



UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI PADOVA
DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA
APPLICATA

CORSO DI LAUREA IN FILOSOFIA

IL VOLTO COME AVVENIMENTO QUOTIDIANO E STRAORDINARIO
L'alterità delle relazioni familiari nel pensiero di Lévinas

Relatore:

Ch.mo Prof. Giovanni Gurisatti

Laureanda:
Francesca Cortiana

ANNO ACCADEMICO 2022 - 2023

INDICE

INTRODUZIONE	1
CAPITOLO I – La rivelazione di una trascendenza	3
1. <i>Critica alla totalità antologica</i>	3
2. <i>Il desiderio metafisico</i>	6
3. <i>L'Altro</i>	8
CAPITOLO II – La relazione etica	11
1. <i>Il volto</i>	11
2. <i>La prossimità</i>	15
3. <i>La responsabilità</i>	18
CAPITOLO III – L'eros	22
1. <i>La femminilità</i>	22
2. <i>La carezza</i>	26
3. <i>La fecondità</i>	27
CAPITOLO IV – Uno per l'Altro	31
1. <i>Il passato perdonato nel presente purificato</i>	31
2. <i>La sensibilità incarnata</i>	34
3. <i>Il faccia a faccia degli uomini</i>	36
CONCLUSIONE	39
BIBLIOGRAFIA	42

Un muto, silenzioso bosco di abeti
merita amore e rispetto
perché racchiude, celati in sé,
dei segreti celesti
di grande forza e purezza.¹

¹ G. Grohmann, *Tra sole e terra. La vita delle piante*, trad. it. di M. Camagni, Filadelfia, Milano, 2010, p. 71.

INTRODUZIONE

Emmanuel Lévinas nasce a Kaunas, in Lituania il 12 gennaio 1906, da una famiglia ebrea praticante, arriva a Strasburgo nel 1923 per frequentare il corso di filosofia all'università. Finisce per rimanere definitivamente in Francia fino alla morte avvenuta a Parigi il 25 dicembre 1996. Nel 1930 ottiene la cittadinanza e nonostante la sua lingua madre sia il russo sceglie il francese per la sua produzione letteraria. Nel 1939, allo scoppio della Seconda guerra mondiale, Lévinas è chiamato alle armi in qualità di sottoufficiale interprete di russo e di tedesco, ma viene quasi subito fatto prigioniero in Germania dove rimane fino alla fine della guerra. Sua moglie e sua figlia si salvano grazie a delle suore che le tengono nascoste in Francia, mentre la quasi totalità degli altri famigliari, in Lituania, viene assassinata dai nazisti.

La sensazione di filosofare altrimenti, Lévinas la dona in ogni pagina;¹ egli sostiene un altro modo di filosofare: la sua scrittura raffinata, difficile, preziosa, complessa, anche se nutrita di pensiero antico e moderno, va per la sua strada.² La filosofia, sin dalla sua infanzia, secondo Lévinas, è affetta da un'avversione verso l'alterità, nell'incanto incessante di un pensiero che pensa di poter abitare tutto.³ Piena di sé stessa, luogo del medesimo, di violenza, cerca di impadronirsi, grazie al concetto, di tutto l'esistente; come se, da sempre, i filosofi avessero creduto di dover correggere il reale intrappolandolo nella rete della teoria.⁴

Eliminando ogni alterità niente può scalfire la chiusura del medesimo su sé stesso, in uno spazio senza vicinanza non è possibile quello scontro che invita alla parola che salva ogni cosa dal suo isolamento.⁵

La sua filosofia, nata dalle rovine dell'Olocausto, non svende la tradizione, non proclama la fine della metafisica, al contrario, assolve i compiti della ragione concordando talora con Platone e Kant.⁶ Animata da una volontà di riflessione, senza essere patetica e tragica anche se ossessionata dall'orrore assoluto del nazismo, dai forni crematori e da cataste di cadaveri, è una

¹ X. Tilliette, *Emmanuel Lévinas*, a cura di R. L. Guzzetta, Morcelliana, 2020, p. 33.

² *Ibidem*.

³ C. Chalier, *Le figure del femminile in Lévinas*, a cura di F. Negri, Morcelliana, Brescia, 2020, pp. 19-20.

⁴ *Ivi*, p. 21.

⁵ *Ivi*, p. 22.

⁶ X. Tilliette, *Emmanuel Lévinas*, cit., p. 35.

filosofia tonica, salubre e canta la gloria del Bene senza diventare vittima del mistero del male.⁷ Prendendo le mosse dall'idea di volto proposta da Lévinas come traccia dell'infinito, ossessione per il prossimo e responsabilità per l'Altro, questa tesi sviluppa un'analisi del pensiero di Lévinas in riferimento ai rapporti familiari: i volti a noi più prossimi. In particolare, l'obbiettivo del lavoro è domandarsi come, all'interno del nucleo familiare, del rapporto di coppia, del rapporto genitoriale, del rapporto tra fratelli, considerati spesso legami difficili da sostenere, restrittivi, soffocanti, opprimenti, sia invece presente "quel avvenimento quotidiano e straordinario" che promuove la nostra libertà, quel "altrimenti che essere", quel luogo della prossimità al partire dal quale si può accedere all'infinito. Analizzare come la famiglia, primo luogo di responsabilità per altri e di incontro con il volto di altri, al di là di ogni opposizione e dialettica, rappresenti l'ambito in cui si realizza positivamente il rapporto etico: l'etica che per Lévinas è la filosofia prima. Indagare su come la famiglia, vissuta a volte come spazio che limita e opprime la libertà soggettiva, debba invece essere considerata la nostra prima responsabilità a cui siamo eletti e chiamati a rispondere in quanto primo luogo della molteplicità d'altri e della distrazione da sé, primo luogo di incontro con "un'esteriorità che non è una negazione, ma una meraviglia."

Sono state analizzate a questo scopo le principali idee della riflessione di Lévinas.

Nel primo capitolo viene presentata la critica che Lévinas fa alla tradizione filosofica occidentale che ha considerato l'ontologia come filosofia prima, portando così l'essere a fagocitare tutto, a ridurre l'Altro all'identico, a dissolvere l'alterità.

Nel secondo capitolo si espone come l'epifania del volto dell'Altro sia epifania sottratta ad ogni tematizzazione e oggettivazione, sia coinvolgimento immediato nell'etico, analizzando la relazione etica, la prossimità e la responsabilità.

Nel terzo capitolo si esamina l'eros, la relazione erotico-amorosa dove l'alterità assoluta si presenta nella forma della femminilità. La relazione erotica diventa il prototipo della relazione con l'Altro, per questo si analizza il concetto di femminilità, di carezza e di fecondità, conseguenza del rapporto erotico.

Infine nel quarto capitolo si analizza più nel dettaglio il rapporto di paternità, maternità e fratellanza visti non solo in termini biologici, ma anche in relazione all'umanità intera.

⁷ *Ivi*, pp. 36-37.

CAPITOLO I

LA RIVELAZIONE DI UNA TRASCENDENZA

1. *Critica alla totalità ontologica*

La filosofia dell'Occidente è secondo Lévinas un pensiero della Totalità, una filosofia antropocentrica nella quale tutto deve essere ricondotto all'io, un io che fagocita qualsiasi cosa, riportando tutto a sé. Questo primato del sé, del medesimo, ha costituito, secondo l'autore, la lezione di Socrate,¹ fondata sulla sufficienza dell'io, sul suo egoismo, sulla sua identificazione di ipseità invitando l'uomo a conoscere sé stesso senza ricevere nulla da altri come se da sempre egli possedesse dentro di sé già il tutto, facendo diventare la filosofia egologia.

Una concezione narcisistica e omnicomprensiva della soggettività occidentale nella quale l'Altro è assorbito dal medesimo poiché la relazione con esso, che si esplica solo come ontologia, consiste nel neutralizzarlo per comprenderlo ed impossessarsene.

La conoscenza è sempre un'adeguazione tra il pensiero e ciò che esso pensa,² e così il soggetto che conosce, riconducendo tutto a sé, può fare di sé stesso il perno del mondo, può darsi da solo il sole e il cielo, può portare tutto all'interno del soggetto anche quando sembra muovere verso l'esterno, perché piega tutto alla propria misura, alla misura di un prendere, di un impossessarsi. All'interno dell'ontologia egli vede il pericolo di un ritorno dell'alterità all'identità. "Conoscere equivale ad impossessarsi dell'essere a partire da niente o a ridurlo a niente, privarlo della sua alterità".³

¹ E. Lévinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, trad. it. di A. Dell'Asta, intr. di S. Petrosino, Jaca Book, Milano, 2021², p. 41.

² Cfr. F. Riva, introduzione, in E. Lévinas-Ph. Nemo, *Etica e infinito. Dialoghi con Philippe Nemo*, a cura di F. Riva, Città Aperta, Enna, 2008, p. 75.

³ E. Lévinas, *Totalità e infinito*, cit., pp. 41-42. Lévinas scrive: "Deve prodursi da qualche parte un grande tradimento perché un essere esteriore e straniero si consegna a degli intermediari. Per quanto riguarda le cose la loro resa si attua nella concettualizzazione. Per quanto riguarda l'uomo essa può essere ottenuta dal terrore che fa cadere un uomo libero sotto il dominio di un Altro. Per le cose l'opera dell'ontologia consiste nel cogliere l'individuo (che solo esiste) non nella sua individualità, ma nella sua generalità (la sola di cui vi sia scienza)".

La filosofia di Lévinas manifesta quindi il progetto dichiarato di “rompere con Parmenide”.⁴ Parmenide viene ad essere il simbolo dell’essere stesso. Chiedersi: “Cos’è l’essere” è pericoloso, è una domanda che porta fuori strada dal momento che la conseguenza è quella di ricondurre tutto sotto il suo dominio e il suo potere. L’essere finisce per diventare sinonimo della Totalità poiché niente è in grado di opporre resistenza alla vorace fame dell’essere. Qualsiasi cosa viene sottomessa alla dittatura della Totalità che, spinta quasi da un impulso di violenza, vorrebbe racchiudere l’essere nell’abbraccio totalizzante della conoscenza. Non è quindi una relazione con l’Altro, ma la riduzione dell’Altro al medesimo, poiché il processo della conoscenza viene a confondersi con la libertà dell’essere che conosce che non può incontrare niente altro, a parte sé stesso, che possa in qualche modo limitarlo.

L’ontologia, che riconduce l’Altro al medesimo, promuove una libertà del medesimo che non si lascia alienare dall’Altro. Una filosofia che, nata con Platone, culmina in Hegel e continua a caratterizzare anche il pensiero di Husserl e Heidegger.⁵

In *Totalità e infinito*, saggio pubblicato nel 1961, dove il pensiero di Lévinas trova la sua formulazione sostanziale, la critica di fondo alla filosofia occidentale è soprattutto una critica all’idea di Totalità che ha, secondo Lévinas, una portata non solo gnoseologica-ontologica, ma anche storico-politica visto che la ragione totalitaria finisce per concretarsi nella elevazione della storia universale a giudizio inappellabile dell’operato dei singoli, nel considerare la guerra uno strumento risolutivo del confronto politico, giustificando infine tutti i regimi totalitari.⁶

L’idea della critica della Totalità viene suggerita a Lévinas dalla lettura della *Stella della redenzione*, opera del filosofo ebreo Franz Rosenzweig, anche se, diversamente da questi, Lévinas procede con metodo fenomenologico e con altre premesse teoretiche, ponendo piuttosto al centro la relazione etica. Quest’ultima ha in Lévinas una portata ontologico-metafisica, essa apre non solo alla trascendenza assoluta ma costituisce la struttura ultima dell’essere. Ecco perché l’invito di Lévinas non è tanto a pensare alla differenza ontologica tra

⁴ X. Tilliette, *Emmanuel Lévinas*, cit.; p. 45. Rompere con l’essere eleatico, che è secondo Emanuele Severino, insuperabile.

⁵ Cfr. G. Ferretti, *La filosofia di Lévinas. Alterità e trascendenza*, Rosenberg & Sellier, Torino, 2010, p. 111. Questa tendenza a voler racchiudere l’essere nell’abbraccio totalizzante della conoscenza nasce, secondo Lévinas, con Platone e continua a caratterizzare la fenomenologia di Husserl e l’ontologia di Heidegger, che l’avrebbe addirittura esaltata.

⁶ *Ibidem*.

essere e ente, e neppure al passaggio dall'esistenza all'esistente, ma alla separazione ontologica tra medesimo e Altro che si fonda nella relazione etica. Diversamente l'ontologia, come filosofia prima, è una filosofia del potere che, non mettendo in questione il medesimo, finisce per diventare una filosofia dell'ingiustizia.

Mettere in discussione il privilegio dato all'essere e dare priorità filosofica all'etica, facendola diventare la filosofia prima, è l'intento principale del pensiero di Lévinas. Tutto sembra giocare sulla possibilità di abbandonare l'arroccamento su di sé e il riferirsi agli altri in funzione delle proprie necessità;⁷ in altre parole, riuscire a interrompere per un attimo il perseverare del proprio essere, riuscire a distrarsi da sé e sospendere quella violenza ripetuta sugli altri dando così la possibilità all'etica, al sociale, di entrare nella nostra vita, mettendoci in discussione. Il distrarsi da sé per volgersi verso l'altro apre alla possibilità di venire a contatto con un mondo differente dove qualcosa d'altro oltre a me e ai miei interessi è presente, cosa che non sarebbe possibile se tutto corrispondesse alla propria definizione.

Alla Totalità, Lévinas oppone l'infinito, l'infinitamente infinito, riconoscendosi debitore nei confronti di Descartes che ha messo in evidenza l'idea di infinito come impronta di Dio sulla terra e come fondamento dell'essere umano, un'idea che nello stesso tempo è dentro di noi e rinvia oltre a noi, non potendo essere contenuta in un essere finito; essa infatti può rimanere solo un'idea, poiché è immensa, sconfinata, illimitata, è un'idea eccezionale poiché il suo *ideatum* va al di là della sua idea.⁸

Diversamente da Descartes, però, la struttura formale dell'idea dell'Infinito trova in Lévinas la sua realizzazione non nella relazione conoscitiva ma in quella etica, con l'interna tensione tra "l'in noi" e il "fuori di noi" che la contraddistingue.

Il rapporto con l'infinito non può dirsi in termini di esperienza, poiché l'infinito eccede il pensiero che lo pensa, ma se esperienza significa avere relazione con l'assolutamente Altro, ossia con ciò che eccede sempre il pensiero, la relazione con l'infinito costituisce l'esperienza

⁷ E. Lévinas-Ph. Nemo, *Etica e infinito*, cit., p. 67. Il "dis-astro" è un'espressione di Maurice Blanchot, che forza la parola "di-astro" spezzandola, per indicare il fallimento di questo sforzo di fare di sé stessi la leva con cui sollevare il mondo. "Disastro" non significa né morte né disgrazia, ma come dell'essere che si sarebbe staccato dalla sua fissità di essere, dal suo riferimento a una stella: un dis-astro. Il dis-astrarsi da sé è l'etica, è il sociale. La distrazione da sé è l'ingresso dell'infinito nell'esistenza. (M. Blanchot, *La scrittura del disastro*, trad. it. di F. Sossi, Se, Milano, 1990).

⁸ E. Lévinas, *Totalità e infinito*, cit., p. 45. Non ci si può interrogare su di esso ma solo interrogarlo.

per eccellenza. “Pensare l’infinito, il trascendente, lo straniero, non è dunque pensare un oggetto. Ma pensare ciò che non ha i lineamenti dell’oggetto significa in realtà fare di più o molto di più che pensare [...] è la fine del pensiero solitario o interiore, inizio di una vera esperienza del nuovo e del noumeno-già desiderio”.⁹

2. *Il desiderio metafisico*

“La vera vita è assente”. Ma noi siamo al mondo. La metafisica sorge e si mantiene in questo alibi. Essa è rivolta all’“altrove”, e all’“altrimenti” e all’“Altro”.¹⁰ Così inizia *Totalità e infinito*. L’idea dell’infinito è desiderio dell’infinito.

L’infinito nel finito si produce pertanto come desiderio, ma non come un desiderio che viene soddisfatto dal possesso del desiderabile, ma come il desiderio dell’infinito che è originato dal desiderabile.

La vita si presenta quindi come un desiderio filosofico-metafisico, come un movimento, un viaggio che parte da ciò che ci è familiare, da una nostra casa, dove stiamo, per andare verso terre lontane, per andare verso un totalmente Altro. È un Altro che supera e primeggia per elevatezza di grado e per indiscusse qualità i luoghi, gli oggetti e le persone circostanti. Nessun viaggio sarebbe in grado di soddisfare questo desiderio poiché è un desiderio dell’invisibile, un’adeguazione tra idea e cosa che non potrà mai avvenire.¹¹

Lévinas lo chiama desiderio-metafisico, un desiderio che apre a una relazione con una realtà infinitamente distante dalla mia, che avvia alla trascendenza a una realtà che in nessun modo può essere posseduta da me o riportata alla realtà del mio io.¹² Lévinas distingue, in *Totalità e infinito*, tra “bisogno”, nel senso di un desiderio che può essere appagato dall’oggetto di cui si sente la mancanza, e “desiderio” in senso forte che non vedrà mai esaudite le proprie aspettative.¹³

⁹*Ivi*, p. 47.

¹⁰ E. Lévinas, *Totalità e infinito*, cit., p. 31.

¹¹ G. Ferretti, *La filosofia di Lévinas*, cit., p. 121. Ferretti scrive: “La visione consiste infatti, fenomenologicamente, proprio nell’adeguazione tra l’idea e la cosa, tra l’intenzionalità conoscitiva e il suo riempimento da parte della realtà conosciuta”.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*.

Non è nostalgia di ciò che prima era stato mio, né bisogno di qualcosa che può essere soddisfatto da un oggetto. Non è altro, come il pane che mangio o la casa che ho dovuto abbandonare, queste sono realtà di cui posso nutrirmi e appagarmi e che ritornano a me e al mio mondo. “Con queste realtà posso nutrirmi e in larghissima misura soddisfarmi, come se mi fossero semplicemente mancate. E per questo motivo la loro alterità si riassorbe nella mia identità di pensante e possidente”.¹⁴

Il desiderio metafisico tende a qualcosa di assolutamente Altro che in nessun modo può essere riportato al mio essere. È un desiderio che non nasce dalla sensibilità, non è un bisogno affettivo, sessuale, morale o religioso. Esso desidera ciò che sta al di là di tutto quello che può completarlo, scrive Lévinas. “È come la bontà - il desiderato non lo riempie ma lo svuota”.¹⁵

Ulisse non è filosofo,¹⁶ egli desidera solo tornare a casa, a Itaca, il senso del suo viaggio sta nel raggiungere ciò che ha lasciato: la moglie Penelope, il figlio Telemaco, il cane Argo; tutte le odissee sono vietate perché ogni incontro, ogni scoperta, non sarebbero altro che un'identità fissa che viene riconfermata, un ritorno a casa.

Alla figura di Ulisse, Lévinas contrappone quella di Abramo. Nel suo cammino non c'è ritorno, egli lascia per sempre la sua patria per una terra sconosciuta, cammina nel deserto, un deserto che sembra infinito e che eccede sempre l'io, spinto dal desiderio di raggiungere un paese che non conosce. “Il desiderio metafisico non aspira al ritorno, perché è il desiderio di un paese nel quale non siamo mai nati. Di un paese straniero ad ogni natura, che non è stato la nostra patria e nel quale non ci trasferiremo mai”.¹⁷

È il desiderio assoluto di un essere mortale per un desiderato invisibile. È il desiderio dell'assolutamente Altro, di una dimensione metafisica, una folle tensione all'invisibile anche contro l'esperienza umana che ci mostra come la vita degli uomini e della storia sia regolata dai bisogni, da un'animalità, ma che ci porta a coscienza la nostra umanità. Il desiderio apre alla relazione con l'alterità, ed è così che Lévinas tiene separati i due termini Totalità e infinito, il medesimo e l'Altro, ed è così che rompe quella struttura ontologica monolitica della Totalità di cui accusa il pensiero occidentale. I termini in relazione infatti non si totalizzano, non si

¹⁴ E. Lévinas, *Totalità e infinito*, cit., p. 31.

¹⁵ *Ivi*, p. 32.

¹⁶ X. Tilliette, *Emmanuel Lévinas*, cit., p. 53. La natura del desiderio, scrive Tilliette, è non nostalgica, esso non cerca la parte perduta, non è affatto il male del ritorno.

¹⁷ E. Lévinas, *Totalità e infinito*, cit., p. 32.

completano, sono termini che bastano a sé stessi, essi non si costituiscono in virtù della relazione, né si risolvono in essa, ma sono perfettamente in grado di rimanere separati.¹⁸ “Il medesimo e l’Altro sono tra di loro in rapporto e, nello stesso tempo, si assolvono da questo rapporto, restando assolutamente separati”.¹⁹

3. *L’Altro*

Il medesimo, il sé stesso mortale, l’io penso, autosufficiente, che cerca sé stesso in assoluta autonomia, può solo o essere sé stesso, o non essere sé stesso, rivelandosi così imprigionato in un incatenamento causato da sé stesso.²⁰ Si autoparalizza. Da questa condizione di reclusione, da questa prigionia in cui è condannato alla morte per autosoffocamento, il soggetto può essere liberato solo da un Altro che lo chiama facendolo uscire dalla condizione di solitudine in cui si è rinchiuso. Non posso liberarmi da me stesso da solo, la restituzione della mia libertà può avvenire solo attraverso un Altro, che mi convoca, diversamente siamo inchiodati a noi stessi. L’Altro è un’esteriorità assoluta rispetto all’Io, al medesimo, che porta a rompere quell’autoreferenzialità che mi paralizza. L’io vive in un mondo a prima vista “Altro” ma in realtà è il luogo in cui abito dove io posso, io sono, dove tutto è a mia disposizione. “Nel mondo sono a casa mia, poiché esso si offre o si rifiuta al possesso”.²¹

L’Io non deve ridurre l’alterità a una semplice proiezione della propria identità, tra il medesimo e l’Altro vi è un’irriducibile dualità, non si potrà mai né raggiungere, né tematizzare né ridurre a sé stessi l’Altro. Se il medesimo fosse semplicemente opposto all’Altro farebbero parte di una totalità che incorpora il medesimo con l’Altro smentendo la pretesa del desiderio metafisico da cui siamo partiti.

¹⁸ G. Ferretti, *La filosofia di Lévinas*, cit., p. 122. Egli scrive: “Vivono la relazione positivamente separati, l’uno nella medesimezza del proprio io, l’altro nell’alterità della propria assoluta esteriorità”.

¹⁹ E. Lévinas, *Totalità e infinito*, cit., p. 103.

²⁰ E. Lévinas, *Il tempo e l’Altro*, trad. it. F. P. Ciglia, post. F. Nodari, Mimesis, 2022, p. 134. Questo sé stesso che si autoparalizza, scrive Nodari, che sussiste nella sua autoreferenzialità, è necessariamente muto, e alla domanda di Dio: “Adamo, dove sei?” può rispondere solo con un silenzio testardo. Il sé stesso è ciò che nell’uomo è condannato a tacere. Solo un Altro può rompere il muro, solo un Altro che lo chiama, così che alla domanda: “Adamo dove sei?” può rispondere: “Sono qui!”

²¹ E. Lévinas, *Totalità e infinito*, cit., p. 36.

L'Altro non può essere frutto di una rappresentazione, se così fosse si dissolverebbe nel medesimo; non è in un altro luogo,²² esso è Altro secondo un'alterità che non è formale, ma come afferma il nostro autore, secondo un'alterità anteriore ad ogni iniziativa, ad ogni imperialismo del medesimo. Il desiderio dell'Altro, chiamato anche desiderio dell'infinito o desiderio metafisico, come abbiamo visto in precedenza, porta ad uscire fuori da sé comportando un movimento rettilineo verso l'infinito.

Questo Altro assolutamente Altro a cui il desiderio tende viene indicato da Lévinas con la parola Altri,²³ specificando che “Altri in quanto altri non è soltanto un alter ego; è ciò che io non sono. Lo è non a causa del suo carattere, o della sua fisionomia, o della sua psicologia, ma a causa della sua stessa alterità. È per esempio, il debole, il povero, la vedova e l'orfano mentre io sono il ricco e il potente”.²⁴ Prosegue affermando che “L'assolutamente Altro è Altri...Assenza di una patria comune che fa dell'Altro lo straniero; lo straniero che viene a turbare la mia casa. Ma straniero significa anche libero. Su di lui non posso potere”.²⁵

Secondo Lévinas, l'io è l'essere il cui esistere consiste nell'identificarsi attraverso tutto ciò che gli succede, ma ciò non può accadere in privato, può avvenire solo in una rete di rapporti intersoggettivi, attinenti alla sua partecipazione al mondo, che lo mettono in questione nella sua spontaneità egoistica. È la presenza dell'Altro che comporta la rottura dell'io-Totalità.²⁶

La trascendenza dell'Altro rispetto a me è dovuta al fatto che ognuno di noi esiste interiormente; il che impedisce ogni conoscenza, ogni possesso d'altri quale altri è, scrive Ponzio.²⁷ È grazie alla dimensione dell'interiorità che l'essere sfugge al concetto e resiste alla totalizzazione. L'interiorità di ognuno è costituita da una personale organizzazione di esperienze, uno specifico modo di essere al mondo. Il corpo, dice Lévinas, vive esperienze che non sempre riesce a comprendere e a comunicare, a volte sfuggono anche alla nostra osservazione, facendo conservare ad ogni io un segreto, un segreto che permette ad ogni

²² *Ibidem*. La sua situazione è simile a quella delle idee di Platone, che secondo la formula di Aristotele, non sono in un luogo.

²³ G. Ferretti, *La filosofia di Lévinas*, cit., p. 121. Ferretti scrive che Lévinas con il termine Altri vuole sottolineare che esso non è “altro” per alcune sue particolari caratteristiche, né per un semplice rovescio formale dell'identità, ma perché l'alterità stessa è positivamente il suo contenuto.

²⁴ E. Lévinas, *Il tempo e l'Altro*, cit., p. 82.

²⁵ E. Lévinas, *Totalità e infinito*, cit., p. 37.

²⁶ A. Ponzio, *Responsabilità e alterità in Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano, 1995, p. 42.

²⁷ *Ibidem*.

soggetto di essere unico, ad ogni io di mantenere la propria ipseità e di essere Altro rispetto ai rimanenti, affermando che “Il pluralismo della società non è possibile che a partire da questo segreto. Esso attesta questo segreto.”²⁸

Il “desiderio” di Altri diventa quindi desiderio dell’invisibile, di ciò che in nessun modo posso riportare alla mia realtà conoscitiva, al mio io, al mio mondo, aprendomi così alla dimensione della trascendenza.²⁹ L’Altro è il limite che ci interroga continuamente. Il volto dell’Altro è la rivelazione di una trascendenza.

²⁸ E. Lévinas, *Totalità e infinito*, cit., p. 56.

²⁹ G. Ferretti, *La filosofia di Lévinas*, cit., p. 121-122. La trascendenza, scrive Ferretti, non sorge per semplice negatività dialettica; non è la “negatività” dell’io, la negazione della sua finitezza, la negazione delle sue imperfezioni. In tale caso, il negatore e il negato si porrebbero insieme, formando una totalità, un sistema in cui finito e infinito si richiamano a vicenda.

CAPITOLO II

LA RELAZIONE ETICA

1. *Il volto*

“L’idea di infinito in noi” è l’espressione con cui Lévinas nomina la “relazione metafisica” con l’assolutamente Altro che si produce come desiderio.¹ Rimarrebbe una struttura meramente formale se non trovasse una concretizzazione, cioè se non si riferisse a situazioni dove effettivamente ciò accade, in cui l’infinito irrompe nel finito, laddove realmente la trascendenza si produce;² ecco perché Lévinas ci invita a chiederci se, nella molteplicità umana, l’alterità dell’altro uomo, l’alterità d’altri, non abbia per l’io un carattere istantaneo d’assoluto, nel senso etimologico del termine, libero cioè da qualsiasi vincolo, resistente ad ogni sintesi e unità, dove la tendenza a vivere in società è preliminare alla formazione della totalità, configurandosi come relazione etica.³ È l’esperienza dell’Altro, dal cui volto traspare l’infinito, l’esperienza concreta che riempie la struttura formale espressa dall’idea dell’infinito, poiché soltanto il volto dell’Altro è in grado di provocare “la rottura della Totalità”.⁴ Un progetto di una cultura che antecede la politica e che nella vicinanza dell’uomo all’altro uomo, che esso esprime, non si riduce ad una mancanza, o ad una relazione con l’Altro già ridotto al medesimo, ma ad una relazione con l’Altro in quanto tale. Il medesimo e l’Altro non possono entrare in una conoscenza che li abbraccia, la congiuntura tra il medesimo e l’Altro avviene tramite il faccia a faccia, una congiuntura che non si riduce ad unità perché l’Altro continua a starmi di fronte; è nel faccia a faccia, nell’epifania del volto che si manifesta l’alterità. Il volto enuncia l’alterità, l’esteriorità si traduce in volto.

¹ G. Ferretti, *La filosofia di Lévinas*, cit., p. 129.

² *Ibidem*. Sarebbe una struttura che rimarrebbe vuota se la si potesse descrivere non solo in negativo, negando che la relazione metafisica sia una forma di “oggettivazione”, ma anche in positivo, in riferimento a situazioni in cui accade.

³ E. Lévinas, *Tra noi, Saggi sul pensare-all’altro*, trad. it. di E. Baccarini, Jaca Book, Milano, 2019, p. 219.

⁴ S. Galanti Grollo, *La passività del sentire. Alterità e sensibilità nel pensiero di Lévinas*, pref. di S. Besoli, Quodlibet, Macerata, 2018, p. 44. In questo modo, Lévinas prende ulteriormente le distanze da Descartes, ritenendo che la struttura formale dell’idea dell’infinito si realizzi nella relazione etica e non in quella conoscitiva.

Questo porsi di fronte, l'opposizione per eccellenza,⁵ mette in questione l'io diventando relazione etica. "L'epifania del volto è etica",⁶ dice Lévinas; ne consegue che, quando guardiamo faccia a faccia altri, abbiamo immediatamente un accesso etico.

Il volto dell'altro per Lévinas è significazione, è senso da solo. È il limite che ci interroga continuamente; un volto che non può essere visto, che non può diventare oggetto del pensiero. È una rivelazione originaria. Di fronte al volto che mi interpella e mi chiama mi si apre la possibilità di una ricerca intima, sono di fronte a qualcosa di misterioso, impenetrabile e che in questo senso è traccia dell'infinito.

Il volto è l'incontenibile, conduce al di là, e per questo la sua significazione lo fa uscire dall'essere in quanto correlativo di un sapere. È significazione senza contesto. Intendo affermare che nella rettitudine del suo volto altri non è un personaggio in un contesto. Di solito si è un "personaggio": si è professore alla Sorbona, vice presidente del consiglio di stato, figlio di un tale, tutto ciò che si trova nel passaporto, il modo di vestirsi e di presentarsi. E ogni significazione è relativa ad un contesto: il senso di qualcosa sta nella sua relazione a qualcos'altro. Il volto al contrario è senso da solo: tu sei tu. Si può dire quindi che il volto non è visto.⁷

Il pensiero risvegliato dal volto è comandato da una differenza irriducibile, non è un pensiero "di", come se il volto d'altri fosse una determinazione, ma è un pensiero "per", "una non-indifferenza per l'altro". "Il volto dell'altro uomo è immediatamente significante, al di là delle forme plastiche che continuamente lo nascondono come una maschera con la loro presenza nella percezione".⁸

Questa espressione mostra che quella di Lévinas non è tanto un'etica del riconoscimento, quanto un'etica senza riconoscimento, e ancor più senza riconoscimento reciproco, senza simmetria;⁹ il volto di altri appella il soggetto ancor prima che questi si volti per riconoscerlo.¹⁰

⁵ E. Lévinas, *Totalità e infinito*, cit., p. 201.

⁶ *Ivi*, p. 204.

⁷ E. Lévinas-Ph. Nemo, *Etica e infinito*, cit., p. 90.

⁸ E. Lévinas, *Tra noi*, cit., p. 182.

⁹ S. Galanti Grollo, *La passività del sentire*, cit., p. 133. Il prossimo non appare, si sottrae alla manifestazione, il che conferma una volta di più la disgiunzione tra etica e conoscenza in Lévinas.

¹⁰ *Ivi*, p. 134.

In *Totalità e infinito* il volto è pensato come noumeno,¹¹ cosa in sé che quindi ricade nella soggettività e non nell'ambito fenomenico.¹² L'Altro si mostra come tale spogliandosi delle sue forme e delle sue categorie, non dobbiamo guardare altri osservando le loro caratteristiche fisiche; se ci soffermiamo sulla forma del naso o sul colore degli occhi ci rivolgiamo ad altri come a degli oggetti. Il volto non si riduce alla percezione che ne abbiamo. Il volto è quella presenza viva dell'Altro in persona che costantemente mette in crisi, o disfa, le varie "forme" con cui io tendo a farlo rientrare nel già noto, nelle mie categorie di pensiero.¹³ Il volto è nudo. È nudo perché libero da qualsiasi forma, nudo perché privo di rimandi tramite i quali io potrei impadronirmene conoscendolo,¹⁴ ma è nudo anche in un duplice senso, proprio perché entra come estraneo nel mio mondo, la "nudità" del volto è anche espressione di miseria e indigenza che chiede ed esige il mio aiuto;¹⁵ Lévinas a riguardo scrive:

La relazione con il volto non è conoscenza di un oggetto. La trascendenza del volto è, ad un tempo, la sua assenza dal mondo in cui entra, lo sradicamento da un essere, la sua condizione di straniero, di privo di tutto, di proletario. L'estraneità che è libertà è anche l'estraneità-misera. La libertà si presenta come l'Altro; al Medesimo che, per conto suo, è sempre l'autoctono dell'essere, sempre privilegiato nella sua dimora. L'Altro, il libero è anche lo straniero. [...] Questo sguardo che supplica ed esige-che può supplicare solo perché esige-privo di tutto perché ha diritto a tutto e perché si riconosce donando [...] questo sguardo è appunto l'epifania del volto come volto. La nudità del volto è indigenza. Riconoscere significa riconoscere una fame. Riconoscere Altri significa donare. Ma significa donare al maestro, al signore, a chi si avvicina come "Voi" in una dimensione di maestosità.¹⁶

¹¹ E. Lévinas, *Totalità e infinito*, cit., p. 65.

¹² S. Galanti Grollo, *La passività del sentire*, cit., p. 52. Il riferimento a Kant, come scrive Grollo, è palese, e mira a sottrarre l'altro, che si presenta come l'evento originario del significato, al potere di oggettivazione del soggetto.

¹³ Cfr. G. Ferretti, *La filosofia di Lévinas*, cit., p. 131.

¹⁴ *Ivi*, p. 135.

¹⁵ *Ibidem*. È facile sentire un eco evangelico del testo di Matteo dove, al momento del giudizio finale, il Signore dirà che ciò che è stato fatto ai fratelli assetati, affamati, nudi... è stato fatto a lui stesso: "L'avete fatto a me". Per Lévinas filosofo, sottolinea Ferretti, non è in riferimento all'altezza di Dio o a un suo comando, che si coglie l'altezza etica dell'Altro, ma è attraverso l'esperienza originaria della trascendenza e l'altezza etica dell'Altro che posso giungere all'idea di Dio.

¹⁶ E. Lévinas, *Totalità e infinito*, cit., p. 73. Più avanti Lévinas dirà: "La maieutica socratica aveva ragione di una pedagogia che introduceva delle idee in uno spirito violando o seducendo (il che è lo stesso) questo spirito. Essa

Il volto nudo, che come tale appare anche misero e impotente, sembra offrirsi al mio potere fino al punto da produrre in me, nell'istante in cui mi mette in discussione, il desiderio di negarlo totalmente, cioè di ucciderlo. Il volto si sottrae però alla presa, si sottrae al mio possesso, mi ordina: "tu non ucciderai", opponendo una resistenza infinita poiché con l'omicidio non posso eliminare il comando etico che la nudità del volto esprime; l'omicidio ha a che fare con la sensibilità e il volto è un dato assolutamente non neutralizzabile.¹⁷

Né la distruzione delle cose, né la caccia, né lo sterminio dei viventi, hanno a che fare con il volto che non è del mondo. Esse dipendono ancora dal lavoro, hanno una finalità e rispondono ad un bisogno. Solo l'omicidio pretende alla negazione totale [...] Uccidere non è dominare ma annientare, rinunciare assolutamente alla comprensione. L'omicidio esercita un potere su ciò che sfugge al potere. Ancora potere, dato che il volto si esprime nel sensibile; ma già impotenza, dato che il volto fa a pezzi il sensibile.¹⁸

La nudità del volto oppone al mio potere l'infinito che paralizza il mio potere di potere con la sua resistenza infinita all'omicidio.

Il volto non è una forza che oppone resistenza fisica al mio desiderio di dominarlo e annientarlo, ma la mia incapacità di uccidere è promossa da una resistenza etica; il volto mi oppone una forza ben più grande, la trascendenza del suo essere: l'infinito. Di conseguenza l'etica levinasiana non è affatto prescrittiva, ma si presenta come descrittiva nella misura in cui descrive il sentire del soggetto di fronte all'altro,¹⁹ è il superamento di una logica della relazione che continua a tenere l'io al centro del suo rapportarsi all'altro, quando invece è Altri che viene verso di me e che mi comanda, indifeso di arrestare la violenza.²⁰

Nell'azione violenta si rifiuta il faccia a faccia e ci si limita a vedere la libertà di altri come una forza che si oppone alla mia e che voglio vincere.²¹ Lévinas al contrario considera il volto

non esclude appunto l'apertura della dimensione dell'infinito che è altezza nel volto del Maestro. Questa voce che viene da un'altra riva insegna proprio la trascendenza", (*ivi*, p. 174).

¹⁷ *Ivi*, p. 203.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ S. Galanti Grollo, *La passività del sentire*, cit., p. 141. Grollo scrive che non vi è alcun contenuto normativo nell'istanza etica a cui l'altro mi chiama, se non per il comandamento, "tu non ucciderai" che tuttavia attende di essere declinato in situazione.

²⁰ F. Riva, introduzione, in *Etica e infinito*, cit., p. 38.

²¹ *Ivi*, p. 53. Grollo sottolinea che questo collegamento tra comando etico e libertà del soggetto richiama quello istituito da Kant tra imperativo categorico e libertà (*ibidem*).

come qualcosa che promuove la mia libertà, non la ostacola, non crea opposizione; è come incontrare un maestro; il presupposto di tutte le relazioni umane è, a suo modo di vedere, l'analisi del volto così proposta: con la signoria d'Altri e la sua povertà, con la mia sottomissione e la mia ricchezza.

Infatti dice: "In mancanza di tutto ciò, di fronte ad una porta aperta non diremmo neppure: "Prego dopo di lei!". Quello che ho cercato di descrivere è un "Prego, dopo di lei!" originario.²²

La relazione metafisica, la relazione con l'infinito, che apre all'esperienza per eccellenza, non è quindi una relazione conoscitiva, ma una relazione etica; quest'ultima, si produce concretamente nella relazione etica con l'Altro manifestando l'orizzonte del senso, e diventando la vera e propria "filosofia prima", l'unica via che conduce a quella esperienza dell'esteriorità radicale nella quale si rivela la verità.²³

2. *La prossimità*

La relazione etica non è quindi un limite alla mia soggettività, al mio potere di individuo egoistico, ma ciò che mi costituisce come soggetto instaurando la "prossimità" dell'Altro. Ma perché proprio la prossimità? Attraverso essa il soggetto si trova a stringere legami con altri, si interpella come essere umano, permette la dis-astrazione da sé, e perché è il cuore della responsabilità e della giustizia.²⁴

La prossimità non deve essere intesa soltanto come una vicinanza fisica tra corpi constatabile da un terzo,²⁵ ma come "contatto",²⁶ che viene avvertito però come un evento traumatico dal momento che la prossimità non è uno stato, una quiete, ma al contrario inquietudine, non

²² E. Lévinas-Ph. Nemo, *Etica e infinito*, cit., p. 92.

²³ G. Ferretti, *La filosofia di Lévinas*, cit., p. 130. Come dice Ferretti, in questo modo Lévinas si propone di andare ben oltre Cartesio. La relazione con l'infinito supera l'immanenza del cogito e apre all'esperienza per eccellenza.

²⁴ E. Lévinas, *Etica e infinito*, cit., p. 40.

²⁵ S. Galanti Grollo, *La passività del sentire*, cit., p.119.

²⁶ *Ivi*, p. 120. Lévinas ritiene, scrive Grollo, che la prossimità provochi la rottura di una sincronia del toccante e del toccato, perché nel contatto stesso, il toccante e il toccato si separano, come se il toccato non avesse con il toccante niente in comune.

luogo.²⁷ A volte Lévinas preferisce usare il termine “approssimarsi” all’altro per indicare la prossimità, proprio per togliere a quest’ultima ogni connotazione spaziale la quale potrebbe suggerire una qualche forma di reciprocità nella relazione con altri; a questo proposito Lévinas scrive: “Il soggetto affetto dall’Altro non può pensare che l’affezione sia reciproca”.²⁸ La prossimità non si risolve nella coscienza che l’uomo ha di un altro uomo solo perché ritenuto vicino in quanto alla sua portata, sotto i suoi occhi o con cui potrebbe intrattenersi nella conversazione, nella lotta, nel commercio,²⁹ non è coscienza del prossimo, ma “ossessione” per il prossimo. La prossimità, scrive Ferretti, non entra nel tempo comune degli orologi o nell’ambito della coscienza che riconduce tutto al presente; non è coscienza di..., né una modalità di sapere, ma convocazione del medesimo da parte dell’Altro, ossessione dell’Altro nel medesimo.³⁰ Il termine “ossessione” vuole indicare che il soggetto che si approssima ad altri è impotente, è come posseduto dall’Altro, non può impadronirsi di lui con la propria razionalità, non può riportarlo a sé con il proprio pensiero;³¹ nella prossimità il soggetto è messo in tensione nella sua stessa soggettività.³² Lévinas la descrive come un abbraccio: insufficientemente prossimità; è il soggetto che si approssima dimenticando la reciprocità come in un amore che non si aspetta di essere ricambiato³³. E prosegue scrivendo: “L’approssimarsi è precisamente un’implicazione dell’approssimante nella fraternità. Divenendo cosciente, cioè tematizzato, l’approssimarsi indifferente distrugge questa parentela, come una carezza che si sorprende palpazione o rapimento”.³⁴

In questo non essere ricambiato, cioè nella non reciprocità, si annuncia “l’uno per l’Altro” che caratterizza la prossimità; essa infatti consiste nell’andare verso l’Altro senza preoccuparsi che anche l’Altro venga verso di me instaurando così il sociale dell’etica.

Nodo di cui la soggettività consiste nell’andare all’altro senza preoccuparsi del suo movimento verso di me o, più esattamente, nell’approssimarsi in modo tale che, al di là di

²⁷ E. Lévinas, *Altrimenti che essere o al di là dell’essenza*, intr. S. Petrosino, trad. S. Petrosino-M. T. Aiello, Jaca Book, Milano 2018, p. 102.

²⁸ *Ivi*, p. 104.

²⁹ *Ivi*, p. 103.

³⁰ G. Ferretti, *La filosofia di Lévinas*, cit., p.251.

³¹ *Ivi*, p. 250.

³² E. Lévinas, *Altrimenti che essere*, cit., p. 107.

³³ *Ivi*, p. 102.

³⁴ *Ibidem*.

tutte le relazioni reciproche che non mancano di stabilirsi tra me e il prossimo, io abbia sempre compiuto un passo in più verso di lui (il che non è possibile se questo passo non è responsabilità): in modo tale che nella responsabilità che noi abbiamo l'uno dell'altro, io abbia sempre una risposta in più da dare, abbia a rispondere della sua stessa responsabilità.³⁵

Da queste righe si apprende che per Lévinas la prossimità acquista immediatamente un significato etico; l'approssimarsi, che non è fusione ma contatto d'Altri (cioè non annullo la sua alterità e neppure mi sopprimo nell'Altro), rivela qualcosa di più del sensibile scrive infatti il filosofo: “Il contatto della pelle è ancora la prossimità del volto, responsabilità, ossessione dell'Altro, essere l'uno per l'Altro: nascita stessa della significazione al di là dell'essere”.³⁶

Nel contatto il medesimo e l'Altro si separano, come se il toccante e il toccato non avessero niente in comune, come se la singolarità del toccato, non potendo essere anticipata e quindi non rappresentabile, non rispondesse che alla convocazione. La singolarità dell'Altro risulta dal fatto che egli mi convoca, anteriormente a ogni designazione che io possa darne.³⁷ A riguardo Lévinas scrive: “Il prossimo mi ordina prima di essere riconosciuto, [...] mi convoca prima che lo designi-il che non è la modalità di un sapere, ma di un'ossessione e, in rapporto al conoscere, un fremito dell'umano completamente Altro”.³⁸ Il prossimo come Altro non appare, perderebbe la sua alterità esclusiva se mi mostrasse i suoi tratti esteriori, egli si colloca fuori da ogni manifestazione fenomenica, si libera da ogni connotato ed è come se mi riguardasse per la prima volta, anche se mi si presentasse un vecchio amico, un conoscente, un amore passato o qualcuno della mia cerchia familiare, egli mi chiama, e io sono di colpo debitore, sono immediatamente comandato. “Il prossimo mi colpisce prima di colpirmi, come se l'avessi inteso prima che parlasse”.³⁹

La mia presenza non risponde immediatamente alla convocazione e nel momento in cui io vedo la sua immagine, io sono già in ritardo e lui non è più prossimo; il contatto è rotto. La prossimità non si sceglie, rimanda alla stessa condizione umana di esseri incarnati;⁴⁰ gli angeli infatti non si donano e non si aiutano, ed è proprio l'incarnazione della soggettività umana che

³⁵ E. Lévinas, *Altrimenti che essere*, cit., p. 105.

³⁶ *Ivi*, p. 113.

³⁷ G. Ferretti, *La filosofia di Lévinas*, cit., p. 251.

³⁸ E. Lévinas, *Altrimenti che essere*, cit., p. 108.

³⁹ *Ivi*, p. 110.

⁴⁰ F. Riva, introduzione, in, *Etica e infinito*, cit., p. 42.

garantisce la sua spiritualità.⁴¹ La prossimità è disordine, sopprime la distanza e il tempo e disgrega ciò che è l'identità in me come in un abisso. Essa infatti implica una diacronia che conduce alla trascendenza, non solo la trascendenza dell'Altro rispetto al Medesimo, ma la trascendenza del Medesimo rispetto a sé stesso.⁴²

Prosegue Lévinas: “Nella prossimità, “l’assolutamente Altro, l’estraneo che non ho né concepito né partorito” l’ho già in braccio, già lo porto, secondo la formula biblica al collo come una balia porta un bambino lattante. Egli non ha un altro luogo, non autoctono, sradicato, apolide, non abitante, esposto al freddo e al caldo delle stagioni. Nell’essere ridotto a ricorrere a me consiste l’apolidia o l’estraneità del prossimo. Essa mi incombe”.⁴³ Per questo il volto del prossimo mi riguarda, niente è più imperativo di questa traccia dell’infinito che si distingue dal nulla attraverso l’incarico che egli affida alla mia responsabilità.

3. *La responsabilità*

L’Altro, attestazione di un’alterità assoluta e trascendente, mi convoca e mi costringe ad una risposta alla quale non posso sfuggire; l’espressione del volto, nudo e indifeso mi interpella da una dimensione di altezza e trascendenza infinita, instaurando una relazione asimmetrica tra me e altri che mi richiama ai miei obblighi e alla mia responsabilità. La relazione etica, scrive Ferretti, che si instaura in virtù della parola che il volto dell’Altro mi rivolge, se da parte dell’Altro è “comandamento” e “espressione” da parte mia è “responsabilità” e “libertà”.⁴⁴ Il legame con Altri, si stringe soltanto come responsabilità, sia che essa venga accettata o rifiutata, sia che si sappia o no come assumerla, sia che si possa o no fare qualcosa di concreto per Altri.⁴⁵ È una responsabilità pesante, che frequenta i territori della non reciprocità anche a costo della vita, indipendente da qualsiasi condizione, da ogni patteggiamento.⁴⁶ Ed è proprio in virtù di

⁴¹ *Ivi*, p. 97. Lévinas dice: “Non riesco ad immaginare cosa potrebbero mai donarsi gli angeli o come potrebbero aiutarsi reciprocamente.”

⁴² G. Ferretti, *La filosofia di Lévinas*, cit., pp. 250-251.

⁴³ E. Lévinas, *Altrimenti che essere*, cit., p. 114.

⁴⁴ G. Ferretti, *La filosofia di Lévinas*, cit., pp. 136-137.

⁴⁵ E. Lévinas-Ph. Nemo, *Etica e infinito*, cit., p. 97.

⁴⁶ *Ivi*, p. 40. Lévinas dice: “Io sono responsabile d’Altri senza aspettarmi di essere ricambiato, anche se dovesse costarmi la vita. L’inverso è affar suo” (*ivi*, p. 98).

questa responsabilità, che l'io, il soggetto, si disastra, in un essere soggetto ad Altri; la responsabilità ridefinisce l'identità dell'io per condurla dapprima verso la deposizione di una sovranità usurpata e poi alla soggezione nei confronti del compito che incombe da parte dell'Altro, e che non si può rifiutare.⁴⁷

La responsabilità è quindi la struttura fondamentale, essenziale e primaria della soggettività,⁴⁸ una soggettività che si costituisce nel movimento che incombe dall'essere responsabile per l'Altro e, in quanto tale, è originariamente ostaggio.⁴⁹

Il soggetto sente la responsabilità per l'Altro senza potersi sottrarre, è un sentire assolutamente passivo; anche se le azioni che ne conseguono dipendono da una deliberazione del soggetto, e possono assumere forme diverse, il sé, per Lévinas, avverte una “convocazione” ineludibile.⁵⁰

La responsabilità è costitutiva, pre originaria, e da questo deriva non solo lo scoprirsi debitore di fronte alla chiamata dell'Altro ma l'impossibilità a sottrarsi; in questo senso l'etica di cui parla Lévinas non ha niente a che vedere con la condotta individuale, dal momento che si colloca a un diverso livello, quello di un sentire che chiama alla responsabilità.⁵¹ Per quanto assurdo possa sembrare, “l'etica levinasiana, è pura passività, sofferenza, trauma, perché è appello infinito a un dovere che-come una spina nella carne-rappresenta una “ferita” dell'io, il quale sovente è tentato di suturarla nell'indifferenza, nella rimozione”.⁵²

La dignità incondizionata di ogni persona, dignità che assolutamente non può essere eliminata consiste nella sua responsabilità nei confronti dell'Altro, una responsabilità che non conosce limiti, una *felix culpa* che ci rende persone umane,⁵³ quel dovere felice di amare

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ivi*, p. 95.

⁴⁹ *Ivi*, p.99.

⁵⁰ S. Galanti Grollo, *La passività del sentire*, cit., p. 90.

⁵¹ *Ivi*, pp. 94-95.

⁵² *Ibidem*. Grollo scrive che la responsabilità non è quindi assunta volontariamente, ne è frutto di deliberazione, è una responsabilità che diventa infinita, un soggetto responsabile di tutto, persino della persecuzione subita. Lévinas, continua Grollo, intende con queste parole portare all'estremo la passività al fine di scongiurare la chiusura dell'io, che tende a porsi per sé stesso. Arriva fino ad affermare che “il Messia sono io”, “il Messia è il giusto che soffre, che ha preso su di sé la sofferenza degli Altri”. Nello scoprirsi in debito dei confronti di Altri, ognuno avverte di dover agire come se fosse il Messia.

⁵³ E. Lévinas, *Il tempo e l'Altro*, cit., pp. 141-142.

l'Altro.⁵⁴ Infatti la coscienza morale è “senza colpa ma accusata”, vale a dire che la responsabilità non proviene dalla condotta tenuta in passato, ma da un debito infinito che precede ogni presente.⁵⁵

Eccomi, in questa responsabilità, rigettato verso ciò che non è mai stato né colpa mia né affare mio, verso ciò che non è né nel mio potere né nella mia libertà, verso ciò che non è mai stato la mia presenza e non è mai venuto al mio ricordo. [...] Significanza di un passato che mi concerne, che mi riguarda, che è affare mio al di fuori di ogni reminiscenza, di ogni riferimento a un presente ricordato. [...] Mia partecipazione non intenzionale alla storia dell'umanità, al passato degli altri, che mi riguarda.⁵⁶

L'Altro è una presenza incombente che si manifesta nell'idea dell'infinito attraverso cui, nel volto dell'Altro, Dio mi viene all'idea.⁵⁷ Siamo di fronte alla pura trascendenza che è nello stesso momento contatto; il contatto del bene che precedendo l'essere implora bontà. La responsabilità non è più la libera decisione di una scelta, ancora primato dell'io, bensì l'unica possibilità di affermazione dell'io; infatti la responsabilità per l'altro viene da un al di là della mia libertà, da un prima che rende il mio risveglio un'obbligazione.⁵⁸ La soggettività, in quanto soggettività responsabile, è da subito comandata, ma in questo essere comandata non è schiava, non è asservita; essa è ordinata nel senso di essere consacrata.⁵⁹ Il suo essere consacrata deriva dal fatto, che se A comanda B, è una formula della non libertà di B; ma se B è uomo e A è Dio, la subordinazione non è servitù, al contrario è appello all'uomo.⁶⁰ Lévinas chiama la responsabilità per altri “amore senza concupiscenza”, e l'io può trovarne l'esigenza solo in sé stesso; essa sta nel suo saper dire “eccomi” nel suo sentirsi unico ed eletto e non intercambiabile.⁶¹ La parola “io” significa “eccomi”, dice Lévinas, rispondendo di tutto e di tutti;⁶² ossessionato dall'Altro e per l'Altro sono immediatamente responsabile di tutto ciò che

⁵⁴ *Ivi*, p. 148.

⁵⁵ S. Galanti Grollo, *La passività del sentire*, cit., p. 97.

⁵⁶ E. Lévinas, *Tra noi*, cit., pp. 205-206.

⁵⁷ *Ivi*, p. 19.

⁵⁸ *Ivi*, pp. 19-20.

⁵⁹ *Ivi*, p. 145. La parola ordinare in francese significa al tempo stesso avere ricevuto l'ordine e essere consacrato: quando si diventa sacerdoti si è ordinati, ma in realtà si ricevono dei poteri.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ivi*, p. 273.

⁶² E. Lévinas, *Altrimenti che essere*, cit., p. 143.

può accadergli, sono costantemente convocato e assegnato, e in ciò sta la passività del soggetto, ma in questa assegnazione, egli continua, sono uno e insostituibile nella responsabilità, sono l'eletto, ma lo sono in quanto ostaggio, in quanto già da sempre accusato. In questo "eccomi" in questa radicale disponibilità costitutiva, il soggetto non è più per sé, è per tutti.⁶³

Orientando la sua indagine sulla soggettività come passività, Lévinas la coglie come responsabilità per l'Altro tanto che la responsabilità per l'altro uomo diventa la definizione stessa di soggettività. Nel nostro uso comune il termine responsabilità viene attribuito ad un soggetto coinvolto in particolari situazioni, un soggetto che deve rispondere con determinate azioni dopo una presa di coscienza; ne deriva un'etica come conseguenza di una precisa costituzione ontologica del soggetto e del reale.⁶⁴ Con Lévinas ci muoviamo in un orizzonte completamente diverso: l'ontologia, con il suo primato, ha generato violenza e disumanità; per ritrovare l'uomo bisogna uscire dall'essere e porre la relazione etica come originaria; è l'alterità dell'Altro che ordina la moralità.⁶⁵ Ne consegue non più un'etica della responsabilità, ma un'etica come responsabilità; l'una è richiesta di valore, l'altra è esigenza di giustizia e di santità.⁶⁶ L'etica come responsabilità non pone più al centro l'io, portatore della responsabilità, ma rende il soggetto secondario nella sua primogenitura di eletto: è obbedienza alla trascendenza dell'ordine che mi parla attraverso l'Altro.

⁶³ E. Baccarini, *Soggettività e Infinito*, Edizioni Studium, Roma, 1985, pp. 64-65. Si pensi, scrive Baccarini, a proposito di questo "eccomi", alla risposta dei profeti alla convocazione di Dio che era insieme elezione ed assegnazione di un compito.

⁶⁴ *Ivi*, p. 163. Da ciò derivano una pluralità di proposte etiche che conseguono dalle molteplicità delle ontologie ed è il segno palese del primato della teoresi sulla prassi, dell'ontologia sulla metafisica, della soggettività sull'intersoggettività.

⁶⁵ *Ivi*, p. 164. L'alterità dell'Altro non è un alter ego a cui assegno un valore di umanità per analogia, ma è l'originarietà che non fonda ma ordina la moralità.

⁶⁶ *Ibidem*.

CAPITOLO III

L'EROS

1. *La femminilità*

Vi sono alcune situazioni concrete presenti all'interno delle nostre relazioni sociali che possiamo considerare come testimonianza di quella relazione con Altri che Lévinas vuole scoprire nella sua forma originale.

Si tratta, sostiene Lévinas, della relazione erotico-amorosa, ove l'alterità assoluta, con cui si entra in relazione, si dà nella forma del femminile e della relazione con il figlio che ha origine nella fecondità.¹

Nella sua normalità quasi fisiologica la sessualità appartiene al quotidiano più del quotidiano stesso, a documentare che quello che in apparenza sembra, con i suoi bisogni improrogabili, un ritorno continuo su di sé, conduce invece fuori di sé.²

Nell'eros si rompe con un modello che pone la relazione in un rapporto di conoscenza; si esalta invece un'alterità tra esseri non riducibile alla differenza logica o numerica;³ non è un'alterità come contrario dell'identità, non è una differenza specifica di genere, e neppure qualcosa che si possa comprendere e possedere.

In *Il tempo e l'Altro*, saggio del 1948, la relazione erotica è presentata come la relazione con l'alterità per eccellenza: la femminilità.⁴ In altre parole l'alterità è la femminilità, e la relazione erotica è il prototipo del rapporto con l'Altro. L'interpretazione della donna, del femminile e dell'eros, letti come paradigmi dell'alterità assoluta negli anni Quaranta, lasciano il posto, negli anni Sessanta, in *Totalità e infinito*, a una concezione della donna senza volto, da tratti quasi

¹ G. Ferretti, *La filosofia di Lévinas*, cit., p. 104.

² F. Riva, introduzione, in *Etica e infinito*, cit., p. 24. Da un lato, si fa di eros, il manifesto della libertà, dall'altro lato, constatando la sua necessità di riprendere sempre da capo il proprio appagamento, diventa il segno inequivocabile di un'insufficienza radicale, come se eros portasse con sé, ma sul versante negativo questa volta, l'allusione ad una pienezza che, in eros, proprio non si trova (*ivi*, pp. 24-25).

³ E. Lévinas-Ph.Nemo, *Etica e infinito*, cit., p. 77.

⁴ X. Tilliette, *Emmanuel Lévinas*, cit., p. 66.

animali, tagliata fuori da ogni socialità.⁵ Tuttavia, negli anni Settanta, in *Altrimenti che essere*, Lévinas riprende il tema del femminile, valorizzando la sua importanza per la comprensione dell'alterità e dell'umanità dell'umano.⁶ Analizzeremo qui non la concezione della donna come essere sessuato, ma il concetto di femminile come categoria del non-io, opposto che non nega, pura alterità che costituisce l'io già da sempre in relazione.⁷ Essa si presenta come un continuo ritrarsi e nascondersi del suo mistero che non è solo inconoscibilità secondo il modello romantico della donna misteriosa e sconosciuta, ma un modo d'essere che consiste nel sottrarsi alla luce, un movimento opposto a quello della coscienza intenzionale: un mistero.⁸ “È una falsa idea romantica quella dell'amore come una fusione di due esseri. Il patetico della relazione erotica è il fatto di essere due, e il fatto che in essa l'altro è assolutamente altro”.⁹ Continua Lévinas:

Ciò che mi sta a cuore in questa concezione della femminilità, non è soltanto l'inconoscibilità, ma un modo di essere che consiste nel sottrarsi alla luce [...] il modo di esistere della femminilità consiste nel nascondersi, e questo fatto di nascondersi è appunto il pudore [...] Il fatto che è refrattario al nostro potere non implica una potenza più grande della nostra. È l'alterità che determina tutta la sua potenza. Il suo mistero costituisce la sua alterità.¹⁰

Mistero e pudore contraddistinguono quindi la femminilità con un'accezione che è tutt'altro che negativa dal momento che è proprio questa incomprendibilità ad essere l'accesso privilegiato all'alterità;¹¹ in questa sua oscurità, o meglio nell'impossibilità di riportarla a coscienza, risiede il valore della femminilità.

⁵ R. Fulco, *L'alterità dell'altra. Lévinas, il femminile, l'umanità dell'umano*, in “Bollettino filosofico”, XXXIV, 2019, pp. 179-180.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*.

⁸ G. Ferretti, *La filosofia di Lévinas*, cit., pp. 104-105. Lévinas riprende la parola mistero, termine che aveva usato per indicare la trascendenza originalissima della morte che scava come un abisso tra il proprio presente e il proprio futuro, aprendo così all'assolutamente Altro.

⁹ E. Lévinas-Ph. Nemo, *Etica e infinito*, cit., p. 78. Vi è il rifiuto di Platone del mito dell'androgino, il desiderio non è mai riempito e non è la nostalgia del medesimo, della metà perduta ad animarlo. Il desiderio scopre al contrario, una differenza originaria che nessuna nuova carezza lenisce.

¹⁰ E. Lévinas, *Il tempo e l'Altro*, cit., p. 86.

¹¹ S. Dadà, *Lévinas e il femminile. Tra stereotipo ed etica*, in “Etica & politica”, XXIII, 2021, 2, p. 687.

L'eros è quindi caratterizzato in Lévinas dall'impossibilità del potere: anche nell'atto sessuale, che potrebbe rappresentare la cancellazione dell'alterità, ricondotta all'unità nella coincidenza del riempimento,¹² la relazione erotica non viene mai descritta con l'"afferrare", il "possedere" o il "conoscere". Possedere, afferrare conoscere sono sinonimi di potere, e se si potesse possedere, afferrare, e conoscere l'Altro, esso non sarebbe Altro.¹³ Al riguardo Lévinas scrive: "Nella materialità più brutale, più sfacciata o più prosaica dell'apparizione della femminilità, non vengono eliminati né il suo mistero né il suo pudore. La profanazione non è una negazione del mistero, ma una delle relazioni possibili con esso".¹⁴

L'intuizione del legame tra eros, femminile e alterità subirà un drastico mutamento di prospettiva in *Totalità e infinito*, dove il femminile assume in modo specifico le sembianze della donna e viene collocato prossimo all'animalità e all'infanzia.¹⁵ In queste pagine la relazione erotica perde il privilegio di essere l'accesso all'alterità e diviene paradigma di chiusura di cui il femminile è colpevole. Il femminile a cui si deve l'accoglienza della dimora, il raccoglimento nella tenerezza, porta su di sé anche il pericolo che il raccogliersi si traduca nel trincerarsi, a causa dell'illusione fusionale e vinto dalla tendenza verso un egoismo a due.¹⁶

La società degli amanti diventa così l'opposto della socialità, in netta contrapposizione con le riflessioni precedenti in cui era riconosciuto come elemento costitutivo della socialità: autosufficiente, ripiegata su di sé, condannata alla chiusura e salvata, alla fine, soltanto dalla fecondità e, per la donna, dalla maternità.¹⁷ In *Altrimenti che essere*, Lévinas torna sulla questione dell'eros con riflessioni che sembrano più vicine a quelle degli esordi; in primo piano sono i compiti che perfezionano l'uomo come essere umano e la donna come essere umano: uomo e donna sono interpellati, allo stesso titolo, in quanto esseri responsabili;¹⁸ la donna non è quindi esclusa dalla dimensione propria dell'umano, quella etica, e se sembra prevalere un certo punto di vista virile, fatto che ha suscitato molte critiche,¹⁹ non ne consegue necessariamente un punto di vista maschilista; se esaminiamo l'importanza del senso materno

¹² R. Fulco, *L'alterità dell'altra*, cit., p. 181. Che per Lévinas è impossibile avvenga.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ E. Lévinas, *Il tempo e l'altro*, cit., pp. 85-86.

¹⁵ Cfr. R. Fulco, *L'alterità dell'altra*, cit., p. 182.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ivi*, p. 183.

¹⁸ *Ivi*, p. 188.

¹⁹ Cfr. S. Dadà, Lévinas e il femminile, cit., pp. 689-691.

e della donna come soggettività etica. La prospettiva di genere potrebbe distogliere l'attenzione dal femminile come lo ha inizialmente introdotto Lévinas: come paradigma dell'alterità assoluta. La distinzione tra i sessi è una distinzione reale che però non si effettua sul piano ontico, ossia tra individui che differiscono empiricamente; è irrilevante che il medesimo, investito di responsabilità, sia maschio oppure femmina; analogamente, l'Altro, si presenta nel discorso lévinasiano non solo come il "povero" ma anche come "la vedova".²⁰

Il femminile è un principio, che incarna alcuni caratteri: la cura, l'accoglienza, la dolcezza che Lévinas chiama in causa per la decostruzione della virilità con cui è stato caratterizzato il *logos* occidentale e con cui pensa la vocazione ontologica del femminile: colei che non conquista.²¹

Colei che non conquista non è meno forte; conosce piuttosto, un altro genere di forza, che non ha a che fare con l'espansione e il dominio. Pratica una politica che inizia dalla casa, davanti a una tavola con del pane da condividere, discutendone l'essenza, la quantità e la qualità. La dimora non è solo il luogo del raccoglimento, ma è già luogo politico. È il luogo di colei che non conquista, del femminile che anche l'uomo può incarnare, un lui che senza di lei resta "un folle", che senza di lei, senza riceverne i consigli, resta chiuso nel suo insano sogno di ridurre al proprio ciò che è di altri, ciò che è l'altra, che è *autrui*, che è l'alterità, nostra maestra di giustizia.²²

²⁰ Cfr. L. Pinzolo, *La "funzione ontologica del femminile" in Emmanuel Lévinas*, in "Il pensare- rivista filosofica", VII, 7, 2018, p. 204.

²¹ R. Fulco, *L'alterità dell'altra*, cit. p. 188. "Colei che non conquista" sa anche essere eminente maestra politica. Lo è stata, ad esempio, per il più grande dei conquistatori, Alessandro il Grande, figura paradigmatica del potere, il quale, parlando nel deserto con gli anziani del Negrev, annuncia loro l'idea di andare in Africa, preso dalla brama di espansione e dominio, caratteri precipui del *vir* e del *logos*: afferrare l'ignoto, ridurre l'altro, l'estraneo al proprio. Alessandro, giungendo da conquistatore in una regione abitata da sole donne, vuole battersi con loro, le quali lo convincono a non combattere con una serie di argomentazioni. Egli allora ordina loro del pane e le donne gli servono del pane d'oro, su una tavola d'oro. Alessandro chiede se mai un essere umano può mangiare pane d'oro. Le donne a loro volta gli chiedono se per caso la terra da cui proveniva fosse a tal punto sprovvista di comune pane di grano da indurlo a una ricerca perfino fin laggiù, nel loro paese. Lasciando quel luogo, Alessandro lascerà scritto sulla porta della città: "Io, Alessandro di Macedonia, ero un folle prima di giungere in questo paese di donne in Africa e aver ricevuto i loro consigli" (*ivi*, p.189).

²² *Ivi*, p. 189.

2. La carezza

A manifestare la singolare valenza dell'eros vi sono la tenerezza e la carezza, sua espressione privilegiata.²³ La carezza, scrive Lévinas, è un modo di essere del soggetto in cui il soggetto, nel contatto con un Altro, va al di là di questo contatto; ciò che viene accarezzato non è, a rigor di termini, toccato. Non sono la dolce morbidezza o il calore della mano dati dal contatto ciò che cerca la carezza: la carezza non sa che cosa cerca, e questo non sapere che cosa cerca è il suo carattere essenziale.²⁴ La carezza, come il contatto, è sensibilità, ma la carezza trascende il sensibile.²⁵

Lévinas tratteggia un'accurata ed intensa fenomenologia della carezza, che prima di essere capacità di dare e ricevere piacere, è prossimità in atto indifferente al sapere, tenerezza suscitata dalla nudità del viso, del corpo, della pelle dell'Altro.²⁶ Nella carezza nulla sembra separarci dall'Altro, aderiamo a lui nella massima intimità possibile, senza che nulla si interponga tra noi, ma d'altra parte essa consiste nel contatto con un'assenza, con un mistero che nessuna contiguità è in grado di cancellare. Nel corpo nudo che accarezziamo, l'Altro per un verso si espone totalmente, senza alcuna difesa, ma dall'altro resta inaccessibile e segreto.²⁷ Scrive Lévinas: "Essa cerca, fruga. Non è un'intenzionalità di svelamento, ma di ricerca: cammino dell'invisibile. In un certo senso esprime l'amore ma soffre per un'incapacità di dirlo. Ha fame di questa espressione stessa, in un continuo incremento di fame".²⁸ "La carezza non agisce, non si impadronisce di possibili. Il segreto che essa viola non la informa come un'esperienza. Esso turba la relazione dell'io con sé e con il non io".²⁹ "Nel carnale della tenerezza, il corpo abbandona lo statuto di ente".³⁰

Nell'eros, l'intervallo non si compie, ma è sempre di là da venire poiché la verginità, lungi da essere incasellata in categoria biologica, rappresenta, se così si può dire, la temporalizzazione

²³ X. Tilliette, *Emmanuel Lévinas*, cit., p. 69.

²⁴ E. Lévinas, *Il tempo e l'Altro*, cit., p. 89.

²⁵ E. Lévinas, *Totalità e infinito*, cit., p. 265.

²⁶ Cfr. B. Giacomini, *Philoxenos. Per una filosofia dell'ospitalità*, Il melangolo, Genova, 2019, p. 191.

²⁷ *Ibidem*. La carezza esplora il corpo dell'altro senza mai poterlo né volerlo prendere.

²⁸ E. Lévinas, *Totalità e infinito*, cit., p. 265.

²⁹ *Ivi*, p. 266.

³⁰ *Ivi*, p. 265. L'amata, scrive Lévinas, può sì essere compresa, resta intatta nella sua nudità, al di là dell'oggetto e del volto, e così al di là dell'ente, si mantiene nella verginità.

stessa del femminile, che, in *Totalità e infinito*, prende il nome di “tenerezza commossa”. Questa diviene essa stessa il correlativo della carezza: l’amata che è insieme vulnerabilità e segreto del non ancora.³¹ Se pensiamo alla carezza come il contatto con una nudità, ossia il contatto di ciò che non ha forma, ciò che non è più contatto, al di là del contatto si arriva al significato più alto che alla carezza Lévinas attribuisce, quello temporale, che chiama in causa il sollievo da essa generato nella sofferenza, la compassione,³² e che si trova sempre strettamente legata alla speranza. In questo senso il toccare va al di là dell’atto stesso e la carezza ritrova, in ciò che rimane puro, intatto, incontaminato, il suo significato originale. Non tenere in considerazione questa peculiarità della carezza compromette il suo senso profondo, isolandola a un mero gesto di tenerezza, anziché a un al di là del contatto che trova il suo “in vista di cui finale” nella fecondità.³³ La carezza dà corso a quel “dovere felice” di amare l’altro, quella *felix culpa*, che non solo è il fondamento ultimo dell’umanità, ma la situazione originaria in cui posso dire: “*Me voici*”.³⁴

Solo facendosi, significato corporale del tempo, attesa, sollievo, la carezza può raggiungere l’Altro. Come? Nel farsi ostaggio per l’altro.³⁵

3. La fecondità

La fenomenologia della carezza, non riconducibile a percezione, conoscenza, possesso, bensì vissuta come tensione verso il “futuro puro” mostra la sua straordinaria intenzionalità aprente la prospettiva dell’inaccessibile.³⁶ Il titolo della quarta sezione di *Totalità e infinito*, *Al di là del volto*, non è di facile interpretazione; la risposta pare vada ricercata in un ulteriore scavo nelle esigenze estreme che la relazione etica comporta per la soggettività dell’io,

³¹ Cfr. F. Nodari, *Il riscatto della carezza*, in “Intersezioni”, 2, 2018, pp. 296-297.

³² Nel senso proprio del “*syn-patheîn*”, provare simpatia, provare emozione con, un sentimento per il quale un individuo percepisce emozionalmente la sofferenza altrui desiderando di alleviarla.

³³ Cfr. *ivi*, p. 300.

³⁴ *Ivi*, p. 304.

³⁵ *Ibidem*. La carezza trova in questa torsione temporale il suo riscatto.

³⁶ G. Ferretti, *La filosofia di Lévinas*, cit., p. 105.

chiamato ad uno svuotamento di sé ancora più profondo.³⁷ Si tratta dello “svuotamento” che si ha nell’amore aperto alla fecondità e alla paternità; un’autorinuncia a sé che il soggetto compie quando liberamente accetta di arrestare la sua apologia donandosi nell’amore al figlio. Quando ciò avviene, la soggettività etica si apre ad un piano che trascende l’epifania di Altri nel volto, piano in cui l’io va al di là della morte e si libera anche del suo ritorno su di sé: il piano dell’amore e della fecondità in cui la soggettività si pone in funzione di questi movimenti.³⁸ Se in *Il tempo e l’Altro*, la relazione erotica era un modo per aprirsi ad Altri come al mio vero futuro, in *Totalità e infinito* essa ha la funzione di aprire ad una prospettiva di tempo infinito, rinunciando a sé, alla propria soggettività nella fecondità. Lévinas scrive:

La relazione con il figlio, cioè la relazione con l’Altro, non potere ma fecondità, mette in rapporto con l’avvenire assoluto e con il tempo infinito [...] La fecondità continua la storia senza produrre vecchiaia; il tempo infinito non dà una vita eterna ad un soggetto che invecchia. È migliore attraverso la discontinuità delle generazioni, ed è scandito dalle inesauribili giovinezze del figlio. Nella fecondità l’io trascende il mondo della luce. Non per dissolversi nell’anonimato del c’è, ma per andare più lontano della luce, per andare “altrove”.³⁹

L’io quindi uscirebbe da sé stesso grazie all’eros non per immergersi nuovamente nell’impersonalità del “c’è”, al quale assomiglierebbe ogni fantasma di comunione o fusione amorosa, ma per essere fecondo, il che significa: “Avere un figlio”.⁴⁰ Una liberazione dell’io riguardo al sé in cui consiste l’eros, il femminile, la voluttà come evento futuro, e la fecondità.⁴¹

E così come l’eros si esalta e si riscatta nella fecondità, la morte viene sconfitta dal figlio, certamente è una sopravvivenza a metà, una vittoria a caro prezzo, ma attraverso la vita dei figli il tempo si rilancia e risuscita, s’infinitezza;⁴² questa infinitezzazione, al pari del volto che arresta la totalizzazione, impedisce che la morte sia la trascendenza stessa. La fecondità che trionfa

³⁷ *Ivi*, p. 172. Il termine “svuotamento” ritorna più volte in *Totalità e infinito* e rimanda al processo in cui l’io centrato sul godimento si ribalta in bontà.

³⁸ *Ivi*, p. 173.

³⁹ E. Lévinas, *Totalità e infinito*, cit., pp. 276-277.

⁴⁰ C. Chalier, *Le figure del femminile in Lévinas*, cit., p. 144.

⁴¹ *Ivi*, p. 148.

⁴² X. Tilliette, *Emmanuel Lévinas*, cit., p. 103.

sulla morte porta il tempo del mio proprio intervallo a incastrarsi nel tempo comune e a non precludere al presente di tendere all'avvenire.⁴³

Lévinas distingue la fecondità biologica dalla creazione artistica; che un soggetto lasci alla propria morte un'opera, o lasci dei bambini che gli sopravvivono, non è per lui la stessa cosa. Per quanto geniale e grande sia l'opera, essa non fa scoprire questo "esistere plurale" rivelato dall'amore erotico e il passaggio ad una nuova generazione. L'opera assume nella storia un significato imprevedibile che gli prestano gli Altri; grazie alla sua opera, l'autore incontrerebbe Altri come libertà, una libertà incline ad appropriarsi o a interpretare ciò che ha fatto in un senso particolare, ma non incontrerebbe l'Altro come promessa di una rottura della terribile solitudine dell'immanenza.⁴⁴

La fecondità biologica, invece, che rinvia anche all'alterità dell'amata, realizza nel figlio un'autentica trascendenza, quella dell'infinito.

L'importanza filosofica della relazione erotica e feconda è dovuta al fatto che in essa si dà un soggetto che non è solo un soggetto di potere e di conoscenza, ma un soggetto che si trascende;⁴⁵ a partire da *Altrimenti che essere* verrà meno il tema dell'amore fecondo, ormai sopraffatto da un amore del prossimo radicalmente agapico, dal quale viene espulsa ogni concupiscenza e qualsiasi forma di reciprocità; un amore caratterizzato da un'irrecusabile ed infinita responsabilità per Altri che nasce da un'esposizione al suo volto che arriva fino alla sostituzione ed all'espiazione e apre alle esigenze della giustizia verso il terzo, che non è più il figlio, ma l'altro prossimo, il prossimo del prossimo.⁴⁶

Nodari ci ricorda che nel colloquio che si svolse a Parigi, 11 giugno del 1981, tra Bernhard Casper e Lévinas, quest'ultimo, sollecitato dal pensatore tedesco sulla nozione di fecondità dell'esserci umano che va ben oltre quella biologica, rispose: "Nella fecondità biologica si ha un nuovo tempo, un tempo di novità assoluta. Ma naturalmente... anche questa paternità non può essere intesa in maniera semplicemente biologica. Nei confronti dell'altro uomo ci si può

⁴³ *Ivi*, pp. 103-104.

⁴⁴ C. Chalier, *Le figure del femminile in Lévinas*, cit., pp. 148-149.

⁴⁵ M. Imperatori, *La differenza sessuale tra fenomenologia e metafisica. Edith Stein e Emmanuel Lévinas*, in "Gregorianum", XC, 4, 2009, p. 798.

⁴⁶ *Ivi*, p. 800.

sentire come un padre. È possibile assumere sopra di sé la sua colpa. Ci si può far carico del suo preoccuparsi per le proprie pene”.⁴⁷

⁴⁷ E. Lévinas, *Il tempo e l'Altro*, cit., p. 149.

CAPITOLO IV

UNO PER L'ALTRO

1. *Il passato perdonato nel presente purificato*

Dinanzi a un evento puro, dinanzi a un avvenire puro, che è la morte, dove l'io non può potere nulla, cioè dove non può più essere io, noi cercavamo una situazione in cui gli fosse tuttavia possibile restare io, e abbiamo chiamato vittoria sulla morte questa situazione. Ancora una volta non si può qualificare questa situazione in termini di potere. In che modo potrò continuare a essere un io nell'alterità di un tu, senza dissolvermi in questo tu, e senza perdermici? In che modo l'io potrà restare io in un tu, senza essere tuttavia l'io che io sono nel mio presente, cioè un io che ritorna fatalmente a sé? In che modo l'io potrà diventare altro nei confronti di sé stesso? Questo è possibile in un modo soltanto: con la paternità.¹

Nella relazione del padre con il figlio si manifesta appieno attraverso la fecondità il movimento della trascendenza, in quanto il figlio è il padre, ma insieme un estraneo, diverso e fuori di lui, che è al di là di lui, che lo oltrepassa. Questo me, fuori di me non può essere infatti né controllato, perché la sua vita non mi appartiene, ma neppure progettato come tale, in quanto, affinché egli venga al mondo, il padre ha bisogno di incontrarsi con una donna. Ed è proprio tale incontro che rende possibile quella relazione originaria con l'Altro che la paternità esprime.²

La paternità è quella relazione che consiste in un autentico ricominciare dell'io senza ritornare a sé.

La procreazione instaura un rapporto tra l'io e l'Altro in cui l'Altro, pur conservando la propria alterità, pur avendo un tempo propriamente suo, è legato all'io, perché la sua nascita è nella storia dell'io. In quanto generato e generante, ciascun soggetto umano partecipa ad una storia intersoggettiva.³ Scrive Lévinas:

¹ E. Lévinas, *Il tempo e l'Altro*, cit., p. 92.

² B. Giacomini, *Philoxenos*, cit., p. 215.

³ A. Ponzio, *Responsabilità e alterità in Emmanuel Lévinas*, cit., p. 74.

La paternità è la relazione con un estraneo che, pur essendo Altri, è me, la relazione dell'io con un me stesso, che è tuttavia estraneo a me. Il figlio infatti non è semplicemente opera mia, come un poema o come un oggetto da me costruito, non è neppure mia proprietà. Né le categorie del potere, né quelle dell'avere sono in grado di designare la relazione con il figlio. Né la nozione di causa, né la nozione di proprietà permettono di cogliere il fatto della fecondità. Io non ho mio figlio; io sono in qualche modo mio figlio.⁴

Lévinas sottolinea che “io sono” ha un significato diverso rispetto al significato eleatico, poiché in questo verbo esistere c'è una molteplicità e una trascendenza indicibile.

Attraverso la fecondità, il padre tramanda al figlio la propria unicità; dà origine nella sua vita ad un'altra vita, ad un altro destino, ad un altro tempo.⁵

Il figlio trascende il padre, e anche se la sua vita comincia nella vita del padre tra il tempo dell'uno e dell'altro non vi è alcuna continuità: il tempo del padre non è il passato del figlio; il figlio è assolutamente Altro rispetto al padre, la procreazione è un processo che trascende i vissuti dell'io. Scrive Lévinas: “L'io parte senza ritorno, scopre di essere il sé di un Altro”.⁶ Il figlio eredita gli istinti, gli impulsi, le abitudini, la vita del genitore, ma è rispetto al genitore un'altra monade; egli è legato al passato del padre, ma ciò che è stato vissuto dal padre è irreparabile, non può essere perdonato; al figlio invece è concesso il perdono, è data la possibilità di ricominciare a vivere di nuovo.⁷ Scrive Lévinas: “Lasciando al nuovo inizio una relazione con il passato nuovamente iniziato, in un libero ritorno, libero secondo una libertà diversa da quella della memoria, verso il passato, e, nella libera interpretazione e nella libera scelta, in un'esistenza come interamente perdonata.”⁸ E continua affermando: “ Il perdono che la fecondità comporta, conserva il passato perdonato nel presente purificato”.⁹ Mediante la fecondità si costituisce quindi per il figlio una connessione vitale e originaria, avviene una trasmissione del passato di un io ad un altro io: una transustanziazione.¹⁰

⁴ E. Lévinas, *Il tempo e l'Altro*, cit., p. 92.

⁵ A. Ponzio, *Responsabilità e alterità in Emmanuel Lévinas*, cit., p. 74.

⁶ E. Lévinas, *Totalità e infinito*, p. 280.

⁷ A. Ponzio, *Responsabilità e alterità in Emmanuel Lévinas*, cit., p. 75.

⁸ E. Lévinas, *Totalità e infinito*, p. 293.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ A. Ponzio, *Responsabilità e alterità in Emmanuel Lévinas*, cit., p. 76.

L'io in quanto generato, si desta nella vita di un Altro, la sua vita confina, all'inizio, con quella di un altro io, ed egli, prima di essere se stesso è quest'altro io, il quale è a sua volta un intreccio di relazioni interumane.¹¹

Scrivendo Lévinas: "Il figlio riprende l'unicità del padre e tuttavia resta esterno al padre: il figlio è figlio unico. Non secondo il numero. Ogni figlio del padre è figlio unico, figlio eletto".¹² Ogni uomo è quindi eletto, ovvero scelto per un compito che solo lui è in grado di assolvere ciò significa che nessuno potrà sostituire Altri al posto mio: la mia responsabilità nei suoi confronti non ammette scambio, è incredibile.¹³

In *Etica e infinito*, Lévinas afferma che l'io nella fecondità oltrepassa le possibilità inscritte nella propria natura a partire dalle possibilità dei figli; la paternità risulta così essere l'occasione per poter uscire dalla chiusura della propria identità e da ciò che è assegnato verso qualcosa che non è assegnato ma che comunque è proprio.¹⁴

La filialità biologica è soltanto la prima figura della filialità, essa infatti può essere concepita come relazione tra esseri umani senza legame di parentela biologica. Come per la femminilità, anche per la paternità è quindi preferibile l'interpretazione metaforica di questa categoria, la paternità biologica è riconosciuta come una delle figure possibili, ma non l'unica: è possibile considerare altri come proprio figlio e ciò significa stabilire con lui una relazione che Lévinas nomina "al di là del possibile".¹⁵

Mio figlio, osserva Lévinas, non è un'opera di cui io sarei la causa, né una proprietà su cui posso esercitare il mio potere, non è un semplice alter ego, esso è un io e una persona a sua volta.¹⁶

¹¹ *Ibidem.*

¹² E. Lévinas, *Totalità e infinito*, cit., p. 288.

¹³ B. Giacomini, *Philoxenos*, cit., pp. 188-189.

¹⁴ E. Lévinas, *Etica e infinito*, cit., p. 81.

¹⁵ *Ibidem.*

¹⁶ G. Ferretti, *La filosofia di Lévinas*, cit., p. 106.

2. La sensibilità incarnata

Sebbene in *Totalità e infinito* sia la paternità a permettere al soggetto l'uscita da sé verso la trascendenza, verso il futuro, e il termine maternità appaia una sola volta quasi a sostenere la tesi aristotelica della donna relegata alla materialità e vista come luogo di accoglienza che fornisce il terreno fertile in cui la filiazione potrà sbocciare, e mantenendo sempre un ruolo subalterno rispetto a quello maschile; la maternità diventa in *Altrimenti che essere*, una delle figure paradigmatiche della soggettività etica.¹⁷

Il soggetto, responsabile dell'Altro, vulnerabile all'Altro, svuotato per sostituirsi all'Altro, non trova forse proprio nella figura della madre, nel suo legame radicale con il figlio la rappresentazione più emblematica?

Scrivendo Lévinas: “La soggettività della sensibilità, come incarnazione, è un abbandono senza ritorno, la maternità, corpo che soffre per l'Altro, corpo come passività e rinuncia, puro subire”.¹⁸ Se la figura della paternità permette di porre in evidenza il legame temporale e generazionale con il figlio, che è Altro; nella maternità ciò che viene evidenziato è l'elemento della sensibilità incarnata, che stravolge la soggettività del soggetto, il quale diventa totalmente per l'Altro e lo porta dentro di sé.¹⁹

Lévinas rivaluta la materialità della madre osservando come la maternità, con la sua corporeità, rappresenti al meglio la nozione di sostituzione, cosa che in egual misura non riesce alla paternità. La maternità risiede nell'atto corporeo precedente la nascita, che implica una totale assunzione dell'alterità dell'Altro prima di ogni libertà,²⁰ in questo essa costituisce la massima espressione della soggettività sempre pronta ad accogliere l'Altro e a farsi portatrice della sua sofferenza, in ascolto della sua chiamata che lo implora di non ucciderlo.²¹ È in questa forma suprema e ineguagliabile di accoglienza dell'Altro che Lévinas riconosce il ruolo etico del femminile.²² “Quando diviene madre, la donna, dando luogo nel suo ventre ad un altro essere, esprime nella maniera più diretta la deposizione dell'io a favore dell'Altro. Il corpo

¹⁷ Cfr. S. Dadà, *Lévinas e il femminile. Tra stereotipo ed etica*, in “Etica & Politica”, XXIII, 2, 2021, p. 691.

¹⁸ E. Lévinas, *Altrimenti che essere*, cit., p. 99.

¹⁹ Cfr. S. Dadà, *Lévinas e il femminile*, cit., pp. 691-692.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ivi*, p. 697.

²² Cfr. B. Giacomini, *Philoxenos*, cit., p. 214.

materno, incarna, non metaforicamente, lo sradicamento da sé per l'Altro di cui si fa portatore. Nella gravidanza il soggetto è integralmente per l'Altro facendogli posto nella forma più immediata e traumatica".²³ "La maternità-il portare per eccellenza"²⁴, diventa quindi prima forma di "esposizione all'Altro", "vulnerabilità", che non può mai tradursi in "iniziativa", in "atto".

L'Alterità che espropria l'io di tutti i suoi poteri e lo chiama alla responsabilità ha già spodestato la madre nel cui corpo, "offerto senza ritegno", Altri, ancor prima di apparire come volto, s'incarna e spinge alla sostituzione. La materia di carne e sangue della madre è il luogo stesso del per l'Altro in cui il corpo si rivela annodato agli Altri ancor prima che a sé stesso, espressione di una prossimità pre-originaria che non può mai essere convertita in esperienza.²⁵

È in questo senso che la maternità si eleva a figura etica: in essa il disinteressamento per sé raggiunge il culmine²⁶, questa dolorosa incursione dell'Altro non risparmia nulla, arriva nelle sue viscere.²⁷ Oltre a questo carattere di prossimità viscerale, la figura della maternità permette di cogliere la dimensione temporale diacronica in cui si sovrappone il passato di una chiamata originaria, la presenza in sé dell'Altro e l'apertura al futuro nella nascita,²⁸ anche se la relazione materna resta limitata alla dimensione corporea della gravidanza e non investe il rapporto con il nuovo nato, ovvero con colui che da quel corpo viene al mondo.²⁹

Ancora una volta però non è il caso di vedere nella maternità una differenza empirica tra i due generi: è il soggetto in quanto responsabile ad essere materno:³⁰ "la maternità significa responsabilità per gli Altri".³¹

²³ *Ibidem.*

²⁴ E. Lévinas, *Altrimenti che essere*, cit., p. 94.

²⁵ B. Giacomini, *Philoxenos*, cit., pp. 214-215.

²⁶ *Ibidem.*

²⁷ Cfr. S. Dadà, *Lévinas e il femminile*, cit., p. 692. Non a caso l'espressione che viene usata nella Bibbia per indicare il gemito delle viscere, *rakhem arahemenu*, rimanda all'ambito della maternità, in quanto *rakhem* significa utero.

²⁸ Cfr. *Ivi*, p. 693.

²⁹ B. Giacomini, *Philoxenos*, cit., p. 215.

³⁰ Cfr. S. Dadà, *Lévinas e il femminile*, cit., p. 692.

³¹ E. Lévinas, *Altrimenti che essere*, cit., p. 94.

3. *Il faccia a faccia degli uomini*

Il carattere eccezionale della paternità e della maternità consiste nel garantire non solo al soggetto singolo ma anche all'umanità intera una relazione ulteriore denominata fraternità. Essa rappresenta il punto di arrivo di tutto il nostro percorso partito dalla fenomenologia del desiderio, dalla nozione di Altro, di eros, di femminilità per arrivare attraverso il figlio all'uscita dalla solitudine dell'essere: il sociale.³²

Un cammino dove si passa per gradi progressivi dal singolo alla socialità.³³

L'io, in quanto generato, si desta nella vita di un Altro, la sua vita confina, all'inizio, con quella di un altro io, ed egli, prima di essere se stesso, è quest'altro io, il quale è a sua volta, un intreccio di relazioni umane: siamo nati in una *Paarung* originaria, e, in senso più vasto, in un'intersoggettività di concatenazioni genetiche e storiche.³⁴ Poiché ciascuna monade emerge dallo sfondo di una comune eredità intersoggettiva, sussiste tra tutte le monadi una relazione di "fraternità".³⁵

La fraternità non è un elemento accessorio nella costituzione dell'identità: "L'io umano si pone nella fraternità: il fatto che tutti gli uomini siano fratelli non si aggiunge all'uomo come una conquista morale, ma costituisce la sua ipseità".³⁶ La relazione con gli Altri è la condizione dell'essere io.³⁷ La fraternità, di cui parla Lévinas, è l'uguaglianza, il rapporto di dipendenza reciproca, di pariteticità funzionale tra le monadi, prima di essere individuo, l'uomo è uno dei simili.³⁸ Lévinas scrive:

Il figlio unico, in quanto eletto, è allora, contemporaneamente, unico e non unico. La paternità si produce come un avvenire innumerevole, l'io generato esiste nello stesso tempo come unico al mondo e come fratello tra fratelli. Io sono io ed eletto, ma dove posso essere eletto se non fra altri eletti, fra uguali. L'io in quanto io è dunque rivolto eticamente verso

³² E. Lévinas-Ph. Nemo, *Etica e infinito*, cit., p. 28.

³³ *Ibidem*.

³⁴ A. Ponzio, *Responsabilità e alterità in Emmanuel Lévinas*, cit., p. 76. La *Paarung* originaria è una catena genetica di monadi, è una monadologia storica. I singoli io assoluti, ognuno mondanizzato nella finitezza di un tratto temporale; l'io finito nella catena della generazione, i generati che trasmettono nel *tradere* il loro essere individuale all'individuo generato.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ E. Lévinas, *Totalità e infinito*, cit., p. 289.

³⁷ A. Ponzio, *Responsabilità e alterità in Emmanuel Lévinas*, cit., p. 77.

³⁸ *Ibidem*.

il volto dell'altro-la fraternità è appunto la relazione con il volto in cui si attua nello stesso tempo la mia elezione e l'uguaglianza, cioè la signoria esercitata su di me dell'Altro.³⁹

L'atto della paternità tende a generare una moltitudine di fratelli facendo sfociare l'erotico nell'ordine sociale, nella vita sociale.⁴⁰ L'io in quanto figlio è fratello accanto ad altri fratelli; il soggetto non è mai figlio unico, anche altri sono stati eletti, e l'io appartiene ad un ordine assieme ad altri. Dalla responsabilità o accoglienza del volto, che sollecita e soggioga la mia libertà, scaturiscono la fraternità e l'uguaglianza; è lì l'origine della società, e non un contratto sociale che consoliderebbe gli egoismi: una società giusta, l'uguaglianza, abolisce la distinzione del prossimo e del lontano, mantenendo piuttosto la sproporzione del responsabile, il *surplus* dei miei doveri sui miei diritti.⁴¹ Il sociale diventa la parola cercata e insieme sottesa fin dall'inizio del discorso, è il luogo della distrazione da sé: luogo stesso della libertà al punto che diventa la punta della trottola del modo, umano, di essere.⁴²

La famosa sentenza sulla filosofia prima come etica, "la filosofia prima è un'etica" non viene pronunciata quando si tratta di polemizzare con il primato della conoscenza oggettivante o con il metodo trascendentale del sapere, ma attende di essere espressa in riferimento al sociale, quando comincia ad essere affrontato come tale: nel faccia a faccia degli umani.⁴³

In *Etica e infinito*, Nemo chiede se l'uscita dalla solitudine dell'essere equivalga poi per la persona a consegnarsi alla "società", cosa che potrebbe minacciare la sua libertà; Lévinas risponde proponendo la distinzione tra la società e il sociale: non si tratta egli dice di società oggettivata, ma di "prossimità".⁴⁴

Scrive Lévinas:

La relazione con il volto nella fraternità in cui altri appare a sua volta come solidale a tutti gli altri, costituisce l'ordine sociale, il riferimento di ogni dialogo al terzo, riferimento in forza del quale il Noi ingloba l'opposizione del faccia a faccia, fa pervenire l'erotico ad una vita sociale, che è in tutto significanza e decenza e che ingloba la struttura della famiglia stessa. Ma l'erotico, e la famiglia che lo articola, assicurano a questa vita, in cui l'io non

³⁹ E. Lévinas, *Totalità e infinito*, cit., p. 288.

⁴⁰ X. Tilliette, *Emmanuel Lévinas*, cit., p. 85.

⁴¹ *Ivi*, pp. 80-81.

⁴² Cfr. F. Riva, introduzione, in *Etica e infinito*, cit., p. 28.

⁴³ *Ivi*, pp. 28-29.

⁴⁴ *Ivi*, p. 30.

scompare ma è promesso e chiamato alla bontà, il tempo infinito del trionfo senza del quale la bontà sarebbe soggettività e follia.⁴⁵

⁴⁵ E. Lévinas, *Totalità e infinito*, cit., p. 289.

CONCLUSIONE

L'obiettivo di questo studio è stato quello di analizzare la riflessione di Lévinas per capire se il suo pensiero ci può aiutare ad orientarci all'interno dei legami familiari, rapporti che non si scelgono, ma che tutti quotidianamente vivono, come gettati in un mondo non desiderato, non cercato, non voluto. Ci si può dichiarare pienamente liberi di scegliere se sostenerli o come esseri umani siamo chiamati a rispondere al primo volto che incontriamo?

Sono state esaminate a tal scopo le maggiori riflessioni di Lévinas: "L'etica indica la struttura ultima del reale e come tale essa precede la libera iniziativa del singolo soggetto; l'io non ha scelto gli Altri, esso si trova all'interno della molteplicità degli Altri e all'interno di questa differenza si costituisce come soggetto, nella non indifferenza, o responsabilità, verso questa differenza l'io è io. La soggettività è quindi strutturata come etica e questa struttura, questa dinamica, precede ed eccede ogni interiorità soggettiva".¹

La passività del soggetto che si trova a vivere nella modalità in cui l'etica si articola, non descrive un soggetto limitato ed oppresso da forze esterne alla sua libertà, essa è proprio ciò che contraddistingue l'esteriorità e "l'esteriorità non è negazione ma un miracolo".²

"Gli aspetti della limitazione e della finitudine non consacrano un semplice meno, essi garantiscono proprio l'eccedenza dell'infinito o, per esprimersi concretamente, di tutta la sporgenza rispetto all'essere-di tutto il Bene-che si produce nella relazione sociale. La relazione sociale genera questa sporgenza del bene sull'essere, della molteplicità sull'Uno".³

Il raccogliersi presso una casa, condividere la quotidianità, l'essere consegnati alle cure dell'Altro è in qualche modo essere ostaggio dell'Altro; ciò non significa essere soggetti di, ma essere soggetti a. Essere ostaggio di indica una relazione in cui siamo affidati all'Altro non per scelta ma perché obbligati, al di là di ogni nostra decisione o volontà;⁴ colui che è ostaggio di, vive una situazione in cui si sente accusato, contestato, perseguitato.

¹ S. Petrosino, introduzione, in *Altrimenti che essere*, cit., p. XVII.

² E. Lévinas, *Totalità e infinito*, cit., p. 301.

³ *Ivi*, p. 300.

⁴ B. Giacomini, *Philoxenos*, cit., p. 187.

Essere ostaggio a significa invece sostituzione da non intendersi come immedesimazione perché l'io che sente ciò che sente l'Altro resta sempre se stesso; essere ostaggio significa prendere il suo posto, ovvero sopportare, patire, anche morire al suo posto.⁵

Ne consegue un ripensamento radicale della struttura stessa della soggettività: essere ostaggio significa non occupare più il luogo dell'io, ma declinarsi da subito all'accusativo senza nessuna posizione in un nominativo. "La parola io significa eccomi, rispondente di tutto e di tutti".⁶

Quando in presenza di altri dico "Eccomi!", questo "Eccomi!" è il luogo attraverso il quale l'infinito entra nel linguaggio, ma senza darsi a vedere: non appare poiché non è tematizzato, almeno originariamente.⁷ Dire "Eccomi!" significa essere prima di ogni autoposizione, deposti all'Altro, significa non voler affermare la propria identità nei confronti del mondo e degli Altri, ma sentirsi responsabili per Altri che non significa semplicemente rispondere al loro appello, ma trovarsi "ossessivamente messi in causa" in se stesso dall'Altro.⁸

Ogni soggetto è diverso dall'altro, è unico. Ciò significa che nessuno può sostituirmi, la mia responsabilità nei confronti dell'Altro non ammette scambio, è incredibile, ogni uomo è eletto, ovvero scelto per un compito che solo lui è in grado di assolvere.⁹ Ciò non è forse più marcato all'interno della famiglia dove ognuno è figlio, fratello, padre, madre, marito...? Un obbligo di responsabilità alla quale nessun Altro può sostituirsi, debito che nessuno può pagare al posto dell'io e così, per l'io il concretarsi della propria unicità.¹⁰

Ogni essere è unico, ogni Altro è unico; siamo circa otto miliardi di persone e non c'è un singolo uguale ad un altro, non può di conseguenza esserci un incontro uguale ad un altro, non ci può essere una chiamata uguale ad un'altra perché ogni coppia è unica, ogni domanda è unica e non accogliere "quella" domanda è precluderci a priori quell'avvenimento straordinario.

Abbiamo bisogno di un Altro che rompa la nostra natura solipsistica, un Altro che ci chiami e che ci desti per far iniziare qualcosa con noi stessi facendo virare quella che noi chiamiamo libertà in responsabilità. Il faccia a faccia non è una dichiarazione di guerra all'Altro, né un

⁵ *Ivi*, pp. 187-188.

⁶ *Ibidem*.

⁷ E. Lévinas-Ph. Nemo, *Etica e infinito*, cit., p. 102.

⁸ B. Giacomini, *Philoxenos*, cit., p. 188.

⁹ *Ivi*, pp. 188-189.

¹⁰ A. Ponzio, *Responsabilità e alterità in Emmanuel Lévinas*, cit., p. 162.

orgoglio che si pone dinanzi ad un altro orgoglio.¹¹ Il volto dell'Altro amplia il mio viso e mi tiene sveglio, con l'imprevedibile di cui mi minaccia.¹² Non è forse all'interno della famiglia che noi incontriamo i primi volti, che noi viviamo il primo faccia a faccia, che noi viviamo la relazione con il volto nella fraternità? Non costituisce la famiglia il primo ordine sociale?

L'erotico e la famiglia che lo articola, assicurano a questa vita, in cui l'io non scompare ma è promesso e chiamato alla bontà, il tempo infinito del trionfo senza del quale la bontà sarebbe soggettività e follia.¹³

La forma più elevata di sapere è quella che mantiene viva la domanda, trasformando il soggetto domandante; il volto, nel significato che Lévinas gli attribuisce, mantiene viva la domanda, perché continuamente ci interpella e ci chiama; esso genera un movimento che ci fa intraprendere la strada verso l'altrimenti che essere, verso l'infinito che, pur sapendolo irraggiungibile, desideriamo perché in questo ci eleviamo.

Bisogna saper stare nella domanda, bisogna saper stare davanti ad Altri, *in primis* i nostri famigliari, non eludere la chiamata che viene dal loro volto, non obliarlo, non ucciderlo per non perdere l'occasione di essere soggetti generativi.

Desideriamo concludere la nostra trattazione riportando un passo di Kant che a nostro avviso riassume in un'immagine il senso ultimo della famiglia: il tendere all'infinito.

Solo in un recinto come l'unione civile le medesime inclinazioni producono poi l'effetto migliore, come gli alberi in un bosco ottengono una crescita diritta e bella proprio in virtù del fatto che ciascuno cerca di togliere all'altro aria e sole e si necessitano a vicenda a cercarli sopra di sé, mentre quelli che, in libertà e separati uno dall'altro, gettano i loro rami a piacimento, crescono deformati, sbilenchi e storti.

Namasté¹⁴

¹¹ *Ibidem.*

¹² R. Fulco, *L'alterità dell'altra*, cit., p. 187.

¹³ E. Lévinas, *Totalità e infinito*, cit., p. 289.

¹⁴ Espressione di saluto originaria dell'India e del Nepal. Letteralmente la parola significa 'mi inchino a te', la mia parte divina onora la parte divina che è in te.

BIBLIOGRAFIA

Opere di Lévinas citate e di riferimento (in ordine cronologico):

Le Temps et l'Autre, 1947, trad. it. di F. P. Ciglia, *Il tempo e l'Altro*, post. di F. Nodari, Mimesis, Milano-Udine, 2022.

Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité, 1961, trad. it. di A. Dell'Asta, *Totalità e Infinito, Saggio sull'esteriorità*, intr. di S. Petrosino, Jaca Book, Milano, 2021.

Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, 1974, trad. it. di S. Petrosino e M. T. Aiello, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, intr. di S. Petrosino, Jaca Book, Milano, 2018.

Ethique et Infini, Dialogues avec Philippe Nemo, 1982, trad. it. di M. Pastrello, *Etica e Infinito. Dialoghi con Philippe Nemo*, a cura e con saggio intr. di F. Riva, Città Aperta, Enna, 2008.

Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre, 1991, trad. it. E. Baccarini, *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, Jaca Book, Milano, 2019.

Saggi e studi su Lévinas citati e di riferimento (in ordine alfabetico):

- | | |
|--------------|---|
| E. BACCARINI | Lévinas, <i>Soggettività e Infinito</i> , Studium, Roma, 1985. |
| C. CHALIER | <i>Le figure del femminile in Lévinas</i> , a cura di F. Negri, Morcelliana, Brescia, 2020. |
| S. DADÀ | <i>Lévinas e il femminile. Tra stereotipo ed Etica</i> , in "Etica & Politica", XXIII, 2, 2021, pp. 683-702. |
| G. FERRETTI | <i>La filosofia di Lévinas, Alterità e trascendenza</i> , Rosenberg & Sellier, Torino, 2010. |
| R. FULCO | <i>L'alterità dell'altra. Lévinas, il femminile, l'umanità dell'umano</i> , in "Bollettino Filosofico", XXXIV, 2019, pp. 179-192. |

- S. GALANTI GROLLO *La passività del sentire. Alterità e sensibilità nel pensiero di Lévinas*, pref. di S. Besoli, Quodlibet, Macerata, 2018.
- B. GIACOMINI *Philoxenos, Per una filosofia dell'ospitalità*, Il Melangolo, Genova, 2019.
- M. IMPERATORI *La differenza sessuale tra fenomenologia e metafisica. Edith Stein e Emmanuel Lévinas*, in "Gregorianum", XC, 4, 2009, pp. 792-805.
- F. NODARI *Il riscatto della carezza*, in "Intersezioni", 2, 2018, pp. 291-304.
- L. PINZOLO *La "funzione ontologica del femminile" in E. Lévinas*, in "Il Pensare. Rivista di filosofia", VII, 7, 2018, pp. 187-206.
- A. PONZIO *Responsabilità e alterità in Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano, 1995.
- X. TILLIETTE *Emmanuel Lévinas*, Morcelliana, Brescia, 2020.

Altre opere citate e di riferimento (in ordine cronologico):

- I. KANT *Idea per una storia universale in un intento cosmopolitico*, in *Sette scritti politici*, a cura di M. C. Pievatolo, Firenze University Press, Firenze, 2011.
- G. GROHMANN *Tra sole e terra. La vita delle piante*, trad. it. di M. Camagni, Filadelfia Editore, Milano, 2010.
- M. BLANCHOT *La scrittura del disastro*, trad. it. di F. Sossi, Se, Milano, 1990.