

# Libertà e responsabilità.

## Pareyson e Lévinas a confronto

di Luca Ghisleri e Massimo Tura

### Pareyson. La libertà prima della responsabilità. (LUCA GHISLERI)

0. Ogni grande filosofo, come si sa, pensa sempre solo una cosa. Il filosofo italiano Luigi Pareyson (1918–1991) è grande perché riflette in maniera sempre più radicale solo su una questione: la libertà come centro dell'essere. In questo suo pensare si inserisce in una lunga tradizione metafisica che fa riferimento, in particolare, al neoplatonismo e all'esistenzialismo cristiano e, tra l'altro, ad autori come Plotino, Schelling, Kierkegaard e Dostoevskij, senza dimenticare Cusano e Barth. Sulla scia di questi autori Pareyson considera sempre la libertà<sup>1</sup> come *inizio* e insieme come *scelta*: essa infatti è, da una parte, indipendenza (libertà da) e autodeterminazione (libertà di) e, dall'altra parte, decisione di un'alternativa (libertà tra). Ma il fatto che Pareyson pensi anzitutto la libertà

non implica che non pensi la responsabilità, anche se pensa questa sempre e solo alla luce di quella. Più precisamente si potrebbe forse dire che egli stabilisca tra esse un intreccio fondamentale, ancorato nel punto di snodo tra la libertà finita e la libertà infinita. Per lui infatti non ci può essere libertà (finita) senza responsabilità, ma non ci può essere responsabilità se non sulla scia della libertà (infinita). La libertà cioè è nella responsabilità perché la libertà è prima della responsabilità.

1. Iniziamo dall'analisi della libertà finita. Nel saggio del 1963 intitolato *Situazione e libertà*<sup>2</sup>, Pareyson indaga le condizioni e i limiti in cui essa opera. A proposito della situazione – che costituisce la condizione fondamentale della libertà umana e che indica la collocazione storica, intesa come l'insieme delle circostanze in cui ognuno si trova

1) Per una analisi puntuale della riflessione pareysoniana sulla libertà mi permetto di rimandare al mio *Inizio e scelta. Il problema della libertà nel pensiero di Luigi Pareyson*, Trauben, Torino 2003.

2) Cfr. L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, Il Melangolo, Genova 1985<sup>1</sup>, pp. 227–243.

ad esistere senza averle scelte – la persona deve scegliere se considerarla solo come un “limite invalicabile” e un “destino ineludibile” contro cui inutilmente ribellarsi o come un “appello alla nostra libertà” e una “proposta da svolgere liberamente”, nella consapevolezza che il secondo corno dell’alternativa si pone solo perché la situazione è “ciò per cui ogni persona è una prospettiva vivente sulla verità”. La persona infatti è per Pareyson – secondo la tesi fondamentale del suo personalismo ontologico di matrice esistenzialistica – rapporto con l’essere (e interpretazione della verità), che non è mai però oggettivo e neutrale, bensì sempre singolare e vivente, proprio perché mediato e radicato nella situazione esistenziale.

La libertà umana poi è caratterizzata da una necessità iniziale (costituente il suo limite): essa è infatti una iniziativa che non ha in sé il proprio inizio. Questa necessità iniziale però “non significa altro se non che la libertà è data”, ma, del resto, se ciò che è dato è la libertà, l’atto di riceverla è già un atto di libertà. Quindi “il primo atto della libertà ch’io sono consiste appunto nel riceverla, ed io comincio ad essere con un atto di consenso nel quale consiste il mio essere”. Da una parte, Pareyson sostiene qui – allontanandosi dalla prospettiva tomistica – che la libertà non è una caratteristica dell’uomo o una sua qualità, ma la sua stessa essenza e il suo essere. Dall’altra, afferma che la libertà comincia con un

consenso al dono (della libertà) che le è offerto. Esistere “significa allora aver consentito a quel dono: l’uomo è libertà proprio perché alla base della sua esistenza v’è una “gratuità originaria”. Come a proposito della situazione, anche a proposito della necessità iniziale della libertà si tratta di scegliere se considerarla una chiusura limitante – che non spiega come da se stessa possa sorgere la libertà (cfr. *infra*) – o un’apertura dischiusa alla verità, che dona se stessa (gratuità originaria) costituendo la libertà umana.

È evidente perciò come la situazione e la necessità manifestino di essere non istanze di passività e di chiusura per la libertà, ma modalità di attività e di apertura ad altro. Più precisamente esse indicano che la passività dell’esistenza è la recettività tra due attività (quella umana e quella originaria), nel senso che l’attività della libertà umana “si pone sul prolungamento” dell’attività della verità originaria.

Proprio alla luce di questa analisi Pareyson può evidenziare il nesso tra libertà finita e responsabilità. Da una parte, la libertà finita è insieme inizio e scelta, proprio perché dà inizio a se stessa mediante la scelta di considerare la propria situazione storica e la propria necessità iniziale apertura all’essere (e non confine mortificante). Dall’altra, essa è una “iniziativa che dispone di sé” in modo sicuro, dal momento che la sua condizione d’essere è una attività originaria e quindi può, anzi vuole “accettare la responsabilità di tutto ciò che la perso-

na è o fa”, anche di ciò che non dipende da essa<sup>3</sup>. Si affacciano dunque qui due concezioni di libertà e di responsabilità diverse da quelle delineate dal soggettivismo moderno. La libertà finita infatti non consiste nell'autodeterminazione assoluta e nell'autonomia della coscienza trasparente a se stessa, proprio perché essa è piuttosto concepita come attività coincidente con la recettività di un'attività più originaria. E la responsabilità non coincide solo con l'atto con il quale la coscienza risponde delle azioni da essa liberamente compiute, proprio perché la libertà finita si costituisce assumendo (rispondendo alle) le proprie condizioni e i propri limiti costitutivi. La *libertà finita* è *scelta di sé* e quindi è libertà in quanto scelta ed è responsabilità in quanto accettazione (assunzione) di sé stessa. Ma questa scelta di sé non è una accettazione passiva della necessità, proprio perché il risvolto della necessità iniziale della libertà finita è costituito dalla libertà infinita.

2. Sofferamoci ora sulla libertà infinita e sul suo nesso con la libertà finita. Il passaggio dalla libertà finita alla libertà infinita è dovuto al fatto che per Pareyson “solo la libertà precede la libertà” e “solo la libertà segue la libertà”. Se la libertà infatti

fosse preceduta dalla necessità – cfr. *supra* – non sarebbe più libertà. La necessità infatti è identità e continuità tra causa ed effetto e quindi da essa non può che derivare altra necessità, mentre la libertà – proprio perché è scelta – è differenza e discontinuità tra origine e originato e quindi solo da essa si può generare altra libertà. La libertà finita quindi si nutre della libertà infinita, da una parte, perché, se non ci fosse questa, non esiterebbe nemmeno quella e, dall'altra parte, perché una libertà finita (e quindi condizionata) non sarebbe veramente e pienamente libera (e cioè incondizionata).

Pareyson parla della libertà infinita in particolare in *Ontologia della libertà*<sup>4</sup>, opera in cui emerge la sua concezione della filosofia come interpretazione del cristianesimo. Questa concezione non fa che radicalizzare e dare contenuto ad una impostazione – di matrice esistenzialistica – da lui sostenuta anche in precedenza, in base alla quale la filosofia è il chiarimento razionale e il tentativo di universalizzazione di una scelta esistenziale (e ogni visione del mondo, sia essa religiosa o non religiosa, è a suo avviso risultato di tale scelta). A suo modo di vedere, è possibile parlare della libertà infinita solo a partire dall'esperienza storica del cristianesimo, caratterizzato dal-

3) Sviluppando questo spunto, Claudio Ciancio (allievo di Luigi Pareyson) mostra che il superamento della contraddizione della libertà finita (consistente nel fatto che essa è contraddittoriamente un incondizionato condizionato, proprio perché, in quanto libertà, è per essenza sua incondizionata – cioè assenza totale di condizioni ad essa esterne – e, in quanto finita, è condizionata) si radica proprio nella responsabilità e cioè nell'assunzione delle condizioni e dei limiti di essa come istanze per il suo esercizio. Cfr. *Del male e di Dio*, Morcelliana, Brescia 2006, pp. 48–50.

4) Cfr. L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino 1995.

la centralità di un Dio che liberamente crea il mondo (e che lo può creare proprio perché è libertà originaria) e che liberamente si incarna e redime l'uomo, dopo il suo peccato. Non ci è possibile approfondire adeguatamente i singoli aspetti ora accennati. Richiamiamone solo alcuni, essenziali al nostro tema.

All'atto mediante il quale Dio dà origine a sé – Dio infatti è libertà come inizio assoluto, coincidente con la scelta dell'essere (il bene) e il rifiuto del nulla (il male) – segue la creazione, atto di liberalità e di generosità, che evidenzia come la libertà sia talmente libera da generare anche ciò che le si può opporre. Questo è evidente nel mito del “peccato originale”, il cui significato indica, da una parte, che in qualche modo il male preesiste all'uomo (la tentazione del serpente) e, dall'altra, che l'uomo stesso non accetta di esser ciò che è (e quindi non è responsabile nel senso sopra definito) e cioè autore degli atti della propria libertà, ma non autore della propria libertà (come Dio).

Per Pareyson poi nella concezione biblica del “peccato originale” si mostra come tutti gli uomini siano accomunati dal medesimo statuto di onnicolpevolezza. Con la caduta, infatti, il male è entrato nel mondo e, da quel momento, tutti gli uomini sono peccatori e il loro destino è segnato da una comune solidarietà nella colpa. Ma al male comune è connesso un comune dolore, dal momento che solo il dolore è il mezzo adeguato di espiazione del male. In

questa comunanza di tutti gli uomini nella colpa e nel dolore nessuno può considerarsi innocente: l'innocenza è relativa solo alle colpe strettamente personali ma, dal punto di vista della peccaminosità universale, tutti sono peccatori e nessuno è innocente. Infatti, secondo il mito religioso una forte responsabilità accomuna gli uomini chiamandoli a rispondere delle loro azioni malvage di fronte a tutti e rendendoli responsabili non solo dei propri ma anche degli altrui misfatti. Secondo Pareyson, “v'è non solo la responsabilità di ciascuno verso tutti, ma anche la responsabilità di tutti verso ciascuno; e ciascuno è responsabile verso tutti non solo del male che individualmente ha compiuto, ma anche di quello commesso da tutti gli altri”. Come si vede l'uomo torna ad essere responsabile non solo delle azioni che compie deliberatamente, ma anche di ciò che non dipende direttamente da lui. Il “peccato originale” non fa che dare conferma contenutistica alla responsabilità verso la situazione, connotata ora però da una “tendenza” al male, che accomuna tutti gli uomini fra di loro. Ma il male per Pareyson è presente nel mondo con una carica distruttiva talmente ampia e potente che per sconfiggerlo non è sufficiente l'azione umana. Solo l'infinita onnipotenza di Dio, manifestantesi nell'impotenza della croce, riesce a vincere l'infinità del male, proprio perché lo porta su di sé (il Dio origine, che era irresponsabile proprio perché inizio, ora risponde – come Dio incarnato – al grido di dolore dell'uo-

mo), chiamando del resto l'uomo a con-soffrire con lui. La sofferenza è così l'unica responsabile via umana verso la finale gioia escatologica, in cui si assiste per altro ad una liberazione completa dal male e quindi alla sola libertà nel bene, guadagnata però attraverso la libertà della scelta tra il bene e il male.

**Lévinas. La responsabilità prima della libertà.** (MASSIMO TURA)

Per comprendere il senso dell'etica lévinassiana, del motivo per cui sia stata recepita come un'etica della responsabilità, vale forse ricordare sinteticamente l'ordine problematico che il termine "responsabilità" sottopone all'indagine della filosofia morale. Innanzitutto la sfera dell'imputabilità connessa alle conseguenze di un'azione e alla riparazione dell'eventuale danno prodotto. Da subito emerge una componente teleologica, il fatto cioè che la moralità dell'azione sia riconducibile agli effetti prodotti, al fine (*telos*); tale aspetto ci permette di cogliere il lato più peculiare della responsabilità, inscritto nell'etimologia del termine latino *spondeo* e dei suoi derivati. Verbo da cui deriva la solenne promessa (*sponsum*) reciprocamente scambiata tra il padre della sposa ed il futuro sposo (*sponsus*), descritti nel loro impegno a mantenere le rispettive parole. La dimensione della garanzia reciproca, il coinvolgimento di rapporti interpersonali rendono ragione dell'evo-

luzione del termine latino nel derivato *respondeo*, in cui, da un lato, si sedimenta il senso di una risposta dovuta, dall'altro, si apre la fiducia in una risposta di conferma rispetto a quanto promesso. Non sarà possibile, in questa sede, seguire le ulteriori stratificazioni semantiche del termine; ci basta sottolineare come il tema della responsabilità comporti l'allargamento della riflessione etica alla dimensione intersoggettiva e all'implicito riferimento all'alterità, quale polarità del rapporto tra domanda e risposta.

L'etica lévinassiana recepisce entrambi tali due momenti, interpretandoli tuttavia in una direzione in cui la tradizione filosofica occidentale viene continuamente "provocata" dalla sapienza ebraica. Sarà proprio la scoperta delle fonti di tale tradizione e del principio dell'interpretazione talmudica dei testi, secondo cui «la *Toràh* parla il linguaggio degli uomini»; sarà la ri-scoperta di tale tradizione dopo la *Shoah*, ad offrire quella lingua altra da quella dei Greci, quel pensare «altrimenti» dall'ontologia occidentale avvertita sempre più come un pensiero totalizzante segnato da un'istanza di dominio e di violenza, dalla connaturata volontà di ridurre l'Altro all'abbraccio soffocante del Medesimo. La necessità filosofica di compiere un «parricidio» nei confronti del «padre greco che ci impone la sua legge»<sup>5</sup> rappresenta per Lévinas un dovere cui il pensiero non può sottrarsi se ancora avanza

5) Cfr. J. Derrida, *Violenza e metafisica*, in Id., *La Scrittura e la differenza*, tr. it., Einaudi, Torino, 1971, p. 113.



una pretesa di credibilità dopo Auschwitz, che non può essere liquidato come un incidente di percorso, ma che va inquadrato come lo sviluppo coerente e necessario della metafisica occidentale: «il totalitarismo politico riposa su un totalitarismo ontologico»<sup>6</sup>. Le via dell'*enfasi* e dell'*iperbole* acquisite dalla meditazione dei maestri talmudici, la continua tensione ermeneutica cui è sottoposto il testo biblico provocato «al di là (della letteralità) del versetto» costituiscono i presupposti di un pensiero che persegue «l'utopia dell'umano» nell'apertura dell'Io all'alterità, nella capacità di «rispondere dell'Infinito» al di là dell'ideologia. Per Lévinas "Etica" non è pertanto il nome di una branca della filosofia, né l'etica della responsabilità una sua possibile variante; etica è piuttosto «la messa in questione», occultata da tutta la filosofia occidentale, «della spontaneità dell'Io attraverso la presenza d'Altri»<sup>7</sup>. La messa in questione del *Moi*, e del suo sforzo di perseverare nel proprio essere (*conatus*), attraverso l'ingiunzione inassumibile che mi viene dal *volto* d'altri, è etica come responsabilità, l'etica in quanto «non vi è alcun senso etico al di fuori della responsabilità verso altri»<sup>8</sup>. L'essere responsabile non è, in altri termini, una possibilità dell'essere del soggetto, ma il suo stesso nucleo costitutivo, esprimibile come essere

in relazione. Siamo di fronte ad un cambiamento di paradigma della filosofia moderna in cui l'Io, che conquista la sua identità attraverso una negazione assimilante dell'altro, viene sostituito da un soggetto decentrato, la cui intenzionalità è «attenzione alla parola o accoglienza del volto, ospitalità e non tematizzazione»<sup>9</sup>. Non c'è dapprima la coscienza ed in un secondo momento la sua apertura all'altro, ma l'apertura all'altro, in quanto ospitalità dell'altro, è ciò che costituisce la verità della coscienza. Nello sviluppo a partire dalle famose descrizioni husserliane sull'intersoggettività<sup>10</sup>, Lévinas descrive tuttavia una relazione asimmetrica non riconducibile al movimento gnoseologico che va dall'Io all'Altro nello sforzo dichiarato di ridurlo al Medesimo; la relazione etica per eccellenza muove dall'Altro verso un soggetto che, incapace di comprenderlo nella sfera neutra del concetto, si scopre essere in una condizione di passività senza possibilità di convertirla in attività ed impegno. Nella relazione con un'alterità che si absolve dalla relazione stessa e che si mantiene in un'esteriorità assoluta, il soggetto si sorprende accusato, perseguitato dall'Altro senza potersi sottrarre. Al di là del rapporto ontologico, giocato sullo scambio reciproco tra identità essenziali, Lévinas fa valere la paradossalità di una relazio-

6) E. Lévinas, *Difficile libertà*, tr. it., Jaca Book, Milano 2004, p. 257.

7) Idem, *Totalità e infinito*, tr. it., Jaca Book, Milano 1996, p. 13.

8) *Ivi*, p. 156.

9) *Ivi*, p. 308.

10) Cfr. E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, tr. it., Bompiani, Milano 1989.

ne in cui l'Altro mantiene la sua *proximità* irriducibile, deponendo il soggetto dal suo primato ed esponendolo all'offesa. Il soggetto lévinassiano è, in questi termini, pensato come un «intrico che annoda l'Altro nel Medesimo»<sup>11</sup>. Si tratta di un soggetto d'affezione che si singularizza nella forma deponente; un soggetto che si individua come *Sé*, non come declinazione di un nominativo, ma di colpo all'accusativo. Il paradosso di tale etica consiste nel tentativo di pensare l'affezione dell'Altro come costitutiva dell'elezione del Medesimo. Eletto nella soggezione, il soggetto è assoggettato all'altro e in questa assegnazione, *unico*, il solo che possa rispondere dell'invocazione che si traccia sul *volto* del prossimo. Nell'obbedienza (*ob-audire*) all'appello, nell'essere-per-l'altro *malgré moi*, nella capacità di pensare ciò che non è ricomponibile nel suo orizzonte, il soggetto si scopre come un essere etico. Da questo punto di vista l'etica significa l'obbligazione dell'Io tenuto a rispondere d'altri senza che alcuna legge dell'essere lo obblighi. Solo nella defezione dell'Io a *Sé*, solo scoprendosi incapace di pensare concettualmente l'Altro, solo avvertendo d'essere pensato dall'Altro che sempre si sottrae, il soggetto è eletto, individuato come unico ed insostituibile nel suo dovere di risposta. Qui si vede come, per Lévinas, l'etica non si fonda sull'ontologia, come l'agire umano non sia suc-

cessivo al suo essere, alla scelta di sé; come la responsabilità lévinassiana cerchi di collocarsi al di qua della libertà in quanto categoria ontologica. L'etica lévinassiana si presenta pertanto come un tentativo di coniugare ospitalità ed elezione. In tal senso non è un'etica della volontà altruistica fondata sulla scelta successiva o contemporanea di un Io. Non costruita sulla scelta voluta, ma su un'originaria coazione a rispondere all'estraneo, essa coglie l'unicità-elezione del soggetto nella sua costitutiva relazione con l'Altro, la sua singularità nell'alterità. La sfida di quest'etica dai chiari riferimenti biblici, va cercata nell'*enigma* filosofico di un Infinito che si contrae nel finito ed in Esso parla, di un comandamento che si traccia sul *volto* dell'altro uomo e che mi ordina di «non uccidere». La voce dell'Infinito risuona nell'*unica* risposta etica dell'uomo: «Eccomi». Nella sua «responsabilità d'ostaggio»<sup>12</sup>, il soggetto non può restare indifferente all'appello dell'estraneo; l'*Eccomi* è ordinato al rispetto di un impegno che non ha mai preso, perché non prodotto dall'atto di una sua libera scelta, ma che gli impone di rispondere di colpe che non ha commesse. Nella responsabilità infinita, il soggetto non può che farsi carico delle colpe dell'altro e portarne le sofferenze fino all'eccesso contro-natura, in cui, «*insostituibile*, si *sostituisce* all'altro secondo responsabilità»<sup>13</sup>.

11) E. Lévinas, *Altrimenti che essere*, tr. it., Jaca Book, Milano 1983, p. 31.

12) Idem, *Al di là del versetto*, tr. it., Guida, Napoli 1986, p. 177.

13) Idem, *Altrimenti che essere*, cit., p. 143.

### Pareyson a confronto con Lévinas. (LUCA GHISLERI)

Sia Pareyson sia Lévinas criticano l'antropologia sostanzialistica, che identifica e assimila l'altro al medesimo e pensano a partire dall'antropologia biblica, che descrive un rapporto asimmetrico in cui un termine del rapporto (Dio) pone il rapporto (e quindi è ad esso trascendente), mentre l'altro termine del rapporto (l'uomo) si identifica con questo rapporto. L'uomo si costituisce cioè a partire da una chiamata e da una elezione di Dio e a questo proposito quindi Pareyson è perfettamente d'accordo con Lévinas. Per Lévinas Dio chiama alla responsabilità per l'altro (il non uccidere), proprio perché l'altro – traccia di Dio – è infinitamente distante da me. Per Pareyson Dio dona la libertà e chiama l'uomo a diventare ciò che è e cioè libertà finita. Ma la libertà finita, come si è visto, è assunzione anche di ciò che non è da essa posto in essere (la situazione e il male preesistente) e quindi pare di poter dire che essa stessa si costituisca a partire dalla responsabilità. Da questo punto di vista sembra perciò avere ragione Lévinas. Ma per Pareyson la responsabilità è il diaframma tra la libertà finita e la libertà infinita e quindi questa, solo alla luce della quale ha senso quella, precede la responsabilità. Il problema è che Lévinas considera la libertà (che per lui è solo finita)

come autonomia e cioè secondo la logica dell'identico che, a suo modo di vedere, connota la metafisica occidentale dell'essere visto come totalità<sup>14</sup>. Ma, se la libertà<sup>15</sup> è vista alla luce dell'identità, diventa necessità. Mentre essa, da una parte, nella sua incondizionatezza e inesauribilità, è il vero nome dell'infinito e, dall'altra parte, è l'unico principio assoluto costituito paradossalmente dalla relazione di unità e di alterità. C'è infatti alterità tra libertà ed essere, proprio perché la libertà, in forza della sua incondizionatezza, è origine dell'essere, ma c'è insieme anche unità tra essi, perché solo l'essere dà consistenza alla libertà<sup>16</sup>.

E solo alla luce di questa relazione di unità e di alterità (presente nell'infinito e quindi anche in tutto ciò che deriva da esso e cioè nel finito, nella relazione tra i finiti e nei rapporti tra il finito e l'infinito) è possibile affrontare poi questioni che Lévinas sembra non poter tematizzare adeguatamente. L'alterità assoluta – senza identità – pare presupporre infatti un essere come pluralità, ma in mancanza di un momento di unità si rischia la dispersione del senso (la verità) e la mancanza della possibilità della connessione tra le diverse alterità (la comunità). Anche il bene e l'amore (con il suo risvolto tragico, costituito dalla sofferenza) e quindi la responsabilità (cioè il rispondere dell'altro uomo) sono forse pensabili

14) Si potrebbe discutere sulla validità di un giudizio così categorico.

15) Mi rifaccio qui liberamente a quanto sostenuto, sulla scia di Pareyson, da Claudio Ciancio.

16) La libertà infatti, se non si pone come esistente, rischia l'inconsistenza e l'impotenza della mera agilità e della pura possibilità, che non diventa mai realtà fattuale.



solo come unità di alterità e perciò nella libertà.

Insomma, per Lévinas la responsabilità per l'altro si fonda sulla sua alterità infinita. Per Pareyson la responsabilità verso sé e verso gli altri si fonda sulla libertà infinita. Ma, se la responsabilità si fonda sull'alterità e la libertà infinita è la relazione di unità e di alterità, la libertà precede la responsabilità.

**Lévinas a confronto con Pareyson.** (MASSIMO TURA)

Le proposte filosofiche di Lévinas e di Pareyson muovono da un'istanza comune: la necessità di rispondere agli esiti nichilistici della metafisica di stampo idealistico, frutto di una ragione autosufficiente e totalizzante. La soluzione pareysoniana muove verso l'assunzione di un principio originario individuato nella libertà come inizio e scelta. Da tale posizione la responsabilità, in quanto accettazione della propria libertà, occupa una posizione successiva alla libera scelta d'essere. Da parte nostra abbiamo definito la responsabilità nei termini di una relazione tra risposta ed appello; relazione paradossale perché antepone la risposta alla chiamata, perché individua nella risposta l'unica traccia possibile di una domanda che, per la sua alterità, rimane *in-audita*; solo nella risposta il soggetto è individuato, solo nella paradossalità di una "relazione nella separazione" è eletto; una relazione che non chiude l'io nella sua identità, ma che lo ordina a rispondere dell'In-

finito. In tal senso l'agire responsabile si configura come un agire di secondo grado, una risposta che, *de facto*, non può rivendicare un'origine che le è preclusa, una risposta che è sempre nel rinvio di un appello che si nega. Da questo punto di vista ha ragione Pareyson nell'affermare una posteriorità della responsabilità; una posteriorità che tuttavia non è generata dal porsi originario della libertà incondizionata, ma dal sottrarsi dell'origine che rinvia continuamente alla risposta. La domanda, di tenore lévinassiano, sarà allora: "quale appello, contenuto nella Libertà originaria, può produrre una risposta?". Nella Libertà, possiamo dire, non c'è alcuna chiamata, se non una proliferazione della libertà stessa che chiama ad essere liberi. La libertà dell'uomo è, per Lévinas, un movimento della coscienza che per scegliere d'essere deve «perdersi e ritrovarsi», deve «distendere l'ordine dell'essere per reintegrarlo nella libera responsabilità»<sup>17</sup>. Prolungando la libertà originaria, l'uomo sceglie d'essere libero, sceglie cioè di aderire alla "legge" della libertà: "sii libero". Tale scelta passa attraverso un atto conoscitivo che pretende di riconoscere nella libertà una parola di bontà, *al di là dell'essere necessario*, che essa non contiene. Nella prospettiva lévinassiana il rapporto tra libertà e responsabilità resta divaricato in un'alternativa irriducibile: se da un lato, solo se scelgo d'essere libero, allora *posso* essere anche responsabile; si tratta del movimento implicito nell'opzione pareyso-

17)E. Lévinas, *Altrimenti che essere*, cit., p. 143.

niana che rimane quello, tipico dell'ontologia, che va dall'io all'altro. In Lévinas, per converso, solo se sono responsabile, solo se sono già nella passività della risposta, che è già il momento costitutivo della sua bontà, allora sono libero.

Questa radicalizzazione appare anche nella diversa concezione della sofferenza, a cui Pareyson riserva un valore redentivo, la capacità di sconfiggere e trionfare sul male. Una valenza che nella prospettiva lévinassiana della «passività integrale», in cui «l'accusa precede la colpa», viene negata; il male, ricondotto alla sfera della sensibilità, viene identificato con la sofferenza che, dal punto di vista ontologico, risulta inutile ed insensata; una sofferenza che non cela alcuna «virtù magica di riscatto»<sup>18</sup>. Nella sua insensatezza, la sofferenza «non mi si addice, né essa, né la ricompensa ad essa legata»<sup>19</sup>. L'unica giustificazione che possiamo riconoscere alla sofferenza è quella per la sofferenza dell'altro uomo, la sofferenza *in me* è giustificabile solo se apre alla prospettiva etica dell'inter-umano, solo se è sofferenza per la sofferenza ingiustificabile d'altri<sup>20</sup>. Il quadro condiviso dai due pensatori è individuabile nella concezione di una responsabilità reciproca di tutti verso tutti per una sofferenza inutile (rinvenuta dalla comune lettura di

Dostoewskij), di una passività originaria che spinge l'uomo «a passare, nel trauma della persecuzione, dall'altraggio subito alla responsabilità per il persecutore»<sup>21</sup>. Ma nell'impostazione lévinassiana «la responsabilità rimane anteriore ad ogni libero impegno», una passività che non sceglie mai per sé e che incontra la libertà solo negli altri. Solo spogliandosi della sua libertà di soggetto libero, solo nel suo *essere-per-l'altro*, che non è il frutto di una scelta, l'uomo si scopre responsabile per la libertà degli altri: «più sono giusto, più sono colpevole»<sup>22</sup>. Alla scelta di sé, quale momento responsabile istitutivo della propria *identità*, Lévinas contrappone l'*unicità* che il soggetto riceve da altri, sostituendovisi e portandone la colpa, svuotandosi cioè della propria identità. In questo tentativo paradossale di pensare una «liberazione senza libertà» si dispiega tutta la forza di un «giudaismo adulto» che, come non ritiene necessario ricorrere ad alcun mito del peccato originale per pensare il male, così non ne affida la sconfitta ad alcun Messia. La figura del servo sofferente di *Isaia*, 53 rappresenta l'orizzonte insuperabile di questo «umanesimo ebraico» per il quale ognuno di noi è il messia atteso che attraverso la porta di ogni risposta fa il suo ingresso nella storia<sup>23</sup>.

18) *Ivi*, p. 139.

19) *Idem*, *Tra Noi*, tr. it., Jaca Book, Milano 1998, p. 126.

20) *Ivi*, p. 127.

21) *Idem*, *Altrimenti che essere*, cit., p. 139.

22) *Ivi*, p. 141.

23) *Idem*, *Il messianismo*, tr. it., Morcelliana, Brescia 2002.