come fede nell'uomo.
Il concetto di fiducia
nel pensiero di Emmanuel Levinas

Silvia Dadà

Introduzione. Una definizione simmeliana

In una famosa pagina della sua *Sociologia*, Georg Simmel fornisce una lucida definizione di cosa si intende per “fiducia”:

La fiducia, in quanto costituisce l'ipotesi di un comportamento futuro la quale è abbastanza sicura per potervi fondare un agire pratico, rappresenta uno stadio intermedio tra conoscenza e ignoranza relative all'uomo. Chi *sa* completamente non ha bisogno di fidarsi, chi *non* sa affatto non può ragionevolmente fidarsi¹.

Al fine di approfondire questa analisi, l'autore aggiunge subito dopo una lunga nota che riportiamo:

Esiste certamente ancora un altro tipo di fiducia che, ponendosi *al di là* della conoscenza e dell'ignoranza, tocca soltanto indirettamente l'argomento presente: quella che si chiama fede di un uomo in un altro, e che rientra nella categoria della fede religiosa. [...] Questa fiducia, questa interna mancanza di riserva di fronte a un uomo, non è mediata né da un'esperienza né da ipotesi, ma è un comportamento primario dell'anima in rapporto all'altro. In forma del tutto pura, libera da ogni considerazione empirica, questo stato di fede compare probabilmente soltanto nell'ambito della religione; nei confronti degli uomini avrà sempre bisogno di uno stimolo o di una conferma ad opera della conoscenza di cui si è detto o di una supposizione, [...]. Forse ciò che designiamo in questo modo è addirittura una *categoria fondamentale del comportamento umano*, che risale al senso metafisico delle nostre relazioni ed è realizzata soltanto empiricamente, accidentalmente e frammentariamente, attraverso i motivi consapevoli della fiducia².

¹ G. Simmel, *Sociologia*, Comunità, Torino 1998, p. 299.

² *Ibidem*, corsivi nostri.

Cerchiamo qui di ripercorrere i punti principali di questo brano. Per prima cosa la fiducia è posta in stretta relazione col *sapere*: Simmel ci dice infatti che essa occupa una posizione mediana tra l'assoluta conoscenza e la completa ignoranza, poiché nel primo caso si parla piuttosto di certezza, e nel secondo invece di incoscienza o irrazionalità. Dopo questa prima considerazione, l'autore sottolinea l'esistenza di una fiducia indipendente da questa dimensione, chiamata "fede", che va "aldilà" del sapere, fede che si è soliti riporre in Dio e che solo in forma imperfetta si attua nel rapporto con l'uomo. Egli riconosce a questa tipologia di fiducia un carattere primario, che si pone all'origine delle relazioni, in quanto "categoria fondamentale del comportamento umano". Parleremo quindi di fiducia *consapevole* nel primo caso, e di fiducia *originaria* nel secondo.

La sottile argomentazione simmeliana, esaminando la fiducia secondo il suo rapporto con la conoscenza, ha il pregio di differenziare tra un non-sapere, ancora relativo al sapere stesso come suo contrario, e una prospettiva ulteriore, che esula sia dalla conoscenza che dall'ignoranza. Ciò consente di non liquidare come fede "cieca", o fiducia incondizionata e irrazionale, alcune esperienze fondamentali dell'esistenza umana, lasciando invece aperto lo spazio *oltre* il sapere.

Una simile attenzione a queste differenze, in particolare a quella tra un sapere e un *altrimenti che sapere*, si presta assai bene a un confronto con un autore che ha, durante tutta la sua riflessione, rivendicato questo spazio ulteriore, assegnandolo all'etica: Emmanuel Levinas.

A parere del filosofo francese, infatti, la Filosofia occidentale, attraverso un'equazione tra essere (e quindi ontologia), verità e *logos* come discorso apofantico, ha soddisfatto il suo bisogno di riduzione dell'Altro al Medesimo, in una totalità inglobante³. La tradizione quindi, rinunciando a pensare una dimensione oltre l'essere, oltre la ragione e oltre il *logos*, ha negato ogni forma di vera relazione, non-violenta e non-assimilativa, con la alterità. È proprio contro questa scelta a favore dell'essere che Levinas intraprende il suo cammino filosofico, per risalire al primato dell'etica che, senza negare l'essere o il ruolo fondamentale del sapere, lo subordina all'originaria chiamata dell'Altro, e alla relazione di infinita responsabilità:

³ Si ricordano le note pagine del paragrafo intitolato *La metafisica precede l'ontologia*, in cui questi aspetti sono illustrati in modo chiaro: "L'essere prima dell'ente, l'ontologia prima della metafisica – cioè la libertà (sia anche quella della teoria) prima della giustizia. è un movimento nel Medesimo prima dell'obbligo nei confronti dell'Altro. Si devono invertire i termini" (E. Levinas, *Totalità e Infinito*, Jaca Book, Milano 1990, p. 45).

Passare all'*altro* dell'essere, altrimenti che essere. Non *essere altrimenti*, ma *altrimenti che essere*. Nemmeno non-essere. [...] L'essere e il non-essere si chiariscono mutualmente e sviluppano una dialettica speculativa che è una determinazione dell'essere. [...] Essere o non essere – la questione della trascendenza dunque non risiede qui. L'enunciato dell'*altro* dell'essere, dell'*altrimenti che essere*, pretende enunciare una differenza al di là di quella che separa l'essere dal nulla; precisamente la differenza dell'*al di là*, la differenza della trascendenza⁴.

Se in Simmel, come abbiamo appena visto, questo *al di là* è riconosciuto come il luogo di una fiducia originaria o metafisica, ci chiediamo se, anche per Levinas, la fiducia occupi questo spazio, etico, e in che modo ciò avvenga.

Va detto che il termine “fiducia” (*confiance*) appare assai di rado nell'opera di Emmanuel Levinas. Anche quello ad esso correlato di “fede” (*foi*), sebbene più presente e soprattutto all'interno delle opere di commento talmudico, è utilizzato con una certa cautela nelle argomentazioni filosofiche dell'autore⁵. Questa assenza di termine, tuttavia, non implica necessariamente un'assenza di concetto.

In questo nostro contributo cercheremo di mostrare che nel pensiero levinasiano è possibile rintracciare un'idea di fiducia intesa sia come *originaria* che come *consapevole*. Nell'ambito della relazione con Dio, in cui la fede si riscopre passando per il suo opposto, per l'*ateismo*; e nell'ambito della relazione l'Altro Uomo come risposta al comandamento; si mostrerà che tale fiducia, o fede, trascende la dimensione del sapere, accompagnando in modo silenzioso e implicito la relazione etica. Nell'ambito invece della giustizia, delle istituzioni e del Detto, si troverà lo spazio per una fiducia *consapevole*, che non fa a meno del calcolo e della misura. Illustreremo inoltre che la relazione tra le due forme di fiducia in Levinas, come si può scorgere anche nella stessa nota di Simmel, non è di assoluta differenza, ma la prima è condizione di possibilità della seconda. Se così non fosse la fiducia *consapevole* sarebbe semplicemente calcolo della convenienza, alternando la sicurezza all'irrazionale affidamento fatalista. È invece solo nella non-indifferenza etica che è possibile una fiducia corroborata dal sapere.

⁴ E. Levinas, *Altrimenti che essere o aldilà dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983, p. 6.

⁵ Nell'utile glossario curato da Cristian Ciocan e Georges Hansel appare evidente che il ricorso alla parola “*foi*” avviene principalmente in E. Levinas, *Difficile libertà. Saggi sul giudaismo*. Jaca Book, Milano 2004. La parola “*confiance*” invece non viene riportata, a conferma del fatto che non si tratta di concetto filosoficamente definito per Levinas. Anche il sostantivo ad essi collegato di “*créance*” trova soltanto cinque ricorrenze. Per i luoghi specifici di utilizzo del termine si rimanda a C. Ciocan, G. Hansel, *Levinas Concordance*, Springer, Dordrecht 2005, p. 172 e pp. 316-317.

Prima di intraprendere questo percorso attraverso i luoghi della fiducia levinasiana, è necessaria un'ultima precisazione. La fiducia, che abbiamo definito come *originaria*, non deve essere confusa con quella che, soprattutto in ambito sociologico, è chiamata “naturale” o “familiarità”. Come sottolinea un allievo di Simmel, Niklas Luhmann, tale fiducia naturale è quella senza la quale un uomo “non potrebbe neppure alzarsi da letto ogni mattina”⁶, poiché porrebbe in dubbio l'esistenza stessa di qualsiasi forma di realtà. Soltanto attraverso una sospensione di questo dubbio⁷ originario che permette di accettare una significazione del mondo preesistente, è possibile condurre la propria vita in modo autonomo ed equilibrato⁸. Non è questa la fiducia “originaria” di cui stiamo parlando, poiché questa dimensione rimane ancora interna all'orizzonte della conoscenza delle cause e degli effetti, e della loro sedimentazione sotto forma di abitudine e consuetudini. L'ulteriorità della fiducia *originaria*, invece, non riguarda l'utilità nella conduzione della vita, né una fiducia come principio di autorità che accetta in modo implicito la validità di un sapere consolidato: si tratta piuttosto di una fiducia che esclude il calcolo, la conoscenza e l'utilità come criteri di giudizio e si collega in modo indissolubile alla relazione etica di responsabilità.

1. *Fede in un Dio assente*

Nel parlare di “fede” in Dio da parte di Levinas, bisognerebbe differenziare tra l'esperienza biografica⁹ dell'autore, la sua riflessione confessionale e in particolare talmudica¹⁰, e l'argomentazione prettamente filosofica. In questa sede ci limiteremo a affrontare la questione per quanto riguarda

⁶ N. Luhmann, *La fiducia*, Il Mulino, Bologna 2002, p. 5.

⁷ La fiducia nel mondo circostante come sospensione del dubbio è elaborata da Alfred Schutz, secondo il quale l'attore sociale attraverso l'interruzione dell'*epochè* fenomenologica, “non sospende la fede nel mondo esterno e nei suoi oggetti, ma, al contrario, sospende il dubbio circa la loro esistenza” (A. Schutz, *Saggi sociologici*, Utet, Torino 1979, p. 202).

⁸ “La familiarità universale e costituitasi autonomamente nel mondo in cui viviamo [...] è e resta il naturale fondamento dell'essere, la base pratica di tutti gli approcci intenzionali a obiettivi specifici” (N. Luhmann, *La fiducia*, cit., p. 32).

⁹ Per uno sguardo più approfondito riguardo alla vita del nostro autore e su come essa sia stata vissuta nella traccia dell'ebraismo rimandiamo in particolare a S. Malka, *Emmanuel Levinas. La vita e la traccia* Jaca Book, Milano 2003.

¹⁰ Come studio completo e interessante sul tema si rimanda a A. Chiappini, *Amare la Torah più di Dio. Emmanuel Levinas lettore del Talmud*, Giuntina, Firenze 1999.

l'ambito filosofico, cercando di mostrare come la relazione con Dio venga illustrata da questo punto di vista e se si possa parlare di fede in questo caso. Indubbiamente, lo stesso ebraismo, nel pensiero di Levinas, diventa una categoria filosofica¹¹, e proprio questa operazione lo annovera tra i principali esponenti di quello che è stato definito il “pensiero ebraico del Novecento”¹². Molti temi centrali nella sua riflessione, compreso, come vedremo, lo stesso modo di intendere la fede, sono di certo frutto di una sensibilità ebraica, ma il loro utilizzo nell'architettura filosofica li conduce a una profonda rivisitazione, a una indagine che va oltre la semplice adesione all'ebraismo stesso. Sebbene infatti l'elemento religioso e quello filosofico risultino indissolubilmente uniti, ciò non implica una confusione di piani¹³. Anzi, l'obiettivo della sua riflessione sul tema di Dio è proprio quello di trovare uno spazio che si possa definire autenticamente filosofico per questo discorso; senza che esso abbia come suo esito un'ontologia. Come dice, infatti, nell'Introduzione di *Altrimenti che essere*: “[...] intendere un Dio non contaminato dall'essere è una possibilità umana non meno importante e non meno precaria di *trarre l'essere dall'oblio* in cui sarebbe caduto nella metafisica e nell'ontoteologia”¹⁴. Piuttosto che a un heideggeriano “oblio dell'essere”, in cui è l'essere a venir offuscato e perdersi dietro alla divinità intesa come ente perfettissimo, nella tradizione filosofica occidentale si assiste a un oblio di Dio, il quale si vede limitato e compreso in termini di essere. Nella prospettiva levinasiana il pensiero del divino non può quindi che avvenire oltrepassando i limiti dell'ontologia:

¹¹ Il periodo della guerra e della prigionia, come si evince dalle dense pagine dei suoi quaderni, fa esplodere questa convergenza, filosofica e religiosa, in tutta la sua intensità. In una di queste pagine leggiamo: “Partire dal *Dasein* o partire dal G.” e ancora “G. come categoria” in cui, certamente, “G” costituisce l'abbreviazione di “giudaismo”. E. Levinas, *Quaderni di prigionia e altri inediti*, Bompiani, Milano 2011, p. 86.

¹² Una disamina di questi pensatori ci è offerta da un libro di Irene Kajon, *Il pensiero ebraico del Novecento. Un'introduzione*. Donzelli, Roma 2002. Più recentemente, con un taglio più problematizzante, un testo curato da Adriano Fabris si interroga su che cosa si debba intendere per “pensiero ebraico”, se si possa parlare correttamente di tale specificità e quali pensatori dovrebbero essere posti sotto questa categoria, A. Fabris, *Il pensiero ebraico nel Novecento*, Carocci, Roma 2015. Sebbene la questione possa considerarsi aperta, è significativo che in entrambe queste opere la filosofia di Emmanuel Levinas occupi un posto centrale e questo autore venga considerato come uno dei massimi rappresentanti di tale prospettiva filosofica.

¹³ A conferma di ciò il fatto che egli dedichi grande spazio della sua riflessione a lezioni e commenti talmudici, legati all'andamento del suo pensiero filosofico, ma tali testi, così come le due discipline, vengono tenute separate, anche da un punto di vista editoriale. Egli infatti affiderà a Nijhoff i testi filosofici e a Les Éditions Minuit le letture talmudiche.

¹⁴ E. Levinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, cit., p. 2.

Dio si potrebbe dire che non “esiste”, non “è”, ma questa non esistenza non è una mancanza, quanto l’estraneità di Dio al dominio dell’essere¹⁵. Così come non è ontologico, allo stesso modo il discorso su Dio non può nemmeno essere di tipo teologico, poiché, come precisa giustamente Francis Guibal, “Se il teo-logico si trova rifiutato, non è di certo per il ‘*theos*’ di cui porta testimonianza, bensì per il ‘*logos*’ che se ne impadronisce”¹⁶. La teologia razionale, infatti, non si oppone alla filosofia, bensì cerca di creare il proprio dominio all’interno dell’ambito dell’essere. La critica levinasiana, quindi, non accusa l’impotenza delle motivazioni di fede di fronte alla presunta scientificità della filosofia, nella contrapposizione tra *doxa* e *episteme*, bensì per ciò che accomuna queste due branche del sapere, ossia il loro riferimento all’essere e alla conoscenza:

E si deve sottolineare come in tal modo, parlando al di là dell’essere e dell’ente, non si ricada necessariamente nella semplice opinione e in un linguaggio denotato dalla fede. Al contrario, fede e opinione (opinione di fede) parlano il linguaggio dell’essere. E forse nulla si oppone meno all’ontologia dell’opinione e della fede (e dell’opinione della fede)¹⁷.

Ecco che la prima citazione del termine “fede” che riportiamo è un riferimento critico, in cui Levinas nega la possibilità di accomunare ad essa la questione filosofica su Dio. Sembra quindi che la nostra risposta alla domanda iniziale sia negativa e che non si possa parlare correttamente di fede nel pensiero filosofico levinasiano. Andando però a guardare subito dopo, troviamo questa nota:

Opinione della fede che è la sua *doxa*, in senso platonico, ma anche in quello husserliano, cioè la sua essenza *tetica*, la sua natura di *credenza* che *pone* ciò in cui crede¹⁸.

La fede a cui qui ci si riferisce è ancora una fede che, nel suo darsi come credenza, pone Dio come suo oggetto, riferendosi ad esso come esistente, una fede, quindi, che prima abbiamo definito *consapevole*. Anche nella negazione del suo legame con la ragione, laddove sembra superare l’orizzonte della conoscenza, proponendo la divisione di pascaliana memoria tra un

¹⁵ Sul tema del non-essere di Dio, in cui l’influenza levinasiana è dichiarata e tangibile, si rimanda a J.L. Marion, *Dio senza essere*, Jaca Book, Milano 2006.

¹⁶ F. Guibal, *Emmanuel Levinas. Le sens de la transcendance, autrement*, Puf, Paris 2009, p. 45 (traduzione nostra).

¹⁷ E. Levinas, *Dio, la Morte e il Tempo*, Jaca Book, Milano 1996, p. 277.

¹⁸ *Ivi*, nota 165.

Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe e un Dio dei filosofi, o interpretando Dio come non senso, tale tipo di fede finisce comunque per legittimare l'equivalenza tra senso ed essere. Dio, invece, a parere di Levinas, non è conoscibile: come la cartesiana idea di Infinito¹⁹, deborda i limiti del pensiero umano, poiché "il suo *ideatum* va al di là della sua idea"²⁰. Per pensare ed esprimere Dio non bisogna rinunciare a comprenderlo, ma è necessario rinunciare a un'idea di comprensione e di verità come corrispondenza tra pensiero e oggetto. Il riferimento alla fede qui riportato e presente anche in altri luoghi²¹ ci richiama a quella differenziazione che Martin Buber aveva illustrato nel suo *Due tipi di fede*, tra fede ebraica e fede cristiana. Secondo questo autore infatti la differenza tra le due si riscontra proprio nel loro rapporto con la verità, e quindi col mondo greco: la prima si dà "dal fatto che io ho fiducia in qualcuno, senza ch'io possa "fondare" in maniera congrua la mia fiducia in lui; l'altra dal fatto che conosco per vero qualcosa, senza che anche qui io possa fondarlo in maniera congrua"²². La fede che Levinas accetta come filosoficamente valida è, secondo questa distinzione, tipicamente "ebraica", una fede che non passa per la conoscenza di Dio, per la sua prova di esistenza, ma nemmeno per dei contenuti dottrinali, come nel caso del dogma cristiano. Si pone così come aspetto centrale della religione non l'ortodossia quanto l'ortoprassi²³, per cui la fede non deve guardare alla verità come un contenuto dottrinale, essa deve piuttosto *fare* questa verità, attraverso un insieme di pratiche indicate da Dio all'uomo, perché egli viva in pace col suo prossimo. In questo senso possiamo leggere un'annotazione

¹⁹ Già nel 1957 Levinas dedicherà un articolo a questo tema, *La filosofia e l'idea di Infinito*, pubblicato nella «Revue de métaphysique et de morale» (oggi in E. Levinas, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Cortina, Milano 1998, pp. 189-204). Esso sarà poi ripreso in *Totalità e infinito* (E. Levinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1990, pp. 46-50); per poi essere approfondito anche più tardi, sia nello scritto *Dio e la filosofia* (oggi in E. Levinas, *Di Dio che viene all'idea*, cit., pp. 77-101), che nel corso del 1974-75 dal titolo *Dio e l'onto-teo-logia* (oggi in E. Levinas, *Dio, la morte e il tempo*, cit., pp. 171-297), e nella conferenza del 1982 dal titolo di *Trascendenza e intelligibilità* (E. Levinas, *Transcendance et intelligibilité*, Labor et Fides, Geneve 1996, pp. 23-26).

²⁰ E. Levinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, cit., p. 46.

²¹ Parole molto simili si ritrovano anche nell'articolo *Dio e la Filosofia*: "Non è sicuro che, oltre i termini d'essere e di ente, si ricada necessariamente nel discorso dell'opinione e della fede. Infatti, pur restando o volendosi fuori dalla ragione, fede e opinione parlano il linguaggio dell'essere. Nulla si oppone meno all'ontologia dell'opinione e della fede" (E. Levinas, *Di Dio che viene all'idea*, Jaca Book, Milano 1986, p. 79).

²² M. Buber, *Due tipi di fede. Fede ebraica e fede cristiana*, San Paolo, Milano 1995, p. 57.

²³ Per questo concetto si rimanda in particolare a M. Mendelssohn, *Gerusalemme, ovvero sul potere religioso e il giudaismo*, Guida, Napoli 1990.

contenuta in uno dei *Quaderni*, in cui Levinas scrive: “Ho fiducia in Dio. Non che farà tutto secondo il mio desiderio. Ma so che in ultima istanza avrò a che fare con Lui. È questa la fiducia. Sono nelle sue mani”²⁴. La fiducia che si trova qui espressa rivela il valore di *affidamento* proprio di tale relazione con Dio. Essa non è la fiducia verso un contenuto (“non che farà tutto secondo il mio desiderio”), quanto sulla relazione che intercorre tra l’Io e Dio (“che avrò a che fare con Lui”). Ma tale relazione, così come non è una rivelazione, allo stesso tempo non è mai diretta, non è mai il faccia a faccia con la divinità. Dio non è un Tu, nemmeno il Tu Eterno buberiano: egli è sempre affrontato lateralmente, come una terza persona, definita attraverso il neologismo *illeità*. Egli è il senso della relazione, ciò che permette che la responsabilità sia rivolta verso l’altro uomo, per cui, come dice Adriano Fabris, “in ultima analisi, la risposta alla domanda di senso, affinché sia significativa, presuppone in qualche modo l’apertura di una dimensione religiosa”²⁵. Senza che ciò implichi una subordinazione dell’etico al religioso, ciò che avviene è piuttosto una reciproca implicazione tra Dio e la relazione etica, al punto che Levinas propone di chiamare la stessa relazione con il volto dell’altro “religione”, riprendendo il latino *religamen*, “legare insieme”²⁶. Il divino, quindi, “viene all’idea” soltanto nel rapporto col prossimo, nella relazione con l’altro uomo, ma, terza persona²⁷, egli non è mai realmente presente. Come una traccia, che significa nella sua stessa cancellazione, allo stesso modo Dio nasconde il suo volto²⁸, ritira la sua stessa presenza, affinché il rapporto etico sia autenticamente rivolto all’umano. Levinas, proprio per questa ragione, affida l’evento del divino al linguaggio dell’enigma, del “forse”, sino ai limiti della sua confusione con il non-senso, quello che nelle sue prime opere aveva chiamato *il y a*²⁹:

²⁴ E. Levinas, *Quaderni di prigionia*, cit., pp. 161-162.

²⁵ A. Fabris, *Levinas e il senso dell’etica*, in «Teoria», XXVI, n. 2, 2006, p. 204.

²⁶ “Noi proponiamo di chiamare religione il legame che si stabilisce tra il Medesimo e l’Altro senza costituire una totalità” (E. Levinas, *Totalità e infinito*, cit., p. 38).

²⁷ Per un’attenta analisi riguardo al peculiare statuto della terza persona come non-persona in relazione all’*illeità* levinasiana, attraverso un proficuo confronto con le riflessioni del linguista francese Emile Benveniste, rimandiamo a S. Mosès, *Autour de la question du tiers*, in D. Cohen-Levinas, B. Clément, *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, Puf, Paris 2007, pp. 235-244. Sempre sull’importanza della terza persona per l’elaborazione di una filosofia dell’impersonale, con riferimenti anche a Levinas, si veda R. Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell’impersonale*, Einaudi, Torino 2007.

²⁸ Il riferimento è a *Esodo* 18-23 in cui Dio non mostra il suo volto a Mosè, ma solo la traccia del suo passaggio.

²⁹ Sull’argomento ci permettiamo di rimandare al nostro *Dire e disdire Dio: tangenza di senso e non senso nel discorso levinasiano*, in «Filosofia e Teologia», 3 (2017), pp. 476-488.

Dio è scappato all'oggettività, alla presenza e all'essere. Né oggetto, né interlocutore. [...] Dio non è semplicemente il «primo altri», o «altri per eccellenza» o l'«assolutamente altri», ma atro da altri, altro altrimenti, altro di un'alterità preliminare all'alterità d'altri, alla costrizione etica del prossimo, e differente da ogni prossimo, trascendente fino all'assenza, fino alla sua possibile confusione con lo scompiglio del *c'è*³⁰.

Pare che, per esperire una viva relazione con il divino, Levinas veda come unica via la possibilità di non riconoscerlo, di confonderlo con il suo opposto, con il non-senso, come un “Dio irrilato o rivelato nell'irricoscenza”³¹.

È in quest'ottica che può essere compresa l'importanza di un concetto come quello di *ateismo*, che troviamo esposto come carattere fondamentale della soggettività in *Totalità e Infinito*³²: “L'ateismo condiziona una relazione vera con un Dio *kath'auto*”³³. Non solo Dio crea un soggetto il quale ammette la possibilità dell'ateismo, ma è la stessa fede a diventare in un certo senso atea. Senza voler appiattare la concezione teologia levinasiana su una banale religione etica, cosa che non renderebbe merito al ruolo centrale svolto da Dio nell'architettura del suo pensiero, bisogna quindi sottolineare che l'ateismo diviene funzionale alla possibilità stessa che Dio avvenga in modo adeguato.

La stessa questione da cui siamo partiti, quella della fiducia in Dio, quindi, sembra qui piegarsi su se stessa, svuotarsi e rivelarsi nella sua assenza più profonda come un'assenza di fiducia. Non si tratta soltanto di rifiutare che la fede abbia un contenuto di verità o di credenza (che abbiamo chiamato *fede consapevole*), ma anche di trovare il senso più profondo della fiducia *originaria*, intesa come affidamento etico a Dio, fiducia nel rapporto con lui, nel misconoscimento stesso del divino, a favore dell'altro uomo. La fede in Dio è sostanzialmente uno spazio vuoto, riempito dalla fiducia e dalla responsabilità nei confronti del volto dell'altro: se infatti la relazione coinvolgesse direttamente Dio, e quindi la fiducia fosse rivolta verso di lui, si rischierebbe di veder offuscato il senso etico della relazione stessa, ovvero la responsabilità irrimediabile verso l'uomo che soffre. “È nella mia

³⁰ E. Levinas, *Di Dio che viene all'idea*, cit., p. 93.

³¹ E. Levinas, *Quaderni di prigionia*, cit., p. 360.

³² Va notato che il concetto di ateismo trova nell'opera del 1961 un senso che precede la possibilità di negare o affermare Dio, andando a indicare piuttosto lo statuto “separato” del soggetto, condizione necessaria all'apertura rispettosa all'Altro.

³³ E. Levinas, *Totalità e Infinito*, cit., p. 75.

rivolta contro la miseria del mio prossimo che ho amato Dio”³⁴: al contrario di quanto letto nella nota simmeliana, per cui la fiducia originaria si troverebbe realizzata in modo compiuto soltanto nel rapporto con Dio, si potrebbe arrivare a dire che la fede stessa in Dio, nella prospettiva levinasiana, raggiunge la sua pienezza nella fiducia verso l’uomo.

2. *Fiducia come Responsabilità e Responsabilità come Fiducia*

Se la fede in Dio ha come contenuto l’uomo, se essa si pone come relazione di assenza per poter porre al centro la relazione etica, allora dobbiamo passare a chiederci quale sia lo spazio, nella stessa relazione etica, per una forma di fiducia.

Troviamo uno dei pochi riferimenti alla fiducia in un saggio del 1954 intitolato *L’io e la totalità*. Questo testo è molto importante perché in esso vengono affrontate tematiche che vedranno la loro formulazione più compiuta molti anni più tardi: vengono esposte le prime elaborazioni del rapporto etico tra Medesimo e Altro, chiamato qui “discorso”, e viene anche introdotta la questione del terzo e della giustizia, che verrà ripresa più di un decennio dopo. Introducendo proprio il tema del discorso e rintracciando nell’assoluto interlocutore il nucleo di certezza su cui ogni relazione si fonda, egli scrive:

Esso [l’assoluto interlocutore] non è affermato come una verità, ma creduto. Fede o fiducia, che non significa qui una seconda fonte di conoscenza, ma che è presupposto di ogni enunciato teorico. La fede non è conoscenza di una verità suscettibile di dubbio o di certezza; al di fuori di queste modalità, essa è il faccia a faccia con un interlocutore sostanziale [...]³⁵.

Troviamo qui ricondotti alla fede e alla fiducia quegli aspetti che avevamo messo in luce nella nota di Simmel: una fiducia originaria, che sfugge alle modalità del sapere ma che ne è la condizione di possibilità. Il modo in cui l’Io va a relazionarsi con l’Altro è quindi una forma di fiducia che si rivolge all’uomo, non inteso come concetto, che è possibile ricondurre a sé, ma come “persona” nella concretezza del suo volto. Questa fede è quindi espressamente associata al faccia-a faccia, ossia all’ambito della relazione etica, la quale, soprattutto da *Totalità e Infinito* in poi, si trova descritta come responsabilità. È indubbio che la nozione di “responsabilità” sia la

³⁴ *Ivi*, p. 359.

³⁵ E. Levinas, *Tra noi. Saggi sul pensare all’altro*, Jaca Book, Milano 1998, p. 61.

più utilizzata proprio a questo scopo e che attorno ad essa si costituisca la più organica formulazione del pensiero levinasiano. Questo però non deve indurci ad escludere che altri concetti, quale nel nostro caso quello di fiducia, possano contribuire a descrivere tale relazione. Del resto, come sottolinea giustamente Adriaan Peperzaak, “Levinas non è un architetto; egli è piuttosto uno sterratore che, invece di gettare le fondamenta, scava letteralmente passaggi sotterranei, in direzione opposta all'essenza del mondo, e scopre un reticolo di rimandi”³⁶. Anche in questo caso, quindi, e proprio alla luce del riferimento alla fiducia nel passo prima riportato, è forse necessario scavare all'interno della stessa responsabilità per comprendere quale ruolo svolga la fiducia. Crediamo infatti che nel concetto stesso di responsabilità sia rintracciabile una fondamentale dinamica di fiducia originaria, secondo vari punti di vista.

Innanzitutto, come affidamento del soggetto all'Altro. L'io, di fronte alla nudità del volto altrui, risponde in modo diacronico ad una chiamata. Egli risponde prima di udire la chiamata, dimensione che sfugge alla linearità temporale della causalità, anticipa l'ingiunzione dell'altro senza essere mosso da nessun tipo di valutazione razionale. Benché infatti il volto, *visage*, rimandi da un punto di vista etimologico all'ambito della vista, egli non è riconducibile ad alcun tipo di intenzionalità o di rappresentazione: non è l'apparizione plastica dei connotati sensibili di un volto, bensì *espressione*, che trascende il piano della sensibilità, poiché non si limita al significato e comprende anche il suo significante. Allo stesso modo non si tratta nemmeno di un *alter ego*, in senso husserliano, ancora riconducibile alla prospettiva del Medesimo: egli è piuttosto l'alterità stessa, il non tematizzabile e il non-rappresentabile per eccellenza, che l'io può accogliere soltanto nel rispetto della sua alterità. Non c'è tempo, nell'urgenza del dover rispondere all'altro, per nessuna forma di calcolo, per valutare convenienza o rischio della propria risposta. È in questa apertura assoluta che risiede un primo aspetto di fede originaria, che oltre a costituire la relazione, fonda la soggettività stessa dell'io. L'io, infatti, come un re deposto³⁷, abbandona gli stretti limiti della sua identità, svuotandosi del proprio egoismo auto-referenziale e deponendo la sua iniziativa autonoma. La soggettività che, in particolare nella modernità, era descritta come autocoscienza autonoma,

³⁶ A. Peperzak, E. Levinas, *Etica come filosofia prima*, Guerrini e Associati, Milano 1989, p. 125.

³⁷ R. Burggraeve, “Un roi déposé”: une vie de libération du moi par Autrui, in J. Hansel (ed.), *Levinas. De l'Être à l'Autre*, Puf, Paris 2006, pp. 55-74.

punto di osservazione privilegiato del mondo, padrona delle proprie azioni, si trova qui ribaltata e de-nucleata, *soggezione*³⁸ completa all'altro. Il soggetto trova in questa stessa insostituibilità la sua unicità e l'elezione va coincidere con la stessa responsabilità. Egli rinuncia alla sua stessa posizione di soggetto, da "io" a "me", all'accusativo:

Convocazione all'identità per la risposta della responsabilità nell'impossibilità di farsi sostituire senza carenza. A questo comando, teso senza pausa, non si può che rispondere "eccomi", in cui il pronome "io" è all'accusativo, declinato prima di ogni declinazione, posseduto dall'altro, malato, identico³⁹.

Il soggetto diviene quindi questa risposta alla convocazione, una parola che non è mai affermazione di sé, ma già sempre offerta, "eccomi", dall'ebraico *hinneni*, eco biblico della risposta al divino⁴⁰: "La parola *Io* significa *eccomi*, rispondente di tutto e di tutti"⁴¹.

Così come l'Io si costituisce della stessa apertura e affidamento all'altro, allo stesso tempo anche la chiamata dell'altro può essere interpretata come una richiesta di fiducia. L'altro infatti si rivolge all'io, nella sua assoluta presenza, comandando di non ucciderlo:

Altri, che può sovranamente dirmi *no*, si offre alla punta della spada, o al proiettile della pistola e tutta l'incrollabile durezza del suo "per sé", con questo *no* intransigente che esso oppone, scompare non appena la spada o il proiettile abbiano toccato i ventricoli o le orecchiette del suo cuore. Nella struttura del mondo non è quasi niente. Ma può oppormi una lotta, cioè opporre alla forza che lo colpisce non una forza di resistenza, ma l'*imprevedibilità* stessa della sua reazione. Mi oppone così non una forza più grande [...]: la resistenza di ciò che non ha resistenza-resistenza etica⁴².

Dall'alto della sua maestà, che obbliga irrecusabilmente l'Io, e insieme nella sua indigenza e vulnerabilità, l'Altro si espone completamente al mio

³⁸ Per la nozione di soggezione in Levinas si veda F. Ciaramelli, *Dal soggetto alla soggezione*. in «Aut-Aut», n. 209-210, pp. 117-128.

³⁹ E. Levinas, *Altrimenti che essere*, cit., p. 178.

⁴⁰ "Udii la voce del signore che diceva 'Chi manderò e chi andrà per noi? Io risposi: 'Eccomi, manda me'" (Is, 6, 8). Nei *Quaderni* Levinas riporta più volte questo termine ebraico, in particolare in collegamento all'episodio biblico di Samuele 3, 4-10, in cui Dio chiama Samuele, che per tre volte crede che a chiamarlo sia Eli. E. Levinas, *Quaderni di prigionia*, cit., p. 89. Da notare che anche in questo errore di Samuele, si ripropone quell'irricoscenza nei confronti di Dio di cui abbiamo parlato poc'anzi.

⁴¹ E. Levinas, *Altrimenti che essere*, cit., p. 143.

⁴² E. Levinas, *Totalità e Infinito*, cit., p. 204.

potere, ma nello stesso tempo mi obbliga a riconoscerlo, a rivolgermi a lui. Il suo comando, “non uccidermi”, non rimanda semplicemente alla morte, alla possibilità dell'assoluto annientamento dell'altro uomo. Esso rappresenta la forma di convocazione per eccellenza, contro l'annullamento definitivo e concreto dell'uomo, ma, nella voce dell'altro, comprende sotto di sé il rifiuto di varie forme di violenza, assimilazione, prevaricazione. La prescrizione negativa può quindi essere interpretata come un indicatore complessivo di una richiesta espressa in vari modi e può essere resa in positivo come “rispetta la mia assoluta alterità”, “lascia aperta la tua porta”, “lascia che la tua proprietà e la tua stessa identità vengano sconvolte dal mio passaggio”, ma anche “*Fidati di me!*”. La fiducia, quindi, non soltanto è la disposizione del soggetto responsabile che si rivolge all'altro, essa è anche ciò che l'altro richiede, per essere accolto e rispettato nello stesso tempo. In questa richiesta non dobbiamo vedere un modo per fornire motivazioni all'Io che giustifichino il suo affidamento. Tale richiamo è, al contrario, una richiesta di fiducia senza riserva: nulla assicura all'Io che questa irruzione dell'altro uomo non gli causerà dolore, anzi, “*l'imprevedibilità* stessa della sua reazione” lascia aperta la possibilità che tale contatto sia traumatico, e la sofferenza si spinga fino alle profondità delle viscere e della carne⁴³, e che il soggetto si trovi a rispondere *malgrado sé*, ma tale rischio è assunto ancor prima di essere conosciuto.

Quella che qui abbiamo definito come “dinamica della fiducia originaria”, che l'altro esige e che l'io gli offre attraverso la sua risposta, non è altro che un modo differente di esprimere quella “implacabile legge dell'ospitalità” che Derrida ha abilmente illustrato nel suo *La parola d'accoglienza*:

l'ospite che riceve (*host*), colui che accoglie l'ospite invitato (*guest*), l'ospite che accoglie e che si crede proprietario di luoghi, è in verità un ospite ricevuto nella propria casa. [...] L'ospite come *host* è un *guest*. [...] Colui che accoglie è innanzitutto accolto in casa propria⁴⁴.

L'altro, infatti, definito in molte occasioni attraverso le figure bibliche della vedova, dell'orfano e dello *straniero*, è colui che deve essere accolto, e che attraverso questa accoglienza altera lo stesso io, scombinando le carte tra ciò che è proprio e ciò che è estraneo. Egli è infatti l'intruso

⁴³ Per un'attenta analisi della sensibilità levinasiana indagata nelle sue varie dimensioni rimandiamo a O. Ombrosi, *L'uomo ritrovato. Saggio su Emmanuel Levinas*, Marietti, Torino 2010. Sul pensiero di Levinas come pensiero incarnato si rimanda a F. Nodari, *Il pensiero incarnato in Emmanuel Levinas*, Morcelliana, Brescia 2012.

⁴⁴ J. Derrida, *Addio a Emmanuel Levinas*, Jaca Book, Milano 1998, pp. 103-104.

che, inassimilabile, si rivela la cosa più propria nel cuore dell'io⁴⁵.

Augusto Ponzio, in un suo contributo dal titolo *Fiducia sicurezza e alterità*, attraverso l'utilizzo di strumenti levinasiani, giunge a conclusioni quasi opposte a queste appena esposte riguardo al rapporto fiducia-responsabilità. Egli pone una netta linea di demarcazione e di divaricazione tra fiducia e sicurezza da un lato e responsabilità dell'altro. Secondo l'autore infatti nella dinamica di fiducia il ruolo dell'io come soggetto libero è rafforzato, mentre l'alterità si trova sempre in posizione subalterna e funzionale. A differenza della fiducia, che genererebbe un movimento centripeto di inclusione dell'altro, la responsabilità costringerebbe l'io ad uscire fuori di sé, rinunciando alla stessa posizione di soggetto: "Fiducia e sicurezza sono collegate con l'affermazione, la conferma, il riconoscimento della propria identità, con l'assicurazione del posto, del ruolo nell'essere, del diritto a essere, dell'inter-esse della stabilità e della tranquillità dell'essere, del *conatus essendi*"⁴⁶.

Un'idea tale di fiducia, a nostro parere, tende a saldarsi troppo fortemente con il concetto di sicurezza. In quella che abbiamo definito fiducia *originaria*, è piuttosto l'elemento di inquietudine a prevalere: fidarsi dell'altro, lasciarlo entrare nella propria identità, rispondendo infinitamente *di* lui e *per* lui, non significa assicurarsi il controllo sulla realtà, sottomettere la relazione al proprio dominio, quanto piuttosto assumersi un grande rischio, quello di rinunciare alla propria posizione privilegiata, al proprio "posto al sole", per soccorrere il prossimo. Ponzio sottolinea inoltre come la fiducia sia legata a una essenziale paura dell'altro, che si addice a un sistema contrattualistico di stampo hobbesiano piuttosto che a una dinamica etica di tipo levinasiano. Al genitivo oggettivo e a quello soggettivo con cui si è soliti interpretare questa paura *dell'*altro, egli aggiunge un "genitivo etico", secondo cui la paura, nella responsabilità, è paura *per* l'altro⁴⁷. Condividiamo questo modo di intendere lo stravolgimento stesso della paura, che è espresso in modo emblematico nella riflessione levinasiana sulla paura della morte⁴⁸. Pensiamo, però, che tale discorso possa valere

⁴⁵ Sul rapporto identità/alterazione ricordiamo le significative pagine di J.L. Nancy, *L'intruso*, Cronopio, Napoli 2000. Sul tema dell'ospitalità e sulle sue declinazioni nel Novecento si rimanda a C. Resta, *L'estraneo. Ostilità e ospitalità nel pensiero del Novecento*, il Melangolo, Genova 2008.

⁴⁶ A. Ponzio, *Fiducia, sicurezza, alterità*, in «Quaderno di comunicazione - Dipartimento di Filosofia e Scienze Sociali dell'Università di Lecce», 6 (2006), p. 36.

⁴⁷ *Ivi*, p. 40.

⁴⁸ Si veda in particolare il corso tenuto nell'anno 1975-76 in E. Levinas, *Dio, la Morte e il Tempo*, cit., pp. 45-167.

anche per la fiducia. Crediamo inoltre che sia necessario sottolineare che la responsabilità, così come la fiducia, non eliminano le altre due declinazioni della paura, nell'ottica di Levinas: nella descrizione della relazione etica, soprattutto in *Altrimenti che essere*, il linguaggio è tutt'altro che irenico. La relazione si costituisce nel dolore, nella sofferenza, l'io è *ostaggio* dell'altro⁴⁹. Mentre nella sicurezza si tenta di limitare tale paura, nel caso della responsabilità e della fiducia il conflitto, l'ossessione e l'inquietudine vengono sopportate dall'io. Quindi la fiducia ha, sì, un legame con la paura, ma non è un modo per sopirla, quanto la sua più "folle" assunzione.

Si aggiunga poi che, senza che questa dinamica sia avviata da un gesto di volontà indipendente o di autonoma decisione, essa precede la stessa idea di libertà, la quale sorge soltanto dall'eteronomia del comando etico. Questo genere di fiducia, quindi, non si delinea come un atto inaugurale dello spazio etico da parte del soggetto, quanto piuttosto come un suo coinvolgimento passivo, in una dinamica che lo precede e lo obbliga, ma dentro cui soltanto egli è veramente libero. "Il rapporto con l'altro in quanto altro non può essere garantito"⁵⁰: è vero, esso non può essere previsto, controllato e determinato attraverso una disamina delle sue variabili e attraverso il controllo del rischio. Tuttavia, è forse corretto dire che la fiducia garantisce la relazione etica, nel senso che ne è la condizione di possibilità, ciò che apre al suo evento.

Rispetto al valore "securitario" e "egoista" che Ponzio associa alla fiducia, le riflessioni di Adriaan Peperzak sul tema ci sembrano prestarsi meglio a una declinazione levinasiana della tematica. Nell'analisi fenomenologica della fiducia che compie in *Trust*, in cui non mancano i riferimenti al filosofo francese, l'autore pone in evidenza il carattere *dativo* di questo concetto: essa è una relazione che non può essere ridotta a un rapporto soggetto-oggetto, poiché comporta un coinvolgimento dell'alterità senza reificazione o comprensione, bensì come interlocutore rispettato. A differenza infatti di verbi quali "produrre", "manipolare", "studiare" o simili, che necessitano dell'utilizzo del complemento oggetto; verbi come "fidarsi", ma anche "rivolgersi", "servire", "dedicarsi", implicano l'instaurarsi di un rapporto bidirezionale, per cui "sotto certi aspetti la tua vita diviene

⁴⁹ "Vulnerabilità, esposizione all'oltraggio, all'offesa – passività più passiva fi ogni pazienza, passività all'accusativo, trauma dell'accusa subita da un ostaggio fino alla persecuzione, messa in causa, nell'ostaggio, dell'identità che si sostituisce agli altri: Sé – definizione o disfatta dell'identità dell'io" (E. Levinas, *Altrimenti che essere*, cit., p. 20).

⁵⁰ A. Ponzio, *Fiducia, responsabilità, alterità*, cit., p. 37.

parte della mia”⁵¹. Fidarsi, insieme a questi verbi e tanti altri, descrive un movimento di *conversione*, “girarsi verso qualcuno”, che apre uno spazio di relazione tra Tu ed Io, per cui “due persone uniche e insostituibili si fidano e abbandonano una parte della loro esistenza ad un’altra persona unica”⁵². Si instaura così un legame che coinvolge e obbliga a rispondere. Questa conversione propria della fiducia è quindi la stessa che il soggetto etico levinasiano si trova a compiere nella responsabilità infinita nei confronti del suo prossimo e che costituisce la sua stessa elezione.

3. Conclusioni. Quale spazio per il calcolo?

Abbiamo mostrato che, malgrado una quasi totale assenza terminologica, il tema della fiducia accompagna silenziosamente la riflessione levinasiana, a vari livelli, sia che si tratti della relazione con Dio, sia che si tratti di quella con il prossimo. Per entrambe le relazioni abbiamo definito tale fiducia come *originaria*, poiché essa precede il sapere e ogni forma di valutazione empirica e rappresenta piuttosto, come dice Simmel, una “categoria fondamentale dell’animo umano”⁵³. Nel caso di quella che comunemente è definita fede in Dio, abbiamo mostrato come, oltre a prescindere dall’ambito della verità e dell’essere, Levinas spinga all’assenza la relazione con il divino. La fede sembra infatti, per assicurare l’autentico *dis-interesse* della responsabilità verso l’uomo, tramutarsi nel misconoscimento dello stesso Dio, fino alle soglie dell’*ateismo*. Si tratta quindi di una fede che coglie il divino soltanto nel volto dell’altro uomo e solo così permette che Egli “venga all’idea”. Si potrebbe quindi dire che la fede in Dio, svuotata del suo stesso oggetto, abbia come suo proprio contenuto la fiducia nell’uomo. A differenza, infatti, dello scetticismo di Simmel, per cui la fede si trova, nella sua forma più pura, nel rapporto religioso, per Levinas invece essa ha come primo oggetto proprio l’uomo. Nel rapporto di responsabilità infinita per il volto altrui si attua la dinamica della fiducia originaria, per cui da un lato l’Io risponde alla chiamata ancor prima di udirla, quindi affidandosi in modo totale indipendentemente da aspetti conoscitivi; e, insieme, in una dimensione diacronica che scompagina l’ordine temporale,

⁵¹ A. Peperzak, *Trust. What or what might support us?*, Fordham University Press, New York 2013, p. 11, traduzione nostra.

⁵² *Ivi*, p. 25.

⁵³ G. Simmel, *Sociologia*, cit., p. 299.

l'Altro, attraverso il suo "non uccidermi", si rivolge all'Io chiedendo di essere rispettato e accolto. Chiedendo, quindi, che ci si fidi di lui. La relazione con l'altro, relazione di ospitalità e responsabilità, è quindi anche una relazione di fiducia, di affidamento e fedeltà, verso l'altro uomo che, soltanto per la sua assoluta alterità, obbliga ad accoglierlo.

Tenuto conto di questo spazio al di là dell'essere occupato dalla fiducia come apertura originaria della relazione, ciò che avevamo definito all'inizio come fiducia *consapevole* sembra facilmente catalogabile, per contrasto, dal lato del sapere, della conoscenza, della verità, dell'essere, del *logos*. Essa sembra essere espressione di quell'autoaffermazione egoista del Medesimo, che Levinas aveva descritto attraverso il termine di *totalità*, e quindi, per dirla con Luhmann, una "forma di riduzione della complessità"⁵⁴, intesa come riduzione della differenza, comprensione dell'alterità e controllo, nei limiti della finitezza umana, della pluralità di possibilità. Una lettura di questo genere, sebbene non sia del tutto errata, potrebbe risultare fuorviante. Se infatti la fiducia consapevole fosse semplicemente relegabile all'ambito della totalità, della tematizzazione e quindi della violenza, senza mantenere alcun legame con l'ambito dell'apertura etica, essa finirebbe per negare il suo stesso carattere di fiducia e tramutarsi nel suo contrario, in diffidenza. Essa deve, quindi, seppur nell'ambito del sapere, avere la fiducia originaria come sua condizione di possibilità. È quindi necessario, per concludere, fare alcune precisazioni.

Soprattutto a partire da *Altrimenti che essere*, la critica all'ontologia e alla verità come corrispondenza che era stata delineata chiaramente in *Totalità e Infinito* lascia spazio a un approfondimento e a una rivalutazione di quest'ambito⁵⁵. Soprattutto in seguito alla nota critica derridiana⁵⁶ Levinas tende a una riabilitazione di quel terreno che precedentemente era stato duramente attaccato, mostrandone il profondo legame con l'ambito etico. Se il linguaggio filosofico si serve della tematizzazione, tuttavia non può essere ad essa ridotto: il discorso, filosofico e non, prima di essere un insieme di informazioni da consegnare a un destinatario, è la relazione, la convocazione che con il linguaggio avviene. Al Detto, questo è il modo in cui Levinas definisce la dimensione ontologica, tematica e apofantica

⁵⁴ N. Luhmann, *La fiducia*, cit., p. 11.

⁵⁵ Per un'attenta analisi del passaggio tra il testo del 1961 e quello del 1974 e in generale per una chiara presentazione del pensiero levinasiano si rimanda a G. Ferretti, *La filosofia di Levinas. Alterità e Trascendenza*, Rosenberg & Seller, Torino 1996.

⁵⁶ J. Derrida, *Violenza e Metafisica*, in *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 2002, pp. 99-198.

del linguaggio, si aggiunge quindi un Dire originario, che la fonda e ne dà il senso. Tale significazione rivela la matrice etica di ogni linguaggio, di ogni tema. Tali dimensioni non sono contrapposte, bensì una, il Dire, è la condizione di possibilità del Detto; mentre l'altra, il Detto, permette la comunicazione, la tematizzazione del Dire. Ciò avviene, indubbiamente, attraverso un "abuso di linguaggio", ma tale tradimento deve poter essere sempre corretto, in un lavoro filosofico di dire e disdire il detto, per fare emergere ogni volta la trascendenza etica che vi soggiace. Ciò è possibile poiché il Dire, etico, si mantiene in una diacronia perenne, sempre passato, come la chiamata dell'altro, mentre il Detto è invece presente, appartiene all'ambito dell'ontologia, della scrittura della legge. Il Detto, quindi, dipende dal Dire etico, dalla relazione di responsabilità, ma, a sua volta, quest'ultima ha bisogno della tematizzazione, del calcolo e dell'ordine. È proprio a questo fine che Levinas ricorre all'idea di giustizia e all'entrata del terzo⁵⁷. La relazione etica, infatti, relazione di prossimità, è immediatezza e inquietudine, è risposta alla chiamata dell'altro senza indugi e senza calcoli. Ma tale prospettiva è valida e attuabile soltanto se ci troviamo sempre in rapporti di faccia-a-faccia. Quando la pluralità contemporanea dei volti chiama e chiede giustizia, allora a questo punto è necessario che l'etica si faccia discorso presente e mediato, per rendere conto, sia del prossimo che del lontano, sia dell'altro che del terzo:

Il modo di pensare qui proposto non consiste nel misconoscere l'essere e neppure nel trattarlo, secondo una pretesa ridicola e sdegnosa, come cedimento di un ordine o di un Disordine superiore. Ma è a partire dalla prossimità che l'essere assume, al contrario, il proprio giusto senso. Nei modi indiretti dell'illegittimità, nella provocazione anarchica che mi ordina all'altro, s'impone la via che conduce alla tematizzazione e a una presa di coscienza: la presa di coscienza è motivata dalla presenza del terzo affianco al prossimo avvicinato; anche il terzo è avvicinato; la relazione tra il prossimo e il terzo non può essere indifferente all'io che si approssima⁵⁸.

Laddove i volti si affiancano, laddove la chiamata si moltiplica e ognuno reclama la mia risposta, è necessario che l'ambito del calcolo, del confronto, del giudizio, venga a soccorrere l'immediatezza etica. Anche per quanto riguarda il nostro tema, ovvero la fiducia, quindi, non dobbiamo pensare a due modalità differenti, appartenenti a due ambiti opposti, uno etico,

⁵⁷ Sul tema della giustizia e i suoi legami con la giustizia e il diritto nel pensiero di Levinas si veda R. Fulco, *Essere insieme in un luogo. Etica, politica, diritto nel pensiero di Emmanuel Levinas*, Mimesis, Milano 2013.

⁵⁸ E. Levinas, *Altrimenti che essere*, cit., pp. 21-22.

l'altro ontologico. Al contrario, l'una svolge il ruolo di presupposto o, per dirla in termini più propri di Levinas, *ispirazione* dell'altra; e, allo stesso tempo, la stessa fiducia originaria, ha spesso bisogno della dimensione del calcolo e della comparazione per trovare una sua realizzazione, e per dare un ordine alla pluralità dei volti. Allo stesso modo, anche la fiducia detta consapevole, appartenente all'ambito del conoscere, ha la sua condizione di possibilità originaria nell'apertura della relazione con il volto, quindi nella dinamica della fiducia originaria. Tra una fiducia intesa come mero calcolo, e quindi appartenente alla dimensione della totalità, e una fiducia consapevole che abbia le sue radici nell'apertura etica originaria, corre la stessa distanza che Luhmann attesta tra "dominio dell'evento" e "fiducia": se la fiducia infatti si limitasse al dominio del reale, essa sarebbe un tentativo di assimilazione e annullamento dell'alterità, quindi piuttosto una negazione della fiducia originaria, una *diffidenza* verso l'altro. Quando invece la fiducia originaria e la responsabilità mantengono la loro influenza sul Detto, sulla tematizzazione e quindi anche sulla fiducia consapevole, allora è possibile che la realtà che essi descrivono non venga oggettivata e sottomessa alla volontà dell'Io.

Per usare un'efficace espressione che Levinas utilizza più volte in relazione alla giustizia, anche per quanto riguarda la fiducia si tratta di "comparare l'incomparabile"⁵⁹, ossia di attuare un movimento di tensione che da un lato permetta di trovare una misura comune, per effettuare un giudizio e un calcolo attraverso la conoscenza e il sapere; dall'altro consenta di mantenere questa misura in legame vivo con la responsabilità e con l'apertura etica.

English title: Faith in God as Faith in Man: The Concept of Trust in Levinas' Thought.

Abstract

The term "trust" appears very rarely in the work of Emmanuel Levinas. Even the related one of "faith", although more present, is used with some caution in the philosophical arguments of the author. This absence of the term, however, does not imply an absence of the concept. In this article I will show that, far from being absent, trust always goes together with

⁵⁹ E. Levinas, *Tra noi*, cit., p. 230.

responsibility, which is the central concept of the Levinas' ethics. I will focus on two kinds of trust: an original one, which transcends knowledge, and a conscious one, which concerns knowledge, calculation and judgement. I will show that, for Levinas, both the relationship with God and the ethical relationship with the other man are characterized by the original trust, whereas the conscious trust takes place in justice.

Keywords: Levinas; Trust; Faith; God; Responsibility; Ethics.

Silvia Dadà
Università di Pisa e Firenze
silvia.dada@unifi.it