



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRIESTE

Sede Amministrativa del Dottorato di Ricerca
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRIESTE

Posto di dottorato finanziato dalla Fondazione Guido Morpurgo Tagliabue

XXIII CICLO
DEL DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA

IL PENSIERO INCARNATO IN EMMANUEL LEVINAS

Settore scientifico-disciplinare M-FIL/01

DOTTORANDA:
FRANCESCA NODARI

RESPONSABILE DOTTORATO DI RICERCA
(Coordinatrice)
PROF.SSA *MARINA SBISÀ*

RELATRICE
PROF.SSA *ALESSANDRA CISLAGHI*
(UNIVERSITÀ DI TRIESTE)

ANNO ACCADEMICO 2009/2010

CAPITOLO PRIMO
CORPO E ALTERITÀ
IN EDITH STEIN ED IN EDMUND HUSSERL

1. *Empatia e corporeità in Edith Stein*

Ciò che vorremmo affrontare in questa ricerca è la pensabilità dell'essere corporeo in Emmanuel Levinas. Individuare i luoghi e le espressioni attraverso le quali Levinas nomina e si riferisce all'io corporeo precisando, sin da subito, che se per un verso, non ci si può aspettare di rinvenire compendi o trattazioni esplicite da parte dell'autore in seno alla questione posta, per l'altro, l'io di carne e di sangue di memoria biblica si svela, man mano, come una sorta di *fil rouge* che attraversa l'intero *corpus* levinasiano. Una ricerca, dunque, che si prefigge proprio di dimostrare quanto certe affermazioni su un'impossibile trasposizione nelle relazioni interpersonali di quel volto che, proprio per la sua asimmetria rispetto al Medesimo, rinvia ad un oltre irraggiungibile e non afferrabile dal mio flusso di coscienza, in realtà non resta confinato nella dimensione metafisica di un corpo puro e disincarnato, ma al contrario prende a significare proprio a partire dal mio essere-assegnato-a-me-stesso nell'unica modalità in cui io posso esperirmi quotidianamente: un soggetto mortale, finito, corporeo. Prima di entrare nella trattazione analitica del problema, servendosi di quella stessa filosofia ermeneutica cui ricorse Levinas, e che si avvale dell'andamento fenomenologico¹ inteso come progressivo risalimento all'origine, vorremmo muovere dalla posizione della questione: che cos'è corpo in Levinas? Prendendo in esame un testo da lui stesso tradotto in francese, le *Meditazioni cartesiane* di Husserl², nello specifico la

¹ Per una riflessione illuminante sulle nozioni di fenomenologia e trascendenza, si veda A. Magris, *Fenomenologia della trascendenza*, Guerini, Milano 1992.

² E. Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction a la phénoménologie par Edmund Husserl*, traduit de l'allemand par Mlle Gabrielle Peiffer et M. Emmanuel Levinas, Vrin, Paris 1947. Ci pare importante sottolineare che Levinas tradusse il testo già nel 1928-29.

quinta, ove si dà l'esperienza dell'esteriorità a partire dalla coscienza trascendentale, che ha attuato l'ulteriore riduzione alla sfera del proprio.

Innanzitutto è necessario fare riferimento a quello che si può considerare come un lavoro preparatorio o che, per lo meno, ne anticipa i tratti salienti. Ci stiamo riferendo a *Il problema dell'empatia* (1916)³ di Edith Stein, allieva e collaboratrice strettissima del Maestro⁴, che sembrò prendere sul serio le parole di Husserl allorché questi commentò che si tratta «di un enigma [...] oscuro e addirittura tormentoso»⁵. Nel lavoro meticoloso di riordino dei manoscritti per il secondo volume delle *Ideen* e delle *Lezioni sulla fenomenologia della coscienza interna del tempo* del 1904-05, Stein trovò gli stimoli per sviluppare il tema dell'*Einfühlung*. Decisiva fu la considerazione husserliana sul fatto che l'accesso alla realtà sia garantito non solo dalla percezione delle cose, ma da quello «scambio», da quell'atto che ci restituisce l'esistenza degli altri. Un passaggio tra interno/esterno, dentro/fuori, io/altro che necessitava di essere chiarito, anticipando le ricerche husserliane, non solo sulla costituzione del mondo spirituale, ma su quel punto centrale che riguardava appunto l'esperienza dell'estraneità.

Così commenta Stein: «Nel suo seminario sulla natura e lo spirito, Husserl aveva parlato del fatto che un mondo esterno oggettivo poteva essere conosciuto solo in modo intersoggettivo, cioè da una maggioranza di individui conoscenti che si trovino tra loro in uno scambio conoscitivo reciproco. Di conseguenza è premessa un'esperienza di altri individui. Collegandosi alle opere di Theodor Lipps, Husserl chiamava "empatia" questa esperienza, ma non dichiarava in cosa

³ E. Stein, *Il problema dell'empatia*, a cura di E. Costantini ed E. Schulze Costantini, Studium, Roma 1985. La versione originale della dissertazione dottorale avvenuta a Friburgo il 3 agosto 1916 – relatore Edmund Husserl – si intitolava: *Das Einfühlung in seiner historischen Entwicklung und in phänomenologischer Betrachtung (Il problema dell'empatia nel suo svolgimento storico e nella riflessione fenomenologica)*. Venne autorizzata la pubblicazione parziale, con la conseguente eliminazione del primo capitolo di carattere storico dalla pubblicazione avvenuta l'anno successivo.

⁴ Per una ricognizione analitica del rapporto tra Stein e Husserl si veda il carteggio con Roman Ingarden. Cfr. E. Stein, *Lettere a Roman Ingarden* (1917-1938), a cura di E. Costantini ed E. Schulze Costantini, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001.

⁵ E. Husserl, *Logica formale e trascendentale*, a cura di G. Neri, Laterza, Bari 1966.

consistesse. C'era perciò una lacuna che andava colmata. Io volevo ricercare cosa fosse l'empatia»⁶.

Ecco il passo centrale in cui esplicita il significato della sua ricerca: «Il mondo in cui vivo non è solo il mondo di corpi fisici, è anche un mondo di Soggetti estranei, oltre a me, e io sono a conoscenza di questa esperienza vissuta. [...] Se prendessimo in considerazione i singoli e concreti vissuti di questi individui, ci renderemmo conto che qui si verificano diversi modi di datità, e ciò ci consentirebbe di fare un'ulteriore indagine sulle stesse modalità: scopriremmo allora l'esistenza di altri modi di datità. [...] Infatti dall'espressione del volto e dai gesti degli altri non solo so quel che vedo, ma anche quel che si nasconde nel loro intimo: così, ad esempio, sono in grado di vedere quando uno è triste dall'espressione del suo volto, anche nel caso in cui veramente non provi un sincero sentimento di tristezza; inoltre posso sentire uno che dice delle cose sconsiderate e quasi contemporaneamente vederlo arrossire; in tal caso non solo capisco che quel che ha detto è sconsiderato, non solo mi si manifesta la vergogna dal suo rossore, ma capisco pure che egli è consapevole di aver detto cose sconsiderate e si vergogna di averle dette. [...] Tutte queste datità relative all'esperienza vissuta estranea rimandano ad un genere di atti nei quali è possibile cogliere la stessa esperienza vissuta estranea. Su tali atti si basa quella particolare conoscenza che vogliamo ora indicare col termine "empatia" (*Einfühlung*), astraendo dal senso che al termine è stato attribuito da tutte le tradizioni storiche. [...] Per capire a fondo l'essenza dell'atto empatico, facciamo un esempio: un amico viene da me e mi dice di aver perduto un fratello e io mi rendo conto del suo dolore. Che cos'è questo *rendersi conto*? Su che cosa invece esso si basa, donde so di questo dolore, di ciò non vorrei qui trattare. Forse giungo a saperlo attraverso la percezione del suo volto pallido sofferente, della sua voce sommessa o quasi afona, forse ancora attraverso le parole con cui egli si esprime: su tali argomenti si po-

⁶ E. Stein, *Storia di una famiglia ebrea. Lineamenti autobiografici: l'infanzia e gli anni giovanili*, a cura di G.B. Venturi, Città Nuova, Roma 1998, p. 246.

trebbero ovviamente avviare delle indagini, tuttavia di essi non m'interessa qui parlare. Quel che invece vorrei sapere è cosa sia di per sé tale rendersi conto e non attraverso quali vie sia possibile giungere ad esso».⁷

Sempre avendo di mira l'intento peculiare del lavoro fenomenologico, che è quello di scoprire «la fondazione ultima di ogni conoscenza», Stein intende pervenire ad un'analisi che possa distinguere la percezione del mondo esterno – attraverso la quale l'oggetto mi si dà in carne ed ossa – dall'empatia che ha in comune con altri vissuti di coscienza come il ricordo e la fantasia il fatto di pervenire, attraverso la ri-presentazione, ad un oggetto che non mi è dato in modo originario. Ma se fino a questo punto appaiono evidenti le convergenze con il Maestro, sarà a partire dall'ulteriore scavo che distingue l'*Einfühlung* dal *Mit-fühlen* (sentire con) e dall'*Eins-fühlen* (immedesimazione o unipatia) – sottolineando come la condivisione di vissuti altrui o la possibilità di vivere con le stesse modalità ciò che l'altro vive siano atteggiamenti che per verificarsi presuppongono, di fatto, l'empatia – e dalla chiarificazione della distinzione tra *Körper* e *Leib* che si rende necessaria per comprendere in che senso l'empatia sia un vissuto originario, il cui contenuto non è originario, che si può individuare l'originalità e il guadagno teoretico della filosofia. Se infatti l'empatia è imparentata con la fantasia e il ricordo per il ripresentarsi di uno stato d'animo, è altrettanto certo che essa se ne distingue poiché si tratta dello stato d'animo di un altro, presso il quale mi porto, che mi pare di sentire, ma che non è originariamente mio. Un passaggio che si faticherebbe a comprendere se non ci si avviasse a distinguere, appunto, tra l'altro inteso come oggetto fra gli altri del mondo fisico e quindi come corpo fra i corpi, e l'altro come soggetto vivente e senziente⁸, con un suo proprio punto zero

⁷ E. Stein, *Il problema dell'empatia*, cit., pp. 70-72 (c.vo nostro).

⁸ Spiega Stein: «Abbiamo sommariamente reso conto di ciò che si deve intendere quando si parla dell'io individuale o di individuo: l'individuo è un oggetto unitario, in cui l'unità della coscienza di un Io e di un corpo fisico si congiungono indissolubilmente; pertanto ciascuno dei due assume un carattere nuovo: il corpo si presenta come corpo proprio, mentre la coscienza si presenta come anima dell'individuo unitario. L'unità è documentata dal fatto che certi processi vengono dati come appartenenti simultaneamente tanto all'anima quanto al corpo proprio (sensazioni, sentimenti comuni); inoltre, è documentata dal nesso cau-

d'orientamento⁹ e quindi portatore di un movimento libero, che costituisce sempre un «qui» rispetto alle cose del mondo esterno che stanno sempre «là», che è portatore di dati sensoriali e del fenomeno espressivo e che si definisce, in ultima analisi, come unità psico-fisica o corpo proprio.

Ma ciò che per la nostra analisi diventa importante è la constatazione che, in questo studio della Stein, si arrivi a cogliere l'esperienza dell'estraneo attraverso l'empatia definita, appunto, come condizione di possibilità della costituzione dell'individuo proprio in relazione ad altri individui propri¹⁰. Un'operazione che non riteniamo azzardato definire nei termini di una *analogia empatica*, che nella sua carica di non-detto, sembra rinviare implicitamente ad una sua ulteriore chiarificazione ed esplicazione nelle parole magistrali della quinta delle *Meditazioni cartesiane* di Husserl, e che potremmo chiamare *analogia trascendentale*.

Ma prima di passare al testo sopra menzionato vediamo come si compie l'empatia, quali sono le sue «tappe» e che cosa muova, in particolare, l'allieva di

sale dei processi fisici e psichici nonché dal rapporto causale in tal modo mediato tra l'anima e il mondo reale esterno. L'individuo psicofisico come un tutto è un membro nell'ambito della natura. Per questa ragione – continua la studiosa –, il corpo proprio, rispetto ad un corpo, si caratterizza come portatore di campi sensoriali, come corpo proprio che si trova al punto zero d'orientamento del mondo spaziale, che può muoversi liberamente da solo ed è costruito con organi mobili; inoltre, esso è la sede nella quale si verificano le espressioni dei vissuti dell'Io che gli appartiene, ed è strumento della sua volontà (*Il problema dell'empatia*, cit., p. 147).

⁹ Continua Stein: «Ora, nel momento che, afferrato il corpo altrui come corpo proprio sensoriale ed, empatizzando il corpo proprio stesso, mi traspongo in esso, guadagno un'immagine nuova del mondo spaziale e un nuovo punto zero d'orientamento. Così facendo non si tratta di trasferire là il mio punto zero, dato che io conservo sia il punto zero "originario", che il mio orientamento "originario", ma di ottenere empaticamente l'altro orientamento in modo non-originario. D'altra parte l'orientamento acquisito non è un orientamento fantastico o un'immagine fantastica del mondo spaziale, è piuttosto un orientamento cui è pertinente la con-originarietà – come si verifica per quanto riguarda le sensazioni empatizzate – perché il corpo proprio a cui esso si riferisce, è contemporaneamente un corpo percepito, perché l'orientamento viene dato come originario all'altro Io, mentre a me viene dato in maniera non-originaria. Con l'aver preso in considerazione – chiarisce Stein – l'orientamento abbiamo fatto un grande passo avanti nella costituzione dell'individuo estraneo, in quanto attraverso l'orientamento vengono empatizzati sia l'Io appartenente al corpo proprio senziente che la totalità delle percezioni esterne, nelle quali si costituisce il mondo spaziale secondo una legge essenziale. Un Soggetto che ha delle sensazioni si trasforma in un Soggetto che compie atti» (ivi, pp. 154-155, c.vo nostro).

¹⁰ «Partendo dal punto zero d'orientamento ottenuto mediante l'empatia, devo considerare ora il mio proprio punto zero non più come punto zero ma come un punto spaziale tra molti. E con ciò – e soltanto mediante ciò – imparo a vedere il mio corpo proprio come un corpo al pari di altri corpi, mentre nell'esperienza originaria esso mi viene dato soltanto come corpo proprio e (nella percezione esterna) mi viene dato come un corpo imperfetto e diverso da tutti gli altri» (ivi, p. 156).

Husserl nell'esplorazione di un vissuto che si rivela man mano come la chiave di volta, il fondamento di tutti gli atti (volitivi, emotivi, cognitivi, narrativi) attraverso il quale entriamo in rapporto con l'altro.

«Veniamo a trattare dunque proprio dell'empatia. [...] Nell'istante in cui il vissuto emerge improvvisamente dinnanzi a me, io l'ho dinanzi come Oggetto (ad esempio, l'espressione di dolore che riesco a "leggere nel volto" di un altro); mentre però mi rivolgo alle tendenze in esso implicite e cerco di portare a datità più chiara lo stato d'animo in cui l'altro si trova, quel vissuto non è più Oggetto nel vero senso della parola, dal momento che mi ha attratto dentro di sé, per cui adesso io non sono più rivolto a quel vissuto, ma immedesimandomi in esso, sono rivolto al suo Oggetto, lo stato d'animo altrui, e sono presso il Soggetto, al suo posto. Soltanto dopo la chiarificazione cui si è pervenuti mediante l'attuazione giunta a compimento, il vissuto stesso torna di nuovo dinanzi a me come Oggetto. Dunque, in tutti i casi presi in considerazione di presentificazione del vissuto, s'individuano tre gradi di attuazione, o più esattamente, di modalità dell'attuazione stessa, dato che non sempre si realizzano i tre gradi, ma spesso ci si accontenta di uno dei più bassi.

I gradi sono: 1) l'emersione del vissuto; 2) la sua esplicazione riempiente; 3) l'oggettivazione comprensiva del vissuto esplicitato»¹¹.

Da ciò risulta chiaro come, ad esempio, se leggo nel volto di un altro il suo risentimento o la sua rabbia, possa ritenere di averlo colto soltanto nel momento in cui compio questo movimento che dal mio proprio sé si dirige verso il contenuto del vissuto dell'altro. In questo modo l'Io è presso l'altro pur restando separato da esso, ma come accompagnato da un vissuto non originario che in lui pure si annunzia.

L'empatia, dunque, si mostra non tanto come una conoscenza probabile o congetturale del vissuto dell'altro, ma come un atto d'esperienza *sui generis* che

¹¹ *Ivi*, pp. 77-78.

ha il carattere della bilateralità (*Doppelseitigkeit*): nel mio vissuto se ne manifesta un altro e in questo paradosso sta ciò che Edith Stein chiama quell'atto centrale, che è il rendersi conto (*gewahren*). Rendersi conto che, nella trasposizione empaticizzante, mi permette di cogliere dietro a una ruga, un ghigno, un sorriso di convenienza, un tono di voce tenue o balbettante il fluire dell'Io da un atto all'altro e quindi, attraverso questo nesso significativo, la motivazione.

«Comprendere non vuol dire altro che vivere (non un oggettivare) il passaggio dall'una all'altra parte all'interno di una totalità di vissuti, e tutto ciò che è oggettivo, tutto il senso dell'Oggetto si costituisce soltanto mediante vissuti di questa specie. Un'azione che è unità di comprensione o di senso, in quanto i vissuti parziali che la costituiscono sono tra loro in un rapporto vivibile. E nello stesso senso il vissuto e l'espressione formano un tutto comprensibile. Comprendo un'espressione, mentre una sensazione posso portarmela soltanto a datità»¹².

Non solo, attraverso questo rendersi conto che mi fa cogliere l'espressione che proviene dal vissuto altrui, posso dirimere situazioni equivocate come, ad esempio, quando alla vista di una ferita che ha colpito un amico empatizzo il dolore che egli può provare, ma guardandolo in volto, in realtà, mi accorgo che non lascia trasparire alcun segno di sofferenza. Di qui, mi trovo costretta ad introdurre una correzione: o il mio amico sente dolore, ma la sua espressione è volutamente contenuta oppure, a causa di una perversione del suo sentire, non ne soffre, ma ne gode. Infine come più soggetti che intenzionano un oggetto portano a datità aspetti che io, intenzionando, non avevo colto, allo stesso modo, essi mettono in evidenza, considerandomi come un loro simile, aspetti del mio individuo che io afferro empaticamente mediante gli atti con i quali essi giungono a «cogliermi». «Di conseguenza acquisisco l'«immagine» che l'altro ha di me, per meglio dire acquisisco le apparizioni attraverso cui mi rappresento a lui»¹³.

¹² *Ivi*, p. 186.

¹³ *Ivi*, p. 191.

Dalle osservazioni fin qui mostrate, dovrebbe risultare evidente come per Edith Stein l'empatia divenga la *condicio sine qua non* per giungere all'esperienza dell'estraneo e, con esso, del mondo intersoggettivo.

«Il mondo percepito e quello dato in maniera empatica sono il medesimo mondo visto in modo diverso. Ma qui non si tratta soltanto del medesimo mondo visto da lati diversi, come quando, percependo in modo originario, mi sposto da un punto ad un altro di modo che passo attraverso una molteplicità ininterrotta di apparizioni, di cui l'apparizione che precede motiva quella che segue, mentre l'apparizione che segue cede il passo a quella che precede. Qui è vero che il passaggio dalla mia posizione ad un'altra si attua allo stesso modo, ma è pure vero che la nuova posizione non prende il posto della vecchia, ed io simultaneamente le tengo ferme entrambe. Il medesimo mondo non si presenta ora soltanto così e poi in un altro modo, ma nello stesso tempo in ambedue i modi. Inoltre esso si presenta dipendente non soltanto dal rispettivo punto di vista, ma anche dalla qualità dell'osservatore.

Con ciò l'apparizione del mondo si dimostra come dipendente dalla coscienza individuale, mentre il mondo che appare – mondo che resta lo stesso comunque e a chiunque appaia – si dimostra come indipendente dalla coscienza. Imprigionato nelle barriere della mia individualità, non potrei andare al di là del “mondo come mi appare”, e in ogni modo si potrebbe pensare che la possibilità della sua esistenza indipendente – che potrebbe essere data ancora come una possibilità – resti sempre indimostrata. Non appena, però, con il sussidio dell'empatia oltrepasso quella barriera e giungo a una seconda e terza apparizione dello stesso mondo, che è indipendente dalla mia percezione, una tale possibilità viene dimostrata. In tal modo l'empatia, come *fondamento dell'esperienza intersoggettiva*, diviene la *condizione di possibilità* del mondo esterno esistente»¹⁴.

¹⁴ Ivi, pp. 157-158 (c.vo nostro).

2. L'apprensione dell'altro nella quinta meditazione cartesiana di Husserl

Se questi sono i lineamenti della fenomenologia steiniana dell'alterità conquistati attraverso l'esperienza innanzitutto corporea dell'empatia, diviene ora necessario, nel nostro avvicinarsi a Levinas, analizzare la quinta meditazione cartesiana di Husserl (1929) da lui non solo tradotta in francese nel 1931 e pubblicata per Librairie Armand Collin, ma che resterà uno dei testi di riferimento, pur senza esimersi dal criticarne alcune implicazioni fondamentali della sua riflessione.

Il problema dell'altro nell'idealismo trascendentale husserliano si pone a partire dalla riduzione dell'*ego* alla sfera del proprio. Scrive Husserl: «Noi dobbiamo renderci conto della intenzionalità esplicita e di quella implicita in cui l'*alter ego* si annuncia e si verifica sul piano del nostro *ego* trascendentale e di intendere come, in quali intenzionalità, in quali sintesi, in quali motivazioni, viene a formarsi in me il senso *alter ego* e si trova sotto il titolo di esperienza concordante dell'estraneità, come un essere nel suo modo proprio di presenza autentica. Queste esperienze e i loro risultati sono già fatti trascendentali della mia sfera fenomenologica. In che modo altro potrei io se non problematizzandoli, esporre il senso dell'essere altro in tutti i suoi lati?»¹⁵.

Un approccio assai distante da quello della Stein: mentre l'allieva, pur nella sua originalità, coglie l'altro attraverso il fenomeno dell'empatia inteso come esperienza di analogia empatica, in Husserl, è sì questione di analogia, ma innanzitutto, di un'analogia trascendentale. Husserl, per chiarire questo problema, mette capo ad una speciale forma di *epoché*, che si compie proprio nella sfera trascendentale. Si devono sospendere «tutti i prodotti costitutivi dell'intenzionalità riferita mediamente o immediatamente alla soggettività estranea» e delimitare «dapprima l'intero contesto di quell'intenzionalità attuale o potenziale, in cui

¹⁵ E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, a cura di F. Costa, Bompiani, Milano 1970, pp. 100-101.

l'ego costituisce sé nel suo essere proprio e le unità sintetiche da quest'essere inseparabili e perciò stesso ad esso attribuite»¹⁶.

Si deve porre capo a un'*epoché* astrattiva attraverso la quale l'ego si riduce a ciò che gli è proprio (*Eigenheit*).

«In quanto trascendentalmente atteggiato, io cerco innanzitutto di delimitare la sfera del mio proprio al di dentro del mio orizzonte trascendentale di esperienza. È la sfera, dico dapprima, del *non-estraneo*»¹⁷.

Non appare qui un'ulteriore chiusura alla sfera dell'io trascendentale¹⁸, benché puro, che sembra smentire la ricerca dei diritti trascendentali dell'altro? Ma proprio con questa riduzione astrattiva io trovo il mio corpo vivo (*Leib*) «nella sua peculiarità unica, cioè come l'unico a non essere mero corpo fisico (*Körper*), ma proprio corpo organico (*Leib*), oggetto unico entro il mio strato astrattivo del mondo; al mio corpo ascrivo il campo dell'esperienza sensibile, sebbene in modi diversi di appartenenza (campo delle sensazioni tattili, campo delle sensazioni termiche). Questo corpo è la sola ed unica cosa in cui io direttamente *governo ed impero*, dominando singolarmente in ciascuno dei suoi *organi*. Io percepisco, posso sempre percepire, *con* le mani sensazioni tattili e cinestesiche, *con* gli occhi sensazioni visive, ecc.; i fenomeni cinestesici degli organi scorrono nell'*io faccio* e sottostanno al mio *io posso*. In seguito, ponendo in giuoco le cinestesi, posso urtare, spingere e cioè *agire* direttamente e quindi indirettamente con il mio corpo. Nella mia at-

¹⁶ *Ivi*, p. 103.

¹⁷ *Ivi*, p. 105.

¹⁸ Significativa è la precisazione dell'autore che ricorda: «La riduzione alla mia sfera trascendentale di proprietà, ossia la riduzione al mio concreto io-stesso trascendentale, fatta astrazione da tutto ciò che mi risulta come estraneo nella sua costituzione trascendentale, ha qui un senso insolito. Nell'atteggiamento naturale della "mondanità" io trovo distinti, sotto forma di contrapposizione, me e gli altri. Se astraggo dagli altri – ecco il punto centrale sollevato da Husserl –, intesi nel senso usuale, io rimango *solo*. Ma una tale astrazione non è radicale, un tale esser-solo non altera per nulla il senso naturale e mondano dell'"esser-esperibile-per-ognuno", senso che affetta anche l'io (inteso in maniera naturale) e che non andrebbe perduto anche se una pestilenza universale non avesse lasciato esistere che me solo» (*ivi*, pp. 103-104).

tività percettiva percepisco (o posso percepire) tutta la natura e in essa la mia corporeità propria che in quest'atto è perciò riferita a se stessa»¹⁹.

L'approccio trascendentale husserliano giunge anch'esso alla sfera del corpo: è l'essenza *apparentiva*, che parrebbe ancora una volta avere l'effetto di una chiusura solipsistica: «Vediamo quindi che in questa sfera sta l'intero mondo, da noi già ridotto mediante l'esclusione delle componenti di senso della estraneità, e che questo mondo, così ridotto deve pertanto ben a ragione ritenersi come possesso concreto definitivo e positivo dell'*ego*, o anzi come proprietà dell'*ego* stesso. Poiché noi lasciamo fuori di considerazione le formazioni intenzionali del sentimento dell'essere altrui (*Einfühlung*), ossia dell'esperienza dell'estraneità, noi abbiamo una natura e una corporeità che si costituisce come oggettività spaziale e come unità trascendente di fronte al corso dei vissuti coscienziali»²⁰.

Posta questa sfera primordiale che l'*ego* possiede nei termini di un universo del «suo proprio se stesso» e nel quale egli si esperisce come un corpo animato, senziente ovvero un'unità psicofisica alla quale si riferiscono e convergono, non solo tutte le rappresentazioni, ma anche tutte le apparizioni mediante le quali si costituisce l'esperienza dell'altro, «il problema è ora di vedere come sia da intendere il fatto che l'*ego* abbia in sé un'intenzionalità di questa nuova specie e possa sempre di nuovo formarne conferendovi un senso per il quale l'*ego* stesso trascende interamente il suo proprio essere. Come può un essere reale ed effettivo che è per me (ed appunto in quanto tale) esser non solo qualcosa intenzionato da me, ma proprio qualcosa che, verificandosi in me con la sua coerenza propria, risulti tuttavia essere altro dal punto di intersezione, per così dire, delle mie sintesi costitutive? È, dunque, quest'essere, una mia proprietà dalla quale non si può concretamente separare?».

Domande che mostrano come l'aver posto in risalto un secondo strato intenzionale, in cui viene di fatto esplicitata la trascendenza immanente dell'*ego*, ci

¹⁹ *Ivi*, p. 107.

²⁰ *Ivi*, p. 115.

ponga dinnanzi alla constatazione che l'esperienza dell'altro (del non-io) si presenta come esperienza di un mondo oggettivo, ossia di una realtà che ho continuamente di fronte, che vale come «un'abitudine», ma sulla quale occorre interrogarsi per capire come si espliciti, in essa, il conferimento di senso (*Sinngebung*). In altre parole, in questo passaggio Husserl pone una questione fondamentale: in che senso si può parlare di una anteriorità fondativa della sfera primordiale rispetto al mondo oggettivo o dei significati? E ancora, se alla base della costituzione di un mondo culturale vi deve essere uno strato sensibile che lo fonda e che ogni *ego* può sperimentare attraverso questa duplice *epoché* che lo «consacra» ad unico polo d'identità degli atti propri e altrui, come compare allora l'altro? E chi è l'altro per ogni *ego*?

Husserl ha qui pagine di drammatica tensione interna che scuotono immanentemente il suo idealismo trascendentale. Si pensi all'*incipit* del § 50 intitolato: *L'intenzionalità dell'esperienza dell'estraneità come "rappresentazione" (appercezione analogica)*. Così esordisce il filosofo tedesco: «Difficoltà vere e proprie, di fatto non lievi, costituiscono ora, dopo che abbiamo già definito il grado preliminare di trascendentalità tanto significativo, la definizione e l'articolazione della sfera primordiale, che costituisce il primo dei passi già annunciati verso la costituzione del mondo oggettivo, ossia il passaggio agli *altri*. Sono difficoltà che risiedono quindi nell'illustrazione trascendentale dell'esperienza dell'estraneità, presa questa nel senso per cui l'altro non è ancora pervenuto ad assumere il senso "uomo"»²¹.

Che cosa intende dire Husserl con queste parole? Il fatto che, per l'io, è impossibile pervenire all'afferramento della datità dell'altro in carne ed ossa. Del resto, se «l'esperienza è coscienza originale», se il compito della fenomenologia è di risalire all'origine, qui si assiste ad un'*impasse* che sembra interdire qualsiasi passo in avanti nella chiarificazione dell'esperienza dell'estraneità. Infatti se

²¹ *Ivi*, p. 120.

«l'essenzialità propria dell'altro si potesse attingere in maniera immediata e diretta, egli allora non sarebbe che un momento della mia essenza e, in conclusione, egli stesso ed io saremmo un'unica cosa. Lo stesso accadrebbe per il suo corpo organico, se questo non fosse altro che il corpo fisico, il quale è solo un'unità costituentesi nelle mie esperienze reali o possibili, appartenente alla mia sfera primordiale come formazione esclusiva della mia *sensibilità*»²². Come dire: noi abbiamo dinnanzi l'altro, lo esperiamo, ma non possiamo avere un accesso immediato ai suoi vissuti e alla sua coscienza.

Ad esso perveniamo soltanto attraverso una certa intenzionalità indiretta, che pare rappresentare il momento della co-presenza (*Mit-da*), ove con questa mediazione si intende una specie di appresentazione, «un rendere consapevole e nello stesso tempo presente». Ma, a differenza dell'appercezione che si compie mediante la conferma di una percezione riempitiva per cui il lato posteriore di un oggetto diviene quello anteriore, nell'appresentazione che compare con il senso *alter ego* abbiamo inizialmente un uomo che fa ingresso nella sfera primordiale dell'io e «si fa luogo un corpo che, per essere primordiale, è naturalmente un mero momento costitutivo di me stesso (*trascendenza immanente*)»²³.

Il corpo dell'altro, che è anche compreso come corpo proprio – dunque non solo come percepito ma anche come percipiente –, deve innanzitutto possedere il senso di una *trasposizione appercettiva* proveniente dal mio corpo: è una analogia, una somiglianza interna alla mia sfera di primordionalità tra quel corpo e il mio. L'altro corpo si costituisce attraverso questa analogia, che diviene poi appaiamento tra l'ego e l'*alter ego*: è un *appaiamento originario*²⁴, dice Husserl. Se da un lato, l'*alter ego* apparendomi nella mia natura primordiale, e quindi in un

²² *Ibidem*.

²³ *Ivi*, p. 122.

²⁴ Chiarisce Husserl: «L'appaiamento, ossia il presentarsi configurato come un paio e successivamente come gruppo e moltitudine, è un fenomeno universale della sfera trascendentale (e parallelamente della sfera psicologico-intenzionale). Aggiungiamo subito che per quanto un appaiamento è attuale, per tanto si estende quel genere mirabile di donazione originaria di apprensione analogica, donazione che rimane sempre viva ed attuale; e noi abbiamo rilevato quest'apprensione come la proprietà prima ed originaria della esperienza dell'estraneità» (*ivi*, p. 124).

campo di esperienza non mediato da elementi culturali, si rivela un soggetto come me – ovvero la somiglianza dei corpi mi induce attraverso un trasferimento di senso ad attribuire all'altro una vita psichica come la mia²⁵ – dall'altro, esso mi appare nella sua totale estraneità. Un andamento questo che, mettendo capo ad una sorta di *paradosso della presenza nell'assenza* dell'*alter ego* – «l'appresentazione che mi dà l'altro nella sua irraggiungibile originalità»²⁶ –, pare richiamare la temporalizzazione diacronica levinasiana come procrastinazione della mia mortalità che, nel mio essere-assegnato-a-me-stesso, mi trova, di colpo, responsabile verso l'*Autrui*, che contestando il mio «potere di potere», non solo mi convoca e mi invoca, ma sfugge a qualsiasi riduzione al mio *ego* nella sua irriducibile ulteriorità.

Torniamo a Husserl: come appare l'estraneo se è vero che nella mia sfera primordiale non lo posso cogliere nella sua specificità di *Leib*, ma soltanto come *Körper*? È forse una duplicazione del mio *ego*? Interrogativi che portano il filosofo ad approfondire le difficoltà che attengono all'esperienza dell'altro. Abbiamo visto che attraverso la trasposizione appercettiva io colgo l'altro come *Leib*, come corpo vivo o proprio. Non solo, abbiamo osservato che nell'appaiamento si dà una *appresentazione analogica* grazie alla quale identifico un altro io, seppure in maniera indiretta. Proprio per questo il processo di riempimento non potrà che avvenire «mediante nuove appresentazioni trascorrenti in sintetica concordanza»²⁷. Ovvero «il corpo organico estraneo, di cui ho esperienza, si notifica progressivamente solo nel suo comportamento esteriore mutevole ma sempre concordante che è tale da mostrare sempre il suo aspetto psichico. [...] Il carattere

²⁵ «Nel caso che particolarmente ci interessa dell'associazione e dell'appercezione dell'*alter ego* mediante l'*ego*, l'appaiamento si ha solo quando l'altro viene nel mio campo di percezione. [...] In particolare, c'è sempre il mio corpo sensibilmente distinto che, per di più, è affetto, in modo primordiale e originale, dal senso specifico della corporeità organica. Se ora un corpo appare distinto nella mia sfera primordiale e mi si presenta come *simile* al mio essere corporeo, tale cioè che possa formare un appaiamento fenomenale col mio corpo, è senz'altro chiaro che quel corpo deve assumere il senso di corpo organico dal mio corpo stesso mediante un trasferimento di senso» (*ivi*, p. 125).

²⁶ *Ivi*, p. 126.

²⁷ *Ibidem*.

d'essere dell'*estraneo* si fonda su questo processo in cui l'originalmente irraggiungibile è raggiunto confermativamente»²⁸.

Due ci paiono essere le condizioni fondamentali che emergono nel progressivo afferramento dell'esperienza dell'estraneità: *in primis*, il fatto che il corpo organico estraneo si rivela progressivamente come «vero corpo organico solo nel suo *comportamento esteriore*»²⁹, in secondo luogo la considerazione che, non potendosi dare l'altro nella mia sfera primordiale ove tutto è riconducibile e identico a me stesso, l'altro ha luogo come modificazione di me stesso. Per spiegare questo sottile passaggio Husserl si rifà all'esempio del ricordo che avviene nella percezione interna: come il passato portomi nel ricordo mediante la rappresentazione trascende il mio presente, nei termini di una modificazione di me stesso, allo stesso modo «l'essere estraneo, dato nell'appresentazione, trascende l'essere mio proprio (proprio cioè nel senso ormai puro e semplice dell'appartentività primordiale). Dall'una parte e dall'altra, la modificazione sta come momento di senso, nel senso stesso; essa è il correlato dell'intenzionalità che la costituisce»³⁰.

Un momento di senso che trova la sua esplicazione centrale passando, ancora una volta, attraverso il corpo. Se è vero che nell'appaiamento originario colgo un paio dello stesso tipo, ora si tratta di mostrare, a partire dal ruolo che gioca la sensibilità nella costituzione dell'altro, come si possa approdare ad una monade che non sono io, ma l'altro, che mi assomiglia ma non è certo identica e che posso avvicinare, soltanto, in maniera indiretta. Se io percepisco un altro corpo simile al mio, lo percepisco nel modo del «là». A partire dal mio «qui», attraverso il libero mutamento della mia posizione nello spazio, posso muovermi da un punto ad un altro e, a seconda della posizione che io ho raggiunto, cogliere la cosa da diversi punti di vista, mediante apparizioni diverse. Quindi ad ogni cosa appar-

²⁸ *Ivi*, p. 127.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ivi*, p. 128.

tengono non solo «i sistemi di apparizione che corrispondono al mio momentaneo esser-da-qui, ma anche quelli precisamente corrispondenti al cambiamento di posizione che mi sposta nel “là”»³¹.

Ma l'altro non è una cosa né il duplicato del mio *ego*, bensì è un'unità psicofisica che muovendosi nel mondo con un proprio spazio d'orientamento – che è simile al mio, ma non è identico – rappresenta per me un «là», che, a sua volta, si coglie come un «qui» rispetto a ciò che lo circonda e alle altre monadi come lui, compresa la mia³².

Scriva Husserl: «Quel corpo (di colui che sarà tosto l'altro) appartenente al mio mondo ambiente primordiale è per me corpo nel modo del “là”. Il suo modo di apparizione non forma il paio in associazione diretta con il modo di apparizione che effettivamente possiede il mio corpo (nel modo del “qui”), ma risveglia e riproduce un'apparizione simile, appartenente al sistema costitutivo del mio corpo organico come corpo nello spazio. Quest'apparizione richiama l'aspetto che avrebbe il mio corpo, *se io fossi là*»³³.

Quest'ultima espressione – *se io fossi là* – non deve essere intesa come mera supposizione o come ricordo di una situazione cinestetica simile, bensì come il darsi di un nuovo appaiamento che passando dall'«appercezione analogica mediante la quale il corpo esterno che è là ottiene analogicamente il senso di corpo organico in base al mio corpo organico stesso»³⁴, a quella per cui il corpo che è là «acquista, per analogia con il mio mondo primordiale, il senso di corpo organico di un *altro* mondo»³⁵, perviene ad un'associazione di grado superiore.

³¹ *Ivi*, p. 129.

³² Spiega Husserl: «In questa rappresentazione, il corpo, che appare nella mia sfera monadica nel modo del “là” e che viene appercepito come corpo fisico estraneo, come corpo organico dell'*alter ego*, costituisce l'indizio dello *stesso* corpo, ma nel modo del “qui” come lo esperisce l'altro nella *sua* sfera monadica. E tutto ciò in maniera concreta, con tutte le intenzionalità costitutive che questo modo implica» (*ivi*, p. 130).

³³ *Ivi*, pp. 130-131.

³⁴ *Ivi*, p. 131.

³⁵ *Ibidem*.

Associazione che, nelle progressive apparizioni dell'essere estraneo si fonda su «una percezione immediatamente appaiante», ovvero sul fatto che i due corpi simili sono dati in contemporaneità in un presente vivo, ma con la coscienza dell'essere l'uno «qui» e l'altro «là». Di qui l'analogia che, se per un verso, mostra come si giunga all'esperienza dell'*alter ego* attraverso gli indizi corporei, dall'altro ne svela anche il limite: l'impossibilità di cogliere la coscienza e i vissuti che abitano ciò che Husserl non esita a definire un'altra monade. Si tratta, nuovamente, di quel paradosso dell'assenza che costituisce, tuttavia, la condizione di possibilità dell'altro. Presente e tuttavia assente nella sua irraggiungibilità. Ma questo paradosso non si basa, soltanto, sull'intellezione della corporeità organica dell'altro e del suo comportamento specifico³⁶ – comprendo l'altro nell'«esercizio» del suo dominio corporeo (tattilità, cinestesi, etc.) –, ma sul fatto che lo stesso sentimento dell'essere altrui si rende possibile grazie, di nuovo, agli indizi corporei che scaturiscono «dal comportamento corporeo nel mondo esterno, per esempio, del contegno di chi è addolorato, lieto, etc. Ma tutto ciò – argomenta Husserl – non mi diviene comprensibile che in base al mio comportamento proprio in circostanze analoghe»³⁷.

Dall'analisi della quinta meditazione cartesiana – come si evince dai numerosi passi citati – emergono alcuni elementi che meritano di essere sottolineati.

1) Se Edith Stein arriva all'altro, sempre fedele al metodo fenomenologico imparato alla scuola di Husserl, attraverso quell'esperienza emotiva, ambigua e spesso fraintesa nella storia del pensiero che è l'empatia, Husserl perviene a quella che lui definisce l'esperienza dell'estraneità mediante quell'appaiamento originario che scaturisce dalla sfera primordiale. Ancora, se Stein, si rifà chiara-

³⁶ Chiarisce Husserl: «Si tratta qui della intellesione delle membra come mani che hanno la funzione del tatto o quella di rimuovere qualcosa, come piedi che hanno la funzione del camminare, come occhi che hanno la funzione di vedere. In tutto ciò l'io è dapprima determinato solo come ciò che domina sul corpo e in quanto si afferma costantemente secondo quel modo noto per cui l'intero aspetto, assunto dal corso della sensibilità per me visibile in maniera primordiale, deve corrispondere costantemente ai processi che nella loro tipicità mi sono noti in virtù del mio proprio dominio corporeo» (*ivi*, pp. 132-133).

³⁷ *Ivi*, p. 133.

mente alla differenza centrale che intercorre tra *Körper* e *Leib*, per poi passare al nucleo della sua indagine riassumibile nel *rendersi conto*: sentire l'altro è vivere un vissuto originario dal contenuto non originario; Husserl sembra, di fatto, spostare la sua attenzione proprio sull'aspetto corporeo come se ciò che nell'allievo viene sì preso in considerazione, ma come se si trattasse di un adombramento, in Husserl avesse la sua effettiva esplicazione e il suo compimento autentico.

2) In Stein, dunque, emerge un'analogia empatica: l'*Einfühlung* diviene il correlato intenzionale ideale dell'intenzionalità dell'altro, in Husserl l'empatia è la conseguenza del coglimento dell'esperienza dell'estraneità che si dà in termini di analogia trascendentale: nell'ordine della fondazione, questo significa che non vi può essere alcuna esperienza dell'altro senza che non vi sia una costituzione dell'altro in termini di corpo vivo. Senza di essa non si darebbe alcuna comunità intersoggettiva né tantomeno alcun mondo culturale. L'appresentazione si dà solo in comunità funzionale con la presentazione: «Non si dà e non può mai darsi che il corpo della mia sfera primordiale, indiziante a me l'altro io (e quindi anche l'intera sfera primordiale e l'intero *ego* concreto appartenenti all'altro) appresenti l'esserci e l'esserci-assieme dell'altro, senza che tale corpo primordiale acquisti il senso di una co-appartenenza all'*alter ego* e quindi senza che acquisti, nel modo dell'intera opera dell'associazione appercettiva, il senso di corpo organico estraneo ed anzi di corpo fisico estraneo»³⁸.

Come dire la mia natura primordiale e quella appresentata dell'altro, sono la stessa, sia pure l'una a partire dal «qui» e l'altra a partire dal «là»³⁹, così come

³⁸ *Ivi*, p. 136.

³⁹ Aggiunge in proposito Husserl: «Dunque entro l'estensione delle associazioni e delle appresentazioni, la mia natura primordiale non rimane separata dalla natura rappresentata dell'altro, né quindi il mio *ego* concreto da quello dell'altro. Piuttosto, questo corpo naturale che è là, appartenente alla mia sfera, in virtù dell'associazione per appaiamento tra questo corpo organico preso insieme all'io psicofisico che vi domina, rappresenta l'altro io, nella mia natura primordialmente costituita. Quel corpo vi rappresenta dapprima il dominio dell'io su questo corpo là e in modo mediato il suo dominio sulla *natura* che vi si manifesta nel modo della percezione. È questa la stessa natura cui appartiene da un canto questo corpo che è là mentre essa stessa costituisce dall'altro la mia stessa natura primordiale. È la stessa natura, ma solo nel modo di apparizione espresso da questa proposizione: “come se io stesso fossi al posto di quest'altro corpo fisico organico”. Il corpo è pur lo stesso: per me come esistente là, per l'altro, come esistente qua; esso è dato

pervengono alla percezione mediante il medesimo modo – ossia intenzionando ciò che sta loro di fronte – con atti che, diversificandosi, danno luogo a correlati noematici diversi.

Scrivono Husserl: «Nell'appresentazione dell'altro rimangono gli stessi sistemi sintetici, con tutti i loro modi di apparizione e perciò con tutte le percezioni possibili, prese assieme ai loro contenuti noematici; solo che le percezioni effettivamente reali e i modi di datità che vi sono realizzati e in parte gli oggetti che vi sono effettivamente percepiti, non sono gli stessi, ma sono quelli che si possono percepire a partire dal là, ed appunto come sono "a partire da là". [...] Non è che io abbia una seconda sfera originale appresentata, provvista di una seconda natura e di un secondo corpo fisico organico (quello dell'altro stesso) esistente in questa natura. [...] Gli è piuttosto che mediante l'appresentazione stessa e la sua unione, *in quanto* appresentazione, ad una presentazione (in virtù della quale c'è per me un altro e di conseguenza il suo *ego* concreto), si è già necessariamente prodotto il senso di identità che compete alla *mia* natura primordiale ed alla natura degli altri presentificata. A buon diritto si parla perciò di percezione dell'estraneo e successivamente della percezione del mondo oggettivo, percezione legata al fatto che l'altro mira allo stesso oggetto di me ecc., sebbene essa si formi al di dentro della mia sfera di appartenenza. Questo però non esclude che la sua intenzionalità trascenda la sfera della mia proprietà e quindi che il mio *ego* costituisca in sé un altro *ego*, anzi come effettivamente esistente. Quel che io effettivamente vedo non è un segno né un mero analogo, una immagine in qualunque senso naturale, ma l'altro stesso; e quel che vi è colto in originalità effettiva, quella corporeità che è là (anzi solo un lato della sua superficie) è il corpo dell'altro stesso, visto però dalla mia posizione e da un certo lato, in conformità alla costituzione del senso che ha l'esperienza estranea di un corpo fisico organi-

come corpo centrale e la *mia* natura intera è la stessa di quella dell'altro, poiché essa è costituita nella mia sfera primordiale come unità identica dei miei molteplici modi di datità» (*ivi*, pp. 136-137).

co. Questo è corpo di un'anima che non posso per principio cogliere *originaliter*, ma che mi è data insieme al suo corpo nell'unità di una realtà psicofisica»⁴⁰.

Potremmo senz'altro dire che si tratta di una identità tra la natura primordiale dell'*ego* e quella presentificata dell'altro, cui si contrappone la differenza legata al flusso di coscienza del singolo, che è anche ciò che ne segna l'irraggiungibilità della sua alterità.

3) Infine, prima di avviarci alla posizione del problema dell'io corporeo in Levinas e all'analisi di ciò che chiamiamo *pensiero incarnato*, occorre individuare il limite dell'esperienza dell'estraneità esposta da Husserl, senza, tuttavia, misconoscere il grande contributo che egli ha saputo fornire proprio perché ha fatto del corpo la cifra stessa per giungere all'altro, mettendo capo ad un'esplicazione magistrale della differenza tra *Körper* e *Leib*. Fatte le seguenti premesse non si può, tuttavia, ignorare che, attraverso l'appaiamento originario e l'analogia trascendentale egli resti, ancora, imbrigliato – nonostante la costituzione di un'intersoggettività monadologica dalla quale dipende quella del mondo oggettivo – in un solipsismo trascendentale ove, comunque, l'altro, per quanto venga esperito «rispecchiandosi appresentativamente e non come essere originale», si costituisce in me, nella mia sfera primordiale: l'altro è pur sempre in un momento di passività. Con Levinas, invece, l'intenzione diventa *transitiva*: non è più il corpo proprio ad essere condizione di possibilità dell'*alter ego*, ma – come avremo modo di notare nell'evolversi del suo pensiero – il mio corpo proprio è costituito dalla trascendenza o alterità trascendente dell'altro. Trascendentalità dell'altro che subisco.

⁴⁰ *Ivi*, pp. 137-138.

CAPITOLO SECONDO

LA SCOPERTA LEVINASIANA

DEL TEMA DELL'INCARNAZIONE IN HUSSERL

1. *Transitività della coscienza*

L'aspetto che riteniamo importante sottolineare in questo capitolo risiede nel fatto che la concezione levinasiana dell'«io sono» corporeo si trova, già *in nuce*, in uno dei testi più importanti pubblicati da Levinas dopo la Seconda guerra mondiale, negli anni Quaranta, e dedicato ad Husserl e Heidegger¹, ove partendo dalla novità introdotta dall'indagine fenomenologica come messa in questione della rappresentazione e della mera correlazione tra soggetto e oggetto, si fa strada a una nuova idea di soggettività e di percezione del reale: decretare la *transitività della coscienza* significa tracciare l'inizio di un percorso che porterà il filosofo ebreo lituano a quell'uscita dalla totalità, ove la coincidenza tra pensiero ed essere è la penultima parola sulla verità. Voltare le spalle a Parmenide implica partire, con Husserl, da una sorta di risignificazione della sensibilità per avviare «una rivelazione della rivelazione» in cui l'evento dell'essere si fa evento nel movimento della coscienza che, nella compenetrazione di passività e attività riscontrabile nella *Ur-Impression*, non solo fa emergere le fosforescenze dell'essere, ma essa stessa sfonda le barriere del proprio *conatus* poggiandosi su una base – su un corpo – e cogliendo la propria articolazione nella temporalizzazione che, nella cinestesi, la conduce verso l'altro. Chiarisce Levinas:

«Il procedimento caratteristico della fenomenologia consiste nel lasciare un posto fondamentale alla sensibilità all'interno della costituzione. Persino nell'affermare l'idealità dei concetti e delle relazioni sintattiche, Husserl la fonda sul sensibile. Tutti conoscono questo celebre testo: "L'idea di un 'intelletto puro', interpretata come facoltà del pensie-

¹ E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1949; tr. it. *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1998.

ro puro (in questo caso, come facoltà di agire categorialmente) e completamente separata da qualsiasi ‘facoltà della sensibilità’, poteva essere concepita soltanto prima di aver compiuto l’analisi elementare della conoscenza”.

La sensibilità non viene considerata come semplice materia puramente data sulla quale esercitare una spontaneità del pensiero, per informarla o per farne emergere, per astrazione, delle relazioni. [...] La sensibilità contrassegna il carattere soggettivo del soggetto, il movimento stesso dell’indietreggiare verso il punto di partenza di ogni accoglimento (e, in questo senso, di ogni principio), verso il *qui* e l’*ora* a partire dai quali tutto si produce per la prima volta. L’*Urimpression* è l’individuazione (c.vo nostro) del soggetto. L’impressione originaria [*Urimpression*] – continua Levinas, citando ancora Husserl – è l’assoluto inizio di questa generazione, la fonte originaria, quella da cui tutto il resto costantemente si genera. Essa non viene però prodotta a sua volta, non nasce come qualcosa di generato, ma per *genesis* spontanea [*Urzeugung*]: è creazione originaria [*Urschöpfung*].

Così, la sensibilità è intimamente legata alla coscienza del tempo: è il presente attorno al quale l’essere si orienta. Il tempo non è concepito come una forma del mondo, e nemmeno come una forma della vita psicologica, ma come l’*articolazione* (c.vo nostro) della soggettività. Non come una scansione della vita interiore, ma come il disegno delle relazioni primarie e fondamentali che legano il soggetto all’essere e che fanno sì che quest’ultimo sorga dall’ora. Dialettica dell’impegno e del disimpegno, attraverso l’effettuazione dell’ora, in cui Husserl individua, nello stesso tempo, la passività dell’impressione e l’attività del soggetto. [...] Il tempo – segno essenziale della sensibilità nella filosofia già a partire da Platone – diventa, in quanto esistenza del soggetto, fonte di ogni significato»².

Ed è proprio spogliando la sensibilità dal contenuto amorfo e naturalistico attribuitele dalla tradizione empirista che Levinas coglie in essa «il punto zero della situazione», o, il che è lo stesso, «l’origine del fatto stesso di situarsi». Di più, individua nel sensibile vissuto al livello del corpo proprio la condizione per

² E. Levinas, *Scoprire l’esistenza con Husserl e Heidegger*, cit., pp. 133-135; cfr. E. Levinas, *Dall’esistenza all’esistente*, premessa di P.A. Rovatti, tr. di F. Sossi, Marietti, Genova 1986, pp. 84-85.

il compimento di quella «esplosione verso l'oggetto», in un andare e venire sotteso dalla «scoperta delle potenzialità implicite nelle attualità coscienziali»³.

Attualità che poggiano su una base: si pensi alla definizione levinasiana di *psichismo*. Base dalla quale muovere per orientarsi nello spazio. L'evento fondamentale del corpo proprio

«è il fatto di *reggersi*, ossia di reggere se stesso come il corpo che si regge sulle proprie gambe. Fatto che *coincide* con l'*orientarsi*, e cioè con il fatto di assumere un atteggiamento rispetto a ...

Si tratta di una nuova caratteristica del soggettivo. Il soggettivo non ha più il senso arbitrario di passivo e di non-universale. Inaugura l'origine, l'inizio e – in un senso molto diverso da quello di causa e di premessa – il principio. Questa nozione di sensibilità è stata certamente percepita da Kant (e forse presiede già all'estetica trascendentale) allorché nel suo celebre saggio *Was heißt sich im Denken orientieren*⁴, egli attribuisce alla

³ *Ivi*, p. 147.

⁴ I. Kant, *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1996. Per capire a fondo questo riferimento a Kant, riteniamo sia necessario riprendere il passo in questione. Scrive il filosofo di Königsberg: «Letteralmente, *orientarsi* significa: determinare a partire da una certa regione del mondo (una delle quattro in cui suddividiamo l'orizzonte) le altre, in particolare l'*oriente*. Se vedo il sole alto nel cielo e so che è mezzogiorno, sono in grado di determinare il sud, l'ovest, il nord e l'est. A questo scopo bisogna tuttavia che io senta una differenza nel mio stesso *soggetto*, quella fra mano destra e sinistra. Lo chiamo *sentimento*, poiché esteriormente, nell'intuizione i due lati non presentano alcuna differenza percettibile. Se non possedessi la facoltà che, nel tracciare il cerchio, e senza che al riguardo sia necessaria una qualsiasi varietà degli oggetti, mi consente ugualmente di distinguere il movimento da sinistra a destra da quello in direzione opposta, e, quindi, di determinare a priori una diversità nella posizione degli oggetti, non saprei se collocare l'ovest a destra o a sinistra del punto dell'orizzonte indicante il sud, né se per completare il cerchio e raggiungere nuovamente il sud devo passare per il nord e per l'est. Quindi nonostante tutti i dati oggettivi fornitimi dal cielo mi oriento *geograficamente* in base a un criterio di distinzione puramente *soggettivo*. [...] A questo punto posso estendere il concetto geografico dell'orientarsi e intendere con esso l'orientarsi in un dato spazio in generale, quindi in termini puramente *matematici*. Nell'oscurità sono in grado di orientarmi in una stanza a me nota toccando un unico oggetto di cui ricordo la posizione. Ma è chiaro che in questo caso mi giovo esclusivamente della facoltà di determinare le posizioni in base a un criterio di distinzione *soggettivo*, dal momento che non vedo affatto gli oggetti di cui devo determinare la posizione; e se per scherzo qualcuno li avesse disposti tutti nello stesso ordine tra loro, collocando però a sinistra quelli che prima erano a destra, non riuscirei più a raccapezzarmi nella stanza, anche se per il resto tutte le pareti fossero assolutamente identiche. Ma in tal caso mi oriento ben presto in base al puro sentimento della differenza tra i miei due lati, destro e sinistro» (pp. 47-49). Dall'analisi di Kant emerge una doppia intuizione: 1) il semplice riferimento agli oggetti non basta per orientarsi: l'orientamento si radica nel soggetto; 2) il sentimento della destra e della sinistra non è un criterio logico, ma soggettivo. Ci pare importante ricordare che su questo punto si soffermò, nel § 23 di *Sein und Zeit*, Martin Heidegger, sostenendo la necessità di anteporre all'a priori soggettivo dell'orientamento, l'a priori dell'essere-nel-mondo. Il *Dasein* è esso stesso spaziale e comprende il suo «qui» – l'essere-prendente-cura – a partire

distinzione fra la mano destra e la mano sinistra la possibilità di orientarsi nello spazio geometrico. Kant collega tale distinzione al *Gefühl*. *Gefühl* – sensibilità – che implica una *geometria incarnata* (c.vo nostro) e non un semplice riflesso di quello spazio-oggetto che, per convenzione, si chiama soggetto»⁵.

Dunque si tratta di un soggetto che non costituisce il semplice parallelo dell'oggetto, ma che emerge come corpo proprio (*Leib*). Un guadagno teoretico che pone la fenomenologia agli antipodi della posizione di Hegel e di Spinoza, poiché facendo coincidere l'individuazione con l'ambiguità della *Urimpression* – in cui attività e passività procedono insieme – decreta, *versus* l'assorbimento del pensatore nel pensiero, la trascendenza-immanenza dell'io⁶. Il soggetto come corpo è *l'assolutamente sensibile* e le situazioni, le cui intenzioni non hanno di

da ciò che è il «là» – l'utilizzabilità. Guidato dalla *visione ambientale preveggen*te, in questo prendersi cura, egli ha i modi d'essere del *disallontanamento* e dell'*orientamento direttivo*, dal quale derivano le direzioni fisse di destra e di sinistra. Scrive Heidegger: «Sinistra e destra non sono qualcosa di “soggettivo”, di fondato su un senso particolare del soggetto, ma sono direzioni dell'orientamento direttivo dentro un mondo già in uso. “Mediante il semplice senso della diversità dei miei due lati” non potrei mai orientarmi in un mondo. Un “soggetto” fornito di tale “semplice senso” è un ente del tutto artificiale che presuppone l'oblio della costituzione reale del soggetto e quindi di fatto che l'Esserci, a cui dovrebbe riferirsi questo “semplice senso”, è già sempre e *non può non essere sempre* in un mondo per potervisi orientare. E ciò risulta proprio dall'esempio che Kant fa per chiarire il fenomeno dell'orientamento. Supponiamo di entrare in una stanza nota ma oscura e supponiamo che, durante la mia assenza, essa sia stata messa in subbuglio, in modo che tutto ciò che prima era a destra si trovi ora a sinistra. Per orientarmi non mi servirà a nulla “il semplice senso della diversità” dei miei due lati finché non avrò riconosciuto un determinato oggetto, del quale Kant dice, di passaggio, che “ne ho impresso il luogo nella memoria”. Ma tutto ciò sta a significare che io non posso orientarmi se non per effetto e sul fondamento di un esser-preso un mondo che mi è “noto”. La disposizione dell'insieme dei mezzi che costituiscono un mondo deve essere preliminarmente nota all'Esserci. Che io sia già da sempre in un mondo, è non meno costitutivo della possibilità dell'orientamento del senso di destra e di sinistra. [...] L'orientamento secondo la destra e la sinistra presuppone l'orientamento-di-rettivo dell'Esserci in generale, che, a sua volta, è condeterminato dall'essere-nel-mondo. Kant non ripropone di certo una interpretazione tematica dell'orientamento. Egli volle semplicemente dimostrare che ogni orientamento richiede un “principio soggettivo”. “Soggettivo”, qui, significa a priori. L'*a priori* dell'orientamento a destra e a sinistra si fonda in realtà sull'*a priori* “soggettivo” dell'essere-nel-mondo, il quale, però, non ha nulla a che fare con le determinazioni di un soggetto senza mondo» (M. Heidegger, *Essere e Tempo*, tr. di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1997, pp. 142-143).

⁵ E. Levinas, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, cit., p. 135.

⁶ Chiarisce Levinas: «L'io fenomenologico, in fin dei conti, non appare nella storia che costituisce, ma nella coscienza. E viene così strappato alla totalità. Può dunque rompere con il passato e, in tale rottura, non essere, suo malgrado, il continuatore di tale passato, che una sociologia o una psicoanalisi ritrovano invece in esso. Può rompere e, proprio perciò, può *parlare*» (*ivi*, p. 137, c.vo nostro). Sullo sfondo compare già la doppia linea direttrice su cui si dipana il pensiero incarnato di Levinas: avere bisogno dell'altro e prendere sul serio il tempo. Parlare ad un altro significa, di fatto, l'accadere di questo doppio registro.

mira la conoscenza e che mancano del sapere proprio di una certa contemplazione astratta, divengono le condizioni stesse della conoscenza.

«È vero – riprende il filosofo ebreo lituano – che, nella stessa opera di Husserl, le intenzioni che mirano all’oggetto non si basano mai su qualcosa di non-oggettivante. Ma la sensibilità e la passività, i “dati hyletici” fermamente mantenuti alla base di una coscienza di cui nessuno meglio di Husserl è riuscito a mostrare il movimento verso l’esterno, tolgono alla soggettività husserliana il ruolo di semplice replica dell’oggetto e ci conducono al di qua della correlazione soggetto-oggetto e del suo privilegio. Nello stesso modo, la riduzione alla conoscenza egologica con cui, nella quinta meditazione cartesiana di Husserl, inizia la costituzione dell’intersoggettività, non perviene a delle evidenze strutturate come conoscenze oggettive (in ragione del loro stesso carattere monadologico). E tuttavia, questa è una delle situazioni che fondano l’oggettività»⁷.

Ci pare significativo che, in questo corpo a corpo con la tecnica fenomenologica, la quale considera quelle realtà che, per l’atteggiamento naturale, erano state oggetti, come modi d’apprensione che proprio per la loro ulteriorità ci restituiscono l’incertezza del reale, Levinas individui in Kant uno dei precursori della fenomenologia rifacendosi alla «sua teoria dei postulati della ragione pratica che dispone di “principi originari a priori”», che si sottraggono a ogni «cognizione possibile della ragione speculativa»⁸ e richiamando, in questa decostruzione della rappresentazione, la distinzione kantiana tra *fede storica* e *fede razionale*, che vede quest’ultima posta a fondamento di ogni rivelazione, nel suo rivelarsi come un postulato della ragione: «non già – spiega il filosofo di Königsberg – perché si tratti di una cognizione che soddisfa ogni esigenza logica di certezza, bensì perché questo ritenere per vero (sempre che nell’uomo tutto sia moralmente ben disposto) quanto al *rango* non è secondo a nessun sapere, pur differenziandosene completamente quanto alla *specie*»⁹.

⁷ *Ivi*, p. 138.

⁸ *Ibidem*.

⁹ I. Kant, *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*, cit., p. 58 (c.vo nostro).

2. Per un'esistenza incarnata

Ribaltando la relazione classica tra soggetto e oggetto, e rinvenendo nella presenza presso le cose trascendentali la definizione stessa di coscienza, Husserl mette capo – secondo l'analitica lettura che compie Levinas – a una nozione di intenzionalità che, facendo leva non tanto sui significati rappresentati ma su quelli impliciti che mi provengono dalla commistione tra noesi e correlato noematico, si fissa nella struttura di *orizzonte* e richiede una necessaria ridefinizione della soggettività, di fatto implicata in questo intender-oltre-di-sé nelle infinite «andate e venute» verso l'oggetto «mobile» che le sta di fronte.

«Con le sue analisi concrete – continua Levinas – Husserl mostra che il pensiero che si dirige verso il proprio oggetto racchiude degli orizzonti noematici, i quali *sostengono* già il soggetto nel suo movimento verso l'oggetto, lo puntellano, di conseguenza, nella sua opera di soggetto, *svolgono un ruolo trascendentale*: la sensibilità e le qualità sensibili non sono la stoffa di cui è fatta la forma categoriale o l'essenza ideale, ma la situazione in cui il soggetto si pone già per compiere un'intenzione categoriale; il mio corpo non è soltanto un oggetto percepito, ma un soggetto percettivo; la terra non è la base in cui appaiono le cose, ma la condizione necessaria al soggetto per la loro percezione. L'orizzonte implicato nell'intenzionalità non è, dunque, il contesto dell'oggetto ancora vagamente pensato, ma la *situazione* del soggetto. [...] Si apre la strada alla filosofia del corpo proprio, in cui l'intenzionalità rivela la sua vera natura, poiché il suo movimento verso il rappresentato si radica in tutti gli orizzonti impliciti – non rappresentati – dell'*esistenza incarnata* (c.vo nostro) la quale trae il proprio essere da questi orizzonti che, tuttavia, in un certo senso essa costituisce (poiché ne prende coscienza); come se, qui, l'essere costituito condizionasse la propria costituzione»¹⁰.

Se il fenomeno non è solo ciò che è e ciò che rivela – essere e accesso all'essere –, il soggetto, tendendo verso le molteplici irradiazioni dell'oggetto, che è nel contempo donatore e dato, si riconosce come un *Leib* che poggia su una

¹⁰ E. Levinas, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, cit., pp. 149-150.

base, che è in situazione e che non si rappresenta meramente lo spazio, ma lo esasperisce nel tendere a...

«Questo rovesciamento in cui l'essere fonda l'atto che lo progetta, in cui il presente dell'atto – la sua attualità – volge in passato, ma in cui, subito, l'essere dell'oggetto si completa nell'atteggiamento che viene preso nei suoi confronti e in cui l'anteriorità dell'esser si pone, nuovamente, in un avvenire, questo rovesciamento in cui il comportamento umano viene interpretato come esperienza originaria e non come il frutto di un'esperienza, è la fenomenologia stessa. Essa ci conduce al di fuori delle categorie soggetto-oggetto e distrugge la sovranità della rappresentazione»¹¹.

Di qui, in questa reiterata esplicazione di una *coscienza transitiva*, comincia a farsi più chiaro il distanziamento teoretico, se così si può dire, che Levinas opera a partire da Husserl. Un avanzamento che segna la concezione, seppur ancora in termini embrionali ma imprescindibili, di quel *pensiero incarnato* che riverbera dall'intera opera levinasiana, ma che crediamo non possa essere compreso nella sua autenticità, se non se ne individua la scaturigine proprio a partire dagli scritti, cosiddetti, giovanili del grande filosofo.

Scovare il radicamento in essi di una struttura centrale in Levinas, ma fin'ora passata sotto silenzio, significa leggere i testi centrali della maturità sotto una luce che ne fa risplendere i tratti rimasti in ombra. Significa, per riprendere il compito costitutivo del metodo fenomenologico, rintracciare quelle fosforescenze che sono state obliate o, per rifarsi all'ermeneutica rabbinica, individuare quel settantunesimo senso¹² che non è altro che una scheggia di quella roccia che, battuta a più riprese, ci rivela nuovi e imprevedibili orizzonti interpretativi: «La mia parola non è forse come il fuoco – oracolo del Signore – e come un martello che spacca la roccia?» (*Ger* 23, 29).

¹¹ *Ivi*, p. 153.

¹² Cfr. l'illuminante saggio di P. De Benedetti, *Ciò che tarda avverrà*, Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose, Magnano (Bi) 2001; in particolare il capitolo: *Alef. Il settantunesimo senso*, pp. 7-25, e, sempre dello stesso autore, il testo: *Introduzione al giudaismo* (edizione riveduta e ampliata), Morcelliana, Brescia 2009, in particolare il capitolo settimo: *L'interpretazione ebraica della verità*, pp. 103-109.

Del resto per capire questo passo in avanti decisivo compiuto da Levinas, e che apre la strada al pensiero incarnato, basta leggere la conclusione del saggio: *La rovina della rappresentazione*, da noi già citato nelle righe precedenti.

Scriva il pensatore:

«Porre fine alla coesistenza del pensiero e della relazione soggetto-oggetto, significa lasciare intravedere una relazione con l'altro che non sarà né un'intollerabile limitazione di colui che pensa, né il semplice assorbimento, in forma di contenuto, di quest'altro in un io. Là dove la *Sinngebung* era l'opera di un io sovrano, l'altro, infatti, non poteva che essere assorbito in una nuova rappresentazione. Ma in una fenomenologia in cui l'attività della rappresentazione totalizzante e totalitaria è già superata nella sua propria intenzione, in cui la rappresentazione si trova ad essere già posta all'interno di orizzonti che, in un certo senso, essa non aveva voluto, ma che non tralascia, diviene possibile una *Sinngebung* etica, ossia essenzialmente rispettosa dell'Altro. Nello stesso Husserl, all'interno della costituzione dell'intersoggettività, intrapresa a partire dagli atti oggettivanti, appaiono delle improvvise relazioni sociali, irriducibili alla costituzione oggettivante che pretendeva di cullarle al suo ritmo»¹³.

Non è certo un caso se, ancora una volta, Levinas richiama la quinta meditazione cartesiana di Husserl ove, come abbiamo visto, si perviene all'esperienza dell'estraneità mediante un appaiamento originario che – ed è il caso di ripeterlo – mi fa cogliere l'altro soltanto in maniera indiretta e mai *originaliter*, e al quale pervengo attraverso quell'analogia trascendentale in cui la dimensione del *Leib*, inteso come corpo proprio o corpo vivo, assume un'importanza decisiva. Il soggetto che si coglie come unità psicofisica scopre a partire dalle cinestesie, in quanto vissuti ante-predicativi, il movimento transitivo della coscienza.

«Notiamo che il punto zero della soggettività a partire dal quale si costituiscono il movimento delle cose, i loro luoghi e lo spazio, è già una congiuntura di cinestesie e di movimenti. Essa rinvia all'intenzionalità fondamentale della coscienza: il passaggio dall'Io al

¹³ E. Levinas, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, cit., p. 154.

Qui. “Tutto ciò... parte da me, dal corpo o, più esattamente, da qui. Il problema è quello di sapere come questo Qui giunga a coincidere con il mio corpo, senza che sia possibile indicare rigorosamente... il punto di questa coincidenza”. Assistiamo, allora, alla costituzione dello spazio a partire dai vari modi della corporeità: lo spazio visivo, oculomotore, lo spazio costituito nelle cinestesie dei movimenti della testa (spazio *capitale*), il quale si collega allo spazio tattile colto attraverso i movimenti delle dita, della mano, attraverso tutte le cinestesie del tatto; interviene, infine, lo spazio costituito dal movimento del corpo umano che si sposta e che si sposta sulla terra su cui si pone e che calpesta – intenzionalità originaria, che bisogna distinguere dal semplice contatto»¹⁴.

Un'intenzionalità originaria che smentisce un'interpretazione idealistica dell'intenzionalità quale quella attribuita, per lo più, a Husserl.

Infatti scrive Levinas:

«L'idea di intenzionalità, grazie a tali analisi, ci impedisce di ritornare all'epoca dell'empirismo assoluto, che costituisce l'esteriorità a partire dagli elementi inestesi, puramente qualitativi della sensazione. La cinestesia non è l'equivalente quantitativo del movimento, una registrazione, un sapere, un riflesso del movimento in un essere immobile, un'immagine motoria. La sensazione, qui, è il muoversi stesso. *Qui il muoversi è l'intenzionalità della cinestesia e non il suo intentum*. La relazione con un altro da sé è possibile solo come una penetrazione in quest'altro da sé, come una transività. L'io non rimane in se stesso per assorbire ogni *altro* nella rappresentazione. Si trascende veramente. L'intenzionalità è qui, nel senso stretto e forse originario del termine, un atto, una transività, atto e transività per eccellenza che, soli, rendono possibile tale atto. L'intenzionalità è l'unione dell'anima e del corpo. Non un'appercezione di tale unione in cui l'anima e il corpo, come due oggetti, vengono pensati *uniti*, ma una sorta di *incarnazione* (c.vo nostro). L'eterogeneità dei termini che si uniscono sottolinea proprio la verità di tale trascendenza, di questa *intenzionalità transitiva* (c.vo nostro). La separazione cartesiana tra l'anima e il corpo che non possono toccarsi permette unicamente di formulare la radicale discontinuità che la trascendenza deve superare. [...] L'intenzionalità come at-

¹⁴ *Ivi*, p. 160.

to e transattività, come unione dell'anima con il corpo, ossia come *inuguaglianza tra l'io e l'altro*, significa il radicale superamento dell'intenzionalità oggettivante che anima l'idealismo. La scoperta dell'intenzionalità nella prassi, l'emozione, la valorizzazione, in cui si è vista la novità della fenomenologia, trae la sua forza metafisica unicamente dall'*intenzionalità transitiva dell'incarnazione* (c.vo nostro)¹⁵.

Incarnazione: sorprendendo in Husserl un tema non tematizzato da Husserl stesso, Levinas inizia quella sua reinterpretazione della tecnica fenomenologica che lo porterà a fare del tema del pensiero incarnato la cosa stessa del suo pensiero, al punto che non è improprio trovare più di un'analogia prolettica tra il movimento del corpo che attesta la transattività della coscienza con il movimento dell'arca¹⁶ che, per il Levinas lettore talmudico, rinvierà all'ulteriorità del senso ove si nasconde l'enigma di *Autrui*.

¹⁵ Ivi, pp. 161-162.

¹⁶ Nel suo saggio: *La rivelazione nella tradizione ebraica*, in *Al di là del versetto. Letture e discorsi talmudici* (a cura di G. Lissa, Guida, Napoli 1986), Levinas si rifà a *Es* 28,15 ove si narra della costruzione dell'Arca Santa del tabernacolo. Per spiegare il fatto che le stanghe che dovevano essere infilate negli anelli dell'Arca, non devono mai essere tolte, Levinas offre un'interpretazione midrashica: «La Legge che porta l'Arca è sempre pronta al movimento, non è legata a nessun punto dello spazio e del tempo, ma è trasportabile e pronta al trasporto in ogni momento» (p. 218). Interpretazione che ci pare voglia mostrare come nell'essere-assegnato-a-me-stesso nella mortalità del mio *io corporeo* sia costantemente posto dinanzi al dovermi decidere per una Rivelazione che mi lascia la sua traccia nella relazione asimmetrica con l'Altro. Asimmetria che è il preambolo della Santità ovvero della separazione. Soltanto se l'uomo, pur sempre insidiato dalla *tentazione* – torneremo nei prossimi capitoli su questo concetto centrale indagato magistralmente da Bernhard Casper – si decide nel dar corso all'unico che lo abita facendosi *diapason* della Rivelazione nella temporalizzazione in cui eviene l'incontro traumatizzante con l'Altro, egli si fa non solo lettore, ma scriba della Scrittura o Rivelazione. «Più che ascoltatore, l'essere umano non potrebbe essere il "terreno" unico sul quale giunge a mostrarsi l'esteriorità? Il personale, e cioè il "per sé" unico, non è necessario allo sfondamento e alla manifestazione che si producono dall'esterno? L'umano come rottura dell'identità sostanziale non è, "di per sé", la possibilità per un messaggio proveniente dal di fuori di non urtare una "libera ragione", ma di assumervi l'unica figura che non si riduce a un'"impressione soggettiva"? La Rivelazione che rivolge il proprio appello all'unico esistente in me, in questo consiste la vera *capacità significativa del significare della rivelazione* (c.vo nostro). Tutto si svolge come se la molteplicità delle persone – non sarebbe questo il senso stesso del personale? – fosse la condizione della pienezza della "verità assoluta", come se ogni persona, con la sua unicità, assicurasse alla rivelazione un aspetto unico della verità, e come se alcuni dei suoi lati non si sarebbero mai rivelati nel caso in cui determinate persone fossero mancate nell'umanità. [...] Che la parola del Dio vivente possa essere interpretata in maniera diversa non significa solo che la Rivelazione si adegui alla misura di quelli che l'ascoltano ma che questa misura la misura. La molteplicità delle persone irriducibili è necessaria alle dimensioni del senso; i molteplici sensi, sono persone molteplici» (*ibidem*).

CAPITOLO TERZO

CARNETS DE CAPTIVITÉ:

ALLE ORIGINI DEL PENSIERO INCARNATO

L'intento di questo terzo capitolo risiede nell'analizzare, man mano, i concetti centrali: *bisogno, eros, felix culpa, paternità-maternità, desiderio* attraverso i quali – proprio a partire dai *Carnets de captivité* – si può parlare di un pensiero incarnato in Levinas.

Come abbiamo mostrato nei capitoli precedenti, il problema del corpo è risultato strettamente legato a quello dell'intersoggettività: dapprima in Edith Stein, attraverso la nozione di empatia colta nei termini di immedesimazione in quanto intenzionalità attiva del farsi incontro all'altro, che si è rivelato un tentativo importante – pur con i limiti che ha incontrato e con le problematiche che ha lasciato aperte – di pervenire all'esperienza dell'altro. In seguito, si è mostrato come il medesimo problema è stato affrontato dal maestro della Stein, Edmund Husserl, che è pervenuto ad un «coglimento» indiretto dell'*alter ego* attraverso l'appaiamento originario nella sfera del proprio. Un'operazione che non sarebbe stata possibile e che si sarebbe rivelata vana, se Husserl non fosse passato proprio attraverso il corpo (*Leib*) dell'altro per pervenire all'esperienza dell'esteriorità.

Di nuovo il problema del corpo fa problema e diventa esso stesso il filo rosso sotteso alle opere dell'ebreo lituano. Trasformando fichtianamente l'ostacolo in slancio, Levinas pone le basi per la comprensione della coscienza incarnata dell'esserci. Una coscienza radicata nella fatticità storica, una coscienza che, nel suo poggiare su una base, riconosce che essere incarnata significa essere finita, mortale, ben al di là di una monadologia intersoggettiva della sfera a-temporale dell'essere di husserliana memoria. Di tutt'altra specie dal *Dasein* disincarnato dell'analitica esistenziale heideggeriana: appunto un io di carne e di sangue, chiamato costantemente a decidersi nel suo accadere, di volta in volta, al cospetto dell'altro, chiamato a vivere la morte come procrastinazione della propria tempo-

ralità, in una passività che ne conferma il pungolo e, non tanto la possibilità dell'impossibilità, ma l'impossibilità della possibilità.

1. *Bisogno*

Ci sembra fondamentale partire da quella che Levinas chiama la teoria del bisogno, strettamente correlata ad un'altra nozione centrale: quella di *eros* o sessualità.

«Depuis Platon, amour vient de l'union de *Poros* et de *Pénia*. Dans l'amour besoin et pauvreté. Dans ces conditions on ne comprend pas la notion de sexe. Elle reste notion physiologique. Chez Platon dans sa théorie de l'amour, elle est d'ailleurs subsidiaire. Pourquoi l'image du beau est-elle attrayante dans la femme? Dans ma théorie de l'*Eros* c'est le sexe qui devient la <p. 22> notion centrale»¹.

In questo frammento v'è una duplice opposizione a Platone: alla concezione di amore come *Poros* e *Penia*² – concezione dalla quale deriverebbe che il bisogno è mancanza –, Levinas oppone la felicità dell'intervallo e della vita: lo spazio; alla concezione dell'amore come tensione verso l'uno e, quindi, fusione dei due, Levinas contrappone l'idea dell'*eros* come «il fatto essenziale (che) non è che ci sia l'unione di due esseri, ma che ci siano due esseri»³.

Nell'amore come nella morte si deve essere, almeno, in due.

¹ E. Levinas, *Carnets de captivité et autres inédits*, sous la responsabilité de C. Chalier et R. Calin, *Œuvres complètes*, tome I, Bernard Grasset, Paris 2009, p. 117.

² Dice Diotima interpellata da Socrate nel *Simposio*: «Poiché, dunque, figlio di Poro (Espediente) e di Penia, ad Amore è toccata la sorte seguente. In primo luogo è sempre povero e ben lontano dall'essere delicato e bello, come credono i più, anzi è duro e lercio e scalzo e senz'atetto, abituato a coricarsi in terra e senza coperte, dormendo all'aperto sulle porte e per le strade e, avendo la natura di sua madre, è sempre di casa *col bisogno* (c.vo nostro). Per parte di padre, invece, è insidiatore dei belli e dei buoni, coraggioso, audace, e teso, cacciatore terribile, sempre a tramare stratagemmi, avido di intelligenza e ingegnoso, dedicato a filosofare per tutta la vita, terribile stregone, fattucchiere e sofista. E per natura non è né immortale né mortale, ma ora fiorisce e vive nello stesso giorno, quando gli va in porto, ora invece muore e poi rinasce nuovamente in virtù dalla natura del padre» (Platone, *Simposio*, 203 c-e, Utet, Torino 1996, pp. 125-126).

³ Cfr. E. Levinas, *Carnets de captivité*, cit., p. 119: «L'intervallo et sa puissance de bonheur expliquent le bonheur du fait d'être deux. Dans l'amour l'essentiel n'est pas qu'il y a <p. 30> union de deux êtres, mais qu'il y a deux êtres».

Prendiamo in esame, ora, la prima parte della teoria del *besoin*, ove Levinas, definendo il bisogno come *categoria speciale* per la nostra relazione con le cose⁴, avvia da subito il rovesciamento concettuale del termine. «Ci sono dei bisogni: abitare, mangiare, bere, riscaldarsi, respirare. Ma da “là” – cioè a partire da ciò che è fuori – il bisogno corrisponde alla relazione con l'esteriore»⁵.

Levinas insiste su questo «là» per sottolineare quello che andrà a sostenere sull'esteriorità del bisogno *versus* l'esteriorità dell'intenzione⁶.

Come dire: si deve riconoscere il contributo fondamentale degli adombramenti, dei vissuti non rappresentati, del *datum hyletico*⁷, se si vuole pervenire alla datità sempre oltre dell'oggetto e al tempo stesso – questa la mossa teoretica at-

⁴ *Ivi*, p. 118.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Si noti l'uso del termine «là» in quanto elemento della localizzazione: nella quinta delle *Meditazioni cartesiane*, Husserl parla della apprensione analogica, utilizzando l'espressione – «come se io fossi là» – in Heidegger si fa riferimento al «là» nel § 23 di *Essere e Tempo* nell'esplicazione del dis-allontanamento, quale modo di essere dell'Esserci nel suo essere-nel-mondo. «Noi usiamo l'espressione dis-allontanamento in un senso attivo e transitivo. Essa significa una costituzione dell'essere dell'Esserci rispetto alla quale l'allontanamento puro e semplice di qualcosa, il porre lontano, non rappresenta che una modalità particolare. Dis-allontanamento (*Entfernung*) significa far scomparire la distanza (*Ferne*) cioè la lontananza di qualcosa, significa avvicinamento. L'Esserci è essenzialmente disallontanante e, in quanto è l'ente che è, lascia sempre che l'ente sia incontrato nella vicinanza. [...] Quando nel prendersi cura, l'Esserci porta qualcosa vicino a sé, ciò non importa il trasferimento di questo oggetto nel luogo dello spazio che ha minor distanza dal suo corpo. La spazialità dell'Esserci non è quindi determinabile mediante la determinazione di un luogo in cui una cosa-corpo sarebbe semplicemente presente. Certo, diciamo che anche l'Esserci occupa sempre un posto. Ma questo “occupare” è fondamentalmente diverso dall'essere utilizzabile in un posto all'interno della prossimità. L'occupare un posto da parte dell'Esserci dev'essere inteso come disallontanamento dell'utilizzabile ambientale in una prossimità pre-scoperta dalla visione ambientale preveggenze. L'Esserci comprende il suo “qui” a partire dal “là” del mondo ambiente. Il “qui” non significa il “dove” di una semplice presenza ma il “presso-che” di un dis-allontanante essere presso... in una col disallontanare stesso» (M. Heidegger, *Essere e Tempo*, cit., pp. 137-141).

⁷ Significativo quanto scrive Levinas nel testo *Intenzionalità e metafisica*: «Nella sua analisi della relazione con l'oggetto in originale, Husserl ha mostrato molto bene come l'incontro dell'oggetto confermi o deluda un'intenzione vuota che lo precede. L'analisi, intrapresa al fine di mostrare la differenza tra il pensiero vuoto e il pensiero intuitivo, mostra anche che il pensiero che raggiunge il proprio oggetto ricopre necessariamente un pensiero che mira ad esso, che l'esperienza di un oggetto è sempre il *compimento* di un pensiero e che, di conseguenza, la realtà non disorienta mai il pensiero. Colui che pensa si mantiene così in una specie di immobilità all'interno di tale intenzionalità oggettiva, come se riflettesse in sé – simile a una monade chiusa in se stessa – l'universo intero. Il sensibile, invece, il *datum hyletico*, è un dato assoluto. È vero che le intenzioni lo animano per farne un'esperienza d'oggetto, ma il sensibile è dato prima di essere cercato, immediatamente. Il soggetto vi è immerso prima di pensare o di percepire gli oggetti. È vero che all'interno del sensibile Husserl distingue nuovamente il sentire dal sentito, ma il sentito, a questo livello, non è la qualità di un oggetto, che corrisponde in quanto oggetto – per compierla o per deluderla – a un'intenzione vuota. Il sentire del sentito non consiste, qui, nel fatto di corrispondere a un'anticipazione. Si delineano degli “orizzonti” senza che il soggetto li abbia delineati in quanto “progetti”» (*Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, cit., pp. 155-156).

traverso la quale Levinas va, con Husserl, oltre Husserl – è solo passando attraverso *l'intervallo del bisogno*, attraverso il nostro corpo mortale e finito che possiamo dare corso all'intenzionalità intesa come primo *evento* della trascendenza. Di qui il delinearsi di un triplice movimento interno:

- 1) coscienza intenzionale;
- 2) transitività della coscienza;
- 3) coscienza incarnata⁸.

«La visione e la conoscenza sono conosciute da me come “sdraiate sul letto del bisogno”, che è la categoria primaria dell'esteriore». Di qui il ribaltamento di cui sopra si parlava riferendosi alla concezione classica del bisogno:

«<p. 26> Che cos'è che caratterizza l'esteriorità del bisogno? Il fatto che manca qualcosa al mio essere? La penuria di Platone? [...] Concezione capitalista – ne deriva tutta la teoria della proprietà che è una lotta con questo asservimento – una rinuncia al presente – [e un'impossibilità di vincere questo asservimento – mostrare in che cosa consiste.] – Alla povertà della concezione classica, oppongo una <p. 27> gioia che è liberazione socialista. L'esteriorità è la felicità dell'intervallo e della vita: lo spazio. Le cose: ciò che mi è donato. Ingombrato da me stesso – io ho un intervallo dove io “prendo” e dove io posso godere. Non è un avvenire – poiché il mondo è mio contemporaneo, ma è un *avvenire nel presente*»⁹.

Pertanto l'esteriorità non è un qualcosa di cui manco e il cui bisogno mi proietta verso un futuro, ma è ciò di cui posso disporre nel mio temporalizzarmi. Potremmo dire che – anche alla luce delle posteriori trattazioni di *Totalità e Infinito* – il godimento è un modo attraverso il quale accade il mio essere corporeo e

⁸ Ci pare importante rimarcare questo andamento fenomenologico-ermeneutico del pensiero levinasiano, come se, in questa progressiva radicalizzazione dello stesso metodo fenomenologico, volesse pervenire all'originarietà, oseremmo dire, costitutiva dell'intenzionalità la quale, in ultima analisi, non sarebbe altro che la constatazione di una *transitività*, non tanto a-temporale e trascendentale, ma *incarnata e corporea*. Una trascendenza che «va dall'anima al corpo», propria di una soggettività che «poggia su una testa». Di più, coscienza incarnata come *condicio sine qua non* per la posizione del soggetto in fuga dal brusio anonimo dell'*il y a*: dalla rappresentazione all'incarnazione. È sorprendente l'assonanza delle tesi dei frammenti contenuti in questo IV *Carnet* con un altro passo contenuto nel già citato saggio su *Intenzionalità e metafisica*. Cfr. *supra*, pp. 29-30.

⁹ E. Levinas, *Carnets de captivité*, cit., p. 118 (c.vo nostro).

mortale: un esistenziale dell'esserci incarnato che mi fa andare oltre l'*etre rîve*, l'incatenamento all'*il y a* tematizzato in *De l'évasion*, ma che, al tempo stesso, aprendo la strada alle riflessioni sulla soggettività come «passività più passiva di ogni passività»¹⁰, non può essere inteso nei termini di una cristallizzazione dell'esserci in questa *jouissance*. Pena il cedimento alla tentazione e l'entrata in possesso dell'uomo da parte della vischiosità dell'elementale.

Di qui la distinzione tra l'appetizione delle cose o del godimento – in cui riconosco l'intervallo del bisogno – e l'appetizione delle cose che imperversa nel capitalismo – in cui si possiede senza gioire: la lupa dantesca che «dopo il pasto ha più fame che pria».

Per sottolineare l'importanza di questa trascendenza immanente del soggetto, di questo uscire da sé che riconosce nelle sensazioni, nella sua stessa corporeità, la passività del *moi* che, nell'incarnazione della coscienza, esce dal suo egoismo, Levinas richiama il significato autentico della mortificazione.

Si legge:

«Se la mortificazione fosse una lotta con la propria carne <p. 29> la struttura del combattimento dove il *moi* prende l'iniziativa rimarrebbe intatta. Qui, è il *moi* che viene attaccato. Lo strumento di questa lotta è l'intelligenza e la volontà. Vale a dire il *moi* è la lotta dell'io con il sé»¹¹.

Una lotta che presuppone, di fatto, un fuori, che non ammette il ritorno di Ulisse a Itaca, ma che è imperniata sulla dualità *intention-accomplissement*, intenzione-compimento o, altrimenti detto, intervallo ossia ciò che è proprio della relazione con le cose. Fondamentale questa precisazione:

¹⁰ E. Levinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, a cura di S. Petrosino e M.T. Aiello, intr. di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1983, p. 20.

¹¹ E. Levinas, *Carnets de captivité*, cit., p. 119 (c.vo nostro).

«La dualità *intention-accomplissement* è lo spazio e non l'esteriorità dell'intenzione stessa. L'intenzione è nella vita. Il pensiero dell'esteriore è il movimento stesso del compimento»¹².

Prima della luce dell'intenzione, prima del momento della riflessione in cui l'esteriore è interiore, viene il pensiero dell'esteriore inteso come movimento stesso della coscienza che, nella sua transattività, riconosce, in un certo senso, si piega all'intervallo del bisogno. Andando oltre le *Lezioni sulla fenomenologia della coscienza interna del tempo* – dunque al di là del potere di ritenzione e protenzione della coscienza –, Levinas individua una nuova comprensione di ciò che accade nell'intenzionalità e in cui la *sensazione* ha una funzione costitutiva. Scrive il filosofo:

«L'altra prospettiva decisiva della fenomenologia – e che lo stesso Husserl descrive come tale – consisteva nel fatto di percepire una rigorosa correlazione tra le strutture dell'oggetto e i procedimenti del pensiero che mira ad esso o per il quale l'oggetto è evidente: gli accessi all'Essere sono prescritti dall'Essere identificato a partire da tali accessi. [...] La correlazione tra i pensieri e l'oggetto ideale che essi “intendono” (*meinen*) e identificano attraverso la loro molteplicità non deriva da una “sostanza pensante” classificabile in base alle “necessità eidetiche” di un “a priori contingente”, come la materia di altre regioni dell'essere. Qui, è l'essenza dell'intenzionalità che stabilisce le necessità eidetiche della correlazione: queste ultime esprimono, innanzitutto, la solidarietà tra l'oggetto e i suoi modi di apparire. [...] La presenza “intenzionale” dell'oggetto nella coscienza presuppone un'originale corrispondenza, per nulla simile ad un semplice dato di fatto, tra i modi del “far apparire” e i “sensi apparenti”. [...] *Percepire “altrimenti” significa percepire qualcos'altro*. La necessità *sui generis* che collega l'oggetto ai procedimenti del pensiero che lo presentano o lo rappresentano – alla coscienza, sembra essere la più convincente tra le necessità. L'idealismo fenomenologico è strettamente solidale con questa correlazione tra le strutture dei *sensi* pensati e i *pensieri* – noesi che li pensano e che, così, si concatenano – razionalmente tra loro. [...] Per Husserl, l'oggetto, seppure

¹² *Ibidem* (c.vo nostro).

sensibile e individuale sarà sempre ciò che viene identificato con una molteplicità di mi-
re: dire che ogni coscienza è coscienza di qualcosa significa affermare che, attraverso
questi termini correlativi a una molteplicità di pensieri oggettivi, rimane e si afferma
un'identità, la quale, in tal modo, li trascende. L'oggetto intenzionale ha un'esistenza
ideale rispetto all'evento temporale e alla posizione spaziale della coscienza»¹³.

Ma seguiamo nella lettura dei frammenti dedicati alla *Teoria del bisogno*. Chiarisce Levinas:

«Nel bisogno ci sono due aspetti da considerare: 1) in quanto appetito, esso è
un'esistenza con intervallo – e il primo passo verso la felicità; 2) in quanto male [aspet-
to negativo, *n.d.r.*], esso ha <p. 34> la sua scaturigine dal “troppo pieno” dell'essere.
Questi due aspetti non procedono dalla medesima cosa? Ciò che distingue il bisogno
dall'*eros* – è che il bisogno è *un intervallo superato dove la dualità sparisce*. Assimila-
zione del mondo esteriore da parte del soggetto. Tutto il bisogno è soddisfatto, in primo
luogo, *sazietà*, il fatto di aver mangiato. Primato del mangiare. È questa la significazio-
ne della *jouissance* del bisogno. Nell'*eros* è la dualità che diviene la gioia stessa. [...] *È
la differenza medesima tra lo spazio e il tempo*. [...] Tutto lo spazio è donato nella posi-
zione¹⁴. Il tempo è sempre da venire. *L'avvenire è mistero*, ossia, verginità. In che cosa
l'intervallo del bisogno alleggerisce il soggetto?»¹⁵.

Poi Levinas continua:

«Il soggetto è (*encombré*) ingombrato dalla sua esistenza. Voglio dire <p. 36> che egli
non è *en l'air* – in sospeso {ha delle fondamenta} –, che ciascuno dei suoi modi di as-
sumere il suo essere non è “en l'air”, nell'istante dove quella comincia, ma che egli im-
plica sempre nell'istante stesso un atto anteriore del “porsi”, del deporre e conservare il
suo “essere” come un avere, come se si trattasse di “bagagli”. Si dà sempre questa arti-

¹³ E. Levinas, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, cit., pp. 166-167.

¹⁴ Emergono qui i grandi temi trattati in *De l'évasion* e in *De l'existence à l'existant*. L'*il y a* (il «troppo pieno dell'essere»), il cominciamento, il soggetto ingombrato, l'istante, la posizione. In proposito si veda il frammento a pp. 57-58 del *Carnet I* che richiama chiaramente, nel rifarsi alle sculture di Rodin, la tematizzazione della posizione (pp. 65-66). Sulla centralità della posizione come atto di inserzione nell'esistenza torneremo nel IV capitolo.

¹⁵ E. Levinas, *Carnets de captivité*, cit., p. 120 (c.vo nostro tranne le due parole *eros*).

colazione nell'istante del soggetto. Ma anche ingombrato – egli ha bisogno: non soltanto egli depone il suo avere, ma egli ha delle appetizioni. Le cose <p. 37> gli appaiono come un esteriore, un fuori. Egli può assorbir(le). Tutto ciò che è – è là – e pertanto egli è ancora libero nei riguardi di tutte le cose. *L'appetizione è un'altra maniera di dominio dell'essere* – ecco la mia idea centrale. Dunque l'appetizione deve essere indagata nella prospettiva stessa della soggettività. È il medesimo problema: come – in che senso – l'anonimato dell'*il y a* ha una struttura soggettiva – in che senso può avere cominciamento <p. 38> e soggetto? La posizione è la prima forma. Il soggetto ingombrato si pone. Ma il soggetto detiene anche il dominio dell'essere nel mangiare. Ed è in quanto alimento che l'essere è nell'intervallo ed è mondo – da cui la possibilità della proprietà – del possesso. – 1) Nei termini di *moi = soi* che significa questa relazione con l'alimento? 2) E che cosa diviene in tutta questa teoria l'idea del bisogno in quanto “intrattenimento” dell'essere? <p. 39> Dapprima la seconda questione. Nell'appetizione in quanto appetito – l'idea sviluppata nel mio *Carnet* della forza attinta nel nutrimento – l'idea *del mordere* e del saziarsi nel mordere stesso¹⁶. Questo non è l'idea chimica dell'assimilazione – ma l'idea del dominio sull'essere da parte della soggettività. [Veniamo alla, *n.d.r.*] Prima questione: il *moi-soi – jouissance*. Il ritorno del *moi* sul sé nella *jouissance* non è la riflessione né la noia, ma una <p. 40> riconciliazione del *moi* con il *soi* – scoperta del sé attraverso me – il *moi si basta*. Nella soddisfazione del bisogno, v'è dunque una pienezza d'essere, non dovuta alle cose, ma che si rivela nell'occasione delle cose – Insistere sull'intervallo del bisogno – non è l'attesa che interviene dopo con il tempo e l'*eros* – in questo senso *eros* domina il bisogno. L'intervallo proprio del bisogno è il “disin-<p. 41>gombramento” [il disfarsi del “troppo pieno dell'essere”, il porsi, *n.d.r.*]¹⁷.

In questo passo di estrema importanza si possono individuare alcune idee fondamentali:

1) il bisogno si rivela, nella sua nozione positiva, come un'esistenza con intervallo, ma il bisogno è coglibile anche nel suo aspetto negativo: il «troppo pieno

¹⁶ Cfr. E. Levinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, cit., p. 91, ove viene usato lo stesso verbo per esprimere «la significazione stessa del gustare».

¹⁷ E. Levinas, *Carnets de captivité*, cit., pp. 120-121 (c.vo nostro tranne le due parole *eros*).

dell'essere» e la dipendenza del soggetto dall'elementale che assoggetterebbe, di nuovo, il soggetto, dopo la sua uscita dall'*il y a*;

2) Levinas contrappone il binomio *bisogno-spazio* a quello *eros-tempo*: se nel primo caso la dualità è superata nella posizione, nel secondo è la dualità che diviene *jouissance*. Se così non fosse, si tornerebbe alla concezione platonica di *eros*;

3) l'appetizione come dominio dell'essere da parte del soggetto: il soggetto «ingombrato» si pone. Non si tratta tanto dell'idea chimica dell'assimilazione, ma di una sazietà che si attua e che può attuarsi, soltanto, passando attraverso l'istante dell'inserzione nell'esistenza: un'esistenza incarnata che riconosce il *datum hyletico* nella sua connotazione ante-predicativa/preriflessiva. In quella che l'autore chiama la sua idea centrale, si può, inoltre, cogliere un nuovo significato di appetizione che, se in Leibniz era considerata una delle prerogative essenziali delle monadi – l'appetizione è il «principio immanente che produce il mutamento o il passaggio da una percezione ad un'altra» (*Monadologia*, §15)¹⁸ –, in Levinas si rivela, di contro, come la concrezione stessa della coscienza rovesciata;

4) il ritorno del *moi* sul sé decreta la rovina della rappresentazione e «il pensiero oltrepassa se stesso compiendo un movimento corporeo».

Scriva Levinas:

«Il mondo non è solamente costituito, ma anche costituente. Il soggetto non è più puro soggetto, l'oggetto non è più puro oggetto. Il fenomeno è contemporaneamente ciò che si rivela e ciò che rivela, essere e accesso all'essere. Se non si mette in luce ciò che rivela – il fenomeno come accesso – ciò che si rivela – l'essere – rimane un'astrazione. [...] Gli oggetti vengono strappati dalla loro grigia fissità per scintillare nell'*andarivieni* delle irradiazioni tra il donatore e il dato. Andate e venute in cui l'uomo costituisce il mondo a cui, tuttavia, già appartiene. [...] Lo spazio diviene esperienza dello spazio. Non si separa più dalla sua rivelazione, dalla sua verità in cui non soltanto si prolunga, ma, piuttosto, si realizza. Questo rovesciamento in cui l'essere fonda l'atto che lo progetta,

¹⁸ Per una storia del concetto e la sua correlazione con appetito, si vedano le voci corrispondenti in: *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano 2010, volume I, pp. 577-578.

in cui il presente dell'atto – la sua attualità – si volge in passato, ma in cui, subito, l'essere dell'oggetto si *completa* nell'atteggiamento che viene preso nei suoi confronti e in cui l' anteriorità dell'essere si pone, nuovamente in un avvenire, questo rovesciamento in cui il comportamento umano viene interpretato come esperienza originaria e non come il frutto di un'esperienza, è la fenomenologia stessa. Essa ci conduce al di fuori delle categorie soggetto-oggetto e distrugge la sovranità della rappresentazione. Soggetto e oggetto sono ormai soltanto dei poli di questa vita intenzionale. [...] L'intenzionalità significa che questa coscienza è coscienza di qualcosa, ma soprattutto che *ogni oggetto richiede e, in un certo senso, suscita la coscienza attraverso cui il suo essere risplende e, con ciò stesso, appare*¹⁹.

Infine, Levinas torna, di nuovo, sulla teoria del bisogno rapportandola a quella dell'*il y a*.

«Nella posizione il soggetto si è affermato e posseduto (da) lui stesso nel possedersi. {La sofferenza} È nella misura in cui egli non è tutto l'essere, che egli non rappresenta il solo evento dell'essere che il suo possesso è limitato. [...] Se il soggetto è una ricerca di dominio senza ritorno dialettico <p. 48> nei confronti dell'*il y a* – bisogna che il dominio sia limitato. Il *moi*, signore del sé – non si assorbe nel sé. Il *moi* è signore di un sé che, nell'essere sé, non è sé. Ossia il *moi* conosce nella luce. Indagine sulla luce. Distrazione del *moi*. Gli oggetti. L'esteriorità degli oggetti – il fatto che sono oggetti d'appetizione. Il dominio <p. 49> nella consumazione. Il bisogno – e il possesso nel senso capitalista del termine»²⁰.

Ancora una riflessione sull'io come signore di un sé che, tuttavia, deve passare attraverso l'intervallo del bisogno: piegarsi alla recettività della sensazione.

In proposito è davvero illuminante quanto scrive Bernhard Casper nel saggio *Passività e trascendenza nel pensiero di Emmanuel Levinas* – testo che sorprendentemente sembra anticipare quanto solo oggi, grazie alla pubblicazione dei *Carnets*, si rivela come elemento fondamentale per giungere all'origine di quella

¹⁹ E. Levinas, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, cit., pp. 151-152.

²⁰ E. Levinas, *Carnets de captivité*, cit., p. 123 (c.vo nostro).

formulazione del concetto di *incarnazione* che risiede nell'intervallo del *besoin* e nel ruolo di prim'ordine occupato dalla *sensazione*. Come dire: l'incarnazione della coscienza o, il che è lo stesso, il pensiero incarnato, che si dipana come un *fil rouge* in tutte le opere di Levinas, resterebbe confinato nella dimensione del non-detto, se non trovasse la sua scaturigine iniziale in questa teoria del *besoin*.

Scriva Casper: «Ai fini di questa iniziale comprensione della trascendenza, dell'andare oltre sé la sensazione (*sensation*) ha una funzione costitutiva. Levinas sviluppa la fenomenologia della sensazione partendo da Husserl e al tempo stesso andando oltre Husserl. In tal contesto egli prende avvio dalle *Lezioni sulla fenomenologia della coscienza interna del tempo* di Husserl, che vennero recuperate dai manoscritti grazie ad Edith Stein e che proprio nell'anno di studio friburghese di Levinas vennero curate da Martin Heidegger. Come osserva Heidegger – secondo Levinas a ragione – nelle note preliminari a queste lezioni, il tema che rimane qui costante è “la costituzione temporale di un puro dato di sensazione”. Levinas – spiega Casper – inizia qui, in questa sua rilettura di Husserl, a fondare nella temporalità della stessa intenzionalità la passività [*Passivität, Erleiden*], che è data con la dipendenza dell'atto intenzionale dalla sensazione. Se la coscienza fosse “coscienza in quanto tale”, allora ogni cosa da conoscere sarebbe presente al soggetto conoscente in modo a-temporale, in una idealità che identifica tutto in sé. E non si può comprendere in tal modo la fondazione platonica di ogni sapere in una *anamnesis*? Conoscere sarebbe allora un conoscere senza passività [*leidendenloses Erkennen*], che secondo la sua stessa essenza ha già sempre superato tutti i limiti. E sarebbe al tempo stesso un conoscere che riguarderebbe in ultima istanza solamente un *unico e medesimo* soggetto trascendentale.

Il conoscere o l'intenzionale essere-nel-mondo è però al contrario un conoscere che riguarda un determinato uomo corporeo e mortale. E la ritenzione [*Retention*], in cui viene mantenuto ciò che è conosciuto e a partire da cui diventa possibile una determinata protenzione [*Protention*], è sempre solo la ritenzione di un soggetto *temporalizzato*, *che si temporalizza*. Per questa ragione c'è un fuori, c'è una *exteriorité*. *Essai sur l'exteriorité* è il sottotitolo della prima opera principale

di Levinas. C'è un'esteriorità che nella non disponibilità [*Unverfügbarkeit*] dei dati hyletici chiede la parola nelle sensazioni. Queste però chiedono la parola temporalmente, cioè in modo che colui che le percepisce non le "ha già" nella sua *intentio*. Il conoscere, in quanto evento finito e mortale, si fonda dunque su una passività originaria. Oppure detto in modo positivo: per l'uomo c'è *qualcosa di nuovo sotto il sole*. [...] Il fatto importante – continua il noto studioso – per Levinas è che questa irraggiungibile passività originaria porta con sé una comprensione del tempo che permette di superare sia la comprensione del tempo, che compare nel *Timeo* di Platone e che si trova nella *Fisica* di Aristotele, sia quella tematizzata da Husserl come unità di ritenzione e protenzione nella coscienza del tempo. Ciò che si dà nella passività originaria non può essere ottenuto in una *ri-tentio* che si deve avere e possedere in modo a-temporale. Si mostra piuttosto come l'originariamente altro solamente in una diacronia, cioè in un presente altro e nuovo che mi reclama dall'esterno in carne ed ossa [*Leibhaftig*] – qui anzitutto attraverso la *sensatio*»²¹.

Il *moi*, dunque, deve trascendersi per liberarsi dall'*il y a*: deflagratasi la sfera a-temporale dell'essere, deve riconoscere che c'è un fuori; che nel suo stesso atto di inserzione nell'esistenza, nella sua posizione è quell'uomo di carne e di sangue che fa della sofferenza la messa in pratica di quel «dovere felice» o *felix culpa* sul quale torneremo. Egli, tuttavia, può distrarsi: rimanere nella solitudine del godimento e decidere di non decidersi, tornare all'intenzionalità del soggetto idealistico e non passare attraverso l'intervallo della separazione.

Significativo, in proposito, il passo sul binomio: esteriorità-luce.

«1) Luce in quanto prospettiva-armonia.

2) Luce-conoscenza, movimento dialettico, ciò che è io e ciò che non è io.

3) Luce in quanto rilascio-fuga-finestra-aria-respirazione e luce.

²¹ B. Casper, *Passività e trascendenza nel pensiero di Emmanuel Levinas*, in *Etica, Religione e Storia. Studi in memoria di Giovanni Moretto*, a cura di D. Venturelli, R. Celada Ballanti, G. Cunico, il nuovo melangolo, Genova 2007, pp. 209-213.

In tutto ciò non è <p. 57> questione [non si tratta, *n.d.r.*] di un'azione sulle cose, ma di una relazione con lo spazio – con l'estensione che non è più il semplice fatto di trovarvisi. Dunque spazio – una forma di relazione con l'essere, una maniera d'essere – un modo di evadere da sé = Godimento.

Questo <movimento?> di evadere da sé che ci ha permesso di passare dalla luce all'aria – in tutte le appetizioni nelle quali si deve considerare in prima istanza il godimento.

<p. 58> Prassi come godimento e non come azione

In che cosa consiste un mondo. –

La trasformazione dell'idea di possesso. Il possesso – della mano che afferra. Quello dell'abbraccio caratterizza l'*Eros*.

Tutto il godimento suppone la luce. È attraverso la luce che le appetizioni sono altra cosa che il bisogno. Intervallo della luce. Affrancamento e ossessione della mano»²².

In questo passaggio Levinas mostra le tre diverse articolazioni di significato del termine luce: prospettiva/armonia, conoscenza (intenzionalità teoretica), godimento.

Godimento, che è momento del *besoin* e dell'intervallo, ossia dell'uscita da sé che segna anche il passaggio ad una coscienza *bouleversé* (capovolta) e incarnata²³. Ma d'altro canto luce, aria, acqua, etc., sono ciò di cui godiamo in una in-

²² E. Levinas, *Carnets de captivité*, cit., pp. 125-126.

²³ Ci pare importante insistere su questo momento centrale della nuova idea di relazione tra soggetto e oggetto che si attua a partire dalla sensazione e dall'impressione originaria, che non è raggiungibile intenzionalmente. Scrive Levinas riferendosi a Husserl: «Lo scarto della *Urimpression* è l'evento, in sé primo, dello scarto della sfasatura, che non deve essere constatato rispetto ad un altro tempo, ma rispetto ad un'altra impressione originaria, la quale è a sua volta “della partita”: lo sguardo che constato lo scarto è lo scarto stesso. La coscienza del tempo non è una riflessione sul tempo, ma la temporalizzazione stessa: il *dopo* della presa di coscienza è il *dopo* del tempo stesso. [...] La coscienza è l'evento costituente e non solo, come nell'idealismo, pensiero costituente. Husserl chiama soggettività assoluta, più profonda dell'intenzionalità oggettivante e anteriore al linguaggio, il flusso che è *il sentito stesso della sensazione* (c.vo nostro). [...] L'oggetto è possibile solo se un'intenzione anima una sensazione, la quale deve essere minimamente trascorsa affinché un'intenzione l'ispiri. L'atto è dunque posteriore al materiale dell'oggetto costituito. Non certo in senso realistico; ma per la struttura dell'atto cosciente tale tesi è molto significativa: la coscienza è in ritardo su se stessa, un modo di attardarsi in un passato. Nella riflessione l'oggetto precede, ovviamente, la percezione. Rimane l'impressione originaria chiamata proprio “coscienza interna”. [...] Essa è la forma attuale, l'*ora*, per il quale, certo, attraverso l'incastro delle ritenzioni e delle protezioni, si costituisce l'unità della sensazione identica nel flusso. [...] L'imprevedibile novità dei contenuti che sorgono all'interno di questa fonte di ogni coscienza e di ogni essere è creazione originaria (*Urzeugung*), passaggio dal nulla all'essere (a un essere che si modificherà in essere-per-la-coscienza, ma che non verrà mai meno), creazione a cui si addice il nome di attività assoluta, di *genesis* spontanea; ma, contemporaneamente, essa è riempita al di là di ogni previsione, di ogni attesa, di ogni

dipendenza che è dipendenza dall'elementale. Passività della recettività del *moi* rispetto a ciò che sta fuori di lui – significativa la precisazione della distinzione tra relazione con le cose e azione su di loro che ne presuppone il possesso – e, nel contempo, passività nella dipendenza che trapela dalla sua presunta esistenza autonoma di *homo œconomicus* (intervallo del bisogno, intervallo della luce) che, nel distanziarsi dalle cose, attraverso il lavoro e la dimora, torna a prenderne possesso intenzionandole.

Il mondo nel quale mi temporalizzo è il mondo:

- a) del godimento;
- b) dell'*homo œconomicus*;
- c) della presenza assenza di altri che accade nella dimora: l'abbraccio o la carezza; gesti messianici che si distinguono dalla mano che afferra (*Zuhandenheit*)²⁴.

L'ossessione della mano che prende, l'egoismo innocente, la soggettivizzazione paradisiaca di Adamo, sono i temi che tornano nel frammento intitolato significativamente *Le «pour soi» du besoin*, che si trova nella sezione dei *Carnets* intitolata *Notes philosophiques diverses*.

«La fine del caos = separazione della luce e dell'oscurità = venire alla luce dell'Io. Il godimento = vita di un Io. Il godimento è soddisfazione del bisogno – e soddisfare il proprio bisogno significa essere per sé. L'essere-per-sé così introdotto non equivale alla nozione idealista: rappresentazione del soggetto attraverso il soggetto. Per-sé del bisogno, non è rappresentazione, non è coscienza la quale, come noi la conosciamo dopo Cartesio – è coscienza dell'infinito alla quale ogni oggetto finito si riferisce. Il bisogno è un per sé senza orizzonti infiniti. Il “per sé” del bisogno non è più: “essere in vista della propria esistenza” di Heidegger. Poiché il bisogno non riguarda l'esistenza dell'essere bisognoso, ma l'oggetto che la soddisfa. Ciò che appare alla nostra scienza – biologia o economia – come il mezzo dell'esistenza, è visto come fine e non come mezzo. Avere bisogno, è staccarsi dalle implicazioni biologiche, dall'istinto vitale, per darsi un fine,

germe e di ogni continuità e, di conseguenza, è interamente passività, ricettività di “un altro” che penetra nello “stesso”, vita e non “pensiero”» (E. Levinas, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, cit., pp. 175-178).

²⁴ Cfr. E. Levinas, *Carnets de captivité*, cit., p. 127.

ciò che non rinvia più a nient'altro. Tutto il fine del bisogno è ultimo. Noi non mangiamo per vivere. La coscienza opposta all'istinto – è questa: avere una scadenza.

Il “per sé” del bisogno è dunque un “per sé” nel senso rigorosamente egoista ove si dice “ciascuno per sé”. Il godimento è il mio godimento ed esclusivamente mio. Esso non è mio nel senso di non trasmissibile – il che rivelerebbe una comunicazione preliminare tra molteplici coscienze in cui scaturirebbe il godimento. Esso viene prima. Il *moi* del bisogno, non significa “io e non gli altri” né l'esclusiva del “quanto a me”. È l'io sordo del “ventre affamato che non ha orecchie”. Essere solo, senza solitudine. Solitudine innocente. Non solitudine della morte heideggeriana che si rifà alla coesistenza dalla quale si stacca e che la rende illusoria e pensabile»²⁵.

Continua Levinas:

«Come il per sé del godimento può non essere relazione con ciò che non è l'essere bisognoso? Come è pensabile una solitudine che non presupponga una coesistenza? <f. 2> Come trovare un per sé originario che non sia una modalità inautentica?

La mia esistenza non fluttua nell'aria. L'insieme degli oggetti offerti al mio godimento sono per me – per il mio godimento. *Tranne la terra sulla quale io mi trovo*. Il porsi sulla terra precede ogni relazione con l'oggetto. [La, *n.d.r.*] relazione con la terra è attraverso essa stessa originale: nella mia relazione con la terra, il fatto di “sentire il contatto”, la tensione muscolare della posizione, non solamente “l'oggetto” di cui ho coscienza, ma ciò a partire da cui questa stessa esperienza è acquisita. Io sono qui. La base non è soltanto avvertita come oggetto, – come *vis-à-vis* [ciò che sta di fronte, *n.d.r.*] – essa [la base, *n.d.r.*] supporta tutta questa esperienza. Il luogo calpestato nella posizione sostiene lo sforzo non solo come resistenza, ma in quanto condizione di questo sforzo stesso. Io ho un luogo, ma è il solo possesso che non sia un ingombro, che mi libera da ogni ingombro. L'atto di porsi consiste precisamente non nel compiere atti, non nel prendere l'iniziativa, [bensì, *n.d.r.*] nel ritrovare in questa *passività* innata del riposo, un punto di partenza. Io mi alzo e cammino e resisto alla base, nell'abbandonarmi alla base. [...] Il mio pensiero è qui – esso *scaturisce da una protuberanza, da una testa*. Non *v'è solamente nella mia posizione sulla terra un pensiero della localizzazione, ma loca-*

²⁵ *Ivi*, p. 243 (c.vo nostro).

lizzazione del pensiero che non è “contenuta” nel pensiero, ma a partire dalla quale il pensiero si spiega. – E le cose? Non sono qui? Esse sono le une in rapporto alle altre e, in fin dei conti, in rapporto al Moi. [...] Il soggetto preesiste all’atto. La posizione [l’atto di inserzione nell’esistenza, n.d.r.] è assolutamente contemporaneo al soggetto. [Soggetto che consiste, n.d.r.] tutto nel farsi evento, e non nel mero fatto di essere da qualche parte, la posizione è senza trascendenza – una immanenza»²⁶.

Precisa ancora Levinas:

«<f. 3> È l’immanenza – *il fatto di restare qui* che è l’evento stesso del per sé, condizione del godimento. Filosofia trascendentale in senso forte: la terra è la condizione per eccellenza. E condizione è sempre condizione di una possibilità – potenza. {<xxxx>}. Condizione della possibilità è pleonismo (fondamento della possibilità e non condizione della possibilità). Prototipo dell’idea stessa di fondamento. *Ici* [qui, n.d.r.] e *Da* [ci, n.d.r.]. Il *ci* [si rifà alla, n.d.r.] trascendenza, il Qui = sulla terra = l’immanenza per eccellenza. Heidegger non ha conosciuto l’idea di godimento, il suo per sé. Heidegger ha identificato la verità = [con, n.d.r.] svelamento = [con, n.d.r.] evento nell’essere. Il per sé del godimento si gioca al di qua della verità, è indifferente all’ontologia, dimora in orizzonti finiti – *vita e non verità*. Non nello stesso tempo conoscenza o verità del Sé (la quale suppone già l’infinito sul quale mi staglio). Fatto nudo del per sé, riferimento a Sé in questo abbandono alla base e, in questa passività, (non-atto). Qui centrale – il mondo vi approda per offrirsi al godimento. *Il Moi – non relazione con l’Essere, ma brivido (frisson) egoista*. Questo brivido è irriducibile alla negazione del mondo che [ne, n.d.r.] suppone l’affermazione, la mira del mondo, la conoscenza. Movimento egoista irriducibile alla negazione: soggettivizzazione paradisiaca di Adamo, egoismo innocente, immanenza: dimorare in sé nel prendere a prestito dal mondo nient’altro che un posto per essere in sé, non [per essere, n.d.r.] “in vista di” un “posto al sole”, abitazione, dis-ingombramento totale, abbandonarsi senza pensare ad un oggetto né fare un progetto, senza potere. Condizione di ogni pensiero, di ogni progetto. *Dunque godimento senza sapere*. Strettamente soggettivo. *Moi* <f. 4> Tutto il sapere ci introduce nell’intersoggettività. Insegnamento, voce dell’altra sponda, il contrario di un

²⁶ *Ivi*, p. 244 (c.vo nostro).

mondo limitato al godimento. Occuparsi di questo contrario del mondo, in ciò consiste la ragione.

In che cosa il godimento differisce dalla pura e semplice esistenza senza coscienza? E dal godimento animale?

L'“oggetto” del godimento è “slegato” dai suoi prolungamenti finalistici iscritti nell'istinto. Non essere per essere, ma godersi la vita»²⁷.

Scriva Levinas:

«Nella vita istintiva il bisogno non è separato dal suo soddisfacimento (?). L'animale è ricco, l'uomo è miserevole. Senza mezzi: nudo, affamato, senza abiti. Indigenza che non implica tanto un ritorno all'istinto, ma lotta, lavoro e società. La maturità dell'uomo è la fine della sua vita istintiva.

E il godimento non istintivo, che cos'è? Distanza tra il soggetto e il godimento: il gioco – dell'appetito “si stuzzica l'appetito”. D'altro canto gioire non significa partecipare impersonalmente ai ritmi mondani. Falsa letteratura che esalta un aspetto panteistico del godimento – un modo di pensare l'umano come il primitivo o l'infantile che bisogna mandare in estasi o cullare. [...] Poiché il godimento è “per sé”, è preceduto dal bisogno (l'io si preoccupa di sé). Poiché v'è del gioco tra l'io e l'oggetto (bisogno) e un gioco (appetito), il mondo è esteriore. Poiché il mondo è esteriore io ho una mano; io devo afferrare, ma a partire da là penare, lavorare. Il godimento è legato alla pena.

L'analisi platonica del ~~bisogno~~ il godimento (mancanza che si riempie, dunque niente di positivo!), misconosce il completamento e l'indipendenza del godimento. Il bisogno non è il segno che il godimento sia uguale a zero. È [proprio, *n.d.r.*] perché tutto il godimento è per sé che è preceduto dal bisogno. <f. 5> La felicità, la più pura, deve essere preceduta da questo appetito della felicità, senza il quale non ci sarebbe ragione per gioire della felicità. La felicità sarebbe rovina del Sé, assorbimento nell'oggetto che si assorbe. È in virtù della sua penuria che si manifesta la personalità del godimento. L'io è un indigente. – Infine l'analisi platonica è inesatta perché non vede altra miseria che la tortura del bisogno; v'è una pena nel godimento nella misura in cui esso non è paradisi-

²⁷ *Ivi*, pp. 244-245 (c.vo nostro).

aco (necessità di lavorare e nel contempo impossibilità di lavorare – disoccupazione – condizione del proletario sempre possibile)»²⁸.

Riteniamo che questo lungo passo sia centrale nella comprensione del soggetto come esserci incarnato per una serie di ragioni:

1) innanzitutto una precisazione metodologica: benché la datazione sia incerta, probabilmente il testo sopra presentato, contenuto nella *Liasse A*²⁹ dovrebbe essere contemporaneo o leggermente posteriore, secondo quanto indicato dai curatori, ad una delle maggiori opere della maturità: *Totalità e infinito* (1961). Più precisamente dei 58 fogli datati che rappresentano un po' meno della metà dell'insieme dei *feuilletons* della *Liasse A*, 42 si rifanno agli anni 1949-1950, mentre i restanti 16 riguardano l'arco temporale compreso tra gli anni 1956-1962. In questo testo sono, in un certo senso, portati a datità i grandi temi che Levinas prese a sviluppare dagli scritti in cui comincia ad elaborare il proprio pensiero in maniera articolata ed autonoma, dopo i saggi dedicati negli anni Trenta ad Husserl e Heidegger. Ci stiamo riferendo ai contributi che vanno da *Dall'esistenza all'esistente* (1947) a *Il Tempo e l'Altro* (1948), senza dimenticare il breve scritto su *L'evasione* del 1935 e *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, uscito nel 1934 sulla rivista «Esprit». Non solo, si possono cogliere chiari riferimenti a quanto verrà sviluppato, specialmente, nella seconda sezione di *Totalità e infinito* denominata *Interiorità ed economia*.

2) La peculiarità di questo testo – una sorta di cartina di tornasole dell'esserci come esserci incarnato – consiste proprio da parte dell'autore nel passare in rassegna i punti nodali del proprio pensiero: il soggetto staccatosi dall'*il y a* attraverso l'atto di inserzione nell'esistenza, il godimento come *godersi la vita*, il riferimento indiretto – anche se evidente – all'avvenire reso incerto dall'elementale,

²⁸ *Ivi*, p. 246.

²⁹ Per maggiore completezza di tenga presente quanto segue: dei 34 fogli della *Liasse B*, 28 si rifanno agli anni 1950-55 e gli altri 6 al periodo che va dal 1956 al 1966; per la *Liasse C* su 143 foglietti, 66 vanno dal 1948 al 1958, 77 datano 1956-1960. Infine i 6 foglietti datati della *Liasse D*, costituiscono circa un quarto dell'insieme e coprono un periodo che va dal 1956 al 1963. I curatori fanno, inoltre, notare che le la maggior parte delle *Notes philosophiques* pubblicate risalgono agli anni '50 e all'inizio degli anni '60.

la pena e il dolore³⁰ irrimediabilmente legati allo sforzo del lavoro e alla deflagrazione dell'iniziale condizione paradisiaca in cui si bea il *Moi*. Ma qual è l'aspetto originale che caratterizza una tale riepilogazione in questo testo? Il fatto che Levinas individui nel corpo il *point de depart* dal quale muovere per offrire una comprensione più approfondita, diciamo pure originaria, che sostanzia la sua filosofia. Non a caso esordisce, per un verso, prendendo le distanze dal soggetto idealistico di husserliana memoria – in particolare per la priorità riservata all'intenzionalità teoretica –, per l'altro, rifiutando l'idea di un per sé «in vista della propria esistenza». Ancora una volta la teoria del *besoin* è il *fil rouge* che ci permette di comprendere che cosa Levinas intenda per godimento, per essere separato, per questo «essere solo senza solitudine». Senza *tempo*. Come abbiamo visto, l'intervallo del bisogno presuppone il riconoscimento della ricettività, l'imprescindibilità del *datum hyletico*, ove il ruolo della sensazione rivendica la consistenza non di un soggetto chiuso nella propria sfera a-temporale, né tanto meno di un esserci nel cui essere ne va dell'essere stesso, bensì quella di un soggetto incarnato. Con Heidegger mortale e finito, oltre Heidegger uomo di carne e di sangue, che ha fame, sete, freddo. Che è indigente. Che attraverso la sua nudità è il cambiamento della rappresentazione in vita e l'affermazione – attraverso i propri bisogni – dell'esteriorità. Esteriorità che non implica una noematizzazione degli oggetti né tanto meno un loro uso in qualità di utilizzabili, di mezzi il cui in-vista-di-cui finale è il *Dasein*. Per il *Moi* che avverte, addirittura, la tensione muscolare dello sforzo che lo ha portato alla sua immissione nell'esistenza gli oggetti sono il fine, pura qualità senza sostanza. Contrariamente a Platone che parla di piaceri negativi e riduce il bisogno ad una sorta di tortura dettata da una mancanza, Levinas coglie in esso la possibilità stessa della felicità come principio di individuazione del soggetto. Coscienza transitiva che, nel suo «vivere di...», gode senza potere e senza sapere. Coscienza, di nuovo, *incarnata*,

³⁰ Sul grande tema del dolore, cfr. l'importante volume di S. Natoli, *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Feltrinelli, Milano 1986, in particolare il capitolo III: *La teologia del patito*, pp. 132-250.

nell'ambiguità di un corpo che gode dell'altro come cibo o alimento e, insieme, se ne tiene a distanza. Come scriverà in *Totalità e infinito*:

«Il corpo è una *continua contestazione* del privilegio, attribuito alla coscienza, di “dare senso” ad ogni cosa. Esso vive in quanto è questa contestazione. Il mondo in cui io vivo non è semplicemente il faccia a faccia o ciò che è contemporaneo al pensiero e alla sua libertà costitutiva, ma condizionamento e anteriorità. Il mondo che mi costituisco mi nutre e mi impregna. È alimento e “ambiente”. L'intenzionalità che intenziona ciò che è esterno, muta di senso nella sua stessa intenzione diventando interna all'esteriorità che essa costituisce, viene, in qualche modo, dal punto verso il quale si dirige, riconoscendosi passata nel suo futuro, *vive di ciò che essa pensa*»³¹.

3) Altrettanto degna di attenzione è la distinzione tra l'*Ici* del *soggetto incarnato* e il *Ci* dell'heideggeriano *Dasein*, che non ha mai fame. All'evento dell'essere del *Dasein* si contrappone l'evento del *pour soi*, che è sulla terra. Un'immanenza che sarebbe errato intendere in termini biologistici o vitalistici, ma che, al contrario, nel suo aver di mira *la vita e non la verità*, rappresenta lo sfaldamento della totalità da parte di un soggetto che, attraverso la sua corporeità, ha messo piede nell'esistenza:

«L'atto di porsi consiste precisamente non nel compiere atti – non nel prendere l'iniziativa, (bensì) nel ritrovare in questa passività innata del riposo un punto di partenza. Io mi alzo e cammino e resisto alla base, nell'abbandonarmi alla base. Il mio pensiero è qui – esso *scaturisce da una protuberanza, da una testa*».

La corporeità è la localizzazione della soggettività. Il fatto del *Moi*, non è sentimento, atto o pensiero. Ma *pensiero incarnato*, dunque, passivo, pur nell'apparente signoria del suo egoismo innocente, ateo, *chez soi*.

³¹ E. Levinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, tr. it. di A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano 1982, pp. 130-131 (c.vo nostro).

4) Il soggetto nell'istante dello sforzo, e passando attraverso l'intervallo del bisogno, è separato dal mondo: è a distanza. Tuttavia, come scrive Levinas in *Il Tempo e l'Altro*,

«la prima forma di libertà, che scaturisce dal fatto che nell'esistere anonimo nasce un esistente, comporta in un certo senso un prezzo da pagare: l'irrevocabilità dell'io inchiodato a sé. Questa irrevocabilità dell'esistente, che costituisce la tragicità della solitudine, è appunto materialità. La solitudine non è tragica perché è privazione dell'altro, ma perché è chiusa nella prigionia della sua identità, perché è materia. Spezzare l'irrevocabilità della materia significa spezzare l'irrevocabilità dell'ipostasi. Significa essere nel tempo. La solitudine è assenza di tempo»³².

Non si può cogliere nel «vivere di...» la concrezione stessa della condizione aporetica – la *tentatio*³³ – in cui si trova l'esserci mortale impegnato a cominciare-qualcosa-con-se-stesso? Un esserci che, diventando enigma a se stesso³⁴, sa quale via intraprendere, ma non conosce il come³⁵? Un esserci che, soltanto prendendo

³² E. Levinas, *Il Tempo e l'Altro*, a cura di F.P. Ciglia, il nuovo melangolo, Genova 2001, p. 30.

³³ Per un'analisi illuminante della *tentatio* in Heidegger a partire dal confronto con Agostino, in particolare con il *Libro X* delle *Confessioni* sviluppato nel semestre estivo del 1921, cfr. B. Casper, *L'esistenziale della tentatio*, in *Heidegger e San Paolo*, a cura di A. Molinaro, Urbaniana University Press, Roma 2008, pp. 31-55.

³⁴ Agostino, *Le confessioni*, intr. di C. Mohrmann, BUR, Milano 2001, IV, 9; X, 16, 24; X, 33, 50.

³⁵ Nel paragrafo intitolato *La differenza agostiniana tra il "videre quo eundum sit" e il "qua via"*, Casper precisa: «Nel contesto del mondo che accade fattualmente e dell'esserci che accade attualmente assieme ad altri esserci, egli si trova piuttosto nella situazione di colui che vede certo dove la via dovrebbe portare e che tuttavia non può percorrerla come quella via che è assegnata effettivamente a se stesso. L'esserci si trova nella situazione aporetica di colui che certo vede "quo eundum sit" dove si dovrebbe andare, ma non vede "qua" (via), non vede il come ciò dovrebbe accadere. Il vicolo cieco in cui si trova consiste nel fatto che egli sa in quale direzione dovrebbe muoversi, ma non trova la "via ducens". Quando Heidegger vede la "situazione di attuazione, l'esistenza vera e propria", precisamente nel "come", si potrebbe facilmente assumere che egli conosceva bene questi passi del Libro VII, che elaborano estesamente la differenza tra il "quo eundum sit" e il "qua via". Per il pensiero di Agostino questa differenza tra il "videre quo eundum sit" e il "qua via", la effettiva "via ducens", è così importante che nel *De civitate Dei* X, 29, afferma esplicitamente "Itaque videtis... sed vitam qua eundum est, non tenetis". Ma questa indigenza – dice Agostino – può essere superata solo se l'"io sono" si abbandona nel rapporto fondamentale dell'essere debitore di se stesso, del quale Paolo parla nella *Prima Lettera ai Corinzi*: "Che cosa hai tu che non abbia ricevuto?". Solo allora – continua il noto studioso – può accadere che l'"io sono" non solo "vede" (*videt*), ma anche diventa sano (*sanatur*), non solo "contempla da lontano", ma "viam tamen ambulet, qua veniat et videat et teneat". Heidegger, che parla del fatto che nella più radicale afflizione di se stesso, "che è la cosa autentica... il sé non sa più dove andare", si trova cioè in una radicale aporia, nella lezione del semestre estivo del 1921 di fatto non ricorre al libro VII delle *Confessioni*. Ma a me sembra chiaro – precisa Casper – che ciò che egli sviluppa nella sua interpretazione del libro X riguardo all'esistenziale della *tentatio*, concorda con la situazione che Agostino ha davanti agli occhi quanto alla differenza tra il semplice

sul serio l'heideggeriana «afflizione della fatticità», assume se stesso nella precarietà della sua temporalizzazione? Levinas, andando con Heidegger oltre Husserl, al di là di una semplice fenomenologia della coscienza per approdare ad un'ermeneutica della fatticità, non va egli stesso oltre Heidegger pervenendo ad una ulteriore esplicazione della *tentatio* nei termini di una *tentazione incarnata*, ove la decisività del senso della temporalizzazione³⁶ viene declinata in un esserci di carne e di sangue? Un esserci incarnato che non necessariamente cade nell'inautentico nel *godersi la vita*, ma che rischia di cedere alla tentazione nel momento in cui si cristallizza in quella che è, soltanto, una delle modalità di vivere l'ambiguità della sua corporeità.

«*Salut, n'est pas l'être*»³⁷, chiosa Levinas nei *Carnets de captivité*, condensando in una battuta ciò che potremmo chiamare la *cura autentica* dell'esserci incarnato: non un esserci nel cui essere ne va dell'*essere stesso*, ma un esserci nel cui essere mortale e finito ne va della *salvezza*. Di qui, l'esercizio della *felix culpa*³⁸ o «dovere felice», della pazienza che è insieme sofferenza ed esposizione, l'inverarsi di una passività più passiva di ogni passività antitetica all'atto. Tutte queste sono espressioni di un esserci incarnato che comincia-qualcosa-con-se-

“*videre viam*” e la “*via ducens*”. Per una radicale “afflizione della fatticità” tutto dipende dal vedere propriamente questa differenza. Essa diviene manifesta nella situazione della *tentatio*. Infatti in questa è chiaro che l'esserci solo così diviene reale ed è seriamente se stesso, cioè in quanto egli assume con fatica se stesso nella sua precaria temporalizzazione. L'esserci può essere nella sua verità solo se non schiva questa situazione che lo fonda. Egli deve superare la *tentatio* in ogni momento della sua temporalizzazione: “Senso del superamento esistitivo. Senso della fatticità”» (B. Casper, *L'esistenziale della tentatio*, cit., pp. 43-44).

³⁶ Sottolinea Casper: «Il procedere dell'esperienza della vita fattuale come esperienza che accade temporalmente, l'“essere-avanti-a-sé” dell'esserci, è ciò che è “decisivo”, e a cui deve rivolgersi l'attenzione del pensiero filosofico, che voglia comprendere originariamente. Ma questo “essere-avanti-a-sé” Heidegger lo trova nel *curare*, nell’“affliggersi”, nell’“afflizione”, nella “modalità dell'afflizione”, nel contesto dell'afflizione”. In questo *curare* si esprime la fondamentale questione, che Agostino è divenuto a se stesso il peso che egli era per se stesso. *Essere e tempo* – mettendo tra parentesi linguisticamente la passione dell'interessato – determinerà l'esserci nella freddezza della terza persona singolare presente come quell'essente, che è onticamente caratterizzato dal fatto che “per questo essente nel suo essere ne va di questo essere stesso”» (ivi, pp. 38-39).

³⁷ E. Levinas, *Carnets de captivité*, cit., p. 52. Questo il passo completo: «Trasformando la solitudine in una forma dell'Essere-al-mondo, Heidegger s'interdice di scorgere nella solitudine un'insufficienza il niente del fatto stesso dell'essere e la via della salvezza. La solitudine Il male della solitudine non consiste nel fatto di un essere che si trova male nel mondo, ma il male del fatto <p. 5> stesso dell'essere – al quale non si può rimediare attraverso un essere più completo, ma attraverso la *salvezza*. *Salvezza, non l'essere*» (c.vo nostro).

³⁸ Cfr. la sezione dedicata alla *felix culpa*.

stesso, a partire dal riconoscimento di quella relazione in cui la dualità non viene superata come, invece, accade nell'intervallo del bisogno e che si chiama *eros*.

2. Eros

Dopo la trattazione della teoria del *besoin*, ci pare importante occuparci di un'altra nozione centrale all'interno dei *Carnets de captivité*: quella di *eros*. Se nelle opere successive Levinas farà riferimento ad *eros* specialmente nei luoghi in cui si rifà al femminile, alla fecondità, alle categorie di paternità e maternità; ci sembra, tuttavia, che sia proprio a partire da questi frammenti contenuti nei *Carnets* che la nozione di *eros* si chiarisca, man mano, come una delle architravi³⁹ che sostengono il pensiero di Levinas, consentendoci di chiarirne l'intera portata, come se *eros*, nella sua relazione col *tempo*, facesse da contraltare al *besoin* tematizzato nel suo rapporto con lo *spazio*⁴⁰.

Due sono gli aspetti che caratterizzano *eros*:

1) *versus* Platone, Levinas insiste nel sottolineare come nell'amore non si dia l'unione tra due esseri – una fusione che annullerebbe la separazione tra *Moi* e *Autrui* e renderebbe impossibile il darsi della relazione asimmetrica tra me e l'altro – ma che ci siano due esseri⁴¹, *due soggetti incarnati*, la cui dualità è costitutivamente insuperabile⁴².

³⁹ «Dans ma théorie de l'Eros c'est le sexe qui devient la <p. 22> notion centrale» (ivi, p. 117).

⁴⁰ Cfr. *supra*, p. 37.

⁴¹ Cfr. *supra*, p. 32. Se da un lato la dualità tra due esseri è la *condicio sine qua non* di *eros*, la sessualità è ciò che è imprescindibile per l'*ego*. Sintomatici i passi che seguono: «Dualità del *tempo* e dualità dello *spazio*. Quella dell'amore, quella del bisogno» (ivi, p. 113, c.vo nostro). «Plotino dice: Il saggio prova pure i sentimenti d'amicizia e di riconoscenza; egli li prova nei riguardi di sé; egli rende a se stesso tutto ciò che si deve; egli manifesta anche amicizia nei confronti dei suoi amici uniti, nel punto più alto, dalla chiaroveggenza intellettuale. *Enneadi* I, 4. <p. 10> Possibilità di un amore o di un'amicizia senza la dualità che per me è essenziale. La dualità e il mistero d'altri – è il fondo stesso dell'amore. La sessualità. Concezione che permette di superare il problema "egoismo-altruismo". Poiché l'*ego* non si definisce all'infuori dell'amore di me. *Sessualità costitutiva dell'egoità*. Rottura con la concezione antica dell'amore» (ivi, pp. 113-114, c.vo nostro tranne la parola *ego*).

Parimenti indicativo il frammento in cui Levinas distingue tra lo *sdoppiamento all'infinito*, che caratterizza il fatto di *essere in due*, e la *dualità diabolica* che si riscontra nel dialogo allucinatorio di Ivàn con Satana ne *I Fratelli Karamazov* di F. Dostoevskij. Dice Ivàn: «In qualche momento non ti vedo e non sento neppure la tua voce, ma indovino sempre le scemenze che stai dicendo, perché *sono io stesso che parlo, e non tu!*» (F. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, intr. di A. Dall'Asta, Rizzoli, Milano 1998, p. 854; cfr., in particolare, il Capitolo IX del *Libro XI: Il diavolo. L'incubo di Ivàn Fëdorovič*, pp. 851-873). Ecco il

2) Se tutto lo *spazio* è dato nella *posizione* del soggetto che fa il suo ingresso nell'esistenza e che riconosce la recettività nell'intervallo del bisogno, il *tempo* è sempre di là da venire, è *mistero* e – si noti l'uso del termine che si riferisce già al femminile – è *verginità* proprio perché, per uscire dall'isolamento della *jouissance*, l'io gaudente incontra nella dimora, nell'intimità della casa, l'altro non tematizzabile, non riconducibile a sé – presenza nell'assenza – a partire da cui gli si schiude la relazione con il tempo. Non con il tempo comune degli orologi, ma con un tempo *dia-cronico* che lo rende, di colpo, responsabile dell'Altro, in una passività che s'accresce e che è già *désir*: al fremito (*frisson*) dell'io egoista si contrappone il prurito (*démaingaison*) temporale del desiderio⁴³.

Significativo quanto puntualizza qui di seguito l'autore:

«L'io è nel contempo il definitivo del presente – è attraverso l'io che il presente evanescente sopravvive meglio che dentro la memoria (la memoria suppone l'io). Questo aspetto dell'io: la presenza del *moi* per il sé. – Ma l'“io” [è, *n.d.r.*] anche il non definitivo del definitivo – ciò attraverso cui il presente deve essere riparato – ciò attraverso cui c'è speranza e speranza per il presente. Di qui la *dialettica della salvezza* – la dialettica dell'io che si affranca dalla sua intimità. L'intimità con altri. Non che vi sia la “fusione con altri” – piuttosto c'è dualità dell'io. E questa dualità sarà descritta dettagliatamente nella concupiscenza carnale – che si considera a torto un desiderio come un altro. *La sessualità come origine del sociale*. Poiché c'è “intimità” del sessuale, si dà il fenomeno sociale che è più che la “somma degli individui”»⁴⁴.

frammento: «Il doppio – non l'uomo malvagio che accompagna l'uomo buono – ma il tragico stesso della dualità di essere incatenato a un altro – *sdoppiamento all'infinito – essere due*. L'io è due. Yvan Karamazov e il diavolo. Il tema del tradimento e della personalità» (E. Levinas, *Carnets de captivité*, cit., p. 113).

⁴² Interessante notare cosa scrive Levinas a proposito del numero: «Il numero è sempre una riflessione almeno sul “due”» (*ivi*, p. 85).

⁴³ Cfr. *ivi*, p. 279. «L'impazienza non caratterizza solamente il desiderio. Ne è l'essenza. Il desiderio è insieme separato temporalmente dal desiderabile e impazienza. Desiderio e prurito». Il desiderio è come il motore della mia temporalizzazione.

⁴⁴ *Ivi*, p. 66 (c.vo nostro).

Poi argomenta:

«<p. 13> La carezza e il *compimento attraverso il corpo* si mostrano così. Attraverso l'amore chiarire anche il problema della morte. Nuova luce gettata sulla coppia "amore-morte". Del sangue, della morte e della volontà. È anche sul piano interpersonale che si pone la nozione di ideale e di compimento. *Vivre "à la face de Dieu"*. Il compimento – presuppone il dramma – implica la *dualità delle persone*. – Il nesso dualità e il dramma del tempo si chiarirà a partire dalla dualità sociale ovvero sessuale. Il Bene – oltrepassa l'essere»⁴⁵.

Che cosa intende dire Levinas mostrando i due aspetti dell'io? Da un lato, l'io è il *definitivo del presente*, dall'altro, esso è il *non definitivo del definitivo*.

Ci pare che qui sia in gioco un duplice modo di intendere l'intenzionalità: con il suo potere di ritenzione e protenzione, il soggetto attua un'intenzionalità trascendentale; attivando la speranza per il presente, egli mette capo ad un'intenzionalità incarnata e mortale: di nuovo, «salut, n'est pas l'être». Uscendo da sé, affrancandosi dalla propria interiorità, il soggetto non è soltanto pensiero che si muove, ma che si incarna: nell'amore fisico si dà un *désir* che non è il tocco dell'*infini*, ma comunque un *désir* che, muovendo dal riconoscimento che vi sono due esseri, scorge, nella dualità, *l'intervallo* della separazione. E questo nell'intimità per antonomasia, o sessualità, cifra del legame sociale. Qui il ricorrere della parola *compimento* chiarisce come, in questo esistenziale dell'esserci corporeo, sia importante il ruolo giocato dalla temporalizzazione del soggetto. L'«io sono», nel suo farsi sempre di nuovo accadere, diviene consapevole del fatto che quanto nell'amore come nella morte, si debba essere almeno in due⁴⁶. Non solo, il rifarsi alla *carezza* – più volte richiamata direttamente o indirettamente anche in altri passi (si pensi alla differenza tra la mano che prende e l'abbraccio dell'*eros* – mirabile metafora corporea utilizzata dal filosofo per introdurre il di-

⁴⁵ *Ibidem* (c.vo nostro).

⁴⁶ Sul ruolo dell'amore e della fisicità nell'Ebraismo, si veda l'illuminante saggio di Rav Giuseppe Laras, *Meglio in due che da soli*, Garzanti, Milano 2009.

verso significato della nozione di possesso)⁴⁷ conferma la sua lettura in termini di segno messianico nel contrastare una sofferenza di cui, in virtù della *felix culpa* e di una libertà che è già responsabilità, io devo rispondere. Concrezione *carnale* della *sofferenza non inutile – liturgica* – o significato *corporale* del *tempo*⁴⁸.

3. Carezza

Nei frammenti che seguono la *carezza* è descritta come ciò che modifica il dolore, allevia la sofferenza, ciò che è insieme gesto che redime e forma concreta della speranza:

«La sofferenza – la sua acuità è nella sua irremissibilità nell’istante. Ma la *carezza* – ne ripara qualcosa [in parte l’allevia, *n.d.r.*]. Non che cancelli il dolore. Ma v’è però una modificazione nel dolore. Con ciò il con-essere *entra nella mia ontologia*»⁴⁹.

A conferma del ruolo importante rivestito dalla carezza, ci pare importante notare l’impiego costante che ne fa Levinas, al punto da utilizzare questo termine per descrivere la nudità del volto, un contatto che è già al-di-là del contatto, un contatto *sui generis*:

«La *carezza* è il contatto di una nudità, ossia – il contatto di ciò che non ha forma {– dell’informe –} e di conseguenza tutto il contrario del contatto. Non ciò che non è ancora contatto ma ciò che non è più contatto. Al-di-là del contatto – senza che questo al-di-là sia un nuovo contatto. Una presa. Questo “impadronirsi” della presa – è in realtà lo spogliamento di tutto ciò che resta come forma nella nudità. Stringere è denudare. [...] Ma

⁴⁷ «[...] La transformation de l’idée de possession. La possession – de la main qui prend. Celle de l’étreinte est de l’Eros» (*Carnets de captivité*, cit., p. 125).

⁴⁸ Cfr. *ivi*, pp. 186. «*La speranza per il presente*, spera per la sofferenza presente che resterebbe inconsolabile anche se nell’istante seguente potesse essere ricompensata {è grazie alla speranza per il presente che questa compensazione è possibile}. Forma concreta di questa speranza per il presente – carezza. Essa non è loquace, non dice che andrà meglio – ma *riscatta* nel presente stesso. O con la carezza – noi abbiamo {il} *tenero* e il *carnale*. *Significato corporale del tempo*» (c.vo nostro).

⁴⁹ *Ivi*, pp. 181-182 (c.vo nostro).

il volto che si denuda nella *carezza* – più nudo della nudità non è più osceno e come la forma dell'informe»⁵⁰.

Infine, ecco un altro passaggio rilevante ove Levinas perviene alla descrizione del volto – che è espressione, denudamento e quindi la fine dello svelamento – ancora attraverso la *caresse*:

«Ciò che porta a compimento la carezza, è la possibilità stessa della nudità. Quella deve essere compresa in un senso radicale, come lo spogliamento stesso della forma. E lo spogliamento deve essere descritto in un senso interamente distinto dallo svelamento. Il suo esito è il volto – nudo per eccellenza, *più nudo della nudità della carezza*. Il volto non è in effetti un insieme di elementi anatomici: occhi, naso, bocca, etc. – ma la possibilità del denudamento totale – la forma che si smaschera»⁵¹.

4. Felix culpa

Nei passi sopra analizzati abbiamo notato l'insistente ricorrere nella tematizzazione di *eros* di due termini strettamente legati alla dualità che si dà nell'amore, che, come più volte ha ribadito Levinas, non può certo essere ridotto alla fusione di due soggetti. Questi termini sono: dramma e compimento. Nozioni che meritano di essere chiarite alla luce di ciò che Levinas ha chiamato *felix culpa*⁵²: se l'essere-

⁵⁰ *Ivi*, pp. 369-370 (c.vo nostro).

⁵¹ *Ivi*, p. 371 (c.vo nostro).

⁵² La *felix culpa* è celebrata nel *praeconium paschale Exultet*, il canto liturgico che viene proclamato la notte del Sabato Santo. La redazione duecentesca fissata da Innocenzo III deriva da un testo più antico, precedente le trascrizioni del X secolo: «Haec igitur nox est, quae peccatorum tenebras columnae inluminatio purgavit. Haec nox est, quae hodie per universum mundum in Christo credentes, a vitiis saeculi segregatos et caligine peccatorum, reddit gratiae, sociat sanctitati. Haec nox est, in qua destructis vinculis mortis, Christus ab inferis victor ascendit. Nihil enim nobis nasci profuit, nisi redimi profuisset. O mira circa nos tuae pietatis dignatio! O inestimabilis dilectio caritatis: ut servum redimeres, filius tradidisti! O certe necessarium Adae peccatum, quod Christi morte deletum est! O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere redemptorem! O beata nox, quae sola meruit scire tempus et horam in qua Christus ab inferis resurrexit. Haec nox est, de qua scriptum est: Et nox ut dies inluminabitur, et: Nox inluminatio mea in deliciis meis. Huius igitur sanctificatio noctis fugat scelera, culpas lavat et reddit innocentiam lapsis, maestis laetitiam; fugat odia, concordiam parat et curvat imperia». L'introduzione di questa espressione parrebbe risalire a S. Ambrogio. Agostino scrive nel commento al *Salmo 69*, v. 5: «... *felix culpa* quella che permette il conseguimento d'un bene maggiore». Tale *teologumeno* è utilizzato da Levinas in chiave pre-cristiana.

per-l'altro ha la sua gestazione proprio a partire da *eros*, il mio incominciare-qualcosa-con-me-stesso non si schiude, forse, nel constatare il mistero o l'enigma d'altri, che è insieme dramma e tensione di una dualità mai superata?

Come dire: dramma e compimento che cosa sono, se non l'estrinsecazione del dovere di amare il prossimo che è come me un accadere infinito, di una vocazione cui essere fedeli (martiri) *fino alla morte? Nella morte?*

Scriva Levinas:

«Martirio. Non è solamente il sacrificio della propria vita, è la *fedeltà fino alla morte*. Non si osa dire che il male è al suo apice, che l'abbandono attraverso Dio è totale e che l'ora della maledizione è giunta poiché <p. 23> si ha ancora tempo. Il martirio è aldilà di questa fedeltà – è la fedeltà nella morte – laddove non si può più ottenere miracoli. E nello stesso tempo la *salvezza per il presente* e non una semplice ricompensa per l'avvenire»⁵³.

Non si può cogliere, dunque, nel martirio l'incarnazione stessa della *felix culpa*? L'avere ancora tempo, che cos'è se non la concrezione della temporalizzazione nell'esserci incarnato che ha di mira la salvezza? E ancora, la *diacronia* come *procrastinazione della morte* – dunque la morte intesa non tanto heideggerianamente come possibilità dell'impossibilità, ma come impossibilità della possibilità, *come pazienza del tempo* – non si chiarisce, forse, come *prendere sul serio il tempo*, o, il che è lo stesso, come *avere bisogno dell'altro?*

Continua Levinas:

«La *felix culpa* non suppone solamente il tempo. I due atti del tempo non si bastano: poiché il risultato può essere disputato. Bisogna che attraverso il “felice dovere” vi sia un risultato non superabile – il Messia. Il tempo si compie in un certo modo e apporta qualcosa che distrugge la pesantezza del presente.

<p. 52> *Il tempo del compimento*»⁵⁴.

⁵³ E. Levinas, *Carnets de captivité*, cit., p. 70 (c.vo nostro).

⁵⁴ *Ivi*, pp. 81-82 (c.vo nostro).

Come si può notare Levinas non esita a sottolineare il ruolo preminente del «dovere felice» come amore e quindi responsabilità verso tutti e di tutto, ed io più degli altri. Un dovere che, come il desiderio, non viene mai meno, a differenza dell'intervallo del bisogno. Ma che cosa intende dire Levinas quando parla dei due atti del tempo? Il fatto che, nel mio temporalizzarmi, voglio il mio futuro, ma sono già nel passato cosicché il risultato del mio movimento temporale o del mio farmi accadere può essere sempre discusso: è sempre in divenire. Occorre andare oltre il potere di ritenzione e protenzione dell'intenzionalità husserliana: ho bisogno di questo fuori, che è l'altro, per prendere sul serio il tempo. Di qui la differenza fondamentale tra il *tempo sincronico* – mero succedersi di ore o tempo dell'orologio – e il *tempo come decisione dell'esserci che si decide*. Decidersi per l'altro è mettere in atto il «felice dovere» e insieme preparare l'avvento del Messia. Come si evince dallo scritto intitolato *L'expérience juive du prisonnier*⁵⁵, l'*epoché* esistenziale, che non si potrebbe sperimentare nella vita comune, mi porta a chiedere: chi sono io? Sono quello che ha responsabilità. La colpa non è etica o morale, ma *lo stato fondamentale della mia umanità*, il dono della mia libertà⁵⁶: *quella colpa è il più grande dono*. Un dono di cui fa dono l'esserci incarnato, nel suo incessante farsi incontro all'altro.

Leggiamo due frammenti in cui Levinas torna sulla nozione di *compimento* mettendo a confronto, a partire dal simbolo, la sua dottrina con quella di Bergson:

«<p. 12> La nozione di simbolo mi consente di distinguere la mia dottrina dal bergsonismo. Per Bergson: tempo = novità e libertà. Per me (il) tempo (è) la dualità e la pluralità nell'essere stesso nel gioco del *dramma* che è prefigurato attraverso il simbolo, ma di cui la liberazione consiste in qualcosa di più che è il compimento del simbolo. È il fatto

⁵⁵ *Ivi*, pp. 209-215; cfr. *infra*, pp. 65-78.

⁵⁶ Cfr. *ivi*, p. 72. Non è casuale che in questo frammento Levinas definisca «la libertà stessa e la scelta [...] come condizione della *felix culpa* e del tempo che ne è il canovaccio». Ecco il testo integrale: «<p. 27> Pourquoi il y a deux mondes: ici-bas et au-delà, si le fond de l'être et du salut n'est pas *felix culpa*? La liberté elle-même et le choix ne sont pas le but, comme condition d'une dignité supérieur, mais comme condition de la *felix culpa* et du temps qui en est le canevas».

stesso di giocare il dramma {(d'essere)} che permette di uscire dall'essere. *Compimento* = evasione. Evasione in qualcosa che non è essere. Felicità»⁵⁷.

Se in Bergson v'è una preminenza dello spirito sul corpo (*Materia e memoria*, 1896) e una dichiarata superiorità dell'intuizione sull'intelligenza geometrica o analitica (*Introduzione alla metafisica*, 1903); e se l'evoluzione termina nell'uomo ed è opera dello slancio vitale – senza tuttavia dimenticare che, in *Le due fonti della morale e della religione*, la «durata» del *Saggio sui dati immediati della coscienza* e di *Materia e memoria*, pensata come «slancio vitale» in *L'evoluzione creatrice* (1907), significa «amore del prossimo (che) è ciò che noi abbiamo chiamato a-Dio»⁵⁸ –, in Levinas si dà una concezione del corpo e del tempo che è totalmente altra. Se, infatti, il corpo è la localizzazione della soggettività e «la contestazione» costante che alla coscienza spetti sempre e comunque l'ultima parola, il tempo non è tanto una forma qualitativa o durata, ma la sua contrazione messianica nell'infinita temporalizzazione dell'esserci incarnato. Dunque, ancora una volta, torna la centralità della parola compimento che, se in questo frammento, è indice dell'uscita dell'esserci dall'*il y a*, della sua inserzione nell'esistenza, che è di già accettazione del dramma dell'altro come assunzione della *felix culpa*, nel frammento che segue è meglio definita come «la notion de temps et de sa fécondité miraculeuse»⁵⁹. In tal senso, Levinas non esita a precisare come sia proprio riabilitando la nozione di *felix culpa* che la filosofia diventa significazione stessa del compimento. In altre parole: è soltanto pensando la filosofia non tanto come contemplazione o conoscenza del Bene o avventura dell'esistenza, ma come «elemento nell'avventura del tempo», che si dà la possibilità per l'esserci incarnato di concorrere *usque ad mortem* al compimento escatologico o messianico. Qui simbolo non è tanto ciò di cui la metafisica bergsoniana pretende di fare a meno, non è ciò di cui si serve la scienza positivista nella

⁵⁷ Ivi, p. 175.

⁵⁸ E. Levinas, *Tra noi. Saggi sul pensare all'altro*, a cura di E. Baccarini, Jaca Book, Milano 1998, p. 212.

⁵⁹ E. Levinas, *Carnets de captivité*, cit., p. 176.

sua analisi, bensì la prefigurazione del compimento, il volgersi del sostantivo in compimento, che è la *Zeitigung*. Simbolo, che etimologicamente implica il rinvio di un frammento ad un altro⁶⁰, indica proprio il fatto che nel mio temporalizzarmi, assumendo il dramma dell'altro attraverso la *felix culpa*, rinvio al compimento definitivo, che è quello messianico⁶¹.

Farsi martiri, assumere il dramma dell'altro, soffrire della sofferenza dell'altro è la sola modalità attraverso la quale l'esserci che incomincia-qualcosa-con-se-stesso può fare del suo corpo mortale, finito, caduco, *un corpo salvato*.

Così annota l'autore :

«Il ruolo del simbolo e della prefigurazione nel compimento – la sua proprietà di donargli un senso – di trasformare il sostantivo in compimento – esplica il ruolo della filosofia nel suo inseguimento del Bene sovrano – evasione – apogeo – creazione – *felix culpa* – che è la nozione che io pretendo di riabilitare. È attraverso la filosofia che il compimento – il Messia – può essere ciò che è. La filosofia non è dunque identica alla salvezza. Non è essa stessa l'avventura dell'esistenza <p. 15> come la vede Heidegger. Non è la conoscenza del Bene – né metafisica = contemplazione. Ma un elemento nel dell'avventura del tempo. Indispensabile nella filosofia del compimento. Filosofia – significazione. Esplicare la nozione di significazione e di simbolo. Importanza della formula, della parola. Tutto è “compiuto” (“*consommé*”)»⁶².

Ed è senz'altro a partire dalla chiarificazione di questo binomio: dramma-compimento che si possono comprendere i passi in cui Levinas parla dei *sentimenti indiretti* come indispensabili per l'analisi di *eros*. Di qui, anche, il ripetuto

⁶⁰ Il termine che deriva dal verbo greco *syballein*, mettere insieme, designava due frammenti di un coccio che fungevano da mezzo di riconoscimento di una originaria unità; cfr. *L'enciclopedia della filosofia e delle scienze umane*, presentazione di E. Garin, De Agostini, Novara 1996, p. 918.

⁶¹ Scrive Levinas nel capitolo *Un dio uomo?*, in *Tra noi*, cit., p. 92: «Il fatto di esporsi al peso che impongono la sofferenza e la colpa degli altri pone il se stesso dell'io. Io soltanto posso, senza crudeltà, essere designato come vittima. L'io è colui che, prima di ogni decisione, è eletto per portare tutta la responsabilità del Mondo. Il messianismo è questo apogeo nell'Essere – ribaltamento dell'essere “che persevera nel suo essere” – che comincia con me».

⁶² E. Levinas, *Carnets de captivité*, cit., p. 176 (c.vo nostro tranne le parole *felix culpa*).

richiamo a Proust, elevato al rango di poeta del sociale per il penetrante scandaglio, nelle sue opere, dell'altro attraverso il ruolo riservato ai *sentimenti riflessivi*.

In proposito, sono illuminanti i frammenti che seguono:

«Per l'analisi dell'*eros*. [Considerare, *n.d.r.*] i sentimenti indiretti: soffrire della sofferenza d'altri, rallegrarsi delle sue gioie. Riflessione *sui generis*. Carattere infinito di questa riflessione»⁶³.

«<p. 26> La paura d'altri – non paura per qualche cosa. L'odio d'altri – non l'odio di qualche cosa. L'odio di un essere determinato.

Contributo all'analisi dell'*eros*»⁶⁴.

«Secondo Proust i sentimenti sono sempre riflessivi. Io voglio dire: l'emozione è sempre suscitata attraverso una riflessione sulla propria emozione e più ancora attraverso la riflessione sull'emozione d'altri. Meglio ancora: questa riflessione, è questa emozione stessa. Ma per il ruolo che giocano in tutte le sue opere queste emozioni – riflessioni sulle emozioni d'altri – [Proust, *n.d.r.*] è veramente il poeta del sociale. Non un pittore della società e dei costumi [altrui, *n.d.r.*], ma *il poeta del fatto sociale – del fatto stesso che c'è per me altri*»⁶⁵.

«Nelle opere di Proust v'è la poesia del sociale puro. L'interesse non riguarda la “psicologia”, ma il tema: il sociale. Tutto il racconto di Albertine prigioniera – è la storia della relazione con altri. Chi è Albertine {e le sue menzogne} se non l'evanescenza stessa di altri, la sua realtà costituita dal suo nulla, la sua presenza fatta della sua assenza, la lotta con l'insaziabile? E accanto a questa – la calma dinnanzi <p. 28> ad Albertine che dorme, dinnanzi ad Albertine vegetale. Il “carattere”, il “solido” = cosa»⁶⁶.

Dalla lettura di questi passi si trova una conferma in più del fatto che sia proprio a partire dalla constatazione della dualità irriducibile alla fusione – che è alla base del sociale – che l'esserci di carne e di sangue si trova, di colpo, respon-

⁶³ *Ivi*, p. 70.

⁶⁴ *Ivi*, p. 71.

⁶⁵ *Ivi*, pp. 71-72 (c.vo nostro).

⁶⁶ *Ivi*, p. 72.

sabile attraverso l'assunzione della *felix culpa*, che è il dono più grande. Presa in carico, malgrado sé, che è già un *giurare*⁶⁷, un amare la sofferenza in totale gratuità senza pretendere nulla in cambio e al di là di qualsiasi ricompensa.

Chiarisce l'autore:

«L'amore perverso della vita. *L'acre piacere della sofferenza*. È la presenza stessa di Dio. Amore perverso della vita – amore di Dio. Ben al di là del <p. 9> panteismo dell'amore diretto – di Dio che si raggiunge attraverso lo spettacolo dell'universo armonioso»⁶⁸.

«Nell'amore perverso della vita – la sofferenza ha un altro gusto che quello della soddisfazione di un dovere portato termine, {o la} rinuncia puramente negativa dell'ascetismo o la previsione di una ricompensa. [Un tale amore perverso, *n.d.r.*] ha qualcosa a che fare con la formula: "interesse a vivere", la "vita è interessante". La felicità della sofferenza, nella sofferenza stessa, nella sua elezione. E le prospettive che apre non vengono da una ricompensa che si aggiungerà, ma derivano dalla situazione stessa della *sofferenza in quanto posizione della vita*, del tempo e <della> "*felix culpa*" che la domina»⁶⁹.

Che cosa emerge da queste parole? Solo un soggetto che si comprende come mortale e finito, e quindi incarnato, può cogliere il ruolo strategico della sofferenza come posizione della vita. Proprio per il fatto di poggiare su una base – cioè su un corpo – nell'affrancarmi dall'*il y a*, mi pongo in un presente nel quale sono costan-

⁶⁷ Cfr. *ivi*, p. 188. Argomenta Levinas: «*Giurare* – implica l'*ab-solutus* nel fatto della mia colpevolezza. Non originale. Quella che viene dal fatto che io faccio sempre più di quanto non faccia – che io ho una *densità* nello spazio. (Il soggetto della filosofia classica è infallibile.) <p. 50> Essere fallibile – non debole, ma vivere in un mondo dove molte cose mi sfuggono. Il mio corpo (= densità). Io faccio un passo: schiaccio degli insetti, calpesto l'erba – io lascio una traccia (Sherlock Holmes). Coscienza sprofondata dentro una incoscienza. Senso multiplo dell'incoscienza: ritorno nell'irresponsabilità» (c.vo nostro). Colpevolezza senza legami: *ab-soluta*. Colpevolezza che mi riguarda dallo stesso momento in cui io faccio il mio ingresso nel presente. Colpevolezza – per richiamare la citazione levinasiana di Pascal in un altro luogo della sua riflessione – di occupare un posto al sole. Di più, colpevolezza che nel mio essere incarnato si svela nel quotidiano in una inconsapevolezza, che è già fuga nell'irresponsabilità. Cammino e schiaccio degli insetti, cammino e calpesto l'erba – fosse anche un filo. In proposito, nell'ambito di una teologia del debito e del creato, riflessioni pregnanti sono state svolte da Paolo De Benedetti in *Il filo d'erba. Verso una teologia della creatura a partire da una novella di Pirandello*, Morcelliana, Brescia 2009.

⁶⁸ E. Levinas, *Carnets de captivité*, cit., p. 64 (c.vo nostro).

⁶⁹ *Ibidem* (c.vo nostro tranne le parole *felix culpa*).

temente chiamato a decidermi, libero di scegliere il giusto orientamento – che è il «dovere felice» di amare senza nulla in cambio l'altro – o di restare nell'isolamento metafisico, che è già idolatria, un essere nel tempo senza sapere che si ha del tempo da far fruttare⁷⁰. Torna il binomio dramma-compimento, il rinvenimento nel *Me voici*⁷¹ della struttura profetica della soggettività, della possibilità per l'esserci incarnato della *salut*, di un *Dio che viene all'idea*.

⁷⁰ Cfr. *ivi*, p. 81: «Invidia per tutta quella gente che sa dove va. E tuttavia essa, forse, va verso la dissolutezza – perde il suo tempo – Invidia per le persone che sono degli *habitués*, che non hanno l'inquietudine del tempo perduto come me; la preoccupazione di un'opera. <p. 51> Le persone che prendono il loro thé a un'ora fissa. Il Signor Landgrebe che si riposa la domenica al Caffè» (c.vo nostro).

⁷¹ Cfr. *ivi*, p. 83. «L'importanza dell'*hinneni*. Tutta la scena in cui Samuele non può comprendere che Dio gli parla e dove egli va a vedere Eli: «Mi hai chiamato?»». Levinas si rifà in questo passo – come spiegato nella nota 38 (p. 482) – a *I Samuele* 3, 4-10. In questo passo l'Eterno chiama Samuele, questo crede che sia Eli che lo chiama, l'episodio si ripete tre volte e, infine, Eli comprende che è, in effetti, il Signore Iddio che chiama Samuele suggerendo al giovinetto così: «Vattene a dormire e, se ti chiamerà ancora, dirai: «Parla, Signore, perché il tuo servo ti ascolta»». L'espressione *hinneni* significa, appunto, *me voici: eccomi*. Questa è la risposta di Abramo all'appello di Dio (*Gen* 22, 1), e in seguito quella di tutti coloro che rispondono a questo appello. Come fa notare il curatore: «Levinas si riferisce spesso a questa espressione nella sua opera per designare la struttura profetica della soggettività».

Di più – aggiungiamo noi – per sottolineare che il reale «io sono» è soggetto incarnato, in cui si mostra il suo reale essere-qui-e-non-altrove. *Qui* io sono come dato in compito a me stesso, come colui o colei che inizia qualcosa con se stesso/a, col dovere di cominciare nell'unico modo che mi è dato: corporalmente. *Qui* io sono come Abramo, e quindi Samuele e i profeti, nel rispondere all'appello del Signore, senza dimenticare la frase pronunciata da Lutero a Worms: «Qui io sto e non posso fare altrimenti: Dio mi aiuti». Il prof. Bernhard Casper ci ha spiegato, nell'ambito di una serie di Seminari dedicati a Levinas, durante il nostro soggiorno friburghese, che in colloqui con partecipanti provenienti dall'ambito germanofono, «Levinas ha continuamente rimandato al fatto che nella lingua francese questo “qui io sono” è il senso primario del parlare, al presente, in prima persona. Levinas – spiega Casper – porta l'esempio di un avventore che giunge in un albergo e chiede: “Qui c'è qualcuno che parli il francese?”. Noi alzeremmo il dito e diremmo: *Ich* (in tedesco) oppure *Je* (in francese). Piuttosto, se realmente conosciamo la lingua francese, dobbiamo necessariamente dire: “Me voici” (Eccomi qui) ossia *sono io quella persona cui riguarda la tua richiesta*. Non a caso si usa il pronome all'accusativo e vi si aggiunge *voici*, formato dal verbo *voir* e dall'*ici* – che risale al latino *hic* e che ha un senso localizzante. Si può anche rispondere più sinteticamente: “moi”, ovvero con il pronome personale al dativo, formato dall'accusativo latino *me* e non con il *je* tratto dal latino *ego*. Cosa ci fa capire questo? – continua Casper riportando le osservazioni di Levinas – Il fatto che si pensa a priori in termini correlativi». Casper fa inoltre, notare che già Rosenzweig avviò, in una lettera inedita, delle riflessioni simili sul *Me voici* – riflessioni che Levinas non poteva conoscere, ma che, tuttavia, mostrano l'affinità interiore tra i due pensatori. Nel «qui io sono», non solo, viene a datità – nel mio-essere-qui e-non-altrove – la mia corporeità, ma anche il fatto che nel mio incominciare-qualcosa-con-me-stesso sono *être séparé*: di fronte a me v'è l'Altro. Ossia esiste un fuori a cui io sono riferito, in relazione al quale mi trovo. La mia situazione di fondo è quella di subire un fuori. Appunto questo subire originario, che non si può smentire, questa situazione di passività previa a tutte le passività singole, costituisce la mia corporeità. Io *ci sono* di fronte ad un altro. «Levinas – spiega Casper – cita con approvazione il filosofo Theophile Gautier: “Io appartengo a quelli per il quali il mondo esterno esiste”. Ciò diviene chiaro grazie all'“io sono” corporeo, in quanto come tale io sono. Per quella via si compie l'*evasion* da una interiorità senza *speranza*. Accade proprio in tal modo – chiarisce ancora Casper – che io accetti la mia finitezza. Io non sono tutto. Invece, tramite il mio corpo, essendo in quanto corpo, ed essendo solo così, so che v'è ancora dell'altro; che io sono solamente in quanto sono entro i miei limiti di spazio e di tempo: il “qui” e l'“adesso”. In questa misura l'accettazione della propria corporeità come tale significa, in ultima consequenzialità, l'atto più fondamentale dell'adorazione di Dio. Questo accettare il

5. Cattività: all'origine della *felix culpa*

Un interrogativo sorge a questo punto. Come perviene Levinas all'esperienza della relazione originaria fondante il suo «io sono»?

Nei terribili anni di prigionia dove le privazioni si moltiplicavano e la morsa della fame, del freddo, del dolore era quotidiana; la minaccia costante, la disperazione compagna indivisibile, Levinas giunge – in questo clima di sottrazione totale – ad esperire una vera e propria *epoché* esistenziale. *Epoché* che non esita a paragonare alla riduzione propria dello *Shabbat*⁷².

Che cosa gli rimane in questa dimensione davvero altra, se non la possibilità di cogliere l'originarietà del suo «io sono»? Che cosa fa da fondamento all'«io sono», se non la colpevolezza ineludibile, che precede ogni colpa etica o morale? Una colpevolezza che mi fa concludere che sono colpevole di diventare autentico. Ma si badi bene: questa colpevolezza, che dischiude la dimensione costitutiva fondante dell'«io sono» – proprio perché sono dato in compito a me stesso «a tempo» – esige che io inizi-qualcosa-con-me-stesso nel mio diuturno farmi accadere. Non solo, questa colpevolezza comporta che, attraverso un intervallo temporale, io stia in rapporto con un altro. Potremmo anche dire che Levinas, attraverso questa *epoché* esistenziale, che gli fa toccare con mano il suo «io sono», giunga alla concretizzazione della formula rosenzweigiana: «prendere sul serio il tempo, o, il che è lo stesso, aver bisogno dell'altro», proprio mediante la riabilitazione della nozione di *felix culpa*.

Si legga, se ne si ha il coraggio, *L'expérience juive du prisonnier*, un testo centrale che documenta e sintetizza il non senso e, insieme, un senso possibile al di là del non senso, di quegli anni di cattività trascorsi da Levinas che, naturalizzato francese l'8 aprile 1931, venne arruolato e fatto prigioniero a Rennes il 18 giugno 1940, nella «X Armata», internato qualche mese in Francia e, infine, tra-

proprio corpo significa, anzitutto, accettare questo dato di fatto – che io sono corpo e sono soltanto così – rinunciando a tutte le fantasie che alimentano il delirio di onnipotenza e di onniscienza del soggetto umano, dunque mortale».

⁷² E. Levinas, *Carnets de captivité*, cit., p. 59.

sferito in Germania e detenuto nello Stalag XIB, nella regione di Hannover, fino alla fine della guerra⁷³.

Che cosa si intende dire parlando di un senso al di là del non senso?

Benché sottoposti a lavori forzati e a condizioni di vita al limite dello sfinimento, i prigionieri di guerra, tra i quali rientrava il sottoufficiale di riserva Levinas, non avevano vissuto nei campi della morte. Denigrati per il solo fatto di essere ebrei, i prigionieri israeliti erano collocati in *Kommandos* speciali, separati dal resto dei prigionieri e dalla popolazione civile. Tuttavia, rispetto a coloro di cui si diceva fossero partiti senza lasciare l'indirizzo e consapevoli di quale male venisse perpetrato ai fratelli israeliti, i prigionieri di guerra – elevando il proprio dolore alla partecipazione di un destino universale – avevano, a differenza dei deportati, il *tempo* per chinarsi sulle proprie disgrazie e per interrogarsi.

Levinas narra di uffici e cerimonie religiose celebrati alla luce fioca di lampade ad olio – quando ve n'erano – o all'acetilene; ricorda il *minian* composto da volontari, in una solitudine morale che diventava essa stessa sintesi di un giudaismo vissuto con un'intensità che non aveva pari. *Debito rapido di antiche preghiere*. Meditazione. Ora, non è proprio in quella condizione senza mondo esteriore, senza legami, in una diuturna reiterazione di privazioni che si dà quell'intervallo tra l'uomo e la solitudine, che è quell'*epoché* esistenziale⁷⁴ attraverso la quale si perviene al fondamento dell'«io sono»? Levinas – è importante

⁷³ Cfr. S. Malka, *Emmanuel Levinas. La vita e la traccia*, Jaca Book, Milano 2003, in particolare il capitolo intitolato *La prigionia*, pp. 75-94.

⁷⁴ In *Difficile libertà. Saggi sul giudaismo*, a cura di S. Facioni, Jaca Book, Milano 2004, p. 193, Levinas usa significativamente le seguenti espressioni: «Non eravamo più nel mondo» e «tutto accadeva tra parentesi». Ma leggiamo per intero il passo in cui il filosofo offre una testimonianza diretta e di grande impatto emotivo della sua prigionia: «Nella Germania nazista eravamo in settanta in un campo forestale per i prigionieri di guerra israeliti. Il campo aveva il numero 1492, come l'anno dell'espulsione degli ebrei spagnoli sotto Ferdinando V il Cattolico: singolare coincidenza! L'uniforme francese ancora ci proteggeva dalla violenza hitleriana. Gli altri uomini, cosiddetti liberi, che incrociavamo o che ci facevano lavorare o ci davano ordini, o magari un sorriso – compresi i bambini e le donne che passavano e, qualche volta, alzavano lo sguardo verso di noi –, ci spogliavano della nostra pelle umana. Eravamo soltanto quasi-uomini, un gruppo di scimmie. Un piccolo mormorio interiore – forza e miseria dei perseguitati – ci ricordava la nostra essenza di esseri dotati di ragione. Ma *non eravamo più nel mondo*. Il nostro andare e venire, le nostre pene e le nostre risa, le malattie e le distrazioni, il lavoro delle mani e l'angoscia negli occhi, le lettere che arrivavano dalla Francia e quelle inviate alle famiglie: *tutto accadeva tra parentesi*. Esseri paralizzati nella loro specie; esseri senza linguaggio, nonostante le parole. Il razzismo non è un concetto biologico; l'antisemitismo è l'archetipo di ogni internamento» (c.vo nostro).

ribadirlo – parla di intervallo tra il soggetto e la sua solitudine e lo fa evocando la *kedà*, la legatura di Isacco, ovvero quella prova cui Dio sottopone Abramo intimandogli di immolare quel figlio avuto all'età di cent'anni (*Gen 22*). Fissa l'attenzione su quei tre giorni impiegati dai due per raggiungere il monte Moria, tre giorni rotti soltanto dalla domanda di Isacco al padre: «Ecco qui il fuoco e la legna, ma dov'è l'agnello per l'olocausto?». Abramo replicò: «Dio stesso provvederà l'agnello per l'olocausto, figlio mio!» (*Gen 22, 7-8*).

È significativo notare come in questo capitolo del *Genesi*, per ben tre volte, Abramo esclami: «Eccomi», rivolgendosi al Signore Iddio, ad Isacco e, infine, all'angelo del Signore, che gli ferma la mano nella quale aveva impugnato il coltello. Levinas parla espressamente di *evento*, al punto che non riteniamo azzardato affermare che la legatura di Isacco costituisca l'*exemplum* biblico, per antonomasia, del *Me voici*. Il filosofo, non a caso, parla della carica di non-detto che anima questa prova. Prova che diviene feconda proprio perché in essa si dà una dilazione temporale. Levinas prigioniero non esita a chiedersi quale valore possano avere certe «storie inverosimili», quelle imparate sin da piccoli e che restano impresse nella mente. In particolare quelle pronunciate nel *Seder di Pesakh*⁷⁵, dove si fa memoria della liberazione del popolo eletto dalla schiavitù d'Egitto.

Quale valore potevano avere quelle parole nel 1940-41 quando si è prigionieri in Germania, si chiede Levinas? Come potevano essere credibili, quando la furia nazista aveva ormai messo in atto la sua diabolica macchina di distruzione e di morte?

⁷⁵ Si legge nel volume *Ebraismo. I Dizionari delle Religioni*, a cura di S. Brunetti Luzzati e R. Della Rocca, Mondadori, Milano 2007, p. 270: «*Pesakh*, che cade nel mese di *Nissàn* (aprile), ricorda la liberazione dalla schiavitù d'Egitto ed è la prima delle tre feste agricole. Infatti è chiamata *chag ha aviv* (festa della primavera) poiché in quella stagione nella Terra d'Israele maturano i primi cereali, che erano portati in offerta durante il pellegrinaggio a Gerusalemme. Nella *Haggadah*, il testo che narra la storia della schiavitù e l'Esodo, è scritto: "In ogni generazione ognuno deve considerare come se egli stesso fosse uscito dall'Egitto, come è detto in quel giorno parlerai a tuo figlio dicendo: 'È grazie a questo che il Signore ha agito per me quando sono uscito dall'Egitto'", a significare che si festeggia l'evento lieto che accadde allora, ma anche la personale liberazione di ciascun ebreo. Nella diaspora, le prime due sere di *Pesakh* si celebra il *sedar* (in ebraico "ordine"), una cena nel corso della quale si segue l'ordine prestabilito nella *Haggadah* per rievocare, discutere e approfondire le diverse fasi dell'Esodo. Anche i bambini partecipano alla cena ponendo all'inizio quattro domande per capire "cosa ci sia di diverso questa sera da tutte le altre"».

Come dire: Levinas individua in questa condizione di passività totale, passività caratterizzata dall'abbandono di tutti i legami – *epoché* esistenziale appunto – la cifra stessa della *felix culpa* come fondamento del mio «io sono». Di più, nell'esperienza, dopo Isaia e dopo Giobbe, del paradossale rovesciamento della sofferenza suprema in felicità, il filosofo coglie l'essenza stessa del giudaismo. Non solo, in quel dolore lenito dalla *fiamma del bacio divino* v'è la scoperta, nella stessa sofferenza, dei segni dell'elezione: «tutto il cristianesimo è già contenuto in questa scoperta che gli è ben anteriore».

Scrivo acutamente Bernhard Casper nella parte conclusiva della *lectio magistralis*: *Riconoscere il dono nel ringraziare. Riflessioni a partire da Emmanuel Levinas e Meister Eckhart*⁷⁶, tenuta presso l'Università degli Studi di Verona il 30 aprile 2010, rifacendosi ai *Carnets de captivité* di Levinas:

«La situazione della prigionia lo gettò, mediante un'*epoché* esistenziale (*existentiell*), nella nuda questione ultima, irriducibile a nient'altro, riguardo al suo “io sono”. Che cosa dava tuttavia fondamento, in modo ineludibile, a questo “io sono”? Levinas lo trovò nella “colpevolezza” del suo “io sono”. Questa colpevolezza gli si dimostrò come la relazione originaria fondante il suo “io sono” e non più eludibile, precedente rispetto a ogni colpa etica o morale – anche se una colpa di questo tipo diviene pensabile solo alla luce di questa relazione originaria della colpevolezza in generale. Si può essere tentati di vedere in questa situazione fondamentale dell'essere-colpevole l'esistenziale heideggeriano della colpa⁷⁷.

L'esserci, in quanto ente “a cui nel suo essere ne va di questo stesso essere”, è in una relazione “ontologica fondamentale” con la colpa. È colpevole verso se stesso di diventare “autentico”. E tuttavia, diversamente rispetto a un'analisi dell'esserci così intesa, a cui – a ragione o a torto – si è limitato l'Heidegger di *Essere e Tempo*, i *Carnets de captivité* di Levinas dischiudono la comprensione più profonda e più fondante per l'“io sono”, secondo cui la situazione originaria,

⁷⁶ Dattiloscritto, gentilmente, concesso dall'Autore.

⁷⁷ M. Heidegger, *Essere e Tempo*, cit., pp. 339 ss.

consistente nel fatto che sono dato a me stesso solo “a tempo”, rende manifesto, grazie al mio irrevocabile cominciare-qualcosa-con-me-stesso, il rapporto della colpa: “...solitude, responsable de l’univers tout entier”⁷⁸. Questa colpevolezza comporta però che io stia con un altro in un rapporto che può verificarsi solo in un’interruzione temporale, in un intervallo. Salta all’occhio il fatto che Levinas nei suoi *Quaderni della prigionia* utilizzi spesso il *topos*, da lui compreso in senso precristiano, della *felix culpa*, per esprimere ciò che mi caratterizza in modo originario nel mio “io sono”. Sono assegnato a me stesso. Ciò mi caratterizza come “colui che dà in modo originario (*originär gebend*)”. La sfida di questo compito [In tedesco il termine compito (*Aufgabe*) contiene la radice del verbo dare (*geben*)], che io sono per me stesso nel mio “io sono”, mi conduce al di là della domanda a-temporale intorno al mio “essere”, fino alla domanda intorno alla mia *salvezza*. Nei *Quaderni della prigionia*, con l’affermazione “Salut n’est pas l’être”, Levinas intende distinguersi nettamente rispetto a una comprensione dell’esserci che lo intende come ciò che è grato solo al proprio *conatus essendi*. L’“io sono” si fonda in verità sul fatto che, nel suo *essere-assegnato-a-se-stesso* nella sua temporalizzazione storica, in definitiva non è in gioco nient’altro che la sua *salvezza*, la *salvezza* di me stesso e la *salvezza* di tutti gli uomini.

Sono dato a me stesso nel mio essere stesso, e per questo sono colpevole, in un senso fondamentale e pre-morale. Questa colpevolezza è costitutiva del mio “io sono”. La colpevolezza mi colloca, “dandosi originariamente (*sich ursprünglich gebend*)”, nella mia dimensione temporale di “io sono” mortale, sempre però in un rapporto con l’altro “che è come Te”⁷⁹.

Allo stesso tempo, in questo rapporto mi trovo però *chiamato in giudizio* dal carattere infinito e abissale della *salvezza*, irraggiungibile dalle mie sole capacità:

⁷⁸ E. Levinas, *Carnets de captivité*, cit., p. 53. Cfr. qui anche la parola, più tardi ripresa spesso da Levinas, tratta dalle carte di Starek Zosima in *I fratelli Karamazov* di Dostoevskij: «Ognuno di noi è colpevole di fronte a tutti per tutto, io però lo sono di più di tutti gli altri». Cfr. più dettagliatamente, B. Casper, *Angesichts des Anderen. Emmanuel Levinas-Elemente seines denkens*, Ferdinand Schöning, Paderborn 2009, pp. 72 ss.

⁷⁹ Cfr. Lev 19,18. Nei *Sermoni* di Meister Eckhart si trova il bel termine *ebennensch* («persona uguale»).

dalla “*gloire de l’Infini*”. Non posso risolvere in un’unità integra questo doppio rapporto di colpevolezza solo per mezzo delle capacità messe in campo di volta in volta dal mio *conatus essendi*. Nel fatto che io stesso, nella mia colpevolezza, sono chiamato in giudizio, si rivela però la salvezza infinita che va al di là delle mie capacità e insieme, nella mia colpevolezza, funge per me da orientamento; tale salvezza costituisce in definitiva, grazie al suo riguardar-mi, il mio “io sono”. Di questa salvezza incondizionata si può parlare solo in senso *profetico*, cioè in modo che il linguaggio, che è capace di far-*si* evento, al contempo va oltre la sua propria capacità presente. In un tale “*accomplissement*”⁸⁰ però, in un tale realizzarsi-nel-tempo del suo parlare, l’“io sono” è *obbligato* verso se stesso. È obbligato verso la sua *elezione*⁸¹. Questa dimostra che è stigmatizzato. Colui che nel suo “io sono” è in tal modo obbligato verso se stesso, si ritrova eletto a divenire compagno di quel servo di Dio di cui parla il Profeta Isaia nei suoi canti»⁸².

Come dire: nella sofferenza come risposta ad una sfida, che è già elezione, v’è la risposta ad una chiamata che, come fa notare Casper, unisce ebrei e cristiani nel loro «io sono»⁸³. Nella eckhartiana «gratitudine che partorisce a sua volta (*widergebärenden Dankbarkeit*)»⁸⁴, v’è la presa in carico di quel «dovere felice», attraverso il quale, diviene fecondo l’esserci temporale di ebrei e cristiani.

Leggiamo, ora, le toccanti riflessioni del Levinas *captive*:

«Nel dramma che ha da poco vissuto il Giudaismo europeo i prigionieri di guerra israeliti non hanno rivestito il ruolo primario. Essi non hanno vissuto nei campi della morte. Miracolosamente protetti dall’infamia, per la stragrande maggioranza sono tornati dalla Germania. Essi hanno certamente conosciuto la cupa esistenza di tutti i prigionieri – il

⁸⁰ E. Levinas, *Carnets de captivité*, cit., pp. 98, 119. «È da notare – spiega Casper – l’importanza del ruolo giocato nei *Carnets* da questa determinazione, che ricorda il “senso del compimento e della realizzazione temporale” del primo Heidegger».

⁸¹ Cfr. *ivi*, p. 68: «... élection divine qui est peut-être le salut».

⁸² Cfr. *ivi*, p. 114. Anche in tempi successivi Levinas è ricorso spesso ai canti del servo di Dio (*ebed JHWH*) di *Isaia* (cap. 53), essenza biblica del suo pensiero.

⁸³ Per l’essenza del Cristianesimo «où par l’amour on souffre de la souffrance d’autrui», cfr. E. Levinas, *Carnets de captivité*, p. 109. Nei *Carnets* Levinas, utilizzando le abbreviazioni J e C, opera spesso il confronto e l’avvicinamento tra ebraismo e cristianesimo.

⁸⁴ M. Eckhart, *Sermone 2*, in *I sermoni*, a cura di M. Vannini, Paoline, Milano 2002, pp. 100-101.

lavoro ingrato, il lavoro maledetto della schiavitù, la monotonia dei giorni, dei mesi e degli anni interminabili – e la fame e il freddo, ma era la sorte di tutto il mondo. E questa partecipazione al destino universale apportava come un inizio di consolazione. *Quando la sofferenza fisica non è mortale essa cede a delle ragioni morali, si concede il lusso di pensieri confortanti. Riconoscere nella propria pena il dolore di tutto il mondo significava per gli israeliti in quegli anni di distinzione e di esclusione razziale, raggiungere un ordine universale, ritrovare la dignità dell'essere umano.*

E tuttavia, malgrado tutto ciò che la prigionia comportava [in termini, *n.d.r.*] di uguaglianza, era stata in tutti i momenti un'esperienza di giudaismo. Questo fatto per il quale egli [il prigioniero, *n.d.r.*] prima della guerra non esisteva in alcun registro ufficiale francese di rubrica speciale, lo toccava con mano. Alle tristezze che condivideva con i suoi camerati non giudei, la cattività attribuiva un significato particolare. *Si trattava di una coscienza del giudaismo acuta come fosse una contrazione.*

Di buon ora, la notizia delle persecuzioni che subivano gli Israeliti in tutti i Paesi occupati aveva raggiunto il campo. Le lettere indirizzate da un parente, da una moglie, da una sorella tornavano indietro con la formula “partito senza lasciare l'indirizzo”. Si comprende l'eufemismo. Il giorno del corriere diventa il giorno dell'angoscia. Ma si conosceva in Germania ben più che in Francia la sorte di tutti quelli “partiti senza lasciare l'indirizzo”⁸⁵. Si conosceva lo sterminio di massa degli Israeliti nell'Europa orientale. Non ci si è mai dissociati. Dinnanzi ad una volontà sistematica di sterminio, che cosa poteva valere nell'ora suprema la Convenzione di Ginevra, questo pezzo di carta. I Giudei prigionieri si sentivano i beneficiari della morte che planava sui loro lavori e sulle loro risate come un'ombra familiare. Nei Kommandos speciali dove erano raggruppati, per la maggior parte in qualche punto sperduto di una foresta, si trovavano nello stesso tempo separati dagli altri prigionieri e dalla popolazione civile. Tutto si svolgeva come se qualcosa fosse in serbo per loro, ma [questo, *n.d.r.*] si dilatava sempre.

⁸⁵ Riferisce Malka in *Emmanuel Levinas*, cit., p. 83: «Nel restare lì, questi prigionieri vissero nel mezzo della Germania, testimoni di ciò che accadde tra il 1940 e il 1945, e per di più in contatto con la popolazione. Essi stessi relativamente protetti, poterono però constatare i metodi di guerra nazista, in particolare sui prigionieri di guerra sovietici. Erano a conoscenza di ciò che accadeva altrove, cinquanta chilometri più in là, nel campo di Bergen-Belsen, o più lontano nei campi in Polonia? Jacques Laurent – precisa l'autore – è categorico: “Sapevamo dell'esistenza dei forni crematori. Il vitto era unto e circolavano delle battute di cattivo gusto sulla possibile origine di questo grasso”».

Ne risultava per i piccoli gruppi anche disseminati in Germania una solitudine morale che conferiva a tutte le azioni e a tutti i pensieri una gravità speciale. Dopo il suo bar mitzvà, il prigioniero aveva disimparato il linguaggio religioso e mai senza dubbio avrebbe permesso di chiamare religiosa la sua esistenza, e tuttavia, [essa, *n.d.r.*] ne aveva le caratteristiche. Una condizione senza mondo esteriore; nessun legame riconosciuto con questo insieme di regole e di usanze fisse e di capi riconosciuti, che si chiama civiltà; l'individuo davanti ad un domani pieno di vacuità e di minacce senza nessun ricorso umano, non v'è là una solitudine con Dio, anche se per orgoglio o per pregiudizio non si osa pronunciare il suo nome?

Situazione che era comune ai prigionieri e ai deportati; ma, se per il deportato, il martirio era immediato, il prigioniero aveva il tempo di prepararsi. Tra l'uomo e la sua sofferenza, vi era come un intervallo che consentiva di prendere una posizione nei riguardi del dolore prima di esserne catturati e dilaniati. In questo intervallo, si insinua la meditazione; è là che la vita spirituale ha inizio. Ciò che io amo di più leggendo il racconto biblico di Abramo che va ad immolare Isacco, è l'immaginarli i tre giorni nel corso dei quali il padre e il figlio fanno rotta verso il luogo indicato dal Signore e in cui hanno tutto il tempo di misurare l'evento nel quale essi sono impegnati, il silenzio di questi tre giorni rotto solamente durante l'ultima tappa da una domanda del figlio e dalla risposta del padre con tutto ciò che questo colloquio lascia di non-detto. È grazie a una tale "dilazione di rotta" che la prova è feconda. È per tutto ciò che la miseria del prigioniero aveva di sopportabile che una tale condizione ha potuto diventare una presa di coscienza del giudaismo, germoglio possibile di una futura vita giudaica che il deportato, lui, ha conosciuto come tortura, come morte e come Santificazione del nome (*Kidouche-Hachème*).

Noi avevamo dunque il tempo di chinarci sulla nostra disgrazia e di interrogarci. Qualcuno tentò di andare più lontano. Spinti dal loro giudaismo, ne trovarono rifugio. La storia giudaica, l'ebreo, la Bibbia parvero degni d'interesse e di studi. E nel contempo le cerimonie religiose divennero possibili. [...]

Ma l'imperfezione delle imprese umane non vale che per la purezza di qualche istante. Io voglio raccontarvi alcuni di questi momenti eccezionali, visti durante gli uffici della prigionia dove tutto il significato, tutto il contenuto del giudaismo appariva come fosse racchiuso in una sintesi.

Eviterò gli sviluppi di un facile lirismo sull'atmosfera di queste cerimonie. Una riunione di dieci volontari [*minian*, *n.d.r.*] in una camera, in mezzo a dei letti illuminati da lampade a petrolio – quando ve n'era –, da lampade all'acetilene quando non ve n'era. Allora bisognava che l'ufficio non fosse troppo lungo, poiché la fiamma di una lampada all'acetilene svanisce velocemente soprattutto dentro le antiche luci da bicicletta che si utilizzavano, e che erano sempre in panne. Il termine dell'ufficio nell'oscurità. Non parlerò molto dei sorrisi sarcastici di coloro che non vi si recavano, per l'obbligazione verso le loro convinzioni e la loro appartenenza al XX secolo. Gli uffici si tenevano sempre di sera, perché all'alba si doveva andare al lavoro. Tutti questi uffici serali *Maariv*, mai seguiti dalle “Chacherit” preghiere del mattino⁸⁶. [...]

Debito rapido di antiche preghiere. Ed ecco alcuni fedeli che, nel mormorarle sulla punta delle labbra restituiscono al loro spirito il senso di queste vecchie formule.

Noi ci troviamo nel periodo dei grandi successi tedeschi – la Francia devastata, l'Inghilterra e Londra sotto le bombe, la Jugoslavia e la Grecia annientate, la Russia invasa fino a Mosca. – La forza nel suo trionfo più brutale, in questo trionfo che faceva dubitare di ciò che si aveva insegnato sul Bene e sul Male⁸⁷, su un mondo governato dalla Misericordia. Qualcuno l'ha detto: v'è da credere che Dio non sia buono o che non sia potente⁸⁸.

⁸⁶ Cfr. *ivi*, pp. 80-81: «Sveglia. Appello. Uscita verso i boschi. Ritorno alle 18.30. E poi ognuno si dedicava alle proprie attività. Lettura per qualcuno – Levinas leggeva Hegel, testi filosofici, Proust, Diderot, Rousseau –, giochi a carte, piccole riparazioni, chiacchiere... Fino al coprifuoco, alle 21.30. Alcuni, nonostante il divieto, accendevano lampade a olio con gli stoppini immersi nell'olio o nella margarina. In uno dei rari testi dedicati a questo periodo, Levinas racconta l'amicizia con un cane randagio in quella vita in cui non c'era che un “povero mormorio interiore” [cfr. E. Levinas, *Difficile libertà*, cit., p. 193, *n.d.r.*]. Bobby, che lasciò un ricordo anche in altri prigionieri, accoglieva con i suoi latrati gioiosi i detenuti stremati al rientro dal lavoro; ma solo per qualche breve settimana, prima che le sentinelle decidessero di cacciarlo dal campo. Uno degli anziani dello *Stalag*, Bertand le Barillec, arrestato a Rosporden, vicino a Rennes, come Levinas, ricorda questo momento di svago: “Il Posten o l'impiegato tedesco veniva a prendere i prigionieri del commando straniero al mattino e li riportava al campo la sera. Fu così che Levinas conobbe Bobby, appartenente ad un soldato tedesco, nella baracca delle guardie, al di là del filo spinato... E un cane, si sa, è fedele agli amici. Privi di affetto, i prigionieri ricercavano ugualmente questa amicizia. Ed anche se tedeschi, i cani non sono dei nazisti”. Levinas lo disse in un altro modo, salutando Bobby “l'ultimo kantiano della Germania nazista”» (cfr. E. Levinas, *Difficile libertà*, cit., p. 194). Su Bobby cfr. E. Levinas, *Carnets de captivité*, cit., p. 150: «il cane che ci ama senza riserve».

⁸⁷ Sul complesso problema del male in Levinas, ci permettiamo di rinviare al saggio F. Nodari, *Il male radicale tra Kant e Levinas*, La Giuntina, Firenze 2008.

⁸⁸ Cfr. H. Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, introduzione di C. Angelino, il melangolo, Genova 1989, p. 34: «Dopo Auschwitz possiamo e dobbiamo affermare con estrema decisione che una divinità onnipotente o è priva di bontà o è totalmente incomprensibile (nel governo del mondo in cui noi unicamente siamo in condizione di comprenderla). Ma se Dio può essere compreso solo in un certo modo e in un certo grado, allora la sua bontà (cui non possiamo rinunciare) non deve escludere

E le vecchie parole liturgiche narrano storie inverosimili: Dio che ha amato Israele di un amore eterno, – il Signore che ci salva dalle mani di tutti i tiranni – la potenza Faraone inghiottita dalle acque, e i canti di esultanza di Israele. Tutte queste preghiere giudaiche, ripetizione infaticabile di un credo nel trionfo del debole. Che pensare di queste parole superate quando, nel 1940 o nel 1941 si è prigionieri israeliti in Germania e quando le si comprendono?

Con un'aria sdegnosa chiudere il libro delle preghiere e andarsene trattenendo una parola blasfema che incalza sulle labbra? Ripetere queste cose senza pensarvi, senza credervi, con l'indulgenza che si può avere per il candore delle età antiche, pensare che queste cose erano morte e che si era senza dottrina e senza verità come si era senza protezione e senza avvenire? Dal fondo dell'anima, implorare il Signore come Giona? Tutto questo certamente e turno a turno. Ma ci si poteva inerpicare, per un istante, un breve istante, su un gradino ancora e uscire dal cerchio magico in cui si tornava. *Si poteva trovare una terribile conferma di questo amore di Dio nel dolore e nel dubbio stessi. Nella passività totale dell'abbandono, nel distacco nei riguardi di tutti i legami – sentirsi come tra le mani del Signore, avvertire la sua presenza. Nel bruciore della sofferenza distinguere la fiamma del bacio divino. Scoprire il misterioso capovolgimento della sofferenza suprema in felicità.* Che cos'è, dunque, in fin dei conti il giudaismo – in che cosa differisce dalle altre religioni ricche, anch'esse, di insegnamenti morali e di precetti positivi – avendo anch'esse, aderito all'idea dell'unità del principio divino, che è il giudaismo se non l'esperienza dopo Isaia, dopo Giobbe di questo capovolgimento possibile – prima della speranza, al fondo della disperazione – *del dolore nella felicità; la scoperta nella stessa sofferenza dei segni dell'elezione. Tutto il cristianesimo è già contenuto in questa scoperta che gli è ben anteriore. Oh! Questi istanti esistevano dove la perversa felicità*

l'esistenza del male; e il male c'è solo in quanto Dio non è onnipotente. Solo a questa condizione possiamo affermare che Dio è comprensibile e buono e che nonostante ciò nel mondo c'è il male. E poiché abbiamo concluso che il concetto di onnipotenza è in ogni caso un concetto in sé problematico, questo è l'attributo divino che deve essere abbandonato». Come è noto, secondo Jonas, dei tre attributi divini: bontà, comprensibilità, onnipotenza, è proprio a quest'ultimo che, dopo Auschwitz, occorre rinunciare. Ad un Dio *sofferente, diveniente* e che si *autolimita* (*tzimtzùm*), Levinas, nell'esperienza dell'essere soli con Dio, contrappone la presa in carico del proprio «dovere felice» che si *incarna* nell'esserci che si temporalizza e che scorge nell'Altro, di cui ha bisogno e a cui si fa incontro, la traccia dell'Alterità per antonomasia. La traccia dell'Illeità. Se Jonas, notiamo *en passant*, si allontana da alcuni dei tredici dogmi di Maimonide (*ivi*, pp. 35-36), tra i quali rientra quello dell'attesa del Messia, al contrario, l'esserci incarnato, interpretando la propria temporalizzazione come una procrastinazione della morte, diventa egli stesso partecipe di un messianismo universale. Di nuovo: *salut, n'est pas l'être.*

della sofferenza penetrava alcuni tra noi nel momento stesso in cui prendevamo coscienza del trionfo della Forza e la nostra affermazione dell'amore eterno del Signore per Israele non era più né menzogna né anacronismo.

E le stesse preghiere, le stesse formule sono venute in mente in altre sere, nel medesimo ambiente.

Le cose sono cambiate nel mondo. Ciò che si aveva soltanto sperato, diventava realtà. Le forze del male indietreggiavano ovunque. [...] Sbarchi alleati in Africa del Nord, Stalingrado, invasione. Ed ecco che le preghiere della sera assumevano ancora un altro significato. Dopo tante deviazioni, riprendevano il loro senso letterale. Sì, Dio ha amato Israele di un amore eterno – sì, ci ha salvato dalle mani di tutti i tiranni – sì, la potenza del Faraone i suoi carri e le sue truppe sono in fondo {al mare}. Sì, le ali protettrici di Dio si stendevano su di noi – sì, la tenda della pace si stende su di noi, su tutto Israele e su Gerusalemme. Pensare che tutte queste parole devono essere colte nel modo in cui sono pronunciate, che sono vere della loro verità elementare, della loro verità per fanciulli, scolastica e secolare, della loro verità popolare, della loro verità volgare, singolare emozione!

Leggere un testo arcaico e poterlo prendere alla lettera senza adattargli un'interpretazione, senza cercargli un senso simbolico o metaforico!

E questa verità essa stessa, questa verità appresa da bambini che l'ingiusto e il forte soccombono, che il debole e il povero sono salvati e trionfano sembrò meravigliosa nella sua semplicità. Dopo ben dieci anni in cui il bene e il male cambiarono di posto e in cui si cominciava ad abituarsi, dopo dieci anni di wagnerismo, nietzschianesimo, gobinismo, dai quali si era stati in se stessi colpiti, tornare alla verità dei propri sei anni, vederla confermata attraverso gli eventi mondiali – questo vi toglie il respiro, vi prende alla gola. Il Bene ridiventa Bene, il Male, Male. La mascherata lugubre è finita.

Più tardi, le delusioni verranno forse a offuscare questa gioia del senso letterale ritrovato, della verità elementare riconquistata. Si assisterà forse alla rinascita del male, alla debolezza degli uomini. Si dovrà ricominciare da capo. Ma ciò non toglierà niente a questi istanti di meraviglia incomunicabile dinnanzi alla verità di un testo al quale, con un solo slancio, l'Universo intero viene a portare conferma. Dinnanzi a questa verità vissuta con tutta l'acuità dell'attuale, davanti a questo compimento che i nostri occhi vedono.

Alla recita di queste preghiere del trionfo si mescolava il ricordo di tutte le letture passate fatte nel dubbio e nella disperazione, nella medesima epoca, nello stesso luogo. Gli accadimenti venivano a coronare una dolorosa esperienza di dubbi e di disperazione. Essi sembravano come riempire l'attesa. Essi erano [il, n.d.r.] compimento. "L'Elezione della sofferenza" di un tempo appariva come la promessa di un compimento glorioso e visibile. Il giudaismo – in quell'istante privilegiato era vissuto fino in fondo. Il ciclo si era chiuso»⁸⁹.

Nella separazione totale dagli altri e dal mondo, dunque, il Levinas prigioniero perviene alla dimensione costitutiva dell'esserci incarnato: la *felix culpa*, appunto, e insieme – in un moltiplicarsi di paradossi – all'esplicazione dell'elezione, attraverso la categoria di *filialità*, e alla sua esemplificazione nei termini dell'amore rispettoso e pudico che caratterizza una carezza⁹⁰. Nella passività *tout court*, nel subire puro della nuda esistenza, si è già *figli* di Dio.

Scrivono Levinas:

«<p. 25> Nella persecuzione io ritrovo il senso originale del giudaismo, la sua emozione iniziale. Non persecuzione qualsiasi – persecuzione assoluta, che insegue l'essere dappertutto per rinchiuderlo nel fatto nudo della propria esistenza. Ed è anche là {(Is 53)} – in questo scoramento che nessuno saprebbe comprendere – che si rivela la presenza divina. Situazione del "subire" puro ove v'è un'elezione nel senso dell'amore di una persona che vi sfiora {carezza}. O piuttosto rivelazione che appartiene ad un ordine differente da quello naturale – reale malgrado tutti gli scacchi dell'ordine naturale. – Ubriacatura di questa *sofferenza inutile*, di questa passività pura attraverso la quale si diventa come *figli di Dio*. Infanzia. Questo è <p. 26> molto importante: il "subire" non è una sensazione dell'arbitrarietà del mondo. Ma il subire diviene qui: *filialità*»⁹¹.

È sorprendente constatare come in questa densa riflessione l'autore anticipi quelli che saranno i grandi temi delle opere della maturità: espiazione, sostituzio-

⁸⁹ E. Levinas, *L'expérience juive du prisonnier*, in *Carnets de captivité*, cit., pp. 209-215 (c.vo nostro).

⁹⁰ Cfr. *supra*, pp. 56-58.

⁹¹ E. Levinas, *Carnets de captivité*, cit., pp. 179-180 (c.vo nostro).

ne, essere-ostaggio-per-l'altro⁹² – si pensi, soltanto, al capitolo IV di *Altrimenti che essere* – fino alla nozione centrale e, ormai, ricorrente della *souffrance inutile* e della *passivité pure*. Il tutto, se così si può dire, condensato nel riferimento al cap. 53 di *Isaia*⁹³.

Ma se, in ultima analisi, la *felix culpa* rappresenta la forma più alta e paradossale dell'*eros* in quanto «dovere felice» di amare incondizionatamente il prossimo, dovere che è già *sofferenza liturgica e opera*, non possiamo esimerci dal sottolineare il rigore con il quale Levinas avanza e mette a punto le proprie riflessioni, non tralasciando di portare alla luce i limiti di *eros*⁹⁴: il fatto che esso scada nel mero atto sessuale del possedere, ovvero pervenga al misconoscimento di quell'assunto centrale secondo il quale la dualità mette capo, come abbiamo visto, ad un intervallo – che a differenza di quello del *besoin* – non viene superato. *Appropriarsi* dello straniero, anziché lasciarlo essere nella sua irraggiungibile alterità, è l'esatto contrario del «dovere felice». È il ritorno ad Itaca. È la sparizione dell'Altro.

Di contro, Levinas giunge a definire *eros* come sinonimo del verbo essere o suono⁹⁵.

⁹² Cfr. *infra*, cap. V, § 8, *Essere-con-il-proprio-corpo-ostaggio-per-l'altro come l'accadimento dell'incarnazione*, pp. 225-235.

⁹³ Cfr. anche E. Levinas, *Carnets de captivité*, cit., p. 82. Scrive il filosofo: «La teoria di Dio non si può sviluppare che attraverso Isaia e il Messia. Elezione, sconosciuta dell'avvenire – il Mistero. Dio [è, *n.d.r.*] una certa temporalizzazione del tempo, un essere che non è soggettivo. – Nell'esigenza della *speranza per il presente*, v'è già Dio» (c.vo nostro).

⁹⁴ Significativi, in proposito, i seguenti passi: «Tra tutte le cose che si possiedono – l'alimento è un possesso che si può consumare. Si vorrebbe mangiare ciò che si possiede. Mangiare – forma eccezionale dell'appropriazione. È in questo senso che l'amore sessuale può essere compiuto. Là <p. 17> v'è anche più che un [semplice, *n.d.r.*] possesso. E il limite dell'amore: l'apparizione dello Straniero. La sofferenza del possesso delle cose: non si può mangiarle» (*ivi*, pp. 176-177). Scrive ancora Levinas: «Ciò che v'è d'essenziale <p. 33> in tutti i bisogni – e nello stesso modo nell'*eros* – è che dopo si aprono gli occhi» (*ivi*, p. 120). Torna il riferimento all'ambiguità del corpo: specialmente nella sua indipendenza nella dipendenza. Affrancarsi dall'*il y a* porta all'egoismo, al distacco dalle cose, da cui, tuttavia, si dipende. Ma anche ambiguità, *tentatio* sempre latente, nei confronti di altri: il rischio di misconoscere nell'*eros* la dualità dei due esseri, il tentativo di ricondurre l'altro a sé, come fosse cosa mia. Questo implica il pericolo di restare irretiti nell'intervallo del bisogno e di non vedere, nel senso di *eidenai*, l'alterità dell'altro.

⁹⁵ Cfr. *ivi*, p. 167. Si legge: «Analisi della durata in quanto essere – non ciò che resta sotto il cambiamento, perché in ciò consiste questo dimorare quando non si vuole <p. 5> più collocarlo nelle qualità dell'oggetto – né beninteso il cambiamento, il perituro – né il divenire – né il presente – ma eros o verbo essere – o suono».

6. Paternità, maternità, filialità

Non ci pare, dunque, casuale che Levinas individui nelle categorie di *paternità* e *maternità* – di concerto a quella altrettanto rilevante di *filialità* – l’esplicazione di *eros* in quanto condizione della dualità e del tempo, o il che è lo stesso, dell’*esteriorità*⁹⁶, in cui il soggetto si esperisce in uno scollamento da sé trovandosi *di fronte* l’altro. L’Altro, che incontro corporalmente e che è come me assegnato-a-se-stesso nel prendere sul serio il tempo, l’altro dinnanzi al quale esperisco la mia passività – il mio subire in questo «io sono» che è già un fuori di me –, ma anche l’Altro che può essere – nel figlio – il tempo senza di me.

Fondamentale il seguente passaggio:

«Il rapporto che si compie nella generazione – è quello del *tempo* stesso.

Rapporto con ciò che non è – ma rapporto che non è la previsione o la conoscenza.

Qualcosa che non è riceve l’essere.

A partire dal presente verso l’*avvenire* – il fatto di *essere l’altro*.

La *posteriorità* è la maniera in cui *il moi* è *l’altro*.

Eros condizione di questa *dualità* e del *tempo*»⁹⁷.

Di qui il binomio *fecondità-pluralismo*⁹⁸ che segna, ancora una volta, il ruolo decisivo giocato dalla temporalizzazione nell’«io sono» che ha-iniziato-qualcosa-con-se-stesso e che, liberatosi dell’*il y a*, si inserisce nell’esistenza in vista di un esistere multiplo.

Levinas, individuando nella paternità il significato originario di relazione – *versus* quello aristotelico di causa –, non contrappone a quello che è solitamente interpretato in termini di un mero processo biologico, in questo l’uomo non si di-

⁹⁶ Cfr. *ivi*, pp. 171-172. Fa notare Levinas: «<p. 2> Un uomo per un altro non è mai {semplicemente} “oggetto esteriore”. Non solamente perché lo si conosce (attraverso la simpatia) in quanto animato e uomo, {e perché ci “si mette al suo posto”}, ma perché *l’esteriorità* di un essere umano, l’esteriore di un *moi* si situa su un altro piano. [V’è, *n.d.r.*] qualcosa d’esaltante nel vedere un *moi* dal di fuori. Come la contemplazione di una nudità. Come l’amore sessuale. Origine del sociale» (c.vo nostro).

⁹⁷ *Ivi*, p. 391 (c.vo nostro tranne *Eros*).

⁹⁸ In un frammento intitolato *Fécondité et pluralisme*, *ibidem* (testo redatto sul retro di una carta d’invito, 1957), Levinas scrive: «Il tempo non è una semplice proiezione, ma *l’esistere multiplo stesso*» (c.vo nostro).

stinguerebbe dall'animale, un'interpretazione della paternità che si fonda sull'*incarnazione* della coscienza ovvero sul fatto che noi non possiamo esperirci che come soggetti incarnati e mortali? Non, dunque, la paternità come causa, ma come relazione, come condizione dalla quale si schiude la possibilità della *felix culpa*, in quanto «dovere felice» di amare l'altro di un amore che mi fa riconoscere un intervallo che non può mai essere superato⁹⁹ o, se si vuole, un intervallo di secondo grado rispetto a quello del *besoin*. Intervallo da cui Levinas parte per esplicitare la passività e la pazienza del soggetto che si libera del sé, in un movimento senza ritorno che conduce a quell'altro, che è me e non è me, un altro nel quale posso continuare a vivere anche quando non ci sarò più¹⁰⁰. Sangue del mio sangue, eppure altro da me.

Scriva il filosofo:

«Nella filosofia classica la paternità è spiegata attraverso la nozione <di> causa. Vedere Aristotele. È contro questa che io mi oppongo nel porre *la paternità come relazione originaria*»¹⁰¹.

Poi prosegue:

«Quando a proposito della paternità io parlo delle categorie io-sé, è per esplicitare che la paternità non è un rapporto con una qualità o una proprietà. Tutto il *pathos* di questa relazione risiede nella relazione *moi-soi*. Il sorriso del bambino – mi è caro perché è <xxxx> moi-soi»¹⁰².

⁹⁹ Cfr. *ivi*, p. 171. Suggerisce Levinas: «L'amore. L'esaltazione non dipende dalla pretesa "fusione di due esseri". Al contrario. Stimolata dalla presenza d'altri, attraverso la coscienza acuta della sua impenetrabilità. "Lotta di Venere". Questa cosa è animata, la sua anima è turbata – ma è un altro, un altro, assolutamente altro». Poi continua: «Amore sessuale – il solo che si può realizzare, dove le carezze hanno un fine. Il resto {sia l'amore filiale sia l'amore paterno} è impotente. Impotente perché inesprimibile, incapace di comporsi. {Una fame essenziale e perpetua.}». Già da questo passo è evidente il rinviare delle categorie di *paternità/maternità* e *filialità* a quel *désir* che si differisce dal bisogno, che è *prurito temporale* e *prossimità* e mai coincidenza. *Désir sans défaut o Infini* – come si legge in più luoghi nei *Carnet de captivité* e che anticipa, come vedremo, un altro tema che troverà ampia trattazione in *Totalità e infinito*.

¹⁰⁰ Cfr. *ivi*, p. 288. Scrive Levinas: «La famiglia – possibilità per il padre di riconoscere suo figlio. Superamento dell'[ordine, *n.d.r.*] naturale – attaccato all'idea di immortalità che il figlio rappresenta. *Specificità dell'amore paterno*» (c.vo nostro).

¹⁰¹ *Ivi*, p. 129 (c.vo nostro).

¹⁰² *Ivi*, p. 128 (c.vo nostro).

Levinas insiste sulla categoria di paternità come relazione che mette capo a questo fuori di me proprio attraverso il binomio *eros-tempo*. La coscienza è capovolta, ma in una maniera altra rispetto al riconoscimento della sensibilità che avviene nel *besoin*: qui è *bouleversé* perché la mia passività s'accresce al cospetto dell'Altro, che è me e non è me. È figlio.

Osserva l'autore:

«Gelosia – il fatto che v'è anche l'altro. Perché questo non mi è indifferente? Perché io sono lui – *Io sono lui poiché suo padre è me*»¹⁰³.

Di contro alla gelosia – senz'altro sinonimo di *inter-esse* –, Levinas parla della paternità come di un sentimento generoso e lo fa ribadendo, ancora una volta, il ruolo primario che occupa nella sua filosofia l'*eros* e, dunque, l'Altro – *versus* il *miteinandersein* heideggeriano.

«<p. 14> Un elemento essenziale della mia filosofia – ciò per cui essa differisce dalla filosofia di Heidegger – è l'importanza dell'Altro. *Eros come momento centrale*.

D'altro canto essa segue il ritmo del giudaismo – poiché [passa, *n.d.r.*] attraverso *la paternità – sentimento generoso*. [I, *n.d.r.*] patriarchi e [le, *n.d.r.*] loro schiere – bambini – profeti»¹⁰⁴.

E ancora, Levinas pare cogliere nella dualità *eros-tempo*, un'altra che si schiude da essa: padre-figlio;

«*Eros* – dualità.

Sensazione bicefala – in questo *senso di già il figlio* – ma, in realtà, soltanto concezione del figlio.

Il figlio come *moi* liberato da sé»¹⁰⁵.

¹⁰³ *Ivi*, p. 281 (c.vo nostro).

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 134 (c.vo nostro tranne *Eros*).

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 391 (c.vo nostro tranne *Eros*), testo redatto sul retro di una partecipazione di matrimonio (1957).

Ma, se attraverso la paternità, il *moi* si libera dal *sé*, è interessante notare come, *prima facie*, la filialità venga intesa dal filosofo ebreo lituano in termini negativi. Essa non è niente meno che la concrezione di quell'allergia metafisica che caratterizza il soggetto timoroso di essere minacciato nel suo essere. Detto altrimenti: la filialità è, inizialmente, ipseità: tentazione sempiterna dell'omicidio, che è già fratricidio. Un voler essere soli al mondo, unici depositari dell'elezione. Figli nel senso di figli di Caino.

Appunta Levinas:

«L'allergia metafisica è la cifra di un essere mortale – che si sente minacciato dall'altro nel suo essere.

Ma se l'allergia è dovuta alla minaccia per la libertà?»¹⁰⁶.

«Filialità = egoità (ipseità).

Di qui l'omicidio = fratricidio. *Nella percezione dell'omicidio nei termini di un fratricidio, l'io si coglie come figlio.*

Come figlio io sono posto contro gli altri (miei fratelli) e di conseguenza con gli altri.

Io mi pongo contro gli altri, poiché come figlio io sono eletto e, di conseguenza eletto tra altri figli, miei fratelli, ma per questo, precisamente, sempre incerto circa la mia elezione e, di conseguenza, contro i miei fratelli»¹⁰⁷.

Ma, come abbiamo visto sopra, la filialità autentica è perseguibile, soltanto, volgendosi verso l'esteriorità: come il padre si libera dal proprio *sé* attraverso il figlio, così il figlio rompe con la propria interiorità riconoscendosi come *figlio tra figli*. Non figlio unico, ma figlio – in ultima analisi – di un unico Padre che lo ama, gettato in una contingenza con il dono più grande: il «dovere felice» di amare l'altro¹⁰⁸ fino a strapparsi il tozzo di pane dalla propria bocca, fino a subire e a farsi passività pura per trasformare la sofferenza inutile in sofferenza non-inutile.

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 309 (c.vo nostro), testo redatto sul retro di una carta d'invito (1955).

¹⁰⁷ *Ibidem* (c.vo nostro), testo redatto sul retro di una carta d'invito (1956).

¹⁰⁸ Si pensi a quanto Franz Rosenzweig scrive ne *Il nuovo pensiero* (a cura di G. Bonola, commento di G. Scholem, Arsenale Editrice, Venezia 1983, pp. 28-29): «Il comandamento dell'amore del prossimo [...] diviene uno squillo di tromba, perché non è rivolto all'uomo di cuore puro in cui palpita, l'*intenso anelito*

Da questa concezione della filialità, Levinas sembra intravedere la possibilità – con l'ingresso del terzo – della giustizia¹⁰⁹.

Chiarisce l'autore:

«Il figlio non è mai figlio unico. – Dunque: la mia contingenza. Non dipende dal fatto che io non ho scelto la mia nascita. (Questa arbitrarietà è annullata dall'investitura che mi conferisce il padre e che annulla la mia vergogna di usurpatore dell'essere). La mia contingenza dipende dal fatto che io non sono il solo investito [eletto, *n.d.r.*] – che mio padre sussiste e che egli è altra cosa da me e non è esaurito dalla mia investitura.

Questa investitura, è l'amore del padre per me: non un'intenzione alla quale io corrispondo, ma di colpo elezione: amore.

In questo amore paterno: l'io non ri-cade sul sé. Ma non essendo figlio unico – io sono *gettato*. [...]

Come superare questa *gettatezza*?

Considerare i fratelli come elementi materiali da vendere e da comprare? O scorgere nella fraternità che inizialmente mi oppone agli altri, la fraternità come avvicinamento, come società? Giustizia»¹¹⁰.

Ma se la paternità è originariamente *relazione e la filialità* autentica, è già passività, non si può scorgere in queste categorie una delle situazioni originarie

al volontario dono di sé, bensì è diretto all'io "sordo", sepolto nella propria egoità, a questo "io" del quale nulla si può dare per presupposto se non che *ama se* stesso. Ma perciò, *dopo che* questo comandamento abbia dischiuso anche solo una volta l'orecchio sordo, l'uomo riconosce nel prossimo realmente colui che gli è pari, non lo conosce più come B2, B3, ecc. o come coabitante dello stesso mondo, o membro con lui della grande equazione $A=B$, uno di cui egli sa soltanto ciò che vede, poiché lo conosce soltanto come *illud*, soltanto come il proprio fratello in bosco e in selva, in roccia ed acqua. Al contrario io riconosco che egli non è un *illud-illa-illud*, bensì un "io", un "io" come me, non coabitante dello stesso spazio privo di direzione e di centro, non un conoscente occasionale di questo viaggio senza inizio e senza fine attraverso il tempo, bensì mio fratello, il *consors* del mio destino, uno al quale "va" esattamente come a me, e come me vede un solo binario davanti a sé; mio fratello non già nel mondo, non in bosco e selva arbusto ed acqua, ma nel Signore. [...] Solo il fatto che dall'Uno $A=A$ la parola è giunta a $B=B$, questo soltanto conduce $B=B$ oltre se stesso e solo in questo *evento* a lui accaduto egli può pensare un altro $B=B$ cui sia accaduto lo stesso, un prossimo che è come "Te". Non muovendo dalla propria essenza o dalla purezza del proprio cuore si scopre l'altro, ma partendo da un *accadimento* che a lui è accaduto e dalla sordità del proprio cuore».

¹⁰⁹ Il tema della giustizia meriterebbe di essere indagato a lungo, ma per non perdere di vista l'obiettivo della nostra ricerca, non possiamo soffermarci ulteriormente.

¹¹⁰ E. Levinas, *Carnets de captivité*, cit., pp. 389-390 (c.vo nostro). Come fa notare il curatore, questo frammento è stato redatto sulla pagina vergine, così come sulla pagina stampata di un brano di una partecipazione di matrimonio (1958).

sulle quali si fonda l'«io sono» di *carne e di sangue* che inizia-qualcosa-con-se stesso? Se, come vedremo, l'una è riconducibile al *linguaggio*¹¹¹, l'altra è la cor-relazione originaria che potremmo chiamare *Geburtlichkeit* o *nascibilità*.

Che cosa intendiamo con la locuzione *essere nato*? Ora, alla nostra nascita non eravamo presenti (se non con il nostro corpo) e, ancor meno, al nostro concepimento. Tuttavia, alla luce della nostra coscienza, noi ci siamo stati sempre. Ma, appunto, questo nostro *Dasein* è corporeo, è ciò che non è necessario sia o esista, ma la cosa non è ovvia.

Ma perché, allora, è?

Perché, come ha spiegato Bernhard Casper nell'ambito di una serie di Seminari dedicati a Levinas, io sono debitore di me, lo sono a mia madre, che ha pronunciato il suo assenso, il «sì» a me. E sono debitore a mio padre che, nell'atto generativo, mi accettò. Il mio esserci corporalmente è dovuto ad altre persone: io non mi sono fatto da me stesso, non ho posto da me me stesso nel mio esserci corporeo, bensì *sono debitore di me*. Già nella mia origine sono colui/colei che ha bisogno degli altri. Io mi trovo già nella condizione di figlio/figlia.

Pertanto questa relazione vuol dire – in opposizione ai rapporti pensati nei termini di mera ontologia della sostanza (*relatio* come categoria puramente accidentale) – la dipendenza di me da coloro che mi vollero. In quanto mi vollero, nel contempo, mi consentirono la libertà di essere me stesso, ovvero, mi lasciarono libero di essere qualcuno.

Che io sia qualcuno, vale a dire, che io stesso con me dia inizio a qualcosa nel *Dasein* corporeo è circostanza fondata sul fatto che altri, in assoluto, diedero a me l'assenso, cioè che essi, coloro cui devo me stesso nel mio «io sono» *corporeo* e nei cui confronti sono debitore, assentirono simultaneamente a che io potessi avere il *mio tempo mortale*, che è soltanto mio e insostituibilmente tale.

¹¹¹ Cfr. *infra*, pp. 84-86 e pp. 90-92.

Come dire: i genitori danno l'assenso a che la loro figlia o il loro figlio abbiano il loro tempo mortale. Essi rinunciano al fatto che il *loro* tempo sia *ogni* tempo. Ossia acconsentono che il loro tempo proprio sia finito e che, quindi, si dia un al di là di esso, quale si presenta ai loro occhi nella figlia o nel figlio. Di qui, il darsi di un rapporto paradossale e insieme originario ove accanto all'*aver bisogno dell'altro*, che esperisco nel fatto di essere debitore di me stesso ai miei genitori, comprendo che cosa significa *prendere sul serio il tempo* passando dalla sincronia, che mi fa cogliere gli oggetti del mio mondo in una contemporaneità, all'incontro con un'altra libertà, che non consente di essere ordinata in un genere o in una specie, che non ammette riduzioni all'io, ma che si configura – ecco l'*accadere della diacronia* come «tempo che scorre trasversalmente» – come una libertà che comporta il proprio tempo, il proprio iniziare-qualcosa-con-se stessa: ossia colgo l'altro nella sua originarietà cioè *nel suo avere un tempo*.

In questa relazione originaria tra *due libertà* viene alla luce il presupposto indispensabile perché possa dire: *sono debitore dell'altro*. È, se vogliamo, il modo attraverso il quale Levinas mostra che cosa intendesse dire Husserl sostenendo che l'io corporeo non si coglie altrimenti che appaiato.

Lo stesso rapporto diacronico si mostra anche nell'accadere (*Geschehen*) del linguaggio. Per riprendere Franz Rosenzweig nel linguaggio nel suo «essere parlato del tutto», in quanto cioè esso accade tra l'altro e me, e non nel linguaggio che ci è davanti in quanto testo compiuto. Ma il linguaggio è originario, nel suo scaturire, *in statu nascendi*: linguaggio che *accade* tra me e l'altro. Ogni discorso – come già aveva intuito Wilhelm von Humboldt – si basa sul *dialogo*. E appunto, qui, nell'origine del linguaggio possiamo osservare di nuovo il medesimo rapporto paradossale originario, il quale è piuttosto un «non rapporto», che un rapporto del pensare in termini di ontologia della sostanza.

Secondo quanto afferma ancora Casper, io parlo *corporealmente* come io stesso. Il linguaggio è forse l'espressione più sublime e più ampia, comprensiva del *Dasein* umano corporeo. «Parla, perché io ti veda» suona un antico detto. E senza dubbio una persona non si incarna, non si fa corpo in nessun'altra circo-

stanza così intensamente come laddove parla. Questo vale anche nel caso in cui una persona sia muta. In questa circostanza essa parla con il suo *Gehaben* (comportamento, atteggiamento) per ricorrere qui all'espressione husserliana. E anche le persone che dispongono foneticamente della voce, in verità non parlano soltanto mediante questa, ma contemporaneamente con i gesti ossia mediante il loro atteggiamento corporeo. Ma perché posso parlare ossia mostrarmi come colui stesso che parla? Perché sono debitore di me stesso all'altro, al quale parlo come all'altro da me e che mi ascolta come colui che egli stesso è, che non ha soltanto orecchi, ma anche una bocca, come Franz Rosenzweig formula in maniera piuttosto cruda¹¹². Solo perché l'altro ha lui stesso qualcosa da dire dinnanzi a ciò che io dico, il mio parlare è sensato. Come dire: io ho bisogno dell'altro in quanto tale affinché il mio parlare abbia un senso. Solo a causa di questa situazione originaria del confronto, in cui io ho bisogno dell'altro e devo necessariamente prendere sul serio il tempo come tale da accadere esso stesso diacronicamente come storia (*Geschichte*) non anticipabile che si svolge tra me e l'altro, il mio parlare diviene sensato. Di più, esso trova la sua reale collocazione nella vita: il mio «corporalizzarmi» (*Leiben*) che si temporalizza nel mio parlare trova il suo posto nella vita.

Pertanto possiamo dire che sia nella paternità/maternità – in quanto relazione originaria e scollamento dell'io dal sé per muoversi verso l'altro, altro che, in

¹¹² Scrive Rosenzweig: «Il pensiero è senza tempo, vuole esserlo, vuole porre mille collegamenti in un solo colpo, l'ultimo, l'obiettivo, è per lui il primo. Parlare è legato al tempo, si nutre di tempo, non può né intende abbandonare questo suo terreno di coltura, non sa in anticipo dove andrà a parare, lascia che siano gli altri a dargli lo spunto. Vive soprattutto della vita di altri, siano essi l'uditore della narrazione, l'interlocutore del dialogo o il membro del coro, mentre il pensare è sempre solitario anche se avviene in comune tra più persone che "stanno filosofando insieme" (*Symphilosophierenden*), anche allora l'altro mi muove solo quella obiezione che io mi sarei potuto opporre da solo. Di qui nasce il senso di noia che generano per lo più i dialoghi filosofici, anche la maggior parte dei dialoghi platonici. Nel dialogo vero qualcosa accade sul serio, io non so prima che cosa l'altro mi dirà perché in realtà non so neppure che cosa dirò io, anzi non so neppure se parlerò; potrebbe anche essere l'altro a cominciare e anzi, nei colloqui autentici, per lo più è così. [...] La differenza tra pensiero vecchio e nuovo – continua Rosenzweig – tra pensiero logico e grammaticale, non consiste nell'esprimersi a voce alta o a voce bassa, bensì nel *bisogno dell'altro* o, che è lo stesso, nel *prendere sul serio il tempo*: qui pensare significa non pensare per nessuno e non parlare a nessuno (e se a qualcuno suona meglio, al posto di nessuno si può anche mettere tutti, la famosa "collettività"), parlare invece significa *parlare a* qualcuno e *pensare per* qualcuno, e questo qualcuno sempre ben preciso e non ha soltanto orecchie, come la collettività, ma ha anche una bocca» (F. Rosenzweig, *Il nuovo pensiero*, cit., pp. 57-58, c.vo nostro).

questo caso, è il figlio cui ho dato l'assenso attraverso la sua generazione – sia nella filialità autentica intesa come il riconoscersi debitori nei confronti di chi ci ha dato l'assenso a venire al mondo, ciò che emerge continuamente è il fatto che il soggetto si può comprendere soltanto nell'unico modo che gli è dato: come «io sono» corporeo e mortale, che inizia-qualcosa-con-se-stesso nell'accadere storico e che può iniziare-qualcosa-con-se stesso nella misura in cui si colga come appaiato. Di nuovo, la transitività della coscienza, la rottura – sia nel padre che si stacca dal *soi*, sia nel figlio che rinnega la propria ipseità – con l'*ego* totalitario che non conosce un fuori.

7. Désir

Ma la transitività della coscienza che cos'è se non la modalità stessa in cui si attua il *désir* staccato dai bisogni e in cui l'«io sono», di colpo, si trova fuori di sé? Il *désir* – *versus* l'equazione volontà=ragione non consiste proprio nell'essere suscitati da altri – che mi sta di fronte, di cui sono debitore e che mi parla – nella mia stessa volontà?

Argomenta Levinas:

«<f. 7> Volere qualcosa non differisce formalmente dal desiderare qualcosa. Ciò che si vuole può anche essere desiderato e inversamente. Si vuole contro il desiderio, ma si desidera anche contro il desiderio. È vero che quando si desidera contro il desiderio, si vuole. Il desiderio puro ignora gli altri desideri, è pervaso da lui stesso, è ebbro dei suoi propri vapori. La volontà non consiste soltanto nell'opposizione tra l'io e il mondo che caratterizza il desiderio, ma sta *nell'opposizione dell'io al sé*. Si tratta di questa guerra intestina di cui parla Platone, nelle *Leggi*, e attraverso la quale individuo e Stato possono essere al di sopra – e al di sotto di loro stessi. Non si può presentare questo conflitto come una lotta tra due forze, due forze {quando non animano due persone, o due volontà} non lottano mai, ma danno un risultato. Interpretare la volontà come lotta tra forze, consiste nel creare un'illusione. È la medesima persona che è in conflitto con se stessa, ossia, in una certa misura è al di fuori di se stessa. *La volontà suppone questo scollamento nei riguardi di sé. Volere è vedersi dal di fuori.*

Si può certo parlare qui dell'apparizione della ragione, come di un *Deus ex machina*. Ma la presenza di altri fornisce la possibilità concreta di vedersi dal di fuori. *Volere è come se si avesse parlato con altri*¹¹³.

Ma essere suscitati da altri che cosa significa se non il fatto di essere «interrotti» nel nostro «potere di potere», nel tentativo/tentazione dell'*ego* di usurpare il posto al sole dell'altro?

Di qui la paradossalità di un desiderio che – a differenza del *besoin* – non potrà mai superare l'intervallo o ritenersi saziato, ma che, al contrario, implica nel riconoscimento della volontà come *doversi decidere*, un intervallo di secondo grado: quello della *separazione*.

In tal senso potremmo dire che la volontà non è nient'altro che l'assunzione *usque ad mortem* del «dovere felice» di amare l'altro: l'«io sono» mortale e corporeo è colui/colei che riconoscendosi, da subito, debitore dell'altro si decide nell'assunzione della *felix culpa* nei confronti di quell'altro che, come me, ha il suo tempo e del quale, nell'accadere in cui io mi temporalizzo, devo rispondere fino al termine dei miei giorni: *diacronia* come procrastinazione della mia morte.

Ecco cosa scrive Levinas:

«La volontà implica degli esseri interiori, capaci di azione e suscettibili di passività e nel contempo degli esseri in relazione con l'esteriore (condizione che l'essere *causa sui* non realizza). [...]

Volere è decidere, è essere soli al mondo, di una solitudine reale e non semplicemente {razionale}: non più ricevere ordini, essere all'origine e non semplicemente giocare il proprio ruolo in un sistema che lo predetermina o sviluppa il concetto del suo carattere. {Volere è dunque opporsi ad altri – non punto [di, *n.d.r.*] essere <xxxxxxx> – ma opporsi di questa opposizione che rende possibile la guerra o la pace – opporsi nel riconoscere altri da cui io mi distingo. Concretamente questa opposizione è compiuta nel movimento che va dalla pace alla guerra e dalla guerra alla pace. Anche se è certo come dice Platone che la pace è preferibile alla guerra. [...] } Il rapporto con altri attraverso il

¹¹³ E. Levinas, *Carnets de captivité*, cit., pp. 261-262 (c.vo nostro tranne *Deus ex machina*).

qual posso *vedermi dal di fuori*, ma dove io rimango tuttavia un *moi* separato, si manifesta nell'azione. La volontà è il *compimento di una separazione*»¹¹⁴.

Ci pare interessante notare come Levinas, nello sforzo di portare al linguaggio il *désir*, che è prurito temporale¹¹⁵ e insieme impossibilità della soddisfazione, pervenga ad una sua ricapitolazione proprio rifacendosi alle nozioni che abbiamo sinora affrontato. Di qui: 1) il riferimento all'amore che non è potere sull'altro, né fusione di due esseri, ma – lascia intendere implicitamente Levinas – binomio *eros*-tempo; 2) il ritorno dell'io a sé che gli viene dalla posizione e che, nel godimento, lo vedrà solo e ateo nell'isolotto del suo *ego*; 3) il desiderio definito nella sua iterazione attraverso la paternità; 4) l'io del desiderio colto come «io sono» dinnanzi alla tenerezza e alla bontà; 5) il femminile come sintesi del volto e della fecondità. Non si dà forse un circolo ermeneutico che parte da *eros* e torna ad *eros*, in quanto *eros* suppone altri? Saggezza dell'amore¹¹⁶: primato etico della filosofia. Non solo, il *désir* non è forse l'invista-di-cui finale per un esserci¹¹⁷, nel cui essere, non ne va tanto del suo essere stesso, ma della *salut*¹¹⁸?

«I. Il Desiderio è il proprio di un essere completo. L'amore non è potere – né realizzazione del possibile, né potenza contro ciò che mi urta – segno dell'incompleto.

¹¹⁴ *Ivi*, pp. 258-259 (c.vo nostro, tranne *causa sui*).

¹¹⁵ «L'impatience ne caractérise pas seulement le désir. Elle en est l'essence. Le désir c'est à la fois séparé temporellement du désirable et l'impatience. *Désir et démangeaison*» (*ivi*, p. 279, c.vo nostro). Vedi nota 43.

¹¹⁶ Cfr. *ivi*, p. 251. Annota Levinas: «Ma il Desiderio dell'Altro ricompare all'improvviso dietro l'amore della saggezza per essere, di nuovo, ripreso nell'amore della saggezza. Questa alternanza segna la struttura dell'Essere nel contempo essere e al di là dell'essere».

¹¹⁷ Ecco come il filosofo condensa la soggettività in un *climax* ascendente: «Le sujet: responsabilité, donner, se sacrifier, Désir» (*ivi*, p. 272).

¹¹⁸ Scrive Levinas: «Le Désir – maintient l'infini, est l'intuition de l'infini» (*ivi*, p. 334, c.vo nostro). Cfr. anche il seguente passo (*ivi*, pp. 353-354, c.vo nostro): «Ciò verso cui l'essere è assolutamente orientato = l'Infinito rivelato nella sua Altezza, etc., etc. La tensione = Desiderio senza difetto. Il desiderio senza difetto non serba il difetto del suo rischio o della sua gratuità. Esso ha dunque superato l'ostacolo. (Se vi fosse impedimento, non vi sarebbe senso – la finitudine è un non senso.) Ma Dio è l'Irrivelato – perché la rinuncia alla ricompensa non sia compromessa. Il senso esige, insieme, l'azione garantita nel suo risultato e sottratta a ogni ricompensa – a ogni contemporaneità – e di conseguenza un Dio irrilato o rivelato nell'ingratitude: volto d'Altri. Quanto a Dio, traccia, passato, eternità».

II. Il ritorno dell'io a sé – invecchiamento e noia – caratterizza l'essere dei poteri provenienti dalla posizione.

III. Il Desiderio è *Desiderio del Desiderio* e, da là, *paternità*.

IV. L'io del Desiderio – in quanto io dinnanzi al *Tenero* – ~~non~~ è come suscitato da Altri. Descrivere questo Io che è prima di tutto *soi-moi* della *bontà*.

V. Il volto è fondato nella *fecondità*? L'*Eros* suppone Altri. {Il femminile – sintesi del volto – e della fecondità.} Ma la moralità si può opporre alla storia soltanto se può contestare un fine della storia – la fecondità è esigibile nella relazione con l'Altro»¹¹⁹.

Vorremmo concludere questo capitolo rifacendoci ad un passo fondamentale per la nostra ricerca, nel quale Levinas pone, di fatto, il problema del pensiero incarnato e ne offre una importante esplicazione. Pensare è espressione. Pensare è relazione. Pensare è procedere attraverso domanda e risposta. È dialogo o linguaggio ovvero l'inevitabilità di *essere in due*, almeno in due. Ma perché un tale pensare sia possibile occorre che lo si colga nei termini, appunto, di un pensiero incarnato. Nel momento stesso in cui dico il mio pensiero sono entrato in relazione con l'altro, ossia ho rotto con la mia interiorità e, in quanto «io sono» mortale e corporeo, ho dato corso a questo scollamento da me, che è già un *decidersi per l'altro* del quale ho bisogno e con il quale – riconoscendo in lui la povertà dell'orfano, della vedova e dello straniero e, nel contempo, la Signoria del Maestro – entro in dialogo e, nel dialogo con Lui, mi temporalizzo.

Non, dunque, pensiero come atto – in tal caso il *moi* rimarrebbe nella propria sfera trascendentale di un io che, attraverso la protenzione e la ritenzione, conduce tutto a sé – ma *transitività della coscienza o coscienza incarnata*. Possibilità, nell'asimmetria, di vedere un volto, di cogliere in esso, l'esteriorità totale del dato, l'*espressione* stessa suscitata dalla richiesta di aiuto dell'allievo.

Scriva Levinas:

«<f. 1> Il pensiero è inseparabile dall'espressione. Ma ciò non indica affatto che il nostro pensiero è un pensiero incarnato {se ciò {deve} significare che essa [l'*expression*,

¹¹⁹ *Ivi*, p. 428 (c.vo nostro, tranne *Eros*).

n.d.r.}} si prolunga in atti. L'atto non mi manifesta – non è manifestazione – ma violenza e mancanza di rapporti – esso conduce alla cosa, ma parte dall'impersonale o dal mistero. *L'espressione è, di contro, la relazione. La relazione non è possibile che con un essere che ha un volto* – con una sostanza e non con le qualità e gli attributi. L'espressione [in quanto relazione, *n.d.r.*] suppone dunque *Autrui*. L'idea d'autorità – in me o in altri – è un'idea falsa. Si pensa che sono solo a pensare e che, di conseguenza, io posso sia giocare arbitrariamente (autorità) sia secondo un principio universale (secondo la ragione) – e che nel secondo caso io non raggiungo altri che a causa di questa universalità stessa. In realtà, il mio pensiero contiene innanzitutto il mio rapporto con altri – invocazione d'altri. *Io sono nel pensiero – non perché è un atto che implica un autore, ma perché pensando io dico il mio pensiero – ossia perché io sono entrato in relazione con l'altro pensiero – perché io ho spezzato la mia interiorità*. Non è ascoltando che io sono entrato in relazione con l'esteriorità, ma già nel pensare. Pensare – avere coscienza – non è essere per sé né in sé né al di fuori di sé – ma per l'altro. Nella misura in cui pensare – è procedere attraverso domanda e risposta.

<f. 2> La differenza tra intuizione e pensiero non risiede nel fatto che il pensiero – pensa una relazione – ma che è dialogo – vale a dire procede da una posizione subito attaccata. L'io che pensa è un *moi* che è *contro di sé*. Sdoppiamento: pone il problema, ma non lo risolve. Il linguaggio è questo sdoppiamento e, dunque, il pensiero è linguaggio. Ma non si potrà comprendere l'essenza del linguaggio – partendo da questo movimento: si vedrà in ogni caso che non consiste nel comunicare.

In che modo nel movimento domanda risposta – si può distinguere il fenomeno del volto?

Volto – una forma aperta? Non apertura che fa uscire un'altra forma. L'apertura che fa scaturire un'altra forma è uguale alla luce. Volto – apertura che fa scaturire una sostanza senza attributi, un Assoluto; anche la conoscenza viene meno – ma comincia lo scambio. Esso consiste nel trovarsi al di sopra della conoscenza, nel parlare di qualche cosa. Parlare di qualcosa – l'intenzionalità non sarebbe possibile che sul piano dello scambio. Senza questo noi rimaniamo nell'“avere bisogno di”. La contraddizione soggetta alla natura e parte della natura – pensare ed esistere – si risolve attraverso la distinzione tra io e parola. La trascendenza – fuori dal mondo = volto. Il volto. Parola – negazione del mondo, parlando del mondo.

<f. 3> La morale – è la parola pura – la possibilità di vedere un volto dietro tutte le sue maschere. Differenza radicale tra l'insegnamento כצניעות¹²⁰ [umile, *n.d.r.*] e l'insegnamento pubblico – universalità della società durkheimiana. Ragione come rapporto personale – opposta alla ragione come universalità.

Ma torniamo alla domanda: in che cosa la struttura del pensiero come interrogazione di sé – ritmo domanda, risposta – suppone il volto?

Rapporto personale – כצניעות – non è accordo – ma esporsi alla domanda – Che cos'è la domanda – chiedere aiuto –; chiedere aiuto a sé = pensare. Pensando io sono – più di quanto io sia. Creatore. Pensiero-creazione. Platone suppone che ciò mi viene dalla contemplazione delle idee. Da ciò che ho visto. Il ritmo domanda-risposta – [si risolve in, *n.d.r.*] un movimento d'esplicazione. Io oppongo a questo – un movimento di interrogazione – che implica l'altro. Per pensare – ossia per passare dall'asserzione alla domanda – ci si deve rapportare al volto dell'altro al quale si può porre la domanda. Rifarsi all'altro. Il contenuto è stato fornito e si pone la domanda <all'autore?>. Il dato diventa un problema {nella relazione con altri. Il dato non può essere pensato che in termini interamente esteriori – ossia presuppone la visione del volto.} La domanda come esplicazione è la domanda del maestro – la domanda della levatrice. L'arte di domandare {per esplicitare} è la maieutica. O la domanda del pensiero è la domanda dell'allievo¹²¹. La domanda del maestro è una visione filologica del volto – la visione del profilo. Di contro, l'allievo non domina {il volto} <f. 4> del maestro – egli lo guarda in faccia. L'affermazione del maestro provoca la domanda dell'allievo – l'allievo non tenta di esplicitare. *La parola del maestro – è già esplicita*. Il passaggio dall'implicito all'esplicito – non è più un evento soggettivo del maestro, ma ciò che egli compie come maestro – ossia come trovandosi nell'istituzione della scuola. La domanda dell'allievo è assoluta – chiede aiuto – s'indirizza ad altri. – Essa ha di mira l'incompiutezza dell'esplicito, il suo carattere problematico.

¹²⁰ Come fa notare il curatore la parola ebraica כצניעות significa «avec modestie». Questa parola insiste su ciò che non deve essere mostrato in pubblico.

¹²¹ Sul ritmo domanda-risposta e su Altri come *significante*, cfr. *Totalità e infinito*, cit., pp. 93-99. Torneremo su questo argomento nei prossimi capitoli. Per ora ci pare importante fare altresì notare, in particolare, questo passo: «La scuola senza la quale nessun pensiero può essere esplicito, condiziona la scienza. Proprio qui si afferma l'esteriorità che attua la libertà invece di lederla: *l'esteriorità del Maestro*. *L'esplicitazione di un pensiero è possibile solo se si è in due*» (ivi, p. 99, c.vo nostro).

Soltanto un insegnamento dato diventa problematico ossia diviene pensiero donato. Il passaggio dall'intuizione al pensiero = passaggio del dato al problematico = suppone l'esteriorità totale al dato. Il rapporto al mondo a partire da un volto – rapporto al mondo come problema e non come nei confronti di una proprietà. Pensare = mettere in questione la proprietà. Pensare = porre una domanda a qualcuno. Tutto il pensiero è linguaggio. Pensare = esprimere un pensiero e la domanda di colui che ascolta fa parte dell'espressione di colui che parla e di colui che pensa»¹²².

¹²² *Ivi*, pp. 357-359 (c.vo nostro). Questo testo – come si legge in nota – è stato redatto sul retro di cinque fogli stampati frontalmente. Questi sono verosimilmente estratti di due bollettini d'informazione settimanale della *légation d'Israël* a Parigi. Uno di essi è la prima pagina del bollettino datato 6 marzo 1952.

CAPITOLO QUARTO

FENOMENOLOGIA ERMENEUTICA

DELLA NOSTRA CORPOREITÀ

In questo capitolo ci concentreremo sui testi giovanili di Levinas, in particolare *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo* e *De l'évasion* – e sui testi che vennero pubblicati nel 1946-1947 – ossia *Dall'esistenza all'esistente* e *Il Tempo e l'Altro*.

Ciò che ci prefiguriamo di indagare è il progressivo affiorare ed articolarsi delle categorie che abbiamo analizzato nel capitolo precedente al fine di far emergere come il tema dell'incarnazione si dipani, all'interno del maturare del pensiero levinasiano, assurgendo a *fil rouge* dell'intera opera dell'ebreo lituano.

Corpo, bisogno, desiderio, eros, paternità/maternità, salvezza tornano, di volta in volta, ad occupare la costellazione categoriale di Levinas confermando, attraverso una comparazione incrociata, come quei temi elaborati nell'officina filosofica dei *Carnets* costituiscano, non soltanto una mera elaborazione *in nuce* del pensiero incarnato, bensì un lavoro preparatorio e insieme fondante per la trattazione successiva cui approderà il filosofo. Intendiamo, pertanto, precisare per chiarezza metodologica che i riferimenti ai *Carnets* contenuti in questo capitolo sono da intendersi come un tentativo di scandagliare nella maniera più rigorosa possibile il tema della nostra ricerca in un corpo a corpo che non si può certo esaurire rinviando semplicemente alla sezione precedente, interamente dedicata ai *Carnets*, e che muove da un andamento interpretativo ben preciso: «far parlare i testi». Un andamento quasi midrashico e talmente imprescindibile da non ritenere azzardata la convinzione ermeneutica secondo la quale, senza l'apporto chiarificatorio dei *Carnets*, molti aspetti del pensiero levinasiano rischierebbero di non essere compresi nella loro ultima fondazione.

1. *Corpo pagano*

Si pensi al testo pubblicato nel numero 34 della rivista cattolica progressista «Esprit», nel quale Levinas – testimone oculare dell'imminente salita al potere di Hitler e, di lì a breve, prigioniero di guerra – analizza, con un andamento fenomenologico rigoroso l'essenza stessa, il che cosa dell'hitlerismo. Lontano da ogni indagine psicologica, sociologica o patetica di quel *male elementale* che si configura come la possibilità più propria dell'hitlerismo, l'autore ne traccia un'analisi di forte spirito ermeneutico ove il problema della temporalità, che muove a partire dalla constatazione della «tragedia dell'inaffidabilità d'un passaggio incancellabile che condanna l'iniziativa a non esser che una continuazione»¹, si intreccia indissolubilmente con il tema della corporeità descritto – si badi bene – nella sua dimensione anfibia ed è questo il fascino, ma anche la difficoltà che sottende una comprensione il più possibile fedele a ciò che Levinas aveva in mente. Dunque un duplice intendimento abita lo studio della filosofia dell'hitlerismo: da un lato, portare a datità un'idea della temporalità che, nonostante fosse tesa a garantire la vera libertà attraverso il momento della grazia per la tradizione ebraico-cristiana e il *leit-motiv* dell'autonomia per quanto concerne il liberalismo degli ultimi secoli, avrebbe tuttavia condotto ad una liberazione tale da presupporre

«un abisso tra l'uomo e il mondo. Rendendo impossibile l'applicazione delle categorie del mondo fisico alla spiritualità della ragione, (il pensiero filosofico e politico) pone il fondamento ultimo dello spirito al di fuori del mondo brutale e della storia implacabile dell'esistenza concreta. Sostituisce, al mondo ottuso del senso comune, il mondo ricostruito dalla filosofia idealista, permeato di ragione e sottomesso alla ragione»².

Dall'altro, riconoscendo al marxismo il ruolo d'avanguardia nell'aver riportato al centro del dibattito il fatto che «lo spirito umano non gli appare più come

¹ E. Levinas, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, introduzione di G. Agamben, con un saggio di M. Abensour, Quodlibet, Macerata 1996, p. 24.

² *Ivi*, p. 26.

l'anima che si libra al di sopra di ogni vincolo: non è più la pura ragione che fa parte del regno dei fini. È in preda ai bisogni materiali»³, Levinas avvia quella descrizione della corporeità che, lungi dal costituire uno iato rispetto alla trattazione svolta nella parte iniziale, ove la corporeità è intesa come liberazione dal dramma stesso del tempo, ne rappresenta, invece, una continuità che va esplicitata. Se il corpo nell'interpretazione tradizionale veniva semplicemente confinato al fatto di *avere un corpo*, di «sopportarlo come un oggetto del mondo esteriore. Il corpo pesa a Socrate come le catene che costringono il filosofo nella prigione d'Atene; lo rinchioda come la tomba che gli è destinata. Spezza il libero slancio dello spirito, lo riconduce alle condizioni terrene, ma, come un ostacolo, è qualcosa da superare»⁴, ne segue che un tale sentimento d'estraneità avrebbe messo capo ad un esito opposto a quello del materialismo.

«Se i materialisti confondevano l'io con il corpo era a prezzo della negazione pura e semplice dello spirito. Essi ponevano il corpo nell'ambito della natura senza riconoscergli un rango d'eccezione nell'Universo»⁵, di contro, lascerebbe intendere Levinas, il prezzo da pagare per la liberazione dello spirito non avrebbe potuto portare ad altro che alla *damnatio memoriae* del corpo, rintracciando, nell'aporia di una ragione che scava un abisso tra l'uomo e il mondo, per un verso il darsi di un *ego* disincarnato e astorico⁶ – dunque racchiuso in quella sfera totalitaria che caratterizza il Medesimo –; per l'altro la condizione di possibilità per l'instaurarsi di quell'orribile *incatenamento al corpo*, che costituisce, se così si può dire, la modalità sommamente inautentica o difettiva dell'io corporeo.

In questo inchiodamento al corpo – ove viene annullata ogni distanza tra io e sé – siamo agli antipodi dall'incarnazione della coscienza di cui Levinas avrebbe parlato nel testo *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, ossia dalla

³ *Ivi*, p. 27.

⁴ *Ivi*, p. 29.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Scrive Levinas: «L'uomo del mondo liberalista (*liberaliste*) non sceglie il suo destino sotto il peso di una Storia. Non conosce le sue possibilità come delle potenze inquiete che fremono in lui e lo orientano già verso un cammino determinato. Per lui vi sono soltanto possibilità logiche che si offrono ad una ragione serena in grado di scegliere mantenendo perennemente le sue distanze» (*ibidem*).

concezione di un io mortale, finito, di carne e di sangue che, iniziando qualcosa-con-se-stesso, si fa incontro all'altro, sebbene sia esposto, in virtù della sua stessa libertà, alla tentazione del ritorno ad Itaca e all'usurpazione del posto al sole dell'Altro. Il soggetto incarnato può sempre diventare un *Io detestabile*. «La vera libertà, il vero inizio – precisa Levinas – esigerebbero un vero presente»⁷.

Un presente cui il soggetto perverrà proprio attraverso il suo atto di inserzione nell'esistenza, nell'istante dello sforzo, che è insieme fatica e pigrizia – come l'autore spiegherà in *Dall'esistenza all'esistente*. Qui il corpo, come esigenza di poggiare su una base, rappresenta «la localizzazione stessa del soggetto» o, il che è la stesso, la sua soggettivizzazione. Come emerge da questi primi cenni, potremmo dire che l'incantenamento al corpo, già prefigurazione dell'inchiudamento all'essere tematizzato in *De l'évasion*, è indicativo del passaggio dall'*identità biologica* e fondata sui legami di sangue, descritta in *Alcune riflessioni sull'hitlerismo*, all'*ipostasi* – che segna l'io incarnato e mortale –, ossia dell'esodo dall'*il y a* o dal «troppo pieno dell'essere». Un esodo che superando la dualità cartesiana tra *res cogitans* e *res extensa*, tra ragione disincarnata e corpo oggetto o cosa (*Körper*), perviene a quell'unità psicofisica (*Leib*) di cui già parlava Husserl, ma con la differenza essenziale che qui ci troviamo dinnanzi non tanto ad un *ego* trascendentale, ma ad un io incarnato che è la trascrizione sul piano della storia – e non negli stretti confini di una monadologia intersoggettiva – di quell'esperienza *sui generis* che, come abbiamo visto, Husserl chiamò nella quinta meditazione cartesiana appaiamento originario e che Levinas ha volto, se ci è concesso utilizzare questa espressione, in *appaiamento incarnato*.

Del resto proclamare «l'eterna estraneità del corpo» significa pensare al soggetto nei termini di una pura ragione, di spirito, mentre Levinas mostra proprio come nei momenti del dolore, della sofferenza, negli ultimi cento metri che portano l'atleta al traguardo, il soggetto si senta un tutt'uno con il proprio corpo⁸.

⁷ *Ivi*, p. 24.

⁸ Chiarisce Levinas: «Ora, il corpo non è soltanto l'eterno estraneo. L'interpretazione classica relega ad un livello inferiore e considera come tappa da superare, quel sentimento d'identità tra il nostro corpo e noi

Come non ricordare l'importanza riservata dall'autore – come abbiamo mostrato nel capitolo precedente e, dunque, già a partire dai *Carnets* – al ruolo giocato dalle sensazioni⁹, e alla teoria del *besoin* che annuncia una coscienza *bouleversée*, la quale riconosce nell'intervallo del bisogno la sua passività, che si configurerà per l'io gaudente come una dipendenza nell'indipendenza? In proposito, non si può non richiamare l'esperienza stessa del *sonno*, cui l'uomo, nonostante le sue migliori intenzioni non può non cedervi, riconoscendo, ancora una volta, la sua passività. Non solo, soltanto un soggetto che si pone e mette capo al suo atto di inserzione nell'esistenza può interrompere l'insonnia di una coscienza tormentata dall'*il y a*. Il sonno, in ultima istanza, è uno dei modi attraverso i quali il soggetto può dire di poggiare su una base¹⁰. Torneremo su questo punto.

Ora, il rilevare che il filosofo proceda in *De l'évasion* e in *Dall'esistenza all'esistente* all'analisi fenomenologica di stati corporei come *il bisogno*, *il piace-*

stessi che alcune circostanze rendono particolarmente acuto. Il corpo non ci è solamente più vicino o più familiare del resto del mondo, non determina soltanto la nostra vita psicologica, il nostro umore, le nostre attività. Non ci affermiamo in questo calore unico del nostro corpo ben prima che il pieno sviluppo dell'Io pretenda di distinguersi? [...] In una pericolosa impresa sportiva, in un esercizio in cui i gesti richiedono una perfezione quasi astratta a un soffio dalla morte, ogni dualismo tra l'io e il corpo deve scomparire. E nella situazione senza uscita della sofferenza fisica, il malato non sperimenta forse l'inscindibile semplicità del proprio essere, quando si rigira nel suo letto di dolore senza trovar pace? Accanto all'interpretazione data dal pensiero tradizionale d'Occidente che chiama questi fatti bruti e triviali e che li sa sminuire, può sussistere il sentimento della loro originalità irriducibile, il desiderio di custodire la loro purezza. Si darebbe nel dolore fisico una posizione assoluta» (ivi, pp. 30-31).

⁹ Cfr. E. Levinas, *Carnets de captivité*, cit., p. 142. «Nella mia filosofia, <p. 41> v'è lo studio del significato delle sensazioni: *vista*-luce-ragione; *udito*-voce-verbo; *toccare*-carezza-amore; *gusto* (odorato)-mangiare-bisogno. E tuttavia accanto a tutto questo dimora la sensazione nella sua materialità pura, oggetto dell'estetica; *vista*-colore, *udito*-suono, *verbo*-ritmo, etc.» (c.vo nostro). È interessante notare come per ciascun senso Levinas pervenga ad una sorta di *climax* ascendente. Spicca il ruolo decisivo ricoperto dall'udito che ha al suo vertice il verbo – dunque il binomio parola-espressione, che rinvia al dialogo con l'altro, che è anche ascolto dell'altro – e quello svolto dal tatto che, nel suo richiamo a la *caresse* – gesto messianico, sollievo del dolore nella sofferenza – trionfa nell'amore. Dal canto loro gusto e olfatto abitano il «mondo» della *jouissance* e la vista, in quanto luce, è già presa di distanza del soggetto dal mondo.

¹⁰ Scrive significativamente Levinas: «Si veglia quando non c'è più nulla da vegliare e malgrado non ci sia alcuna ragione per farlo. Il nudo fatto della presenza opprime: si è tenuti ad essere, tenuti all'essere. Ci si stacca da ogni oggetto, da ogni contenuto, e tuttavia c'è presenza. Questa presenza che sorge dietro al nulla non è né un essere, né il funzionamento della coscienza che si esercita a vuoto, ma il fatto universale dell'*il y a* che abbraccia cose e coscienza. [...] È il ritorno stesso della presenza nel vuoto lasciato dall'assenza, non il ritorno di qualcosa, ma di una presenza; è il risveglio dell'*il y a* in seno alla negazione, un'infalibilità dell'essere in cui l'opera d'essere non si rilassa mai; è la sua stessa insonnia. La coscienza del soggetto pensante – con il suo potere di evanescenza, di sonno e di inconscio – è proprio la rottura dell'essere anonimo, la possibilità di “sospendere”, di sfuggire a questo dovere di coribante, di avere in sé un rifugio dove potersi ritirare dall'essere; la possibilità di avere, come Penelope, una notte per sé in cui poter disfare l'opera che è stata vegliata e sorvegliata durante il giorno» (E. Levinas, *Dall'esistenza all'esistente*, cit., pp. 59-60, c.vo nostro).

re, la vergogna, la nausea, e poi la fatica, la pigrizia, lo sforzo, non è indicativo del fatto che per portare a datità il brusio anonimo dell'*il y a*, la pienezza nauseabonda dell'essere, e quindi la necessità dell'evasione attraverso l'atto di inserzione del soggetto nell'esistenza, Levinas si serva di questi stadi pre-riflessivi ove il corpo detiene un ruolo centrale? Ruolo che man mano si svela – attraverso l'*ipostasi* – come ciò che offre al soggetto la possibilità di avere una base, un luogo?

Ma, allora, come appare il corpo nella filosofia dell'hitlerismo?

Se da un lato Levinas si mantiene distante, come è emerso, da una svalutazione platonica del corpo, dall'altro egli ne condanna l'esaltazione barbara del sentimento d'identità. Corpo non è prigioniero, non è neppure corpo biologico cui l'uomo dell'hitlerismo rimarrebbe ancorato o inchiodato, ma con un distinguo fondamentale se paragonato all'inchiodamento all'essere descritto in *De l'évasion*.

Qui non si tratta di uscire, di «svignarsela» dinnanzi al «finto di niente»¹¹ dell'*il y a*; qui non è avvertito il bisogno come manifestazione stessa del malessere e presenza dell'assenza; qui, *sic et simpliciter*, si sta in quella *Geworfenheit* che Levinas traduce con derelizione o abbandono. *Déréliction* che, mettendo capo a un rinchiudimento identitario del sé – ad una sua cristallizzazione –, ci fa convenire con Miguel Abensour quanto sia importante «riprendere l'interpretazione di Jacques Rolland, secondo la quale Levinas avrebbe prodotto questo concetto [*être-rivé*, *n.d.r.*] operando una dissociazione tra il momento dell'essere-gettato e quello del progetto, o piuttosto si sarebbe arrestato per soffermarsi sull'essere-gettato, come una macchina fotografica si blocca su un'immagine per poterla trasformare. “Qui, questa sospensione della meditazione sulla *Geworfenheit*, intesa come il fatto di essere inchiodati, si traduce in una sospensione del movimento proprio della meditazione heideggeriana”. Quasi si trattasse di accantonare il progetto, il secondo momento. O ancora – continua Abensour dando nuovamente la parola a Rolland – “si potrebbe dire che la rifles-

¹¹ E. Levinas, *Dal sacro al santo. La tradizione talmudica nella rilettura dell'ebraismo postcristiano*, tr. it. di O.M. Nobile Ventura, intr. di S. Cavalletti, Città Nuova, Roma 1985, p. 87.

sione di Levinas si soffermi sulla *Geworfenheit* in modo da scoprire e descrivere una situazione in cui l'esistenza non trova più in sé una propensione che aspiri al di là della situazione imposta, una situazione nella quale l'essere-gettato paralizza in qualche modo ogni possibilità di proiettarsi". L'essere inchiodati sarebbe in poche parole il frutto di una dissociazione tra l'essere-gettato e il progetto. L'essere-gettato, diviso, separato dal progetto, condurrebbe alla situazione dell'essere inchiodato, come se l'essere-gettato, fermato nella sua corsa, nella sua propensione al di là di sé – trascinato dalla "fatalità della *déréliction*" – si coagulasse nell'essere inchiodato.

Su questo punto *Alcune riflessioni...* non sono forse in grado di apportare un chiarimento, o persino di far nascere un'ipotesi? Non è forse la descrizione dell'hitlerismo come incatenamento originario al corpo, come sentimento dell'identità del corpo, come riduzione delle condizioni imposte alla condizione corporea, alla fatticità corporea, ad aver contribuito all'elaborazione dell'essere inchiodati? Non si tratta esattamente di una condizione nella quale la fatalità dell'essere-gettato paralizza ogni possibilità di proiettarsi e questo in modo tanto più rigido perché nel caso presente questa fatalità è intesa come una fatalità biologica? Confrontato alle condizioni dell'essere inchiodato, descritte in *De l'évasion*, l'hitlerismo ci è apparso come un essere inchiodati di secondo grado, come una condizione, vale a dire, in cui l'essere-gettato non solo paralizza il progetto, ma in cui, per di più, l'essere inchiodati, nonostante la situazione intollerabile, non conosce, né prova, un bisogno di evasione»¹².

Come dire: in *questo inchiodamento di secondo grado* il corpo non manifesta il suo dissenso. Non prova né orrore, né vergogna, non fa fatica e nemmeno è pigro. Il corpo si perde nel legame atavico del sangue, l'*ego* si con-fonde con la materia, con la *pura carne*. Idolatra se stesso. Potremmo anche aggiungere che, in questo testo, non solo v'è una trasposizione storica di una condizione difettiva dell'io corporeo, ma anche – nel non-detto che permea l'intera opera di Levinas –,

¹² Cfr. M. Abensour, *Le mal elemental*, in E. Levinas, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, cit., p. 75.

un'esemplificazione sottile e insieme incisiva della *reductio* del soggetto al sacro, cui farà da contraltare l'evasione dall'*il y a*. Evasione che metaforicamente potremmo leggere come risposta nei termini di un vero e proprio esodo dall'adorazione di quel vitello d'oro¹³ – corpo pagano – cifra stessa del

«Male elementare (*Mal élémental*) cui ogni buona logica può condurre e nei cui confronti la filosofia occidentale non si era abbastanza assicurata. Possibilità che s'inscrive nell'ontologia che ha cura d'essere – dell'essere “*dem es in senem Sein um dieses Sein selbst geht*”, secondo l'espressione heideggeriana. Possibilità che minaccia ancora il soggetto correlativo all'essere-da-radunare e da-dominare che innanzi tutto si crede e si vuole libero»¹⁴.

Il rinchiudimento in sé del soggetto, di contro al movimento di *escendenza* evocato dal bisogno d'evasione, mette capo ad una universalizzazione della forza che si radica nella potenza nietzschiana perdendo, nell'impossibile scollamento dell'io da sé, la possibilità stessa di essere libero ovvero di poter distinguere tra il bene e il male:

«Ritroviamo qui – conclude Levinas – delle verità ben note. Abbiamo tentato di ricollegarle a un principio fondamentale. Può essere ci sia riuscito di mostrare che il razzismo non si oppone solamente a questo o a quel punto particolare della cultura cristiana e liberale. Che qui non è questo o quel dogma della democrazia, del parlamentarismo, del regime dittatoriale o della politica religiosa ad essere messo in causa. È l'umanità stessa dell'uomo»¹⁵.

¹³ Cfr. *Es* 32; in particolare si vedano i versetti che descrivono l'ira di Mosé: «Egli scagliò dalle mani le tavole e le spezzò ai piedi della montagna. Poi afferrò il vitello che quelli avevano fatto, lo bruciò nel fuoco, lo frantumò fino a ridurlo in polvere, ne sparse la polvere nell'acqua e la fece trangugiare agli Israeliti. Mosé disse ad Aronne: “Che ti ha fatto questo popolo, perché tu l'abbia gravato di un peccato così grande?”. Aronne rispose: “Non si accenda l'ira del mio Signore; tu stesso sai che questo popolo è inclinato al male. Mi dissero: ‘Facci un dio, che cammini alla nostra testa, perché a quel Mosé, l'uomo che ci ha fatti uscire dal paese d'Egitto, non sappiamo che cosa sia capitato’. Allora io dissi: ‘Chi ha dell'oro?’. Essi se lo sono tolto, me lo hanno dato; io l'ho gettato nel fuoco e ne è uscito questo vitello» (*Es* 32, 19-24).

¹⁴ Prefazione del 1990 di *Alcune riflessioni sull'hitlerismo*, cit., p. 21 – testo aggiunto come *Prefatory Note* in occasione della traduzione inglese di *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, apparso in «Critical Inquiry», autunno 1990, vol. 17, n. I, p. 63.

¹⁵ *Ivi*, p. 35.

Alla follia identitaria e all'attaccamento pagano alla terra, Levinas contrapporrà, ne l'*Umanesimo dell'altro uomo*,

«l'eco del *dire* permanente della Bibbia: la condizione – o l'incondizione – di stranieri e di schiavi nel paese d'Egitto (che) avvicina l'uomo al suo prossimo. Gli uomini si cercano l'un con l'altro nell'incondizione di stranieri. Nessuno è a casa propria. Il ricordo del servaggio unisce l'umanità. La differenza che si apre tra l'io e il sé, la non-coincidenza dell'identico, è una primordiale non-indifferenza riguardo agli uomini. L'uomo libero è consacrato al prossimo, nessuno si può salvare senza gli altri. Il riservato dominio dell'anima non si serra dall'interno. "L'Eterno chiuse su Noè la porta dell'arca" dice con ammirevole precisione un testo del *Genesi*. Come si farebbe a chiuderla nell'ora in cui l'umanità perisce? Ci sono ore su cui non penda la minaccia del diluvio? Eccola l'interiorità impossibile che disorienta e riorienta le scienze umane dei giorni nostri. Impossibilità che non abbiamo appreso né dalla metafisica né dalla fine della metafisica. Scarto tra l'io e il sé, ricorrenza impossibile, identità impossibile. Nessuno si può chiudere in se stesso: l'umanità dell'uomo, la soggettività, è responsabilità per gli altri, estrema vulnerabilità. Il ritorno a sé diventa un giro interminabile. Anteriormente alla coscienza e alla scelta – prima che la creatura si raccolga in presente e rappresentazione per divenire essenza – l'uomo si appressa all'uomo»¹⁶.

Non-indifferenza, incondizione di stranieri, identità impossibile – si tratta senz'altro di categorie della maturità levinasiana – ma che, al contempo, liberano tutta la loro significatività proprio a partire dal complessificarsi stesso della nozione di corporeità che va letta – lo ripetiamo – tenendo uno sguardo fisso ai *Carnets* e, insieme, nel suo declinarsi plurivoco per addivenire a quella categoria centrale di pensiero incarnato o, il che è lo stesso, di *Dasein* di carne e di sangue che inizia-qualcosa-con-se-stesso, vivendo la sua condizione finita e mortale come una progressiva procrastinazione della morte, sullo sfondo di un costante velo messianico: *salut, n'est pas l'être*. Dopo *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, viene un altro testo celeberrimo ove – se così si può dire – si pas-

¹⁶ E. Levinas, *Umanesimo dell'altro uomo*, a cura di A. Moscato, il melangolo, Genova 1998, p. 150.

sa dal corpo biologico e ridotto a pura materialità, corpo che abbiamo chiamato *pagano*, al corpo che esperisce il fatto stesso di essere *inchiodato*.

2. Corpo inchiodato

In *De l'évasion* – che prepara la strada verso l'uscita dall'essere, dalle malle del c'è che verrà tematizzata in *Dall'esistenza all'esistente*, ruotando attorno al momento centrale – che è quello dell'*ipostasi* –, ci sembrano essere due gli elementi fondamentali da sottolineare. Innanzitutto il fatto che Levinas si serva proprio del metodo fenomenologico per indagare stati preriflessivi che chiamano in causa il nostro corpo che prova piacere, vergogna, nausea, angoscia. Non solo, dunque, riabilita la funzione di queste condizioni che vanno ben oltre il mero uso psicologico cui erano state ridotte, ma in questo sottile scandaglio fenomenologico-ermeneutico, l'autore perviene al ribaltamento dell'intendimento stesso del bisogno.

Esso non è, come il pensiero tradizionale a partire da Platone ha sempre ritenuto, espressione di una mancanza, ma l'epifenomeno di un *malessere* che svela il fatto stesso di essere incatenati all'essere. Ci sembra, inoltre, importante sottolineare come in questo testo Levinas si riferisca al bisogno esplicitandone – fedele al distinguo già operato nei *Carnets* – la valenza negativa, ossia il suo rinvio al «troppo pieno dell'essere», quasi volesse lasciar intendere tra le righe il riferimento indiretto a quella seconda tipologia del *besoin* che si rifà all'intervallo in cui il soggetto, nel suo rimettersi alla sensibilità, si riconosce come coscienza *bouleversé*. Se l'intervallo sempre superato del *besoin* – che, contrariamente a quanto avviene per l'*eros*, è in relazione con lo spazio e non con il tempo – condurrà all'esperienza nient'affatto inautentica del «vivere di...», il bisogno descritto in *De l'évasion* porterà, in ultima analisi, all'irrinunciabile esodo dall'essere che

«non è la ricerca del meraviglioso capace di infrangere il torpore della nostra esistenza borghese; non consiste più nell'affrancarsi dalle degradanti servitù che il cieco meccani-

simo del nostro corpo ci impone, perché non è l'unica possibile identificazione dell'uomo e della natura che gli fa orrore. Tutti questi motivi non sono che variazioni su un tema la cui profondità non sono capaci di eguagliare. Tutti questi motivi lo celano, ma anche lo traspongono, perché non mettono ancora in causa l'essere e obbediscono ad un bisogno di trascendere i limiti dell'essere finito. Esprimono l'orrore di una certa *definizione* del nostro essere, non dell'essere in quanto tale. La fuga che impongono è una ricerca di rifugio. Non si tratta solamente di uscire, ma di andare da qualche parte. Il bisogno di evasione, al contrario, si trova assolutamente identico a ciascun punto di arresto a cui lo conduce la sua avventura, come se il cammino percorso non togliesse nulla alla sua insoddisfazione»¹⁷.

Qui Levinas pare riaffermare quanto sostenuto in *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, mettendo in luce l'errore fondamentale compiuto dal pensiero tradizionale fino al liberalismo e all'idealismo, nell'intendere l'evasione come fuga dalla «bassa realtà» e dal presente, dunque fuga dalla prigione del corpo e della storia, con il risultato di uno iato pericoloso tra *res cogitans* e *res extensa* e tra l'uomo e il mondo delle idee. Al contrario, Levinas evidenzia l'urgenza di uscire non tanto da una certa definizione del nostro essere, ma dall'essere. È l'*essere* – e non il corpo – la prigione per antonomasia da cui fuggire. È l'identità di sé a sé che fa provare orrore. La falsa quiete del soggetto è già sintomo di un'insonnia della coscienza che non trova riposo, ma soltanto solitudine e spaesamento.

«È questa categoria dell'uscita, non assimilabile né al rinnovamento né alla creazione, che si tratta di cogliere in tutta la sua purezza. Tema inimitabile che ci propone di uscire dall'essere. Ricerca di un'uscita, ma non nostalgia della morte, perché la morte non è un'uscita, come del resto non è una soluzione. Il fondamento di questo tema è costituito – ci sia concesso il neologismo – da un bisogno di *eccedenza*. Così, al bisogno d'evasione, l'essere non appare solamente come l'ostacolo che il pensiero libero dovrebbe superare, né come la rigidità che, invitando alla routine, esige uno sforzo di ori-

¹⁷ E. Levinas, *Dell'evasione*, commento e note di J. Rolland, ed. italiana a cura di D. Ceccon e G. Franck, Elitropia, Reggio Emilia 1983, pp. 17-18.

ginalità, bensì come una prigione da cui si tratta di uscire. [...] Nell'identità dell'io, l'identità dell'essere rivela la sua natura di incatenamento perché appunto appare sotto forma di sofferenza e invita all'evasione. Così l'evasione è il bisogno di uscire da se stessi, cioè *di spezzare l'incatenamento più radicale, più irremissibile, il fatto che l'io è se stesso*»¹⁸.

Analizziamo dunque i vari stati preriflessivi che portano a datità questo bisogno di evasione. Se il malessere è la trascrizione affettiva del bisogno e «apparire come un rifiuto di abitare, come uno sforzo per uscire da una situazione insostenibile»¹⁹, come «una specie di peso morto al fondo del nostro essere da cui la soddisfazione non arriva a liberarci»²⁰, è indicativo il fatto che il filosofo parta proprio da quel fenomeno primordiale della soddisfazione del bisogno, che è il piacere, per mostrare come quest'ultimo riveli non tanto la mancanza del nostro essere, ma la presenza. Il piacere viene colto come un tentativo di evasione che si rivela fallace. Esso, lungi dall'identificarsi nella contrazione dell'istante, ne è il frazionamento.

«Constatiamo, dunque, nel piacere – scrive Levinas – una perdita di sé, un abbandono, un'uscita fuori di sé, un'estasi: altrettanti caratteri che descrivono la promessa d'evasione contenuta nella sua essenza. Piuttosto che apparire come uno stato passivo, il piacere apre nella soddisfazione del bisogno una dimensione in cui il malessere intravede l'evasione. Non è perciò dell'essere che il bisogno è la nostalgia; ne è la liberazione, perché il movimento del piacere è precisamente il denudamento del malessere»²¹.

Esso non è un atto, ma un evento affettivo estraneo alle forme dell'essere, tuttavia si sviluppa in un crescendo di promesse che poi si rivelano vane. Al suo acme subisce lo scacco e il movimento di uscita rimane imbrigliato nelle malie dell'essere.

¹⁸ *Ivi*, pp. 19-20.

¹⁹ *Ivi*, p. 26.

²⁰ *Ivi*, p. 27.

²¹ *Ivi*, p. 31.

Il denudamento del malessere è ingannevole, proprio perché il soggetto non è ancora divenuto un esistente, non si è ancora posto, non è ancora *ipostasi*. Come non vedere in questa descrizione del piacere il parallelo implicito con l'*eros* – base del sociale – su cui il filosofo è più volte tornato nei *Carnets*? Cosa distingue l'*eros* dal piacere? La costitutiva dualità – *versus* la nozione di fusione dei due esseri platonici –, la constatazione del fatto che *si è in due*. Dualità che, nel riconoscere già a partire dall'intimità l'intervallo della separazione, metterà capo ad un soggetto che rompe definitivamente con la propria interiorità, con l'adesione di sé a sé, con l'egoismo che è il fatto stesso di non riconoscere che l'altro non è il medesimo. Non a caso il fallimento del piacere vira in vergogna che «non dipende, come si sarebbe portati a credere, dalla limitatezza del nostro essere in quanto suscettibile di peccati, ma dallo stesso essere del nostro essere, dalla sua incapacità di rompere con se stesso»²².

Ancora una volta Levinas, come ha già fatto per il bisogno e per il piacere, riesce a portare a datità l'essenza stessa della vergogna che, contrariamente a quanto si crede, non è tanto da cogliere in funzione di un atto moralmente malvagio – limitandosi così a circoscriverla al solo aspetto sociale –, ma nei termini di

«un affare eminentemente personale. Se la vergogna c'è, è perché non si può nascondere ciò che si vorrebbe nascondere. La necessità di fuggire per nascondersi è messa in scacco dall'impossibilità di fuggire da se stessi. Ciò che appare nella vergogna – continua Levinas – è precisamente il fatto di essere incatenati a sé, l'impossibilità radicale di fuggire da se stessi per nascondersi a sé, l'irremissibile presenza dell'io a se stesso. E quella del nostro *corpo* – ecco il passaggio centrale – non è la *nudità* di una cosa materiale antitetica allo spirito, ma del *nostro essere totale* in tutta la sua pienezza e solidità, della sua più brutale espressione di cui non si può fare a meno di prenderne atto»²³.

²² *Ivi*, p. 33.

²³ *Ivi*, p. 35 (c.vo nostro).

Come dire: è attraverso il corpo, nel quale sono incarnato, che pervengo all'intimità, ossia alla presenza di me con me stesso. «Presenza che non rivela il nostro nulla, ma la totalità della nostra esistenza»²⁴.

È attraverso il corpo che sento questo inchiodamento all'essere, cui sono esposto, dal quale non riesco a fuggire. La nudità del corpo non si misura operando il distinguo con o senza vesti, ma in relazione al riconoscimento o misconoscimento della nostra intimità. Si può essere nudi anche se vestiti.

«Quando il corpo perde il carattere di intimità, questo carattere dell'esistenza di un se stesso cessa di divenire vergognoso. Come il nudo corpo del pugile. La nudità della ballerina di music-hall che si esibisce – quali che siano gli effetti che l'impresario si aspetta – non è necessariamente il segno di un essere spudorato, perché il suo corpo può apparirle con quella exteriorità a sé che per questo lo copre. Tutto quello che è senza vestito non è necessariamente nudo. È dunque la nostra intimità, cioè la nostra presenza a noi stessi che è vergognosa. [...] La nudità è il bisogno di scusare la propria esistenza. La vergogna è, in fin dei conti, un'esistenza che cerca per sé delle scuse. Ciò che la vergogna svela è l'essere che si svela»²⁵.

Nella vergogna, che si fa sempre più lacerante, si annuncia la nausea che è «un rifiuto a permanervi, uno sforzo ad uscirne»²⁶, fino a trasformarsi in disperazione, in un timore di soffocamento, che è l'angoscia della nausea.

Scriva Levinas:

«Si è là, e non c'è più nulla da fare, nulla da aggiungere al fatto per cui siamo stati interamente abbandonati, per cui tutto è consumato: è l'esperienza stessa dell'essere puro. [...] Ma il “non-c'è-più-niente-da-fare” è il carattere di una situazione limite in cui l'inutilità di qualsiasi azione è precisamente l'indicazione dell'istante supremo in cui

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ivi*, p. 37.

non resta che uscire. L'esperienza dell'essere puro è, nello stesso tempo, l'esperienza del suo antagonismo interno e dell'evasione che impone»²⁷.

Ma per quale ragione la vergogna, che fa tutt'uno con l'angoscia, diviene filosoficamente interessante per la riflessione levinasiana? Perché ciò che emerge in tutta la sua evidenza è il fatto di avere un corpo che è «là», che soffre nel suo isolamento, sentendo di non farcela più e di non poter contare sull'aiuto dell'altro.

Non a caso si legge nel seguente passo:

«Nella nausea la vergogna appare depurata da ogni mescolanza con rappresentazioni di ordine collettivo. Quando la si prova nella solitudine, il suo carattere compromettente, invece di svanire, appare in tutta la sua originalità. Il malato isolato, che “si è sentito male” e a cui non resta che vomitare, è ancora “scandalizzato” a causa di se stesso. *La presenza d'altri è perfino desiderata*, in una certa misura, perché permette di ridurre lo scandalo della nausea al rango di una “malattia”, di un fatto socialmente normale che si può trattare, e rispetto al quale, di conseguenza, si può assumere un atteggiamento obiettivo»²⁸.

Che cosa emerge da queste righe se non la condizione dell'*io corporeo inchiodato*, che chiede di uscire dall'essere e di poter-incominciare-qualcosa-conse-stesso nel temporalizzarsi di un soggetto di carne e di sangue, che è una diuturna messa in questione di sé e insieme possibilità stessa della tentazione, ma, in ultima analisi, la decisiva presa in carico di quel «dovere felice» o *felix culpa*, che è il dono più grande?

Evadere non è, forse, l'unico modo per il darsi di una *speranza per il presente* in cui il soggetto si fa carico dell'altro *usque ad mortem*, nella *sofferenza liturgica* che risponde alla *sofferenza inutile* attraverso una *sofferenza non inuti-*

²⁷ *Ivi*, p. 38.

²⁸ *Ivi*, p. 39.

le²⁹, foss'anche con il gesto messianico di una *carezza* che non toglie, ma allevia il dolore con la mano tesa verso chi non si può liberare da solo³⁰? Nel saggio *Umanesimo e anarchia* contenuto in *Umanesimo dell'altro uomo*, argomenta significativamente Levinas:

«La tentazione di separarsi dal Bene costituisce l'incarnazione stessa del soggetto o la sua presenza nell'essere. Ma se la tentazione turba l'ubbidienza preliminare al Bene e promette all'uomo la sovrana scelta, non è per il fatto che l'Io sia un'anima incarnata; anzi, proprio perché l'ubbidienza senza servaggio al bene è ubbidienza ad un *altro* che rimane altro, solo per questo *il soggetto è carnale* (c.vo nostro), sul limitare dell'eros, si fa ente»³¹.

²⁹ Cfr. E. Levinas, *La sofferenza inutile*, in *Tra noi*, cit., pp. 123-135. Illuminante quanto scrive il filosofo ebreo lituano nel seguente passo: «[...] La sofferenza per la sofferenza inutile dell'altro uomo, la giusta sofferenza in me per la sofferenza ingiustificabile di altri, apre sulla sofferenza la prospettiva etica dell'inter-umano. In questa prospettiva c'è una differenza radicale tra la *sofferenza in altri* in cui essa è, per *me* imperdonabile e mi sollecita e mi invoca e la sofferenza in *me*, la mia propria avventura della sofferenza la cui inutilità costitutiva o congenita può acquistare un senso, il solo di cui la sofferenza sia suscettibile, divenendo una sofferenza per la sofferenza, fosse anche inesorabile, di qualcun altro. Attenzione alla sofferenza altrui che, attraverso le crudeltà del nostro secolo – malgrado queste crudeltà, a causa di queste crudeltà –, può affermarsi come il *nodo stesso della soggettività umana* al punto di ritrovarsi elevata a supremo principio etico – il solo che non sia possibile contestare – e fino a guidare le speranze e la disciplina pratiche di vari gruppi umani. Attenzione e azione che incombono agli uomini – al loro io – in maniera così ineluttabile e così diretta che non è loro possibile senza decadere, aspettarle da un Dio onnipotente» (*ivi*, pp. 126-127, c.vo nostro).

³⁰ Prezioso, in tal senso, è l'apologo talmudico che Levinas richiama allorché, nel già citato saggio sulla sofferenza inutile, scorge un possibile al di là nell'interumano. Chiosa il filosofo: «Ecco un dialogo talmudico (Trattato *Berakhot* del Talmud Babilonese, p. 5b) in cui si riflette la concezione del male radicale della sofferenza, della sua disperazione intrinseca e incompensabile, della sua chiusura e del suo ricorso all'altro uomo, alla medicazione, esterna alla struttura immanente del male: “Rav Hiya bar Abba cadda malato e Rav Yohanan lo andò a visitare. Egli gli chiese: – Le tue sofferenze ti si addicono? – Né esse, né le ricompense che esse promettono. – Dammi la tua mano, disse allora il visitatore al malato. E il visitatore alza il malato dal suo letto. Ma ecco che lo stesso Rav Yohanan cadde malato ed è visitato da Rav Hanina. Stessa domanda: le tue sofferenze ti si addicono? Stessa risposta: Né esse, né le ricompense che esse promettono. Dammi la mano, disse Rav Hanina, e solleva Rav Yohanan dal suo letto. Domanda: Rav Yohanan non poteva alzarsi da solo? Risposta: il prigioniero non sarebbe capace di liberarsi da solo dalla sua prigionia» (*ivi*, p. 126, nota 3).

³¹ E. Levinas, *Umanesimo dell'altro uomo*, cit., p. 125. Ci sembra importante riportare il testo che si rifà alla nota 20 in cui il filosofo esplica il concetto di incarnazione: «*L'incarnazione* – essenzialmente erotica – è anche l'impossibilità di sfuggire a se medesimo, e cioè eludere le proprie responsabilità. Si fa così palese il carattere illusorio di averla rotta con la sottomissione» (*ibidem*, c.vo nostro). Vale a dire: se non è impossibile – anzi è, al contrario, necessario, nonostante lo sforzo e la fatica – uscire dall'essere, ciò che si rivela come insuperabile è il fatto di sfuggire alla *felix culpa* o alla responsabilità che viene prima del *conatus* della sostanza, del Male dell'Egoismo, che non è altro che il perseverare nella propria essenza.

Nelle ultime righe contenute in *De l'évasion*, Levinas annuncia, per così dire, mostrando come il dogma fondamentale di ogni pensiero sia quello di essere permeato dall'ontologismo,

«un principio ancora più imperativo di quello di non-contraddizione, poiché il nulla stesso, nella misura in cui il pensiero lo incontra, è rivestito di un'esistenza, e certo senza restrizione – continua il filosofo – si è obbligati ad enunciare contro Parmenide che il non-essere è»³².

Si tratta, dunque, di prendere sul serio il bisogno in quanto cifra del mal-essere o del «troppo pieno dell'essere»; il bisogno, dunque, come epifenomeno non tanto di una mancanza d'essere, ma di una pienezza, dalla quale non resta che uscirne. Si tratta di realizzare l'aspirazione incompiuta dell'idealismo che, benché abbia modificato la struttura dell'esistente,

«non affronta la sua esistenza. Esso non sa dirne nulla e lascia la cura d'interpretarla a tutti coloro che non domandano di andare al di là dell'essere. La liberazione dell'idealismo nei confronti dell'essere è basata sulla sua sottovalutazione. Nel momento stesso in cui l'idealismo immagina di averlo superato, ne è pervaso in ogni parte. [...] La sola via che si apre per soddisfare le legittime aspirazioni dell'idealismo senza dividerne gli errori, è di misurare senza paura tutto il peso dell'essere e la sua universalità, riconoscere l'inermità dell'atto e del pensiero che non possono sostituire un evento che, nel compimento stesso dell'esistenza, spezza questa esistenza; atto e pensiero che non devono, perciò, nasconderci l'originalità dell'evasione»³³.

3. Dasein corporeo

a) Evento e separazione

Già in questa chiusa Levinas utilizza una parola – *evento* – che possiamo senz'altro considerare come il termine chiave che percorre il testo scritto e con-

³² E. Levinas, *Dell'evasione*, cit., p. 44.

³³ *Ivi*, pp. 46-47.

cepito dal filosofo durante la sua prigionia ad Hannover: *Dall'esistenza all'esistente*. Testo che diventa per la nostra ricerca particolarmente significativo poiché, come ha fatto notare Bernhard Casper «il problema di cosa significhi la corporeità umana, il *Dasein* corporeo dell'uomo, "l'essere-nel-corpo" di ciascuno di noi può essere compreso solo nel più ampio contesto del problema sul senso dell'essere. Mi sembra molto importante che nell'ontologia fondamentale di Heidegger e, in tal modo, anche nel suo pensiero sull'evento, il corpo dell'uomo sia recuperato da un segreto dualismo che durante l'intera storia occidentale ha accompagnato il modo di intendere il corpo e rimesso nell'originario attuarsi dell'essere umano. Il *Dasein* accade sempre come *Dasein* "corporalizzato". Il *Dasein* si temporalizza come essere-nel-corpo o, potremmo anche dire, l'essere umano si temporalizza come essere corporeo. La visione intellettuale più stringente, tanto dell'ontologia fondamentale di *Essere e tempo*, quanto del pensiero circa l'evento, sta nel fatto che, in quanto si cerca l'accesso al problema dell'essere nel suo complesso, nel *Dasein* viene, per così dire, portata a datità la questione di ciò che in ultima istanza è dato come compito al pensare e noi accettiamo come prima e fondante attualità: il nostro temporalizzarci (*Zeitigung*). Il *Dasein* sussiste solo come *Dasein* che si temporalizza in termini di morte, che si compie tra nascita e morte. *Dasein* che ha il suo tempo.

Questa – rivela Casper –, come mi è stato confermato da Levinas stesso in una serie di colloqui che sono intercorsi tra noi, è stata poi la visione intellettuale che più lo ha affascinato nel pensiero di Heidegger e che gli faceva collocare *Essere e tempo* accanto alla *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel, alla *Critica della Ragion Pura* di Kant e al *Fedro* di Platone»³⁴.

³⁴ Ci sembra importante riportare le vive parole di Bernhard Casper, che offrono una testimonianza in presa diretta, della sua lunga consuetudine con Levinas. Come abbiamo già indicato, si tratta di riflessioni svolte nell'ambito di Seminari su Levinas, nel corso del nostro soggiorno friburghese. Si veda l'illuminante intervista di Bernhard Casper a Emmanuel Levinas, che venne trasmessa dalla radio tedesca *Südwestfunk-3*, il 2 maggio 1996 e pubblicata integralmente con il titolo: *El Rostro, la primogenitura y la fecundidad. Diálogo con Emmanuel Levinas, el 11 de junio de 1981 en Paris*, in «Revista de Filosofía», Universidad Iberoamericana, Mexico, numero 107, anno 35, maggio-agosto 2003, pp. 19-28.

A ben vedere l'*epochè* cui perviene Levinas nel III capitolo contenuto in *Dall'esistenza all'esistente* – e che prevede la messa tra parentesi di cose e persone e il loro ritorno al nulla – porta ad un *événement* ove dove il nulla «se passe» – accade – dove l'*il y a*, il «troppo pieno dell'essere», nel suo brusio anonimo, invade e pervade ogni cosa. Il fastidioso «si dà e basta», «il finta di niente» del *c'è* pare avere i tratti della mera presenza dell'essere – *Vorhandenheit* – cui si rifaceva Heidegger nella sua distruzione della metafisica, macchiatasi della colpa di aver obliato l'essere. Di qui la fondamentale introduzione di ciò che Levinas considerò uno degli apporti cruciali di *Sein und Zeit* – ossia la differenza ontologica tra *essere* e *ente*. Differenza, tuttavia, che implica sì una distinzione, ma non una *separation* quale viene contemplata da Levinas che, non a caso, traduce i due termini non tanto con *Sein* e *Seiendes*, ma con *existence* e *existant*.

Ma torniamo all'*epochè*, che significativamente Levinas fa precedere da una sezione intitolata *L'esotismo* e nella quale – facciamo notare *en passant* –, se così si può dire, si assiste alla *pars destruens* della sensazione che, anziché costituire quel riconoscimento della recettività del soggetto in quanto coscienza *bouleversé*, si configura non tanto come

«la via che conduce all'oggetto, ma l'ostacolo che allontana da esso; e non appartiene nemmeno all'ordine soggettivo. La sensazione non è la materia della percezione, nell'arte essa emerge come un nuovo elemento; anzi ritorna all'impersonalità dell'elemento»³⁵.

Con finezza, Levinas offre l'esempio della pittura contemporanea «in cui il particolare risulta nella sua nudità d'essere» per anticipare quell'orrore senza forma³⁶ e senza soggetto rappresentato dall'*il y a*.

³⁵ E. Levinas, *Dall'esistenza all'esistente*, cit., p. 46.

³⁶ Cfr. *ivi*, pp. 49-50. Chiosa Levinas: «Nella sua rappresentazione della materia la pittura realizza questa deformazione – questa messa a nudo – del mondo in modo del tutto sorprendente. La rottura della continuità sulla stessa superficie delle cose, la scelta per le linee spezzate, il disprezzo della prospettiva e delle proporzioni “reali” delle cose, annunciano una rivolta contro la continuità della curva. Staccandosi da uno spazio senza orizzonte le cose si abbattono su di noi come frammenti che si impongono per se stessi, come blocchi, cubi, piani, triangoli tra cui non c'è la minima transizione. Elementi nudi, semplici e assoluti,

Scriva Levinas:

«Immaginiamo il ritorno al nulla di tutti gli esseri: cose e persone. Non è possibile situare questo ritorno al nulla al di fuori di ogni evento. Ma il nulla stesso? Qualcosa accade, non fosse altro che la notte e il silenzio. L'indeterminazione di questo "qualcosa accade" non è quella del soggetto, non si riferisce ad un sostantivo. È come se designasse il pronome di terza persona nella forma impersonale del verbo, non un autore dell'azione che non si conosce bene, ma il carattere di questa stessa azione che, in qualche modo, non ha un autore, è anonima.

Indicheremo questa "consumazione" impersonale, anonima, ma inestinguibile dell'essere che mormora al fondo del nulla stesso, con il termine di *il y a*. Nel suo rifiuto di assumere una forma personale, l'*il y a* è "l'essere in generale"»³⁷.

Che cosa intende affermare il filosofo definendo l'*il y a* nei termini dell'«essere in generale», se non il fatto che, quand'anche venisse cancellato a fondo qualsiasi ente, ciò che resta nel suo grigiore, nella sua densità di vuoto è l'essere stesso inteso come mera presenza, come fenomeno puro, vuoto, trascendentale?

Questa attualità, che è orrore, non si mostra forse, spogliando la coscienza della sua stessa soggettività, sotto le spoglie impersonali del *sacro*³⁸, che ha molto ben descritto l'antropologo Lévy-Bruhl e che, inteso nei termini di partecipa-

rigonfiamenti o ascessi dell'essere. In questa caduta delle cose su di noi, gli oggetti affermano la loro potenza di oggetti materiali ed è come se pervenissero al parossismo stesso della loro materialità. Malgrado la razionalità e la luminosità di queste forme prese in se stesse, il quadro realizza l'in se stesso della loro esistenza, il carattere assoluto del fatto che esiste qualcosa che non è, a sua volta, un oggetto e un nome; che è innominabile e che può apparire solo grazie alla poesia. Nozione di materialità che non ha più nulla in comune con quella materia contrapposta al pensiero e allo spirito di cui si nutrive il materialismo classico, e che, definita attraverso le leggi meccanicistiche che ne esaurivano l'essenza e la rendevano intellegibile, si allontanava il più possibile dalla materialità presente in alcune forme dell'arte moderna. Ciò che è denso, rozzo, massiccio, miserabile: è questa la materialità; ha una consistenza, un peso, è assurda, è una brutale, ma impassibile presenza; ma anche un'umiltà, una nudità, una bruttezza. Destinato all'uso e parte di un ambiente, l'oggetto materiale viene con ciò stesso rivestito di una forma che ci dissimula la sua nudità. La scoperta della materialità dell'essere non è la scoperta di una nuova qualità, ma del suo brulichio informale. Dietro alla luminosità delle forme per mezzo delle quali gli esseri si riferiscono già al "nostro" dentro, la materia è il fatto stesso dell'*il y a*».

³⁷ *Ivi*, p. 50.

³⁸ Su questo tema rinviamo al nostro saggio: F. Nodari, *La vischiosità del sacro*, in S. Avakian, *Bambini al rogo*, Salani, Milano 2010, pp. 109-127.

zione impersonale, si configura come l'esatto opposto del concetto centrale di *santità* o separazione?

«Se in Durkheim il sacro si oppone all'essere profano grazie ai sentimenti che suscita, questi ultimi rimangono i sentimenti di un soggetto che sta di fronte ad un oggetto. L'identità di ciascuno di questi termini non sembra in questione. [...] Completamente diversa è l'ipotesi di Lévy-Bruhl. Nella partecipazione mistica, fondamentalmente diversa dalla partecipazione platonica a un genere, l'identità dei termini viene meno. Essendosi spogliati di ciò che costituisce la loro stessa sostantività, la partecipazione di un termine all'altro non risiede nel fatto che essi hanno un attributo in comune, ma nel fatto che un termine è *l'altro*.

L'esistenza privata di ciascun termine, dominata dal soggetto che è, perde il suo carattere privato, e ritorna a un fondo indistinto; l'esistenza dell'uno sommerge l'altro e, con ciò, non è più l'esistenza dell'uno. In essa possiamo riconoscere l'*il y a*. L'impersonalità del sacro nelle religioni primitive, che Durkheim ritiene essere il Dio "ancora" impersonale da cui un giorno scaturirà il Dio delle religioni evolute, descrive, proprio al contrario, un mondo in cui non c'è nulla che prepari l'apparizione di un Dio. Più che condurci a Dio, la nozione di *il y a* ci conduce all'assenza di Dio, all'assenza di ogni essente. I primitivi – chiosa Levinas – sono assolutamente al di qua della Rivelazione, al di qua della luce. L'orrore non è in alcun modo un'angoscia di morte. Secondo Lévy-Bruhl, i primitivi di fronte alla morte come fatto naturale non manifestano altro che indifferenza. Nell'orrore, il soggetto è spogliato della propria soggettività, del suo potere di esistenza privata. È spersonalizzato. Mentre la "nausea", in quanto sentimento dell'esistenza, non è ancora una spersonalizzazione, l'orrore sconvolge la soggettività del soggetto, la sua particolarità di *essente*. Esso è la partecipazione all'*il y a*. All'*il y a* che ritorna nel seno di ogni negazione, all'*il y a* "senza vie d'uscita". È, se si può dire, l'impossibilità della morte, l'universalità dell'esistenza, persino nel suo annientamento»³⁹.

³⁹ *Ivi*, p. 53. La riflessione sul sacro tornerà anche negli scritti della maturità di Levinas: da *Totalità e infinito* a *Difficile libertà*, da *Tra noi* a *Dal Sacro al Santo*. Nella sezione di *Totalità e infinito* denominata *Interiorità ed economia*, l'io gaudente, in balia dell'elementale, cadrà – nonostante il suo atto di inserzione nell'esistenza – nelle malie del sacro, dinnanzi al quale Levinas richiamerà paradossalmente all'esigenza dell'ateismo. È un mondo alla rovescia «che mi nutre e mi impregna. È alimento e ambiente. [...] L'ambiente ha uno spessore proprio. Le cose si riferiscono al possesso, possono essere portate via,

Come dire: la vischiosità del sacro⁴⁰ diviene la concrezione del *c'è* che, nella sua brutta fatalità, porta alla spersonalizzazione del soggetto o, il che è lo stesso, all'impossibilità di chiamarlo per nome. L'unico nome, se così si può dire,

sono *mobili*; l'ambiente a partire dal quale vengono a me è senza eredi, fondo o terreno comune, non-possedibile, essenzialmente "di nessuno": la terra, il mare, la luce, la città» (E. Levinas, *Totalità e infinito*, cit., pp. 130-132). In un altro passo, ove Levinas sottolinea la cattiva passività del godimento, di contro alla passività che s'accresce nel *prendere sul serio il tempo*, e quindi *avere bisogno dell'altro*, facendogli si appresso attraverso la *sofferenza liturgica*, si legge: «L'avvenire dell'elemento come insicurezza è vissuto concretamente come divinità mitica dell'elemento. Degli dei senza volto, degli dei impersonali cui non si parla, contraddistinguono il niente che circonda l'egoismo del godimento, all'interno della sua familiarità con l'elemento. [...] L'essere separato deve correre il rischio del paganesimo che attesta la sua separazione e in cui questa separazione si attua, sino al momento in cui la morte di questi dei, lo ricondurrà all'ateismo e alla vera trascendenza» (ivi, p. 143). Dunque ateismo non come negazione della trascendenza, ma come sua affermazione attraverso la distruzione del simulacro del sacro. Contro la religiosità idolatrica-sacrale descritta da Lévy-Bruhl e tutta permeata da una forma di partecipazione al trascendente, Levinas insiste su un concetto di religione «nel quale il rapporto tra il Medesimo e l'Altro, sussiste malgrado l'impossibilità del tutto» (ivi, pp. 53, 78), una relazione asimmetrica in cui i due termini non siano compresi in una totalità, ma fondati sul concetto di separazione tra il *Moi* e l'Altro. Concetto che impedisce la riduzione dell'Altro a me e che si richiama alla struttura dell'idea dell'infinito tematizzata da Cartesio nella III meditazione metafisica secondo la quale l'*ideatum* contiene più di quanto possa contenere. Concetto che, in ebraico, è strettamente connesso a quello di Santità (*Qedushah*) e che in *Lev* 19, 2 è sottolineato come aspetto della vita morale: «Siate santi, perché sono santo io, il Signore Dio vostro».

Ed è in questo esodo dalla totalità e dall'onto-teologia, in questo passaggio dal sacro che ammalia e confonde al Santo che, nella separazione, mi fa riconoscere l'alterità irriducibile del Volto di Altri, che il filosofo ebreo lituano mette in scacco l'*il y a*. Si legge nel capitolo intitolato *Una religione d'adulti* e contenuto in *Difficile libertà*: «Il giudaismo ha disincantato il mondo, ha escluso questa pretesa evoluzione delle religioni a partire dall'entusiasmo e dal sacro. Il monoteismo segna una rottura con una certa concezione del sacro; non unifica né gerarchizza gli dei numinosi e numerosi, li nega. Rispetto al divino ch'essi incarnano, non è altro che ateismo. [...] È grande gloria del Creatore – argomenta Levinas – aver costruito un essere che lo afferma dopo averlo contestato e negato nelle illusioni del mito e dell'entusiasmo; è grande gloria di Dio aver creato un essere capace di cercarlo e di capirlo da lontano, partendo dalla separazione dell'ateismo» (E. Levinas, *Difficile libertà*, cit., pp. 66-67).

Per un ulteriore approfondimento del sacro come *longa manus* dell'*il y a* si veda anche l'intero capitolo Lévy-Bruhl e la filosofia contemporanea contenuto in *Tra noi*, cit., pp. 69-83; in particolare il seguente passo: «La partecipazione che è in gioco nella categoria affettiva del soprannaturale non conduce in alcun modo da un impreciso fenomeno fisico verso un essere metafisico, ma dalla cosa data verso una potenza che non ha più la struttura dell'essere, verso la diffusa presenza di un'influenza occulta. Si tratta di realtà anonime. Continua Levinas citando Lévy-Bruhl, esse fluttuano, per così dire si irradiano, venute da una regione inaccessibile. Queste potenze si inscrivono in una forma sostanziale, esse non sono più volontà di soggetti che si rivelano. Tutt'al contrario, le cose in una certa misura, esistono come dei feticci: esse sono portate da potenze che non sono loro attributi. [...] Se la partecipazione apre a una dimensione che conduce verso il soprannaturale, questo soprannaturale non è una semplice replica al superlativo di questo mondo, o una sublimazione degli oggetti strutturata come essi e separata soltanto dall'abisso puramente formale di trascendenza; la sua soprannaturalità è direttamente accessibile all'esperienza emotiva, a una "esperienza-credenza". Esso è immediatamente temuto, rispettato, sperato, mettendo già in causa la nostra sicurezza, "possibilità permanente di maleficio", esperienza di ciò che è agli antipodi della natura e del mondo. Da ciò la fluidità di questo anti-universo. Le cose si trasformano le une nelle altre, poiché le loro forme contano poco accanto alle potenze senza nome che le comandano» (ivi, pp. 76-77).

⁴⁰ Su questo argomento si veda, inoltre, l'illuminante contributo di B. Casper, *Zu Rilke "Fünf Gesängen"*. *Eine Vorbesinnung auf das Phänomen des Idolischen*, in *Phänomenologie des Idols*, Verlag Karl Alber, Freiburg-München 1981, pp. 49-63.

che si dà è l'orrore del «si dà e basta». Orrore che non è nient'altro che l'accadere stesso dell'essere nella sua neutralità.

Per chiarire maggiormente questa condizione in cui compare soltanto il senso indeterminato della mera presenza dell'essere, Levinas porta degli esempi in cui la storia umana appare permeata da questo mormorio anonimo, da questa assenza universale, che è una presenza. Inquietante e insieme ineludibile.

Egli allude al *Macbeth* di Shakespeare e alla *Fedra* di Racine.

Lo spettro di Banco nel *Macbeth*, l'urna fatale che detiene il padre, e che è la notte da cui Fedra non può fuggire, riproducono «l'essere che si profila nel nulla». Di qui Levinas perviene all'importante distinzione tra la *paura dell'essere* di cui parla Heidegger e la *paura per l'essere*, che non è altro che l'esperienza del senza via d'uscita.

In questo evento impersonale e a-sostantivo della notte e dell'*il y a* si realizza quello «exister sans exister», senza di noi, senza soggetti, che può indurci ad ipotizzare, o forse a porre l'interrogativo, se il *Dasein* di Heidegger, nella sua neutralità metafisica, corrisponda o meno a questo senso o non senso dell'essere.

Ma come possiamo uscire da quest'«oscurità in cui si immerge la coscienza che ha spento ogni luminosità nell'essere»⁴¹? Sussiste un fuori rispetto a questa densità del vuoto o l'*il y a* è il *primum* e l'*ultimum* in cui tutto deve risolversi e a cui tutto deve tornare? Quale compito spetta alla filosofia dinnanzi a questa uniformità grigia dove niente ha senso, dove un termine si perde nell'altro, sprofondando nel magma di un'opacità che imprigiona?

Se la fenomenologia consiste nell'«andare alle cose stesse» e porta ad una messa fra parentesi di tutti i presupposti avanzati, allora ne risulta per Levinas – come suggerisce Bernhard Casper – l'interrogativo se la presupposizione che pure Husserl fa ancora nelle sue analisi sull'intenzionalità, si debba mettere ancora una volta in questione. Di quale presupposizione si sta parlando? Della presupposizione consistente nel fatto di considerare ciò che è intenzionato dall'*ego cogito*,

⁴¹ E. Levinas, *Dall'esistenza all'esistente*, cit., p. 56.

l'*intentum* di tutte le possibili intenzioni come qualcosa di osservabile, come un *tode ti*, che dia risposta al problema fondamentale della metafisica: *ti to on*, come qualcosa di rischiarato e che, in virtù della sua forma, sia collocato davanti a me come contenuto del mondo. Se si vuole indagare sul senso dell'essere, ma non lasciare intatto questo presupposto e andare alla ricerca del senso dell'essere nel suo originarsi (*Ur-springen*), nel suo scaturire (*Ent-springen*), nel suo accadere iniziale, nella sua nascita, non si trova qui il primissimo senso del suo accadere, del suo farsi evento? Il senso originario dell'essere non è il fatto di «se passer»? Possiamo dire anche: la sua temporalizzazione?

Ma se Levinas condivide con Heidegger il passaggio da una filosofia trascendentale ad una ermeneutica della fatticità, che trova il senso originario dell'essere nella temporalizzazione del *Dasein*, Levinas va, non solo con Heidegger oltre Husserl, ma cerca di pensare da sé più radicalmente la temporalizzazione dell'essere, prescindendo dall'«essere-nel-mondo» di chi si temporalizza.

Come conferma Casper, il sospetto di Levinas nei riguardi di Heidegger consiste nel fatto che questi vede nella differenza ontologica ancor sempre l'essere come l'essere dell'ente a partire dal mondo, in quanto è la realtà illuminata, e quindi non vede in modo sufficientemente puro l'essere nel mistero della sua originarietà⁴².

Come dire: in Heidegger v'è *distinzione*, ma non *separazione*.

⁴² Scrive acutamente Levinas: «La relazione con un mondo non è sinonimo dell'esistenza. Quest'ultima è anteriore al mondo. Nella situazione della fine del mondo si afferma la relazione fondamentale che ci ricollega all'essere. In questo caso parlare di relazione non è del tutto appropriato. Si tratta infatti di una parola che presuppone dei termini, e quindi dei sostantivi. [...] È una relazione per analogia. Infatti, l'essere verso il quale la scomparsa del mondo ci rende vigili non è né una persona, né una cosa, e nemmeno la totalità delle persone e delle cose. È invece, il fatto che si è, il fatto che *il y a*. Colui o ciò che è non entra in comunicazione con la propria esistenza in virtù di una decisione presa prima del dramma. Al contrario, è già esistendo che assume proprio questa esistenza. [...] La domanda d'essere è proprio l'esperienza dell'essere nella sua stranezza. Ed è quindi un modo di assumerlo. Ecco perché la domanda sull'essere: *che cos'è l'essere?*, non ha mai trovato risposta. È assolutamente impossibile riuscire ad immaginare la direzione in cui dovrebbe essere ricercata questa risposta. La domanda è la manifestazione stessa della relazione con l'essere. Essenzialmente estraneo, esso ci colpisce. Subiamo la sua morsa soffocante come la notte, ma lui non risponde. È il mal d'essere. *La filosofia è la domanda sull'essere, ma è anche immediatamente assunzione dell'essere* (c.vo nostro). E se è qualcosa di più di questa domanda, lo è solo in quanto permette di superarla e non di rispondervi. Se c'è qualcosa di più di questa domanda, non è una verità ma il bene» (*ivi*, pp. 15-17).

Levinas, dunque, rifacendosi ad un'intenzionalità de-neutralizzata, animata dal pungolo del desiderio – «desiderio e non cura, se con ciò non si intende la cura per l'immediato»⁴³ –, mira ad una *fenomenologia corporea incarnata* che vada oltre l'intenzionalità trascendentale husserliana o, se si vuole, retroceda rispetto ad essa. Dunque una fenomenologia che pensi *l'essere in modo incarnato* e che, di conseguenza, intenda l'essere nella sua originarietà e nel suo senso primario come essere di carne e di sangue, come *essere-nel-corpo*.

Di qui risulta chiaro come il problema dell'essere sia divenuto, sin dal principio, la questione del corpo e come, alla base del problema dell'essere, vi sia la questione del senso del corpo.

b) Le peripezie dell'essere e l'ipostasi come soggetto incarnato

Prima di affrontare l'atto di inserzione dell'esistente nell'esistenza, ovvero il darsi dell'ipostasi, riteniamo sia importante notare come Levinas, nello svolgimento del suo pensiero, abbia una particolare e costante attenzione all'accadere del linguaggio.

Scriva l'autore nel capitolo intitolato *Il mondo*:

«Assumendo l'istante ci impegniamo nell'irreparabile dell'esistere, in un puro evento che non si riferisce ad alcun sostantivo, a nessuna cosa – nel mondo invece le *peripezie dell'essere* (c.vo nostro), dell'essere verbo, vengono sostituite da sostantivi che possiedono aggettivi, da esseri dotati di valori, offerti alle nostre intenzioni»⁴⁴.

Nel testo qui riportato Levinas pone di fronte l'una all'altra due questioni.

1) Nel mondo si danno sostantivi i quali, a loro volta, sono portatori di aggettivi. Tali sostantivi si offrono alla nostra mira intenzionale, che risponde alla

⁴³ *Ivi*, p. 31. In questo passo Levinas si riferisce esplicitamente ad Heidegger distinguendo tra la nozione di *cura come funzione dell'ontologia* e quella di cura come *cura per l'immediato*, che corrisponderebbe a ciò che il filosofo intende per desiderio "incarnato".

⁴⁴ *Ibidem*.

domanda sul *ti to on*. In questo caso, il linguaggio è ciò che riconduce al sapere il *cogitatum* del *cogito*.

2) Da ciò Levinas distingue l'essere verbo, *l'essere che accade*, le *peripezie dell'essere*. Come fa notare Casper, tale termine deriva da un contesto ben preciso, che è quello del dramma. Esso significa un repentino rovesciamento della vicenda che prende veste verbale nel dramma. L'imprevisto subentrare di qualcosa di assolutamente nuovo che nessuno poteva prevedere e che è il solo elemento a rendere interessante un dramma. Dunque, possiamo concludere, che ciò che porta il linguaggio a parlare è soprattutto e innanzitutto questo *accadere* sterminato, sempre nuovo e tale da portare il tutto in un contesto interamente nuovo.

Che cosa si cela in queste peripezie dell'essere, se non l'accadere stesso dell'essere, il farsi *evento* di *rivolgimenti*? Per rifarsi a Rosenzweig, si potrebbe dire che ciò che emerge, non è tanto l'accadere in un flusso temporale omogeneo, rateizzabile; bensì è il tempo «che accade in quanto esso stesso».

Come dire: il senso originario dell'essere, che è in prima istanza un verbo, prima di essere sostantivato, sta e dimora nelle *peripezie dell'essere*. Ed è solo sulla base di questa *evenemenzialità* (*Ereignishaftigkeit*), di questo continuo accadere, di questo farsi evento dell'essere che si può parlare dell'ente come di ciò che può essere nominato mediante sostantivi.

Ma questo *evenire*, come mostra Casper, lo si può comprendere ancor meglio nella sua stretta connessione con l'*istante*. Parola che, se nella lingua tedesca può dar luogo a dei fraintendimenti – *Augenblick* letteralmente significa sguardo sott'occhio e, dunque, appartiene ancora alla sfera del vedere e comporta l'associazione con un flusso temporale continuativo che scorre senza di me –, nella lingua francese e anche italiana, non avendo alcun riferimento al vedere nel senso di in-tendere qualcosa di dominabile, indica proprio il fatto stesso di *insistere*. In questo caso si tratta dell'insistente accadere dell'essere dal quale vengo colpito nel flusso continuativo del tempo.

«Vorrei ricordare ancora – argomenta Casper – che, dai molti colloqui con Levinas, so quanto egli abbia fatto proprio questo pensiero di Heidegger. Il senso

del compimento e della temporalizzazione dell'essere, però, ci è accessibile nell'«io sono», nel «bin»bar, di cui parla Heidegger⁴⁵.

Possiamo, senz'altro, affermare che l'attenzione di Levinas sul problema del senso dell'essere si concentra su questo assunto. Vale a dire, nella formula fondamentale di Cartesio, che anche Husserl riprende come ciò che annuncia la costellazione del pensare – *ego-cogito-cogitatum* –, Levinas mette tra parentesi il *cogito-cogitatum* e si concentra sull'«io sono». Ma cosa significa «io sono»? Significa iniziare-qualcosa-con-se-stessi, che è già un essere-assegnati-a-se-stessi. Levinas chiama questa primordiale esperienza del senso dell'essere, la quale è simultaneamente l'evasione disperata dall'*il y a*, *ipostasi* – dal greco *hyphistamai*: stare sotto, che venne tradotto letteralmente in latino con *sub-stantia*. Dunque, l'«io sono», nell'essere-assegnato-a-se-stesso mortale e corporeo, è quell'ente che sta sotto se stesso, che è causa di se stesso e che, essendo kantianamente l'ente che in questo modo è legge a se stesso, deve prendersi carico di sé»⁴⁶.

Ma questo che cosa significa, se non il fatto che l'«io sono» non può assumere se stesso, se non nell'unico modo che gli è dato, cioè corporalmente, ossia realizzando il suo *esserci in maniera incarnata*?

Ma come perviene l'esistente alla sua posizione? In che modo mette capo al suo «qui»?

Ci pare importante notare come Levinas pervenga all'atto di inserzione nell'esistenza da parte del soggetto attraverso una fenomenologia di stati pre-riflessivi come la *pigrizia*, la *fatica*, lo *sforzo*. Stati che si offrono al fenomenologo sotto una doppia luce: per un verso, non si tratta di contenuti di coscienza o di meri atti intenzionali né tantomeno di giudizi, ma di *eventi*, di *rivolgimenti* in cui l'essere accade manifestando il rifiuto d'essere da parte del soggetto che sta ten-

⁴⁵ Cfr. p.es. M. Heidegger, *Gesamtausgabe* 61. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, a cura di W. Bröcker-Oltmanns, 1985, 1994 (ed. riveduta), p. 154: «bin»bar; tr. it. *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, a cura di E. Mazzarella, tr. di M. De Carolis, Guida, Napoli 1990, p. 183.

⁴⁶ Come già abbiamo indicato, le riflessioni di B. Casper sono state da noi raccolte, nell'ambito di Seminari dedicati a Levinas. In alcuni passaggi cruciali, abbiamo ritenuto opportuno mantenere la freschezza della forma dialogica.

tando di uscire dall'*il y a*; per l'altro, questi stati pre-riflessivi sono essi stessi espressione di quella coscienza *bouleversé*, alla quale abbiamo più volte fatto riferimento. Passività, recettività del soggetto che qui è indice dell'esitazione stessa di esistere, dell'indecisione tra il non volersi scomodare e l'essere già imbarcati. Astensione dal futuro, che è già fatica del presente.

Scriva Levinas:

«Presi come contenuti, la fatica e la pigrizia non rivelano ciò che compiono, o nel caso specifico, ciò di cui sono l'impotente rifiuto. La loro realtà è costituita interamente da questo rifiuto. Percepirle come contenuti significa porle nella trama della coscienza innanzitutto come "realtà psichica" e dotarle, ma solo a titolo secondario – come attributo della loro sostanza psichica –, di un'intenzione di rifiuto, di un pensiero di rifiuto. Così, ciò che esse sono nella loro stessa produzione, un evento di rifiuto, quell'indietreggiamento davanti all'esistenza di cui è fatta la loro stessa esistenza, viene interpretato come rifiuto teorico.

C'è una lassitudine verso tutto e verso tutti, ma soprattutto verso se stessi. Ma allora ciò che stanca non è un particolare aspetto della nostra vita – il nostro ambiente, in quanto banale e tetro, la nostra cerchia, in quanto banale e crudele – la lassitudine riguarda la vita stessa. [...] Se nella lassitudine si evidenzia il movimento attraverso il quale, per l'esitazione del rifiuto, l'essere si impadronisce della propria esistenza, e in cui, di conseguenza, si afferma il rapporto specifico con l'esistenza – *la nascita in quanto relazione* – non bisogna però scambiare questa relazione per un giudizio. La lassitudine non si impone come un giudizio sul mal d'essere, giudizio colorato di una tonalità affettiva, di un "contenuto" di lassitudine. Essere stanchi di tutto e di tutti significa abdicare all'esistenza prima di ogni giudizio»⁴⁷.

Dunque, in quanto presa di posizione nei confronti dell'atto, che cosa sono, in ultima analisi, la *pigrizia* come esitazione davanti all'esistenza, e la *fatica* come il darsi di uno sfasamento dell'essere rispetto a se stesso, se non le *peripezie stesse dell'essere* – eventi drammatici – che celano sotto il loro rifiuto la possibi-

⁴⁷ *Ivi*, pp. 18-19 (c.vo nostro).

lità stessa dell'avvento della coscienza e, dunque, la rottura dell'insonnia determinata dall'*il y a*?

Se la *pigrizia* «è un'impossibilità di cominciare o, se si preferisce, il compiersi del cominciamento. [...] È un'impotente avversione priva di gioia proprio rispetto all'esistenza stessa come carico»⁴⁸, o se si vuole è quel *decubitus* esistenziale che Levinas ritrova nella pigrizia dell'eroe di Goncharov, che si presenta sdraiato nella sua inquieta inanità sin dalla prima pagina del romanzo; la *fatica*

«si manifesta come un irrigidimento, un intorpidimento, un modo di rannicchiarsi. È un'impossibilità di seguire, una sfasatura costante e crescente dell'essere rispetto a ciò a cui resta attaccato, come una mano che a poco a poco lascia ciò che tiene e a cui tiene, nell'istante stesso in cui ancora tiene. Più che esserne una causa, la fatica è questo allentamento stesso. E lo è, nella misura in cui non risiede semplicemente in una mano che lascia il peso che solleva con fatica, ma in una mano che tiene (a) ciò che lascia anche quando l'ha abbandonato e resta ancora una contrazione»⁴⁹.

Tuttavia, da questa cristallizzazione, si esce proprio a partire dallo *sforzo* che si slancia dalla fatica, che segna insieme un asservimento e una condanna – la fatica e la pena dello scheletrico agricoltore di Baudelaire – ma anche un evento, un atto di posizione⁵⁰.

⁴⁸ *Ivi*, pp. 20-22.

⁴⁹ *Ivi*, p. 24.

⁵⁰ Cfr. E. Levinas, *Carnets de captivité*, cit., p. 178. «Tutta l'analisi della fatica [è contenuta, *n.d.r.*] nell'istante. È d'altronde il tema <p. 20> stesso della mia filosofia. Divenire e dramma non dietro il tempo cosmologico, ma in una <direzione?>, se si può dire, perpendicolare. La fatica – in un movimento di tensione – non una parte di noi, ma noi stessi – rinuncia, s'intorpidisce. Non affluisce più. Sterilità. L'essere è due – ma *due nell'istante*. Non diviso nel pensiero, ma nella *sensazione*» (c.vo nostro). In questo passo l'analisi della *fatica* viene descritta da Levinas chiamando in causa i due pilastri sui quali si basa la sua concezione di *pensiero incarnato*. Da un lato, contrappone il tempo cosmologico degli orologi ad un tempo che definisce *perpendicolare*. Una verticalità che annuncia, attraverso la cesura introdotta dall'*istante*, l'uscita dal «finto di niente» dell'*il y a*. Uscita che è insieme *divenire e dramma* sia per il carattere costitutivo della fatica – che è un *evento* di rifiuto dell'essere, una contrazione, un irrigidimento –; sia perché lo sforzo è insieme arretrato rispetto all'istante, ma nel contempo già impegnato in un presente in cui si impegna senza ritorno. Dall'altro, il fatto stesso di esistere implica una dualità: l'esistente stipula un contratto con l'esistenza. Ma come? Attraverso quell'*evento di posizione* che si compie *nel corpo, col corpo* – che è questo evento stesso. Di qui, la fondamentale precisazione levinasiana secondo la quale *l'essere è separato non nel pensiero, ma nella sensazione*. Vale a dire *l'esistente diventa soggetto incarnandosi*.

Spiega Levinas:

«Lo sforzo non è una conoscenza, ma un *evento* (c.vo nostro). Nel vantaggio su di sé e sul presente, nell'estasi che brucia il presente anticipandolo, la fatica segna un ritardo su di sé e sul presente. [...] Lo sforzo è uno sforzo del presente in ritardo sul presente»⁵¹.

Contrariamente alla durata musicale che può essere frazionata, ma in cui ciascun istante non conta,

«la durata dello sforzo è interamente fatta d'arresti, ed è proprio questo il senso in cui lo sforzo segue passo a passo l'opera che si compie. Nella durata esso assume l'istante, spezzando e riannodando il filo del tempo. Lo sforzo è arretrato rispetto all'istante che sta per assumere, non come nella melodia in cui è già liberato dal presente che vive, trasportato e rapito da essa; ma nello stesso tempo è già impegnato nel presente, e non è rivolto come lo slancio verso un istante futuro. È alle prese con l'istante in quanto presente inevitabile in cui si impegna senza ritorno. Lo sforzo è il *compimento* stesso dell'istante»⁵².

Nell'istante, dunque, come cesura di una durata senza arresti, si riflette quell'*insistente accadere dell'essere* che, nello sforzo, è l'evento primordiale del presente: la posizione del soggetto, il *mutarsi del verbo essere in sostantivo*.

«Agire, significa assumere un presente. Il che non equivale a ripetere che il presente è l'attuale, ma che, nel brusio anonimo dell'esistenza, il presente è l'apparizione di un soggetto alle prese con questa esistenza, che è in relazione con essa e che l'assume. L'atto è questa assunzione. Perciò l'atto è essenzialmente assoggettamento e servitù: ma, d'altra parte, è anche la prima manifestazione o la stessa costituzione dell'esistente, di un *qualcuno* che è»⁵³.

Non si svela, forse, qui il senso originario dell'«io sono» e della sua temporalizzazione?

⁵¹ E. Levinas, *Dall'esistenza all'esistente*, cit., p. 25.

⁵² *Ivi*, p. 27 (c.vo nostro).

⁵³ *Ibidem*.

Levinas, prescindendo dalla correlazione fondamentale heideggeriana, la quale significa che il *Dasein* si presenta pur sempre come essere-nel-mondo, escludendo senz'altro che l'«io sono» possa coincidere con qualcosa che abbia il senso d'essere della mera presenza, o tantomeno quello della presenza indefinita e nauseabonda dell'*il y a*; individua il senso d'essere che si incontra originariamente nell'«io sono»⁵⁴ *nell'evento stesso della posizione*, nel fatto stesso che la coscienza – potendo poggiare su una base e terminare su una testa, possa riposarsi⁵⁵. Di qui il valore ontologico del sonno sia per l'attestazione della presenza di un *qui* sia per le inevitabili implicazioni che un tale *qui* – *soggetto incarnato* – presuppone: nel mio cedere al sonno e raccogliermi nel luogo esprimo, *de facto*, il mio stato di bisognosità e la passività della mia coscienza *bouleversé*.

Scrivo Levinas:

«La localizzazione della coscienza non è soggettiva, è la *soggettivizzazione del soggetto* (c.vo nostro). Lo scintillio della coscienza, il suo ripiegarsi nel pieno, è, senza alcun riferimento allo spazio oggettivo, il fenomeno stesso della localizzazione e del sonno, cioè proprio l'evento senza evento, l'evento interiore. In quanto sonno, l'inconscio non è una nuova vita che si gioca sotto la vita: è una partecipazione alla vita attraverso la non-partecipazione, attraverso il fatto elementare di riposare. In che cosa consiste infatti il sonno? Dormire significa sospendere l'attività psichica e fisica. Ma all'essere astratto,

⁵⁴ Cfr. *ivi*, p. 62. Argomenta il nostro: «Il *cogito* non perviene alla posizione impersonale – “c'è pensiero” – ma alla prima persona del presente: “Io sono una cosa che pensa”. Qui la parola *cosa* è mirabilmente precisa. L'insegnamento più profondo del *cogito* cartesiano consiste proprio nello scoprire il pensiero come sostanza, cioè come qualcosa che si pone. Il pensiero ha un punto di partenza. Non si tratta solo di una coscienza della localizzazione, ma di una localizzazione della coscienza che non si riassorbe a sua volta in coscienza, in sapere. Si tratta di qualcosa che rompe con il sapere, di una condizione. Anche il sapere del sapere è qui, sorge in qualche modo, da uno *spessore materiale*, da una *protuberanza*, da una *testa* (c.vo nostro). Il pensiero, che istantaneamente si riversa nel mondo, conserva una possibilità di raccogliersi nel *qui*, da cui non si è mai staccato. La coscienza consiste precisamente nel fatto che l'impersonale e ininterrotta affermazione di “verità eterne” può diventare semplicemente pensiero, e cioè, malgrado la sua eternità senza sonno, può iniziare o terminare in una *testa* (c.vo nostro), può accendersi o spegnersi, sfuggire da se stessa: la testa ricade sulle spalle, si dorme».

⁵⁵ Ci pare importante notare come, già in quell'officina filosofica che sono i *Carnets*, Levinas anticipi queste riflessioni: «Il legame tra la mia teoria dello sforzo – compimento del presente –, e la mia teoria della notte – <p. 23> dell'*il y a* – [si ritrova, *n.d.r.*] nella mia *teoria del corpo*. Il corpo è il primo atto – l'atto per eccellenza la cui attività emerge precisamente nel riposo. Riposo – il fatto stesso di riposare *su una base*, di *stare*. L'atto intero suppone questo riposo» (E. Levinas, *Carnets de captivité*, cit., p. 179, c.vo nostro).

che si libra nell'aria, manca una delle condizioni essenziali di questa sospensione: il luogo. Coricarsi consiste proprio nel circoscrivere l'esistenza al *luogo*, alla *posizione* (c.vo nostro). [...] Il sonno ristabilisce la relazione con il luogo come base. Coricandoci, rannicchiandoci in un angolo per dormire, ci abbandoniamo ad un luogo – ad un luogo che diviene il nostro rifugio in quanto base. [...] La coscienza sorge a partire dal riposo, dalla posizione, a partire da questa relazione esclusiva con il luogo. La posizione non si aggiunge alla coscienza come atto deciso dalla stessa coscienza; è invece a partire dalla posizione, da un'immobilità, che quest'ultima viene a sé. Essa è un impegno nell'essere che consiste proprio nel mantenersi nel non-impegno del sonno, "ha" una base, un luogo. Unico avere che non è ingombro ma è la *condizione*: la coscienza è qui»⁵⁶.

Qual è, dunque, l'aspetto filosoficamente pregnante e insieme decisivo per la nostra ricerca? Il fatto che il senso originario dell'«io sono» venga a datità con il progressivo emergere della questione del corpo. Qual è, infatti, la peculiarità del *qui* della coscienza, se non il fatto che essa possa poggiare su una base e che questa base non sia altro che il nostro corpo? Non solo – ma su questo punto torneremo – che la nostra coscienza sia essa stessa origine, dato che «il qui della posizione precede ogni comprensione, ogni orizzonte e ogni tempo»⁵⁷?

L'«io sono» si può intendere nella sua originarietà solo nei termini di «io sono» incarnato, mortale, corporeo; l'«io sono» che, accettando il dono più grande – la *felix culpa* –, si decide a iniziare-qualcosa-con-se-stesso. Dunque *corpo* non come *sostantivo* – sempre oggettivabile – ma come *posizione*.

Argomenta in maniera cristallina Levinas:

«Prima di essere uno spazio geometrico, prima di essere l'ambiente concreto del mondo heideggeriano, il luogo è una base. Perciò *il corpo è l'avvento stesso della coscienza*. Non è affatto una cosa. E non solo perché è abitato da un'anima, ma perché il suo essere appartiene all'ordine dell'*evento* e non del *sostantivo*. Esso non si pone, è *la posizione* (c.vo nostro). Non si situa in uno spazio già dato, ma è l'irruzione nell'essere anonimo del fatto stesso della localizzazione. *Evento* di cui non si riesce a rendere conto quando,

⁵⁶ E. Levinas, *Dall'esistenza all'esistente*, cit., p. 64.

⁵⁷ *Ivi*, pp. 64-65.

al di là dell'esperienza esterna del corpo, si insiste sulla sua esperienza interna, sulla sua cinestesia. [...] La materialità del corpo rimane un'esperienza della materialità. E allora si sosterrà forse che la cinestesia è qualcosa di più di una conoscenza, che, nella sensibilità interna c'è un'intimità che perviene all'identificazione: che io sono il mio dolore, il mio respiro, i miei organi, che non solo *ho* un corpo, ma che *sono* un corpo? Ma anche in questo caso il corpo sarebbe un essere, un sostantivo, a rigore, un mezzo di localizzazione, e non il modo in cui l'uomo si impegna nell'esistenza, in cui si pone. Cogliarlo come evento significa sostenere che esso non è lo strumento, o il simbolo, o ancora, il sintomo della posizione, ma la *posizione stessa*, significa sostenere che *in esso si compie la stessa mutazione dell'evento in essere* (c.vo nostro)⁵⁸.

Il corpo, dunque, non è da intendere tanto come espressione di un'interiorità, ma come evento. Per chiarire questo ribaltamento interpretativo ove agli occhi e al volto in quanto espressione dell'anima, e quindi di un'interiorità, è contrapposto il corpo intero nella sua relazione con la base – non tanto il corpo di qualcuno che pensa, ma *il corpo che pensa* – Levinas si rifà significativamente alle statue di Rodin⁵⁹.

⁵⁸ *Ivi*, p. 65 (c.vo nostro).

⁵⁹ Cfr. R.M. Rilke, *Su Rodin*, a cura di E. Potthoff, tr. di C. Groff e O. Sartorelli, Carte d'Artisti .111., Abscondita, Milano 2009. Colpisce quanto scrive Rilke su Rodin, con il quale, come si sa, intrattenne un fitto scambio epistolare e maturò una profonda amicizia: «Rodin sapeva che tutto doveva partire da una conoscenza infallibile del corpo umano. Lentamente, indagando, egli era risalito fino alla sua superficie, e ora, dall'esterno, si tendeva una mano che definiva e limitava questa superficie dal lato opposto, con una precisione pari a quella che aveva agito dall'interno. Più egli progrediva nel suo cammino solitario, più la casualità arretrava e una legge gli faceva lume fino alla legge successiva. Infine fu su questa superficie che concentrò la sua ricerca. Essa consisteva di infiniti contatti tra luce e materia, e ognuno di questi contatti si rivelò diverso da ogni altro, e ognuno singolare. [...] Il vuoto non esisteva. Rodin aveva scoperto l'elemento fondamentale della sua arte, per così dire la cellula del suo mondo era la superficie, la superficie di grandezza variabile, diversamente sottolineata, definita con esattezza, da cui tutto poteva nascere. [...] Il vero lavoro di Rodin iniziò con questa scoperta. Solo allora tutti i tradizionali concetti di scultura persero per lui ogni valore. Non esistevano pose, né gruppi, e neppure composizioni. Esistevano solo infinite superfici viventi, c'era solo la vita, e il mezzo espressivo che egli si era forgiato tendeva esplicitamente a questa vita. La colse nei suoi punti più impercettibili, la osservò, la seguì. La attese nei momenti di transizione e di indugio, la catturò dove fluiva, la trovò ugualmente grande in tutti i luoghi, ugualmente possente e trascinante. Nessuna parte del corpo era inespressiva e di poco valore: il corpo viveva. La vita impressa sui volti come su quadranti, facilmente leggibile e colma di riferimenti temporali, nei corpi era più diffusa, più grande, più enigmatica e più eterna. Lì non si camuffava, lì procedeva indifferente negli indifferenti e superba nei superbi; ritiratasi dal palcoscenico del volto, si era tolta la maschera e si mostrava qual era, dietro le quinte dei vestiti».

«Il volto e gli occhi, specchi dell'anima, erano per eccellenza gli organi dell'espressione. Ma la spiritualità del corpo non risiede in questo potere d'esprimere l'interiorità. Grazie alla sua posizione, il corpo realizza la condizione di ogni interiorità. Non esprime un evento perché è esso stesso *questo evento*. Questa è una delle impressioni più forti che lasciano le sculture di Rodin. I suoi esseri non poggiano mai su di una base convenzionale o astratta. L'evento che le sue statue compiono non risiede tanto nella relazione con un'anima, con un sapere o con un pensiero che dovrebbero esprimere, quanto piuttosto nella loro *relazione con la base*, nella loro posizione»⁶⁰.

Ed è di primaria importanza notare come il filosofo, già nei *Carnets*, si soffermi su questo passaggio interpretativo fondamentale, in cui ne va della stessa comprensione dell'«io sono» corporeo e, in ultima analisi, del pensiero incarnato stesso: dalla statua armonica greca al corpo che, nella sua tensione muscolare, esprime la fatica che si compie nell'*istante* e che è la condizione di possibilità stessa per l'inserzione nell'esistenza di un *étant* che si stacca dall'*il y a*. Si veda, ad esempio, *Le Penseur* di Rodin: dal *corpo come sostantivo al corpo come evento*⁶¹.

Ma se il corpo è *l'evento stesso della posizione*, come chiama Levinas quell'apparire del soggetto ovvero di quell'ente effettivo che, benché dal punto di vista grammaticale (essente) sia un participio, non viene assolutamente inteso come l'ontologia tradizionale lo intende, ossia come ciò che partecipa all'essere,

⁶⁰ *Ivi*, p. 66 (c.vo nostro).

⁶¹ Cfr. E. Levinas, *Carnets de captivité*, cit., pp. 57-58. «Rodin: – non un'espressione del volto – espressione del corpo, il suo posto nello spazio. Il volto medesimo è come il corpo medesimo. È anche il suo modo di porsi nell'essere che ci interessa. {La testa – non sono più gli occhi.} È che l'espressione ha un senso differente: non v'è più un corpo che riflette un'anima o un <p. 23> evento spirituale qualsiasi, ma *il corpo esso stesso è questo evento*. Esso esteriorizza molto più un evento cosmico-esistenziale – che interiore. Esso concretizza piuttosto che non esprimere. Il corpo stesso è visto anche come un [insieme di, *n.d.r.*] muscoli ossia un prodursi di tensioni. D'altro canto questo corpo è sempre situato in una certa maniera – (Non più la statua armonica su una base – situata in uno <p. 24> spazio ideale – né una statua di cui si vede da un lato il corpo dall'altro l'espressione – di un pensiero, di avvenimenti [riflessioni, *n.d.r.*] intellettuali in generale riflessi negli occhi: specchi dell'anima. {Ciò che v'è di sorprendente nei pensieri, *non è il corpo di qualcuno che pensa – è il corpo stesso che pensa*: è il pensiero colto come in situazione.}) Ma situato in rapporto al terreno medesimo sul quale è posto. Questo terreno, questo piedistallo gioca un ruolo nell'evento della statua. Costituisce il mondo della statua. L'essenziale in queste statue è la loro posizione. <p. 25> E ciò che v'è di *posizione* in esse che è sottolineato. D'altra parte la statua nasce e scaturisce da un frammento, da un brandello, da un mondo degradato» (c.vo nostro tranne *posizione*).

ma nei termini di un *étant* che, nella sua irriducibile e immediata originarietà, inizia-qualcosa-con-se-stesso?

Per indicare l'apparizione del sostantivo

«ci siamo serviti – scrive Levinas – del termine ipostasi, che nella storia della filosofia, designa l'evento attraverso cui l'atto espresso da un verbo diventa un essere designato da un sostantivo. Ma l'ipostasi, l'apparizione del sostantivo, non è solo l'apparizione di una nuova categoria grammaticale; essa significa la sospensione dell'*il y a* anonimo, l'apparizione di un dominio privato, di un *nome* (c.vo nostro). Sullo sfondo dell'*il y a* sorge un essente. Il significato ontologico dell'essere nell'economia generale dell'essere – che Heidegger ha semplicemente posto a fianco dell'essere attraverso la *distinzione* (c.vo nostro) – viene così dedotto. Attraverso l'ipostasi l'essere anonimo perde il suo carattere di *il y a*. L'essente – ciò che è – è il soggetto del verbo *essere* e, di conseguenza, esercita una padronanza sulla fatalità dell'essere che è divenuto suo attributo. Esiste qualcuno che assume l'essere, il quale ormai è il *suo essere*»⁶².

Due ci paiono essere gli aspetti degni di particolare attenzione in questo passaggio chiave di *Dall'esistenza all'esistente*:

- 1) L'apologia levinasiana del nome.
- 2) La presa di distanza da Heidegger, il quale, come già accennavamo precedentemente, pur avendo avuto l'indubbio merito di aver introdotto la nozione di differenza ontologica, continua a pensare il *Dasein* nei modi dell'ontologia tradizionale, e dunque come distinto dall'essere e non, come invece sottolinea Levinas, separato dall'essere.

Il *sostantivo*, infatti, è un ente che ha un *nome*. È qualcosa che poggia su se stesso, che è a se stante, qualcosa di irripetibilmente iniziale e originario. Non si tratta di un nome comune, ma di un *nome proprio*.

Come acutamente fa rilevare Bernhard Casper, non ci può esimere dal rammentare la polemica, contenuta nella *Stella della redenzione* di Franz Ro-

⁶² E. Levinas, *Dall'esistenza all'esistente*, cit., p. 75.

senzweig, contro l'assioma declamato da Faust al celebre interrogativo di Margherita:

«Dimmi, come stai a religione?».

Faust: «[...] Riempitene il cuore quanto è grande,
quando in quel sentimento sarai tutta felice,
dagli il nome che vuoi,
beatitudine, cuore, amore, Dio!
Per esso io non ho nome!
Il sentimento è tutto;
il nome è suono e fumo
che offusca il cielo ardente»⁶³.

Contro questa dissoluzione del nome così risponde Rosenzweig: «Ciò che ha un proprio nome non può più essere cosa, non può più essere di tutti, è incapace di entrare senza residui nella specie, poiché non c'è specie a cui appartenga, è specie a se stesso. [...] (Egli) porta con sé il suo “qui” ed il suo “ora” dovunque egli vada; là dove egli è, è un centro, e quando egli apre bocca è un inizio. Centro ed inizio non c'erano affatto nel mondo assai intricato delle cose; ma l'io con il suo nome proprio, in quanto, coerentemente alla sua creazione come uomo e come “Adam” ad un tempo, è centro e inizio in se stesso, porta ora questi concetti, centro ed inizio, dentro al mondo; infatti egli richiede che nel mondo vi sia un centro al centro del suo esperire, un inizio all'inizio del suo esperire. [...] In verità il *nome non è* (come non cessa di pretendere l'incredulità nella vuotezza della sua orgogliosa ostinazione) *mero rumore e fumo, ma è parola e fuoco* (c.vo nostro). Occorre invocare il Nome e confessare: “io credo questo Nome”»⁶⁴.

Ora, la comparsa di un dominio privato, di un nome non significa, forse, per Levinas esplicitare il senso originario dell'«io sono», che si mostra, in prima istanza, come essere-puro-inizio, come l'essere-assegnato-a-se-stesso puramen-

⁶³ J.W. Goethe, *Faust*, intr. e pref. di I. Alighiero Chiusano, sommario, tr. e note di A. Casalegno, vol. I, Garzanti, Milano 1994, vv. 3415-3458, pp. 293-297.

⁶⁴ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, a cura di F. Bonola, Marietti, Genova 1998, pp. 199-201.

te e non tramite partecipazione e mediazione? Di qui il rovesciamento del rapporto tra ente ed essere che si dà nell'ipostasi. L'inizialità dell'ente che si manifesta nel suo nome è incondizionata. Non solo, l'espressione di questa inizialità incondizionata e inderivabile non è proprio il mio corpo? Nessun corpo è come l'altro: esso non è scambiabile o cedibile. Di più, questo ente unico e irripetibile che io sono nella mia originarietà, è accessibile solamente nella sua temporalizzazione, nel tipo d'essere dell'evento, di ciò che si fa accadere. Non a caso, Levinas scrive:

«All'inizio la coscienza, la posizione, il presente e l'«io», non sono esistenti, anche se, alla fine, lo sono. Sono gli eventi grazie a cui l'innominabile verbo *essere* si muta in sostantivo. Sono l'ipostasi»⁶⁵.

Che cosa intende sostenere Levinas affermando che coscienza, posizione, io, nelle quali l'«io sono» si mostra come ipostasi, non sono *esistenti* ossia enti, ma *eventi* «anche se alla fine lo sono»?

Egli lascia intendere il rapporto dialettico complesso che costituisce il mio-essere-nel-corpo. Ossia vuole mostrare la possibilità che l'«io sono» e il corpo, in cui è dato il mio «io sono», possano divenire mero oggetto delle scienze obbiettivanti, come fosse un ente che ci sta dinnanzi e che possiamo ridurre a noi. Al contrario, io sono soltanto e sono solamente corpo, perché *io sono nella misura in cui sono corpo*, in quanto – nella mia inizialità – mi cimento con questa condizione incarnata, mortale e finita. E, con essa, mi faccio accadere.

c) Il paradosso dell'autorelatività: il cominciamento come nascita e il circolo ermeneutico dell'istante

Ma in questo farmi accadere, in cui io sono l'originario e l'iniziale, al di fuori e al di là di qualsiasi partecipazione o mediazione, si verifica un curioso *paradosso*, che è quello dell'*autorelatività*.

⁶⁵ E. Levinas, *Dall'esistenza all'esistente*, cit., p. 76.

In tutte le circostanze di fatto che incontriamo nel volgerci all'interrogativo oggettivante *ti to on*, vale il principio di non contraddizione, secondo il quale qualcosa non è questo e un altro, o se si vuole, $A \neq \text{non } A$. Ma nella pura inizialità, nella quale io mi realizzo nel mio «io sono», nell'originarietà nella quale io sono nel momento stesso in cui incomincio-qualcosa-con-me-stesso, questo principio fondamentale della logica cessa d'essere in vigore. Infatti io sono un «io sono», ovvero inizio-qualcosa-con-me-stesso, mediante il fatto di essere al tempo stesso colui che, ancora, non sono. Il paradosso costituito dalla libertà dell'origine – paradosso che prescinde insieme dal principio di non contraddizione e da tutte le categorie di una deduzione secondo l'analisi delle cause – consiste precisamente nel fatto che io debba necessariamente cominciare-con-me-stesso e, a partire da me stesso, nell'evento di cominciamento che si compie nell'istante.

Chiarisce Levinas:

«Prima di essere in relazione con quelli che lo precedono o lo seguono, l'istante nasconde un atto attraverso cui esso acquisisce per sé l'esistenza. Ogni istante è un *cominciamento*, una *nascita* (c.vo nostro). Se ci manteniamo al livello strettamente fenomenico, lasciando da parte quella relazione trascendente che Malenbranche individua nell'istante, resta sempre il fatto che l'istante è di per sé una relazione, una conquista. Senza che questa relazione si riferisca a un futuro o a un passato qualunque, a un essere, a un evento situato in questo passato o in questo futuro. In quanto cominciamento e nascita l'istante è una relazione *sui generis*, una relazione con l'essere, un'iniziazione all'essere»⁶⁶.

Il cominciamento come *nascita*, come costante *farsi accadere*, è una nozione che troviamo più volte ripetuta in questo testo, ma che già si ritrova nei *Carnets*:

«In definitiva la relazione con la mia esistenza non è forse l'assunzione di questa esistenza, ma soltanto il suo problema. Sì o no. Nel momento della liberazione dell'io nei

⁶⁶ *Ivi*, p. 69.

riguardi del mondo <p. 29> e nei riguardi del sé – non è l’essere ma l’evasione dall’essere – la possibilità di essere come se non si fosse ancora stati. *Rinascita* (*Wiedergeburt*). {(Riduzione fenomenologica – Ascetismo?)} *Vincere la storia* – ma *vincere ciò che c’è d’essere e di eternità nella storia* – non il ricorso all’eternità, ma all’evasione. In questo senso: il pensiero è alla fine tutto l’uomo. {(Tutta la nostra dignità consiste nel pensiero.)} Non attraverso il suo andamento di curiosità – amore delle cose, ma [attraverso, *n.d.r.*] quello di curiosità liberazione, <xxxxxxx>»⁶⁷.

In questo frammento emerge molto chiaramente il senso della *rinascita*, che è sotteso all’evento della posizione. Significativo il monito levinasiano di vincere la storia e che, in una enigmaticità soltanto apparente, scioglie spronando a vincere l’essere – l’*il y a* – e a rifarsi, in una presa in carico di sé, all’evasione attraverso una *speranza per il presente*. Assistiamo, a nostro avviso, ad una formulazione del *pensiero incarnato* che è, appunto, un pensiero che va oltre la sfera trascendentale del *cogito* husserliano e la riduzione dell’«io sono» a mero depositario dei *cogitata*, per significare, invece, in un essere corporeo, finito, mortale che trova, nella curiosità intesa come liberazione dal male dell’essere e nell’assunzione del presente, la sua condizione costitutiva. Appunto, *il pensiero è tutto l’uomo*. La *Wiedergeburt* come sinonimo di temporalizzazione.

Ecco i passi:

«Rinascita (*Wiedergeburt*) opposta all’eternità. Rinascita trionfo del tragico. – Freschezza (*Fraîcheur*) dell’esistenza»⁶⁸.

Scriva ancora Levinas:

«Relazione della *Wiedergeburt* nei riguardi di ciò <p. 31> per cui ~~egli~~ [il soggetto, *n.d.r.*] è rinato – non è essa stessa esistenziale o storica. Le critiche che Heidegger ne farebbe valgono unicamente per l’evasione nell’eterno»⁶⁹.

⁶⁷ E. Levinas, *Carnets de captivité*, cit., p. 59 (c.vo nostro).

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ *Ivi*, p. 60.

Ci pare illuminante la precisazione levinasiana circa le possibili critiche heideggeriane a questo concetto. Critiche che vengono smentite, immediatamente, dall'intendimento stesso della *Wiedergeburt*: non evasione nell'eternità, verso una vita futura, ma un'evasione dall'*il y a*, per cominciare ad essere. In quanto atto d'inizialità, essa non potrà mai essere un modo d'essere dell'esserci, poiché è ciò attraverso cui l'esserci stesso fa il suo ingresso nell'esistenza. Da qui ne viene che il soggetto, incarnandosi e iniziando-qualcosa-con-se-stesso, è un continuo farsi evento (*sich-ereignen*): la *diacronia* come *procastinazione della morte*.

E ancora argomenta Levinas:

«L'ingresso nel mondo è l'ingresso nell'essere – in questo fatto che c'è – *nascita* – *Nascita* (*Naissance*) di tutti gli istanti. *Ricominciamento nel tempo*. Interpretazione della creazione continua. *Nascita – nella pigrizia d'essere*»⁷⁰.

Anche nel passo seguente torna la nozione di *nascita* strettamente legata alla *temporalizzazione*. Non a caso, il filosofo parla di *creazione continua* in cui emerge insieme il richiamo a quello che abbiamo chiamato il *paradosso dell'autorelatività*.

Fondamentale, in proposito, quanto scrive Levinas in *Dall'esistenza all'esistente*:

«Ciò che comincia a essere non esiste prima di essere cominciato e tuttavia ciò che non esiste ancora deve nascere da se stesso attraverso il proprio cominciamento, deve venire a sé senza partire da nessun luogo. È il paradosso stesso del cominciamento che costituisce l'istante. È opportuno insistervi. Il cominciamento non parte dall'istante che precede il cominciamento: il suo punto di partenza è contenuto nel suo punto di arrivo come un contraccolpo. Proprio a partire da questo rinculo nel presente, il presente si realizza, l'istante viene assunto.

⁷⁰ *Ibidem* (c.vo nostro).

All'analisi filosofica, che ha sempre concepito il problema dell'origine come un problema causale, è sfuggito l'evento dell'istante, la sua paradossale duplicità. Essa non ha visto che, in presenza della causa, ciò che comincia deve realizzare *l'evento del cominciamento nell'istante* (c.vo nostro), su un piano a partire dal quale il principio di non contraddizione (A non è nello stesso istante $non-A$) è valido, ma per la costituzione del quale ancora non vale. Nell'istante della creazione *a parte creatoris*, vi è tutto il mistero del tempo della creatura.

Questo venire a sé senza partire da un qualche luogo non coincide con quello che attraversa un intervallo di tempo. Esso si compie nello stesso istante in cui, per così dire, qualcosa precede l'istante. L'istante, il suo compimento, consiste nel varcare questa distanza interiore»⁷¹.

A questo evento dell'istante, Levinas dedica una riflessione profonda nei *Carnets* – che si confermano, ancora una volta, officina filosofica preziosa – ove parla significativamente dell'equivoco dell'istante:

«<p. 35> Nella mia filosofia: la nozione di istante è *l'equivoco fondamentale*: non è l'istante che può risuscitare – è ciò che è nell'istante – e tuttavia è l'istante che è allo stesso tempo l'essere e l'essente. Istante – laddove *l'il y a* diventa ipostasi – Istante ipostasi. Da qui alcuni temi di meditazione:

- 1) L'equivoco come definizione stessa del verbo.
- 2) Equivoco come struttura del mistero.
- 3) Distinzione tra cattiva e buona ambiguità»⁷².

Come si può notare risulta evidente la necessità per Levinas di fare chiarezza sull'equivoco che – di fatto – si crea parlando, come fece Heidegger, di *Sein* e *Seiendes*: essere ed essente, ove l'essente viene compreso ancora a partire dall'essere e, quindi, nella sua *distinzione* e non nella sua *separazione*.

Di qui l'uso dei termini *existence* (esistenza) ed *étant* (esistente), in luogo di *essere* ed *essente*.

⁷¹ E. Levinas, *Dall'esistenza all'esistente*, cit., pp. 69-70.

⁷² E. Levinas, *Carnets de captivité*, cit., p. 140 (c.vo nostro).

Un equivoco, tuttavia, che è anche struttura del mistero (il *mistero del tempo della creatura* di cui si parla sopra) – nell’istante, che è arresto e posizione, il soggetto si pone – e insieme fonte di ambiguità che può essere buona o cattiva, a seconda di come viene sciolto l’equivoco originario, ovvero quello legato alla definizione stessa del verbo essere. Potremmo dire che Levinas mette capo ad una sorta di *circolo ermeneutico dell’istante*, la cui distorta comprensione potrebbe portare al travisamento dell’intera portata della sua filosofia.

Dunque, il circolo ermeneutico dell’istante e il paradosso dell’autorelatività si rilevano dei caratteri costitutivi del soggetto che, nell’atto di posizione nell’esistenza, inizia-qualcosa-con-se-stesso.

d) Dualità della socialità

Ma in questo dominio privato che il soggetto ha costituito attraverso l’ipostasi, spicca l’elemento tragico: la definitività dell’io che è solo con se stesso. Un io che, certo, può porsi a distanza dagli oggetti e dalle cose che intenziona – cose e oggetti che sono altro da lui, ma insieme suoi – ma che resta, comunque, imbrigliato nella trama del tempo del mondo. V’è il rischio della cristallizzazione dell’ipostasi che non riesce a liberarsi dalla propria ombra, che non coglie nell’istante l’insistente farsi accadere dell’essere, ma il mero *istante* identico al precedente e al successivo che caratterizza l’avvicinarsi anonimo e sempre uguale del tempo economico. Infine, v’è il rischio di non decidersi ad iniziare-qualcosa-con-se-stessi, come se ci si potesse bastare, preferendo la *dualità della noia*⁷³ – quella tra l’io e il sé – alla dualità della *socialità*, alla quale si può per-

⁷³ Cfr. E. Levinas, *Dall’esistenza all’esistente*, cit., p. 80. Scrive Levinas: «Essere io comporta un incatenamento a sé, un’impossibilità di disfarsene. Il soggetto indietreggia certamente di fronte a sé, ma questo movimento di indietreggiamento non è la liberazione. È come dare la corda ad un prigioniero senza liberarlo. L’incatenamento a sé è l’impossibilità di disfarsi da se stessi. Non è solo l’incatenamento a un carattere, a degli istinti, ma è un’associazione silenziosa con se stessi in cui è possibile scorgere una dualità. Essere io non significa solo essere per sé, ma anche essere con sé. [...] La solitudine del soggetto è qualcosa di più dell’isolamento di un essere, dell’unità di un oggetto. È, per così dire, una solitudine a due; quest’altro da me corre come un’ombra che accompagna l’io. Dualità della noia distinta dalla socialità di cui abbiamo esperienza nel mondo e verso la quale l’io sfugge la propria noia; distinta anche dal rapporto con “altri” che stacca l’io dal proprio sé».

venire soltanto a partire dal «dis-ingombramento» da sé, che eviene nel rapporto con *Autrui*.

«L'io – scrive Levinas – ha sempre un piede nella propria esistenza, preso in essa. Al di fuori rispetto ad ogni cosa, è interno rispetto a se stesso, legato a sé. Per sempre incatenato all'esistenza che ha assunto. Questa impossibilità dell'io di non essere sé rivela l'innata tragicità dell'io, il suo essere inchiodato al proprio essere»⁷⁴.

E se la libertà del sapere e dell'intenzione è la libertà del non impegno, è la libertà di un io che si comprende ancora come un qualcosa di identico, che si conserva tale nella molteplicità del divenire, occorre prendere sul serio la distinzione tra «il pensiero della libertà che è solo un pensiero: un ricorrere al sonno, all'incoscienza, fuga, non evasione»⁷⁵, e la libertà come liberazione dell'io dal sé, che è già un virare della libertà in responsabilità⁷⁶. Distinzione che ne sottende un'altra: quella della mera identità logica dell'io di matrice idealistica, di contro all'identità come identificazione di un soggetto che celebra il suo atto di inserzione nell'esistenza con la comparsa di un *nome*⁷⁷. Identificazione di un esistente da intendersi non tanto nella sua sostanzialità, ma nella sua *sostantività incarnata*, che non è semplicemente nel tempo, ma che sa di *avere del tempo* – limitato, finito – in cui fronteggiare il dramma della solitudine dell'io nell'unico modo che gli è dato: attraverso una nascita incessante, un continuo farsi accadere per liberarsi dalle malie del proprio sé. Un andare verso l'altro senza alcun biglietto di ritorno.

⁷⁴ E. Levinas, *Dall'esistenza all'esistente*, cit., p. 76.

⁷⁵ *Ivi*, p. 81.

⁷⁶ Cfr. *ivi*, p. 72. Argomenta Levinas: «La libertà del presente trova un limite nella responsabilità di cui è la condizione. Solo l'essere libero è responsabile, il che significa che è già non libero. Solo l'essere suscettibile di cominciamento nel presente è ingombrato da se stesso. [...] Il tragico non nasce da una lotta tra libertà e destino, ma dal virare della libertà in destino, dalla responsabilità».

⁷⁷ Cfr. *ivi*, p. 79. Spiega il filosofo: «L'interpretazione idealista dell'identità dell'“io” utilizza l'idea logica di identità staccata dall'evento ontologico dell'identificazione di un esistente. L'identità, infatti, è la caratteristica propria non del verbo essere, ma di ciò che è; di un *nome* che si è staccato dal brusio anonimo dell'*il y a*. L'identificazione è precisamente la *posizione* stessa di un *essente* in seno all'essere anonimo ed invadente. Il soggetto non può quindi essere definito attraverso l'identità, poiché quest'ultima implica l'evento dell'identificazione del soggetto» (c.vo nostro).

«La solitudine non è maledetta per se stessa, ma per il suo significato ontologico di definitività. Raggiungere “altri” non è un fatto che trova in se stesso la propria giustificazione, non scuote la mia noia. Ontologicamente è l'*evento* della rottura più radicale delle categorie stesse dell'io, poiché per l'io, questo *evento significa non essere in sé*, essere altrove, essere perdonato, non essere un'esistenza definitiva. La relazione con “altri”, non potrebbe essere pensata come un incatenamento a un altro io; e nemmeno come la comprensione d'“altri” che toglie a quest'ultimo la sua alterità o come una comunione con lui rispetto ad un terzo termine»⁷⁸.

Si noti come in questo passo, per ben due volte, Levinas sia ricorso alla parola *evento* per «dire» in quale modo si possa pervenire alla deflagrazione di quell'isolotto monadico che, nelle opere della maturità, non esiterà a chiamare io detestabile.

Ed è forse casuale il fatto che il nostro, escludendo la possibilità di cogliere l'alterità d'altri sul piano della luce, dichiari espressamente di poterla intravedere a partire dall'*eros*, su cui si fonda la socialità?

Assistiamo, in queste ultime pagine di *Dall'esistenza all'esistente*, ad una sorta di riepilogazione delle categorie chiave dei *Carnets* che prepara, per così dire, il passaggio a *Il Tempo e l'Altro*, condensando in righe cariche di significato, le condizioni fondanti del soggetto incarnato: *il prendere sul serio il tempo e l'aver bisogno dell'altro*. Se il soggetto solo è un soggetto estatico, proiettato in un fuori attraverso la mera scansione di istanti tutti uguali – ove l'uno vale l'altro – egli resta irretito, sull'onda del desiderio – qui inteso, ovviamente, in maniera difettiva e altrimenti che come «prurito temporale» – e dell'oblio, nell'ingranaggio di un tempo cronologico ove lo sforzo viene rimosso, la pena indennizzata. Di qui, l'inter-essamento al mondo scandito dal tempo economico che favorisce il disinteressamento totale alla minaccia costituita dall'attaccamento definitivo a sé.

«Il mondo – scrive l'ebreo lituano – è la possibilità del salario. Nella sincerità dell'intenzione che esclude ogni equivoco, l'io è ingenuo. [...] Nel mondo, il tempo a-

⁷⁸ *Ivi*, p. 77 (c.vo nostro).

sciuga tutte le lacrime, è l'oblio dell'istante non perdonato e di quella pena che nulla può compensare. Tutte le implicazioni dell'io, tutte le sue inquietudini, tutta la farsa in cui il suo volto non riesce a sbarazzarsi delle maschere, perdono importanza»⁷⁹.

Addirittura, fa notare prontamente Levinas, non solo la vita materiale, ma tutte le forme della nostra esistenza sono permeate dalla stessa intenzione: la possibilità del salario. E qui inizia la farsa dell'uomo ridotto a numero, funzione, prestazione⁸⁰, fruitore di utensili che, lungi dall'avere a che fare con l'ontologia – chiaro il riferimento agli utilizzabili descritti in *Sein und Zeit* da Heidegger – sopprimono lo sforzo e spezzano il tempo dell'attesa. Il soggetto diventa *uno nessuno centomila*. Si perde, inseguito dalla propria ombra, in «un tempo monotono poiché i suoi istanti si equivalgono. Esso tende ad una domenica, puro piacere in cui il mondo è dato. La domenica non santifica la settimana, la compensa»⁸¹.

Ma alla speranza può bastare questo tempo della compensazione? Può l'uomo mercanteggiare la propria salvezza, come fece Esaù, per un piatto di lenticchie? Per un salario? O forse il tempo economico, che rende il soggetto dimentico dell'impegno irrevocabile dell'esistenza, cela «la struttura essenziale del tempo grazie a cui il presente non è solo indennizzato, ma viene fatto resuscitare? L'avvenire non è innanzi tutto una resurrezione del presente?»⁸².

Ossia uno sperare per il presente, uno sperare la riparazione dell'irreparabile, che si può dare soltanto nel momento in cui il *gesto messianico di una carezza* – che non cancella la sofferenza, ma la lenisce –, strappa l'io dalla morsa del sé? Nel momento della disperazione dove tutto è perduto e, dunque, tutto è possibile, in quell'*epochè* esistenziale simile alla pausa sabbatica non avviene, forse, quell'*istante insostituibile* che mi riconduce al fondamento del mio «io so-

⁷⁹ *Ivi*, p. 82.

⁸⁰ Su questo argomento si veda il pregevole volume di Salvatore Natoli, che conclude la trilogia sul mondo: *Il buon uso del mondo. Agire nell'età del rischio*, Mondadori, Milano 2010, in particolare il cap. IV: *In tutti i luoghi e da nessuna parte: come essere soggetti in una società complessa*, pp. 101-136.

⁸¹ E. Levinas, *Dall'esistenza all'esistente*, cit., p. 82.

⁸² *Ivi*, p. 84.

no»? Fondamento che consiste nella presa in carico della *felix culpa*: un *surplus* d'essere che esige – *de facto* – il situarsi nella storia iniziando qualcosa-con-se-stessi, ossia facendosi, di volta in volta, accadere assumendo, nella tensione mai finita verso l'altro, la mia colpevolezza originaria.

Scriva Levinas:

«Il vero oggetto della speranza è il Messia o la salvezza. La carezza consolatrice che sfiora nel dolore non promette la fine della sofferenza, non annuncia una compensazione, nel suo contatto, essa non ha a che fare con il *dopo* del tempo economico; dallo stesso istante del dolore che allora non è più condannato a se stesso, che, trascinato “altrove” dal movimento della carezza, si libera dalla “morsa del se stesso” riesce a trovare un po' “d'aria fresca”, essa è riuscita a ricavare una dimensione, un avvenire; un avvenire in cui il presente potrà beneficiare di un richiamo. [...] Il tempo non è una successione di istanti che sfilano davanti a un io, ma la risposta alla speranza per il presente che, nel presente, esprime proprio l'“io” equivalente ad esso. Nella disperazione tutta l'intensità della speranza nasce dall'esigenza del riscatto dallo stesso istante di disperazione.

Bisogna partire dalla *speranza per il presente* (c.vo nostro) come da un *fatto originario* (c.vo nostro) per poter comprendere il mistero dell'opera del tempo»⁸³.

Un mistero che poggia sul mistero del tempo della creatura, che è, nella sua anfibia, *evento ed essente*. Una creatura che, partendo da sé e rompendo con il passato, sta nell'istante del presente⁸⁴. Un'ipostasi incarnata, che poggia su una

⁸³ *Ivi*, pp. 83-84.

⁸⁴ Cfr. *ivi*, p. 90. Precisa Levinas: «Si può sostenere che a poco a poco la filosofia moderna è stata portata a sacrificare alla spiritualità del soggetto la sua stessa soggettività, e cioè la sua sostanzialità. Ormai la sostanza non potrà più essere pensata come la persistenza di un *sostrato* invariabile al di sotto della corrente del divenire, perché in tal modo non si riuscirebbe più a comprendere la relazione di questo sostrato con il divenire, relazione che riguarderebbe la sussistenza. [...] Come comprendere allora la soggettività senza tuttavia porla al di fuori del divenire? Riconsiderando che gli istanti del tempo non sono tali a partire dalla serie infinita da cui sorgono, ma possono anche essere tali a partire da se stessi. Per l'istante questo modo d'essere a partire da se stesso, di rompere con il passato da cui viene, è il suo essere presente. L'istante presente costituisce il soggetto il quale si pone contemporaneamente come padrone del tempo e come implicato in esso. Il presente è il cominciamento di un *essere*. Le formule che in questo lavoro ritornano continuamente, come “il fatto di...”, “il compimento di...”, tentano di tradurre questa trasmutazione del verbo in sostantivo, di esprimere gli esseri nell'istante della loro ipostasi in cui, pur essendo ancora in movimento, sono già sostanza. Si tratta – chiarisce ancora Levinas in questo passaggio cruciale – di conformarsi a un metodo generale, quello che consiste nel considerare gli stati come eventi. La vera

base, che ha un *nome* e che, in virtù di quel «dovere felice» – che è la sua dimensione costitutiva –, si sbarazza della propria ombra nella sua relazione asimmetrica con Altri.

Facendosi accadere, l'«io sono» spezza definitivamente l'incatenamento al proprio sé, muore a se stesso, per una nuova *nascita*, per una «resurrezione del presente». All'istante seguente si contrappone l'istante insostituibile che ci fa comprendere la differenza di significato tra *essere nel tempo* e *avere tempo*, tra il «vivere di...» o il «vivere per un salario» – fremito di un io solitario – e il temporalizzarsi di un *Dasein* incarnato, che ha di mira non tanto l'*essere*, ma la *salvezza*.

Scrivo, in proposito, il filosofo:

«Al posto dell'“io” che circola nel tempo, noi poniamo l'“io” come il fermento stesso del tempo nel presente, come il dinamismo del tempo. Non quello della progressione dialettica, né quello dell'estasi, e nemmeno quello della durata in cui il presente sconfigge nell'avvenire di modo che tra il suo essere e la sua resurrezione non c'è l'indispensabile intervallo del nulla. Il dinamismo dell'“io” risiede nella presenza stessa del presente, nell'esigenza che questa presenza implica. Esigenza che non concerne la perseveranza nell'essere, né, per l'esattezza, l'impossibile distruzione di questa presenza, ma lo scioglimento di quel nodo che si annoda in essa: il definitivo che la sua evanescenza non riesce a sciogliere. [...] È l'esigenza del non-definitivo. La “personalità” dell'essere è il suo bisogno del tempo come di una miracolosa fecondità (c.v.o nostro) nell'istante stesso attraverso cui ricomincia come altro»⁸⁵.

Ma, allora, il mistero del tempo della creatura – che eviene a partire dall'istante insostituibile del presente – non consiste, in ultima analisi, nel binomio tempo/socialità? Di più, se «la dialettica del tempo è la dialettica della relazione con altri, e cioè un dialogo»⁸⁶, non sarà proprio a partire dall'analisi della

sostanzialità del soggetto risiede nella sua *sostantività*: nel fatto che non vi è solo anonimamente un essere in generale, ma che ci sono anche esseri che possono avere un nome».

⁸⁵ *Ivi*, pp. 84-85.

⁸⁶ *Ivi*, p. 85.

dialettica della relazione sociale che si chiarirà l'intendimento ultimo dell'alterità d'altri? Alterità che non è riconducibile alla «collettività che dice “noi”, che sente l'altro accanto e non di fronte a sé»⁸⁷?

Svincolando l'esteriorità sociale dalle categorie di unità e molteplicità – che valgono solo per le cose – e individuandone la sua scaturigine originaria nell'*eros*, Levinas, non solo anticipa i tratti salienti de *Il Tempo e l'Altro*, ma conferma il posto centrale che, nel suo pensiero, occupa *eros*. *Eros* come scolamento da sé, *eros* come dualità irriducibile ad ogni tentativo di fusione, *eros* come eterogeneità tra l'io e l'Altro e da cui è indispensabile partire per «porsi nella fraternità e per essere noi stessi il povero, il debole, e il miserabile, l'intermediario del padre, e per postulare il padre che non è semplicemente una causa o un genere»⁸⁸.

Potremmo dire che, come nell'intervallo del *besoin* l'io si sbarazza dall'*il y a*, così, attraverso *eros*, il soggetto si sbarazza dalla propria ombra con un risultato che mette capo ad un duplice esodo: dal «finta di niente» del c'è e dalla solitudine egoista, atea, bastante a se stessa del *moi*. Ma, d'altro canto, questo *uscire da* inerisce, senz'altro, il chi dell'«io sono», il *cogito* e non il *cogitatum*, attraverso la duplice maniera in cui si dà la passività del soggetto: quella legata, come abbiamo visto, all'intervallo spaziale del bisogno e quella che concerne l'intervallo temporale, mai superabile, di *eros*. Ed è proprio in questa passività che s'accresce che, paradossalmente, Levinas coglie la significanza stessa della trascendenza⁸⁹ del soggetto. Il *fuori* originario del *Dasein* non è il mondo in cui heideggerianamente si trova già gettato, ma il *fuori da sé* che fa leva proprio sul «carattere originario dell'oppositività e della contraddizione dell'*eros*»⁹⁰.

⁸⁷ *Ivi*, p. 86.

⁸⁸ *Ivi*, p. 87.

⁸⁹ Cfr. *ivi*, p. 90. «L'intersoggettività asimmetrica – scrive Levinas – è il luogo di una *trascendenza* in cui il soggetto, pur conservando la sua struttura di soggetto, ha la possibilità di non ritornare a se stesso, di essere *fecondo* e – ma è un'anticipazione – di avere un figlio» (c.vo nostro).

⁹⁰ *Ivi*, p. 88.

Carattere che sfuggì ad Heidegger «che, nei suoi corsi, tende a presentare la differenza dei sessi come la specificazione di un genere»⁹¹.

Il *Dasein* incarnato è colui che, nell'unico modo in cui gli è dato – ossia nel suo «io sono» corporeo, mortale, finito – deve «farsi perdonare il proprio essere dalla stessa alterità d'altri»⁹².

È la concrezione della profezia come fame dell'evento⁹³. È la possibilità, che si incarna in un soggetto che ha preso su di sé la *felix culpa*, di volgere la *sofferenza inutile* in *sofferenza liturgica*.

4. *Corpo salvato*

a) Solitudine e avvenire

Proprio questo concetto paradossale della *perversa felicità nella sofferenza*, ci permette di collegarci all'ultimo testo che prendiamo in esame in questo capitolo: *Il Tempo e l'Altro* – volume che riproduce lo stenogramma di quattro conferenze che furono tenute da Levinas nel 1946-47, durante il suo primo anno di attività al Collège Philosophique fondato da Jean Wahl. L'ultima parte di questo libro diventa per la nostra ricerca particolarmente stimolante.

Ricostruiamo, prima, il percorso che conduce il nostro alla riflessione centrale sulla sofferenza.

Dopo aver descritto l'atto di inserzione dell'esistente nell'esistenza, atto che segna la separazione dal «finto di niente» dell'*il y a*, «atto a partire da sé»⁹⁴,

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² *Ivi*, p. 86.

⁹³ Cfr. E. Levinas, *Carnets de captivité*, cit., p. 80.

⁹⁴ E. Levinas, *Il Tempo e l'Altro*, cit., p. 26. Come si può notare Levinas ribadisce il *paradosso dell'auto-relatività*, che già si trova nei *Carnets* e in *Dall'esistenza all'esistente*. Fondamentale, in tal senso, il passaggio sull'ipotesi che si trova in *Il Tempo e l'Altro*, cit., pp. 26-27. Precisa Levinas: «Da un lato è un evento, non ancora qualcosa: esso non esiste; ma è un evento dell'esistere grazie al quale qualcosa nasce a partire da sé. Da un lato, è ancora un puro evento che deve essere espresso con un verbo; e tuttavia c'è come una trasformazione in questo esistere, già qualche cosa, già un esistente. È essenziale cogliere il presente al limite dell'esistere e dell'esistente dove, funzione dell'esistere, esso si trasforma già in esistente. Proprio perché il presente è un modo di realizzare l'«a partire da sé» esso è sempre evanescenza. Se il presente durasse, avrebbe ricevuto la sua esistenza da qualche cosa che precede. Avrebbe beneficiato di un'eredità. Ma esso è qualcosa che proviene da sé. È possibile provenire da sé soltanto se non si riceve

«prima forma di libertà», «presente»⁹⁵ e le immediate conseguenze che derivano dall'«irrevocabilità dell'io inchiodato a sé» – «la solitudine non è tragica perché è privazione dell'altro, ma perché è chiusa nella prigionia della sua identità, perché è materia. Spezzare le catene della materia significa spezzare l'irrevocabilità dell'ipostasi. Significa essere nel tempo. *La solitudine è assenza di tempo*»⁹⁶ –, Levinas mostra come, prima nel godimento, poi nella trascendenza immanente della luce e della ragione, l'io rimanga un'isolotto, una sorta di monade senza porte né finestre. Di qui la fine analisi della materialità che viene indagata nella sua anfibia: da un lato, siamo soggetti di carne e di sangue e non puro spirito, dall'altro questa materialità costituisce un'ingombro dell'io rispetto a sé, una vischiosità.

Scriva Levinas:

«La relazione con sé è, come nel romanzo di Blanchot *Aminadab*, la relazione con un doppio incatenato a me, doppio vischioso, pesante, stupido ma assieme al quale si ritrova l'io proprio perché è io. *Assieme a ...* che si manifesta nel fatto che è necessario occuparsi di sé. Io non esisto come un essere spirituale, come un sorriso o un vento che soffia, non sono libero da responsabilità. Il mio essere si carica di un avere: sono oppresso dall'ingombro di me stesso. L'esistenza materiale è proprio questo. Di conseguenza, la materialità non esprime la caduta contingente dello spirito nella tomba o nella prigione di un corpo. Essa accompagna – necessariamente – la nascita del soggetto, nella sua materialità di esistente. *Comprendere così il corpo a partire dalla materialità – evento concreto della relazione fra Io e Sé – significa ricondurlo ad un evento ontologi-*

nulla dal passato. *L'evanescenza sarebbe dunque la forma essenziale del cominciamento.* [...] I filosofi hanno sempre riconosciuto all'io un carattere anfibico: esso non è sostanza, è tuttavia un esistente per eccellenza. Definirlo con la spiritualità significa non dire nulla, se spiritualità equivale ad un insieme di proprietà. Significa non dire nulla sul suo modo d'esistenza, sull'assolutezza che nell'io non esclude un potere di rinnovamento totale. Dire che questo potere ha un'esistenza assoluta significa perlomeno trasformare in sostanza questo potere. Al contrario, colto al limite dell'esistere e dell'esistente, nella sua funzione d'ipostasi, l'io si colloca immediatamente al di fuori dell'opposizione del variabile e del permanente, come al di fuori delle categorie dell'essere e del nulla. Il paradosso non è più tale se si capisce che l'«io» non è all'origine un esistente, ma il modo d'esistere per eccellenza, ch'esso, a rigor di termini, non esiste. Certo il presente e l'«io» si trasformano in esistenti e con essi si può comporre il tempo, si può avere il *tempo come un esistente*» (c.vo nostro).

⁹⁵ *Ivi*, p. 27.

⁹⁶ *Ivi*, p. 30 (c.vo nostro).

co. Le relazioni ontologiche non sono legami disincarnati (c.vo nostro). La relazione fra Io e Sé non è un'inoffensiva riflessione del pensiero su di sé. È tutta la materialità dell'uomo»⁹⁷.

Come dire: il soggetto non può che cogliersi in termini di soggetto incarnato – il corpo non è la prigione dell'anima come andava sostenendo Platone –, ma il soggetto incarnato *tout court* non coincide, certamente, con colui chi si limita a «vivere di...». Il soggetto che si abbandona alla *jouissance*, pur riconoscendo un intervallo tra l'io e il sé⁹⁸ – l'intervallo del *besoin* –, è tuttavia in balia dell'elementale e la sua «esistenza (è) estatica – essere fuori di sé –, ma limitata all'oggetto»⁹⁹.

D'altra parte, con la luce, il soggetto si separa da se stesso:

«perciò nell'istante della trascendenza del bisogno, che pone il soggetto di fronte agli alimenti, di fronte al mondo come alimento, essa gli offre una liberazione nei confronti di se stesso. Il mondo offre al soggetto la partecipazione all'esistere sotto forma di godimento, gli permette di conseguenza di esistere a distanza da sé. Il soggetto è assorbito nell'oggetto ch'esso assorbe, e si tiene tuttavia a distanza nei confronti di questo oggetto»¹⁰⁰.

Ma se è vero che chi non lavora non mangia, nel lavoro – che è pena, sforzo, dolore – si dà la possibilità della sofferenza per il fatto stesso di essere esposti all'essere e di non poter contare su alcuna ritirata. È l'inchiodamento a sé, lo strazio di un dolore, in cui si annuncia la prossimità della morte come quell'evento dinnanzi al quale cessa il mio «potere di potere», la mia virilità di padrone dell'esistenza. La sofferenza, nel suo acme, è esposizione e vulnerabilità:

«Il dolore in se stesso comporta una specie di parossismo, come se qualcosa di più lacerante ancora della sofferenza stesse sul punto di prodursi, come se malgrado l'assenza di

⁹⁷ *Ivi*, p. 29.

⁹⁸ Cfr. *ivi*, p. 34.

⁹⁹ *Ivi*, p. 35.

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 39.

ogni riparo che costituisce la sofferenza, ci fosse ancora lo spazio aperto per un evento, come se si dovesse ancora stare in pena per qualcosa, come se fossimo nell'imminenza di un evento situato al di là di quello che si è svelato fino in fondo nella sofferenza. [...] L'ignoto che caratterizza la morte e che non si dà di primo acchito come nulla, ma è correlativo ad un'esperienza dell'impossibilità del nulla, significa non che la morte è una regione dalla quale nessuno è mai tornato e che di conseguenza resta sconosciuta di fatto; l'ignoto della morte significa che la relazione con la morte non può accadere nella luce; che il soggetto è in relazione con ciò che non viene da lui»¹⁰¹.

Siamo dinnanzi al mistero. In tal senso e, contrariamente a quanto pensava Heidegger, la morte non è la possibilità dell'impossibilità, ma l'impossibilità della possibilità. Di quale possibilità? La possibilità impossibile di assumere la morte, di cui «*Amleto* è precisamente una lunga testimonianza»¹⁰².

Deflagrazione dell'eroismo, impossibilità di ridurre a sé un evento refrattario alla luce.

«Questa fine della sovranità indica che noi abbiamo assunto l'esistere in modo tale che può accaderci un *evento* che non siamo più in grado di assumere, neppure nel modo in cui, sempre sommerso dal mondo empirico, lo assumiamo per mezzo della visione. Un evento ci accade senza che noi possiamo disporre assolutamente di nulla "a priori", senza che ci sia possibile avere il minimo progetto, come si usa dire oggi. Questo modo di presentarsi della morte indica che siamo in relazione con qualcosa che è assolutamente altro, qualcosa che ha in sé l'alterità non come una determinazione provvisoria, che può essere da noi assimilata per mezzo del godimento, ma qualcosa la cui esistenza è fatta di alterità. La mia solitudine, così, non è confermata dalla morte, ma spezzata dalla morte. In tal modo, diciamolo subito, l'esistenza, si fa *pluralistica* (c.vo nostro)»¹⁰³.

Ora, se nella sofferenza si annuncia la prossimità della morte, morte che, né per mezzo della visione, né per mezzo del godimento, posso ricondurre a me, è in questa stessa prossimità di un *evento* che annulla la sovranità dell'io, che si an-

¹⁰¹ *Ivi*, p. 41.

¹⁰² *Ivi*, p. 44.

¹⁰³ *Ivi*, p. 45.

nuncia la presenza-assenza dell'Altro. Se il soggetto *solo* è *senza tempo*, *Altri* è *l'avvenire*.

«Nella morte, l'esistere dell'esistente si aliena. Certo, l'Altro che si annuncia non possiede questo esistere allo stesso modo in cui lo possiede il soggetto; il suo potere sul mio esistere è misterioso; non sconosciuto, ma inconoscibile, totalmente refrattario alla luce. Ma questo indica, appunto, che l'altro non è in nessun modo un altro me stesso, che partecipa insieme con me ad un'esistenza comune. La relazione con l'altro non è un'idillica ed armoniosa relazione di comunione, né una simpatia grazie alla quale, mettendoci al suo posto, lo riconosciamo come simile a noi ma esterno a noi; la relazione con l'altro è una relazione con un Mistero. È la sua exteriorità, o piuttosto la sua alterità, che costituisce tutto il suo essere, poiché l'esteriorità è una proprietà dello spazio e riconduce il soggetto a se stesso per mezzo della luce»¹⁰⁴.

Riteniamo che questo sia il punto nodale de *Il Tempo e l'Altro*. Come non vedere in questa passività che s'accresce del *moi*, che sente sulla propria pelle lo spasmo della sofferenza¹⁰⁵, la declinazione implicita della *felix culpa* intesa appunto come il «dovere felice» di amare l'altro e che costituisce il fondamento del mio «io sono»?

Non è qui che l'ipostasi, padrona dell'adesso, si coglie definitivamente nella sua incarnazione, la quale consiste appunto nel *prendere sul serio il tempo*, o, il che è lo stesso, nell'*aver bisogno dell'altro*?

L'altro non è qui già sinonimo di avvenire, quindi di un tempo che va oltre quello cronologico degli orologi, che è già *diacronia*? Non solo, nella diacronia, non è insita la possibilità stessa della *salut*?

Non ritornano, forse, in queste righe e in questo volume i concetti cardine di *corpo*, *ipostasi*, *Wiedergeburt*¹⁰⁶, *felix culpa*, *salvezza*? E ancora, non dà forse a

¹⁰⁴ *Ivi*, pp. 45-46.

¹⁰⁵ Argomenta il filosofo: «Solo un essere che è arrivato alla contrazione spasmodica della sua solitudine attraverso la sofferenza e alla relazione con la morte, si pone su un terreno in cui la relazione con l'altro diventa possibile» (*ivi*, p. 46).

¹⁰⁶ Scrive Levinas: «Più che il rinnovamento dei nostri stati d'animo, delle nostre qualità, il tempo è essenzialmente una nuova nascita» (*ivi*, p. 52).

pensare il fatto che Levinas, per dare conto della relazione originaria con l'altro – relazione che non né spaziale, né concettuale, né intenzionale –, ricorra alle categorie cardine che abbiamo analizzato nei *Carnets*? Non è, dunque, passando attraverso i concetti di: *eros*¹⁰⁷, *fecondità*, *paternità*, *filialità* che è possibile avvicinarsi alla formula originaria della relazione dell'alterità?

b) *Eros* ossia essere in due

Come già abbiamo appreso dai *Carnets de captivité* e appurato in *Dall'esistenza all'esistente*, Levinas considera l'*eros* come il momento centrale della sua filosofia. *Eros* non è tanto l'unione di due esseri, ma il fatto che vi siano due esseri: l'amore sessuale è l'origine del sociale. La sessualità non è, secondo il nostro, «una differenza specifica qualunque», né «una contraddizione» e «neppure la dualità di due termini complementari, poiché due termini complementari presuppongono una totalità preesistente»¹⁰⁸.

Ribadendo la critica alla concezione platonica di *eros*, Levinas scrive:

«dire che la sessualità presuppone una totalità significa porre in partenza l'amore in termini di fusione. Il carattere patetico dell'amore consiste nella dualità insuperabile degli esseri. È una relazione con ciò che si sottrae per sempre. La relazione non neutralizza *ipso facto* l'alterità, ma la conserva. L'aspetto patetico del piacere sessuale sta nel fatto di *essere in due* (c.vo nostro). L'altro in quanto altro non è qui un oggetto che diventa nostro o che finisce per identificarsi con noi; esso, al contrario, si ritrae nel mistero»¹⁰⁹.

Ed è sintomatico che per spiegare la stretta connessione tra *eros* e avvenire, che nei *Carnets de captivité* Levinas più volte ha ripreso rifacendosi al binomio *eros-tempo* cui si contrappone il binomio *bisogno-spazio*, il filosofo si rifaccia al-

¹⁰⁷ «L'Eros – scrive Levinas evocando il *Cantico dei cantici* – forte come la morte, ci fornirà la base dell'analisi di questa relazione con il mistero. A patto di esporlo in termini totalmente differenti a quelli del platonismo, che è un mondo della luce» (*ivi*, p. 46).

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 55.

¹⁰⁹ *Ibidem*.

la *femminilità*, che non è altro che «la contrarietà che permette al termine di restare assolutamente altro»¹¹⁰.

Già definita nei *Carnets* come sintesi del volto e della fecondità, la femminilità, depositaria del mistero dell'altro, è essa stessa questo mistero.

«Ciò che mi sta a cuore in questa concezione della femminilità – precisa Levinas – non è soltanto l'inconoscibilità, ma un modo di essere che consiste nel sottrarsi alla luce. La femminilità è nell'esistenza un evento differente da quello della trascendenza spaziale o dell'espressione, che vanno in direzione della luce. È una fuga dinnanzi alla luce. Il modo di esistere della femminilità consiste nel nascondersi, e questo fatto di nascondersi è appunto il pudore. Perciò questa alterità della femminilità non consiste in un pura e semplice esteriorità oggettuale. Non è fatta neppure di un'opposizione di volontà. L'altro non è un essere che incontriamo, che ci minaccia o che vuole impadronirsi di noi. 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. [...] Ponendo l'alterità d'altri [*autrui*] in termini di mistero, definito a sua volta dal pudore, non la pongo in termini di libertà identica alla mia ed alle prese con la mia, non pongo un altro esistente di fronte a me, ma pongo l'alterità. Esattamente come nel caso della morte, non è con un esistente che abbiamo a che fare, ma con l'evento dell'alterità, con l'alienazione. Non è la libertà ciò che caratterizza l'altro in primo luogo, da cui poi verrà dedotta l'alterità; è l'alterità ciò che l'altro ha in sé come essenza. Ed è per questo che abbiamo cercato questa alterità nella relazione assolutamente originale dell'eros, relazione che è impossibile tradurre in termini di potere e che non bisogna tradurre in quel modo, se non si vuole falsare il senso della situazione»¹¹¹.

E se Altri è una categoria «che non rientra nell'opposizione essere-nulla, né nella nozione di *esistente*. Essa è un *evento* all'interno dell'*esistenza*, che è diffe-

¹¹⁰ *Ibidem*.

¹¹¹ *Ivi*, pp. 56- 57.

rente dall'*ipostasi*, per mezzo della quale *nasce* un esistente»¹¹², *eros* non è né lotta, né fusione, né conoscenza ma

«è la relazione con l'*alterità*, con il mistero, cioè con l'avvenire, con ciò che, all'interno di un mondo, dove tutto è presente, non è mai presente, con ciò che può non essere presente quando tutto è presente. Non con un essere che non è presente, ma con la dimensione stessa dell'*alterità*. Là dove tutte le possibilità sono impossibili, là dove non si può più potere, il soggetto è ancora soggetto grazie all'*eros*. L'amore non è una possibilità, non è dovuto alla nostra iniziativa, è senza ragione, c'invade e ci ferisce e tuttavia l'*io* sopravvive in esso»¹¹³.

Addirittura Levinas ricorre ad una breve fenomenologia del piacere sessuale, per rimarcare il posto d'eccezione rivestito dalla nozione di femminilità e ribadire l'assenza di qualsiasi tipo di fusione nell'*eros*.

Come non leggere tra le righe e, di nuovo, il riferimento implicito alla distinzione centrale, descritta molto dettagliatamente nei *Carnets*, e alla quale anche noi più volte ci siamo richiamati, tra *eros* e bisogno, l'uno in correlazione con il *tempo*, l'altro con lo *spazio*, l'uno in correlazione con l'*Inassimilabile* per antonomasia, l'altro con l'*alimento* o l'*elemento*. E ancora, l'uno in correlazione con il *tempo messianico* o *profetico*, l'altro con il tempo che connota il *besoin*, il *tempo del godimento*?

In tal senso, è altrettanto rilevante il fatto che Levinas parli della *carezza* come di «un modo d'essere del soggetto»¹¹⁴, *caresse* che, nei *Carnets*, giunse a definire «forma concreta» della «speranza per il presente», «significato corporale

¹¹² *Ivi*, p. 57 (c.vo nostro). Crediamo sia importante sottolineare il fatto che significativamente Levinas chiami Altri con la parola chiave di evento, *peripezia dell'essere*, per antonomasia, che accade all'esserci incarnato e mortale nel suo stesso farsi accadere storico e finito. In quanto non anticipabile e non riconducibile all'*ego cogito-cogitatum*, Altri è la presenza dell'assenza e insieme l'in-vista-di-cui finale del mio «dovere felice», la cui assunzione è già l'inizio del mio-voler-iniziare-qualcosa-con-me-stesso. Si noti, infine, l'uso del verbo nascere riferito all'*ipostasi* che richiama una nozione già ricorrente nei *Carnets*, spesso resa con il termine tedesco *Wiedergeburt*.

¹¹³ *Ivi*, pp. 57-58 (c.vo nostro, tranne l'ultimo che riguarda la parola *io*).

¹¹⁴ *Ivi*, p. 58.

del tempo», un gesto messianico: «Elle n'est pas loquace, elle ne dit pas que cela ira mieux – mais elle rachète dans le présent même»¹¹⁵.

Scriva Levinas ne *Il Tempo e l'Altro*:

«La carezza è un modo di essere del soggetto, in cui il soggetto nel contatto con un altro va al di là di questo contatto. Il contatto in quanto sensazione fa parte del mondo della luce. Ma ciò che è accarezzato non è, a rigor di termini, toccato. Non è la dolce morbidezza o il calore della mano data nel contatto ciò che cerca la carezza. Questo cercare della carezza costituisce la sua essenza per il fatto che la carezza non sa che cosa cerca. Questo “non sapere”, questa confusione fondamentale è il suo carattere essenziale. È come un gioco con qualcosa che si sottrae, e un gioco assolutamente senza progetto né piano, non con ciò che può diventare nostro e identificarsi con noi, ma con qualcosa d'altro, sempre altro, sempre inaccessibile, sempre a venire. La carezza è l'attesa di questo avvenire puro, senza contenuto. Essa è fatta di questa fame crescente, di promesse sempre più ricche, che dischiudono prospettive nuove sull'inafferrabile. Essa si alimenta di una fame che rinasce all'infinito»¹¹⁶.

Fame determinata dal *prurito temporale* del Desiderio, che è il motore stesso della temporalizzazione dell'esserci incarnato. *Eros* come «intenzionalità unica dell'avvenire in quanto tale», *eros* che, nei *Carnets*, Levinas non ha esitato a definire «verbalità del verbo essere o suono»¹¹⁷. A conferma di ciò, il filosofo aggiunge:

«La nostra tesi, che consiste nell'affermare il piacere sessuale come l'evento stesso dell'avvenire, dell'avvenire puro privo di qualsiasi contenuto, del mistero stesso dell'avvenire, cerca di rendere conto del suo carattere eccezionale»¹¹⁸.

Versus la concezione platonica del piacere inteso come fusione, *versus* quella freudiana di *eros* limitato a libido o a quella tragica – tematizzata da Sartre

¹¹⁵ E. Levinas, *Carnets de captivité*, cit., p. 186. Per un'analisi della nozione di *carezza* rimandiamo al capitolo III.

¹¹⁶ E. Levinas, *Il Tempo e l'Altro*, cit., p. 58.

¹¹⁷ E. Levinas, *Carnets de captivité*, cit., p. 167.

¹¹⁸ E. Levinas, *Il Tempo e l'Altro*, cit., p. 58.

in *Essere e nulla*, ove vige il potere di un per sé che pietrifica con il proprio sguardo l'altro per sé, giungendo, pertanto allo scacco dell'amore nel momento stesso in cui parrebbe schiudersi¹¹⁹ – il nostro parla della relazione con l'altro nei termini di «un'assenza dell'altro; non assenza pura e semplice, non l'assenza del puro nulla, ma assenza in un orizzonte di avvenire, un'assenza – conclude significativamente – che è il *tempo*»¹²⁰.

c) Il tempo senza di me

Posta questa concezione di *eros*, come può l'io rimanere un io senza perdersi o dissolversi nel tu e, nel contempo, restare un io nel tu senza ritornare a sé?

Levinas ne individua la possibilità nella *paternità*, ove l'«io sono» attua questo scollamento da sé per volgersi verso l'altro, che, a sua volta, in quanto figlio gli è debitore per il fatto di avergli dato l'assenso a venire al mondo:

Come scrive nei *Carnets*:

«Il rapporto che si compie nella generazione – è quello del tempo stesso.

Rapporto con ciò che non è – ma rapporto che non è la previsione o la conoscenza.

Qualcosa che non è riceve l'essere.

A partire dal presente verso l'avvenire – il fatto di essere l'altro.

La posteriorità è la maniera in cui il moi è l'altro.

*Eros condizione di questa dualità e del tempo»*¹²¹.

Paternalità, dunque, da intendersi, non in termini aristotelici, ossia attraverso la nozione di causa, ma come la relazione originaria che rende possibile questo *fuori di me*.

Precisa Levinas, nelle ultime pagine de *Il Tempo e l'Altro*:

¹¹⁹ J.-P. Sartre, *L'essere e il nulla*, tr. it. di G. del Bo, revisione a cura di F. Fergnani e M. Lazzari, il Saggiatore, Milano 1997, pp. 414-422.

¹²⁰ E. Levinas, *Il Tempo e l'Altro*, cit., p. 59 (c.vo nostro).

¹²¹ E. Levinas, *Carnets de captivité*, cit., p. 391 (c.vo nostro tranne *Eros*).

«La paternità è la relazione con un estraneo, che pur essendo altri [*autrui*], è per me; la relazione dell'io con un me stesso, che è tuttavia estranea 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 disegnare la relazione col 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. [...] D'altra parte il figlio non è un evento qualsiasi che mi accade, come, per esempio, la mia tristezza, la mia sventura o la mia sofferenza. Si tratta di un io, si tratta di una persona. Infine, l'alterità del figlio non è quella di un *alter ego*. La paternità non è una simpatia grazie alla quale io posso mettermi al posto del figlio. È per il mio essere che io sono mio figlio e non per la simpatia. Il ritorno dell'io a sé che comincia con l'ipostasi non è dunque senza remissione, grazie alla prospettiva di avvenire dischiusa dall'eros. Invece di ottenere questa remissione mediante la dissoluzione impossibile dell'ipostasi, la si realizza per mezzo del figlio»¹²².

Se pertanto l'*eros* è la condizione della fecondità, dunque, della dualità tra il padre e il figlio, la paternità¹²³ – che mi fa riconoscere nell'altro il tempo senza di me – è quella relazione originaria attraverso la quale «si realizza la libertà e si compie il tempo»¹²⁴.

Alla base e a fondamento delle regole che reggono i legami di parentela v'è una

«non-indifferenza grazie alla quale è possibile all'io l'al di là del possibile. Ciò che, a partire dalla nozione – non biologica – della fecondità dell'io, mette in discussione

¹²² E. Levinas, *Il Tempo e l'Altro*, cit., pp. 59-60.

¹²³ Interessante notare l'impiego di questa categoria unitamente all'uso di *tendresse*, che possiamo senz'altro considerare sinonimo di *caresse*, nell'articolo: *La spiritualité chez le prisonnier israélien*, apparso in forma ridotta nel *Magazine de France*, «Cinq ans derrière les barbelés» Programmes de France, Paris 1945, n. 20, e riportato per intero (sulla base di un doppio dattiloscritto che contiene delle correzioni manoscritte) nei *Carnets de captivité* (cit., pp. 205-208) con la trascrizione della lettera (datata 21 settembre 1945, anche in questo caso si dispone di un doppio dattiloscritto) inviata da Levinas a Monsieur Melin del *Magazine de France*, in cui l'autore si lamenta per la revisione redazionale, che ha accorciato di un terzo il suo lavoro, privandolo di passaggi fondamentali per la comprensione complessiva del senso del testo. Scrive Levinas rifacendosi alla prigionia: «L'Israelita si sapeva in un mondo duro, senza *dolcezza*, senza *paternità*. Egli esisteva, senza alcun sostegno umano. Egli assumeva da solo tutto il peso della sua esistenza. Egli era solo con la morte» (*ivi*, p. 207, c.vo nostro).

¹²⁴ E. Levinas, *Il Tempo e l'Altro*, cit., p. 60.

l'idea stessa del *potere*, com'è incarnata nella soggettività trascendentale, centro e sorgente di atti intenzionali»¹²⁵.

Concludendo: è solo passando attraverso nozioni che implicano il fatto che mi posso comprendere nell'unico modo che mi è dato – ovvero come soggetto di carne e di sangue, mortale e finito – che posso pervenire al mio «io sono» autentico, iniziando qualcosa-con-me-stesso nel «dovere felice» di amare l'altro, di cui sono responsabile. Farsi carico di questa colpevolezza originaria significa riconoscere nell'altro colui che mette in discussione il mio «potere di potere», colui che mi convoca e mi invoca. Rispondere: «Me voici!», è già divenire *fecondi*, in nome di un *esistere plurale* e in vista della *salut*.

¹²⁵ *Ivi*, p. 15.

CAPITOLO QUINTO

IL «CORPORALIZZARSI» DEL *DASEIN*

IN QUANTO AVER BISOGNO DELL'ALTRO

E PRENDERE SUL SERIO IL TEMPO

In questo capitolo vorremmo concentrarci sui fenomeni originari dell'«io sono», che già sono in parte emersi nella nostra analisi, ma che trovano, in *Totalità e infinito*, la loro decisiva esplicazione. Ci stiamo riferendo alle situazioni fondamentali del «nutrirsi di...», del godere e del lavoro, dalle quali poi partiremo per soffermarci, in seguito, sulla mortalità del *Dasein* corporeo, sull'originale fenomenologia dell'*eros* tracciata da Levinas e sul ricorrere di concetti chiave quali paternità, maternità, fecondità, filialità, fraternità.

1. «*Nutrirsi di...*»

Il primo di questi fenomeni originari è il «nutrirsi di...», che costituisce la corporeità del mio «io sono». Ogni vivente deve necessariamente nutrirsi di altro da se stesso. Ed è vivo solo in questo modo. Apparentemente questa potrebbe essere considerata una motivazione meramente biologica che, in quanto tale, varrebbe anche per gli altri organismi viventi, siano essi animali o vegetali.

Tuttavia, per Levinas, in maniera del tutto particolare, il «nutrirsi di...» è ciò che costituisce il mio umano «io sono» corporeo: io sono unicamente in quanto vivo dell'altro, che, tuttavia, «non sono». Ma perché il «nutrirsi di...», che si mostra quale senso di attuazione del mio «io sono» corporeo, non può essere considerato un fatto puramente fisiologico? Ciò che è in gioco in questo interrogativo può essere compreso soltanto se, innanzitutto, si chiarisce il tipo di intenzionalità che si dà nel «nutrirsi di...», e che si capisce in opposizione all'intenzionalità della rappresentazione. La rappresentazione è il mezzo decisivo per la fenomenologia: tutto ciò che pensiamo dobbiamo, in un certo senso, poter-

lo avere davanti agli occhi, rap-presentarcelo, renderlo presente, portarlo a noi. È la fagocitazione dell'Altro da parte del Medesimo, è la riduzione dell'oggetto a noema. La rappresentazione ha questo senso del temporalizzare.

«L'oggetto della rappresentazione si distingue dalla rappresentazione – è questa l'affermazione più feconda della fenomenologia husserliana. [...] L'intelligibilità – continua Levinas – caratterizzata dalla chiarezza, è un'adequazione totale del pensante al pensato, nel senso assolutamente preciso di una signoria esercitata dal pensante sul pensato, in cui svanisce nell'oggetto la sua resistenza di essere esterno. Questa signoria è totale e come creatrice; si attua come una donazione di senso: l'oggetto della rappresentazione si riduce a noemi. [...] L'intelligibilità, il fatto stesso della rappresentazione, è la possibilità per l'Altro di determinarsi attraverso il Medesimo, senza determinare il Medesimo, senza introdurvi un'alterità, esercizio libero del Medesimo. Scomparsa nel Medesimo dell'io opposto al non-io»¹.

Ma può il «nutrirsi di...» essere ridotto alla logica del pensiero pensante, se proprio ciò che viene sospeso dall'*epoché* fenomenologica – l'esteriorità – è ciò in cui consiste l'intenzionalità del godimento? Levinas, introducendo questa distinzione, o meglio questa differenza di intenzionalità, vuole senz'altro mostrare che è in assoluto impossibile sperimentare, da un punto di vista teoretico, che cosa è mangiare. Questo non è certamente affare di un *cogito* trascendentale. Ma, come il «nutrirsi di...», non può essere esaurito dalla rappresentazione, così non lo si può ridurre alla chimica della nutrizione. La chiave interpretativa risiede nel corpo. In quanto *Dasein* corporeo, so di essere indipendente nella dipendenza. A differenza degli animali che divorano meccanicamente la preda che si sono procurati, io vengo edotto dal mio corpo della *bisognosità* che connota il mio «io sono», e mi colgo come corpo proprio (*Leib*), e non come corpo biologico (*Körper*), proprio per il fatto che riconosco questa mia dipendenza dall'esteriorità.

¹ E. Levinas, *Totalità e infinito*, cit., pp. 124-125.

Ma di che sapere si tratta? Certamente non stiamo parlando del sapere teoretico che connota l'io trascendentale, ma del sapere che è sapienza del corpo: pensiero *incarnato* versus pensiero *pensante*.

Scrivo magistralmente Levinas:

«Dipendere dall'esteriorità non equivale soltanto ad affermare il mondo – ma a situarvisi corporalmente. Il corpo è lo slancio, ma è anche tutto il peso della posizione. Il corpo nudo ed indigente identifica il *centro* del mondo che percepisce, ma condizionato dalla propria rappresentazione del mondo, è per questo come sottratto al centro dal quale partiva [...]. Il corpo indigente e nudo non è una cosa tra le altre, che io “costituisco” o che vedo in Dio in rapporto ad un pensiero; né strumento di un pensiero gestuale di cui la teoria si limiterebbe semplicemente a segnare un limite. Il corpo nudo ed indigente è appunto il cambiamento della rappresentazione in vita, della soggettività che rappresenta in vita che è sostenuta da rappresentazioni e che *ne vive*; la sua indigenza – i suoi bisogni – affermano “l'esteriorità” come non costituita, al di qua di qualsiasi affermazione»².

Il corpo come soggettività della localizzazione, come atto di inserzione nel presente dell'esistenza, «dice» il bisogno che ha dell'altro e da cui dipende: il costituito diviene nutrimento del costituente. Il «nutrirsi di...»

«si attua attraverso il corpo – precisa Levinas – la cui essenza consiste nell'attuare la mia posizione sulla terra, cioè nel darmi, se così si può dire, una visione che è, fin d'ora, sostenuta proprio dall'immagine che io vedo. Situarvisi corporalmente significa toccare una terra ma in modo tale che il contatto è già condizionato dalla posizione, che il piede si installa in un reale che è definito o costituito da questa azione»³.

Nell'accadimento del mangiare si mostra la dipendenza dell'io dal non-io, un di più che non posso rappresentare attraverso la coscienza: il «nutrirsi di...» è l'incontro con ciò di cui io non dispongo, con quanto trascende la mia consape-

² *Ivi*, p. 129.

³ *Ibidem*.

volezza. Possiamo anche dire, riprendendo l'acuta osservazione di Bernhard Casper, che il mangiare stesso ci si mostra come *dono* per il quale si deve ringraziare e, pertanto, è un accadimento umano nella misura più profonda. Ma il sapere questo mi è dato, soltanto, attraverso il mio essere-nel-corpo.

Come dire: la fenomenologia più piena, il più completo divenire accessibile di ciò che si mostra, e appunto si mostra nel suo accadere stesso, ci è dato tramite il nostro corpo. Mediante il mio «io sono» corporeo, io so, in modo elementare, di aver bisogno dell'altro e, quindi, di dover prendere sul serio il tempo. Sono consapevole dell'impossibilità di recuperare tutto, di ricondurre tutto a me e, in particolare, me stesso in un unico e incondizionato atto del pensare. Di contro, io so, nel mio pensare incarnato, nel mio «io sono», di essere rimesso all'altro e all'accadere del tempo.

Esplica Levinas:

«Questa presa sulle cose che è implicata, per eccellenza, dall'atto di mangiare, misura il sovrappiù di questa realtà dell'alimento nei confronti di qualsiasi realtà rappresentata, sovrappiù che non è quantitativo, ma che è il modo in cui l'io, principio assoluto, si trova sospeso al non-io. La corporeità dell'essere vivente e la sua indigenza di corpo nudo ed affamato, è l'attuazione di queste strutture (descritte in termini astratti come affermazione dell'esteriorità che non è però un'affermazione teorica) e come posizione sulla terra che non è però la posizione di una massa sull'altra. [...] *Il corpo è una continua contestazione del privilegio, attribuito alla coscienza, di "dare senso" ad ogni cosa. Esso vive in quanto è questa contestazione*»⁴.

2. Godere di altro

Questo «dire» del corpo, come sapienza del corpo, che si manifesta in uno dei momenti che costituiscono l'intervallo della separazione del soggetto, attesta altresì la coscienza *bouleversé* del mio «io sono», già tematizzata da Levinas, come abbiamo mostrato nei *Carnets de captivité* attraverso la teoria del *besoin*.

⁴ *Ivi*, p. 130 (c.vo nostro).

Una «bisognosità» che procede di pari passo con la temporalizzazione del *Dasein* corporeo:

«L'essere sensibile, il corpo, concretizza questo modo d'essere, che consiste nel trovare una condizione in quello che, per altri versi, può apparire come oggetto di pensiero, come semplicemente costituito»⁵.

Io riconosco nella recettività del mio «io sono» una passività, che è la cifra del bisogno, e del cui appagamento godo. Tuttavia il *Dasein* corporeo, che si mostra nel «nutrirsi di...», è ambiguo. Questo risulta chiaro per il fatto che il «nutrirsi di...» rivela il mio essere-nel-corpo nel suo bisogno, nella sua indigenza come intenzione di godere. Esso si protende verso la *jouissance*. Di per sé non vi è nulla di negativo o di eticamente condannabile in ciò. Proprio per questo, come suggerisce Bernhard Casper, dovremmo togliere alla parola *jouissance* e all'espressione «*jouir de...*» ogni implicazione morale indimostrata e tradurre «*jouir de...*» non tanto come «godere di...», ma come «allietarsi di...» (un buon pasto, dell'aria fresca, di un bel libro, di una passeggiata).

Il godere, in cui l'esperienza del corpo si dà nel modo più intenso, è senz'altro da approvare, anche se non si può misconoscere che si tratti di un fenomeno ambivalente e in cui non è stata pensata fino in fondo la situazione in cui ci si trova. In che senso? Nel senso che proprio ciò che costituisce l'originarietà del mio «io sono» – l'aver bisogno dell'altro o, il che è lo stesso, il prendere sul serio il tempo – può essere dimenticato dal godere, allorché esso celebra assolutamente se stesso. L'io gaudente può dimenticare di godere, nel contesto più ampio del «vivere di...», di ciò che è altro da sé, che non dipende da lui, che è, appunto, altro e insieme si astraе, staccandosi dalla situazione di fondo, che consiste per me nell'essere corporeo solo nella misura in cui sono temporalizzato e mi temporalizzo.

⁵ *Ivi*, p. 137.

Ora, questo non significa condannare il godimento come modalità intensiva del mio essere-nel-corpo: il *Cantico delle creature* di San Francesco è una celebrazione della letizia che ci viene dall'incontro con ciò che è altro da noi: da Frate Sole a Sora Acqua fino a Madre Terra. Anzi, allietarsi, godere di questi doni ed esistere corporalmente, in tal modo, è, come ricorda Casper, un atto di per se stesso religioso.

Continua Levinas:

«Ciò di cui viviamo non ci rende schiavi, ne godiamo. Il bisogno non può essere interpretato come semplice mancanza, nonostante la psicologia che ne fa Platone, né come pura passività, nonostante la morale kantiana. L'essere umano si compiace dei suoi bisogni, è felice dei suoi bisogni. Il paradosso di "vivere di qualcosa" o, come direbbe Platone, la follia di questi piaceri, consiste appunto nel compiacersi di ciò da cui dipende la vita. Non dominio da una parte e dipendenza dall'altra, ma dominio in questa dipendenza. Si tratta, forse, proprio della definizione del compiacimento e del piacere. "Vivere di...", cioè dipendenza che si muta in sovranità, in felicità essenzialmente egoistica. [...] Il godimento, nella relazione con il cibo che è l'*altro* rispetto alla vita, è un'indipendenza *sui generis*, l'indipendenza della felicità. La vita che è la vita di qualcosa è felicità. La vita è affettività e sentimento. *Vivere è godere della vita*. [...] La felicità non è costituita da un'assenza di bisogni di cui si denuncia la tirannia e il carattere imposto, ma dalla soddisfazione di tutti i bisogni. [...] La felicità è *attuazione*: è in un'anima soddisfatta e non in un'anima che ha estirpato i propri bisogni, anima castrata. E poiché la vita è felicità, essa è personale. La personalità della persona, la ipseità dell'io, più che la particolarità dell'atomo e dell'individuo, è la particolarità della felicità del godimento»⁶.

Fatta questa precisazione, è importante non perdere di vista l'ambivalenza del fenomeno della *jouissance*, vale a dire la tentazione che è insita nell'«io sono» corporeo, ossia quella di assolutizzare e di dimenticare i suoi presupposti.

⁶ *Ivi*, p. 115 (c.vo nostro).

Io posso godere perché «vivo di...». Non solo, posso godere, e in tal modo essere corpo qui e ora, se si danno anche un «là» e un «poi». Il rischio, insomma, è che l'«io sono» corporeo, che si mostra nel godimento, possa mirare a recuperare tutto l'essere in un presente assoluto che fa di se stesso l'eternità.

Cosa che Nietzsche, ancora una volta, forse ha riconosciuto chiaramente quando, ne *La seconda canzone di danza*, formula: «Ma ogni piacere vuole l'eternità, vuole profonda, profonda eternità»⁷.

Dal *godere di altro*, si passerebbe al *godere dell'essere*. Di qui la tesi che già conosciamo di Levinas: «Il corpo è una continua contestazione del privilegio, attribuito alla coscienza, di “dare senso” ad ogni cosa»⁸.

E questo lo si mostra già nel fenomeno del godere, che quando lo si guarda con maggior precisione, è sempre un «allietarsi di...», un «godere di altro» che mi è dato. Ma, insieme, si tratta di un *godere a tempo*, proprio di un *Dasein* mortale, finito e, dunque, corporeo. Argomenta Levinas:

«Si diviene soggetti dell'essere, non assumendo l'essere, ma *godendo della felicità*, con l'interiorizzazione del godimento che è anche un'esaltazione, un fatto che è “al di sopra dell'essere”. L'ente è “autonomo” rispetto all'essere. Non indica una partecipazione all'essere ma la felicità. L'ente, per eccellenza, è l'uomo. L'io identificato con la ragione – come potere di tematizzazione e di oggettivazione – perde appunto la propria ipseità. Rappresentarsi significa svuotarsi della propria sostanza soggettiva e desensibilizzare il godimento. [...] Come sarebbe possibile il kantiano regno dei fini se gli esseri razionali che lo compongono non avessero come principio d'individuazione la loro esigenza di felicità miracolosamente scampata al naufragio della natura sensibile? L'io in Kant si ritrova in questo bisogno di felicità. Essere un io significa essere in un modo tale da essere già al di là dell'essere nella felicità. Per l'io essere non significa né opporsi, né rappresentarsi qualcosa, né servirsi di qualcosa, né aspirare a qualcosa, ma *goderne*»⁹.

⁷ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, nota introduttiva di G. Colli, Adelphi, Milano 2005, p. 268.

⁸ E. Levinas, *Totalità e infinito*, cit., p. 130.

⁹ *Ivi*, pp. 119-120 (c.vo nostro).

3. Lavoro

Accanto all'ambiguità che connota l'«io sono» che può scegliere se «allietarsi di...» o cristallizzarsi nell'eternità del proprio godere, ne emerge quasi simultaneamente un'altra. L'io gaudente, quasi elevato a *dominus*, nella sua indipendenza, non può certo misconoscere il fatto di esercitare, per così dire, un potere limitato, una signoria che, tuttavia, ha da rispondere di una dipendenza che viene da nessun luogo. Come dire, una prova in negativo della sua dimensione costitutiva: l'aver bisogno dell'altro e il prendere sul serio il tempo. Il fatto di giungere alla consapevolezza di dipendere da ciò che è altro da sé mina la tranquillità di un godimento dal futuro incerto, segnato dall'insicurezza dell'avvenire. Di qui, la duplice qualificazione del bisogno, che già si trova elaborata, in *nuce*, nei *Carnets*.

Per un verso, il bisogno è segno della recettività, del nostro dipendere da altro: l'appetizione si configura come dominio dell'essere da parte del soggetto, un'esistenza incarnata che riconosce il *datum hyletico* nella sua connotazione ante-predicativa/pre-riflessiva. L'esteriorità è la felicità dell'intervallo e della vita: lo spazio, in cui il sé si riconosce come coscienza rovesciata nell'intervallo superato del *besoin*¹⁰; per l'altro il bisogno¹¹ torna ad assumere le sembianze del «troppo pieno dell'essere», da cui il sé aveva dichiarato la sua necessità di eva-

¹⁰ Scrive, in proposito, Levinas: «La sensibilità mette in gioco proprio la separazione dell'essere, separato e indipendente. L'atteggiamento di attenersi all'immediato non si riduce a niente, non significa il venir meno del potere che, dialetticamente, espliciterebbe i presupposti dell'immediato, li metterebbe in movimento e li sopprimerebbe sublimandoli. La sensibilità non è un pensiero che si ignori. [...] Riflettere su ciascuno dei propri atti significa, certo, situarli rispetto all'infinito, ma la coscienza irriflessa ed ingenua costituisce l'originalità del godimento. L'ingenuità della coscienza veniva descritta come un pensiero assopito, e invece da questo assopimento non si potrà far nascere in alcun modo il pensiero. È la vita nel senso in cui si parla di godersi la vita. Noi godiamo del mondo, prima di riferirci ai suoi prolungamenti; respiriamo, camminiamo, vediamo, passeggiamo, ecc.» (*ivi*, pp. 139-140).

¹¹ Cfr. *ivi*, pp. 146-147. Precisa il filosofo: «La felicità del godimento fiorisce sul “male” del bisogno (c.vo nostro) e dipende così da un “altro” – incontro fortunato, possibilità. Ma questa circostanza non giustifica né la denuncia del piacere come illusorio, né la caratterizzazione dell'uomo nel mondo come abbandono. Non si potrebbe confondere l'indigenza che *minaccia* il vivere come *vivere di...* – perché ciò di cui vive la vita può venirle a mancare – come il vuoto dell'appetito, già installato nel godimento, che rende possibile, nella soddisfazione, al di là del semplice essere, il suo giubilo. Nel dolore dei bisogni la ragione non si rivolta contro lo scandalo di un *dato* preesistente alla libertà. Infatti, non si può, come prima cosa, porre un io per domandarsi, poi, se il godimento e il bisogno si scontrano con esso, lo limitano, lo danneggiano o lo negano. Nel godimento l'io si cristallizza soltanto».

sione. Come disfarsi da questo «finta di niente» che torna a tormentare l'«io sono»? «Finta di niente» che fa trapelare la vischiosità del sacro¹² sotto le spoglie dell'elementare, e rispetto alla quale – idolatria *sui generis* – il soggetto deve proclamare il proprio ateismo, deve procedere alla distruzione di ciò che gli si rivela, non tanto come *utilizzabile* – il cui in-vista-di-cui-finale è, secondo Heidegger, l'esserci –; ma come ciò che viene da uno sfondo, un contenuto senza forma – mero *pesel*, appunto (*pesel* in ebraico significa letteralmente manufatto e indica l'idolo) – attraverso la separazione e il lavoro, che si deve intendere solo come un accadimento, un fatto corporeo – anche laddove lavoriamo con la testa. Al punto che lavorare, sembrerebbe «dire», in un senso pienamente essenziale, qualcosa su ciò che significa essere-corpo per Nietzsche: «Corpo sono io in tutto e per tutto e null'altro»¹³.

Come appare, però, una fenomenologia ermeneutica di questo fatto centrale, che indichiamo con il termine lavoro? Levinas parte dalla situazione fondamentale, secondo la quale, «essere-nel-corpo» significa tenersi (*se tenir*) in un mondo che mi è esterno. Se non mi tenessi in tal modo, se non conseguissi una posizione, io semplicemente, mi disfarei in esso, condannato a mero funzionario dell'essere del mondo. Addirittura non sarei qualcuno. Ma, questo fatto che io sono qualcuno, accade in virtù del mio corpo, del mio «io sono» mortale e finito.

¹² Cfr. *ivi*, pp. 132-133. Scrive Levinas: «Le cose, nel godimento, non si inabissano nella finalità tecnica che le organizza in sistema. Prendono forma nell'ambiente in cui vengono prese. Si trovano nello spazio, nell'aria, sulla terra per la strada, nella strada. [...] Questo ambiente non si riduce ad un sistema di riferimenti operativi e non equivale alla totalità di questo sistema, né ad una totalità in cui lo sguardo o la mano avrebbero la possibilità di scegliere, virtualità di cose che ogni volta sarebbe analizzata dalla scelta. [...] Il navigatore che utilizza il mare o il vento domina questi elementi, ma tuttavia non li trasforma in cose. Essi conservano l'indeterminatezza degli elementi malgrado la precisione delle leggi che li governano e che si possono conoscere ed insegnare. L'elemento non ha forme che lo contengano. *Contenuto senza forma*. O meglio ha soltanto un lato: la superficie del mare e del campo, l'alzarsi del vento, l'ambiente in cui questa faccia si delinea non è composto da cose. [...] La relazione adeguata con l'elemento è appunto il fatto di essere immerso. L'interiorità dell'immersione non si muta in esteriorità. La qualità pura dell'elemento si appiccica ad una sostanza che dovrebbe sostenerla. Essere immerso nell'elemento significa essere in un mondo alla rovescia e, qui, il rovescio non equivale al diritto. La cosa ci è offerta dalla sua faccia, come sollecitazione che viene dalla sua sostanzialità, da una solidità. [...] L'elemento ci offre, in un certo senso, il rovescio della realtà, senza origine in un essere, benché si offra nella familiarità – del godimento – come se noi fossimo nel cuore dell'essere. Così possiamo anche dire che l'elemento viene verso di noi *da nessun luogo*. La faccia che ci presenta non determina un oggetto, resta assolutamente anonima. È vento, terra, mare, cielo, aria» (c.vo nostro).

¹³ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 33.

Di più, accade grazie al lavoro mediante il quale fronteggio l'insicurezza del domani. In che modo? Attraverso la presa che ha luogo in rapporto alla realtà elementale, io assicuro l'esterno del quale vivo mediante il lavoro. Tramite il lavoro mi assicuro l'altra realtà di cui vivo e, in questo fatto, conseguo una posizione stabile, sicura, a distanza. In ciò consiste il senso dell'atto del mio corpo in quanto persona che lavora, del mio «io sono» corporeo, in quanto colui che lavora e blocca sul nascere l'alterità che viene da fuori e che resta una minaccia. Viceversa: io sono essenzialmente corpo attraverso il mio poter lavorare, il mio assicurarmi di che vivere. Come ricorda Casper, questo acquisire posizione attraverso la presa sull'elementale, e insieme, questo rimanere in un fuori costituisce il senso intrinseco del lavorare e il senso dell'essere-nel-corpo, del persistere nel «qui centrale» di cui parlava Husserl.

Un *acquisire posizione* e un *rimanere in un fuori* che sottendono un'ambiguità, che si articola proprio nel corpo.

Scrivo, significativamente, Levinas:

«Il bisogno è il primo movimento del Medesimo; certo, il bisogno è anche una dipendenza nei confronti dell'altro, ma è una dipendenza attraverso il tempo, dipendenza che non è un tradimento immediato del Medesimo, ma una sospensione o un aggiornamento della dipendenza e, così, la possibilità, attraverso il lavoro e l'economia, di interrompere sul nascere l'alterità dalla quale dipende il bisogno. [...] Il mondo esterno dal quale ci si è liberati resta sempre una minaccia. Ma il bisogno è anche il tempo del lavoro: relazione con un altro che cede la propria alterità. Aver freddo, fame, sete, essere nudo, cercar riparo – tutte queste dipendenze nei confronti del mondo, diventate bisogni, sottraggono l'essere istintivo alle minacce anonime per costituire un essere indipendente dal mondo, vero *soggetto* in grado di garantire la soddisfazione dei propri bisogni, riconosciuti come materiali, cioè come suscettibili di soddisfazione. I bisogni sono in mio potere, mi costituiscono in quanto Medesimo e non in quanto dipendente dall'Altro. *Il mio corpo* non è soltanto, per il soggetto, *un modo di ridursi in schiavitù*, di dipendere da ciò che esso non è; ma *un modo di possedere e di lavorare*, di *avere del tempo*, di superare l'alterità stessa di ciò di cui io debbo vivere (c.vo nostro). [...] Io esisto come corpo,

cioè come eretto, organo che potrà prendere e, quindi, situarsi, in questo mondo da cui dipendo, di fronte a fini tecnicamente realizzabili. Niente è dunque attuato fin da adesso, fatto fin da adesso, per un corpo che lavora – e così essere corpo significa avere del tempo in mezzo ai fatti, essere *me stesso*, pur vivendo nell'*altro*»¹⁴.

Tenersi, man-tenersi, rimanere, trovare posizione sono strettamente collegati in quanto articolazione del medesimo senso dell'atto che costituisce il mio «io sono». Il senso del «lavorare» sta nell'avere una dimora, un *chez moi*, un'abitazione, una casa. A questa meta non tende, forse, il lavorare come modalità del mio temporalizzarmi corporeo? Mediante il lavoro voglio conseguire una sede ferma, a partire dalla quale io possa divenire «padrone di me stesso» e, perciò, possa anche dare-inizio-a-qualcosa-con-me-stesso. Ma io pervengo a questa solida posizione, divento, per così dire, stanziale solo nel momento in cui mi cimento con l'*extraterritorialità*, con ciò che è fuori e che minaccia il mio domani. Come ha rilevato Casper, nel lavoro io vado, corporalmente, in quanto corpo, al di là di me stesso¹⁵ nel cimentarmi con l'elemento che afferro, o a cui mi protendo, e il cui futuro incerto, in tal modo, io sospendo. Mediante il lavoro, io padroneggio e domino l'elemento che è per sé caotico e ne faccio un mio avere, ciò che perdura nel tempo, che è *sostanza*. E di fatto ci si può chiedere se la genesi della categoria di sostanza, *ousia*, così decisiva per l'intero pensiero occidentale – nel greco corrente essa designa del tutto semplicemente l'avere o il possesso o la proprietà – non la si possa spiegare in tal modo.

L'intenzionalità del lavorare – io sono essenzialmente corpo per il fatto che lavoro – tende al fine di acquisire per me una dimora sicura. Il lavoro è una presa, un mettersi al riparo dal domani. E lo diciamo – *en passant* – quanto risuona attuale questa lettura dell'«io sono» corporeo che si manifesta anche nel lavorare.

¹⁴ E. Levinas, *Totalità e infinito*, cit., pp. 116-117.

¹⁵ Argomenta Levinas: «Il lavoro sottrarrà le cose agli elementi e così *scoprirà* il mondo. Questa comprensione originaria, questa influenza del lavoro, che fa *nascere* le cose e trasforma la natura in mondo, presuppone, proprio come la contemplazione dello sguardo, il raccoglimento dell'io nella sua dimora. Il movimento con il quale un essere costruisce il suo *chez soi*, si apre e si assicura l'interiorità, si costituisce in un movimento con il quale l'essere separato si raccoglie. La nascita latente del mondo si produce a partire dalla dimora» (*ivi*, p. 160, traduzione modificata).

In un contesto di crisi internazionale dai tratti oggettivamente drammatici, i giovani stentano a guadagnare quella presa sul presente, che è il lavoro. Il domani assume sempre più le sembianze del «finta di niente» dell'*il y a*, come se l'«io sono» corporeo fosse paralizzato nella sua stessa temporalizzazione, e il suo aver bisogno dell'altro pagasse il fio di una dipendenza capace di intaccare la dignità della persona. Bisogna pur mangiare per vivere. E lo abbiamo visto: il «nutrirsi di...» è ciò che fa del *Dasein*, un *Dasein* bisognoso e corporeo. Il fatto è che, oggi, a mala pena si sopravvive, e che l'impossibilità di avere una presa sul presente attraverso il lavoro, impedisce a quelle che, ormai, vengono chiamate generazioni *boomerang* di pervenire a quel *tempo senza di me*, che è il figlio.

In una delle ultime interviste rilasciate prima della sua scomparsa, Levinas dichiarò, quasi profeticamente, offrendoci una disamina disincantata del XX secolo:

«Io penso che il XX secolo in cui siamo entrati noi europei con la più grande fiducia, come nel secolo in cui lo spirito europeo avrebbe mostrato tutto il suo splendore, è stato invece il secolo di due guerre mondiali con tutto ciò che ha significato la seconda, al di là delle cause abituali di guerra. È stato il secolo in cui abbiamo visto i campi, l'oppressione, lo sterminio di intere popolazioni e, al di sopra di tutto, quello che è stato chiamato l'Olocausto e gli altri genocidi che lo hanno accompagnato. E in seguito alla guerra abbiamo avuto la disoccupazione e viviamo, adesso, qualcosa che sarebbe apparso incredibile nel tempo in cui gli uomini soffrivano di essere schiavi e di lavorare senza pausa, mentre conoscono ormai una sofferenza quasi più grande, quella di *non poter lavorare*. Penso all'apparizione di tutta la miseria del Terzo mondo e del Quarto mondo, perché c'è un Quarto mondo».

Ma ritorniamo alla trattazione del lavoro che Levinas ci offre in *Totalità e infinito*, ove dai numerosi passi dedicati all'argomento, trasuda l'intendimento principale che guida il filosofo ebreo lituano: far emergere il ruolo fondamentale del corpo in quanto *medium* dell'e-laborazione del possesso e della dimora. *Medium* che, in tal modo, si temporalizza tra la dimora e l'altra realtà di cui non posso disporre. Il senso d'essere del mio corpo si mostra in questa mediazione.

Levinas, richiamando implicitamente l'antico adagio di Anassagora «l'uomo è intelligente perché ha le mani», rinviene nel lavoro, il destino della mano. Mano che non è semplicemente una parte anatomica di un *Körper*, ma organo di presa di un *Leib bisognoso*. Attraverso la mano si dà una com-prensione corporea di ciò che non proviene da me, ma da cui dipendo e che posso trasformare in avere, in sostanza.

Nota Levinas:

«Il modo di accedere all'oscurità insondabile della materia non è un'idea dell'infinito, ma il lavoro. Il possesso si attua attraverso *la presa di possesso o il lavoro, che è il destino proprio della mano* (c.vo nostro). La mano è l'organo di comprensione e di presa, della prima e cieca presa nel brulichio: essa mette in relazione con me, con i miei fini egoistici, le cose sottratte all'elemento che, senza principio né fine, impegna e sommerge l'essere separato. Ma la mano che *mette in relazione* con la finalità dei bisogni l'elementale, costituisce le cose solo separando la sua presa dal godimento immediato, depositandola nella dimora, dandole lo statuto di un avere. Il lavoro è appunto l'en-ergia della conquista. Sarebbe impossibile per un essere senza dimora. La mano attua la funzione che le è propria prima di qualsiasi esecuzione di un piano, di qualsiasi progettazione di un progetto, di qualsiasi finalità che potrebbe portarla fuori della propria casa. Il movimento rigorosamente economico della mano, movimento di presa e di conquista, è dissimulato dalle tracce, dai "residui" e dalle "opere" che questa conquista lascia nel suo movimento di ritorno verso l'interiorità della casa. [...] La potenza della mano che afferra o che strappa o che frantuma o che mescola, riferisce l'elemento non ad un infinito rispetto al quale si definirebbe la cosa, ma ad un fine nel senso di scopo, allo *scopo del bisogno* (c.vo nostro)»¹⁶.

Addirittura la mano – che si fa garante, attraverso la sua com-prensione corporea¹⁷, della presa sul non-io – «dice» insieme la sapienza del corpo, che noi possiamo affermare di possedere, una volta che ci raccogliamo in una casa.

¹⁶ *Ivi*, pp. 162-163.

¹⁷ Cfr. E. Levinas, *Tra noi*, cit., p. 216. Nel paragrafo significativamente intitolato *Il senso come pensiero incarnato*, Levinas arriva a dire che la mano «sarebbe già incarnazione del soggetto più antica dello stato

Scrivo ancora Levinas:

«Così la mano non è soltanto l'estremità con la quale comunichiamo una certa quantità di forze alla materia. Essa attraversa l'indeterminatezza dell'elemento, ne sospende le imprevedibili sorprese e aggiorna il godimento in cui è già presente la loro minaccia. La mano prende e comprende, riconosce l'essere dell'ente, poiché si impadronisce della preda e non della sua ombra, e, ad un tempo, dato che l'essere è il suo avere, lo sospende. E tuttavia, questo essere sospeso, reso familiare, permane, non è usato nel godimento che consuma ed usa. Per un istante, si pone come durevole, come *sostanza*. [...] La mano *comprende* la cosa non perché la tocchi da tutti i lati contemporaneamente (non può toccare dappertutto), ma perché non è più un organo di senso, non è puro godimento, non è pura sensibilità, ma signoria, dominio, disposizione – ciò che non appartiene all'ordine della sensibilità. Organo di presa, di conquista, essa coglie il frutto ma lo tiene lontano dalle labbra, lo conserva, lo mette da parte, lo possiede in una casa. La dimora condiziona il lavoro»¹⁸.

Ma come interpretare l'affermazione levinasiana secondo la quale

«il corpo è in mio possesso se il mio essere si situa in una casa al limite dell'interiorità e dell'esteriorità. L'extraterritorialità di una casa condiziona appunto il possesso del mio corpo»¹⁹?

Che cosa è in gioco in questo ragionamento sottile del filosofo? Nientemeno che la situazione su cui si fonda quell'ambiguità – cui più volte richiama Levinas – legata al senso d'essere del corpo. Il mio «io sono» corporeo, nel temporalizzarsi, può mettere capo a tre esiti distinti:

a) Innanzitutto dissolversi puramente e semplicemente, nel godimento, limitandosi a «vivere di...», ossia attestando il solo bisogno di altro, misconoscendo il bisogno dell'Altro e, quindi, mostrandosi incapace di prendere sul serio il tempo.

della pura interiorità della *res cogitans* di Descartes, assolutamente distinta dalla *res extensa* e che, 'senza l'aiuto di Dio', può essere conosciuta soltanto dalla *cogitatio* del pensante».

¹⁸ *Ivi*, pp. 164-165.

¹⁹ *Ivi*, p. 165.

b) Esso può recuperare questo esterno, il non-io, attraverso il lavoro e il possesso, e-laborandolo ed acquisendolo nel raccoglimento di una dimora²⁰. In tal modo, l'«io sono» può pervenire al possesso di sé nell'atto di volgersi al lavoro, atto in cui è memore – nella distanza dall'elementale – del bisogno di altro e insieme del bisogno dell'Altro, nell'intimità della casa in cui si produce *l'intimità con qualcuno*²¹, e infine del dover prendere sul serio il tempo. In questo modo, egli resta memore anche del fatto di possedere se stesso in maniera *precaria*, ossia del fatto che, nel mio essere-corpo, v'è sempre il mio essere minacciato, esposto, mortale e, in ogni momento, cagionevole.

c) L'«io sono» corporeo può anche decidere di *possedersi* così da stabilirsi, in condizionatamente e definitivamente, in maniera a-temporale nel suo possesso creato mediante il lavoro, dimenticandosi pertanto dell'abbisognare dell'Altro e di prendere sul serio il tempo.

Questa plurisignificatività del senso d'essere del corpo tende a chiarirsi nella disamina che Levinas compie del rapporto tra corpo e lavoro. Il mio «io sono» corporeo si mostra, nella sua maniera più intima, in un singolare «doppio senso»: «*Essere corpo* significa, da una parte, *mantenersi*, essere padrone di sé, e, dall'altra parte, mantenersi sulla terra, essere nell'*altro* e quindi essere impediti dal proprio corpo».

²⁰ Sintomatica la precisazione dell'autore che rintraccia il significato originario di abitazione a partire dall'incarnazione della coscienza: «Presentare l'abitazione come una presa di coscienza di una determinata congiuntura di corpi umani e di edifici, significa lasciare a lato, dimenticare l'intervento della coscienza nelle cose, che non consiste, per la coscienza, in una rappresentazione delle cose, ma in un'intenzionalità specifica di concretizzazione. Può essere così espressa: la coscienza di un mondo è già coscienza *attraverso* questo mondo. [...] La civiltà del lavoro e del possesso, nel suo complesso, nasce come concretizzazione dell'essere separato che effettua la sua separazione. Ma questa civiltà rinvia all'*incarnazione della coscienza* (c.vo nostro) e all'abitazione – all'esistenza a partire dall'intimità di una casa – concretizzazione fondamentale» (*ivi*, p. 156).

²¹ Scrive Levinas: «L'Altro la cui presenza è discretamente un'assenza a partire dal quale si situa l'accoglienza ospitale per eccellenza che descrive il campo dell'intimità, è la Donna. La donna è la condizione del raccoglimento, dell'interiorità della Casa e dell'abitazione. Il semplice vivere di..., il gradimento spontaneo degli elementi non è ancora l'abitazione. [...] Altri che accoglie nell'intimità non è il *voi* del volto che si rivela in una dimensione di maestà – ma appunto il *tu* della familiarità: linguaggio senza insegnamento, linguaggio silenzioso, intesa senza parole, espressione nel silenzio» (*ivi*, p. 158).

Ma questa indipendenza nella felice dipendenza del bisogno²², che cosa attesta se non la simultaneità dei due aspetti, se non la contraddittorietà che svela una ulteriore paradossalità – ci riferiamo al paradosso dell'auto-relatività del *Da-sein* corporeo – del mio «io sono», ossia il fatto di essere signore e anche di non esserlo? Attraverso il lavoro e il possesso, posso, in un certo senso, diventare *dominus*; ma – ammesso che ciò avvenga – diventerei, comunque, un signore a tempo, poiché il mio «voglio essere» viene tradito dal dato di fatto della morte. La mia volontà d'esistere, il mio *conatus* deve fare i conti con la morte.

Essa, come sottolinea Bernhard Casper, è ciò che tradisce il mio desiderio di vivere. Tuttavia la dimora – e la intendiamo qui interamente nel suo senso temporale – rendendo possibile il lavoro e il guadagno, interrompe questo tradimento ovvero – e questo è un altro verbo importante che Levinas impiega per indicare il senso temporalizzante del lavoro –, procrastina questo tradimento (*journe cette trahison*). Essa le concede una dilazione. Fa sì che non subentri ancora, ma solo più tardi. Quando? Questo è incerto, ma per ora il mio «io sono» può contare su questa dilazione e far fruttare il tempo che ha a disposizione, nella consapevolezza di essere finito e mortale. L'«io sono», come già appuntava Levinas nei *Carnets*, non è semplicemente *nel* tempo, ma *ha* del tempo. Di più, esso stesso è *a tempo*.

Sottolinea Levinas:

«La dimora *sospende o aggiorna questo tradimento* rendendo la vita e il lavoro possibili. La dimora, superando l'insicurezza della vita, è un continuo aggiornamento della scadenza in cui la vita rischia di sprofondare. La *coscienza della morte è la coscienza del continuo aggiornamento della morte*, nella fondamentale ignoranza della sua data. Il

²² *Ibidem*. Argomenta Levinas: «Essere a casa propria in altro da sé, essere se stessi vivendo di altro da sé, vivere di..., si concretizza nell'esistenza corporea. "Il pensiero incarnato" inizialmente non si produce come un pensiero che agisce sul mondo, ma come un'esistenza separata che afferma la propria indipendenza nella felice dipendenza del bisogno. In questo equivoco non si tratta di due punti di vista successivi sulla separazione, la loro simultaneità costituisce il corpo».

godimento *come corpo che lavora* si situa in questo aggiornamento originario che apre la dimensione stessa del tempo»²³.

Il senso di temporalizzazione dell'essere-corpo si mostra come *dilazione*. Ma ciò che mi è dato a tempo, io cerco di strapparli all'insicurezza del domani, mediante il *corpo che lavora*. Entro in relazione con il non-io cercando di farne il *mio*, in cui posso abitare. Ma proprio questo tentativo rivela, ancora una volta, tanto il mio *abbisognare dell'altro*, quanto il mio *temporalizzarmi finito*. In duplice modo viene alla luce la mia finitezza e diviene chiaro che io non sono tutto e che possiedo solo un tempo finito per essere me stesso, vale a dire che sono *mortale*.

4. *La mortalità del Dasein corporeo*

La realizzazione umana della vita – che trova nel lavoro uno dei suoi cardini essenziali – mi mette di fronte alla mia morte. Il mio *Dasein* mortale e corporeo, che trova nel lavoro un'assicurazione umana della vita, se lo si ascolta realmente, dice: «tu sei mortale, prima o poi finirai». Ancora una volta, ci troviamo dinnanzi alla *sapienza del corpo* di cui parlava Nietzsche. Sapienza che appartiene alla ragione immanente del corpo. *Pensiero incarnato*. Si tratta di una cognizione amara, tuttavia questa visione coglie in profondità la mia situazione originaria – che sta alla base del mio lavoro –, ossia il fatto che, per quanto cerchi di fronteggiare l'insicurezza dell'avvenire con il mio lavoro e con il mio poter fare, sono comunque posto di fronte ad un fatto incontrovertibile: al limite della mia finitezza, al mio futuro dover morire, che prima o poi diverrà una certezza.

Forse dovremmo chiederci con Rilke:

«Chi ci ha rivoltati, sì che in ogni atto
noi siamo come chi va via?
Come colui che sull'ultima altura

²³ *Ivi*, p. 168 (c.vo nostro).

che ancor gli mostra tutta la sua valle
si volta, si ferma e ristà –,
così viviamo ed è sempre un addio»²⁴.

L'«io sono» corporeo non è, forse, come il protagonista della VIII elegia rilkeana, colui che «va via»? La nostra temporalizzazione non è un differimento della morte e insieme un continuo dire addio che, nel nostro farci evento, silenziosamente evochiamo?

Scriva Levinas:

«Tutta la libertà dell'abitazione dipende dal tempo che resta sempre a colui che abita. L'incommensurabile, cioè l'incomprensibile formato dell'ambiente, lascia del tempo. La distanza dell'elemento cui l'io è abbandonato, lo minaccia nella sua dimora solo nell'avvenire. Il presente, *per il momento*, è solo la coscienza del pericolo, la paura, sentimento per eccellenza. L'indeterminatezza dell'elemento, il suo avvenire diventa coscienza, possibilità di usare il tempo. Il lavoro non caratterizza una libertà che si è staccata dall'essere, ma una volontà: essere minacciato, ma che *dispone di tempo* (c.vo nostro) per fronteggiare la minaccia. [...] Volere significa prevenire il pericolo. Concepire l'avvenire significa pre-venire. Lavorare significa ritardare la caduta. *Ma il lavoro è possibile solo per un essere che ha la struttura del corpo* (c.vo nostro), essere che si impossessa di esseri, cioè raccolto a casa propria e soltanto *in rapporto* con il non-io»²⁵.

Ma questo «io sono» che va via e che dice addio, in ciascun atto del proprio temporalizzarsi, non può che condurci a riflettere ulteriormente sulla morte. Morte, che Levinas intende in maniera molto diversa da quanto la intendesse Heidegger, per lo meno l'Heidegger di *Essere e Tempo*. Se è vero che per questi essa è «una possibilità di essere che l'Esserci stesso deve sempre assumersi da sé. [...] La morte è la possibilità della pura e semplice impossibilità dell'Esserci. Così la morte si rivela come la possibilità più propria, incondizionata e insuperabile»²⁶,

²⁴ R.M. Rilke, *Elegie duinesi*, tr. di M. Ranchetti e J. Leskien, Feltrinelli, Milano 2007, p. 59.

²⁵ E. Levinas, *Totalità e infinito*, cit., p. 169.

²⁶ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 50, pp. 305-306.

ne deriva che io ho potere sul mio *Dasein* finito, in quanto finito. In questo potere si insedia la mia mortalità, nella quale il mio «io sono» diviene definitivo.

Ma siamo sicuri che morire sia un potere? Morire ha questo senso di temporalizzazione? O, nel morire come accadimento, come temporalizzazione che accade, che si attua non si mostra, piuttosto, l'umiliazione e lo spegnersi di ogni potere? La cancellazione e la negazione di qualsiasi «io posso»? La morte, certo, mi pone di fronte al «mio non posso più», tuttavia mi fa sperimentare non la mia possibilità più propria, ma la mia impotenza. Sono queste le obiezioni che Levinas sembra porre ad Heidegger. Obiezioni che acquisiscono tutta la loro fondatezza nel fatto che, come avviene per l'«io sono» che va via, in ogni atto del mio temporalizzarmi professo la mia finitezza, la mia caducità e, dunque, la mia impotenza proprio perché esisto come corpo e, unicamente, in tal modo. L'«io sono» può temporalizzarsi, ma lo può fare solo perché, in ciò, ha bisogno di altro – di cui, per esempio, si nutre – e dell'Altro, di un essere umano che incontra. Il mio avere-un-limite «dice» la mia mortalità o, il che è lo stesso, in quanto mi temporalizzo nell'aver bisogno dell'altro, riconosco in questo limite la mia mortalità. Ma riconoscere nell'aver-un-limite la propria mortalità, che cosa significa se non il ribaltamento dell'«io posso» in impotenza, in passività, in pazienza in cui si schiude il senso originario del tempo?

Scriva Levinas:

«La prova suprema della volontà non è la morte, ma la sofferenza. Nella pazienza, al limite della sua abdicazione, la volontà non sprofonda nell'assurdità, perché, al di là del nulla che ridurrebbe al meramente soggettivo, all'interiore, all'illusorio, all'insignificante, lo spazio del tempo che va dalla nascita alla morte, la violenza che la volontà sopporta viene dall'altro come una tirannia ma, perciò stesso, si produce come un'assurdità che spicca sul significato. La violenza non chiude il Discorso; non tutto è inesorabile. Solo così la violenza resta sopportabile nella pazienza. Si produce solo in un mondo in cui posso morire *per colpa di qualcuno e per qualcuno*. Questo situa la

morte in un contesto nuovo e ne modifica il concetto, liberandola dal patetico che le deriva dal fatto di essere la mia morte»²⁷.

Questa volontà «che sposta il suo centro di gravità fuori di sé per volere come *Desiderio* e *Bontà* non limitati da nulla», a che cosa mette capo, se non all'esplicazione della morte che implica lo svuotamento del sé? Un sé che, rispondendo ad un appello ancora prima di averlo udito, accoglie l'altro/l'altra, in carne ed ossa come lui, temendo l'omicidio più che la morte, e che è insieme «capace di vedere l'offesa dell'offeso o il volto»²⁸? Non troviamo, già in queste pagine, le argomentazioni svolte da Levinas in *Dio, la morte e il tempo* – in una sorta di implicito corpo a corpo con Rosenzweig – che lo portano a concludere come l'intendimento ultimo della morte non possa arrestarsi ad una esperienza *di seconda mano*, ma debba risalire alla sua originarietà o ad una sua autenticità esplicita nei termini, come già è apparso nei *Carnets*, del *morire la morte di altri*?

Ci pare importante richiamare le tre tesi sul tema della morte che emergono in *Dio, la morte e il tempo*:

1) il problema della morte non può essere analizzato all'interno dell'opposizione *essere-nulla*. Come in Rosenzweig essa è un qualcosa, il cui enigma, il nulla non è in grado di spiegare: considerarla tale, ignorare il suo non-senso equivarrebbe ad una ricaduta nella filosofia del Tutto. Così argomenta Levinas rifacendosi a colui che definisce un grande contemporaneo:

«Tutto non è conglobabile: la contestazione della totalità è condotta a partire dalla mortalità dell'uomo, a partire da un "contenuto"; da un contenuto eccezionale e non, come nella dialettica trascendentale di Kant, a partire dalla stessa idea di totalità e dalla sua inadeguatezza all'esperienza. È lo scandalo della morte che, in un certo senso, disintegra la sintesi universale. La mortalità è esattamente il fatto che tutto non si "arrangia", non rientra nell'ordine. [...] Nell'*io* la totalità si frantuma. Rosenzweig ci abitua a pensare il non-sintetizzabile, la differenza, contrariamente ad una tradizione filosofica in

²⁷ E. Levinas, *Totalità e infinito*, cit., p. 245.

²⁸ *Ivi*, p. 252.

cui lo Stesso assorbe l'Altro nella sua interiorità e in cui il pensiero assoluto è un pensiero che pensa l'identità dello Stesso e dell'Altro»²⁹.

2) La morte può essere affrontata soltanto in riferimento alla *morte d'altri*: vi è un rapporto essenziale tra la morte e l'altro, e quindi tra la mia morte, il mio essere mortale e la morte dell'altro.

3) Tuttavia il rinvio alla morte dell'altro non può essere analizzato in termini *analogici*: come ha sottolineato Heidegger, in *Sein und Zeit*, non vi è nulla nella morte dell'altro che, come tale, possa essere trasferito al mio proprio morire.

A partire da questa impostazione, pur apprezzando Heidegger per «il vigore e rigore estremi» con i quali ha indagato il rapporto tra la morte e il tempo con «il tentativo di andare alla ricerca di un tempo originario che non si definisce come fiume che scorre»³⁰, anche se non condivide il rifiuto di Heidegger di stabilire un rapporto diretto tra la *mia* morte e la morte *dell'altro*; allo stesso modo Levinas apprezza l'insistenza di Fink sulla natura scandalosa della morte, ma ne rifiuta l'esito negativo, come se non ci fosse altro senso oltre quello determinato dall'intelligibilità filosofica:

«La difficoltà di dire la morte è presentata da Fink come la sua stessa intelligibilità. È necessario accogliere la morte in silenzio, benché la filosofia possa dire la ragione di tale silenzio. Conosciamo la morte, ma non possiamo pensarla; la conosciamo senza poterla pensare. [...] La morte è la fine di ciò che rende pensabile il pensabile. *Non si può nemmeno dire che la morte sia un nulla, perché il nulla e l'essere riguardano la comprensione*»³¹.

È necessario, pertanto, volgersi verso un'altra dimensione di senso, dimensione che sia altra da quella della comprensione dell'essere. Afferma Levinas, apprezzando l'opera di Bloch:

²⁹ E. Levinas, *La filosofia di Franz Rosenzweig*, in *Nell'ora delle nazioni. Letture talmudiche e scritti filosofico-politici*, a cura di S. Facioni, Jaca Book, Milano 2000, p. 182.

³⁰ E. Levinas, *Dio, la morte e il tempo*, a cura di S. Petrosino, testo e note di J. Rolland, Jaca Book, Milano 1996, p. 67.

³¹ *Ivi*, pp. 138-140 (c.vo nostro).

«Proponiamo ora di lasciare questa analisi della morte come momento dell'ontologia. [...] (Per una) filosofia in cui la preoccupazione sociale anima l'insieme del sapere e della cultura, e in cui la terminologia ontologica è legata all'altro. [...] Che il tempo nel suo stesso av-venire non rinvii alla finitezza tesa verso l'essere-per-la-morte, ma abbia un altro significato, che vi sia un'altra possibilità nell'analisi della morte, ecco ciò di cui vorremmo parlare attraverso la filosofia di Ernst Bloch»³².

Come dire: è come se la prima delle tre tesi sopra esposte – pensare la morte al di là della dialettica essere-nulla o, se si vuole, *al di là* del pensiero *a-temporale* che vuole togliere alla morte il suo aculeo non permettendo al soggetto di rimanere nel suo timore –, costituisse la *condicio sine qua non* per approdare a quella che il filosofo ebreo lituano chiama un'esperienza «di prima mano» della morte, individuando nella morte dell'altro un tratto che chiami in causa direttamente il mio modo d'essere, senza cadere nella trappola del rapporto analogico. Si tratta di muoversi per cercare, contro ogni silenzio e contro il tacere del sé meta-etico della *Stella*, «di pensare il senso della morte – non renderla inoffensiva, né giustificarla, né promettere la vita eterna, ma cercare di mostrare il senso che essa conferisce all'avventura umana, cioè all'essanza dell'essere o al di là dell'essanza»³³.

Ma cosa intende Levinas con esperienza *di prima mano*, se non il tentativo di riportare a datità il non-detto che si cela dietro ad ogni sapere «che ci viene dall'esperienza e dall'osservazione degli altri uomini, dal loro comportamento di morenti e mortali»? Al di là dell'idea della morte come decesso, come dipartita «senza lasciare un recapito», non si schiude da essa «una emozione contraria ad ogni sforzo di consolazione», come avviene nel *Fedone* per la morte di Socrate, dove «affianco di coloro che trovano in questa morte tutte le ragioni per sperare, altri (Apollodoro, “le donne”) piangono più del dovuto, piangono a dismisura:

³² *Ivi*, p. 142.

³³ *Ivi*, p. 163.

come se l'umanità non si esaurisse nella misura, come se nella morte ci fosse un eccesso?». E se

«ad avviso di Heidegger essa è la certezza per eccellenza [...], non è tuttavia certo che la morte può essere detta certezza; di sicuro non più di quanto essa abbia il significato di annullamento. La mia relazione con la morte è fatta anche della ripercussione emozionale ed intellettuale del sapere della morte di altri. Ma tale relazione è sproporzionata rispetto ad ogni esperienza di seconda mano»³⁴.

Qual è il senso di questa relazione? Da dove deriva? In che termini si può parlare di una morte non assimilabile all'esperienza e, comunque, temibile?

Si tratta di risalire ad un *a priori* più *a priori*, in cui ne va dell'intrigo dell'io, che genera una fissione più urtante della presenza, una passività in cui l'*ego* non si trova più a casa propria:

«La relazione al mio proprio morire non ha il senso di un sapere o di un'esperienza – foss'anche nel senso del presentimento, di una prescienza. Non si sa, non si può assistere al proprio annullamento (se si considera la morte come annullamento) – e questo non solo a causa del nulla che non può darsi come avvenimento tematizzabile. [...] Ciò che il linguaggio chiama morte – e che è percepito come la fine di qualcuno – sarebbe anche un'eventualità trasferibile su se stessi. Transfert che non è un atto meccanico, ma che appartiene all'intrigo o intricazione dell'io-stesso, e che viene a recidere il filo della mia durata, o a fare un nodo su questo filo, come se il tempo durato dall'io continuasse in lunghezza. [...] Il tempo sarebbe quindi inquietudine dello stesso per l'Altro»³⁵.

La morte, dunque, si rivela come «un'affettività senza intenzionalità» che, in una sorta di *climax* vertiginoso, è ancor più di un approssimarsi. È un associarsi, un esserne intaccati:

«Qualcuno muore: volto che diventa maschera. L'espressione svanisce. L'esperienza della morte non è “mia” esperienza della morte di *qualcuno*, qualcuno che d'improvviso

³⁴ *Ivi*, pp. 49-50.

³⁵ *Ivi*, pp. 59-60.

è al di là dei processi biologici, che si associa a me sotto forma di qualcuno. [...] Qualcuno che si esprime nella nudità – il volto – è uno a tal punto da fare appello a me, da porsi sotto la mia responsabilità: da quel momento io dovrò rispondere di lui. Tutti i gesti d'altri erano segni rivolti a me. Per riprendere la gradualità più sopra tracciata: mostrarsi, esprimersi, associarsi, *essermi affidato*. Altri che si esprime mi è affidato (e non c'è debito nei confronti d'altri – perché il dovuto è impagabile: non se ne è mai esenti). Altri mi individua nella responsabilità che ho di lui. La morte d'altri che muore mi intacca (*affecte*) nella mia stessa identità di io responsabile. [...] È il mio essere intaccato (*affection*) *dalla morte d'altri ad essere la mia relazione con la sua morte*, ad essere, nella mia relazione, la mia deferenza a qualcuno che non risponde più; *è già una colpevolezza – colpevolezza da sopravvissuto*³⁶.

La morte, dunque, è movimento, inquietudine, aggiornamento³⁷ teso tra dramma e compimento; è, nel suo senza risposta, un «associarsi all'ignoto», che non è altro che una forma dell'Altro *nello Stesso*. Di qui lo sforzo levinasiano di chiarire ulteriormente questa esperienza *di prima mano*, fino al punto da intravedere nel volto, l'espressione del comandamento: «Non uccidere»; come se la minaccia dell'omicidio fosse sempre presente, come se l'io, in quanto sopravvissuto, ne fosse colpevole: «la mia morte è la mia parte nella morte d'altri, e nella mia morte io muoio questa morte, che è la mia colpa».

Non solo, questa esperienza *di prima mano* ci pare possa condurre a tre *conseguenze inevitabili*:

1) la necessità di non pensare più – *versus Heidegger* – *il tempo a partire dalla morte*, ma *la morte a partire dal tempo*:

«è della morte dell'altro che sono responsabile al punto di includermi nella morte. In termini forse più accettabili: “Sono responsabile dell'altro in quanto egli è mortale”. La morte dell'altro: *è questa la mia morte prima*. È a partire da questa relazione, da questa

³⁶ *Ivi*, p. 54 (c.vo nostro).

³⁷ Cfr. *ivi*, p. 59. Scrive Levinas: «La morte non è annullamento, ma questione necessaria affinché tale relazione con l'infinito o tempo si produca».

deferenza alla morte dell'altro e da questo interrogare che è una relazione all'infinito, è a partire da ciò che bisognerà affrontare il tempo»³⁸.

2) La morte che diviene *questione e preghiera* rivolta all'Altro – si pensi al ruolo centrale svolto dalla preghiera nell'impetrare il Regno, nella *Stella della redenzione*, – realizza il suo passaggio *dal piano ontologico al piano etico*³⁹, cogliendo *la temporalità* in un modo ancora più originario di quanto l'avesse colta Heidegger. Declinandola nei termini di una *pazienza come attesa senza atteso*, Levinas ci ricorda – qui l'influenza di Rosenzweig ci appare evidente – come

«bisogna pensare insieme Il Tempo e l'Altro. Il tempo significherebbe la differenza dello Stesso e dell'Altro e, in qualche modo, è l'Altro *nello* Stesso. Ma questo *nel* può distruggere la differenza: se lo Stesso può contenere l'Altro, allora lo Stesso ha trionfato sull'Altro. Qui, *con il tempo l'Altro è nello Stesso senza esserci*, esso “vi” è inquietandolo. Abbiamo qui una *differenza insormontabile*, senza fondo comune, e che tuttavia è *non-indifferenza*. [...] Nella pura *passività*, nella *pazienza*, nella *diacronia del tempo*, si cela un pensiero che è più di un pensiero che si possa pensare. Un'attesa senza atteso, che traduce o significa non un vuoto da colmare, ma un pensiero più pensante del conoscere: il modo in cui l'infinito può significare senza perdere il suo senso trascendente»⁴⁰.

Ma questo intrigo dell'Altro nello Stesso non richiama, forse, quello in cui si annodano Creazione, Rivelazione e Redenzione in Rosenzweig?

«Intrigo che non è quello della perseveranza di un essente nel suo essere o il suo ritorno su se stesso, che non è quello del *conatus essendi*, il quale è probabilmente il senso ontologico primo. *La Stella della Redenzione*, che rompe la totalità nell'angoscia del nulla, non riconduce l'essente uomo alla cura per il suo essere; lo conduce alla *relazione fron-*

³⁸ *Ivi*, p. 86 (c.vo nostro).

³⁹ Ci pare decisivo il seguente passaggio compreso nella lezione significativamente intitolata: *Per concludere: interrogare ancora*: «La morte nel volto dell'altro uomo è la modalità secondo la quale l'alterità che affligge lo Stesso fa esplodere la sua identità di Stesso sotto forma di questione che sorge in lui. Tale questione – questione della morte – è risposta a se stessa: *è la mia responsabilità per la morte dell'altro*. Il passaggio *al piano etico* è ciò che costituisce la risposta a tale domanda» (*ivi*, p. 166, c.vo nostro).

⁴⁰ *Ivi*, pp. 197-198 (c.vo nostro).

tale con l'altro uomo. Non è questa la descrizione concreta del *dia* del dialogo? Risalita alla fonte di quanto ai nostri giorni si chiama filosofia del dialogo⁴¹, ma di cui tutti i partigiani formulano il principio quasi empiricamente insistendo sull'irriducibilità specifica dell'io-tu all'oggettivazione. [...] Il movimento in cui *il pensiero diviene vita* non è originariamente intenzionalità, ma *Rivelazione o traversata di un intervallo assoluto*, perché l'ultimo nodo dello psichismo non è quello che assicura l'unità del soggetto ma, per così dire, la separazione legante della società, il *dia* del dialogo, della *dia*-cronia, del tempo che Rosenzweig intende "prendere sul serio", la separazione legante che si chiama, con una parola abusata, amore»⁴².

3) La morte così intesa assume una funzione fondamentale nel costituirsi dell'*unicità dell'io*: senza l'irriducibile non senso che suscita il per-l'altro-nello-Stesso, questi rischierebbe di tornare nuovamente ad Itaca, di indossare la tunica di Nesso, di fuggire come fece invano Giona con Dio. L'irriducibile non-senso della morte si rivela come ciò che, nell'io, impedisce la chiusura narcisistica del soggetto attraverso la continua sollecitazione verso l'altro. Levinas, individuando nella pazienza l'unicità dell'io, parla della necessità di correre il rischio di una simile follia affinché questa pazienza non possa perdere la sua costitutiva passività e divenire semplicemente assumibile, come se detenesse uno statuto:

«La possibilità del non-senso capace di spazzare via ogni impresa che potrebbe entrare nella passività della pazienza è questa *deferenza* alla morte che non è senso, non è situabile, non è localizzabile, non è oggettivabile – versante di una dimensione impensabile, insospettabile. Non-sapere, non-senso della morte, deferenza al non-senso della morte: ecco ciò che è necessario all'unicità dell'io, all'intrigo della sua unicità. Non-sapere che si traduce nell'esperienza attraverso la mia non conoscenza del giorno della mia morte – non conoscenza in virtù della quale l'io fa degli assegni a vuoto come se disponesse dell'eternità»⁴³.

⁴¹ Fondamentale sull'argomento il finissimo volume di B. Casper, *Il pensiero dialogico. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner e Martin Buber*, a cura di S. Zucal, Morcelliana, Brescia 2009.

⁴² E. Levinas, *Nell'ora delle nazioni*, cit., pp. 184-185 (c.vo nostro).

⁴³ E. Levinas, *Dio, la morte e il tempo*, cit., p. 61 (c.vo nostro).

Ma dinnanzi a questo non-sapere, per un verso, Levinas richiama il sé al risveglio, alla *sofferenza liturgica* per l'Altro, alla presa in carico del «dovere felice» di amare l'Altro, all'«Eccomi» di Isaia; per l'altro, Rosenzweig, che rinviene nel duplice comandamento dell'amore di Dio e dell'amore del prossimo la fondazione della Rivelazione, ravvisa nel sesto giorno della Creazione e nell'esclamazione che Dio fece dopo aver guardato per l'ultima volta ciò che aveva creato – «è molto buono» – la profezia del miracolo, ovvero il fatto che «la morte creata della creatura è il presagio della rivelazione della vita trans-creaturale. La morte, che per ogni ente è una giusta adempitrice di tutta la sua corralità, spinge impercettibilmente la creazione nel passato e così la rende una silenziosa, costante predizione del proprio rinnovamento»⁴⁴.

Non solo, sempre Rosenzweig ci ricorda, rifacendosi al *Cantico dei Cantici*, «l'unica cosa che dell'amore possa essere detta, e-nunciata, rac-contata»: «Forte come la morte è amore» (8,6).

«In essa – continua Rosenzweig – non parla l'amore in prima persona, ma tutto il mondo della creazione, vinto, viene posto ai suoi piedi. La morte, vincitrice di ogni cosa, e l'Orco, che gelosamente trattiene nelle sue mani quanto è trapassato, sprofondano davanti alla sua forza e all'intensità del suo ardore. Il gelo di morte del passato, rigido come un oggetto, viene riscaldato dal suo fuoco, dalle sue fiamme divine. In questa vittoria dell'anima viva, amata da Dio, di quanto è mortale, è detto tutto ciò che ancora si poteva dire obiettivamente su di lei, e cioè nulla di lei stessa, ma solo sul suo rapporto con il mondo della creazione; di se stessa, a prescindere dal / non guardando il (*ab-gesehen*) mondo di ciò che è creato, essa soltanto può parlare»⁴⁵.

⁴⁴ F. Rosenzweig, *La Stella della Redenzione*, cit., p. 165.

⁴⁵ *Ivi*, pp. 216-217.

È con questa lingua dell'amore⁴⁶, che è puro presente e che è fatta di imperativi, che l'io impara a dire «tu» ad un «egli». Non l'amore mistico⁴⁷ tra l'anima e il suo Dio, ma l'amore che, nella consapevolezza della morte, passa da uomo a uomo, fino a pervenire allo svuotamento di sé in Levinas⁴⁸, e fino a percorrere responsabilmente un cammino, in Rosenzweig.

A ben vedere, le tre tesi sulla morte sopra esposte – occorre andare oltre l'opposizione essere-nulla; la mia morte va pensata in relazione alla morte di altri, ma d'altro canto, non in termini meramente analogici – e le immediate conseguenze – non pensare più *il tempo a partire dalla morte*, ma *la morte a partire dal tempo*⁴⁹; la morte come *messa in questione* dello Stesso da parte dell'Altro; il non-senso della morte che prende a significare nella deferenza alla morte dell'Altro – si trovano già sintetizzate in *Totalità e infinito*. La morte conserva un ordine interpersonale, in essa riecheggia sempre il grido dell'Altro che mi dice: «Non uccidere»⁵⁰. Nella deferenza alla morte eviene l'alienazione della volontà dell'io detestabile da parte di Altri.

Fa notare Levinas:

«Ci si potrebbe stupire del fatto che si contesti qui la verità del pensiero che situa la morte o nel *niente o nell'essere*, come se l'alternativa dell'essere e del niente non fosse

⁴⁶ Cfr. *ivi*, p. 176: «Questo amore è l'eterna vittoria sulla morte; la creazione, che la morte corona e conclude, non può tener testa all'amore, deve arrendersi ad esso ogni istante e perciò, alla fine, anche nella pienezza di tutti gli istanti, nell'eternità».

⁴⁷ Per un'illuminante analisi sulla critica al concetto di mistica in Rosenzweig e le sue connessioni alla distinzione tra *sacré* e *saint* in Levinas, si veda il saggio di B. Casper, *Tutto inizia e viene dal nulla. Sul molteplice senso di compimento del nulla nel pensiero esperiente di Rosenzweig*, in *Rosenzweig e Heidegger. Essere ed evento*, Morcelliana, Brescia 2008, in particolare pp. 67-72.

⁴⁸ Cfr. E. Levinas, *Dio, la morte, il tempo*, cit., p. 155. «Ciò che viene chiamato con un termine un po' affettato "amore" è per eccellenza il fatto che la morte dell'altro mi addolora più della mia. L'amore per l'altro è l'emozione per la morte dell'altro. È il mio *accogliere* altri, e non l'angoscia della morte che mi attende, a costituire il *riferimento alla morte*» (c.vo nostro).

⁴⁹ Cfr. *ivi*, p. 48. Cruciale questo passo: «La morte è il punto in cui il tempo rivela tutta la sua pazienza. [...] «Pazienza e lunghezza di tempo» dice il proverbio, pazienza come enfasi della passività. [...] La morte come pazienza del tempo».

⁵⁰ Ci pare importante riportare quanto esplica, in proposito, Levinas in questo passo: «È necessario pensare fino in fondo la dimensione di omicidio presente nella morte: ogni morte è omicidio, è prematura, e c'è una responsabilità da sopravvissuto» (*ivi*, p. 118). E ancora: «La morte apre al volto d'Altri, il quale è espressione del comandamento: "Non uccidere". Tentare di partire dall'*omicidio* come ciò che suggerisce il *senso* esauriente della morte» (*ivi*, p. 157, c.vo nostro).

l'ultima. Stiamo per contestare il principio secondo cui *tertium non datur*? E tuttavia la mia relazione con la mia morte mi situa di fronte ad una categoria che non è compresa in nessun termine di questa alternativa. Il rifiuto di questa alternativa ultima contiene il senso della mia morte. La mia morte non si deduce, *per analogia*, dalla morte degli altri, essa si iscrive nella paura che posso avere per il mio essere. [...] La morte conserva, nella sua assurdità, un ordine interpersonale in cui tende a prendere un significato. [...] La morte si avvicina nella paura di qualcuno e spera in qualcuno. "L'Eterno fa morire e fa vivere". [...] Nell'essere per la morte della paura, non sono di fronte al nulla, ma di fronte a ciò che è *contro di me*, come se l'omicidio, più che essere una delle occasioni di morire, non si separasse dall'essenza della morte, come se l'incontro con la morte rimanesse una delle modalità del rapporto con Altri. [...] L'ordine della necessità che si attua nella morte, non assomiglia ad una legge implacabile del determinismo che regge una totalità, ma all'*alienazione della mia volontà da parte di altri*»⁵¹.

In definitiva, questa riflessione approfondita sulla morte – nodo gordiano in cui si riconosce tutta la distanza che separa Levinas da Heidegger – conferma la duplice situazione originaria dell'«io sono» corporeo, che si dice tale, in quanto è bisognoso dell'altro e si temporalizza. La morte come l'impossibilità della possibilità – *versus* Heidegger – trova un senso non tanto, nell'essere-per-la-morte, ma nell'essere-contro-la-morte⁵². Ma questo lo si può comprendere soltanto se si intende, per un verso, la temporalizzazione come procrastinazione della morte⁵³; per l'altro l'accoglienza di altri – il volto che mi convoca e mi invoca, che mi invita di «non uccidere» e mi rende timoroso dell'omicidio –, come un avere bisogno dell'altro, che mi fa uscire dal guscio del mio egoismo:

⁵¹ E. Levinas, *Totalità e infinito*, cit., pp. 238-240.

⁵² Cfr. E. Levinas, *Totalità e infinito*, cit., p. 241. Suggerisce il filosofo: «Essere temporale significa essere, nello stesso tempo, per la morte e avere ancora del tempo, essere contro la morte. La mia messa in causa ad opera della minaccia e l'essenza della paura risiedono nel modo in cui la minaccia mi colpisce nell'imminenza. Si tratta qui di una relazione con un istante il cui carattere eccezionale non dipende dal fatto che si trova alle soglie del nulla o di una rinascita, ma del fatto che, nella vita, è l'impossibilità di ogni possibilità – scossa di una passività totale al cui confronto, la passività della sensibilità che si trasforma in attività, imita soltanto lontanamente la passività» (c.vo nostro).

⁵³ Precisa ancora Levinas: «La corporeità è il modo di esistenza di un essere la cui presenza si aggiorna proprio nell'istante della sua presenza. Una distensione di questo tipo nella tensione dell'istante può derivare soltanto da una dimensione infinita che mi separa dall'altro, ad un tempo presente e ancora da venire, dimensione che è aperta dal volto d'altri» (ivi, p. 230, c.vo nostro).

«la volontà – spiega Levinas –, che è già tradimento, che va verso la morte che però è sempre futura, che vi si espone ma non *subito*, ha il tempo di essere per Altri e di ritrovare così un senso *malgrado la morte* (c.vo nostro)»⁵⁴.

Impotenza, finitezza, aggiornamento della morte in una responsabilità che s'accresce: non si riassume, forse, in queste espressioni la *verità del volere*?

Scriva Levinas:

«La volontà, di cui la morte smentisce la spontaneità e la signoria soffocandola in un contesto storico, cioè nelle sue opere che le sopravvivono, cerca, per conto proprio, di sottoporsi ad un giudizio per riceverne la verità circa la propria testimonianza. [...] Essere giudicato – precisa Levinas – non consiste nell'ascoltare un verdetto che viene pronunciato impersonalmente ed implacabilmente in base a dei principi universali. [...] L'esaltazione della singolarità nel giudizio si produce appunto nella responsabilità infinita della volontà suscitata dal giudizio. Il giudizio è diretto su di me nella misura in cui mi ingiunge di rispondere. La verità si crea in questa risposta all'ingiunzione. L'ingiunzione esalta la singolarità appunto perché si rivolge ad una responsabilità infinita. *L'infinito della responsabilità non traduce la sua immensità attuale, ma un accrescimento della responsabilità che va di pari passo con la sua assunzione.* [...] Più attuo il mio dovere e meno diritti ho; più sono giusto e più sono colpevole. L'io che nel godimento abbiamo visto sorgere come essere separato che ha, a parte, in sé, il centro attorno al quale gravita la sua esistenza, si conferma nella sua singolarità svuotandosi di questa gravitazione, che continua a svuotarsi e che si conferma, appunto, in questo incessante sforzo di svuotarsi. Ciò che noi chiamiamo bontà. [...] La verità può essere solo se una soggettività è chiamata a dirla nel senso in cui il salmista esclama: “la polvere ti renderà grazie, dirà la tua verità”. [...] *La verità del volere* (c.vo nostro) è il suo sottoporsi al giudizio, ma il suo sottoporsi al giudizio è in un nuovo orientamento della vita interiore, chiamata a delle responsabilità infinite. [...] Essere un io, e non solo l'incarnazione di una ragione, significa appunto essere capace di vedere l'offesa dell'offeso o il volto. [...] La bontà consiste nel porsi nell'essere in modo tale che Altri

⁵⁴ *Ivi*, p. 242.

vi conta più di me stesso. La bontà implica così, per l'io esposto all'alienazione dei suoi poteri a causa della morte, la possibilità di *non essere per la morte* (c.vo nostro)⁵⁵.

Ma in che senso la morte si fa *evento* nella *corporeità*?

Appunto nel senso che – come nota Bernhard Casper – «è il compenetrarsi di due tempi. Io sono come corpo, cittadino di due tempi: rispetto all'uno mi attuo come tempo chiuso della mia interiorità, del mio esistere solitario. Il mio corpo è ciò in cui mi ritrovo *chez moi* – la mia dimora –, seppure vi sia *a tempo*. Rispetto al secondo, tuttavia, questo “essere-presso-di-sé” si temporalizza solo nell'accadimento attraverso il quale viene oltrepassata la delimitazione di una tale interiorità, mediante un trascendimento in cui io vivo a partire dall'altro da me, che mi riguarda, mi limita e del quale ho bisogno. Altro che ha il suo tempo, sottratto al mio potere di progettare: tempo che si pone *di traverso* rispetto al mio. Io ci sono corporalmente nell'incontro con *l'altra persona*, che ha *il suo tempo*. E in tal modo – conclude Casper – possiamo chiamare *l'incontro* come il compenetrarsi di *due tempi*»⁵⁶.

5. Eros, fecondità, paternità, filialità

Nel mio cominciare-qualcosa-con-me-stesso, nel mio corporeo avere tempo come una *procrastinazione della morte* – che è già un essere contro la morte, stando, nondimeno, nel suo timore –, io mi trovo già da sempre in un *fronte a fronte* con l'altra persona che, come me, inizia-qualcosa-con-se-stessa, e «corporealizza» il suo tempo e lo vive. In questo modo esperisco la mia condizione di persona umana. Questo, tuttavia, come stiamo cercando di mostrare dall'inizio della nostra ricerca, ci riesce difficile perché tendiamo a comprendere l'io come il *fundamentum inconcussum*, come l'*ego cogitans* di cartesiana memoria o – nonostante la notevole intuizione della quinta meditazione cartesiana di Husserl,

⁵⁵ *Ivi*, pp. 245-253.

⁵⁶ Come già precisato, riportiamo testualmente le parole di Bernhard Casper, raccolte in occasione dei Seminari incentrati su Levinas durante la nostra permanenza a Friburgo, laddove siamo dinanzi a passaggi teoretici fondamentali.

che coglie l'«io-sono-qui» solo come appaiato –, rischiamo di pensare l'io nella sua dimensione a-temporale e asfittica, ove, non si va oltre una mera monadologia intersoggettiva. Il rischio e la posta in gioco sono alti: non rendere giustizia e non pervenire all'originarietà dell'«io sono», che rintraccia nell'aver bisogno dell'altro e nel prendere sul serio il tempo la sua dimensione costitutiva. Come già abbiamo notato nel III capitolo, due sono le situazioni originarie del mio «io sono» corporeo in cui risulta, particolarmente chiaro, l'aver bisogno dell'altro: *l'essere nato* – in tal senso debitore dell'altro –, e il *linguaggio*⁵⁷ – Altri come interlocutore, come *espressione*⁵⁸, come *Maestro*⁵⁹. E non è certo un caso se la par-

⁵⁷ Richiamandosi a Rosenzweig, scrive Levinas: «La ragione che parla alla prima persona non si rivolge all'Altro, tiene un monologo. [...] La funzione del linguaggio consisterebbe nel sopprimere l'altro che rompe questa coerenza e, per ciò stesso, è essenzialmente irrazionale. Ben curioso risultato: il linguaggio consisterebbe nel sopprimere l'Altro, mettendolo d'accordo con il Medesimo! Ora, nella sua funzione di espressione, il linguaggio mantiene proprio l'altro cui si rivolge, che interpella o invoca. Certo il linguaggio non consiste nell'invocarlo come essere rappresentato e pensato. Ma è per questo che il linguaggio instaura una relazione irriducibile alla relazione soggetto-oggetto: la *rivelazione* dell'Altro. Il linguaggio, come sistema di segni, può costituirsi soltanto in questa rivelazione. L'altro interpellato non è un rappresentato, non è un dato, non è un particolare, da un lato già offerto alla generalizzazione. Lungi dal presupporre universalità e generalità, soltanto il linguaggio li rende possibili. Il linguaggio presuppone degli interlocutori, una pluralità. [...] Il rapporto del linguaggio presuppone la trascendenza, la separazione radicale, l'estraneità degli interlocutori, la rivelazione dell'Altro a me. In altri termini, il linguaggio si parla là dove manca la comunità tra i termini della relazione, là dove manca, là dove deve soltanto costituirsi il piano comune. [...] Solo l'assolutamente estraneo può istruirci. E solo l'uomo può essermi assolutamente estraneo – refrattario ad ogni tipologia, ad ogni genere, ad ogni caratteriologia, ad ogni classificazione – e, quindi, termine di una “conoscenza” che infine penetra al di là dell'oggetto. L'estraneità d'altri la sua libertà stessa! Solo gli esseri liberi possono essere estranei gli uni agli altri» (*ivi*, pp. 70-71).

⁵⁸ Cfr. *ivi*, p. 205: «L'epifania dell'infinito è espressione e discorso. L'essenza originale dell'espressione e del discorso non risiede nell'informazione che fornirebbero su un mondo interno e nascosto. Nell'espressione un essere si auto-presenta. L'essere che si manifesta assiste alla propria manifestazione e quindi fa appello a me. Questa assistenza non è il *neutro* di un'immagine, ma una sollecitazione che mi riguarda con la sua miseria e con la sua Maestà. *Parlarmi significa superare in ogni istante ciò che vi è di necessariamente plastico nella manifestazione* (c.vo nostro)».

⁵⁹ Cfr. *ivi*, pp. 98-99: «La presenza d'altri rompe l'incantesimo anarchico dei fatti: il mondo diventa oggetto. Essere oggetto, essere tema, significa essere ciò di cui io posso parlare con qualcuno che ha infranto il velo del fenomeno e mi ha associato a sé. [...] Situare la parola all'origine della verità significa abbandonare la rivelazione che presuppone la solitudine della visione – come opera primaria della verità. La tematizzazione come opera del linguaggio, come un'azione attuata dal Maestro su di me, non è una misteriosa informazione, ma l'appello rivolto alla mia attenzione. L'attenzione e il pensiero esplicito che essa rende possibili, sono la coscienza stessa e non un affinamento della coscienza. Ma *in me l'attenzione assoluta* è ciò che essenzialmente *risponde a un appello*. L'attenzione è attenzione a qualcosa, perché è attenzione *a qualcuno* (c.vo nostro). [...] Proprio qui si afferma l'esteriorità che attua la libertà invece di lederla: l'esteriorità del Maestro. L'esplicitazione di un pensiero è possibile *solo se si è in due*; e non si limita a trovare quello che era già posseduto».

Ancora Levinas prosegue individuando nel rapporto tra Maestro e allievo, la condizione di possibilità dell'*associarsi* per «evadere», finalmente, dalla coscienza solitaria del soggetto. Il linguaggio che può instaurarsi soltanto se, almeno, si è *in due* implica – *versus* la maieutica socratica – la transitività dell'insegnamento. Scrive il filosofo: «La presenza del Maestro che con la sua parola dà un senso ai fe-

te conclusiva di *Totalità e infinito* (come peraltro avviene nell'epilogo di *Il Tempo e l'Altro*)⁶⁰ sia dedicata alla *fenomenologia dell'eros*⁶¹ – eros considerato da Levinas stesso, nei *Carnets*, una delle dimensioni centrali della sua filosofia – e, ancora, alle categorie di filialità e paternità «senza di cui il tempo è soltanto l'immagine dell'eternità»⁶². Come dire: se la paternità è assunta a fenomeno primo del tempo – fenomeno in cui l'io non ritorna a sé e il «non ancora» si incarna –, la filialità «dice» questo mio essere, sin dalla nascita, debitore dell'altro – debitore di mio padre, di mia madre che mi consentono di essere me stesso e, quindi, di avere *il mio tempo mortale*. Ossia i miei genitori, in quanto «io sono» mortali, che hanno dato-inizio-a-qualcosa-con-loro-stessi, e in virtù del fatto di essere *Dasein* corporei che *non sono* semplicemente *nel* tempo, ma che *hanno* un tempo *limitato* – o, il che è lo stesso, che sono *a tempo* – assentendo alla mia esistenza, consentono che il loro tempo finito si dia al di là di esso. Si dia nel figlio o nella figlia. In questa frattura diacronica, che *eviene* tra due libertà, si instaura quel rapporto originario di relazionalità di cui è costituito il mio essere-nel-corpo. Condizione paradossale, come abbiamo visto, per il darsi di una *non identità nell'identità*: io sono, in quanto generato, mio padre e mia madre e, insieme, in quanto esserci corporeo che inizia-qualcosa-con-se-stesso, non sono i miei genitori. Singolari peripezie dell'essere!

nomeni e consente di tematizzarli, non si offre ad un sapere oggettivo; essa è in forza della sua stessa presenza, in *società con me* (c.vo nostro). La presenza dell'essere nel fenomeno che annulla il fascino del mondo prigioniero dell'incantesimo, che pronuncia il sì che è al di là delle capacità dell'io, che mette in campo la positività fondamentale d'Altri, è *ipso facto as-sociazione* (c.vo nostro). [...] L'as-sociazione, come esperienza fondamentale dell'essere, non svela. Può essere definita come svelamento di ciò che si è rivelato – esperienza di un volto – ma così va persa l'originalità di questo svelamento. [...] L'as-sociazione, l'accoglienza del maestro, è il suo contrario: in essa l'esercizio della mia libertà è messo in questione. [...] La mia libertà non ha l'ultima parola, io non sono solo. E diremo allora che solo la coscienza morale esce da sé. O, ancora, per dirla in altri termini, nella coscienza morale faccio un'esperienza che non ha misura comune con nessun schema a priori – un'esperienza senza concetto. [...] La transittività dell'insegnamento, e non l'interiorità della reminiscenza, manifesta l'essere. La società è il luogo della verità. Il rapporto morale con il Maestro che mi giudica, sottende la libertà della mia adesione al vero. [...] Il linguaggio, infatti, può essere parlato solo se l'interlocutore è il principio del suo discorso, se resta, quindi, al di là del sistema, se non è *sul mio stesso piano*. L'interlocutore non è un Tu, è un Lei. Si rivela nella sua signoria» (*ivi*, pp. 99-100).

⁶⁰ Cfr. *supra*, cap. IV, pp. 146-152.

⁶¹ È sorprendente l'assonanza di questa parte conclusiva di *Totalità e infinito* con le pagine finali di *Il Tempo e l'Altro*. Cfr. *supra*, cap. IV, pp. 148-153.

⁶² *Ivi*, p. 253.

«Dobbiamo indicare un piano – scrive Levinas – che, nello stesso tempo, presuppone e trascende l’epifania d’Altri nel volto; piano in cui l’io va al di là della morte e si libera anche del suo ritorno su di sé. Questo piano è quello dell’amore e della fecondità, in cui la soggettività si pone in funzione di questi movimenti»⁶³.

Ma che cosa intende dire, Levinas, quando parla di un piano che presuppone e trascende l’epifania d’altri nel volto? In questa frase, che sembra di prim’acchito poco più di un inciso, in realtà, dimora un non-detto molto importante. Se l’accoglienza d’altri è già De-siderio, *A-dieu* e, dunque, linguaggio – l’altra situazione originaria su cui poggia il mio «io sono» corporeo – l’amore, su cui si fonda la fecondità, può arenarsi nella mera immanenza e limitarsi all’intervallo superato del bisogno in cui l’io gaudente ed egoista torna a sé. L’amore, per sua stessa natura ambiguo,

«può ridursi a questa fondamentale immanenza, privarsi di ogni trascendenza non cercare altro se non un essere connaturale, un’anima gemella, presentarsi come incesto. Il mito di Aristofane nel *Simposio* di Platone, in cui l’amore riunisce le due metà di un essere unico interpreta l’avventura come un ritorno su di sé. Il godimento – chiarisce Levinas – giustifica questa interpretazione. Esso fa risalire l’ambiguità di un fatto che si situa al limite dell’immanenza e della trascendenza. Questo desiderio – movimento continuamente rilanciato, movimento senza termine verso un futuro, mai abbastanza futuro – è interrotto e soddisfatto come il più egoistico e il più crudele fra tutti i bisogni»⁶⁴.

Si tratta di fare sì che questo desiderio non venga interrotto, che l’*eros* non ceda il passo all’osceno e al lascivo – pur essendo questi ultimi delle possibilità immanenti alla sua stessa fenomenologia. Tuttavia, Levinas individua, in una sorta di *climax* ascendente che conduce alla fecondità, un’intenzionalità *sui generis* – che non è certo quella della luce e della comprensione –, ma quella propria del-

⁶³ *Ivi*, p. 259.

⁶⁴ *Ivi*, pp. 261-262.

la *carezza*, il cui correlativo è la *tenerezza com-mossa*⁶⁵, l'Amata, che è insieme vulnerabilità e segreto del non-ancora⁶⁶.

«La carezza – argomenta Levinas – consiste nel non impadronirsi di niente, nel sollecitare ciò che sfugge continuamente dalla sua forma verso un avvenire – mai abbastanza avvenire nel sollecitare ciò che si sottrae *come se non fosse ancora*. Essa *cerca*, fruga. Non è un'intenzionalità di svelamento, ma di ricerca: cammino nell'invisibile. In un certo senso *esprime* l'amore, ma soffre per l'incapacità di dirlo. Ha fame di questa espressione stessa, in un continuo incremento di fame. Va dunque al di là del suo termine, è tesa al di là di un ente, anche futuro, che, appunto, in quanto ente, bussa già alla porta dell'essere»⁶⁷.

Il femminile, in quanto detiene questo segreto del non ancora, non è riconducibile al Medesimo, non è tematizzabile, non rientra nelle mire della sua intenzionalità oggettivante e nemmeno si tratta di un possibile che il *Dasein* può anticipare o precorrere.

«La carezza cerca al di là del consenso o della resistenza della libertà – *ciò che non è ancora*, qualcosa che è “*men che nulla*”, che sta come rinchiuso e sopito al di là dell'*avvenire*, e quindi, sopito in modo completamente diverso dal *possibile* che si offrirebbe all'anticipazione. La profanazione che si insinua nella carezza risponde adeguatamente all'originalità di questa dimensione dell'assenza. [...] L'anticipazione comprende dei possibili; ciò che è ricercato dalla carezza non si situa in una prospettiva e nella luce del comprensibile. Il carnale, tenerezza com-mossa per eccellenza e correlativo della carezza, l'amata, non si confonde né con il corpo cosa del fisiologo, né con il corpo proprio dell'“io posso”, né con il corpo espressione, assistenza alla propria mani-

⁶⁵ *Tenerezza com-mossa* – come fa notare il curatore – traduce il francese *tendre*, «che implica non solo il significato di “tenerezza”, ma anche quello di tensione, di un movimento» (*ivi*, p. 263). Movimento – aguiungiamo noi – che è la *temporalizzazione* stessa del femminile, in virtù della quale la profanazione viola, ma non può svelare il segreto. Scrive Levinas: «La voluttà come profanazione scopre il nascosto in quanto nascosto. Una relazione eccezionale si attua così in una congiuntura che, per la logica formale, deriverebbe dalla contraddizione: la scoperta-profanazione si mantiene nel pudore, foss'anche nella forma dell'impudore: il clandestino scoperto non assume lo statuto dello svelato. Scoprire significa qui violare più che scoprire un segreto» (*ivi*, p. 267).

⁶⁶ Cfr. *ivi*, p. 264: «La simultaneità o l'equivoco di questa fragilità e di questo peso di non-significanza, più greve del peso del reale informe, costituisce per noi la *femminilità*».

⁶⁷ *Ivi*, p. 265.

festazione, o volto. Nella carezza, rapporto ancora, per un verso, sensibile, il corpo si spoglia già della sua stessa forma, per offrirsi come nudità erotica. Nel carnale della tenerezza, il corpo abbandona lo statuto di ente»⁶⁸.

Non solo, il femminile non è corpo biologico (*Körper*), né mero *Leib* dell'«io posso» disincarnato, come il *Dasein* che non ha mai fame heideggeriano o l'*ego* trascendentale husserliano, che coglie l'altro soltanto nell'appaiamento, né volto o espressione; ma essendo un «io sono» corporeo che, in quanto tale, ha bisogno dell'altro e prende sul serio il tempo, è un esserci che deve decidersi – esposto com'è alla tentazione – se temporalizzarsi – e in questo caso temporalizzarsi significa preservare la *verginità*⁶⁹, custodendo il non-ancora, affinché questo stesso «non ancora» divenga carne della sua carne nella generazione del figlio – o arenarsi nel voluttuoso. Ma, d'altro canto, questa non-significanza erotica – impudore, indecenza, volgarità – afferma, negandolo, il significato – che è espressione – e che attiene, soltanto, al volto. Di più, la non-significanza presuppone il volto⁷⁰.

«È necessario che il volto sia stato scorto perché la nudità possa acquisire la non-significanza del lascivo. [...] Questa presenza della non-significanza nella significanza del volto, o questo riferimento della non significanza alla significanza – in cui poi la castità e la decenza del volto si situano al limite dell'osceno che è ancora respinto ma è già assolutamente vicino e pieno di promesse – è l'evento originale della bellezza femmini-

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ E qui si intenda la *verginità* in maniera totalmente temporale: «L'«Eterno Femminino» – è il vergine o una continua ripresa della verginità, l'intoccabile persino nel contatto della voluttà, nel presente – futuro. Non come una libertà in lotta con il suo conquistatore, che rifiuta la sua reificazione e la sua oggettivazione, ma una fragilità al limite del non-essere; del non-essere in cui non trova un luogo soltanto ciò che si estingue e non è *più*, ma *ciò che non è ancora* (c.vo nostro). La vergine resta incomprensibile, muore senza omicidio, va in estasi, si ritira nel suo avvenire al di là di ogni possibile promessa di anticipazione» (*ivi*, p. 266).

⁷⁰ Cfr. *ivi*, p. 71: «La nudità del volto non è ciò che si offre a me perché lo sveli – e che, perciò, verrebbe ad essere offerto a me, al mio potere, ai miei occhi, alle mie percezioni, in una luce ad esso esterna. Il volto si è rivolto a me – e, questa, appunto, è la sua nudità. È per se stesso e non in riferimento ad un sistema. Certo la nudità può avere anche un terzo senso al di fuori dell'assurdità della cosa che perde il suo sistema o del significato del volto che filtra attraverso ogni forma: la nudità del corpo avvertita nel pudore, che appare ad altri nella repulsione e nel desiderio. Ma questa nudità si riferisce sempre in un modo o nell'altro alla nudità del volto. *Solo un essere assolutamente nudo nel suo volto può arrivare anche a denudarsi impudicamente*» (c.vo nostro).

le. [...] La nudità erotica è come un significato alla rovescia, un significato che significa falsamente, un chiarezza mutata in ardore e notte, un'espressione che cessa di esprimersi, che esprime la sua rinuncia all'espressione e alla parola, che si immerge nell'equivoco del silenzio; parola che dice non un senso, ma l'esibizione. [...] L'amata non mi si oppone come una volontà in lotta con la mia o come sottomessa alla mia, ma, al contrario, come una volontà irresponsabile che non dice delle vere parole. L'amata, ritornata al livello dell'infanzia senza responsabilità – questa testolina, questa gioventù, questa pura vita “un po' sciocca” – ha lasciato il suo statuto di persona. Il volto perde consistenza, e nella sua neutralità impersonale ed inespressiva, si prolunga ambigualmente in animalità»⁷¹.

Tuttavia l'*eros* se, per un verso, può risolversi in una tale immanenza – che è poi la concrezione di ciò che è l'al di qua del volto –, per l'altro, pur essendo voluttà che profana, ma che non vede, contiene la possibilità del non ritorno del Medesimo a sé. La *carezza* – come non ricordare qui le pagine cruciali dei *Carnets* –, nel suo approssimarsi alla *tenerezza com-mossa*, mette in discussione la signoria del Medesimo e ne mina il suo isolotto paradisiaco.

«La carezza si rivolge alla tenerezza com-mossa che non ha più lo statuto di un “ente”, che uscita “dai numeri e dagli esseri” non è neppure qualità di un ente. La tenerezza com-mossa designa un *modo*, il modo di mantenersi nella *no man's land*, tra l'essere e il non-ancora-essere. [...] Il non-ancora-essere non è appunto un possibile che sarebbe semplicemente più lontano di altri possibili. 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. Un non-io amorfo trascina l'io in un avvenire assoluto in cui esso evade e perde la sua posizione di soggetto. La sua “intenzione” non va più verso la luce, verso il sensato. Totalmente passione, essa compatisce la passività, la sofferenza, l'evanescenza della tenerezza com-mossa. Essa *muore per questa morte e soffre per questa sofferenza* (c.vo nostro)»⁷².

⁷¹ *Ivi*, pp. 269-271.

⁷² *Ivi*, pp. 266-267.

Il sé, temporalizzandosi nella carezza – gesto messianico –, si volge alla tenerezza com-mossa che, in quanto verginità, è il modo stesso di temporalizzarsi dell'amata. In ciò, il riconoscimento della separazione tra me e l'altro. Ma se resta vero che l'amore, in quanto voluttà della voluttà, ossia amore dell'amore dell'altro, non tende ad altri, ma appunto alla sua voluttà – dunque è «piacere ed egoismo a due» –, non è meno vero che l'amore

«in questo compiacimento, si allontana da sé; si mantiene in una vertigine che sta al di sopra di una profondità di alterità che non può più essere illuminata da nessun significato. [...] *La relazione con il figlio* – il desiderio smodato di possedere il figlio – ad un tempo *altro e me stesso*, si delinea già nella voluttà per attuarsi nel figlio stesso»⁷³.

In questo non ritorno a sé, nella fecondità, si schiude

«una nuova categoria: di fronte a ciò che sta dietro le porte dell'essere, di fronte al men che nulla che l'eroe sottrae alla sua negatività e che profana. Si tratta di un nulla distinto dal nulla dell'angoscia: nulla dell'avvenire sepolto nel segreto del men che nulla»⁷⁴.

È il *non ancora*, è l'*infinitamente futuro* che – nella *transustanziazione* in cui il Medesimo e l'Altro restano una *dualità* irriducibile –, si *incarna* nel figlio. Non solo, come abbiamo richiamato sopra, il figlio, in quanto «non ancora» che si incarna, è *debitore* nei confronti di coloro che diedero l'assenso alla sua esistenza: è identità nella non-identità, così come il padre è insieme sé e, nel figlio, un altro da sé, l'estraneo in cui si darà il tempo *senza di me*.

«La paternità – scrive Levinas – dimora in una identificazione di sé, ma anche in una distinzione nell'identificazione – struttura imprevedibile nella logica formale. Nei suoi scritti giovanili Hegel ha potuto dire che il figlio è *i suoi genitori*; e in *Weltalter* Schelling – per dei motivi teologici – ha saputo dedurre la filialità dall'identità dell'Essere. Il possesso del figlio da parte del padre, non esaurisce il senso del rapporto che si attua nella paternità in cui il padre si ritrova, non soltanto nei gesti del figlio, ma nella sua so-

⁷³ *Ivi*, p. 273 (c.vo nostro).

⁷⁴ *Ibidem*.

stanza e nella sua unicità. Mio figlio è l'estraneo (*Is* 49), ma è non soltanto il *mio*, perché è *me*»⁷⁵.

Addirittura Levinas perviene a paragonare la *relazione della fecondità*⁷⁶ a quella dell'idea dell'infinito, ove l'infinitamente di più è contenuto nel meno. Nella relazione con la tenerezza com-mossa il sé non fa ritorno ad Itaca. Scopre di essere, non soltanto, il sé di se stesso, ma il sé di un altro. Non ha la mira del potere, ma as-sociandosi con l'altro – di cui ha bisogno e di cui non vuole, semplicemente, godere – è incessante temporalizzazione. È colui che «va via», in una temporalizzazione che – in quanto procrastinazione della morte – se, per un verso, come abbiamo visto, è un essere-contro-la-morte fino a *morire la morte di altri*, per l'altro, è un trascendersi verso l'avvenire del «non ancora». «Non ancora», che, una volta incarnatosi, sarà il sé e *l'altro da sé* fino al *tempo senza di me*.

Argomenta Levinas:

«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. [...] Nel potere l'indeterminatezza del possibile non esclude la ripetizione dell'io che, avventurandosi verso questo avvenire indeterminato, ricade su di sé e, inchiodato a sé, confessa una trascendenza semplicemente illusoria in cui la libertà non delinea altro che un destino. [...] Nella fecondità, la noia di questa ripetizione si interrompe, l'io è altro e giovane, però, senza che l'ipseità che dava il suo senso e il suo orientamento all'essere si perda in questa rinuncia a sé. La fecondità continua la storia senza produrre vecchiaia; il tempo infinito non dà una vita eterna al 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. Non per dissolversi nell'anonimato del *c'è*, ma per an-

⁷⁵ *Ivi*, p. 275 (c.vo nostro).

⁷⁶ Cfr. *ivi*, pp. 275-276: «La relazione assomiglia a quella che fu descritta per l'idea dell'infinito: non posso renderne conto da solo del mondo luminoso. Questo avvenire non è né il germe aristotelico (men che l'essere, un essere inferiore), né la possibilità heideggeriana che costituisce l'essere stesso, ma che trasforma il rapporto con l'avvenire in potere del soggetto. Ad un tempo mio e non-mio, possibilità mia ma anche possibilità dell'Altro, dell'Amata – il mio avvenire non rientra nell'essenza logica del possibile. Noi definiamo la fecondità con un avvenire di questo tipo, irriducibile al potere su dei possibili» (c.vo nostro).

dare più lontano della luce, per andare *altrove*. Stare nella luce, vedere, comprendere prima di comprendere, non è ancora “essere infinitamente”, è ritornare in sé, più vecchi, cioè pieni di sé. Essere infinitamente significa prodursi nella specie di un io che è sempre all’origine, ma che non incontra ostacoli al rinnovamento della propria sostanza anche se dovessero provenire dalla sua stessa identità. La gioventù come un concetto filosofico è così definita. La relazione con il figlio nella fecondità non ci mantiene in questa estensione di luce e di sogno, di conoscenze e di poteri. Essa articola il tempo dell’assolutamente altro – alterazione della sostanza stessa di colui che può – transustanziazione. [...] L’essere si produce come multiplo e come scisso in Medesimo e Altro. Questa è la sua struttura ultima. È società, e quindi, tempo»⁷⁷.

Ma espressioni quali *gioventù* come *concetto filosofico*, *soggettività della fecondità* versus la soggettività trascendentale e la soggettività del potere, *fecondità* come *categoria ontologica* a che cosa mettono capo, se non al tentativo di esplicitare ulteriormente la dimensione costitutiva dell’«io sono» corporeo, attraverso questa situazione originaria dell’*essere nati*, che chiama in causa le categorie di *paternità* e *filialità*, non certo riducibili – come la stessa *relazione erotica*⁷⁸ – al biologico?

Nella paternità – in quanto *alterazione e identificazione*⁷⁹ – così come nella filialità – in quanto *rottura e ripresa*⁸⁰ – si dà l’incontro tra due libertà in cui

⁷⁷ *Ivi*, pp. 276-277.

⁷⁸ Cfr. *ivi*, pp. 285-286: «Non ci si accorge che l’erotico – analizzato come fecondità – scinde la realtà in *relazioni irriducibili* ai rapporti di genere e di specie, di parte e di tutto, di azione e di passione, di verità e di errore; che, attraverso la sessualità il soggetto entra in rapporto con ciò che è assolutamente altro – con una alterità di un tipo imprevedibile in logica formale – con ciò che rimane altro senza mutarsi in “mio”, e che, però, questa relazione non ha nulla di estatico, poiché il patetico della voluttà è fatto di *dualità*. Né sapere, né potere. Nella voluttà, altri – il femminile – si ritira nel suo mistero. La relazione con esso è una relazione con la sua assenza sul piano della conoscenza, l’ignoto; ma presenza nella voluttà. Né potere: l’iniziativa non si situa nel punto di partenza dell’amore che nasce nella passività della ferita. In noi la sessualità non è *né potere, né sapere, né la pluralità* stessa del nostro esistere» (c.vo nostro).

⁷⁹ Cfr. *ivi*, p. 281: «L’inevitabile riferimento dell’erotico all’avvenire attraverso la fecondità, rivela una struttura radicalmente diversa: il soggetto non è soltanto tutto quello che farà, non ha con l’alterità la relazione del pensiero che possiede l’altro come tema, non ha la struttura della parola che interpella altri, sarà altro da se stesso pur restando *se stesso*. [...] Questa *alterazione ed identificazione* attraverso la fecondità – al di là del possibile e del volto – costituisce la *paternità* (c.vo nostro). Nella paternità, il desiderio che si mantiene come desiderio inappagabile, cioè come bontà, si attua».

⁸⁰ Cfr. *ivi*, p. 287: «L’io si libera di sé nella paternità, senza per questo smettere di essere un io, dato che l’io è suo figlio. La reciproca della paternità – la filialità, la relazione padre-figlio, indica contemporane-

l'una (il padre), prendendo sul serio il suo tempo – che è un tempo *a tempo* – ha dato l'assenso all'altra (il figlio), la quale, a sua volta, è rimessa a se stessa in modo altrettanto finito e mortale nel suo-iniziare-qualcosa-con-sé, ma è insieme debitrice dell'altro sin dalla sua nascita. Io sono e non sono i miei genitori, allo stesso modo, in cui essi sono me e non lo sono. Che cosa avviene in questo intervallo, che Levinas chiama discontinuità? Quella frattura diacronica in cui – se attraverso la paternità l'io non ritorna a sé, slanciandosi verso l'avvenire in cui sarà e non sarà suo figlio e il figlio, facendo eco alla trascendenza dell'io paterno sussiste nel padre, pur essendo l'estraneo per il padre – viene alla luce il mio *aver bisogno dell'altro* e il *prendere sul serio il tempo*. Come nella paternità l'io dismette i suoi panni virili in questo non ritorno a sé⁸¹, che è già, nel suo stesso trascendersi, passività; così il figlio, che riconosce l'elezione del padre, si coglie come *unico*⁸² e, al tempo stesso, come *eletto* tra gli eletti – ovvero come *fratel-*

amente una relazione di rottura e un ricorso. Rottura, rinnegamento del padre, inizio, la filialità attua e ripete in ogni istante il paradosso di una libertà creata. Ma in questa apparente contraddizione l'essere è, infinitamente e discontinuamente, storico e senza destino. Il passato viene ripreso ad ogni istante, a partire da un punto nuovo, da una novità tale che non potrebbe essere compromessa da nessuna continuità. [...] La ripresa di questo passato può prodursi come ricorso: l'io fa eco alla trascendenza dell'io paterno che è suo figlio, esistendo un'esistenza che *sussiste* ancora nel padre: il figlio è, senza essere "per conto suo", scarica il suo essere sull'altro e, quindi, gioca il suo essere».

⁸¹ Cfr. *ivi*, p. 280: «L'Eros [...] impedisce il ritorno del me a sé. Se in esso l'io non scompare unendosi ad altri, non produce neppure un'opera, foss'anche quella perfetta di Pigmalione, ma un'opera morta, che lascia l'io solo nella sua vecchiaia che egli trova alla fine della sua avventura. L'eros non estende soltanto al di là degli oggetti e dei volti i pensieri di un soggetto. Va verso un avvenire che *non è ancora* e che io non soltanto afferrerò, ma anzi *sarò* – esso non ha la struttura del soggetto che dopo ogni avventura fa ritorno alla sua isola come Ulisse. L'io parte senza ritorno, scopre di essere il sé di un altro. [...] La "trascendenza della fecondità" non ha la struttura della intenzionalità, poiché non risiede nei suoi poteri, poiché l'alterità del femminile vi si associa: la soggettività erotica si costituisce nell'atto comune del senziente e del sentito, come il sé di un Altro e, per ciò stesso, all'interno di una relazione con l'Altro, all'interno della relazione con il volto».

⁸² Cfr. *ivi*, p. 288: «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. L'amore del padre per il figlio attua la sola relazione possibile con l'unicità stessa di un altro, e in questo senso, ogni amore deve avvicinarsi all'amore paterno. [...] L'Eros paterno investe soltanto l'unicità del figlio, il suo io, in quanto filiale, non comincia nel *godimento*, ma nell'*elezione* (c.vo nostro). Ma l'io liberato dalla sua identità nella sua fecondità, non può mantenere la sua separazione nei confronti di questo avvenire se si lega al proprio avvenire nel proprio figlio *unico*. 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». Cfr. E. Levinas, *Carnets de captivité*, cit., pp. 389-390.

lo⁸³ tra fratelli –, il che significa che si trova già «di fronte a loro, per servirli perché nessuno può sostituirsi ad esso per misurare l'estensione della sua responsabilità»⁸⁴.

Come dire: egli attraverso la *filialità* riconosce la *fraternità*, che implica la passività che s'accresce dinnanzi all'Altro.

Ora, non ci pare casuale il fatto che Levinas sostenga che questo «essere infinito, cioè l'essere che comincia sempre di nuovo – e che non potrebbe fare a meno della soggettività –»; essere infinito, che è poi l'accadere stesso dell'essere che eviene tra me e l'altro, si dia nella *fecondità*. Perché? Perché *versus* «l'infinito attraverso il *potere* (che) si limita nel ritorno del potere al soggetto da cui esso emana e che *invecchia* nella creazione del definitivo», si dà «*il tempo in cui si produce l'essere all'infinito (che) va al di là del possibile*»⁸⁵. Che cosa comporta questo? Il fatto che l'«io sono» corporeo, che nel suo aver dato l'assenso al figlio prendendo il proprio tempo *a tempo* – in quanto soggetto di carne e di sangue, finito e mortale – si prolunga, attraverso la paternità, nell'Altro⁸⁶, continuando a vivere in esso, anche quando Sora Morte l'avrà portato con sé. Questo non significa togliere alla morte il suo aculeo né tantomeno evocare sterili deliri di onnipotenza, ma al contrario, cogliersi una volta di più quali siamo, ovvero degli «io sono» corporei che hanno *un tempo limitato* a disposizione. Significa *sperare per il presente e non essere*, semplicemente, *nel presente*. Significa, in questa dilazione della morte in cui consiste la nostra tem-

⁸³ Cfr. E. Levinas, *Totalità e infinito*, cit., p. 288: «L'io in quanto io è dunque rivolto eticamente verso 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 dall'Altro» (c.vo nostro).

⁸⁴ *Ivi*, p. 289.

⁸⁵ *Ivi*, pp. 291-292.

⁸⁶ Cfr. *ivi*, p. 292: «La vera temporalità, quella in cui il definitivo non è definitivo, presuppone dunque la possibilità, non di recuperare tutto quello che si sarebbe potuto essere, ma di non rimpiangere più le occasioni perse di fronte all'infinito illimitato dell'avvenire. Non si tratta di compiacersi in una specie di romanticismo dei possibili, non meglio identificato, ma di sfuggire alla opprimente responsabilità dell'esistenza che si muta in destino, di *ricominciare l'avvenire dell'esistenza per essere all'infinito*. L'io è, nello stesso tempo, *questo impegno e questo disimpegno* – e, in questo senso, *tempo*, dramma in più atti. Senza molteplicità e senza discontinuità – senza fecondità – l'io resterebbe un soggetto nel quale ogni avventura si muterebbe in avventura di destino. *Un essere capace di destino diverso dal suo è un essere fecondo*. Nella paternità in cui l'io, attraverso la definitività di una morte inevitabile, si prolunga nell'Altro, *il tempo, con la sua discontinuità, ha ragione della vecchiaia e del destino*» (c.vo nostro).

poralizzazione, farsi carico del «dovere felice» di amare l'altro incondizionatamente, quella *felix culpa* cui più volte il filosofo ha fatto riferimento nei *Carnets*. Ecco perché, a nostro avviso, Levinas giunge a definire il *perdono* come *l'opera stessa del tempo*.

Scriva Levinas:

«Il tempo discontinuo della fecondità rende possibile una giovinezza assoluta e un nuovo inizio, pur 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. Questo nuovo inizio dell'istante, questa vittoria del tempo della fecondità sul divenire dell'essere mortale e soggetto all'invecchiamento, è un perdono, l'opera stessa del tempo. [...] L'essere perdonato non è l'essere innocente. La differenza non permette di situare l'innocenza al di sopra del perdono, permette di distinguere nel perdono una *sporgenza di felicità*, la strana felicità della riconciliazione, la *felix culpa*, dato di un'esperienza abituale di cui non ci si stupisce più»⁸⁷.

Ma, dice ancora Levinas, il tempo è «il definitivo del non definitivo», è un «dramma in più atti», è «rottura e ripresa» – proprio come accade nel figlio –, è cesura – la morte è richiesta «dall'intervallo che libera l'essere dalla limitazione del destino»⁸⁸ – poiché «l'essenza del tempo non è costituita dalla finitudine dell'essere, come pensa Heidegger, ma dal suo infinito»⁸⁹.

L'«io sono», dunque, si conferma, ancora una volta, come colui che «va via», come colui che, dopo essersi liberato dalla vischiosità dell'*il y a*, attua, per usare l'espressione che si trova nei *Carnets*, una *Wieder-geburt* continua, un «ricominciamento nel tempo». L'«io sono» che inizia-qualcosa-con-se-stesso è, appunto, l'incarnazione di questa temporalizzazione che non può accadere che nell'aver bisogno dell'altro o, il che è lo stesso, nel prendere sul serio il tempo. Non solo, in quanto corporeo – e dunque mortale e finito –, l'«io sono» rinviene,

⁸⁷ *Ivi*, pp. 292-293.

⁸⁸ *Ivi*, p. 294.

⁸⁹ *Ibidem*.

nell'intervallo o «tempo morto» che si dà tra il padre e il figlio, «la produzione dell'infinito»⁹⁰: «la fecondità dell'io – giunge ad affermare Levinas – è la sua stessa trascendenza»⁹¹.

Ma questo tempo infinito – che scaturisce dal *tempo discontinuo* della fecondità – e che è perdono e bontà, a che cosa tende, se non al tempo del compimento o del Messia? «Il fatto psicologico della *felix culpa* – la sporgenza generata dalla riconciliazione, a causa della rottura che essa integra, rinvia quindi al mistero del tempo nel suo complesso»⁹².

Come dire: questo «dovere felice» di amare l'altro fino a farsi martiri costituisce ciò cui è chiamato l'«io sono» – che trova nella fecondità la possibilità stessa dell'infinito – tendendo, nella perversa felicità della sofferenza – che è la sofferenza liturgica –, a quell'in-vista-di-cui-finale che è la salvezza. Di nuovo: *salut, n'est pas l'être*.

Non a caso scrive Levinas:

«Perché l'al di là è separato dall'al di qua? Perché, per andare verso il bene, è necessario il male, l'evoluzione, il dramma, la separazione? Il nuovo inizio nel tempo discontinuo genera la giovinezza e così l'infinito del tempo. [...] Grazie alla fecondità ho un tempo infinito necessario perché la verità possa essere detta; perché il particolarismo dell'apologia si muti in bontà efficace capace di mantenere l'io dell'apologia nella sua particolarità. [...] Ma il tempo infinito è anche la rimessa in questione della verità che essa promette. Il sogno di un'eternità felice che sussiste nell'uomo accanto alla felicità, non è una semplice aberrazione. La verità esige contemporaneamente un *tempo infinito* e un tempo che potrà chiudere – un *tempo compiuto*. Il *compimento del tempo* non è la morte, ma il *tempo messianico* nel quale il perpetuo si muta in eterno. Il trionfo messianico è il trionfo puro. Esso è premunito contro la rivincita del male di cui il tempo infinito non impedisce il ritorno»⁹³.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ *Ivi*, p. 286.

⁹² *Ivi*, p. 294.

⁹³ *Ivi*, pp. 294-295 (c.vo nostro).

Per usare un monito dei *Pirgè Avot*: «Non spetta a te portare a termine il lavoro, ma non sei nemmeno libero di sottrartene» [PA, II, 19 (16)]⁹⁴. Sperare per il presente consiste proprio nel volgere la sofferenza inutile in sofferenza non inutile, che è poi il farsi carico della *felix culpa*, l'unica risposta che l'«io sono» corporeo, mortale e finito possiede nei confronti del male. Presa in carico che, attraverso il tempo discontinuo della fecondità, può passare di generazione in generazione, in una tensione perenne alla salvezza⁹⁵.

⁹⁴ Cfr. *Deti di Rabbini*, intr., tr. e note a cura di A. Mello, Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose, Magnano (Bi) 1993, p. 97.

⁹⁵ Cfr. E. Levinas, *Il messianismo*, a cura di F. Camera, Morcelliana, Brescia 2002. Come giustamente osserva il curatore nella sua introduzione: «Prima ancora che una categoria religiosa, il messianismo è per Levinas una categoria che nel suo significato autentico poco o nulla ha a che vedere con le concezioni mistiche e popolari basate sulla figura di un Messia personale dotato di poteri eccezionali, che irrompe nella storia mondana e mette miracolosamente fine alle violenze e alle ingiustizie. Rifiutando questa concezione semplicistica (o “emozionale”), proveniente dalla tradizione apocalittica, Levinas difende l'approccio razionalista proprio della tradizione rabbinica e collega le tematiche dell'attesa messianica alle esigenze di giustizia e di liberazione proprie di ogni uomo e di ogni epoca storica. [...] L'attenzione verso l'altro uomo (verso *autrui*, verso il prossimo) diventa quindi l'elemento essenziale per individuare l'autentica nozione di messianismo e per precisarne il contenuto salvifico. Definendo l'epoca messianica sulla base dell'attenzione verso l'altro uomo, Levinas valuta positivamente l'impegno e lo sforzo morale degli uomini che operano concretamente all'interno del divenire storico; la storia è infatti il luogo in cui si intrecciano le relazioni intersoggettive e in cui nascono i conflitti che richiedono l'impegno morale» (*ivi*, pp. 19-24). Ci pare, inoltre, importante notare come i testi contenuti in questo saggio siano stati redatti tra il 1960 e il 1961, ovvero in concomitanza con *Totalità e infinito*. Testi che, individuando nel messianismo etico, la posizione levinasiana su un argomento così variegato e delicato quale è il messianismo, confermano il ruolo fondamentale giocato dalla temporalizzazione dell'«io sono» corporeo che prende su di sé il dovere felice di amare l'altro, sulla scia del Messia sofferente che si trova alle porte di Roma, riportata in *b.Sanhedrin*, 98a. Senza la pretesa di voler esaurire l'analisi delle riflessioni levinasiane sull'argomento – riflessioni che meriterebbero una ricerca *ad hoc* – vorremmo segnalare alcuni passi che ci paiono particolarmente rilevanti. Innanzitutto il richiamo alla *felix culpa*, strettamente connessa alla nostra responsabilità per l'Altro, che avviene nella storia. Scrive Levinas: «La storia non è una eternità semplicemente diminuita e corrotta, né l'immagine mobile di un'eternità immobile; la storia e il divenire hanno un senso positivo, una fecondità imprevedibile; l'istante futuro è assolutamente nuovo, ma per sorgere ha bisogno della storia e del tempo. Adamo, persino nella sua innocenza, non lo ha conosciuto. Ritroviamo l'idea della *felix culpa*: la cacciata dal paradiso e il cammino attraverso il tempo permettono una perfezione più grande della felicità assaporata nel giardino del paradiso» (*ivi*, p. 65). E ancora sulla sofferenza: «Nell'economia dell'essere la sofferenza avrebbe dunque un posto del tutto speciale: essa non è ancora l'iniziativa morale, ma è attraverso la sofferenza che si può risvegliare una certa libertà. L'uomo riceve la sofferenza, ma in questa sofferenza egli si erge come libertà morale. L'idea dell'intervento esterno nella salvezza si concilia nella sofferenza con l'idea che l'origine della salvezza debba essere necessariamente interna all'uomo. L'uomo riceve la salvezza e nello stesso tempo ne è l'artefice» (*ivi*, p. 71, c.vo nostro). Quindi, dopo aver narrato l'apologo del Messia sofferente, Levinas afferma: «Noi abbiamo dunque un Messia che soffre. Ma la salvezza non può avvenire per mezzo della pura virtù della sua sofferenza. Tutta la storia è stata percorsa, tutti i tempi sono compiuti. Il Messia è pronto a venire oggi stesso. Ma tutto dipende dall'uomo» (*ivi*, p. 73, c.vo nostro). In un altro luogo conferma il filosofo: «La salvezza non si colloca nel punto finale della storia, nel punto conclusivo. Essa invece rimane possibile in ogni momento» (*ivi*, p. 95). Infine, richiamando i quattro nomi, le cui iniziali formerebbero il termine ebraico *mashiach* – *Shilo*, «pacifico», colui a cui appartiene lo «scettro del comando»; *Yinon* «germoglio», «colui che fa fiorire la giustizia»; *Chanina* «pietà», «misericordia», «amore»; *Menahem*, «consolatore») –, il filosofo ebreo lituano si sofferma su quest'ultimo, che pare porre l'attenzione

6. Corporeità della pazienza

Con *Altrimenti che essere* assistiamo ad un volgimento delle categorie ontologiche in categorie etiche del soggetto. Ciò che vorremmo, da subito, far notare è il continuo ricorrere della parola *incarnazione*, che accompagna lo svolgersi dell'intero saggio, come se Levinas, dopo aver posto – come abbiamo cercato di mostrare nel corso della nostra ricerca, attraverso un corpo a corpo con i suoi testi, a partire dai *Carnets de captivité* fino a *Totalità e infinito* – le condizioni originarie su cui si fonda l'«io sono» mortale e finito, ovvero il suo aver bisogno dell'altro e il prendere sul serio il tempo, volesse rimarcare come il nodo gordiano del corpo e dell'incarnazione costituiscano, non solo, il *fil rouge* della sua argomentazione, ma gli elementi fondativi di un pensiero incarnato.

Sradicamento dell'essenza, rottura dell'identità, Sé disarcionato da sé, esposizione anteriore alle tematizzazione. Dire che non si perde dietro il chiacchiericcio del Detto, ma che si volge in significazione al di qua dell'anfibologia dell'essere e dell'ente, che è al di là dell'essere tematizzato e totalizzato, temporalizzazione come l'inverso della tematizzazione: sono queste le premesse per cogliere il soggetto del Dire «che si approssima all'altro esprimendosi, e-

si sofferma su quest'ultimo, che pare porre l'attenzione sull'aspetto individuale della vocazione messianica. Il Messia consolatore, secondo Levinas – che non esita a richiamare il capitolo 53 di *Isaia* – «la cui profezia sembra ai cristiani molto precisa» – «annuncerebbe soltanto il lebbroso che si trova presso il Rabbi. Al di là del Messia individuale, annuncerebbe una forma di esistenza la cui individuazione non si dà in un essere unico» (*ivi*, p. 102). Pertanto, come rileva lo stesso curatore, il Messia inerisce, in termini filosofici, la struttura stessa della soggettività. Soggettività che, deflagrando la totalità atemporale dell'*ego* trascendentale, esce da sé e non vi ritorna, per iniziare-qualcosa con-se-stessa. Il Messia è colui che, nel suo temporalizzarsi, prende su di sé le sofferenze – il potere di sopportare è il suo unico potere – per farsi incontro all'altro di cui ha bisogno. E in tal modo prende sul serio il tempo. Arriva a dire Levinas: «Il Messia sono io [*Moi*], *essere Io è essere Messia*. Si vede allora che il Messia è il giusto sofferente, che ha preso su di sé la sofferenza degli altri. E chi prende in fin dei conti su di sé la sofferenza degli altri se non l'essere che dice “Io [*Moi*]”? Il fatto di *non sottrarsi* al peso che impone la sofferenza degli altri *definisce l'ipseità stessa*. Tutte le persone sono Messia. L'Io in quanto Io, prendendo su di sé tutta la sofferenza del mondo, si designa da solo per questo ruolo. Designarsi in tal modo, non sottrarsi al punto di rispondere ancor prima che la chiamata risuoni: questo è precisamente essere Io. L'Io è quello che ha offerto se stesso per portare su di sé tutta la responsabilità del Mondo. [...] Il messianismo non è altro che questo *apogeo nell'essere*, che è la centralizzazione, la concentrazione o la *torsione su di sé*. E concretamente questo significa che ciascuno deve agire come se fosse il Messia. Il messianismo non è dunque la certezza della venuta di un uomo che arresta la storia. È il mio *potere di sopportare* la sofferenza di tutti. È l'istante in cui riconosco questo potere e la mia responsabilità universale» (*ivi*, pp. 105-106, c.vo nostro).

spellendosi (nel senso letterale del termine) fuori da ogni luogo, non calpestando più nessun luogo»⁹⁶. Crediamo che con l'introduzione di categorie quali esposizione, malgrado sé, sensibilità, prossimità, contatto, maternità, Levinas metta capo ad una sorta di *climax* ascendente – esso stesso incarnato – che ha il suo culmine nell'essere-ostaggio-con-il-proprio-corpo-per-l'altro-uomo, locuzione centrale sulla quale torneremo, non prima di aver affrontato le tappe che ad essa conducono.

Che cos'è l'esposizione, se non il darsi di una coscienza totalmente *bouleversé*, «più passiva di ogni passività antitetica dell'atto»⁹⁷, compimento, se così si può dire, della coscienza capovolta che già si dà nella teoria del *besoin*, ma che qui eviene nella sua massima espressione, in un dis-interessamento, che è già – nell'iniziare-qualcosa-con-se-stessi – il senso della pazienza e del dolore? Di più il mio «io sono» corporeo, l'incarnazione – corpo io sono e niente più – non è, forse, la condizione stessa dell'offerta e della sofferenza?

«L'esposizione – scrive il filosofo ebreo lituano – ha qui un senso radicalmente diverso dalla tematizzazione. L'*uno* si espone all'*altro* come una pelle si espone a ciò che la ferisce, come una guancia offerta a colui che la percuote. [...] Passività dell'esposizione in risposta ad un'assegnazione che mi identifica come l'unico, non tanto riconducendomi a me stesso, quanto spogliandomi di ogni quiddità identica e, di conseguenza, di ogni forma, di ogni investitura che si nasconderebbe ancora nell'assegnazione. [...] Il dire significa questa passività; nel dire questa passività significa, si fa significanza; esposizione in-risposta a... [...] La soggettività del soggetto è la vulnerabilità, esposizione all'affezione, sensibilità, passività più passiva di ogni passività, tempo irrecuperabile, dia-cronia non sincronizzabile della pazienza, esposizione sempre da esporre, esposizione da esprimere, e così, da Dire, e così, da Dare. [...] Liberazione che inverte l'essenza: non negazione dell'essenza, ma *dis-interessamento*, un "altrimenti che essere" che se ne va in "per l'altro", che brucia per l'altro, consumando le basi di ogni posizione per sé e di ogni sostanzializzazione che prenderebbe corpo grazie a questa consu-

⁹⁶ E. Levinas, *Altrimenti che essere*, cit., p. 62.

⁹⁷ *Ivi*, p. 90.

mazione. [...] Identità della pazienza integrale del convocato che, paziente, malgrado sé, non cessa di morire, *dura nel proprio istante* (c.vo nostro), “invecchia nel mestiere”. L’inversione dell’Io in Sé, la de-posizione o la de-stituzione dell’Io, è la modalità stessa del dis-interessamento a mo’ di *vita corporea* (c.vo nostro) votata all’espressione e al dare, ma votata e non votantesi, un malgrado sé, nell’*incarnazione* (c.vo nostro) come possibilità stessa dell’offerta, della sofferenza, del trauma»⁹⁸.

Addirittura, nelle pagine che seguono, si assiste ad una ricapitolazione sistematica delle parole chiave dell’«io sono» mortale e finito individuando, ancora una volta, nella corporeità *la possibilità del dolore* in quanto possibilità del *dare* – di qui la passività, la pazienza, la dolenza, la stanchezza primordiale che evoca i famosi passi sulla fatica contenuti in *Dall’esistenza all’esistente* – che non si potrebbe comprendere fino in fondo, se non si cogliesse l’«io sono» come un soggetto *a tempo*, che non è semplicemente *nel tempo*, ma che *ha* del tempo limitato a disposizione, proprio di «chi va via». Si tratta della *temporalizzazione* come procrastinazione della morte, che Levinas chiama significativamente *sene-scenza* o *invecchiamento*, in cui attraverso la pena del lavoro – esso stesso accadimento del mio «io sono» corporeo –, cerco di guadagnarli una *dimora*, che, come abbiamo visto, è da intendersi innanzitutto nei termini di una dilazione o di un aggiornamento della morte. Dunque *temporalizzazione versus* tematizzazione, sé *versus* io, essere-contro-la-morte⁹⁹ per morire la morte dell’altro *versus* l’essere-per-la-morte heideggeriano, diacronia *versus* sincronia, pazienza *versus* anticipazione. Trascrizioni incarnate dell’avere bisogno dell’altro e del prendere sul serio il tempo.

⁹⁸ *Ivi*, pp. 62-64.

⁹⁹ Cfr. E. Levinas, *Umanesimo dell’altro uomo*, cit., p. 68. Scrive Levinas: «L’opera non è possibile fuorché nella pazienza, la quale, spinta all’estremo, significa per l’Agente: rinunciare ad essere il contemporaneo del risultato, agire senza entrare nella Terra Promessa. L’Avvenire a vantaggio del quale tale azione agisce deve porsi, di colpo, come *indifferente alla mia morte* (c.vo nostro). L’opera, distinta al tempo stesso da giochi e calcoli, è l’essere-per-al-di-là-della-mia-morte. La pazienza non consiste per l’Agente, nell’illudere la propria generosità dandosi il tempo di un’immortalità personale. Rinunciare ad essere il contemporaneo del trionfo della propria opera vuol dire intravedere questo trionfo in un *tempo senza di me*, guardare a questo nostro mondo senza di me, guardare a un tempo al di là dell’orizzonte del mio tempo: escatologia senza speranza per sé o liberazione nei confronti del mio tempo».

Scriva Levinas:

«La dolenza del dolore, la malattia o la malignità del male e, allo stato puro, la *pazienza stessa della corporeità* (c.vo nostro), la pena del *lavoro* e dell'*invecchiamento*, sono l'avversità stessa, il contro sé in sé. [...] È nei termini di questa avversità della sofferenza che bisogna parlare della volontà invece di ridurre "il malgrado sé" della sofferenza ad una volontà pre-liminare. La passività propria della pazienza – più passiva di ogni passività correlativa al volontario – significa nella *sintesi "passiva" della temporalità* (c.vo nostro). [...] Nella coscienza di sé non c'è più presenza di sé a sé, ma senescenza. È come senescenza al di là del recupero della memoria che il tempo – tempo perduto senza ritorno – è diacronia e mi concerne.

Il per sé dell'identità non è più per sé. L'identità del medesimo nell'"io" gli viene malgrado sé da fuori, come un'elezione o un'ispirazione, nella forma dell'univocità del convocato. Il soggetto è per l'altro, se ne va per l'altro, il suo essere muore in significazione. La soggettività dell'invecchiamento è unica, insostituibile, io e non un altro, ma è *malgrado sé* in una obbedienza senza defezione in cui cova la rivolta. [...] Bisogna risalire dall'Eone al Regno di Dio che significa nelle forme dell'unicità convocata nella sintesi passiva della vita, nelle forme della prossimità del prossimo e del dovere di un debito impagabile, nelle forme di una condizione finita, della temporalità che – *invecchiamento e morte dell'unico* (c.vo nostro) – significa obbedienza senza defezione. [...] L'essere-per-la-morte è pazienza, non-anticipazione; una durata malgrado sé modalità dell'obbedienza. Il soggetto come l'*uno* separabile dall'altro, il soggetto come *ente* è pura astrazione se lo si separa da questa convocazione»¹⁰⁰.

Si sarà notato il ricorrere della parola pazienza, definita da uno dei massimi Padri della Chiesa, quale fu San Gregorio Magno, «virtù specifica dei tempi difficili»¹⁰¹, che si rivela, ad un esame attento dei testi levinasiani, come ciò a cui,

¹⁰⁰ *Ivi*, pp. 65-67.

¹⁰¹ Gregorio Magno lega la perfezione cristiana alla pazienza: «Non è molto forte chi si lascia abbattere dalla iniquità altrui. Chi non sa sopportare le contrarietà, è come se si uccidesse con la spada della sua propria pusillanimità. Dalla pazienza nasce poi la perfezione. Infatti è davvero perfetto chi non perde la pazienza per le imperfezioni del suo prossimo. Chi si spazientisce per i difetti altrui, ha in questo la prova d'esser ancora imperfetto» (cfr. *Moralia* V, 33). Nella tradizione cristiana è stata definita persino «la più grande virtù (*summa virtus*)» (cfr. Tertulliano, *De patientia* I, 7). Per Cipriano essa è essenziale per la vita teologale: «Il fatto di essere cristiani è un bene che appartiene alla fede e alla speranza. Ma perché la spe-

tra le righe, e in passaggi teoretici significativi, l'ebreo lituano fa riferimento continuo, richiamandone, da un lato, l'oblio e, dall'altro, la necessità epocale di ritornare alla sua pratica considerata, sul finire del Secolo Breve come oggi, a dir poco, *demodé*. Ed è singolare che, proprio in *Altrimenti che essere*, esattamente all'interno del capitolo in questione, denominato *Dall'intenzionalità al sentire*, il filosofo intitoli il § d: *Pazienza, corporeità, sensibilità*.

Qui Levinas è chiarissimo:

«La temporalizzazione è il “contrario” dell'intenzionalità in forza della passività della sua *pazienza* (c.vo nostro): in essa il soggetto è il rovescio del soggetto tematizzante: una soggettività dell'invecchiamento che l'identificazione dell'io con se stesso non saprebbe scontare; *uno* senza identità, ma unico nella requisizione irrecusabile della responsabilità. Requisizione significata irrecusabile a mo' del *conatus existendi* il cui *sforzo* è un *subire*, *uno* passivo nel *sì* del “questo si svolge”. Nella pazienza della senescenza in cui si articola l'irrecusabile della prossimità, della responsabilità per l'altro uomo, “contratta”, se così si può dire, al di là del tempo memorabile, da dietro

ranza e la fede possano dare i loro frutti bisogna avere pazienza» (cfr. *De bono patientiae* XIII). Interessante, poi, ci sembra un testo celebre della tradizione francescana, in cui Francesco esorta Frate Leone a sopportare pazientemente le «villanie» di chi non vuole accoglierli – come non vedere nei due avventori scalzi la figura della vedova, dell'orfano, dello straniero? – ravvisando, addirittura, in una tale situazione uno stato di «perfetta letizia». «Quando noi saremo a santa Maria degli Agnoli, così bagnati per la piovra e agghiacciati per lo freddo e infangati di loto e afflitti di fame, e picchieremo la porta dello luogo, e lo portinaio verrà adirato e dirà: “Chi siete voi?”. E noi diremo: “Noi siamo due de' vostri frati”; e colui dirà: “Voi non dite vero, anzi siete due ribaldi ch'andate ingannando il mondo e rubando le limosine dei poveri; andate via”; e non ci aprirà, e faracci stare di fuori alla neve e all'acqua, col freddo e colla fame infino alla notte; allora se noi tanta ingiuria e tanta crudeltà e tanti commiati sosterremo pazientemente senza turbare e senza mormorare di lui, e penseremo umilmente che quello portinaio veramente ci conosca, che Iddio il fa parlare contra a noi; o frate Leone, iscriviti che qui è perfetta letizia. E se anzi perseverassimo picchiando, ed egli uscirà fuori turbato, e come gaglioffi importuni ci cacerà con villanie e con gotate dicendo: “Partitevi quindi, ladroncelli vilissimi, andate allo spedale, chè qui non mangerete voi, né albergherete”; se noi questo sosterremo pazientemente e con allegrezza e con buono amore; o frate Leone, iscriviti che quivi è perfetta letizia. E se noi pur costretti dalla fame e dal freddo e dalla notte più picchieremo e chiameremo e pregheremo per l'amore di Dio con grande pianto che ci apra e mettaci pure dentro, e quelli più scandlezzati dirà: “Costoro sono gaglioffi importuni, io li pagherò bene come son degni”; e uscirà fuori con uno bastone nocchieruto, e piglieracci per lo cappuccio e gitteracci in terra e involgeracci nella neve e batteracci a nodo a nodo con quello bastone: se noi tutte queste cose sosterremo pazientemente e con allegrezza, pensando le pene di Cristo benedetto, la quali dobbiamo sostenere per suo amore; o frate Leone, iscriviti che qui e in questo è perfetta letizia» (cfr. *I fioretti di San Francesco*, cap. VIII). L'opera è un florilegio sulla vita del poverello d'Assisi e dei suoi discepoli di cui è dubbia l'attribuzione a frate Giovanni dei Marignoli. Per molto tempo la critica ha creduto si trattasse della traduzione di un *Floretum* che era andato perduto, ma in seguito si è constatato che si trattava di una delle traduzioni del Trecento del testo latino di dubbia attribuzione degli *Actus beati Francisci et sociorum eius*.

la “sintesi dell’apprensione” che si riconosceva identica nel Detto e nello Scritto. Si tratta di risalire a questo *al di qua* a partire dalla traccia che conserva il Detto dove tutto si mostra. Il risalire verso il Dire è la Riduzione fenomenologica in cui l’indescrivibile si descrive. [...] Il soggetto si descriverà denudato e privo, come uno o come qualcuno, espulso al di qua dell’essere, vulnerabile, cioè precisamente sensibile e al quale, come all’*Uno* del *Parmenide* platonico, l’essere non potrebbe attribuirsi. La temporalizzazione prima del verbo – o in un verbo senza soggetto, o nella pazienza del soggetto che giace come “all’inverso” dell’Io attivo, la *pazienza dell’invecchiamento* (c.vo nostro) – non è una presa di posizione riguardo alla propria morte, ma una stanchezza: esposizione passiva all’essere senza assunzione, esposizione alla morte, invisibile, prematura, sempre violenta»¹⁰².

Ma ciò che dà a pensare consiste nel fatto che la pazienza come sinonimo di passività, esposizione, oltraggio, fatica, disinteressamento, sintesi passiva del tempo non possa essere compresa che a partire dall’«io sono» di carne e di sangue. La passività è altrimenti che atto, ma appunto patire, assenza di assunzione e insieme obbedienza proprio perché implica – di fatto – *l’accadere della pazienza* in termini *corporei*, essendo questa l’unica modalità in cui si dà il mio «io sono».

Argomenta Levinas:

«la corporeità del soggetto è la pena dello sforzo, l’avversità originaria della fatica che affligge nello slancio del movimento e nell’energia del lavoro. [...] L’esposizione ad altri è dis-interessamento – prossimità, ossessione per il prossimo; ossessione malgrado sé, cioè dolore. Il dolore non deve essere immediatamente interpretato come azione subita, ma assunta, cioè come un’esperienza del dolore da parte di un soggetto che sarebbe per sé; il dolore è puro deficit, un incremento di debito in un soggetto che non si riprende, che “non sbarca il lunario”. La soggettività del soggetto è precisamente questo non recupero, un incremento del debito al di là del *Sollen*. Avversità raccolta nella corporeità detta fisica, esposta all’oltraggio e alla ferita, alla malattia e alla vecchiaia, ma avversità che affligge fin dalla fatica dei primi *sforzi corporali*. Posso essere sfruttato perché la mia passività di soggetto, la mia esposizione all’altro, è *il dolore fisico stesso* (c.vo

¹⁰² *Ivi*, pp. 68-69.

nostro); non è perché sono sfruttato che la mia esposizione all'altro è assolutamente passiva, ciò esclude ogni assunzione, è *malgrado me*. È nelle forme della *corporeità* (c.vo nostro), i cui movimenti sono *fatica* e la durata *invecchiamento* (c.vo nostro), che la passività della significazione – dell'uno-per-l'altro – non è atto, ma pazienza di per sé, cioè sensibilità o imminenza del dolore»¹⁰³.

Come se Levinas volesse tentare di esplicitare questa *corporeità della pazienza*, che connota il soggetto nell'unicità del suo subire, arriva a dire:

«Nelle forme della corporeità si uniscono i tratti che abbiamo appena enumerato: per l'altro, malgrado sé, a partire da sé; la pena del lavoro nella pazienza dell'invecchiamento, nel dovere di dare all'altro perfino il pane della propria bocca e il mantello delle proprie spalle»¹⁰⁴.

E non è certo un caso se l'autore non esita a richiamare la centralità della *pazienza* proprio quando si tratta di tradurre, in maniera radicale e altra, l'uscita del soggetto dall'ontologia e la sua «investitura» totale da parte dell'altro. Nel toccante capitolo sulla *sostituzione* – categoria su cui torneremo – il pensatore osserva:

«Il subire *a causa* di altri è *pazienza assoluta* (c.vo nostro) solo se questo “a causa di altri” è già “per altri”. Questo transfert – altro che interessato, “altrimenti che essenza” – è la soggettività stessa. “Presenti la guancia a chi lo percuote e sappia saziarsi anche d'oltraggi”¹⁰⁵; chiedere nella sofferenza subita questa sofferenza (senza fare intervenire l'atto che sarebbe l'esposizione dell'altra guancia), non significa trarre dalla sofferenza una qualche virtù magica di riscatto, ma passare, nel trauma della persecuzione, dall'oltraggio subito alla responsabilità per il persecutore e, in questo senso, dalla sofferenza all'espiazione per altri. La persecuzione non viene ad aggiungersi alla soggettività del soggetto e alla sua vulnerabilità; essa è il movimento stesso della ricorrenza»¹⁰⁶.

¹⁰³ *Ivi*, pp. 69-70.

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 71.

¹⁰⁵ *Lamentazioni* 3, 30.

¹⁰⁶ E. Levinas, *Altrimenti che essere*, cit., p. 139.

Conversione della sofferenza *inutile* in *sofferenza non inutile*, attraverso una reiterazione della passività che si rifà ad una responsabilità anteriormente ricevuta, ma, si badi bene, da esercitare nell'immanenza di una relazione asimmetrica con l'altro, nell'evenire che accade tra me e l'altro. Nella finitudine di un «io sono» corporeo che trova, certamente, la traccia dell'Illeità nel suo porsi all'accusativo, ma che si fa carico di questa elezione *hic et nunc*, senza pretendere alcuna contropartita, nella più assoluta gratuità del dare, nell'orizzonte di un debito inestinguibile. Uno *sperare per il presente* che ha di mira la *salut*, nella corporeità stessa della pazienza. E qui verrebbe proprio da dire: «Amare la Torah più di Dio»¹⁰⁷. Un afflato etico perfettamente in linea con l'ortoprassi rabbinica, ma che non rischia di restare una pratica insulare e valida solo per il popolo d'Israele, proprio in nome di quella Torah dei «figli di Noè», *Torà bené Nòach* o *Legge noachide*¹⁰⁸, che garantisce l'universalità¹⁰⁹ del messaggio. In proposito, ci pare importante ricordare l'esortazione al recupero della *virtù della pazienza*, che Levinas offre in *Difficile Libertà*:

¹⁰⁷ Cfr. E. Levinas, *Amare la Torah più di Dio*, in *Difficile libertà*, cit., pp. 179-183.

¹⁰⁸ Cfr. P. De Benedetti, *Introduzione al giudaismo*, cit., pp. 103-105. «Si tratta di quella parte della Torà mosaica (è fondamentale che ne sia parte) destinata non soltanto a Israele, ma a tutta l'umanità. Il riferimento a Noè è chiaro: egli è, secondo *Gen* 9, il rappresentante e capostipite dell'intero genere umano, con cui Dio stringe l'alleanza. La Torà di questa alleanza è generalmente formulata in sette precetti, o precetti noachidi (talvolta la tradizione rabbinica li riduce a tre) uno positivo e sei negativi, che secondo *Sanhedrin* 56 b sono i seguenti: avere dei giudici, non bestemmiare, non essere idolatri, non compiere unioni illecite, non uccidere, non rubare, non cibarsi con un membro di animale vivo. Che queste norme siano necessarie, e sufficienti, per l'alleanza dei non ebrei con il Dio d'Israele, è una dottrina che sta anche alla base delle decisioni prese dagli apostoli nel cosiddetto "Concilio di Gerusalemme", di cui parlano *Atti* 15. [...] Ma i precetti noachici sono legati a una condizione fondamentale, così formulata da Mosè Maimonide nella sua grande opera halakica *Mishnè Torà*, nella sezione *Hilkot melakim* 8: "Chiunque accetti i sette comandamenti e li osservi con cura è considerato un gentile devoto, e ha parte alla vita eterna, a condizione però che riceva e segua tali precetti perché Dio li ha imposti nella sua Legge e ci ha rivelato tramite Mosè, nostro maestro, che quelli sono i comandamenti ricevuti in origine dai figli di Noè; ma se li pratica semplicemente perché glielo suggerisce la ragione, non dovrebbe essere considerato come un proselita della porta o concittadino, né come un uomo devoto o un saggio tra i gentili". La posizione di Maimonide – commenta Paolo De Benedetti – può sembrare molto restrittiva, ma per l'ebraismo non è concepibile nulla che possa essere assimilato al diritto naturale o all'etica razionale, in quanto tutto risale al rivelato e come tale deve essere ricevuto. L'uomo che traesse i precetti dalla propria ragione sarebbe l'uomo auto-fondato, immagine di sé e non di Dio (si pensi all'idea agostiniana delle virtù pagane come "splendidi vizi")».

¹⁰⁹ Cfr. E. Levinas, *Laicità e pensiero giudaico* in *Dall'altro all'io*, a cura di A. Ponzio, tr. di J. Ponzio, Meltemi, Roma 2002, pp. 85-98. In particolare i paragrafi 1.2: *Il particolarismo giudaico in vista dell'universalità*, e 1.4: *La nozione di straniero, di "noachide" e di "giusto tra i gentili"*, pp. 90-94.

«Il mondo moderno ha dimenticato *le virtù della pazienza*. L'azione rapida ed efficace che travolge tutto ha sbiadito l'oscuro barbaglio della capacità di *attendere* e di *patire*. Ma il dispiegamento glorioso di energia è mortifero. Bisogna richiamare *le virtù della pazienza* non per predicare la rassegnazione contro lo spirito rivoluzionario, ma per far sentire il legame essenziale che unisce la vera rivoluzione allo *spirito di pazienza*. Essa infatti promana da una *grande pietà*. La mano che impugna l'arma deve patire la violenza di un simile gesto. L'anestesia di un simile dolore conduce il rivoluzionario alle frontiere del fascismo»¹¹⁰.

Un'osservazione di un'attualità stringente, e che sembra richiamare quanto Salvatore Natoli dice, nel suo *Dizionario dei vizi e delle virtù*, a proposito della pazienza, distinguendola, come si evince in Levinas stesso, dalla pura rassegnazione e che è da considerarsi virtù attiva, pur nella passività. Opponendola ad un vizio ormai diffuso che va sotto il nome di *accidia*, e che non è altro che la trascrizione, nell'ambito di una vera e propria fenomenologia, dello *stare al mondo*¹¹¹, di quel lassismo tanto in *auge* che preferisce l'avventura e la distrazione alla perseveranza e alla dirittura propria di un soggetto morale¹¹², Natoli coglie

¹¹⁰ E. Levinas, *Difficile Libertà*, cit., p. 196 (c.vo nostro).

¹¹¹ Cfr. S. Natoli, *Stare al mondo. Escursioni nel tempo presente*, Feltrinelli, Milano 2002, pp. 113-115. Interessante per la nostra trattazione, il richiamo che fa Natoli ad un'altra virtù: quella dell'obbedienza. «In latino *oboedentia* viene da *ab-audio*, "do ascolto". Il termine greco equivalente è *eupeitheia* dal verbo *peithomai* che vuol dire "do retta", "mi fido", "mi lascio persuadere". Obbedire vuol dire in primo luogo *prendere "sul serio" il discorso dell'altro* (c.vo nostro). Di più, l'altro in se stesso. "Dare ascolto" è diverso che ascoltare: non coincide con il generico porgere orecchio alla chiacchiere degli altri, ma con l'assunzione delle parole dell'altro come potenzialmente *normative* per sé».

¹¹² S. Natoli, *Dizionario dei vizi e delle virtù*, Feltrinelli, Milano 1996, pp. 11-13. Così commenta Natoli: «Nel nostro mondo l'accidia non prende più il volto della pigrizia, ma quello del lasciar fare, dell'abbozzare. Tanto, si dice "Sono tutti uguali e migliorare è impossibile". Questo modo di ragionare evita costantemente di mettere in questione la propria condotta. E per condotta qui quella quotidiana fata più di omissioni che di azioni. [...] Non ci piace come vanno le cose: allora, anziché rompere le regole del gioco, contrapporsi e resistere, si preferisce parlare di tutto e di tutti. Si trova nel disfattismo il surrogato della virtù. In tal modo, nel momento stesso in cui si resta oziosi ci si permette d'essere critici: si diviene verbosi. [...] Viviamo nel mondo del fare, ma l'agire è spesso accompagnato dalla disaffezione: la smania di distrazione prevale sulla capacità di attenzione. Nella nostra società l'accidia ha preso, dunque, le forme del conformismo verbale, della curiosità distratta – che impropriamente è fatta valere come divulgazione – anziché della conoscenza accurata delle cose. Quest'ultima – in qualunque modo la si rivolti – esige fatica. L'accidioso non sa faticare. Soprattutto non si sa *dedicare*».

nella pazienza una delle virtù proprie di colui che è capace di governare se stesso nell'ambito di un'«etica del finito»¹¹³.

Nella nostra contemporaneità fatta di tempi stretti e di agende dense di appuntamenti, «tutto scorre» e l'umano, l'altro che ci passa accanto, sembra avere solo un viso e non un Volto, lo sentiamo senza ascoltarlo, lo incontriamo senza accorgercene al punto che l'epoca, per antonomasia, della comunicazione – la nostra – si trasforma piano piano nella capitale dei non-luoghi¹¹⁴, dove l'indifferenza-per-altri¹¹⁵ sembra il novello vitello d'oro cui immolare sacrifici. Al punto che si è sempre in ritardo, nella smania di saziare la propria perseveranza d'essere. Con la nozione di pazienza, Levinas fa di una categoria ebraica un esistenziale che gli permette di trascendere l'antropologia del *conatus*¹¹⁶ – e mostra come, per l'umano e nell'umano, la *santità*¹¹⁷ sia un possibile nel quale esso

¹¹³ Cfr. *ivi*, pp. 104-106. «La pazienza, in quanto parte della fortezza, è virtù attiva: sarebbe un grave errore confonderla con la pura come semplice rassegnazione. [...] Paziente è colui che sa a lungo sopportare, ma è soprattutto colui che sa attendere, che non si lascia vincere dalla tristezza, che nel dolore non è preso dallo sgomento, bensì è capace di discernere altre possibilità. [...] Il non saper sopportare spinge l'uomo a ritenere che nulla è più possibile anche quando sono ancora molte le cose che si possono fare. L'impaziente liquida, per fretolosità, la partita ancora prima d'averla giocata: incapace com'è di interiorizzare il contrattempo, non sa aspettare e perciò spende male il tempo che gli resta a disposizione. [...] La pazienza è certo una virtù, ma essa – sottolinea il filosofo – è soprattutto prerogativa di una *forma mentis* capace di complessità. Il pensiero paziente, nella misura in cui sa attendere, guarda avanti ed è perciò pensiero prospettico: è pensiero dell'ulteriorità, dell'alternativa. [...] Il paziente non si dà mai per vinto. Per questo la pazienza, se da un lato è il modo della fortezza, dall'altro esige tenacia e perciò è imparentata con la *perseveranza*. [...] A fronte del danno la pazienza sa attendere. Quest'atteggiamento muove dall'idea che la posizione dell'altro può cambiare, che la pretesa del giusto risarcimento non deve escludere la comprensione della ragione dell'altro. È giusto concedere all'altro del tempo per correggersi, bisogna aiutarlo a capire in che cosa ha sbagliato. La cosa è più chiara quando l'altro non lo si vuol perdere, quando ci sta a cuore. In questo caso siamo disposti a soprassedere all'errore. Non così verso chi ci è lontano. Ma nessuno ha il diritto di pretendere la capitolazione dell'altro. Tutti abbiamo reciprocamente bisogno di perdono. Per questo chi è paziente è *longamine*».

¹¹⁴ Cfr. M. Augé, *Nonluoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, tr. it. di D. Rolland, Elèuthera, Milano 1993.

¹¹⁵ Cfr. il fine saggio di L. Zoja, *La morte del prossimo*, Einaudi, Torino 2009 nel quale, addirittura, si giunge a teorizzare, in un'epoca dominata dalla globalizzazione e dalla scomparsa dei valori tradizionali, il triste epilogo dell'amore per il prossimo, che «non è più possibile per mancanza di oggetto».

¹¹⁶ Cfr. E. Levinas, *Di Dio che viene all'idea*, Jaca Book, Milano 1986, pp. 179-180: «Il *per-l'altro* che, come umanità, arriva a lacerare la «buona coscienza» del *conatus*, della perseveranza animale dell'ente nell'essere, preoccupata unicamente del suo spazio e del suo tempo vitale – il *per-l'altro*, la devozione all'altro, il dis-interessamento, non rompe forse l'inerenza all'essere dell'essere dedito a se stesso, non attesta già la domanda della saggezza per eccellenza?».

¹¹⁷ Cfr. E. Levinas, *Tra noi*, cit., p. 253. Scrive il filosofo: «Ciò che è veramente importante [...] è poter dire che l'uomo veramente uomo, nel senso europeo del termine, derivato dai Greci e dalla Bibbia, è l'uomo che comprende la santità come il valore ultimo, come valore inattaccabile». Sull'uso del termine *santità*, ci pare importante notare come in questo testo, esso ricorra ben quattro volte. Un tema che è più

risponde alla propria vocazione diacronica. Come dire: la pazienza non solo è assunta ad *esistenziale*, ma si rivela come *condicio sine qua non* per praticare la santità nell'immanenza, per divenire messia per l'altro uomo fino e a costo del martirio¹¹⁸.

7. Il nodo gordiano del corpo: vulnerabilità e godimento

Ma l'esposizione, la passività, la corporeità stessa della pazienza, ci permettono di esplicitare meglio, in che termini, Levinas parli di sensibilità come vulnerabilità e godimento, significazione originaria e primaria rispetto al senso gnoseologico comunemente attribuitole; significazione pre-naturale e al di fuori dell'ontologia, che antepone al riempimento di senso cui perviene la coscienza intenzionale, l'immediatezza del sensibile, ove l'esposizione alla ferita e all'oltraggio trova nel godimento egoista dell'io ripiegato su di sé – nel bagnarsi nell'elementale – un momento irrinunciabile, perché il senso possa trionfare sul non-senso nel dolore che intacca l'«io sono corporeo» fin nei recessi più segreti della propria pelle.

Scriva Levinas:

«L'immediatezza *a fior di pelle* della sensibilità (c.vo nostro) – la sua vulnerabilità – si trova come anestetizzata nel processo del sapere. [...] L'immediatezza del sensibile che non si riduce al ruolo gnoseologico assunto dalla sensazione, è esposizione alla ferita e godimento, esposizione alla ferita nel godimento; è ciò che permette alla ferita di raggiungere la soggettività del soggetto che si compiace in sé e si pone per sé. Questa immediatezza è innanzitutto la facilità del godere, più immediato del bere, tuffo nella profondità dell'elemento, nella sua freschezza incomparabile di pienezza – piacere. [...]

volte ripreso per indicare, facendo eco al versetto biblico «Siate santi, perché io, il Signore, Dio vostro, sono santo» (*Lev* 19,1), ancora una volta l'in-vista-di-cui-finale dell'«io sono» corporeo: la *salut*. I luoghi in cui il termine santità ricorre sono, oltre a questo, i seguenti: pp. 143, 149, 272.

¹¹⁸ Cfr. il ricorrere della parola martirio nei *Carnets de captivité* ed anche in E. Levinas, *Altrimenti che essere*, cit., p. 97. Scrive Levinas: «Il Dire teso verso il Detto è l'ossessione attraverso l'Altro – sensibilità in cui l'Altro è invocato senza possibilità di fuga – nell'impunità – invocando una vocazione alla responsabilità irrevocabile e, così, all'identità stessa di soggetto, una vocazione che ferisce. Significazione come testimonianza o martirio – intelligibilità prima della luce, prima del presente dell'iniziativa grazie alla quale la significazione del *logos*, nel suo presente, nella sua sincronia, significa l'essere».

Ma subito “denucleazione” della felicità imperfetta che è il battito della sensibilità: non coincidenza dell’Io con se stesso, inquietudine, in-sonnia, al di là del luogo di ritrovo del presente, dolore che disarciona l’io o, nella vertigine, lo attira come un abisso per impedire che, posto in sé e per sé, esso “assuma” l’altro che lo ferisce in un movimento intenzionale, affinché si produca, in questa vulnerabilità, il rovesciamento dell’*altro ispirante il medesimo* – dolore, debordamento del senso attraverso il non-senso, perché il senso superi il non-senso; il senso cioè il medesimo-per-l’altro. Fin qui deve giungere la passività o *pazienza della vulnerabilità!* (c.vo nostro)»¹¹⁹.

Il godimento e la sofferenza, dunque, non si riducono ad un sapere, non sono semplice «coscienza di...» – mero riflesso della diacronia –, ma chiamano in causa *la sapienza del corpo* di un soggetto incarnato che sente il vuoto della fame, l’arsura della sete e che, nel suo *essere bisognoso* e nel suo *nutrirsi di altro*, passando proprio attraverso l’appagamento di questi bisogni – che è il godimento – inizia-qualcosa-con-se-stesso, strappandosi il tozzo di pane dalla propria bocca per donarlo all’altro. Nello sfasamento del Sé da sé accade quel *bisogno dell’altro in quanto altro* o, il che è lo stesso, il soggetto, nel suo decidersi e sperare per il presente, *prende sul serio il tempo*.

Continua il filosofo:

«Certamente nessuno sarebbe in grado di contestare che nell’olfattivo o nel gustativo l’apertura su..., o la coscienza di..., o l’esperienza di... non sono la nota dominante – che il godimento o la sofferenza, che sono queste sensazioni, non significano come sapere, anche se la loro significazione si mostra nel sapere. [...] L’interpretazione della significazione sensibile a partire dalla coscienza di..., per quanto poco intellettualista la si voglia, non rende conto del sensibile. Essa rappresenta certamente un progresso rispetto all’atomismo sensualista, poiché evita la meccanizzazione del sensibile grazie all’“abisso di senso” o alla trascendenza che separa il vissuto dall’“oggetto intenzionale”. Nella trascendenza dell’intenzionalità, in effetti, si riflette la diacronia – cioè lo psichismo stesso in cui, come responsabilità per altri, si articola, nella prossimità,

¹¹⁹ *Ivi*, pp. 80-81.

l'ispirazione del Medesimo per l'Altro. La sensibilità è così restituita all'eccezione umana. Ma da questo riflesso bisogna risalire alla diacronia stessa che, nella prossimità, è l'uno-per-l'altro: non tale o tal'altra significazione, ma la significazione stessa della significazione, l'uno per l'altro come sensibilità o vulnerabilità; passività o suscettibilità pura, passiva al punto di divenire ispirazione, cioè precisamente alterità-nel-medesimo, tropo del *corpo* animato dall'anima, psichismo come *mano che dona* il pane strappato dalla propria bocca. Psichismo come *corpo materno*»¹²⁰.

Come si può notare si moltiplicano i riferimenti che Levinas fa al corpo – quella base su cui poggia l'«io sono» o localizzazione della soggettività –, quasi si trattasse di un tentativo spasmodico – esso stesso inquieto, in-sonne – di tradurre quella significazione della sensibilità in un Dire che non venga tradito dal Detto, cui il linguaggio necessariamente deve far ricorso. Nelle righe che seguono la transività della coscienza, descritta in *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, riceve la sua definitiva consacrazione di *coscienza incarnata*, che trova nella corporeità della pazienza – nel duplice senso di *patire* e *aver tempo/attendere* – una corporeità materna in quanto gestazione dell'altro nel medesimo o *fecondità*, la condizione irrinunciabile affinché l'«io sono» corporeo divenga ostaggio-per-l'altro nella passività di un *conatus* alla rovescia, che è già non-indifferenza:

«Lo psichismo è la forma di un insolito sfasamento – di un rilassamento o di un allontanamento – dell'identità: il medesimo impedito di coincidere con se stesso, spaiato, strappato alla propria quiete, tra sonno e insonnia, ansia, fremito. Per nulla abdicazione del Medesimo, alienato e schiavo dell'altro, ma abnegazione di sé pienamente responsabile dell'altro. Identità che si accusa nella responsabilità e al servizio dell'altro. Nelle forme della responsabilità, lo psichismo dell'anima è l'altro in me; malattia dell'identità – accusata e sé, il medesimo per l'altro, medesimo attraverso l'altro. [...] Significazione possibile unicamente come *incarnazione* (c.vo nostro). L'animazione, il pneuma stesso dello psichismo, l'alterità nell'identità, è l'identità di un *corpo che si espone all'altro*

¹²⁰ *Ivi*, pp. 82-84.

(c.vo nostro), che si fa “per l’altro”: la possibilità del *dare*. [...] Lo psichismo dell’intenzionalità, al di là della correlazione del Detto e del Dire, dipende dalla significanza del Dire e dell’*incarnazione* (c.vo nostro), dalla diacronia. [...] La significazione è l’uno-per-l’altro di una identità che non coincide con se stessa – il che equivale a tutta la gravità di un corpo animato, cioè offerto ad altri, che si esprime o si sfoga! [...] Lo psichismo o l’animazione è il modo in cui una tale differenza tra l’uno e l’altro – ma che è anche relazione tra termini dispaati, senza tempo comune – giunge a significare la non-indifferenza. Un *corpo animato* o una *identità incarnata* (c.vo nostro) è la significanza di questa non-indifferenza. [...] Animazione, esposizione all’altro, passività del per-l’altro nella vulnerabilità che risale fino alla *maternità* (c.vo nostro) che significa la sensibilità»¹²¹.

Ma, come abbiamo già anticipato sopra, l’«io sono» deve passare attraverso il godimento per potersi esporre all’altro. Che cosa significa? Ciò che, apparentemente, sembra un paradosso, in realtà, trova la sua esplicazione, ancora una volta, nell’unico modo in cui il soggetto può cogliersi, ovvero nella sua «bisognosità» corporea, nel suo essere un *Dasein* di carne e di sangue che passa attraverso l’intervallo del bisogno, che «vive di...» e che si appaga. In tal senso, il godimento è da intendersi, non tanto nella sua perversione idolatrica che deve condurre necessariamente all’ateismo, ma in quanto «dice» il *non dello stato di bisogno* della nostra corporeità, in virtù del quale l’«io sono» può esporsi, con la propria pelle, all’altro.

Il godimento, dunque, è da intendersi come un gioire per il dono dell’altro corporeo: come fa notare magistralmente Bernhard Casper, nel tentativo di renderci ragione di questo «io sono tutto corpo», perveniamo alla dimensione costitutiva del nostro esserci, che ha il carattere di una fondamentale povertà. Per un verso, in quanto «tutto corpo», siamo bisognosi dell’altro, che non è a nostra disposizione e verso il quale prende il via il nostro trascendimento; per l’altro, attraverso l’esperienza della nostra corporeità, sappiamo segretamente o apertamente che,

¹²¹ *Ivi*, pp. 86-89.

prima o poi, non saremo più. Che cosa fare dinnanzi a questa povertà, che significa la *condition humain*, la verità del nostro «io sono»? Possiamo acconsentire ad essa o semplicemente assumerla come un *fatum* impenetrabile del nostro esserci? In effetti, non abbiamo alternative, la nostra condizione consiste nel fatto che continuamente ci troviamo dinnanzi ad un «non». *Non* siamo tutto. E *non* abbiamo un tempo illimitato. Dipendiamo *da*, siamo debitori *di*. Ma questo significa subire un destino crudele? O non si mostra in ciò il darsi di un senso che si annuncia nel nostro «io sono corpo»; di un senso che ci si dà proprio in questo nostro esserci corporeo? Poniamo che esistessimo come una monade chiusa, senza porte né finestre, che si estende illimitatamente e in una dimensione a-storica, dunque senza tempo; poniamo che nel nostro esserci non avessimo bisogno dell'altro, che è separato da noi e che non è a nostra disposizione. Saremmo ancora in grado di *gioire*¹²² del nostro esserci in una tale situazione? O questo non significherebbe la noia di un ripetitivo «niente di nuovo sotto il sole», come è stato tematizzato, da Sartre a Camus, nella filosofia del Novecento?

«La positività della corporeità finita del nostro esserci – si chiede Casper – non consiste, in verità, nel fatto che incontriamo sempre di nuovo l'altro corporeo che non ci è contemporaneo e non è a nostra disposizione in un accadimento inanticipabile? E che questo ci viene *donato* sempre di nuovo? Non è racchiusa proprio in questo la gioia per il nostro esserci, il piacere di vivere?

Il *fenomeno del godimento*, l'accadimento corporeo di ciò che Agostino ha portato al linguaggio con il verbo “*frui*”, il godimento del cibo, delle bevande, degli elementi della natura in cui siamo immersi, ma anche dell'abbraccio tra amanti (Agostino, *Confessioni*, X, 6, 8: “*membra acceptabilia carnis amplexibus*”), non ci sarebbe affatto se non fossimo esserci in un corpo finito e bisognoso. Non stiamo parlando della perversione idolatrica del godimento, che è sempre possibile per gli uomini, se dimenticano che proprio nel godimento restano bisognosi dell'altro. Stiamo parlando del fatto che, fondamentalmente, il godimento è pos-

¹²² Sul nesso tra felicità e godimento, cfr. l'illuminante volume di S. Natoli, *La felicità. Saggio di teoria degli affetti*, Feltrinelli, Milano 1994; in particolare il capitolo IV intitolato *Il piacere*, pp. 148-211.

sibile soltanto perché ci siamo nel nostro corpo, che ha bisogno dell'altro da se stesso e che esiste, soltanto, nell'intervallo del tempo che accade.

Il godimento, in quanto accadimento umano primordiale, significa che io gioisco dell'altro che mi si dona. E in verità, mi si può donare solo ciò che io non posso darmi da me stesso. Di questo gioire di ciò che non posso darmi, che accade proprio nella nostra corporeità, in quanto gioire della datità della *creazione*, parlano i Salmi.

Di questo gioire per il dono dell'altro parla il Nuovo Testamento che fa cominciare la vita pubblica di Gesù con la trasformazione dell'acqua in vino per gli sposi in occasione della festa del loro matrimonio. E questo Gesù ci insegna a chiedere al Padre nei cieli il pane quotidiano. Qui non si può parlare affatto di un *disprezzo* del corpo: anzi la nostra corporeità viene qui presa completamente sul serio.

Di questo gioire dell'altro corporeo parlano anche le lodi del *Cantico di frate sole* di Francesco d'Assisi, che non soltanto osa magnificare il nostro incontro con il sole, la luna e le stelle, con il vento e la sorgente, e con la madre terra, con i fiori e l'erba – nulla di tutto questo potremmo darcelo da soli –, ma alla fine osa persino esaltare il nostro incontro con “*sora nostra morte corporale*”; l'incontro, che non è assolutamente a nostra disposizione, con il “non” del nostro stato di bisogno stesso mediante il quale soltanto esistiamo in quanto coloro che ci-sono in modo corporeo.

Ci si può chiedere perché gli uomini, in realtà, cerchino sempre di nuovo il confronto con l'altro indisponibile della natura, l'altezza delle montagne, l'ampiezza dei deserti, l'imprevedibilità degli animali e delle piante nei luoghi selvaggi. Proprio perché l'avventura di questo incontro con l'indisponibilità dell'altro fa esperire loro in modo intensificato il loro esserci corporeo, nell'*esperienza appagante dell'avere la possibilità di essere* (*Seinsdürfen*).

De facto anche le nostre piccole e grandi esperienze del tutto quotidiane possono mostrarsi come esperienze di questo tipo. In esse, in quanto incontri con ciò che è altro rispetto a noi, possiamo esperire ogni volta, di nuovo e in modo nuovo, il

fatto che in quanto esserci abbiamo la possibilità di essere nel corpo. In questo modo ciò che in prima battuta poteva apparire nel nostro “io sono corpo” come puro limite, l’indisponibile, può rivelarsi proprio come il luogo in cui ci viene donata la nostra vita vera in quanto corporea e finita; in quanto vita che ha un senso incondizionato, il quale, poiché è incondizionato, non si lascia produrre da noi, ma ci si invia in dono proprio in quanto siamo corpo»¹²³.

Non a caso Levinas, insistendo su questo accadimento umano primordiale, ne conferma l’imprescindibilità per l’evenire stesso della sensibilità in quanto vulnerabilità: senza passare attraverso il momento del godimento, dunque, dell’egoismo di un «io sono» che si compiace in se stesso, la sofferenza non avrebbe senso. Un’affermazione che, di prim’acchito, potrebbe sembrare paradossale: ma come potrebbe un soggetto dare, senza prima aver esperito il «non» dal quale dipende, e che non è a sua disposizione? E la passività stessa della pazienza intesa come un eccedere, in ogni momento, del senso sul non senso, non fa forse venire all’idea ciò che Levinas intende per *felix culpa*? La mia povertà fondamentale non mi spinge forse ad avere cura del bisogno dell’altro, dal quale dipendo e del quale devo rispondere? Nel dolore, che mi intacca a fior di pelle, non si esplica il senso ultimo dell’«io sono», che è il «dovere felice» di amare l’altro?

«Il godimento e la singolarizzazione della sensibilità in un io tolgono alla passività suprema della sensibilità – alla sua vulnerabilità, alla sua esposizione all’altro – l’anonimato della passività insignificante dell’inerte; la possibilità, nella sofferenza, di “soffrire per niente”, impedisce che in essa la passività diventi Atto. E così il per-l’altro contraria il soggetto e al tempo stesso lo intacca nella sua intimità; attraverso il dolore. Il godimento nella sua possibilità di compiacersi in se stesso, privo di tensioni dialettiche, è la condizione del per-l’altro della sensibilità e della sua esposizione in quanto esposizione ad Altri.

¹²³ Cfr. B. Casper, *La nostra povertà fondamentale e il fenomeno del godimento*, in *Sul senso del nostro corpo*, in *Corpo*, a cura di F. Nodari, La Compagnia della Stampa, Massetti-Rodella Editori, Roccafranca (Bs) 2010, pp. 33-37.

Quest'ultima ha senso solo come "prendersi cura del bisogno dell'altro", delle sue infelicità e delle sue colpe, cioè come dare. Ma il dare ha senso solo come strappare da sé *malgrado sé* e non soltanto *senza* io; ma lo strapparsi da sé *malgrado sé* ha senso solo in quanto strapparsi dalla compiacenza in sé del godimento; strappare il pane dalla propria bocca. *Solo un soggetto che mangia può essere per-l'altro o significare. Significazione – l'uno-per-l'altro – ha senso solo tra esseri di carne e di sangue (c.vo nostro)*¹²⁴.

Ma la sensibilità come *esposizione* all'altro, come *maternità, vulnerabilità*, come *essere-stato-offerto* è, appunto, una passività che precede ogni atto, una non-iniziativa, un contatto in cui, tuttavia, sonnecchia la tesi doxica che – pur nella sottile ambiguità – non ha nulla a che fare con la palpazione, con il brancolamento; di contro essa è *disparità*¹²⁵, asimmetria, diacronia, evenire del bisogno dell'altro in quanto altro. Non ci pare casuale, dunque, che Levinas ricorra, in più punti, alla *carezza* – che già abbiamo incontrato nei *Carnets de captivité*, ne *Il Tempo e l'Altro* e in *Totalità e infinito* – intendendola come quel gesto messianico che converte la sofferenza inutile in sofferenza non inutile – *de facto* un'anticipazione dell'«io sono corporeo» come ostaggio-per-l'altro – e che «cerca al di là del consenso ciò che non è ancora, qualcosa che è men che nulla», nel suo rapportarsi al Femminile o alla Tenerezza com-mossa. Questo «non ancora» è, come abbiamo visto, l'avvenire o l'infinitamente futuro, che è il figlio o il tempo senza di me – cifra della *fecondità* del *Dasein* incarnato – il quale, nella transustanziazione del Medesimo nell'Altro, conserva la separazione tra sé e l'Altro, nella dualità irriducibile, che già connota *eros*.

Scrive Levinas:

«Maternità, vulnerabilità, responsabilità, prossimità, contatto – la sensibilità può slittare verso il toccare, verso la palpazione, verso l'apertura su..., verso la coscienza di..., ver-

¹²⁴ E. Levinas, *Altrimenti che essere*, cit., p. 92.

¹²⁵ *Ivi*, p. 112, nota 29. Precisa, in proposito, il filosofo: «Disparità in cui niente può essere pensato come correlazione, cioè come sincronizzazione di una successione temporale le cui perdite sarebbero recuperabili. Questo equivoco della disparità è raddoppiato da un'ambiguità in cui il contatto della prossimità prende un senso doxico: il contatto diviene palpazione, brancolamento, esplorazione, ricerca, sapere, di una nudità così come l'esamina il medico, o come l'esibisce l'atleta nel vigore».

so il puro sapere, prelevando delle immagini dall'“essere intatto”, informandosi della quiddità palpabile delle cose. La tesi doxica che sonnecchia nel contatto si tematizza e galleggia per riassumere il contatto in sapere attinente alla superficie morbida, rugosa o altro dall'oggetto – cose o corpo vivente o corpo umano – e per incastrarlo nel sistema delle significazioni che figurano nel Detto»¹²⁶.

Ma «nella carezza ciò che è là è ricercato come se non fosse là, come se la pelle fosse la traccia del suo proprio ritrarsi, languore che cerca ancora, come un'assenza, ciò che tuttavia è, massimamente, là. La carezza è il non coincidere del contatto, una denudazione mai sufficientemente nuda. Il prossimo non colma l'approssimarsi. La tenerezza della pelle è la differenziazione stessa tra l'approssimarsi e l'approssimato, disparità, non-intenzionalità, non teleologia: da qui il *disordine della carezza* (c.vo nostro), diacronia, piacere senza presente; pietà; dolenza. La prossimità, l'immediatezza, è godere e soffrire per l'altro. Ma io posso godere e soffrire per l'altro perché io-sono-per-l'altro, perché sono significazione – perché *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»¹²⁷.

Di qui un disordine della carezza che sovverte l'andamento intenzionale, contesta il primato dell'ordine gnoseologico poiché il volto non è certo riducibile alla sterile indeterminazione di un noema né ad un fenomeno, ma è «un invito al bel rischio dell'approssimarsi in quanto approssimarsi, all'esposizione di questa esposizione, all'*espressione dell'esposizione*, al dire. *Nell'approssimarsi del volto la carne si fa verbo, la carezza Dire*»¹²⁸.

Ma la *carezza* – in quanto espressione dell'esposizione¹²⁹, in quanto anelito alla *fecondità* dell'«io sono» che si fa-con-il-proprio-corpo-ostaggio-per-l'altro – esito estremo della sostituzione che affronteremo a breve – da carne si fa verbo,

¹²⁶ *Ivi*, p. 95.

¹²⁷ *Ivi*, p. 113.

¹²⁸ *Ivi*, p. 118 (c.vo nostro).

¹²⁹ Cfr. *ivi*, p. 100. Aggiunge il filosofo: «Il contatto non è apertura sull'essere, ma *esposizione all'essere*. In questa *carezza* la prossimità significa in quanto *prossimità* e non in quanto *esperienza* della prossimità» (c.vo nostro).

«poiché l'esperienza sensibile del corpo è fin d'ora incarnata»¹³⁰, al punto che Levinas giunge a parlare del *nodo gordiano del corpo*.

Leggiamo questo passaggio fondamentale per l'esplicazione del pensiero incarnato:

«Il sensibile – argomenta Levinas – maternità, vulnerabilità, apprensione – annoda il *nodo dell'incarnazione* (c.vo nostro) in un intrigo più ampio dell'appercezione di sé; intrigo in cui sono annodato agli altri prima di essere annodato al mio corpo. L'intenzionalità – la noesi – che la filosofia della coscienza distinguerebbe nel *sentire* e che vorrebbe, in un movimento regressivo, riafferrare come origine del senso offerto – l'intuizione sensibile – è già, sulla falsariga dell'apprensione e dell'ossessione, assediata dal sentito che disfa il suo apparire noematico per dominare, d'alterità non tematizzabile, la noesi stessa che doveva, all'origine, offrirgli un senso. *Nodo gordiano del corpo* (c.vo nostro). [...] L'esperienza sensibile in quanto ossessione per altri – o maternità – è già la corporeità che la filosofia della coscienza vuole costituire a partire da questa coscienza stessa. Corporeità del corpo proprio che significa, come la sensibilità stessa, un nodo o uno scioglimento dell'essere, ma che deve anche contenere un passaggio alla significazione fisico-chimico-psicologica del corpo. Verso tale significazione porta la sensibilità in quanto prossimità, in quanto significazione, in quanto l'uno-per-l'altro – significazione che significa nel *dare* quando il *dare* offre non la super-flussione del superfluo, ma il pane strappato-dalla-propria-bocca. [...] *Il soggetto detto incarnato* (c.vo nostro) non è il risultato di una materializzazione, di un ingresso nello spazio e nei rapporti di contatto e di denaro che avrebbe realizzato una coscienza – cioè una coscienza di sé, premunita contro ogni oltraggio e innanzitutto non spaziale. È perché la soggettività è sensibilità – esposizione agli altri, vulnerabilità e responsabilità nella prossimità degli altri, l'uno-per-l'altro, cioè significazione – e la materia è il luogo stesso del per-l'altro, il modo in cui la significazione significa prima di mostrarsi come *Detto* nel sistema del sincronismo – che *il soggetto è di carne e di sangue* (c.vo nostro), uomo che

¹³⁰ *Ivi*, p. 95.

ha fame e che mangia, viscere in una pelle e, così, suscettibile di dare il pane della propria bocca o di dare la propria pelle»¹³¹.

Levinas, andando oltre Husserl che, nella formidabile intuizione della quinta meditazione cartesiana, coglie l'altro nell'appaiamento, attraverso il suo *Leib*, ma restando ancora nella sfera trascendentale e a-temporale dell'essere; e andando oltre Heidegger – nel quale è assente una fenomenologia del corpo, come si può notare in *Sein und Zeit*¹³² e nei *Seminari di Zollikon*¹³³, stante il merito di aver introdotto un'ermeneutica della fatticità storica, da cui Levinas prende avvio per elaborare l'accadimento storico, che eviene tra l'altro e me, nel duplice senso dell'aver bisogno dell'altro¹³⁴ e del prendere sul serio il tempo – giunge a cogliere il *Leib* come *incarnazione*.

¹³¹ *Ivi*, pp. 95-96.

¹³² Cfr. M. Heidegger, *Essere e Tempo*, cit., § 25, pp. 151-152. Scrive Heidegger tradendo l'analitica esistenziale di un *Dasein* disincarnato: «Se l'«io» è una determinazione essenziale dell'Esserci, deve essere interpretato esistenzialmente. La domanda sul Chi deve trovare risposta nella delucidazione fenomenica di un determinato modo di essere dell'Esserci, Se l'Esserci è soltanto se stesso *esistendo*, la stabilità e la possibile «instabilità» del se-stesso richiederanno un'analisi di carattere ontologico-esistenziale quale unica via d'accesso adeguata alla corrispondente problematica. L'affermazione che il se stesso è costituito «soltanto» da un modo di essere dell'Esserci, può far credere che si perda così il «nocciolo» della questione. Ma questo timore nasce dalla convinzione, da cui abbiamo già messo in guardia, che l'ente in questione abbia il modo di essere della semplice-presenza, convinzione che continua a operare anche quando ci si astiene dall'interpretazione dell'Esserci come cosa corporea. La *sostanza* dell'uomo non è lo spirito come sintesi di anima e corpo, ma *l'esistenza*» (cfr. anche *ivi*, § 23, p. 142).

¹³³ M. Heidegger, *Seminari di Zollikon. Protocolli seminariali-Colloqui-Lettere*, a cura di E. Mazzarella e A. Giugliano, Guida, Napoli 1991, in particolare pp. 126-163. Ci sembra importante notare come in questo testo il grande filosofo parli del corpo sempre e solo come di un modo di essere-nel-mondo del *Dasein*. Tre sono i passaggi che vorremmo riportare. Dice Heidegger: «L'esserci dell'uomo è [in] sé spaziale nel senso del concedere-spazio [*Einräumen*] allo spazio e della spazializzazione dell'esserci nella sua corporeità. L'esserci non è spaziale in quanto è corporeo [*Leiblich*], bensì la corporeità è possibile solo in quanto l'esserci è spaziale nel senso di concedente-spazio [*Einräumend*]» (*ivi*, p. 142); nota ancora Heidegger: «Ascoltare e parlare e perciò in generale il linguaggio sono sempre anche un fenomeno del corpo. L'ascoltare è un essendo-corpo-essere-preso-il-tema [*Leibend-beim-Thema-sein*]. L'ascoltare qualcosa dandovi retta, è in sé il rapporto dell'esse-corpo all'ascoltato [*Gehörten*]. L'esser-corpo appartiene [*Gehört*] sempre insieme all'essere-nel-mondo (c.vo nostro). Esso condetermina sempre l'essere-nel-mondo, l'esser-aperto, l'aver il mondo» (*ivi*, p. 145). Ancora argomenta Heidegger: «L'esser-corpo appartiene in quanto tale all'essere-nel-mondo. Ma l'essere-nel-mondo non si esaurisce nell'esser-corpo. Per esempio, allo essere-nel-mondo appartiene anche la comprensione-d'essere [*Seins-verständnis*], il comprendere ciò, che io sto nello slargo dell'essere, e la relativa comprensione dell'essere [*Verständnis des Seins*], di come l'essere sia determinato nella comprensione. Questa limitazione è l'orizzonte della comprensione-dell'essere [*Seins-verständnisses*]. Qui non accade alcun esser-corpo» (*ivi*, pp. 258-259).

¹³⁴ Come già abbiamo notato nel corso dell'analisi dei *Carnets de captivité*, la teoria del *besoin* è un punto fondamentale per l'intendimento dell'«io sono» incarnato, mortale e finito. In tal senso, proprio *versus* il *Dasein* inteso da Heidegger come «essere in vista della propria esistenza», Levinas – facendo notare «che il bisogno non riguarda (tanto) l'esistenza dell'essere bisognoso, bensì l'oggetto che lo soddisfa» – inten-

Come dire: si tratta di una nozione di soggettività indipendente dall'avventura del sapere e non separata dalla corporeità. Una soggettività che, nell'uno-per-l'altro, è la deposizione del sé in cui eviene la possibilità stessa del *dare*.

Scriva Levinas:

«La soggettività di carne e di sangue nella materia non è, per questo soggetto, un “modo della certezza di sé”. [...] Ciò che alla concezione cartesiana sembra incomprensibile in una umanità di carne e di sangue: l'animazione di un corpo da parte del pensiero – ciò che è non-senso secondo l'intelligibilità del sistema in cui l'animazione è intesa solo in termini di unione e di incastro ed esige un *deus ex machina* – tutto ciò designa la *significazione* stessa: l'uno-per-l'altro che, nel soggetto, non è precisamente raccolta, ma incessante alienazione dell'io (isolato in quanto interiorità) attraverso l'ospite che gli è affidato, l'ospitalità, l'uno-per-l'altro dell'io, abbandonato più passivamente della passività degli anelli in una catena causale – l'essere-strappato-da-sé-per-un-altro-nel-dare-all'altro-il-pane-della-propria-bocca, o il poter-dare-la-propria-anima-per-un-altro. [...] Sensibilità, *di carne e di sangue* (c.vo nostro), io sono al di qua dell'anfibologia dell'essere e dell'ente, il non-tematizzabile, il non-unibile della sintesi. Tematizzato, sincronizzato, l'uno dell'*uno-per-l'altro* si troverà tradito, anche se mostrandosi con le stigmate del tradimento si presterà da quel momento alla riduzione. Ciò che si mostrerà nel tema detto è la *non intelligibilità dell'incarnazione* (c.vo nostro), l'“io penso” separato dall'estensione, il cogito separato dal corpo. Ma questa impossibilità di essere insieme è la traccia della diacronia dell'uno per-l'altro: della *separazione* come interiorità e del *per-l'altro* come responsabilità. L'identità non si produce qui attraverso la conferma di sé, ma, significazione dell'uno-per-l'altro, attraverso la deposizione di sé, de-

de mostrare come Heidegger manchi, di fatto, la comprensione del *besoin* come fenomeno corporeo, indice della recettività stessa del soggetto e della sua coscienza *bouleversé*. Attraverso questa teoria del *besoin*, come abbiamo visto, Levinas parte dal bisogno *di altro* o dal «nutrirsi di...» – in cui si dà il godimento del per sé –, per arrivare al bisogno *dell'altro* in quanto altro. Non a caso, la sensibilità è da intendersi in termini di vulnerabilità e godimento: accadimento in cui la passività del sé giunge al suo acme (cfr. E. Levinas, *Carnets de captivité*, cit., p. 243). Scrive Levinas: «Pour-soi du besoin, n'est pas représentation, n'est pas conscience laquelle, comme nous le savons depuis Descartes – est conscience de l'infini auquel tout objet fini se réfère. Le besoin est un pour soi sans horizons infinis. Le “pour soi” du besoin n'est pas non plus: “être en vue de sa propre existence” de Heidegger».

posizione che è *l'incarnazione del soggetto* (c.vo nostro) o la possibilità stessa di dare, di *bailler signifiance*»¹³⁵.

Quale senso ha, però, questa situazione originaria in cui noi siamo veramente perché siamo corporalmente? E se il nostro «io sono» corporeo è l'unica sede a partire dalla quale può essere aperto l'accesso al senso dell'essere in assoluto, quale senso ha «essere» nella tensione nella quale stiamo noi che poniamo la questione sull'essere e, con ciò, anche quella sul nostro esserci – *Dasein* – come corpo e nel corpo?

Di fronte alla duplice dimensione costitutiva dell'abbisognare dell'altro e del prendere sul serio il tempo, potremmo dire, per prima cosa, che nel nostro «corporalizzarci» noi ci troviamo dinnanzi ad un *mistero*. Siamo messi a confronto perennemente con il limite che sta nella nostra impotenza di poter disporre di ciò di cui ci «corporalizziamo» e viviamo: di recuperarlo entro la presenza di un possesso assicurato. Come ha rimarcato Bernhard Casper, immettersi in questo «miracolo» è in se stesso un atto religioso. L'interrogativo sul senso dell'essere nel nostro *Dasein*, nel corpo, nel bisogno dell'altro e nell'obbligazione a prendere sul serio il tempo – che è il tempo nostro mortale – pone, tuttavia, al di là di questo meravigliarsi del proprio poter essere, il problema circa il *senso* di questo *accadere*, che ha la sua radice nell'incontro con me da parte dell'altro, di cui non dispongo. L'essere corporeo, dunque, si verifica manifestamente, soltanto, in tale incontro.

Certo, lo stato di bisogno in cui costitutivamente mi trovo già lo esperisco nel «nutrirsi di...» e nel *godimento*, tuttavia, è nell'incontro con un altro – che mi sta di fronte e che è «corporalizzato» come me e vive nella sua libertà, unicità e irripetibilità – che si schiude il senso ultimo della mia incarnazione. Cosa accade in questo incontro? Che cosa mi comporta? Quale sfida mi pone questa situazione originaria? Situazione – come già abbiamo notato – precaria e ambigua poiché sono sempre esposto alla *tentazione* di uccidere l'altro, di assoggettarlo al mio volere,

¹³⁵ E. Levinas, *Altrimenti che essere*, cit., pp. 97-99.

ovvero mi trovo sempre in bilico tra l'adempimento del mio *Dasein* corporeo e il suo fallimento. Ma proprio perché io *ci sono* come corpo e «vivo di...», sono un essere col carattere della limitatezza. Il riconoscere questa mia finitezza e il mio stato perenne di bisogno appartiene alla veracità del mio temporalizzarmi. In ultima analisi, l'avere coscienza di questo limite, che mi costituisce in quanto *Dasein* corporeo, lo si potrebbe esprimere nell'imperativo negativo: «Non uccidere l'altro in qualsivoglia maniera tu possa o voglia farlo». Un imperativo che ha, in sé, un contenuto positivo: l'altro che mi sta di fronte corporalmente è colui o colei che, in sé, ha un'altezza e una dignità che sono sottratte al mio «potere di potere» e l'incontro con lui o con lei costituisce per me un grande dono.

«L'altro – riprende Casper – rappresenta la realtà preziosa, per me irrecuperabile, non solo perché io, nel mio “essere nato”, sono debitore nei confronti di coloro che diedero l'assenso alla mia esistenza, ma perché, dando inizio-a-qualcosa-con-me-stesso, avverto il peso di un essere incondizionato: *l'incontro* con esso, con l'Altro – che da sempre mi concerne – è la sola condizione che costituisce la mia vita reale. Se la gioia – secondo una formula di Simone Weil – è l'accordo con la realtà, questo accordo si dà proprio se si guarda all'altro/a»¹³⁶.

Questo significa temporalizzarsi «corporalizzandoci» nell'accadere di questo *accordo*, di questo dire di sì, che ci conduce fuori dai nostri limiti, dall'isolotto dell'io detestabile. L'esito opposto è la prevaricazione dell'altro in ogni sua forma.

«Del resto – chiarisce Bernard Casper – ci si può chiedere se anche nel caso della presentazione medievale dei vizi, che deformano l'uomo corporalmente e che, di primo acchito, sembrano riferiti al singolo come tale, in realtà non sia in gioco il rapporto con l'altra persona, in *quanto corporalmente altra*. L'avaro è contratto in se stesso, poiché si aggrappa al suo forziere d'oro, ma egli è, in verità, così poiché si nega all'altro che gli si presenta nella veste del povero e del bisognoso. Il superbo è rinserrato, rigidamente, nella sua armatura. Ma perché?

¹³⁶ Riportiamo in questo passaggio, e in quello immediatamente successivo, le vive parole di Casper pronunciate nel corso del lavoro seminariale.

Perché non esce mai da sé per accostare e incontrare l'altro, che è corporalmente altro da lui. E ancora, per il lussurioso esiste soltanto un piacere autoreferenziale e non l'altro, di cui si "serve" in funzione dell'esaudimento della propria libidine. E così avanti».

Come dire: la nostra corporeità, il nostro «esserci corporeo» accade nell'orizzonte della nostra aspirazione ad essere. Noi siamo, tuttavia, in verità quando ci temporalizziamo nell'incontro con l'altro come altro. All'altro, all'altra, all'altezza e alla dignità di essi noi diamo il nostro assenso, ci allietiamo in quanto, in tal modo, confermiamo la positività della limitatezza del nostro *Dasein* corporeo e mortale. Di contro, ogni temporalizzarsi che giunga a misconoscere la limitatezza del proprio *Dasein* corporeo e la dignità dell'altro nel *Dasein* che corporalmente incontra, si presenta come meno umano. Del resto io mi metto in relazione con quel *Dasein*, come con la vita reale, *incarnata*, consapevole della minaccia cui è sottoposta tale relazione che si dà nell'incontro con l'altro. In ogni momento, infatti, mi trovo tentato a non consentire ad essa per affermare soltanto me stesso, in un *conatus essendi* assolutizzato. Nel continuo accadere della storia – che è una storia di corpi – può avvenire che io fallisca me stesso e che, dimentico del mio limite, e quindi della mia mortalità, cerchi di dominare o di distruggere l'altro. Tuttavia, io posso temporalizzarmi positivamente nel mio «io sono» corporeo e immettermi in quella vicenda in cui riconosco la dignità irriducibile e inviolabile dell'altro. Che cosa significa riconoscerne la dignità? Il fatto che egli *mi concerne* prima di ogni atto o scelta volontaria, in una passività più passiva di ogni passività anteriore all'atto. Io mi sento appellato proprio laddove l'altro mi disturba – come i genitori con i figli – oppure dove incontro l'altro come malato, povero, orfano. È l'altro, *con la sua corporeità*, che mi incita ad uscire da me stesso, a produrre quello sfasamento che fa passare l'io dal *godimento* alla *vulnerabilità*¹³⁷ fino alla gestazione dell'altro nel medesimo e alla

¹³⁷ E. Levinas, *Altrimenti che essere*, cit., p. 99. Scrive Levinas: «La soggettività della sensibilità, come *incarnazione* (c.vo nostro), è un abbandono, senza ritorno, la *maternità*, corpo che soffre per l'altro, corpo come passività e rinuncia, puro subire. Vi è certo un'ambiguità insuperabile: l'io incarnato – l'io di carne

maternità – parola che, non a caso, torna continuamente nelle dense pagine di *Altimenti che essere* e che rinviene il suo in-vista-di-cui finale nella *fecondità* –, paradigma biologico di un paradigma etico, come vedremo più avanti.

Questa attenzione all'altro, come lui stesso nella sua corporeità, si rivela proprio laddove essa non ha nulla di quanto mi potrebbe essere utile nel «nutrirsi di...» e nel godimento – naturalmente posso sempre decidere di respingere il suo appello, cedendo alla tentazione di allontanare colui che nella sua *corporeità* richiede del tempo –; ma è proprio laddove è il corpo dell'altro malato, disabile, moribondo – che non mi può giovare a nulla, anzi, che si oppone alla mia volontà egoistica poiché con la sua decrepitezza, in un certo senso, mi contamina – che spicca tanto più chiaramente che, nella sua corporeità, incontro l'altro stesso: quell'altro sottratto a tutto il mio *disporre*.

Se mi sottraggo all'appello che mi viene dall'altro – non ho avuto o trovato il tempo, la forza, la volontà che avrei dovuto, invece, avere – so che ho mancato un punto essenziale della mia umanità. Potremmo chiamare questo sapere negativo con il nome di *mauvaise conscience*, vale a dire che nel rapporto che eviene tra me stesso – che sono nel corpo e solo in esso – e l'altro, che mi incontra corporalmente e in cui si mostra la positività della persona corporalmente altra in quanto tale, io ho mancato il mio *Dasein*, non l'ho portato a compimento.

Ma l'altro mi concerne, ossia mi riguarda in senso incondizionato, cosicché nella mia fame d'essere adempio alla mia aspirazione ad essere in modo veramente umano soltanto se affronto la sfida che mi concerne nel *Dasein* corporeo dell'altro.

Levinas giunge, addirittura, a parlare di «svolta dell'incarnazione» *versus* l'io trascendentale a-storico e a-temporale. Afferma l'ebreo lituano:

e di sangue – può perdere la propria significazione, può affermarsi animalescamente nel proprio *conatus* e nella propria gioia. È un cane che riconosce come padrone Ulisse che viene a prendere possesso dei suoi beni. Ma questa ambiguità è la condizione della vulnerabilità stessa, cioè della sensibilità come significazione: è nella misura in cui la sensibilità si compiace in se stessa – “si aggroviglia su di sé”, “è io” – che, nella sua benevolenza per l'altro, *resta per l'altro, malgrado sé*, non atto, significazione *per l'altro* e non *per sé*».

«Né congiuntura nell'essere, né riflesso di questa congiuntura nell'unità dell'appercezione trascendentale – la prossimità di Me all'Altro è in due tempi; e in questo trascendenza. Essa si temporalizza, ma di una temporalità diacronica, al di fuori – al di là o al di sopra – del tempo recuperabile della reminiscenza in cui si mantiene o s'intrattiene la coscienza e in cui si mostrano, nell'esperienza, esseri ed enti. La soggettività non è, in effetti, chiamata vocationalmente al ruolo e al posto della coscienza trascendentale indeclinabile, cioè operando sintesi diritto davanti a sé, ma escludendosi da queste sintesi, non implicandosi che nella *svolta dell'incarnazione*, difficilmente intelligibile per una così grande rettitudine indeclinabile. La soggettività è un se stesso insostituibile. Propriamente parlando non un *io* posto al nominativo nella sua identità, ma di colpo costretto a ...: posto all'accusativo, di colpo responsabile e senza alcuna possibilità di scampo»¹³⁸.

Questa sfida, tuttavia, può *accadere* soltanto nella mia corporeità personale, *nel mio essere-in-un-corpo*. Ciò significa che il mio esserci nel corpo è costituito, *ab origine*, da questa *insistente provocazione che proviene dal corpo dell'altro*. Per dirla con l'ausilio dell'antica formula di Kant: fin dall'origine la sfida ad accettare l'essere uomo nella mia propria persona, come in quella di ogni altro essere umano e a far di questo l'elemento guida per il mio dar-inizio-a-qualcosa-con-me-stesso, appartiene al mio essere uomo corporeo come tale¹³⁹.

Questa situazione originaria in cui l'altro *mi concerne*¹⁴⁰ nel mio qui corporeo, nell'esser-ci-con-il-mio-corpo-per-l'altro, Levinas l'ha chiamata *être-ôtage*

¹³⁸ *Ivi*, p. 105.

¹³⁹ È evidente il riferimento alla seconda formulazione dell'imperativo categorico kantiano. Cfr. I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, tr. di V. Mathieu, Rusconi, Milano 1994, pp. 143-145: «Agisci in modo da considerare l'umanità, sia nella tua persona, sia nella persona di ogni altro, sempre anche al tempo stesso come scopo e mai come semplice mezzo».

¹⁴⁰ Cfr. E. Levinas, *Altrimenti che essere*, cit., pp. 106-107. Argomenta Levinas: «Il prossimo come altro non si lascia precedere da nessun precursore che descriverebbe o annuncerebbe il suo profilo. Esso non appare. Quali connotati potrebbe mostrarmi senza che questi lo spoglino della sua alterità esclusiva? Liberandosi da ogni presenza, da ogni genere, da ogni somiglianza il prossimo, *primo venuto*, mi concerne per la prima volta (quand'anche fosse vecchia conoscenza, vecchio amico, vecchio amore, implicato da lungo tempo nella trama delle mie relazioni sociali). Non venendo a confermare alcun connotato precedentemente liberato – al di fuori di ogni a priori – il prossimo mi concerne attraverso la sua singolarità esclusiva senza apparire; neanche come un *tòde ti*. La sua singolarità estrema è precisamente la sua convocazione: mi convoca prima che io lo designi come *tòde ti*. Il prossimo mi concerne prima di ogni assunzione, prima di ogni impegno consentito o rifiutato. Sono legato ad esso – che tuttavia è il primo venuto, senza connotarti, diviso, prima di ogni legame contratto».

pour-autrui. Essa è la sfida più alta per il mio essere-uomo ed anche la più elevata per il mio «io sono» corporeo e mortale. Non solo, questa mia corporeità intesa quale essere-ostaggio-col-mio-corpo-per-l'altro mi colloca in un rapporto ove appare chiaro il mio *trascendermi*, in un'ossessione¹⁴¹ che non ha requie, verso un *senso incondizionato*.

8. *L'essere-ostaggio-con-il-proprio-corpo-per-l'altro come accadimento dell'incarnazione*

Ma come si presenta, per me che mi «corporalizzo» e così *ci sono* nel mio temporalizzarmi, il senso di compimento del mio *Dasein* di fronte all'altro? Da che cosa mi sento positivamente provocato nel mio «corporalizzarmi»? A che cosa posso dare *in toto* il mio assenso nel temporalizzarmi, che si compie nel mio corpo? Naturalmente a quella sfida che «dice» insieme la mia passività e la mia esposizione; sfida che mi giunge – quasi a fior di pelle – dalla corporeità indifesa e insieme irraggiungibile di altri. Provocazione che sono sempre tentato di zittire, vittima di un delirio di onnipotenza che, annichilendo l'altro, mi rende dimentico della mia finitezza e mi rinserra in una solitudine mortale. Al contrario, quando accetto l'altro nel mio «qui» corporeo, che mi ammonisce sulla mortalità del mio personale «qui», pongo le basi per il dischiudersi di un futuro, che è quello dell'esser-ci insieme, al quale dare, di volta in volta, l'assenso. Questo, infatti, nei suoi contenuti non è mai fissabile a priori, non essendo predeterminabile il

¹⁴¹ Cfr. *ivi*, pp. 104-105. Scrive Levinas: «Il Dire in cui il soggetto parlando si espone ad altri non si riduce all'oggettivazione del tema enunciato: chi ha dunque ferito il soggetto perché esso esponga i suoi pensieri o si esponga nel suo Dire?! Esso è soggetto all'affezione attraverso altri, la quale, per la sua stessa irreversibilità, non si muta in pensiero universale: il soggetto affetto dall'altro non può pensare che l'affezione sia reciproca, poiché dall'ossessione che potrebbe esercitare su colui che l'ossessiona è ancora ossessionato. [...] L'ossessione come la non-reciprocità stessa, l'ossessione che non è alleviata da alcuna possibilità di soffrire in comune – affezione a senso unico, irreversibile come la diacronia del tempo che scorre fra le dita di Mnemosine – si annoda in me dicendosi alla prima persona, fugge dal concetto dell'io, in ipseità, non in ipseità in generale, ma in io (*moi*). 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 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».

gioco coordinato del mio personale «corporalizzarmi» – originariamente libero, seppure mortale – con quello, di pari struttura, dell'altro e nel contesto del nostro comune «essere-nel-mondo». Tuttavia un dato è imprescindibile: qualsiasi esistenza insieme possa corporalmente farsi evento, resta normativa l'intenzione di rendere ragione alla positività dell'altro: di aiutare lui/lei a vivere nel loro *Dasein* mortale e corporeo. Come dire: stante il fatto che si tratta dell'accadere che avviene tra due libertà, io rispondo a quella sfida e rendo possibile l'avvio di una storia corporea *a due*, soltanto se adempio con il mio corpo stesso a quell'assenso dato per principio all'altro; se mi adopero, insieme all'altro, perché l'esito di ciò che accade sia *buono*. Assenso che – suggerisce Casper – si potrebbe tradurre con la massima: «Non lasciare solo l'altro»¹⁴².

Il senso d'essere del mio *Dasein* come corpo si mostra, in tal modo, nella sua forma estrema come se Levinas, in questa *svolta dell'incarnazione*, avesse voluto dare una trascrizione corporea a quella *felix culpa*, il «dovere felice» di amare l'altro, che tanto ricorre nei suoi testi. Trascrizione – si badi bene – ove, non solo tornano parole chiave come *sensibilità*, *vulnerabilità*, *maternità* – elementi costitutivi del *nodo gordiano* del corpo –, ma in cui il tentativo levinasiano di tradurre al di qua del detto il sé sfasato da sé, posto all'accusativo, ossessionato, ostaggio sembra condensarsi in ciò che egli chiama *ricorrenza*; espressione stessa dell'esposizione e dell'espropriazione del Sé e – notiamo noi – psichismo che «dice» insieme la dimensione *incarnata* «per soffrire e per dare» e storica dell'«io sono» corporeo. Il ri-correre «dice», senz'altro, il temporalizzarsi del

¹⁴² Cfr. B. Casper, *Evento e preghiera. Per un'ermeneutica dell'accadimento religioso*, Cedam, Padova 2003, p. 54. Scrive Casper: «Se medito sul mio rapporto all'Altro, dal senso di direzione positivo di questo rapporto, che è un accadimento, emerge non solo il divieto di uccidere l'Altro, ma anche il comando di “non lasciarlo solo nella sua mortalità”. Il senso positivo di accadimento mi ordina, in quanto mortale, di star vicino all'Altro in quanto mortale. Con quest'ordine Levinas ha tentato di portare al linguaggio la positiva richiesta che scaturisce dall'imperativo categorico. Quest'ordine porta ciò che nell'imperativo categorico è intuito in pura formalità alla concretezza dell'accadimento che sempre di nuovo ha luogo tra l'altro mortale e me in quanto mortale». Cfr., inoltre, E. Levinas, *Tra noi*, cit., p. 183. Scrive Levinas: «La morte dell'altro uomo mi chiama in causa, mi mette in questione come se di questa morte, invisibile all'altro che vi è esposto, io divenissi, per la mia eventuale indifferenza, il complice; come se, e prima ancora di essere votato io stesso, dovessi rispondere di questa morte dell'altro e *non lasciare altri solo alla sua solitudine mortale*» (c.vo nostro).

Dasein corporeo che eviene, ogni volta, tra l'altro e me. Movimento senza posa, che segna il mio «io sono» nel male della propria pelle, cicatrice indelebile della *passività assoluta* propria di una coscienza *bouleversé*. Inversione dell'essenza: *in-condizione* di ostaggio. Contrazione del sé.

Scriva Levinas:

«Nell'esposizione alle ferite e agli oltraggi, nel sentire della responsabilità, il se stesso è provocato come insostituibile, come votato, senza dimissioni possibili, agli altri e, così, come *incarnato* per l'«*offrirsi*» (c.vo nostro) – per soffrire e per dare – e, così, uno e unico *di colpo nella passività*, non disponendo di alcunché che gli permetterebbe di *non cedere* alla provocazione; *uno*, ridotto a sé e come contratto, come espulso in sé fuori dall'essere. [...]

Né visione di sé attraverso sé, né manifestazione di sé a sé, il se stesso non coincide con l'identificazione della verità, non si dice in termini di coscienza, di discorso e d'intenzionalità. L'identità ingiustificabile dell'ipseità si esprime in termini come me (*Moi*), io (*Je*), se stesso e – tutto questo lavoro tende a mostrarlo – a partire dall'anima, dalla *sensibilità*, dalla *vulnerabilità*, dalla *maternità* e dalla *materialità* (c.vo nostro) che descrivono la responsabilità per altri. [...] Se il ritorno a sé della conoscenza – la verità originale dell'essere, la coscienza – può compiersi è perché si è già prodotta una *ricorrenza* (c.vo nostro) dell'ipseità. Inversione nel processo dell'essenza: un ritrarsi *fuori dal gioco* che l'essere gioca nella coscienza – cioè precisamente un ritrarsi in sé che è un esilio in sé – senza fondamento in nient'altro – un'in-condizione. [...] *Vulnerabilità* la cui *materialità* nel suo integrale “per l'altro” è l'ultimo senso, è la significanza stessa della significazione. [...] La relazione così descritta in cui il soggetto è immolato senza sfuggirsi – senza estasiarsi – senza prendere distanza rispetto a sé, ma in cui è inseguito in sé, al di qua della quiete, in sé, al di qua della coincidenza con sé – questa *ricorrenza* (c.vo nostro) che si può certamente dire negatività (ma negatività anteriore al discorso che è la patria irrecusabile della negatività dialettica), questa *ricorrenza* (c.vo nostro) della contrazione è Sé»¹⁴³.

¹⁴³ E. Levinas, *Altrimenti che essere*, cit., pp. 132-135.

Non può certo sfuggire, ad una lettura attenta, il moltiplicarsi del termine *ricorrenza*, il cui non-detto – quasi il filosofo temesse la sua riduzione alla tematizzazione – sembra svelarsi, a poco a poco, fino a diventare sinonimo di *incarnazione*, contenendo al suo interno le due dimensioni originarie dell'«io sono»: *l'aver bisogno dell'altro* – fino all'esplosione e allo sfasamento di sé, allo straparsi-il-tozzo-di-pane-dalla-propria-bocca – e il *prendere sul serio il tempo*, in un trascendersi proprio di chi è consapevole di essere *a tempo*. Trascendersi, il cui in-vista-di-cui-finale, è la *salut*. È la *bontà*.

Continua Levinas:

«Il corpo non è solamente l'immagine o la figura, è l'*in-se-stesso* della contrazione dell'ipseità e della sua esplosione. Contrazione che non è un'impossibilità di dimenticarsi, di separarsi da sé, nella cura di sé. È una *ricorrenza* (c.vo nostro) a sé a partire da una esigenza irrecusabile dell'altro, dovere eccedente il mio essere, dovere che si fa debito e passività estrema al di qua della tranquillità ancora completamente relativa, nell'inerzia e nella materialità delle cose in quiete, inquietudine e pazienza che sopportano al di qua dell'azione e della passione; dovuto che eccede l'avere, ma che rende possibile il *dare*. *Ricorrenza che è "incarnazione"* (c.vo nostro) e in cui il corpo per il quale il dare è possibile rende altro senza alienare, poiché questo altro è il cuore – e la bontà – del medesimo, l'ispirazione o lo psichismo stesso dell'anima. La ricorrenza dell'ipseità – l'incarnazione – lungi dall'appesantire e dal gonfiare l'anima, l'opprime e la contrae e l'espone nuda all'altro fino a fare esporre attraverso il soggetto la sua stessa esposizione che rischierebbe di vestirlo; fino a farsi scoperta del Sé nel Dire»¹⁴⁴.

E ancora, il filosofo – contro la riduzione dell'«io sono» corporeo a *Körper* – precisa come l'incarnazione, che ri-corre nel sé posto all'accusativo, sia da intendersi come ciò che viene prima, proprio come un'anteriorità anteriormente anteriore ad ogni anteriorità rappresentabile, e che sovrasta il mero concetto biolo-

¹⁴⁴ *Ivi*, p. 137.

gico del soggetto. Il nodo gordiano del corpo esige un a priori, se così si può dire, non trascendentale, ma *incarnato*¹⁴⁵.

Argomenta Levinas:

«Il soggetto *incarnato* non è un *concetto biologico* (c.vo nostro). Lo schema che designa la corporeità, sottomette il biologico stesso ad una struttura più alta: espropriazione, ma non affatto nulla, poiché negatività intralciata nell'impossibilità di sfuggire, senza nessun spazio di iniziativa: inverosimile indietreggiare nella pienezza del puntuale, nell'instensione dell'*uno*. Responsabilità anteriore ad ogni libero impegno, il se stesso, al di fuori di tutti i tropi dell'essenza, sarebbe la responsabilità per la libertà degli altri. L'irremissibile colpevolezza rispetto al prossimo è come la tunica di Nesso della mia pelle»¹⁴⁶.

Che cos'è, in ultima analisi, l'essere-ostaggio-per-l'altro¹⁴⁷ se non l'essere-ostaggio-con-il-proprio-corpo-per-l'altro, incarnazione stessa della *felix culpa*?

Su questa locuzione Bernhard Casper ha scritto pagine finissime. Fondamentale il passo seguente, che si trova nel già citato saggio *Sul senso del nostro corpo*: «E qual è il *senso ultimo* di questo “io sono tutto corpo”? Poniamoci ancora una volta questa domanda nella più piena situazione del nostro essere uomini, alla quale ci ha ora condotto la nostra riflessione. Voglio dire che in questa situazione piena della co-umanità viene alla luce nel modo più chiaro il significato pieno delle due componenti costitutive della nostra corporeità, anche nella loro sensatezza ultima: il bisogno dell'altro e il nostro dipendere dall'accadimento

¹⁴⁵ *Ivi*, p. 136, nota 12. Così esplica Levinas: «Il corpo non è né l'ostacolo opposto all'anima, né la tomba che la imprigiona, ma ciò per cui il sé è la suscettibilità stessa. *Passività estrema dell'“incarnazione”* – essere esposto alla malattia, alla sofferenza, alla morte, è essere esposto alla compassione e, Sé, al dono che costa. Al di qua dello zero dell'inerzia e del nulla, nel deficit d'essere in sé e non nell'essere, precisamente senza luogo dove posare il capo, nel non-luogo e, così, senza condizione, il se stesso si mostrerà portatore del mondo – il *portante*, il *sofferente*, fallimento del riposo e della patria, *correlativo della persecuzione* – sostituzione all'altro» (c.vo nostro).

¹⁴⁶ *Ibidem*.

¹⁴⁷ Sullo stretto legame tra ricorrenza-incarnazione-ossessione-ostaggio, cfr. *ivi*, pp. 138-139, p. 140, p. 143, pp. 146-147, ove la ricorrenza è definita «segreto ultimo dell'incarnazione», «passività dell'ossessione – o incarnata –, ciò «che diviene identità facendo esplodere l'identità, il principio dell'essere in me, l'intollerabile quiete in sé della definizione»; e ancora come ciò che «non può dirsi che come in sé e come il rovescio dell'essere o altrimenti che essere. Essere sé, altrimenti che essere, disinteressarsi è portare la miseria e il fallimento dell'altro e anche la responsabilità che l'altro può avere di me, essere sé – condizione di ostaggio – è sempre avere un grado di responsabilità in più, la responsabilità per la responsabilità dell'altro».

mortale del nostro tempo in quanto tempo, che abbiamo in quanto noi stessi, dell'uno-con-l'altro. Nell'accadimento del nostro rapporto con l'altro uomo – che è come noi tutto corpo e perciò Se stesso – esperiamo nel modo più chiaro che noi ci siamo nella misura in cui abbiamo bisogno dell'altro, dunque ci siamo soltanto nella misura in cui oltrepassiamo noi stessi acconsentendo ad una mancanza, ma appunto con il desiderio, con la speranza, che in questa storia tra l'altro e me tutto possa divenire *degno di assenso*: *BUONO* in senso ultimo. Con tutto il nostro corpo ci disponiamo a questa avventura. E su questa situazione fondamentale – sia detto qui solo di passaggio – si fonda anche il *linguaggio* in quanto linguaggio umano. In questa situazione fondamentale noi diventiamo con il nostro proprio corpo *garanti* del fatto che con l'esserci corporeo dell'altro, in rapporto al quale ci troviamo – e quindi anche con il nostro proprio esserci – *tutto* divenga *buono*. O potremmo esprimerci anche così: diveniamo garanti del fatto che questa *storia*, nella quale ci troviamo coinvolti *in modo corporeo* con l'uomo ogni volta altro, con gli altri uomini, divenga in ultima analisi una storia *salvifica*, una storia della salvezza. Con il nostro intero esserci corporei diveniamo ostaggi per gli uomini ogni volta altri, dei quali abbiamo bisogno per essere realmente uomini. In tedesco per il termine “ostaggio” (*Geisel*) c'è anche il termine *Leib-bürge*, che si potrebbe tradurre forse letteralmente: “garante col proprio corpo”. Anche in italiano, la “s” in ostaggio rimanda all'origine storica di questo termine, che è nel fatto che nei trattati di pace tra due popoli nemici, ci si scambiavano i figli dei principi di questi popoli, che risiedevano come “ospiti” alla corte dei principi nemici e divenivano così garanti (*Bürge*) con il loro corpo e la loro vita, pegno del fatto che la pace sarebbe stata mantenuta e sarebbe proseguita. Il senso estremo di questo “io sono corpo” è nel fatto che con il nostro esserci corporeo diventiamo *pegno* per l'esserci corporeo dell'altro uomo e degli altri uomini, e in questo modo diventiamo pegno del nostro futuro in comune»¹⁴⁸.

¹⁴⁸ B. Casper, *Sul senso ultimo del nostro corpo*, in *Sul senso del nostro corpo*, in *Corpo*, cit., pp. 42-44. Si veda anche quanto Casper scrive nel suo *Evento e preghiera*, cit., p. 54. «Nel mio esserci mortale e incarnato al cospetto dell'Altro, ricevo questa estrema richiesta: non uccidere l'Altro e non lasciarlo solo

Al tempo stesso in questo rapporto di fondo, che ha il carattere di una relazione che accade perennemente nella storia, si apre la dimensione religiosa, il rapporto, appunto, con quel senso incondizionato, che mi esige nel mio *Dasein* incarnato, mortale e finito e che, insieme, mi fa essere. Ma perché si può parlare di un senso incondizionato? Perché la sfida in cui io mi trovo nel mio *Dasein* come garante-con-il-mio-corpo-per-l'altro non è assolutamente riconducibile ad una catena causale come, ad esempio, potrebbe essere una cicatrice che porto sulla mia pelle conseguentemente ad un incidente stradale o ad un intervento chirurgico. Per questa situazione, invece, per la quale sono col-mio-corpo-ostaggio-per-l'altro, non posso addurre alcun motivo finito. Piuttosto questa affezione di cui soffro, nel mio *Dasein* corporeo, mi contrassegna da sempre. Si tratta di una sfida a *non uccidere l'altro* e a *non lasciarlo solo nella sua mortalità*, che mi concerne nel mio più intimo «io sono», in una passività assoluta che richiede la *corporeità stessa della pazienza*. Perciò l'accettazione di me stesso nella mia corporeità, nella quale mi sperimento incondizionatamente sfidato nel mio temporalizzarmi, significa, in ragione dell'essere-ostaggio-con-il-proprio-corpo-per-l'altro, raccogliersi nel rapporto religioso. Ma che cosa si deve intendere con quest'ultima locuzione? Il fatto che, soltanto, nel «prescindere da me mi trovo», rimettendomi, nel mio temporalizzarmi, «all'evento del dono di ciò che è altro».

In questo consiste ciò che Bernhard Casper ha chiamato l'accadere del raccoglimento, contrapponendo alla perseveranza nel proprio *conatus essendi* del

nella sua mortalità. E solo se mantengo questa garanzia posso accordarmi anche con me stesso. L'accoglimento di me stesso dipende dal mio rispettare questa altissima *esigenza della ragione in quanto propria della mia umanità stessa*. Alla luce di questa pretesa, l'accadimento dell'attenzione, nel quale oltrepasso me stesso, perviene alla sua serietà autentica che è quella del mio esserci mortale che si temporalizza al cospetto dell'Altro. È solo nell'evento di questo rapporto che alla fine giungo essendo ciò che sono, sul terreno della realtà. Ogni realtà di ciò che mi è altro in senso neutro, e in direzione del quale mi oltrepasso, entra alla fine nella luce di ciò che accade tra *l'altro uomo e me*. [Sull'accadimento dell'attenzione che «significa un attendere ciò che è altro in quanto indisponibile», sul suo doppio carattere – «l'attività dell'oltrepassarsi e la passività dell'essere chiamato in causa» – sul «darsi» del dono (cfr. *ivi*, pp. 34-42, *n.d.r.*)]

soggetto, riconducibile ad una comprensione sostanzialistica dell'essere, il *trovar-se-stessi nell'abbandonarsi*, in cui appunto si dà il *raccoglimento*¹⁴⁹.

Con l'accettazione di me stesso come di colui che esiste nel corpo – e solo in esso – e che come tale si trova, malgrado sé, nella condizione di ostaggio-con-il-proprio-corpo-per-l'altro, mi trovo simultaneamente nel rapporto religioso cui posso – di volta in volta – dare il mio assenso o rifiutarlo. A differenza degli altri compiti o mansioni che decido di assolvere e che, in quanto tali, hanno un inizio e una fine, della mia condizione d'ostaggio-col-corpo-per-l'altro non ne verrò mai a capo, poiché si tratta di un accadimento infinito – *infinition* –; non solo perché l'altro, nel suo «corporalizzarsi», può continuamente cominciare con sé in modo nuovo, ma perché ciò a cui mi trovo sfidato nel mio *Dasein* nel corpo è un compito interminabile. Di nuovo la temporalizzazione come senescenza o invecchiamento, come pazienza della corporeità che, nell'accoglimento di una sfida che mette capo ad un senso incondizionato, incarna nel sé contro sé o sfasato da sé «il faremo e poi udremo» all'appello che giunge da Altri, e che è già traccia dell'Illeità. L'accadere storico dell'essere-ostaggio-con-il-mio-proprio-corpo-per-l'altro o, il che è lo stesso, l'accadere dell'incarnazione, è un infinito accadimento. Chi può dire di aver amato abbastanza? Chi ama realmente, si sperimenta provocato ad amare sempre di più, esperisce di essere nel moto di una infinita

¹⁴⁹ Cfr. B. Casper, *Evento e preghiera*, cit., pp. 43-44. Scrive il filosofo: «L'angoscia di fronte all'assunzione della mia finitezza si spiega con la necessità dell'autoaffermazione. Sembra che io possa essere, solo nel tentativo di permanere incondizionatamente nel mio essere: il *conatus perseverandi in esse meo*. Questo carattere fondamentale sembra accompagnare necessariamente una comprensione sostanzialistica dell'essere, che viene da lontano e che è divenuta preponderante nella modernità europea: esso si rivela però da cima a fondo errato nel caso dell'esserci umano che accade solo nella sua temporalizzazione. Io trovo me stesso solo oltrepassandomi nell'andar oltre me verso ciò che è altro. Nell'accogliere il dono accolgo contemporaneamente me stesso come colui al quale viene fatto un dono. Trovo la mia identità proprio e solo nel non permanere nella mia identità, che mi è data per il momento come una sorta di acconto e che solo così è rappresentabile. Solo rimettendomi all'evento del *dono di ciò che è altro*, che è al di là dei limiti del mio temporalizzarmi sincronizzante, trovo me stesso e mi è *lecito* essere nella stessa realtà. Solo nel prescindere da me mi trovo. Solo in questo prescindere da me stesso nell'accadimento dell'attenzione al dono di ciò che è altro, giungo a ciò di cui ne va per me, ovverosia all'essere in quanto uomo. [...] Poiché di null'altro qui è questione se non del dono di ciò che è altro, nell'accoglienza del quale contemporaneamente pervengo a me stesso, possiamo anche parlare anche dell'accadere del raccoglimento. Rimettendomi, nell'attenzione, al dono di ciò che è altro, pervengo a me stesso. E, proprio grazie a questo accadere, accade che mi svincolo dalla dispersione nel molteplice, che però è tale nell'orizzonte della mia anticipazione. Mi raccolgo, o piuttosto: nell'attenzione al dono nella sua unità, mi capita il raccoglimento».

positività, ponendosi in una dedizione senza posa a ciò che lo sfida corporalmente. L'«io sono» corporeo, in questo continuo oltrepassarsi, che è una defezione dell'identità, si trascende dando il consenso alla rinuncia ad essere tutto e l'assenso ad essere *qui* e in nessun altro luogo. Il *Dasein*, nell'accadere dell'incarnazione, sperimenta con la propria corporeità il fatto di essere dato a sé nella procrastinazione della morte, di essere a tempo e di poter dare un senso al proprio esserci mortale e finito nella provocazione all'amore, che si dimostra una sfida incondizionata e infinita in cui mi trovo messo di fronte ad una rivendicazione di senso, a sua volta, incondizionata e infinita.

È l'essere malato d'amore¹⁵⁰ del *Cantico dei Cantici* (v. 8), il saziarsi d'oltraggi¹⁵¹ delle *Lamentazioni* (v. 3, 30), il soffrire «per niente» in cui Dio stesso soffre, passività della sofferenza nella quale è possibile, tuttavia, il passaggio da una *sofferenza inutile* ad una *sofferenza non-inutile* o *sofferenza liturgica*¹⁵². Si pensi a quanto scrive Levinas nei *Carnets*, ove egli parla di un'«ubriacatura della sofferenza», di una passività pura che ci rende figli di Dio¹⁵³: il subire che vira in filialità. Per non dire di quella «elezione nella sofferenza», cui magistral-

¹⁵⁰ Cfr. E. Levinas, *Altrimenti che essere*, cit., p. 178. Scrive Levinas: «Il soggetto nella responsabilità si aliena nell'intimo della sua identità di un'alienazione tale che non svuota il Medesimo della sua identità, ma ve lo assoggetta, con una convocazione irrecusabile, si assoggetta come nessuno, in cui nessuno potrebbe sostituirlo. [...] Unicità, al di fuori del concetto, psichismo come seme di follia, psichismo già psicosi, non un Io, ma io sotto convocazione. Convocazione all'identità per la risposta della responsabilità nell'impossibilità di farsi sostituire senza carenza. A questo comando, teso senza pausa, non si può rispondere che «eccomi» in cui il pronome «io» è all'accusativo, declinato prima di ogni declinazione, posseduto dall'altro, malato, identico. Eccomi – dire dell'ispirazione che non è né il dono delle belle parole, né di canti. Astringo al *dare*, a mani piene e, di conseguenza, alla corporeità». Sull'importanza del «Me voici», cfr. *supra*, cap. III, nota 70. Significativo, in tal senso, anche quanto scrive Levinas all'inizio del paragrafo, intitolato *Sostituzione*: «La parola Io significa *eccomi*, rispondente di tutto e di tutti. La responsabilità per gli altri non è stata un ritorno a sé, ma una contrazione esasperata che i limiti dell'identità non possono trattenere» (*ivi*, p. 143).

¹⁵¹ Cfr. *ivi*, p. 139. Argomenta Levinas: «Il subire a causa si altri è pazienza assoluta solo se questo «a causa di altri» è già «per altri». Questo transfert – altro che interessato, «altrimenti che essenza» – è la soggettività stessa. «Presenti la guancia a chi lo percuote e sappia saziarsi anche d'oltraggi»; chiedere nella sofferenza subita questa sofferenza (senza far intervenire l'atto che sarebbe l'esposizione dell'altra guancia), non significa trarre dalla sofferenza una qualche virtù magica di riscatto, ma passare, nel trauma della persecuzione, dall'oltraggio subito alla responsabilità per il persecutore e, in questo senso, dalla sofferenza all'espiazione per altri». Si veda anche: E. Levinas, *Umanesimo dell'altro uomo*, cit., p. 144.

¹⁵² Cfr. *supra*, cap. IV, note 29-30, p. 108.

¹⁵³ Cfr. E. Levinas, *Carnets de captivité*, cit., pp. 179-180, e *supra*, cap. III, pp. 80-82.

mente fa riferimento Levinas ne *L'expérience juive du prisonnier*¹⁵⁴, ove matura quell'*epoché esistenziale* – quell'essere soli con Dio – che gli fa toccare con mano l'originarietà dell'«io sono» corporeo: la *felix culpa* come il «dovere felice» di amare l'altro. Una colpevolezza che precede ogni colpa etica e morale e che esige che io inizi-qualcosa-con-me-stesso.

Come dire: sono colpevole di diventare *autentico* nel prendere sul serio il tempo o, il che è lo stesso, nell'aver bisogno dell'altro in quanto altro. Di nuovo: non uccidere l'altro e non lasciarlo solo nella sua mortalità, essendo consapevole di essere *a tempo* in un accadimento senza posa, che è uno *sperare per il presente*, un divenire messia per l'altro fino a «morire per l'altro»¹⁵⁵.

Scriva Levinas:

«Il vortice: sofferenza dell'altro, la mia pietà per la sua sofferenza, il suo dolore a causa di questo dolore, ecc. si arresta in me. Io – è ciò che comporta in tutta questa iterazione un movimento in più. La mia sofferenza è il punto di mira di tutte le sofferenze – e di tutte le colpe. Perfino della colpa dei miei persecutori, il che significa subire l'ultima persecuzione, subire assolutamente. Tutto ciò non è il fuoco purificatore della sofferenza che magicamente qui varrebbe. Questo elemento di “pura ustione”, per niente nella sofferenza, è la passività della sofferenza che impedisce il suo capovolgimento in “sofferenza assunta” in cui si annullerebbe il “per-l'altro” della sensibilità, vale a dire il suo *sensu* stesso. Questo momento del “per niente” è il surplus del non senso sul senso attraverso cui il senso della sofferenza è possibile. *L'incarnazione del Sé* (c.vo nostro) e le sue possibilità di dolore gratuito devono essere comprese in funzione dell'*accusativo* assoluto del Sé, passività al di qua di ogni passività in fondo alla materia *che si fa carne* (c.vo nostro). Ma bisogna percepire nel carattere anarchico della sofferenza – e prima di ogni riflessione – una sofferenza della sofferenza, una sofferenza “a causa” di ciò che la mia sofferenza ha di pietoso, che è una sofferenza “per Dio” *che soffre* (c.vo nostro) della mia sofferenza. Traccia “anarchica” di Dio nella passività»¹⁵⁶.

¹⁵⁴ Cfr. *supra*, cap. III, § 5: *Cattività: all'origine della felix culpa*, pp. 65-77.

¹⁵⁵ Cfr. E. Levinas, «*Morire per...*», in *Tra noi*, cit., pp. 233-244.

¹⁵⁶ E. Levinas, *Altrimenti che essere*, cit., nota 21, p. 147.

Come non ricordare, in proposito, quanto scrive Levinas, sulla scia del pensiero di Chaim de Volozhyn¹⁵⁷, nel suo saggio *La preghiera senza domanda*:

«Nella misura in cui la sofferenza di ogni io è già la sofferenza di Dio che soffre per questa “mia sofferenza”, l’io che soffre può pregare: prega per la sofferenza di Dio che soffre nella mia sofferenza umana. Dio, prima di ogni domanda, è già con me. Non dice forse (*Salmo* 91, 15): “Sono con lui nella sofferenza?” E Isaia (63, 9) non parla forse di Dio che soffre nella sofferenza dell’uomo?»¹⁵⁸.

¹⁵⁷ Cfr. Chaim de Volozhyn, *L’âme de la vie*, présentation, traduction et commentaires par B. Gross, préface de E. Levinas, Verdier, Paris 1986, in particolare pp. 203-209. Ci pare importante ciò che Levinas definisce un punto fondamentale per il suo pensiero nel volume del grande rabbino: «Il consiste à ramener les ultimes intentions de la vie religieuse la plus haute, à l’éthique. À la Torah d’abord, qui exige et l’amour d’autrui et les autres. Et aux hommes – les prochains – qui répondent d’autrui bien avant que chacun – le moi ou le je – persévère dans son être. À l’éthique plus ancienne que le monde et que l’être des êtres. Mais singulière conjoncture de l’univers, à en croire *L’âme de la vie* ! L’être des êtres, l’être des autres que moi, ne pourrait subsister que si Dieu s’associe à cet être, qu’il le crée et le recrée. Si Dieu s’en retire, les êtres tombent en néant. Et cependant Dieu tout-puissant – c’est là la grande thèse de Rabbi Hayyim – ne pourrait s’associer à l’être des mondes que si, moi humain, je me conforme aux exigences de la Torah. Dieu s’associe à l’être des êtres autres que moi ou s’en retire en fonction de la *conduite du moi*. Je réponds de l’univers! L’homme répond des autres. Sa fidélité ou son infidélité à la Torah n’est pas seulement une façon de faire ou de compromettre son salut; c’est l’être, l’élévation et la lumière des autres qui en dépendent; et c’est indirectement seulement, en fonction du *salut* ou de la ruine des mondes – des ces autres –, qu’en dépend *son propre destin*» (ivi, pp. 10-11, c.vo nostro, tranne *je*).

¹⁵⁸ E. Levinas, *De la prière sans demande. Note sur une modalité du judaïsme*, in «Les Etudes Philosophiques» 38 (1984); tr. it. di F.P. Ciglia, *Della preghiera senza domanda. Nota su una modalità dell’ebraismo*, in AA.VV., *Filosofia, religione, nichilismo. Studi in onore di Alberto Caracciolo*, a cura di G. Moretto e D. Venturelli, Morano, Napoli 1988, p. 64. Non ci possiamo qui soffermare sul grande tema della preghiera in Emmanuel Levinas. Ci limitiamo a dire che si deve a Bernhard Casper, tra gli altri, il merito di aver aperto la strada alle fondamentali implicazioni del *Dasein* corporeo, e dunque di un pensiero incarnato, nell’accadimento della preghiera a partire dalle illuminanti riflessioni su tre grandi pensatori di riferimento: Martin Heidegger, Franz Rosenzweig, Emmanuel Levinas. Non possiamo, tuttavia, esimerci dal richiamare ampiamente il § 8.5, *La corporeità (Leibhaftigkeit) del pregare*, del già citato *Evento e preghiera*. Scrive Casper: «In seguito alla separazione cartesiana di *res cogitans* e *res extensa*, di “io penso” e “io ho un corpo”, il pensiero moderno tende a vedere il pregare prevalentemente come un accadimento dell’interiorità e perciò non corporeo. Deve essere tenuto fermo, per contro, che l’accadimento linguistico della preghiera è corporeo da cima a fondo. In questo accadimento estremo dell’essere uomo, il quale è posto in gioco dalla pretesa incoraggiante, entra tutto ciò in cui noi consistiamo. [...] Nel contesto della autocomprensione oggi corrente dell’uomo, parlare in modo adeguato della questione della corporeità del pregare presupporrebbe una fenomenologia compiuta dell’incarnazione (*Menschwerdung*) come incorporazione (*Leibwerdung*), che ancora manca nonostante i tentativi di Weizsäcker e Gebatte, e nonostante gli accenni contenuti nella fenomenologia di Sartre, di Merleau-Ponty, di Michel Henry e nel pensiero di Medard Boss, che riprende l’“esser-corpo” di Heidegger. Dobbiamo quindi accontentarci dell’idea fondamentale che in ogni caso il temporalizzarsi della libertà umana accade sempre come corporeo. È stato, ancora un volta, Levinas che ha scoperto in che modo proprio questa temporalizzazione, che accade nella carne (*Fleisch*), si faccia significato (*bedeutet*) in quanto linguaggio. L’Altro, nella sua corporeità, colui che in modo corporeo si espone a me egli stesso nella nudità del volto, non significa “l’indeterminatezza di un noema, ma l’invito al grande rischio dell’approssimarsi in quanto approssimarsi”: significa l’invito a me, che ci sono in quanto mortale solo nel mio corpo”: significa l’invito a me, che

9. *La sfida di divenire fecondi*

Un'indicazione sulla misura in cui tale assenso al temporalizzarsi – che accade nel corpo, e solo in esso, nella condizione di ostaggio-con-il-proprio-corpo-per-l'altro – e, quindi, a cogliere la sfida che mi viene dal «dovere felice» di amare l'altro viene offerto dal fenomeno della *fecondità*. La fenomenologia ermeneutica di Levinas, che intende se stessa come pensiero incarnato, sembrerebbe l'unico pensiero filosofico che si sia addentrato fino in fondo in questo problema.

Il paradigma fondante per la fecondità è quello che è tangibile anche biologicamente. La madre diviene feconda nel proprio figlio. Essa si riprende, si raccoglie nel suo «corporalizzarsi» – si fa vuota – per offrire spazio in se stessa al figlio, che nutre con la propria carne e il proprio sangue. Come dire: essa gli dona la vita con l'accoglierlo attraverso il suo temporalizzarsi e, simultaneamente, offre spazio a lui, in quanto lui stesso. Potremmo anche parlare, in tal senso, della fecondità come di quel fenomeno in cui eviene, in maniera emblematica, l'*accadere* del *raccoglimento*: rimettendomi a ciò che è altro, pervengo a me stesso. Il «fare vuoto» dentro di sé, proprio della madre che accoglie nel suo grembo il figlio, è il temporalizzarsi dell'«io sono» corporeo che, nell'oltrepas-sarsi, accoglie il dono e coglie se stesso come colui al quale viene fatto un dono. Ci permettiamo di richiamare, nuovamente, ciò che Levinas scrisse nei *Carnets*: «Le visage est-il fondé dans la fécondité? L'Eros suppose Autrui. {Le féminin – ~~le visage~~ synthèse du visage et de la fécondité.} Mais la moralité ne peut s'opposer à l'histoire que si elle peut contester une fin de

ci sono in quanto mortale solo nel mio corpo, a oltrepassarmi in direzione dell'Altro, ad arrischiarmi in un: ecco, il mio corpo per te. Non è forse da questo gesto fondamentale dell'esser-per-te-corporeo-e-mortale che scaturisce ogni dire? Nell'accadimento dell'oltrepassarsi corporeo, a cui l'Altro nella sua corporeità mi invita, in questo senso, “*dans l'approche du visage*”, la carne diventa parola, la carezza dire. Ciò che qui Levinas ha di mira – continua Casper – non è una critica del Vangelo di Giovanni: “il verbo si fece carne”, ma la scoperta dell'origine del linguaggio nel fatto che io ci sono nella mia temporalizzazione in quanto mortale, cioè in quanto libertà che può essere solo nel corpo: chiamato dall'Altro che può chiamarmi in causa solo in modo corporeo. *In questo senso il mio corpo, che è più che solo un corpo fisico, significa di per sé, nel suo accadere, un patire originario, “nudità, che si espone fino allo sfogo, all'effusione”*; la mia temporalizzazione-nel-corpo significa di per sé già “*preghiera*”» (ivi, pp. 89-90, c.vo nostro).

l'histoire – fécondité est exigible dans la relation avec l'Autre»¹⁵⁹. Di qui il desiderio dell'altro in quanto altro che accade come «prurito temporale»¹⁶⁰, nella storia che eviene tra me e l'altro stesso.

Si può descrivere il fenomeno della fecondità riconducendolo, come abbiamo visto, per un verso ad una delle situazioni originarie su cui si fonda l'«io sono» di carne e di sangue: la *nascibilità* (*Geburtlichkeit*)¹⁶¹, per l'altro al *paradosso dell'autorelatività*¹⁶² che ne consegue. Già nella mia origine sono colui/colei che ha bisogno di altri. Sono debitore a mia madre, che ha pronunciato il suo assenso per me, e lo sono nei confronti di mio padre, che nell'atto generativo mi accettò. Di qui il paradosso per cui sono e non sono mia madre, e sono e non sono mio padre, poiché, in quanto «io sono» corporeo e finito che ha il suo tempo mortale, sono chiamato a decidermi, ossia a dare inizio-a-qualcosa-con-me-stesso. Infatti io sono un «io sono» mediante il fatto di essere al tempo stesso colui che, ancora, non sono. È la *Wiedergeburt* come sinonimo di temporalizzazione. In effetti il figlio è, in verità, lui stesso qualcuno. È se stesso, ossia egli ha il proprio tempo in cui è totalmente se stesso, per quanto sia e *ci sia* anche per il fatto di venire dalla carne e dal sangue della madre. Ma che cosa significa questo divenire feconda della madre nel proprio «corporalizzarsi»? Significa che la madre consegue nel figlio delle possibilità che essa stessa non aveva e che vanno al di là delle sue personali, attraverso il temporalizzarsi del figlio, che è la madre e insieme non lo è. Allo stesso modo, il figlio è il padre e, simultaneamente, non lo è. Ma nel figlio, in cui il padre diviene a sua volta fecondo, il padre acquisisce parimenti possibilità non realizzate che aveva nel proprio corpo. In tal modo, nella fecondità, si mostra anche il senso del mio mortale *Dasein* corporeo, senso che

¹⁵⁹ E. Levinas, *Carnets de captivité*, cit., p. 428 (c.vo nostro tranne *Eros*). Cfr. *supra*, cap. III, § 6: *Paternità, maternità, filialità*, pp. 78-86.

¹⁶⁰ E. Levinas, *Carnets de captivité*, cit., p. 279, e *supra*, cap. III, nota 43 e pp. 86-89.

¹⁶¹ Cfr. *supra*, cap. III, pp. 83-84.

¹⁶² Cfr. *supra*, cap. IV, § 3: *Dasein corporeo*, c) Il paradosso dell'autorelatività e il circolo ermeneutico dell'istante, pp. 129-134.

va al di là delle mie capacità e che, al tempo stesso, le esige pienamente. Il figlio è il tempo senza di me¹⁶³.

Come non vedere, al termine di questa nostra ricerca, il fatto che categorie centrali come quelle di maternità, paternità, filialità – esplicazione di *eros* in quanto condizione della dualità o del tempo o, il che è lo stesso, dell'esteriorità – rinviano, passando attraverso la fecondità¹⁶⁴ biologica, al significato originario del fenomeno della fecondità, in quanto dovunque io mi volgo realmente verso l'altro, cioè nella sua corporeità – cosa che può accadere solo in termini corporei – io divengo per questa via *fecondo*¹⁶⁵?

Levinas cogliendo la paternità «*comme une relation originelle*»¹⁶⁶ e come «alterazione e identificazione»¹⁶⁷, il figlio come «*moi libéré de soi*»¹⁶⁸ e come «rottura e ripresa»¹⁶⁹; rinvenendo nella posteriorità «*la façon dont le moi est l'autre*»¹⁷⁰, nel tempo «*l'exister multiple lui-même*»¹⁷¹ non esplica, ancora una volta, il fatto che l'unico modo in cui il *Dasein* si può cogliere è in quanto «io sono» corporeo e mortale, che inizia-qualcosa-con-se-stesso nell'accadere storico e che può iniziare-qualcosa-con-se-stesso nella misura in cui, nella propria pazienza corporea ed essendo egli stesso coscienza *bouleversé*, accoglie l'altro come un

¹⁶³ E. Levinas, *Carnets de captivité*, cit., p. 389. Scrive Levinas: «Être sexué – caractérise la créature ayant une origine et, dans son origine, une sécurité et au-delà de sa fin une fécondité» (c.vo nostro).

¹⁶⁴ Cfr. *supra*, cap. IV, § 4: *Corpo salvato*, b) *Eros* ossia essere in due e c) Il tempo senza di me, pp. 146-152; *supra*, cap. V, § 5: *Eros, fecondità, paternità, filialità*, pp. 183-197.

¹⁶⁵ Cfr. E. Levinas, *Altrimenti che essere*, cit., p. 108. Il prossimo mi concerne prima di ogni assunzione, prima di ogni impegno consentito o rifiutato. [...] Mi ordina prima di essere riconosciuto. Relazione di parentela al di fuori di ogni biologia, "contro ogni logica". Il prossimo mi concerne non in quanto appartenente al mio stesso genere. Esso è precisamente *altro*. La comunità con il prossimo comincia nel mio obbligo nei suoi riguardi. Il prossimo è fratello».

¹⁶⁶ E. Levinas, *Carnets de captivité*, cit., p. 129 (c.vo nostro).

¹⁶⁷ E. Levinas, *Totalità e infinito*, cit., p. 281.

¹⁶⁸ E. Levinas, *Carnets de captivité*, cit., p. 391 (c.vo nostro).

¹⁶⁹ E. Levinas, *Totalità e infinito*, cit., p. 287.

¹⁷⁰ E. Levinas, *Carnets de captivité*, cit., p. 391 (c.vo nostro).

¹⁷¹ *Ibidem* (c.vo nostro).

me un dono¹⁷² di cui, nel suo temporalizzarsi senza posa – che è una procrastinazione della morte¹⁷³ – gli viene fatto dono?

Come dire: il senso della nostra corporeità sta, in linea di principio, nella maternità/paternità, nella trascendenza della fecondità, nella misericordia delle viscere¹⁷⁴, come esplica Levinas impiegando il termine ebraico *rahamim*¹⁷⁵.

Scriva Levinas:

«Ma allora l'inquietudine del perseguitato non sarebbe altro che una modificazione della maternità, del “*gemito delle viscere*” ferite in coloro che esse portavano o porteranno? Nella maternità significa la responsabilità per gli altri – che arriva fino alla sostituzione agli altri e fino a soffrire sia dell'effetto della persecuzione, sia del perseguitare stesso in cui sprofonda il persecutore. La maternità – *il portare per eccellenza* – porta ancora la responsabilità per il perseguitare del persecutore. Piuttosto che natura – ancor prima della natura – *l'immediatezza* è questa vulnerabilità, questa *maternità*, questa *pre-nascita* o *pre-natura* a cui risale la sensibilità»¹⁷⁶.

Dunque, appare chiaramente, come il senso estremo dell'«io sono» corporeo eviene nel nostro essere-pegno-per-l'esserci-corporeo-dell'altro-uomo e degli altri uomini. Non solo, l'«essere-nella-propria-pelle, come avere-l'altro-nella-propria-pelle»¹⁷⁷ è l'esplicazione estrema dell'accadere dell'incarnazione: farsi-garanti-con-il-proprio-corpo-e-con-la-propria-vita-per-l'altro.

¹⁷² Si veda la stretta correlazione tra donare/tempo/fecondità in E. Levinas, *Carnets de captivité*, cit., p. 413. «Donner comme condition de l'avenir. Sexualité fécondité».

¹⁷³ Cfr. *ivi*, p. 430. Scrive Levinas: «[...] *Le temps* va à la mort, mais se retire de la mort *qu'il ajourne*. Il est refus de la totalité où cependant il conduit l'être séparé (volonté); il refuse la totalité où il conduit l'être séparé *par l'avenir de la fécondité*» (c.vo nostro).

¹⁷⁴ Cfr. E. Levinas, *Umanesimo dell'altro uomo*, cit., p. 145. Insiste il filosofo: «Ogni amore, ogni odio del prossimo come attitudine riflessa, presuppone questa vulnerabilità preliminare: misericordia, “commozione di viscere”. Sin dalla sensibilità, il soggetto è *per l'altro*: sostituzione, responsabilità, espiazione. Ma responsabilità che non ho assunto in nessun momento, in nessun presente. Niente di più passivo di questa chiamata in giudizio anteriore alla mia libertà, di questa chiamata in giudizio preoriginaria, di questa franchezza». Nella nota 10, *ibidem*, così Levinas esplica il senso della parola misericordia: «Pensiamo al termine biblico “Rachamin” che si traduce misericordia, ma che contiene un riferimento alla parola “Rechèm” – utero: si tratta della misericordia che è come una commozione di viscere materne». Si veda anche E. Levinas, *Altrimenti che essere*, cit., nota 22, p. 149.

¹⁷⁵ Cfr. E. Levinas, *L'aldilà del versetto*, a cura di G. Lissa, Guida Editori, Napoli 1986, p. 227.

¹⁷⁶ E. Levinas, *Altrimenti che essere*, cit., p. 94 (c.vo nostro).

¹⁷⁷ *Ivi*, p. 143.

Essere responsabili di lui in un costante trascendersi, consapevoli che non è nelle nostre mani il modo in cui finirà questa storia in cui siamo, in quanto liberi, provocati dal nostro esserci corporeo, ma insieme fiduciosi in quell'oltrepassarsi, che è un movimento di una speranza che spera per il presente e che ha il suo invista-di-cui finale nella *salut*. In ultima analisi, l'intuizione del compimento del nostro «io sono tutto corpo» come compimento di noi stessi svela, nella comprensione originaria di questa espressione, un senso religioso.

Come testimonia la Bibbia: «la vera devozione non consiste in olocausti e offerte, ma, per esempio, nell'occuparsi delle vedove e degli orfani (cfr. *Dt* 10, 18 e 27, 19; *Is* 1, 23; *Ger* 5, 18), cosa che può accadere soltanto in un agire corporeo. “Sacrificio e offerta non gradisci / *gli orecchi invece* mi hai aperto”, dice il *Salmo* 40, 7. La *Lettera agli Ebrei* riprende esattamente questi versi e li interpreta: “Tu non hai voluto né sacrificio, né offerta, *un corpo invece* mi hai preparato (*Eb* 10, 5-7)”»¹⁷⁸.

Solo nell'essere-con-il-proprio-corpo-ostaggio-per-l'altro, il *Dasein* incarnato raccoglie la sfida del «dovere felice» di amare l'altro, poiché il decidersi ad iniziare-qualcosa-con-stessi trova, in ultima analisi, la sua alfa e la sua omega nel *divenire fecondi*¹⁷⁹ con il proprio corpo per l'altro. Per «dire» questo «passato pre-ontologico della maternità»¹⁸⁰ o, il che è lo stesso, questa fecondità che trascende quella biologica nella sua stessa trascendenza, Levinas ricorre alla straordinaria figura biblica della balia.

«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 altro luogo, non autoctono, sradicato, apoli-

¹⁷⁸ Cfr. B. Casper, *Sul senso del nostro corpo*, cit., pp. 45-46.

¹⁷⁹ Cfr. E. Levinas, *Carnets de captivité*, cit., p. 392. In proposito, non ci pare affatto casuale che Levinas giunga a parlare di una «teoria della fecondità»: «Le temps comme temps de la fécondité: au-delà de la mort et par sa discontinuité débarrassé de l'ennui. <17> Ce qui est essentiel dans toute la théorie de la fécondité: le moi défini à partir d'elle n'est possible qu'à partir de l'Autre» (c.vo nostro).

¹⁸⁰ E. Levinas, *Altrimenti che essere*, cit., p. 98.

de, 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»¹⁸¹.

Ma, allora, nella tensione del compimento dell'«io sono» corporeo non si può scorgere quella «futurizzazione del futuro», che è il tempo come a-Dio¹⁸²? Nello schiudersi dell'incontro fecondo con l'altro si schiude, a sua volta, in una circolarità virtuosa, la significazione ultima del rapporto religioso. Il *sensu* passa attraverso l'*accadere* dell'*incarnazione*.

10. Conclusioni

Per concludere: come si sa Levinas non ha dedicato un saggio specifico al tema da noi indagato, ma lo sforzo di questa ricerca è teso proprio a far emergere – servendosi di un andamento fenomenologico-ermeneutico immanente al testo stesso – il filo rosso di questo pensiero incarnato che si dipana sin dai *Carnets de captivité* – sorprendente officina filosofica dell'ebreo lituano – per giungere alle opere della maturità. In tal senso, è emerso che cosa significhi parlare di un pensiero incarnato in Levinas, prendendo le mosse da quello che abbiamo definito un lavoro preparatorio alla quinta meditazione cartesiana di Husserl, *Il problema dell'empatia* di Edith Stein, ove si arriva a cogliere l'esperienza dell'estraneo attraverso l'*Einfühlung*, definita come condizione di possibilità della costituzione dell'individuo proprio in relazione ad altri individui propri. Un'operazione che non riteniamo azzardato definire nei termini di una *analogia empatica* che, nella sua carica di non-detto, sembra rinviare implicitamente ad una sua ulteriore chiarificazione ed esplicazione nelle parole della quinta meditazione cartesiana di Husserl, e che potremmo chiamare *analogia trascendentale*. Per arrivare a cogliere con Levinas, se così si può dire, una vera e propria analogia *incarnata*.

Di qui lo sforzo di far emergere il movimento e l'articolarsi stesso del pensiero levinasiano nel suo andare oltre Husserl, in una rilettura della quinta medi-

¹⁸¹ *Ivi*, p. 114.

¹⁸² E. Levinas, *Tra noi*, cit., pp. 208-209.

tazione cartesiana dove l'altro viene colto soltanto attraverso l'appaiamento, e dunque attraverso il suo *Leib*, ma ancora all'interno della sfera trascendentale e a-storica dell'essere. Del resto, anche in Sartre e nello stesso Merleau-Ponty, nonostante i contributi notevoli sulla corporeità, si rimane prigionieri di questo schema che non fa i conti con la storicità dell'esserci incarnato. Ma Levinas, in questo suo pensare l'«io sono» come esserci mortale, finito, ostaggio-per-l'altro-con-il-proprio-corpo in una procrastinazione della morte, che è il suo stesso invecchiamento e in cui ne va della sua fecondità, va anche oltre Heidegger che, nei *Seminari di Zollikon*, si limita a parlare del corpo come essere nel mondo e non come essere-per-l'altro; stante, tuttavia, il riconoscergli il grande merito di aver introdotto un'ermeneutica della fatticità storica. Ermeneutica da cui Levinas parte per elaborare, nel farsi evento e nel temporalizzarsi dell'«io sono», l'incarnazione stessa del prendere sul serio il tempo o, il che è lo stesso, dell'aver bisogno dell'altro. Un pensiero incarnato di un *Dasein* di carne e di sangue – che ha fame, che ha sete, che ha dei bisogni – e che, in quanto coscienza *bouleversé*, sa passare dal godimento alla sofferenza liturgica, in un accrescimento della passività che lo pone all'accusativo fino al morire per l'altro, facendosi accadere e insieme tentare dalla storicità del proprio esserci.

Un pensiero incarnato di un *Dasein* che si fa garante e, dunque, ostaggio-con-il-proprio-corpo-per-l'altro e il cui in-vista-di-cui estremo non è tanto l'essere, ma la *salut*. Levinas, inoltre, nel considerare il corpo come costituente non intende – come spesso fa la filosofia nostalgica di un certo platonismo – negare la corporeità, ma affermarla nella sua interezza; nell'interezza di un «io sono» limitato, mortale e finito che inizia-qualcosa-con-se-stesso e che si decide per la fecondità, assurgendo il proprio corpo e la propria vita a pegno per l'altro. Al punto di poter dire, al di là degli echi dionisiaci nietzschiani, «io sono tutto corpo», declinando il teologumeno della *felix culpa* nei termini dell'accoglimento di una sfida dal senso incondizionato, che si traduce nel «dovere felice» di amare l'altro. Quasi una trascrizione del monito contenuto in un passo della *Prima lettera ai Corinzi* (6, 20), in cui si dice: «Glorificate Dio nel vostro corpo!».

BIBLIOGRAFIA

1. Opere di Levinas

Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl, Alcan, Paris 1930; tr. it. *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*, Jaca Book, Milano 2002.

De l'évasion, in «Recherches Philosophiques», V (1935/36), pp. 373-392, riedito in volume da J. Rolland, Fata Morgana, Montpellier 1982; tr. it. *Dell'evasione*, a cura di G. Ceccon e G. Francis, Elitropia, Reggio Emilia 1983.

Carnets de captivité et autres inédits, sous la responsabilité de C. Chalié et R. Calin, *Œuvres complètes*, tome I, Bernard Grasset, Paris 2009.

De l'existence à l'existant, Fontane, Paris 1947; Vrin, Paris 1978; tr. it. *Dall'esistenza all'esistente*, a cura di F. Sossi, con una premessa di P.A. Rovatti, Marietti, Casale Monferrato (Al) 1986.

Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme, Rivages, Paris 1997; *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, tr. di A. Cavalletti, intr. di G. Agamben, con un saggio di M. Abensour: *Le mal elemental* (tr. di S. Chiodi), Quodlibet, Macerata 1996.

Le Temps e l'Autre, in J. Wahl e altri, *Le Choix, Le Mond, L'Existence (Cahiers du Collège Philosophique)*, B. Arthaud, Paris-Grenoble 1947, pp. 125-196; seconda edizione immutata con l'aggiunta di una nuova *Préface*, Fata Morgana, Montpellier 1979; terza ed. conforme alla seconda, Puf, Paris 1983, 1991; tr. it. *Il Tempo e l'Altro*, a cura di F. P. Ciglia, il melangolo, Genova 1993.

En Découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, Vrin, Paris 1949, seconda ed. aumentata Ivi 1967, 1994; tr. it. *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, tr. di F. Sossi, Raffaello Cortina Editore, Milano 1998.

Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité, Nijhoff, La Haye 1961, Livre de poche, LGF, Paris 1990; tr. it. *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, a cura di A. Dall'Asta, con un testo introduttivo di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1980.

La laïcité et la pensée d'Israël, originariamente pubblicato nella raccolta Audibert et al. 1960; tr. it. *Laicità e pensiero giudaico*, in *Dall'altro all'io*, a cura di A. Ponzio, tr. di J. Ponzio, Meltemi, Milano 2002, pp. 85-98.

Difficile Liberté. Essai sur le Judaïsme, Albin Michel, Paris 1963, seconda ed. rivista e completata (vengono alcuni saggi e altri nuovi sono aggiunti), Ivi 1976; terza ed. conforme alla seconda, Livre de poche, LGF, Paris 1984; tr. it. parziale *Difficile Libertà. Saggi sul giudaismo* (scritti scelti), tr., intr. e note a cura di G. Penati, Editrice La Scuola, Brescia 1986; tr. it. integrale *Difficile Libertà. Saggi sul giudaismo*, a cura di S. Facioni, Jaca Book, Milano 2004.

Commentaires. Textes messianiques, in *Difficile liberté*, Albin Michel, Paris 1963-1995, pp. 89-139; tr. it. *Il messianismo*, a cura di F. Camera, Morcelliana, Brescia 2002.

Quatre lectures Talmudiques, Minuit, Paris 1968, 1976; tr. it. *Quattro letture talmudiche*, pref. e tr. di A. Moscato, il melangolo, Genova 2000.

Humanisme de l'autre homme, Fata Morgana, Montpellier 1972, 1978, Livre de poche, Paris 1987; tr. it. *Umanesimo dell'altro uomo*, intr. e tr. di A. Moscato, il melangolo, Genova 1998.

Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, Nijhoff, La Haye 1974, 1978 Livre de poche, LGF, Paris 1990; tr. it. *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, a cura di S. Petrosino e M.T. Aiello, con intr. di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1983.

Noms propres, Fata Morgana, Paris 1976, Livre de poche, LGF, Paris 1987; tr. it. *Nomi propri*, con intr. e tr. di F.P. Ciglia, Marietti, Casale Monferrato 1984.

Sur Maurice Blanchot, Fata Morgana, Montpellier 1976; tr. it. *Su Maurice Blanchot*, con intr. di F. Fistetti e A. Ponzio, Palomar, Bari 1994.

Du Sacré au Saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques, Minuit, Paris 1977; tr. it. *Dal sacro al santo. Cinque nuove letture talmudiche*, a cura di O.M. Nobile Ventura, con intr. di S. Cavalletti, Città Nuova, Roma 1985.

L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques, Minuit, Paris 1982, Livre de poche, LGF, Paris 1986; tr. it. *L'aldilà del versetto. Letture e discorsi talmudici*, a cura di G. Lissa, Guida, Napoli 1986.

Ethique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo, Fayard et Radio France, Paris 1982, Livre de poche, LGF, Paris 1986; tr. it. *Etica e Infinito. Dialoghi con P. Nemo*, a

cura di E. Baccarini, con intr. di G. Mura: *La provocazione etica di E. Levinas*, Città Nuova, Roma 1984.

De Dieu qui vient à l'idée, Vrin, Paris 1982, seconda ed. rivista e aumentata, con una nuova *Préface*, ivi 1986, Livre de poche, LGF, Paris 1995; tr. it. *Di Dio che viene all'idea*, a cura di S. Petrosino, tr. di G. Zennaro, Jaca Book, Milano 1983.

Transcendance et intelligibilité. Suivi d'un entretien, Labor et Fides, Genève 1984; tr. it. *Trascendenza e intelligibilità*, a cura di F. Camera, Marietti, Genova 1990.

E. Levinas, *De la prière sans demande. Note sur une modalité du judaïsme*, in «Les Etudes Philosophiques» 38, n. 2, 1984, pp. 157-163; tr. it. di F.P. Ciglia, *Della preghiera senza domanda. Nota su una modalità dell'ebraismo*, in AA.VV., *Filosofia, religione, nichilismo. Studi in onore di Alberto Caracciolo*, a cura di G. Morretto e D. Venturelli, Morano, Napoli 1988.

Hors Sujet, Fata Morgana, Montpellier 1987; tr. it. *Fuori dal Soggetto*, a cura di F.P. Ciglia, Marietti, Genova 1992.

A l'heure des nations, Minuit, Paris 1988; tr. it. di S. Facioni, *Nell'ora delle nazioni. Letture talmudiche e scritti filosofico-politici*, Jaca Book, Milano 2000.

Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre, Figure Grasset, Paris 1991; Livre de poche, Paris 1993; tr. it. *Tra noi. Saggio sul pensare all'altro*, a cura di E. Baccarini, Jaca Book, Milano 1998.

Dieu, la Mort et le Temps, Etablissement du texte, notes et postface de J. Rolland, Grasset, Paris 1993, tr. it. *Dio, la morte e il tempo*, a cura di S. Petrosino, Testo stabilito e note di J. Rolland, Jaca Book, Milano 1996.

Les imprévus de l'histoire, pref. di P. Hayat, Fata Morgana, Montpellier 1994.

Liberté e commandement, pref. di P. Hayat, Fata Morgana, Montpellier 1994.

Altérité et transcendance, Fata Morgana, Montpellier 1995; tr. it. *Alterità e trascendenza*, tr. di S. Regazzoni, il melangolo, Genova 2006.

Etica come filosofia prima, testi di Levinas, commenti di A. Paperzak, a cura di F. Ciarraelli, Edizioni Guerini e Associati, Milano 1989.

Nouvelles lectures talmudiques, Minuit, Paris 1996; tr. it. *Nuove letture talmudiche*, tr. di B. Caimi, Se, Milano 2004.

Emmanuel Levinas - Gabriel Marcel - Paul Ricoeur, *Il Pensiero dell'altro*, a cura di F. Riva, in «Reveu de Métaphysique et de Morale», n 4, ottobre 1954; tr. it di M. Pastrello, Edizioni Lavoro, Roma 1999. Il dialogo tra E. Levinas e P. Ricoeur, in appendice, è tratto dal programma curato da Emmanuel Hirsch, «Le Bon plaisir de Paul Ricoeur», trasmesso da France Culture il 21 febbraio 1985. Il testo è pubblicato nel volume collettivo *Emmanuel Levinas philosophe et pédagogue*, Editions du Nadir de l'Alliance Israélite Universelle, Parigi 1998, pp. 13-28.

Violence du visage; tr. it. *Violenza del volto*, intervista a Lévinas – corretta e ampliata dall'autore stesso nei confronti della registrazione orale – pubblicata per la prima volta in «Hermeneutica»1985; apparsa anche in *Altérité e transcendance*, cit., pp. 172-183; presentata, ora, dalla Morcelliana, Brescia 2010, con tr. di A. Bianchi e intr. di G. Ripanti.

2. Opere su Levinas

AA.VV., *Levinas in Italia*, a cura di A. Fabris, «Teoria» 2/2006 (con saggi di A. Fabris, E. Baccarini, F. Ciaramelli, P. Fiorato, M. Vitali Rosati, F.L. Marcolungo, G. Ferretti, F.P. Ciglia, S. Petrosino, F. Camera, S. Labate, C. Meazza, G. Bruni, E. Bonan, G. Lissa, K. Seeskin).

AA.VV., *Emmanuelle Levinas et les territoires de la pensée*, a cura di D. Cohen-Levinas e B. Clement, Épipiméthée, Presses Universitaires de France, Paris 2007 (con un testo inedito di Levinas: *Note sur la métaphore* e con saggi di: O. Abe, S. Agacinski, G. Bastera, G. Bensussan, P. Bouretz, J. Butler, R. Calin, M. Calle-Gruber, C. Chalier, J.-L. Chrétien, B. Clément, J. Cohen, D. Cohen-Levinas, J.-F. Courtine, S. Crichley, A. David, M. de Launay, M. Deguy, M. Faessler, D. Franck, E. Grossman, C. Malabou, M.-L. Mallet, J.-L. Marion, A. Montefiore, S. Mosès, J.-L. Nancy, F. Noudelmann, S. Petrosino, D. Pradelle, F.-D. Sebbah).

AA.VV., *Emmanuel Levinas. Prophetic Inspiration and Philosophy*. Atti del convegno internazionale per il centenario della nascita. Roma, 24-27 maggio 2006, a cura di I. Kajon, E. Baccarini, F. Brezzi e J. Hansel, La Giuntina, Firenze 2008 (con saggi di: S. Rosenberg, S. Petrosino, M.-L. Lescourret, G. Ferretti, R. Goetschel, W.Z. Harvey, E. Meir, I. Kajon, W.N. Krewani, J. Hansel, G. Lissa, G. Bensussan, R.

A. Cohen, E. Neppi, G. Veltri, D. Banon, S. Wigoda, F. Brezzi, R. Burggraeve, P. Dreizik, F.P. Ciglia, M. García-Baró, A. Peperzak, E. Baccarini, L. Wenzler, B. Casper).

Abbagnano, N., *Dizionario di Filosofia*; volume nono: *La filosofia contemporanea*, a cura di G. Fornero, F. Restaino e D. Antiseri, in particolare: *Levinas: dal medesimo all'altro. L'etica come filosofia prima*, di G. Fornero, pp. 245- 268, UTET, Milano 1994, TEA, Milano 1996.

Baccarini, E., *Levinas. Soggettività e infinito*, Studium Roma 1985.

— *Emmanuel Levinas: intenzionalità e trascendenza a partire da Husserl*, in «Teoria», 2006², pp. 7-18.

Bernasconi, R. - Critchley S., *Re-reading Levinas*, Athlone Press, London 1991.

Borsato, B., *L'alterità come etica. Una lettura di E. Levinas*, Dehoniane, Bologna 1995.

Bruno, G.C., *Levinas. Etica o metafisica della fede? Appunti di etica e teologia*, Euroma - La gogliardica, Roma 1998.

Burggraeve, R., *Emmanuel Levinas, une bibliographie sommaire et secondaire (1929-1989)*, Peeters, Leuven 1990.

— *Emmanuel Levinas et la socialité de l'argent*, Peeters, Louvain 1997.

Bouretz, P., *Con Emmanuel Levinas: la storia giudicata*, in *Testimoni del futuro. Filosofia e messianismo nel Novecento*, tr. di A. Rizzi, Città Aperta Edizioni, Troina (En) 2009, pp. 597-662.

Cabri, P.L., *La lettura infinita. Interpretazioni talmudiche di E. Levinas*, Garamond, Roma 1993.

Calin, R., *L'exception du soi*, PUF, Epiméthée, Paris 2005.

Camera, F., *L'ermeneutica tra Heidegger e Levinas*, Morcelliana, Brescia 2001.

Casper, B., *Illeité. Zu einem Schlüssel «begriff» im Werk Emmanuel Levinas*, «Philosophisches Jahrbuch», Freiburg-München 1984, 91, pp. 273-288.

— *Die Seinsfrage, der Andere und die Zeitigung des religiöses Verhältnisses*, in AA.VV., *Philosophie et la religion entre éthique et ontologie*, a cura di M. Olivetti, Milano 1996, pp. 259-269.

- *Die Identität in der Nichtidentität der Erwählung zur Verantwortung für den Anderen*, in AA.VV., *Erfahrung – Geschichte – Identität. Zum Schnittpunkt von Philosophie und Theologie. Festschrift für R. Schaeffler*, a cura di M. Laarmann e di T. Trappe, Freiburg-Basel-Wien 1997, pp. 363-373.
- *Das Ereignis des Betens. Grundlinien einer Hermeneutik des religiösen Geschehens*, Alber, Freiburg i.B.-München 1998; tr. it. *Evento e preghiera. Per un'ermeneutica dell'accadimento religioso*, a cura di S. Bancalari, Cedam, Padova 2003.
- *Die Zeitigung des Leibes in der Diachronie des «pour l'autre»*, in «Archivio di Filosofia», Pisa-Roma 1998, pp. 159-170.
- *Wieder-gebärende Dankarbeit. Geben und Schulden in dem Ereignis der Sprache*, in AA.VV., *Le Don e la Dette*, Cedam, a cura di M. Olivetti, Padova 2004, pp. 103-114.
- *Zeit und messianische Zeit. Zu einer Grunddimension des religiösen Geschehens*, in «Scientia et Religio», a cura di R. Kaufmann, Thelem, Dresden 2005, pp. 97-110.
- *Erleiden und Transzendenz*, tr. it., *Passività e Trascendenza nel pensiero di Emmanuel Levinas*, in *Etica, religione e storia. Studi in memoria di Giovanni Moretto*, a cura di D. Venturelli, il melangolo, Genova 2007, pp. 209-216.
- *Der Andere, der Dritte und die Bürgschaft für die Gerechtigkeit*, in «Archivio di Filosofia», Pisa/Roma 2007, pp. 185-194.
- *Riconoscere il dono nel ringraziare. Riflessioni a partire da Emmanuel Levinas e Meister Eckhart, lectio magistralis* tenuta presso l'Università degli Studi di Verona il 30 aprile 2010.
- «*Autrement que*» Husserl et «*au-delà de Heidegger*». *Zur Bedeutung von Emmanuel Levinas für eine künftige Geschichte des Denkens*, in AA.VV., *Emmanuel Levinas. Prophetic Inspiration and Philosophy*, cit., pp. 399-414.
- *Angesichts des Anderen. Emmanuel Levinas – Elemente seines Denkens*, Ferdinand Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zurich 2009.
- *Sul senso del nostro corpo*, in AA.VV., *Corpo*, a cura di F. Nodari, La Compagnia della Stampa Massetti-Rodella Editori, Roccafranca (Bs) 2010, pp. 23-46.

- Chalier, C., *Figures du féminin. Lecture d'E. Levinas*, La nuit surveille, Paris 1982; nuova edizione aggiornata, Edition des femmes, Paris 2006.
- *Judaïsme e Altérité*, Lagrasse, Paris 1982.
- *Les Matriarches. Sarah, Rebecca, Rachel et Léa*, Paris 1985; tr. it. *Le Matriarche. Sara, Rebecca, Rachele e Lea*, tr. di O. Ombrosi, La Giuntina, Firenze 2002.
- *La persévérance du mal*, Ed. du Cerf, Paris 1987.
- *L'Alliance avec la Nature*, Ed. du Cerf, Paris 1989.
- *Levinas. L'utopie de l'humain*, Albin Michel, Paris 1993.
- *L'inspiration du philosophe. «L'amour de la sagesse» et sa source prophétique*, Albin Michel, Paris 1996.
- *La trace de l'Infini. Emmanuel Levinas et la source hébraïque*, Cerf, Paris 2002.
- *Des Anges et des hommes*, Albin Michel, Paris 2007; *Angeli e uomini*, tr. di V. Lucatini Vogelmann, intr. di O. Ombrosi, La Giuntina, Firenze 2009.
- Chalier, C. - Abensour, M., *Emmanuel Levinas*, Cahier de l'Herne, Paris 1991.
- Chiappini, A., *Amare la Torah più di Dio, Emmanuel Levinas lettore del Talmud*, pref. di J. Halperin, Giuntina, Firenze 1999.
- Ciaramelli, F., *Creazione e differenza ontologica nel pensiero di E. Levinas*, in «Archivio di Filosofia», 1985, n. 1-2, pp. 217-244.
- *Transcendence et étique. Essai sur Levinas*, Ousia-Vrin, Bruxelles-Paris 1989.
- Ciglia, F.P., *Un passo fuori dall'uomo. La genesi del pensiero di Levinas*, Cedam, Padova 1988.
- *Fenomenologie dell'umano. Sondaggi eccentrici sul pensiero di Levinas*, Bulzoni, Roma 1996.
- *Ermeneutica dell'Occidente. A proposito di un saggio giovanile di E. Levinas*, «Humanitas», Nuova Serie, n. 4, 1998, pp. 633-651.
- Cohen, J., *Alternance de la métaphysique. Essai sur Emmanuel Levinas*, Galilée, Paris 2009.
- Cohen, R., *Elevations. The Heights of the Good in Rosenzweig and Levinas*, The University of Chicago Press, Chicago 1994.
- Davis, C., *Levinas, an introduction*, Polity Press, Cambridge 1988.

- Derrida, J., *Adieu. À Emmanuel Levinas*, Galilée, Paris 1997; tr. it. *Addio a Emmanuel Levinas*, tr. di S. Petrosino e M. Odorici, Jaca Book, Milano 1998.
- «*Violence et métaphysique. Essai sur la pensée de Levinas*», in *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967; tr. it. *Violenza e metafisica*, in *La scrittura e la differenza*, tr. di G. Pozzi, Einaudi, Torino 1990, pp. 98-198.
- *L'animal que donc je suis*, Galilée, Paris 2006; tr. it. *L'animale che dunque sono*, tr. di M. Zannini, Jaca Book, Milano 2006.
- Descombes, V., *Le Même e l'Autre*, Minuit, Paris 1979.
- Ferretti, G., *La filosofia di Levinas, alterità e trascendenza*, Rosenberg & Sellier, Torino 1999.
- *Il bene al-di-là dell'essere. Temi e problemi levinassiani*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2003.
- Finkielkraut, A., *La Sagesse de l'amour*, Gallimard, Paris 1984.
- *La Défaite de la pensée*, Gallimard, Paris 1987.
- Forte, B., *Ontologia e rivelazione. Heidegger e Levinas*, in *In ascolto dell'Altro*, Morcelliana, Brescia 1995, pp. 131-149.
- *Ostaggi dell'Altro. Levinas e la trascendenza etica*, in *L'Uno per l'Altro. Per un'etica della trascendenza*, Morcelliana, Brescia 2003, pp. 151-167.
- Forthomme, B., *Une philosophie de la transcendance: la métaphysique d'Emmanuel Levinas*, La Découverte, Paris 1984.
- Frogneux, N. - Mies F., *Emmanuel Levinas et l'histoire*, Le Cerf, Paris 1998.
- Ghidini, L., *Dialogo con E. Levinas*, pref. di G. Penati, Morcelliana, Brescia 1987.
- Gibbs, R., *Correlations in Rosenzweig and Levinas*, Princeton University Press, Princeton, N. J. 1992.
- Giuliani, M., *Lévinas e il giudaismo, ovvero «al di là della filosofia»*, in «*Studia Patavina*» 47/3 (2000), pp. 635-656.
- Greisch, J. - Rolland, J., *Emmanuel Levinas. L'éthique comme philosophie première*, Cerf, Paris 1993.
- Huizing, K., *Das Sein und der Andere. L'Auseinandersetzung mit Heidegger*, Athenäum, Frankfurt 1988.

- Kapuściński, R., *L'altro*, tr. di V. Verdiani, Feltrinelli, Milano 2007.
- Labbé, Y., *Le sense et le mal. Théodicée du Samedi Saint*, Beauchesne, Paris 1980.
- Krewani, W.N., *Es ist nicht alles unerbittlich. Grundzüge der Philosophie E. Levinas'*, Verlag Karl Alber, Freiburg-München 2006.
- Lescourret, M.-A., *Emmanuel Levinas*, Flammarion, Paris 1994.
- Levy, Z., *Haacher vехаachrayut, hiyunim bafilosophia shel Emmanuel Levinas*, Magnes, Yerushalayim 1997.
- Lévy, B.-H., *Le testament de Dieu*, Grasset, Paris 1979; tr. it. *Il testamento di Dio*, SugarCo, Milano 1979.
- Lévy, B., *Levinas: Dieu et la philosophie. Séminaire de Jérusalem 27 novembre 1996 - 9 juillet 1997*, Éditions Verdier, Paris 2009.
- Malka, S., *Lire Levinas*, a cura di E. Baccarini, Editrice Queriniana, Brescia 1986.
- *Monsieur Chuocani. L'énigme d'un maître du XX siècle. Entretiens avec Elie Wiesel suivis d'une enquête*, Cerf, Paris 1994.
- *Emmanuel Lévinas: la vie et la trace*, Éditions Jean-Claude Lattés, Paris 2002; tr. it. *Emmanuel Lévinas. La vita e la traccia*, traduzione di C. Polledri, Jaca Book, Milano 2003.
- Marion, J.-L., *L'idole et la distance*, Grasset, Paris 1977; tr. it. *L'idolo e la distanza*, Jaca Book, Milano 1979.
- *Dieu sans l'être*, Fayard, Paris 1982; tr. it. *Dio senza essere*, Jaca Book, Milano 1987.
- *Positivité et transcendance*, PUF, Paris 2000.
- Minani, P., *L'autre dans la pensée d'Emanuel Levinas*, Urbaniana University Press, Roma 1989.
- Mura, G., *E. Levinas: ermeneutica e "separazione"*, Città Nuova, Roma 1982.
- *La riscoperta dell'etica*, in AA.VV., *La questione etica*, Città Nuova, Roma 1990, pp. 45-67.
- *Senso e valore dell'etica di Levinas*, in AA.VV., *Le filosofie del dialogo da Buber a Levinas*, Assisi 1990, pp. 175-194.
- Nodari, F., *Il male radicale tra Kant e Levinas*, La Giuntina, Firenze 2008.

- *Promiscuità come negazione d'altri*, in M.R. Parsi - F. Zagarella, *Promiscuità, confusione, profusione o diffusione. Analisi a più voci sulla complessità della vita contemporanea*, Editori Riuniti, Bologna 2008, pp. 115-137.
- *La vischiosità del sacro*, in S. Avakian, *Bambini al rogo*, Salani, Milano 2010, pp. 109-127.
- Palombo, G., *Inquietudine per l'altro. Crisi dell'ontologia e primato dell'etica in Emmanuel Levinas*, Fondazione Nazionale «Vito Fazio-Al Mayer», Palermo 2001.
- Petrosino, S., *La verità nomade. Introduzione a Emmanuel Levinas*, Jaca Book, Milano 1980.
- *Fondamento ed esasperazione. Saggio sul pensare di E. Levinas*, Marietti, Genova 1992.
- «*La topologia di Levinas*», in *Emmanuel Levinas. Prophetic Inspiration and Philosophy*, cit., 2008, pp. 19-33.
- *La scena umana. Grazie a Derrida e Levinas*, Jaca Book, Milano 2010.
- Poirié, F., *Emmanuel Levinas, qui êtes-vous?*, La Manufacture, Lyon 1987.
- Ponzio, A., *Responsabilità e alterità in Emmanuel Levinas*, Jaca Book, Milano 1995.
- *I segni dell'altro. Eccedenza letteraria e prossimità*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995.
- *I segni dell'“evasione” in Emmanuel Lévinas*, in «Annali della Facoltà di lingue e letterature straniere dell'Università di Bari», 1999, pp. 437-449.
- *Il presente sospeso. Alterità e appropriazione in Heidegger e Levinas*, Cacucci, Bari 2000.
- *Linguaggio e alterità in Emmanuel Lévinas*, «Quaderni PLAT», I, Dipartimento di Pratiche linguistiche e Analisi di testi dell'Università di Bari, Bari 2002.
- Ponton, L., *Philosophie et droits de l'homme de Kant à L.*, Vrin, Paris 1990.
- Rey, J.-F., *La Mesure de l'homme, l'idée d'humanité dans la philosophie d'Emmanuel Levinas*, Michalon, Paris 2001.
- Ricœur, P., *Lectures III. Aux frontières de la philosophie*, Seuil, Paris 1994.
- *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, tr. it. *Sé come un altro*, tr. it. di D. Jammalta, Jaca Book, Milano 1993.

- *Autrement: lecture d'“Autrement qu'être ou au-de-là de l'essence” d'Emmanuel Levinas*, PUF, Paris 1997; tr. it. *Altrimenti. Lettura di “Altrimenti che essere o al di là dell'essenza” di Emmanuel Levinas*, tr. di I. Bertoletti, Morcelliana, Brescia 2007.
- Robins, J., *Altered Reading*, The University of Chicago Press, Chicago 1999.
- Rolland, J., *Parcours de l'autrement. Lecture d'Emmanuel Levinas*, PUF, Paris 2000.
- Ronchi, R. - Bataille, L. - Blanchot, *Un sapere passionale*, Spirali, Milano 1985.
- Rossi, F., *Politica, Etica e Religione nel pensiero di E. Levinas*, estratto da AA.VV., *Politica e Filosofia della Religione*, Editrice Benucci, Perugia 1995.
- *‘Un paradosso che nulla lascia intatto’. L'infinita responsabilità per altri in Emmanuel Levinas*, estratto da «Philologica: rassegna di analisi linguistica e ironia culturale», anno quinto, n. 9, marzo 1996.
- *Il problema filosofico della preghiera in Emmanuel Levinas*, Franco Angeli, Milano 2007.
- Rovatti, P.A. (a cura di), *A partire da Levinas. La passività del soggetto, l'ombra dell'essere, l'enigma dell'etica*, «Aut – Aut», nuova serie, 209-210, settembre-dicembre 1985.
- *La posta in gioco*, Bompiani, Milano 1987.
- *Il declino della luce*, Marietti, Genova 1987.
- Rovatti, P. A. e al., *Intorno a Levinas*, Unicopli, Milano 1987.
- (a cura di), *Scenari dell'alterità*, Bompiani, Milano 2004.
- Sansonetti, G., *L'altro e il tempo. La temporalità nel pensiero di E. Levinas*, pres. di X. Tilliette, Cappelli, Bologna 1985.
- *Emmanuel Levinas. L'ebreo errante e il cristianesimo*, in *Cristo nella filosofia contemporanea*, vol. II: *Il Novecento*, a cura di S. Zucal, Edizioni San Paolo, Milano 2002.
- *Levinas e Heidegger*, Morcelliana, Brescia 1998.
- *Emmanuel Levinas. Tra filosofia e profezia*, Il Margine, Trento 2009.
- Sebbah, F.-D., *Emmanuel Levinas, ambiguïtés de l'éthique*, Les Belles Lettres, Paris 2000.

— *L'épreuve de la limite*, PUF, Paris 2001.

Signorini, A., *Percorsi della singolarità: scritti sulla filosofia morale di E. Levinas*, Jovene, Napoli 1989.

Schillaci, G., "Relazione senza relazione". *Il ritrarsi e il darsi di Dio come itinerario metafisico nel pensiero di Levinas*, Galatea, Acireale 1996.

Signorini, A., *Percorsi della singolarità*, Jovene, Napoli 1988.

Stone, I.F., *Reading Levinas/Reading Talmud*, The Jewish Publication Society, Philadelphia 1988.

Valecius, A., *From the Other to the Totally Other. The Religious Philosophy of E.L.*, Lang, Frankfurt 1988.

Vergani, M., *Dal soggetto al nome proprio*, Bruno Mondadori, Milano 2007.

Vinci, P., *Ebraismo e filosofia in E.L.*, in AA.VV., *Filosofia e ebraismo. Da Spinoza a Levinas*, a cura di K. Tenenbaum, Giuntina, Firenze 1993.

Wall, T.C., *Radical Passivity: Levinas, Blanchot and Agamben*, State University Press, New York 1999.

Weber, E., *Verfolgung und Trauma. Zu E. L.'«Autrement qu'être ou au-delà de l'essence»*, Passagen, Wien 1990.

Zarader, M., *La Dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque*, Le Seuil, Paris 1990; tr. it. *Il debito impensato*, a cura di M. Marassi, Vita e Pensiero, Milano 1995.

3. Letteratura di riferimento

AA.VV., *Corpo*, a cura di F. Nodari, con saggi di B. Casper, J.-L. Nancy, G. Laras, M. R. Parsi, A. Fabris, S. Natoli, A. Luzzatto, M. Donà, P. Becchi, Compagnia della Stampa, Massetti Rodella Editori, Roccafranca (Bs) 2010.

Agostino, *Le confessioni*, intr. di C. Mohrmann, tr. it. di C. Vitali, BUR, Milano 2001.

Augé, M., *Nonluoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, tr. it. di D. Rolland, Elèuthera, Milano 1993.

Bergson, H., *Materia e memoria*, tr. it. di A. Pessina, Laterza, Roma-Bari 1996.

— *Introduzione alla metafisica*, tr. it. di V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari 1963.

- *L'evoluzione creatrice*, tr. it. di F. Polidori, Raffaello Cortina Editore, Milano 2002.
- *Le due fonti della morale e della religione*, tr. it. di M. Perrini, La Scuola, Brescia 1996.
- Blanchot, M., *L'infinito intrattenimento*, a cura di R. Ferrara, Einaudi, Torino 1977.
- *L'Amitié*, Gallimard, Paris 1971.
- *La scrittura del disastro*, a cura di F. Sossi, SE, Milano 1990.
- *La comunità inconfessabile*, a cura di M. Antomelli, Feltrinelli, Milano 1984.
- Bident, C., *Maurice Blanchot, partenaire invisible*, Champ Vallon, Seyssel 1998.
- Buber, M., *Il principio dialogico*, tr. it. di F. Facchi e U. Schnabel, Edizioni di Comunità, Milano 1958.
- *L'eclissi di Dio. Considerazioni sul rapporto tra religione e filosofia*, tr. it. di U. Schnabel; nuova ed. con intr. di P. Stefani, Edizioni di Comunità, Milano 1983.
- *Il problema dell'uomo*, tr. it. di F.S. Pignagnoli, nuova ed. con intr. di A. Rizzi, Ldc, Torino-Leumann 1983.
- *Il principio dialogico e altri saggi*, a cura di A. Poma, tr. it. di A.M. Pastore, San Paolo, Milano 1993.
- *Due tipi di fede. Fede ebraica e fede cristiana*, ed. it. a cura di S. Sorrentino, postfazione di D. Flusser, San Paolo, Milano 1995.
- Busi, G., *Simboli del pensiero ebraico, lessico ragionato in settanta voci*, Einaudi Editore, Torino 1999.
- Casper, B., *Zu Rilke "Fünf Gesängen". Eine Vorbesinnung auf das Phänomen des Idolischen*, in *Phänomenologie des Idols*, Verlag Karl Alber, Freiburg-München 1981.
- *Rosenzweig e Heidegger. Essere ed evento*, Morcelliana, Brescia 2008.
- *L'esistenziale della tentatio*, in *Heidegger e San Paolo*, a cura di A. Molinaro, Urbaniana University Press, Roma 2008, pp. 31-55.
- *Il pensiero dialogico. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner e Martin Buber*, a cura di S. Zucal, Morcelliana, Brescia 2009.

- *L'uomo disorientato e la ricerca della sua vera libertà*, in AA.VV., *Vizi e virtù*, con testi di M.R. Parsi, S. Natoli, R. Franchini, G. Laras, a cura di F. Nodari, La Compagnia della Stampa, Massetti-Rodella Editori, Roccafranca (Bs) 2008, pp. 71-94.
- Carotenuto, A., *La forza del male. Senso e valore del mito di Faust*, "Studi Bompiani", Bompiani, Milano 2004.
- Chaim de Volozhyn, *L'âme de la vie*, présentation, traduction et commentaires par B. Gross, préface de E. Lévinas, Verdier poche, Paris 1986.
- Cohen, A., *Il Talmud*, Laterza, Roma-Bari 1999.
- Collin, F., *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, Gallimard, Paris 1971.
- Cohen, H., *La fede d'Israele è la speranza. Interventi sulle questioni ebraiche (1880-1916)*, a cura di P.F. Fiorato, con una postfazione di G. Bonola, Giuntina, Firenze 2000.
- Curi, U., *La cognizione dell'amore. Eros e filosofia*, Feltrinelli, Milano 1997.
- *Miti d'amore. Filosofia dell'eros*, Bompiani, Milano 2009.
- *Straniero*, Raffaello cortina Editore, Milano 2010.
- De Benedetti, P., *Introduzione al Giudaismo*, Morcelliana, Brescia 1996.
- *Quale Dio? Una domanda dalla storia*, Morcelliana, Brescia 1996.
- *Ciò che tarda avverrà*, Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose, Magnano (Bi) 2001.
- *Il filo d'erba. Verso una teologia della creatura a partire da una novella di Pirandello*, Morcelliana, Brescia 2009.
- Descartes, R., *Meditazioni metafisiche*, tr. it. e intr. di S. Landucci, Laterza, Roma-Bari 1997.
- Dyckhoff, P., *Pregare con il corpo. Alla scuola di San Domenico*, pres. di A. Gentili, Ancora, Milano 2005.
- Dostoevskij, F., *I fratelli Karamazov*, intr. di A. Dall'Asta, note a cura di E. Lo Gatto, Rizzoli, Milano 1998.
- Dosse, F., *Le sens d'une vie*, La Découverte, Paris 2001.
- Echkar, M., *I sermoni*, a cura di M. Vannini, Paoline, Milano 2002.
- Ebraismo. I Dizionari delle Religioni*, a cura di S. Brunetti Luzzati e R. Della Rocca, Mondadori, Milano 2007.

- Enciclopedia della filosofia e delle Scienze umane*, pres. di E. Garin, De Agostino, Novara 1996.
- Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano 2010.
- Fabris, A., *Filosofia, storia, temporalità. Heidegger e i problemi fondamentali della fenomenologia*, ETS, Pisa 1988.
- *Introduzione alla filosofia della religione*, Laterza, Roma-Bari 1996, 2002.
- *“Essere e Tempo” di Heidegger. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2000.
- (con A. Cimino), *Heidegger*, Carocci, Roma 2009.
- *Filosofia del peccato originale*, Alboversorio, Milano 2009.
- *TeorEtica. Filosofia della relazione*, Morcelliana, Brescia 2010.
- Gandillac, M., *Le Siècle traversé*, Albin Michel, Paris 1998.
- Geffré, C., *Profession théologien*, Albin Michel, Paris 1999.
- Giuliani, M., *Cristianesimo e Shoà*, Morcelliana, Brescia 2000.
- *Il pensiero ebraico contemporaneo. Un profilo storico-filosofico*, Morcelliana, Brescia 2003.
- Goethe, W., *Faust*, intr. e pref. di I. Alighiero Chiusano, sommario, tr. e note di A. Casalegno, vol. I, Garzanti, Milano 1994.
- Grossman, V., *Vie et destin*, tr. fr. *L'Âge d'Homme*, a cura di A. Berelowitch, Paris 1980; tr. it. *Vita e destino*, a cura di C. Buongiorno, Jaca Book, Milano 1998.
- Heidegger, M., *Sein und Zeit* (1927), a cura di F.W. Von Hermann, 1977; tr. it. *Essere e Tempo* (HGA 2), tr. di P. Chiodi, Bocca, Milano 1953; nuova ed. riveduta UTET, Torino 1969; poi Longanesi, Milano 1970, più volte ristampato. L'edizione qui consultata riproduce il testo dell'edizione italiana del 1970 sull'undicesima edizione, con l'aggiunta di un aggiornamento bio-bibliografico di A. Marini, Longanesi, Milano 1976.
- *Was heisst Denken?* (1951-52), a cura di P.-L. Coriando, 2002; tr. it. *Che cosa significa pensare?* (HGA 8), tr. di U. Ugazio e di G. Vattimo, 2 voll., SugarCo, Milano 1978-79.

- *Einführung in die Metaphysik* (Lezioni friburghesi, semestre estivo 1935), a cura di P. Jaeger, 1983; tr. it. *Introduzione alla metafisica* (HGA 40), tr. di G. Masi, pres. di G. Vattimo, Mursia, Milano 1979.
- *Kant und das Probleme der Metaphysik* (1929), a cura di F.-W. Von Hermann, 1991; tr. it. *Kant e il problema della metafisica* (HGA 3), a cura di V. Verra, Laterza, Roma-Bari 1981, 2006⁵.
- *Vorträge und Aufsätze* (1936-39), a cura di F.-W. Von Hermann, 2000; tr. it. *Saggi e discorsi* (HGA 7), a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1985.
- *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (Lezioni marburghesi, semestre invernale 1925-26), a cura di W. Biemel, 1976, 1995² (riveduta); tr. it. *Logica. Il problema della verità* (HGA 21), a cura di U. M. Ugazio, Mursia, Milano 1986.
- *Wegmarken* (1919-1961), a cura di F.-W. Von Hermann, 1976, 1996² (riveduta), 2004³; tr. it. *Segnavia* (HGA 9), a cura e con un glossario di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, 2002⁴. Comprende: *Fenomenologia e teologia* (1927); *Dall'ultimo corso di lezioni di Marburgo* (1928); *Che cos'è metafisica* (1929); *Dell'essenza del fondamento* (1929); *Dell'essenza della verità* (1930); *La dottrina platonica della verità* (1931/32, 1940); *Sull'essenza e sul concetto della physis, Aristotele, Fisica B, I* (1939); *Poscritto a «Che cos'è metafisica?»* (1949); *La questione dell'essere* (1955); *Hegel e i Greci* (1958); *La tesi di Kant sull'essere* (1961); *Note sulla «Psicologia delle visioni del mondo» di Karl Jaspers* (1919/21).
- *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Lezioni marburghesi, semestre estivo 1927), a cura di F.-W. Von Hermann, 1975, 1989², 1997³; tr. it. *I problemi fondamentali della fenomenologia* (HGA 24), a cura di A. Fabris, il melangolo, Genova 1989.
Milano 2007.
- *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen* (Lezioni friburghesi, semestre invernale 1935-36), a cura di P. Jaeger, 1984; tr. it. *La questione della cosa. La dottrina kantiana dei principi trascendentali* (HGA 41), a cura di V. Vitiello, Guida, Napoli, 1989.

- *Grundbegriffe* (Lezioni friburghesi, semestre estivo 1941), a cura di P. Jaeger, 1981, 1991 (ed. riveduta); tr. it. *Concetti fondamentali* (HGA 51), ed. it. a cura di F. Camera, il melangolo, Genova 1989.
- *Unterwegs zur Sprache* (1950-59), a cura di F.-W. Von Hermann 1985; tr. it. *In cammino verso il linguaggio* (HGA 12), a cura di A. Caracciolo, Mursia, Milano 1973.
- *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (Lezioni friburghesi, semestre invernale 1921-22), a cura di W. Bröcker-Oltmanns, 1985, 1994 (ed. riveduta); tr. it. *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica* (HGA 61), a cura di E. Mazzarella, tr. di M. De Carolis, Guida, Napoli 1990.
- *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (Lezioni marburghesi, semestre estivo 1925), a cura di P. Jaeger, 1979, 1988² (riveduta), 1994³ (nuova ed. riveduta); tr. it. *Prolegomina alla storia del concetto di tempo*, (HGA 20), a cura di R. Cristin e A. Marini, il melangolo, Genova 1991.
- *Zollikoner Seminare. Protokolle-Gespräche-Briefe*, a cura di von M. Boss, Frankfurt 1987; *Seminari di Zollikon. Protocolli seminariali-Colloqui-Lettere* (HGA 89), a cura di E. Mazzarella e A. Giugliano, Guida, Napoli 1991, 2003³.
- *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* (Lezioni friburghesi, semestre estivo 1923), a cura di K. Bröcker-Oltmanns, 1988, 1995²; tr. it. *Ontologia. Ermeneutica dell'effettività* (HGA 63), a cura di E. Mazzarella, tr. di G. Auletta, Guida, Napoli 1992, 1998².
- *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (Lezioni friburghesi, semestre invernale 1929-30), a cura di F.-W. Von Hermann, 1983, 1992², 2004³; tr. it. *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine* (HGA 29-30), a cura di C. Angelino, tr. di P.-L. Coriando, il melangolo, Genova 1992.
- *Lettera sull'«umanismo»* (in HGA 9), a cura di F. Volpi, Adelphi Edizioni, Milano 1995, 2006⁷.
- *Holzwege* (1935-46), a cura di F.-W. Von Hermann, 1977, 2003²; tr. it. *Holzwege. Sentieri erranti nella selva* (HGA 5), a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2002.

- *Phänomenologie des religiöses Lebens*. I: *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (Prime lezioni friburghesi, semestre invernale 1920-21), a cura di M. Jung e T. Regehly); II: *Augustinus und der Neoplatonismus* (Prime lezioni friburghesi, semestre estivo 1921, a cura di C. Strube); III: *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik* (Prime lezioni friburghesi, 1918-19, non tenute, a cura di C. Strube), 1995; tr. it. *Fenomenologia della vita religiosa* (HGA 60), a cura di F. Volpi, tr. di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2003.
- *Einleitung in die Philosophie*, (Lezioni friburghesi, semestre invernale 1928-29), a cura di O. Saame e I. Saame-Speidel, 1996, 2001² (riveduta); tr. it. *Avviamento alla filosofia* (HGA 27), a cura di M. Borghi, Marinotti, Milano 2007.
- *Zur Sache des Denkens* (1962-64; 1927-68), a cura di F.-W. von Hermann, 2007; tr. it. *Tempo ed essere* (HGA 14), a cura di C. Badocco, Longanesi, Milano 2007.
- *Felwege-Gespräche* (1944-45), a cura di I. Schüßler, 1995, 2007² (riveduta); tr. it. *Colloqui su un sentiero di campagna* (HGA 77), a cura di A. Fabris, il melangolo, Genova 2007.
- Hersche, J. - Tilliette, X. - Levinas, E., *Jean Wahl et Gabriel Marcel*, Beauchesne, Paris 1976.
- Husserl, E., *Meditazioni cartesiane*, tr. it. di F. Costa, Bompiani, Milano 1960; *Meditazioni cartesiane e Discorsi parigini*, tr. di F. Costa, Bompiani, Milano 2002.
- *Logica formale e trascendentale*, a cura di G. Neri, Laterza, Bari 1966.
- *Ricerche Logiche*, voll. I e II, tr. it. a cura di G. Piana, Il Saggiatore, Milano 1968.
- *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, tr. it. di A. Marini, Franco Angeli, Milano 1981
- *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo: Introduzione generale alla fenomenologia pura*, a cura di V. Costa, intr. di E. Franzini, Einaudi, Torino 2002.
- *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro secondo: Ricerche sopra la costituzione*, tr. it. di E. Filippini, a cura di V. Costa, Einaudi, Torino 2002.

- *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro terzo: La fenomenologia e i fondamenti delle scienze*, tr. it. di E. Filippini, a cura di V. Costa, Einaudi, Torino 2002.
- *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, tr. it. di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 1987.
- *Lezioni sulla sintesi passiva*, tr. it. di V. Costa, a cura di P. Spinicci, Guerini, Milano 1993.
- *Fenomenologia e teoria della conoscenza*, tr. it. a cura di P. Volontè, Bompiani, Milano 2000.
- *I problemi fondamentali della fenomenologia*, tr. it. e cura di V. Costa, Quodlibet, Macerata 2008.
- Kant, I., *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, Tea, Milano 1984.
- *Fondazione della metafisica dei costumi*, tr. it. di V. Mathieu, Rusconi, Milano 1994.
- *Critica della ragione pratica*, a cura di V. Mathieu, con testo tedesco a fonte, Rusconi, Milano 1993.
- *La religione nei limiti della semplice ragione*, tr. it. di A. Piggi, riv. e con intr. a cura di M.M. Olivetti, Laterza («UL»), Roma-Bari 1980.
- *Opus postumum*, a cura di V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari 1984.
- *Kant. Lezioni di etica*, tr. it. e pref. di A. Guerra, Laterza, Roma-Bari 1984.
- *Che cosa significa orientarsi nel pensiero?*, tr. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1996.
- Kierkegaard, S., *Timore e tremore e La ripresa*, tr. di F. Fortini e K. M. Gulbrandsen, Mondadori, Milano 1948.
- *Aut-aut. Estetica ed etica nella formazione della personalità*, tr. di K.M. Guldbrandsen e di R. Cantoni, con una postfazione di R. Cantoni, Mondadori, Milano 1956.
- *La malattia mortale*, in Id., *Opere*, Sansoni, Firenze 1972.
- Jankélévitch, V., *La coscienza ebraica*, La Giuntina, Firenze 1986.
- *La morte*, tr. it. di V. Zini, a cura di E. Lisciani Petrini, Einaudi, Torino 2009.
- Jaspers, K., *La filosofia dell'esistenza*, tr. di G. Penzo e U. Penzo Kirsch, pref. di G. Penzo, Laterza, Roma-Bari 1995.

- Jonas, H., *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, intr. di C. Angelino, il melangolo, Genova 1989.
- Laras, G., *Meglio in due che da soli*, Garzanti, Milano 2009.
- Lucas Lucas, R., *L'uomo. Spirito incarnato. Compendio di filosofia dell'uomo*, Edizioni San Paolo, Milano 1993.
- *L'enciclopedia della filosofia e delle scienze umane*, pres. di E. Garin, De Agostini, Novara 1996.
- Magris, A. *Fenomenologia della trascendenza*, Guerini, Milano 1992.
- *Nietzsche*, Morcelliana, Brescia 2003.
- Marion, J.-L., *Dato che. Saggio per una fenomenologia della Donazione*, Società Editrice Internazionale, Torino 2001.
- *Il visibile e il rivelato*, Jaca Book, Milano 2007.
- *Il fenomeno erotico*, Edizioni Cantagalli, Siena 2007.
- *Dialogo con l'amore*, a cura di U. Perone, Rosenberg & Sellier, Torino 2008.
- Martini, C.M., *Sul corpo*, Centro Ambrosiano, Milano 2000.
- Merleau-Ponty, M., *Fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano 1965.
- *Senso e non-senso*, Garzanti, Milano 1962.
- *L'occhio e lo spirito*, Il saggiatore, Milano 1979.
- *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano 1993.
- Musil, R., *L'uomo senza qualità*, tr. it. di A. Rho, 2 voll., Einaudi, Torino 1972.
- *Diari 1899-1941*, tr. it. di E. De Angelis, Einaudi, Torino 1980.
- Nancy, J.-L., *Corpus*, a cura di A. Moscati, Cronocopio, Napoli 1995.
- *L'essere abbandonato*, tr. it. di E. Stimilli, Quodlibet, Macerata 1995.
- *L'intruso*, a cura di V. Piazza, Cronocopio, 2000.
- *Noli me tangere. Saggio sul levarsi del corpo*, Bollati Boringhieri, Torino 2005.
- *Ego sum*, a cura di R. Kirchmayr, Bompiani, Milano 2008.
- *Indizi sul corpo*, a cura di M. Voza, Ananke, Torino 2009.
- Natoli, S., *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Feltrinelli, Milano 1986.

- *La Felicità. Saggio di teoria degli affetti*, Feltrinelli, Milano 1994.
- *Dizionario dei vizi e delle virtù*, Feltrinelli, Milano 1996.
- *Stare al mondo. Escursione nel tempo presente*, Feltrinelli, Milano 2002.
- *Il buon uso del mondo. Agire nell'età del rischio*, Mondadori, Milano 2010.
- *Guida alla formazione del carattere*, Morcelliana, Brescia 2006.
- Neher, A., *L'exil de la Parole. Du silence biblique au silence d'Auschwitz*, Seuil, Paris 1970; tr. it. *L'esilio della parola. Dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*, Marietti, Casale Monferrato 1983.
- Nietzsche, F., *Al di là del bene e del male*, nota intr. di G. Colli, versione di F. Masini, Adelphi, Milano 1968 e 1977.
- *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, nota intr. di G. Colli, versione e appendici di M. Montinari, Adelphi, Milano 1968 e 1976.
- *Umano, troppo umano*, 2 voll., nota intr. di M. Montinari, versione di S. Giametta, Adelphi, Milano 1965 e 1981.
- Pirquè Avot*, tr. it. *Deti di Rabbini*, intr. tr. e note a cura di A. Mello, Edizioni Quikajon, Comunità di Bose, Magnano (Bi) 1993.
- Platone, *Simposio*, Utet, Torino 1996.
- Ravasi, G., *Il silenzio di Dio*, Edizioni San Paolo, Milano 1988.
- *La Bibbia. Risposta alle domande più provocatorie*, Edizioni San Paolo, Milano 1998.
- Rilke, R.M., *Elegie duinesi*, tr. di M. Ranchetti e J. Leskien, Feltrinelli, Milano 2007.
- *Su Rodin*, a cura di E. Potthoff, tr. di C. Groff e O. Sartorelli, Carte d'Artisti .111., Abscondita, Milano 2009.
- Rosenzweig, F., *Franz Rosenzweig. Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, Den Haag-Dordrecht 1976-1984.
- *Briefe und Tagebücher*, a cura di R. Rosenzweig - E. Rosenzweig-Scheinmann, collaborazione di B. Casper, Den Haag 1979 (in due volumi: 1/1 e 1/2)
- *Der Stern der Erlösung*, intr. di R. Mayer, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976; tr. it. *La stella della redenzione*, a cura di G. Bonola, Marietti, Casale Monferrato 1985.

- *Das Neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum «Stern der Erlösung»*, a cura di von R. e A. Mayer, Martinus Nijhoff, Dordrecht 1984, pp. 139-161; tr. it. di G. Bonola, *Il nuovo pensiero*, Arsenale, Venezia 1983.
- Rovatti, P.A., *Possiamo addomesticare l'altro? La condizione globale*, Forum, Udine 2007.
- (con A. Dal Lago), *Elogio del pudore. Per un pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1990.
- *Abitare la distanza. Per una pratica della filosofia*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2007.
- Sartre, J., *L'essere e il nulla, Saggio di ontologia fenomenologia*, tr. di G. Del Bo, revisione a cura di F. Fergnani e M. Lazzari, il Saggiatore, Milano 1997.
- *L'esistenzialismo è un umanismo*, tr. di G. Mursia Re, Mursia, Milano 1998.
- *La nausea*, tr. di B. Fonzi, Einaudi, Torino 1990.
- Stein, E. *Il problema dell'empatia*, a cura di E. Costantini ed E. Schulze Costantini, Studium, Roma 1985.
- *Storia di una famiglia ebrea. Lineamenti autobiografici: l'infanzia e gli anni giovanili*, a cura di G.B. Venturi, Città Nuova, Roma 1998.
- *Lettere a Roman Ingarden (1917-1938)*, a cura di E. Costantini ed E. Schulze Costantini, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001.
- *Talmùd, il trattato delle benedizioni (Berakhot)*, a cura di S. Cavalletti, Utet, Torino 2003.
- Zoja, L., *La morte del prossimo*, Einaudi, Torino 2009.

INDICE

Capitolo primo

Corpo e alterità in Edith Stein ed in Edmund Husserl 1

1. Empatia e corporeità in Edith Stein, 1 - 2. L'apprensione dell'altro nella quinta meditazione cartesiana di Husserl, 9.

Capitolo secondo

La scoperta levinasiana del tema dell'incarnazione in Husserl 21

1. Transitività della coscienza, 21 - 2. Per un'esistenza incarnata, 26.

Capitolo terzo

Carnets de captivité: alle origini del pensiero incarnato 31

1. Bisogno, 32 - 2. *Eros*, 53 - 3. Carezza, 56 - 4. *Felix culpa*, 57 - 5. Cattività: all'origine della *felix culpa*, 65 - 6. Paternità, maternità, filialità, 78 - 7. *Désir*, 86.

Capitolo quarto

Fenomenologia ermeneutica della nostra corporeità 93

1. Corpo pagano, 94 - 2. Corpo inchiodato, 102 - 3. *Dasein* corporeo, 109 - 4. Corpo salvato, 141.

Capitolo quinto

Il «corporalizzarsi» del Dasein in quanto aver bisogno dell'altro e prendere sul serio il tempo 153

1. «Nutrirsi di...», 153 - 2. Godere di altro, 156 - 3. Lavoro, 160 - 4. La mortalità del *Dasein* corporeo, 169 - 5. *Eros*, fecondità, paternità, filialità, 183 - 6. Corporeità della pazienza, 198 - 7. Il nodo gordiano del corpo: vulnerabilità e godimento, 208 - 8. L'essere-ostaggio-con-il-proprio-corpo-per-

l'altro come accadimento dell'incarnazione, 225 - 9. La sfida di divenire fecondi, 236 - 10. Conclusioni, 241.

Bibliografia

243

1. Opere di Levinas, 243 - 2. Opere su Levinas, 246 - 3. Letteratura di riferimento, 254.