

L'alterità dell'altra. Levinas, il femminile, l'umanità dell'umano

Abstract: *The Otherness of the Other (Woman). Levinas and the Feminine*

In Levinas' thought the feminine otherness assumes different connotations and is shrouded in ambiguity. Initially it is assumed as a paradigm of the otherness, then Levinas in *Totality and Infinity*, especially in the pages about *The Dwelling*, which have been rightly criticized, attaches a 'disfigured' face and a too intimate and familiar relationship with the other (man) to it. According to Jacques Derrida, the most interesting aspect of the strategy by Levinas, which is put in place to reach the radical 'deposition' of the Subject, is the hyperbolic revival of some female stereotypes (welcome, vulnerability, maternity), which are assumed in order to characterize the humanity of the Human as such. The otherness of the other (woman) becomes, therefore, the key to the deconstruction of subjectivity and to the understanding of the Human.

Keywords: Emmanuel Levinas, Otherness, Feminine, Gender difference, Politics

1. L'altra, l'eros, l'inafferrabile

Levinas è un pensatore dell'alterità. Tuttavia non è un pensatore a cui ricorrere per una ricerca che abbia come scopo prioritario la decostruzione degli stereotipi di genere né, tantomeno, è un pensatore della differenza sessuale¹. Ciò non vuol dire che, nel suo pensiero, non si possano trovare alcune tesi importanti per ripensare in modo originale il maschile e il femminile. Gli studiosi e le studiose che hanno lavorato sulla concezione della donna in Levinas, infatti, ne hanno rilevato le stridenti aporie, fatte di importanti guadagni teorici sul fronte della decostruzione di una certa tradizione fallologocentrica, ma anche di imbarazzanti ritorni a stereotipi – che Levinas, in certi contesti, sembra avallare – derivati da quella stessa tradizione². Rispetto all'interpretazione del femminile, d'altra parte, resta certamente insuperata, per acutezza e originalità, la lettura di Derrida il quale, pur sottolineando le suddette aporie, ha messo in luce la sorprendente potenzialità teoretica e politica del *femminile* in Levinas, in relazione ad una possibile nuova concezione dell'ospitalità³. Proprio alcune delle pagine che Derrida reinterpreta in funzione di tale nuova concezione dell'ospitalità – in *Adieu*⁴, che raccoglie due interventi del 1995 e 1996, i quali si riferiscono, dunque, all'intero percorso di Levinas – sono tra le più problematiche di *Totalità e infinito*⁵. In effetti, se si ripercorre l'itinerario complessivo del pensiero levinassiano, il momento topico in cui le aporie si fanno stridenti e le sue affermazioni sulla donna assumono toni decisamente irricevibili si trovano concentrate in *Totalità e infinito*: l'interpretazione della donna, del femminile e dell'eros, negli anni quaranta letti come paradigmi dell'alterità assoluta e dell'impossibilità di esercitare un potere sull'altro/altra, negli anni sessanta lascia il posto a una concezione della donna che, pur emblema dell'accoglienza nella dimora, è *dévisagée*, senza volto, caratterizzata

*Scuola Normale Superiore di Pisa.

¹ Come afferma, giustamente, anche Marque (2007), p. 280.

² Levinas (1990), p. 272. Per una trattazione della questione del femminile e della donna nell'insieme del pensiero di Levinas, si vedano, in particolare, le monografie di Chalier (1982); Verna (1990); Kayser (2000); Sandford (2000); Katz (2003); Marque (2007). Su aspetti più circoscritti, cfr. il collettaneo Chanter (2001) e gli articoli di Scherr (1978); Manning (2001); Salmeri (2003); Di Bernardo (2006); Dubost (2006); Mendes de Menezes (2008); Ponzio (2008); Pinzolo (2018).

³ Cfr. Derrida (1998). Sul legame teoretico tra Derrida e Levinas, cfr. Resta (2003).

⁴ Derrida (1998).

⁵ Levinas (1990).

da tratti quasi animali, colpevole del ripiegamento autistico della coppia di amanti, tagliata fuori da ogni socialità. Negli anni settanta, tuttavia, Levinas prova a lavorare nuovamente sul femminile (meno sulla donna) – a mio avviso grazie, innanzitutto, alla sapiente, quanto caustica, critica che Derrida gli aveva mosso in *Violenza e metafisica*⁶ – riprendendo, in modo più articolato e meno immediato, alcune delle categorie fondamentali degli anni quaranta, che faranno riemergere, in *Altrimenti che essere*⁷ e negli scritti coevi, la portata teoreticamente decisiva del femminile, cioè la sua importanza per la comprensione dell'alterità e, finanche, dell'umanità dell'umano.

Da parte mia, mi concentrerò, tenendo conto di questi percorsi di ricerca possibili, non sulla concezione della donna, come essere sessuato, ma sul concetto di *femminile*, che, certamente, si determina *anche* in relazione alla donna, ma non solo, proprio in virtù del legame indissolubile tra discorso sul femminile e alterità *tout court*. È da questo che ritengo opportuno iniziare, per giungere, in conclusione, nuovamente a tale, irrecusabile, inizio: all'evidenza, cioè, della centralità di un'alterità pre-originaria, che si rivelerà imprescindibile per pensare l'*umanità dell'umano*; precedente, quindi, anche alla differenziazione tra uomo e donna, maschile e femminile.

Mi sembra particolarmente degno di nota, in questo orizzonte, il fatto che il nucleo embrionale di quello che sarà il punto più avanzato della riflessione di Levinas sulla relazione maschile-femminile si possa rintracciare già all'inizio del suo percorso filosofico, ad esempio negli appunti presi durante la prigionia. Sono molti i passi dei suoi quaderni di prigionia in cui affronta questo tema; non potendo qui ripercorrerli tutti, mi limito ad uno di essi, nel quale, però, emerge in modo palese il rapporto tra femminile, alterità ed eros, in una chiave che mi pare anticipare le riflessioni più avanzate di *Altrimenti che essere*:

In Dante: la donna, il femminile diviene un'articolazione essenziale dell'amore. [...] In questo senso anche in Goethe: das ewig weibliche. Il femminile diviene un'essenza. In me: la categoria del non-io. Il femminile è altri prima di altri, ossia un'altra persona. Nuova via verso l'appercezione di altri. Altri = altro. Alterità pura. Dunque l'amore non è una scelta in una molteplicità, ma quanto rende possibile la molteplicità. La precede.⁸

È significativo il fatto che Levinas lavori già in questi appunti sul concetto di *femminile*, di cui la donna è una manifestazione, ma non l'unica depositaria. Il femminile, infatti, è per lui la categoria del non-io: l'opposto che non nega, ma limita e determina l'io come molteplice; è *Altri*, l'alterità pura che costituisce l'io come *già da sempre* in relazione.

Questo tema sarà approfondito nel confronto con alcuni testi che mettono al loro centro la relazione erotica, come le *Lettres à sa fiancée* di Léon Bloy⁹, che Levinas legge durante la prigionia, nel 1944. Sarà anche questa lettura a sollecitare le riflessioni più articolate sull'eros e sul ruolo *eccezionale* del femminile nella relazione sociale, come chiarirà in modo più sistematico alcuni anni dopo, in *Il Tempo e l'Altro*¹⁰. In questi anni Levinas considera il femminile come manifestazione dell'alterità per eccellenza, dell'alterità nella sua purezza: «Io penso che il contrario puramente contrario [...] la contrarietà che permette al termine di restare assolutamente altro, è la *femminilità*»¹¹. Il modo proprio del femminile, lungi dall'aver a che fare con una mera differenza sessuale, consiste nel *sottrarsi alla luce*, e per questo – anche in piena luce – il femminile si dà in

⁶ Cfr. Derrida (1982).

⁷ Levinas (1983).

⁸ Levinas (2011), p. 87. Si tratta di appunti del 1942, presi mentre era prigioniero, probabilmente, al Frontstalag 132 di Laval, nella Loira.

⁹ Bloy (2001). Da questo testo Levinas trascriverà ampi e aspri brani nei *Quaderni di prigionia*, in particolare nel *Quaderno 6*, cfr. Levinas (2011), pp. 158-169. Sulla lettura levinassiana di Bloy si veda Capelle-Dumont (2011) e Calin-Chalier (2011), pp. 30-31. Levinas riprende la questione dell'eros anche in forma romanzata, a dimostrazione del suo intento di indagare tale orizzonte in modo approfondito e da differenti punti di vista, cfr. Levinas (2017).

¹⁰ Cfr. Levinas (1987), p. 56.

¹¹ Ivi, p. 55.

quanto *mistero*: «La trascendenza della femminilità consiste nel ritrarsi altrove, movimento opposto al movimento della coscienza. Ma non è, per questo, inconscio o subconscio, e non vedo altra possibilità se non quella di chiamarlo mistero»¹². L'atto sessuale potrebbe, tuttavia, rappresentare icasticamente il potere di cancellazione dell'alterità, ricondotta all'unità nella *coincidenza* del riempimento, che Levinas considera, invece, impossibile: «nella materialità più brutale, più sfacciata o più prosaica dell'apparizione della femminilità, non vengono eliminati né il suo mistero, né il suo pudore. La profanazione non è una negazione del mistero, ma una delle relazioni possibili ad esso»¹³.

La concezione levinassiana dell'*eros* è caratterizzata, quindi, dall'*impossibilità del potere*, nel darsi anarchico, pre-originario, dell'alterità (femminile), a tal punto inassimilabile da far pensare a uno scacco *tout court* di ogni possibile relazione erotica, qualora la si caratterizzi «con l'«afferrare», il «possedere» o il «conoscere». Non c'è nulla di tutto questo o c'è lo scacco di tutto questo nell'*eros*. Se si potesse possedere, afferrare e conoscere l'altro, esso non sarebbe l'altro. Possedere, conoscere, afferrare sono sinonimi di potere»¹⁴. Un aspetto filosoficamente rilevante di queste riflessioni – e di quelle elaborate, sempre alla fine degli anni quaranta, per altre conferenze al *Collège* di Jean Wahl – è costituito dal fatto che l'interesse di Levinas non è rivolto solo a scandagliare il mistero legato all'incontro degli amanti: il rapporto erotico, infatti, assume il rango di paradigma per pensare la costituzione della società. Levinas ritiene che la filosofia non abbia prestato sufficiente attenzione al rapporto tra *eros* e sociale, perdendo l'opportunità di inedite aperture¹⁵. La psicoanalisi freudiana, d'altro canto, ha contribuito, a suo avviso, a identificare la sessualità con la ricerca del godimento fisico, sottovalutando o ignorando la questione dell'incontro con l'alterità, che Levinas considera un correlato ontologico del piacere: «Quanto resta inosservato è che [...] attraverso la sessualità il soggetto entra in rapporto con quanto è assolutamente altro – con un'alterità di tipo imprevedibile secondo la logica – con quanto rimane altro nella relazione senza mai convertirsi in «mio». [...] Né sapere, né potere»¹⁶. Non c'è *begreifen* realmente possibile, e l'immaginario dell'*afferrare*, del *penetrare* – predicati dell'erotico, ma anche del concettuale – può, forse, inerire alla fenomenologia dell'incontro erotico, ma non alla sua essenza. Non c'è, nell'*eros*, *sapere* dell'altra o dell'altro; e non c'è, a dispetto di ogni apparenza, neppure *potere*. Tale tratto di impotenza è, in questo caso, proprio ad entrambi i soggetti della coppia che sono, così, dallo stesso *eros*, *desoggettivati*: spossessati di sé, perché nulla possono su *autrui*, *altri*. *Altri*, lui o lei, non è posseduto, perché l'amore fatto, il godimento offerto e ricevuto, non comportano né conoscenza né possesso: «La sessualità in noi non è né sapere, né potere, ma la pluralità stessa del nostro esistere»¹⁷. L'*eros* consente, quindi, il disvelarsi dell'essere come *irriducibile* all'unità.

¹² Ivi, p. 57. Per prima, Simone De Beauvoir, a proposito dell'identificazione levinassiana del femminile con il *mistero*, aveva sottolineato come tale scelta ermeneutica, lungi dal riflettere un punto di vista *neutrale*, fosse frutto di una prospettiva smaccatamente *maschile*: «Suppongo che Levinas non dimentichi che la donna è anche di per sé coscienza. Ma è degno di nota che egli adotti deliberatamente un punto di vista maschile [...]. Quando scrive che la donna è mistero, è sottinteso che ella è mistero per l'uomo. Cosicché questa descrizione che vorrebbe essere obiettiva è in realtà una affermazione del privilegio maschile» (De Beauvoir, 1975, p. 29, n. 3). Salmeri, anche sulla scorta di De Beauvoir, nota che il rischio di Levinas è quello di «proiettare sull'essere femminile delle pure esigenze teoriche (derivabili dal suo status di altro), non sfiorando neppure la ricerca di una determinazione positiva» (Salmeri, 2003).

¹³ Levinas (1987), p. 56.

¹⁴ Ivi, p. 59.

¹⁵ Cfr. Levinas (2012), p. 178.

¹⁶ *Ibidem*. Tale discontinuità in *Totalità e infinito* sarà analizzata soprattutto a partire dalla *carezza*, figura sublimata dell'erotico, ma centrata, come quest'ultimo, sulla questione dell'inafferrabilità dell'altra. Cfr. Levinas (1990), pp. 264-266. Sulla carezza si vedano, in particolare Irigaray (1990); Perpich (2001); Rogozinski (2011).

¹⁷ Levinas (2012), p. 178.

L'assoluta alterità, che si rivela nell'alterità erotica dell'altra, appare incarnata in una donna che, nella letteratura, è emblema dell'inafferrabilità: quella Albertine di Proust, sulla quale Levinas torna più volte, in quanto paradigma della relazione con *autrui*¹⁸. La storia di Albertine prigioniera interroga Levinas, almeno quanto la donna misteriosa, addormentata sul letto sempre disfatto de *La malattia della morte* di Marguerite Duras aveva interrogato Blanchot¹⁹. Albertine, la sua evanescenza, il suo dormire, il suo quasi vegetare, è personaggio emblematico della relazione sociale e dell'inafferrabilità: «Tutta la storia di Albertine prigioniera – è la storia della relazione con altri. Chi è Albertine [...] se non l'evanescenza stessa d'altri?»²⁰. Albertine è inquietante, provoca profondo turbamento, a causa della potente attrazione esercitata dalla sua sfuggente presenza; illude l'altro, facendo presagire di poter essere presa, catturata, proprio mentre scivola via: «il nulla di Albertine dischiude la sua alterità totale»²¹. Proprio l'irriducibile alterità, avvertita nel rapporto erotico come scacco al desiderio di fusione degli amanti, può diventare, dunque, la chiave per comprendere lo statuto del rapporto interumano e consentire di smascherare come un'illusione la priorità assiologica dell'Unità: «L'insegnamento più profondo di Proust [...] consiste nel collocare il reale in una relazione con ciò che per sempre resterà altro, con l'altro [*autrui*] come assenza o mistero, nel ritrovarla nella stessa intimità dell'«Io», nell'inaugurare una dialettica che rompa definitivamente con Parmenide»²².

L'intuizione del legame tra *eros*, femminile e alterità subirà, però, un drastico mutamento di prospettiva nelle opere successive, per approdare alle tanto discusse pagine finali di *Totalità e infinito*²³. Il femminile, che assume qui, in modo più specifico, le sembianze della donna, viene collocato in un non meglio definito «al di qua» del sociale, prossimo all'animalità e all'infanzia, *dévisagé* e privo di *logos*: «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, ambiguamente, in animalità»²⁴. La società degli amanti, lungi dal mostrare nel femminile l'emblema di un'alterità irriducibile, diviene in queste pagine paradigma della chiusura, di cui il femminile è colpevole, poiché «naturalmente» vinto dalla tendenza verso un egoismo a due, «refrattario alla società, membro di una società intima, di una società senza linguaggio»²⁵, incapace, dunque, di elevarsi ad una vera socialità, sia essa quella *etica* del faccia-a-faccia o quella *politica e giuridica* del terzo. Il femminile, a cui si deve l'accoglienza della dimora, il raccoglimento nella tenerezza, porta su di sé anche il pericolo che il raccogliersi si traduca nel *trincerarsi*, a causa dell'illusione fusionale, mai superata una volta per tutte, e tentazione permanente per *ogni* comunità: «Il rapporto che, nella voluttà, si stabilisce tra gli amanti, fondamentalmente refrattario all'universalizzazione, è completamente all'opposto del rapporto sociale. Esso esclude il terzo, resta intimità, solitudine a due, società chiusa, il non-pubblico per eccellenza»²⁶.

¹⁸ Cfr. Levinas (2011), p. 83. Sul rapporto con Proust si veda Cohen-Levinas (2012).

¹⁹ Cfr. Duras (2002). Scrive Blanchot a proposito degli amanti de *La malattia della morte*: «Non separati, né divisi: inaccessibili e, nell'inaccessibile, in un rapporto infinito» (Blanchot, 1984, p. 83). Gli amanti del racconto durassiano rivelano, dunque, il carattere *non fusionale* di una comunità *impossibile*, sperimentando quel limite «contro cui i loro corpi avvinghiati urtano, nello slegarsi immanicabile di quel legame che disperatamente tentano di annodare» (Resta, 2008, p. 107).

²⁰ Levinas (2011), p. 83. Cfr. Proust (1970).

²¹ Levinas (1984b), p. 134.

²² Ivi, p. 136. Idea ripresa in *Totalità e infinito*: «L'essere si produce come multiplo e come scisso in Medesimo e in Altro. Questa è la sua struttura ultima. È società e, quindi, tempo. Così usciamo dalla filosofia dell'essere parmenideo» (Levinas, 1990, p. 277).

²³ Cfr. Levinas (1990), pp. 261-289. Importante riflessione sul capitolo di *Totalità e infinito* dedicato all'*eros* e al femminile è quella di Irigaray (1990).

²⁴ Levinas (1990), pp. 270-271. Un'aspra e acuta critica a queste pagine è quella di Chaliel (1982), pp. 26-29.

²⁵ Levinas (1990), p. 272.

²⁶ *Ibidem*. Tema ripreso anche in altri luoghi: «società di esseri che si sono eletti, in modo però da conservare in pugno tutti gli annessi e connessi di questa società. Società intima in verità, del tutto simile

La società degli amanti è il non universalizzabile per eccellenza, l'*opposto* della socialità, ossia della relazione con l'alterità dell'altro, in primo luogo perché il femminile *in quanto tale* sembra mancare dei requisiti di una vera e propria alterità.

Sorprende questo singolare rovesciamento nella considerazione dell'*eros*: mentre nelle riflessioni precedenti esso era riconosciuto come elemento *costitutivo* della socialità, in quelle presenti in *Totalità e infinito*, il godimento è descritto come rude "insocievolezza" e, dunque, *irresponsabilità* rispetto al resto della comunità. La società degli amanti, condannata alla chiusura, autosufficiente, ripiegata in sé, autarchica, è salvata, alla fine, soltanto dalla possibile *fecondità*, e, per la donna, dalla *maternità*²⁷.

2. Il genio politico di Betsabea

In relazione alla comprensione di questa nuova prospettiva, un passaggio necessario mi sembra quello all'interno del percorso levinassiano più direttamente legato all'ebraismo. Nella tradizione ebraica sono presenti elementi eterogenei – stereotipi dell'orizzonte patriarcale, ma anche originali e interessanti proposte ermeneutiche della tradizione talmudica – che contribuiscono all'ambigua concezione del femminile e della donna nel pensiero di Levinas, soprattutto quella risalente agli anni sessanta. Non è un caso, ritengo, che le prime riflessioni più sistematiche sulla donna nel giudaismo siano coeve a quelle comprese in *Totalità e infinito*.

Un primo tentativo di Levinas di soffermarsi sui pregi che il giudaismo offre nella considerazione della donna risale al 1960, anno in cui viene pubblicato *Le judaïsme et le féminin*²⁸. Levinas mette in evidenza come nella Bibbia molte siano le figure eminenti di donne, la cui azione ha contribuito al compiersi della storia santa: dalle profetesse, alle spose dei patriarchi, a Noemi, Rut, Myriam, Tamar, Abigail, la Sulamita, Sara, Rebecca, Lea, Rachele, Betsabea. "Vigilante lucidità", "fermezza della determinazione", "malizia" e "spirito di sacrificio" sono le virtù delle donne ebreche che Levinas pone in rilievo; tuttavia, nel momento in cui ne sintetizza complessivamente le caratteristiche salienti, mette da parte le qualità femminili elogiate (tra le altre, la "dura decisione di Sara", "l'ostinazione di Tamar", il "genio politico di Betsabea"), per conformarsi ad alcuni tra i più diffusi stereotipi sulle donne, affermando che gli avvenimenti più salienti della storia santa sarebbero stati impossibili senza di loro: «senza la presenza segreta, al limite dell'evanescenza, di queste madri, spose e figlie, senza i loro passi silenziosi nelle profondità e negli spessori del reale, delineando la dimensione dell'interiorità e di fatto rendendo abitabile il mondo. La Casa è la donna, dirà il Talmud. Al di là dell'evidenza psicologica e sociologica di simile affermazione, la tradizione rabbinica la percepisce come una verità primordiale»²⁹. Nel *Libro dei Proverbi*, inoltre, il fatto che la donna, refrattaria a curarsi della bellezza e della grazia, appaia come il genio del focolare, che consente all'uomo di svolgere la sua vita pubblica, «può essere letto a tutti gli effetti come un paradigma morale»³⁰. Levinas sta qui chiarendo un primo livello ermeneutico, il più letterale, che, potremmo dire, è anche quello dominante; quello, cioè, che ha avuto una lunga storia degli effetti. Tuttavia, la precisazione immediatamente seguente segna il

per la sua autarchia alla falsa totalità dell'io. Di fatto, una tale società è a due, da me a te. Siamo tra noi. Essa esclude i terzi» (Levinas, 1998a, p. 47). Cfr. anche ivi, pp. 49-50.

²⁷ Chalier sottolinea che la fecondità è chiamata in causa, in queste pagine, sempre in relazione al maschile, come opera di *paternità*; mentre la maternità è chiamata in causa in relazione al bisogno di cura e protezione del figlio (forse non a caso, vorrei aggiungere, sempre un figlio *maschio*): cfr. Chalier (1982), pp. 29-33. Tuttavia, come nota Adriana Cavarero, è degno di nota il fatto che Levinas utilizzerà la maternità anche in modo differente, perfino come metafora del "portare" l'altro in sé, cfr. Cavarero (2013), p. 211. D'altra parte un tratto materno è riconosciuto anche a Dio, alla sua *misericordia*, termine che in ebraico contiene un riferimento «alla parola "Rechem" – utero: si tratta di una misericordia che è come una commozione di viscere materne» (Levinas, 1998b, p. 145, n. 10).

²⁸ *Le judaïsme et le féminin* è stato pubblicato nella rivista "L'Age Nouveau", n. 107/108 del 1960, poi confluito, nel 1964, in Levinas (2004a).

²⁹ Levinas (2004a), p. 53. Sull'importanza di alcune delle figure di donne ebreche cfr. Chalier (2008); Katz (2003).

³⁰ Levinas (2004a), p. 53.

passaggio a un livello esegetico più profondo e, contemporaneamente, lo slittamento del discorso su un piano filosofico: «Ma nel giudaismo la morale ha sempre la portata di un fondamento ontologico. Il femminile compare tra le categorie dell'Essere»³¹. Qual è, dunque, la caratteristica del femminile che va considerata come “fondamento ontologico”? Levinas sostiene che la vocazione ontologica, intrinsecamente non-violenta, del femminile consista nel superare “l'alienazione” derivante dalla *virilità* conquistatrice del *logos* occidentale: «Illuminare gli occhi accecati, rimettere in piedi – superare, perciò, un'alienazione che da ultimo risulta proprio da quella virilità del *logos* universale e conquistatore che dà la caccia perfino alle ombre che potrebbero ospitarlo: questa è la funzione ontologica del femminile, la vocazione di “colei che non conquista”»³².

Dunque, due questioni filosofiche fondamentali ed estremamente interessanti, sia dal punto di vista delle riflessioni sul femminile e, più ampiamente, sulla differenza di genere, che dal punto di vista politico: Levinas afferma che il *logos* occidentale è *virile*, sottolineando che la caratteristica fondamentale di tale virilità sia l'attitudine al dominio, alla “conquista”, alla “presa di possesso” e al potere, come pure quell'attitudine che in *Totalità e infinito* sarà descritta come la tentazione dell'Uno e l'ossessione per la totalità, là dove la donna è, invece, «colei che non conquista». Se nelle descrizioni precedenti Levinas, in realtà, rimaneva più legato alla “lettera” delle scritture, cedendo ai più convenzionali stereotipi patriarcali, con questa affermazione enuncia una tesi filosoficamente rilevante. Bisogna, dunque, vincere, a mio avviso, la tentazione di considerare la definizione della donna, «colei che non conquista», come una semplice variazione dei precedenti temi della docilità, dell'evanescenza, del silenzio. L'orizzonte è, in questo caso, filosofico e il piano in cui tale definizione va collocata è ontologico: in gioco vi è una critica radicale del *logos* occidentale. Il *logos* – come il *vir* che afferra e conquista, che accumula nella propria dimora le risorse della terra, strappate agli altri e messe al riparo per assicurarsi la sopravvivenza seguendo il proprio *conatus essendi* – concettualizza e sistematizza, con il furore della *reductio ad unum*, mediante la cancellazione delle differenze, ricondotte alla totalità, autosufficiente e autoreferenziale. Questo *vir*, e il *logos* che lo rispecchia, estroflessi nella conquista del mondo, non potrebbero che deflagrare, in uno scontro di tutti contro tutti, se non esistesse una *dimora* nella quale fosse possibile sperimentare, oltre alla possibilità di accumulo, anche *altro*: l'incontro con un principio differente, un *logos* differente potremmo dire, *alternativo* alla conquista perché, già da sempre, costituito come accoglienza e ospitalità; un *logos* che è un *legein*, un raccogliere, o, meglio, un *raccoglimento* reso possibile da una preliminare *accoglienza*: un accogliere che consente di incontrarsi, innanzitutto, con sé, che consente l'*interiorità*³³. Un principio, una funzione ontologica che non si identifica *tout court*, dunque, con il luogo-casa «il cui “rovescio” varrebbe il “dritto” senza la discrezione essenziale dell'esistenza femminile che vi abita, che è abitazione»³⁴. È l'incontro che svolge questa funzione, l'incontro con lei, l'Altra che, già da sempre, è pronta ad accogliere, e che abita, pre-originalmente, anche l'io³⁵.

³¹ *Ibidem*. Sulla questione della “funzione ontologica” del femminile si veda Pinzolo (2018). Derrida, in *Violenza e metafisica* (1964), rispetto alla definizione del femminile come “fondamento ontologico” – riferendosi quasi certamente proprio a questo articolo del 1960 – si era chiesto se non occorresse ascrivere ancora al *logos virile* una simile affermazione, visto che, a suo avviso, l'intera opera di Levinas (fino a *Totalità e infinito*, in quel caso) era pesantemente segnata da una scrittura *maschile*, cfr. Derrida (1982), p. 198.

³² Levinas (2004a), p. 54.

³³ Come Levinas scriverà anche in *Totalità e infinito*: «L'intimità che è già presupposto della familiarità è un'intimità con qualcuno. L'interiorità del raccoglimento è una solitudine in un mondo che è già umano. Il raccoglimento si riferisce ad un'accoglienza» (Levinas, 1990, p. 158). In questo orizzonte si coglie ancor meglio l'ambiguità della *dimora*: come il femminile, essa è luogo dell'interiorità, ma anche luogo del possesso; luogo del raccoglimento e tentazione del trinceramento. L'uno non esclude l'altro. Cfr. Levinas (1990), pp. 155-177.

³⁴ Levinas (2004a), p. 54.

³⁵ Cfr. anche Levinas (1990), p. 158: «L'Altro la cui presenza è discretamente un'assenza e a partire dal quale si attua 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». Derrida, interessato alla

Qui, infatti, avviene un ulteriore scarto, che non consente di leggere queste riflessioni nell'ottica della mera differenza sessuale. Levinas, in realtà, se per un verso continua a parlare della donna come custode ospitale della Dimora, con la quale generare il Figlio, per altro verso sottolinea che sarebbe “ridicolo” – questo è precisamente il termine che utilizza – pensare come necessaria l'identificazione della funzione ontologica del femminile con una donna in carne ed ossa: «Si deve aggiungere che qui non si tratta in alcun modo di sostenere, sfidando il ridicolo, la verità o la contro-verità empirica secondo cui ogni casa presuppone *di fatto* una donna? Il femminile è stato incontrato in questa analisi come uno dei punti cardinali dell'orizzonte in cui si situa la vita interiore»³⁶, e per questo motivo «l'assenza empirica dell'essere umano di “sesso femminile” in una dimora, non cambia niente alla dimensione della femminilità che vi resta aperta, appunto come accoglienza della dimora»³⁷.

Tuttavia, per quanto Levinas tenti la fuoriuscita dalla trappola identitaria della differenza sessuale, ossia della necessaria identificazione tra ‘donna’ e ‘femminile’, è innegabile che alcune sue argomentazioni rimangano all'interno di stereotipi tipici di una concezione patriarcale: il *vir* è il *conquistatore* e *domina* “colei che *non* conquista”, mentre “il genio politico di Betsabea” viene abbandonato a margine del commento. Eppure Levinas ha intravisto la questione, si è mosso sui suoi bordi, mettendo in luce il fatto, ad esempio, che la “debolezza” non rappresenta un grado inferiore, o una deficienza: «Anteriore alla manifestazione degli attributi, essa qualifica l'alterità stessa. Amare significa temere per altri, dare aiuto alla sua debolezza. In questa debolezza, come nell'aurora, sorge l'Amato che è Amata»³⁸.

Dunque, possiamo dire che il suo pensiero resta nella *tensione* tra queste due possibilità: a partire dalla de-identificazione della dolcezza e della debolezza con la donna, si poteva tentare, forse, una riflessione più radicale e “scardinante” sul “genio politico di Betsabea”, sulla possibilità di una politica *altra*, di una politica dell'altra. Benché un approfondimento del genere non abbia occupato un posto centrale nelle riflessioni di Levinas, un tentativo di misurarsi con tali questioni, comunque, possiamo rintracciarlo, ancora una volta, a partire dal confronto con le suggestioni del *Talmud*.

3. L'altra e/è l'aperto dei volti

Mi riferisco, in particolare, ad un testo, a mio avviso davvero significativo sotto questo aspetto, che prende le mosse da un commento talmudico apparentemente centrato sulla donna, il quale tratta, in realtà, dell'umanità dell'umano *prima* di ogni differenziazione di genere, come Levinas stesso chiarisce: «Il testo parlerà della donna. Si apre con tre enunciati che riguardano l'umano, al di là della distinzione dell'umano in maschile e femminile. Si parla, fin dal principio, di una dualità nell'uomo, e di un tentativo di definire che cos'è l'umano. Alla luce di codesto tentativo parleremo poi del femminile e del maschile»³⁹.

decostruzione del fallo-logo-centrismo, ha acutamente sottolineato l'oscillazione paradossale, in particolare nelle pagine di *Totalità e infinito*, tra un discorso dai tratti patriarcali e fallocratici nei confronti della donna, da un lato e, dall'altro, un pensiero dell'accoglienza e dell'ospitalità, dell'esposizione e della vulnerabilità, iperbole stessa del femminile: «L'altra interpretazione di questa descrizione non protesterebbe più contro un androcentrismo classico. Al contrario, essa potrebbe perfino fare di questo testo una specie di manifesto femminista. E infatti a partire dalla femminilità ch'esso definisce l'accoglienza per eccellenza, l'accoglienza e l'accoglimento dell'ospitalità assoluta, assolutamente originaria, perfino pre-originaria, cioè, nientemeno, l'origine pre-etica dell'etica» (Derrida, 1998, pp. 105-106). Sulla scorta di questa interpretazione di Derrida, ho letto la figura di Rebecca come paradigma di un'etica e di una politica messianica in Fulco (2013a), pp. 287-291, a cui mi permetto di rinviare. Su questa questione si veda anche Resta (2008) p. 96.

³⁶ Levinas (1990), p. 161.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Ivi, p. 263. Marque pensa questa desoggettivazione, seguendo l'interpretazione di Abensour (1991), come “u-topia del femminile”, «non più come mancanza o deficienza, ma come condizione di apertura all'Altro, in un totale denudamento attestante la *défaillance* di un soggetto ormai orientato verso l'altro» (Marque, 2007, pp. 281-282).

³⁹ Levinas (1985), p. 115. Si tratta di una lezione talmudica tenuta, originariamente, durante il *Colloque des intellectuels juifs de langue française* del 1972. Va segnalato che, negli anni immediatamente successivi,

Lo spunto iniziale della lezione talmudica è la riflessione sul primo essere umano e le differenti interpretazioni talmudiche di *Genesi*, in particolare 1,26-27 e 2,21-23, versetti nei quali si trovano i due racconti della creazione. Distaccandosi dai talmudisti, che interpretano la dualità del primo essere umano come dualità di inclinazioni (buona e cattiva), Levinas sostiene che il termine ebraico *Jetzer* non significhi “inclinazione”, ma “creatura”. In verità, un significato non esclude, ma completa, o, meglio, approfondisce l’altro, svelandone la complessità: «la creazione dell’umano è straordinaria: creando un uomo, si trattava di creare in una creatura due creature. Erano due in una sola. E non si parla della donna»⁴⁰. Prendendo le distanze anche dal mito platonico dell’uomo rotondo, Levinas non pensa, dunque, ad un androgino, ma si concentra sull’essenza binaria dell’umano: «Che cos’è l’umano? Il fatto, per un essere, di essere due pur essendo uno. Una divisione, una lacerazione in seno alla sua sostanza, o, semplicemente la coscienza e la scelta: l’esistenza al bivio, tra due possibilità, tra due tendenze che si escludono o si oppongono. La coscienza e la libertà definirebbero l’uomo: la ragione»⁴¹. Dunque, un raddoppiamento che è anche una lacerazione, ontologica ed etica. *Autrui* non è incontrato in un a-posteriori diacronico, ma già da sempre costituisce l’essere umano e ne determina l’identità lacerata. Se ne può dedurre che i tratti individuati come maschili o femminili, essendo manifestazione sensibile della differenza originaria, possano, a rigore, incarnarsi, con diverse sfumature, in un uomo o in una donna: uomini femminili o donne virili non farebbero che manifestare la complessità originaria della creatura umana⁴².

Ma questo, a sua volta, è un primo piano, il più semplice, nella sua complessità, che Levinas articola ulteriormente. Il primo uomo non è una testa di Giano: gli stessi talmudisti, infatti, non si rifanno al versetto di *Genesi* che afferma «maschio e femmina li creò» (Gn 1,27), ma al *Salmo 139*, al cui centro è il rapporto essere umano-Dio, descritto come perenne compenetrazione della creatura da parte del creatore. Infatti, né le tenebre, né la luce possono impedire a Dio di scrutare i recessi più nascosti dell’essere umano: «Alle spalle e di fronte mi circondi e poni su di me la tua mano» (Sal 139,5). Questo impossibile chiudersi in sé non è avvertito, tuttavia, come oppressione, ma come chiave per comprendere l’identità umana. L’appello di Dio fa dell’essere umano un essere interpellabile da ogni prospettiva, poiché gli occhi del creatore incrociano quelli della creatura da ogni angolo di visuale: l’essere umano con due volti, dunque, è simbolo di una condizione ben più radicale, che Levinas definirà “volto continuo” [*visage continu*]:

si sono registrati interventi critici che chiamano in causa proprio quel *Colloque*: Lilly Scherr, ad esempio, in un interessante quanto pungente articolo, mette in evidenza la vacuità del tentativo di alcuni tra i partecipanti a quel convegno di promuovere un’immagine molto più “aperta” della tradizione ebraica rispetto alla donna; tradizione, a suo avviso, invece, del tutto incardinata su posizioni androcentriche. Un obiettivo polemico esplicito è proprio Levinas, che Scherr considera in perfetta contiguità con il patriarcato ebraico, cfr. Scherr (1978), p. 153. In questa lezione Levinas, dal canto suo, assume un tono polemico nei confronti di Jankélévitch, che aveva, anche lui, preso parte al *Colloques des intellectuelles juifs* (cfr. Levinas, 1985, p. 120). In realtà Jankélévitch nel suo intervento al *Colloque* del 1972, oltre a citare direttamente Levinas, assume una posizione molto vicina alla sua, criticando il concetto di androgino e la nozione di complementarità: cfr. Jankélévitch (1986), pp. 113-120. Su Jankélévitch si veda, in particolare, Lisciani Pettrini (2012).

⁴⁰ Levinas (1985), p. 116.

⁴¹ *Ibidem*. Kayser sottolinea che la possibilità dell’etica inerisce all’umanità in generale, prima di ogni differenza sessuale, poiché se è vero che Levinas non elimina la differenza tra i sessi, tuttavia, in una scala verticale, la pone al di sotto dell’umanità come potenzialità di elevazione dello spirito, cfr. Kayser (2000), p. 235. Di questo avviso anche Sebbah (2006): «“Mascolinità” e “femminilità” sono solo “nomi”, ossia modi di nominare elementi ontologici neutri, che non riguardano gli effettivi uomini e donne» (p. 271).

⁴² Mi sembra importante, a tal proposito, una riflessione tarda, del 1982, che Levinas offre in merito alle sue precedenti affermazioni sul maschile e sul femminile: «Tutte queste allusioni alle differenze ontologiche tra il maschile e il femminile appariranno meno arcaiche se, invece di dividere l’umanità in due specie, esse significassero che la partecipazione al maschile e al femminile è il proprio di ogni essere umano» (Levinas - Nemo, 1984a, p. 86). Una prospettiva per la quale Levinas sembrerebbe prendere le distanze da ogni essenzialismo identitario, ivi compreso quello della differenza sessuale, avvicinandosi piuttosto ad una concezione di differenza di *genere*, che lo renderebbe prossimo a pensatrici come Butler (2013).

Detto diversamente, l'umanità dell'uomo sarebbe la fine dell'interiorità, la fine del soggetto. Tutto è aperto. Dappertutto io sono attraversato dallo sguardo, toccato dalla mano [...]. Ecco che cosa significa il fatto di avere due facce. Con una sola faccia, io ho un occipite in cui si accumulano i miei pensieri sottintesi, le mie riserve mentali. Rifugio in cui può entrare tutto il mio pensiero. Ed ecco, al posto dell'occipite, una seconda faccia! Tutto è esposto, tutto in me fa fronte e deve rispondere.⁴³

Questa condizione di apertura totale de-identifica, libera dall'*idem*, dal Medesimo, dall'autoreferenziale: si è già da sempre abitati da *Autrui*, che è anche *autrui*, ed è anche plurivocità di inclinazioni dell'interiorità, vita dai molteplici bivi che l'appello originario propone, nella responsabilità irrecusabile che attraversa ciascun essere umano. Maschile (*Ish* in ebraico) e femminile (*Ishà* in ebraico) sono, entrambi, manifestazione di tale costitutivo essere "volto continuo": «Il volto femminile apparirà ben presto a partire da questa idea di "volto continuo", che inizialmente significa la mera umanità dell'essere umano. Il senso del femminile si troverà così chiarito a partire dall'essenza umana, la *Ishà* a partire dall'*Ish*: non il femminile sulla base del maschile, ma la distinzione in femminile e maschile – la dicotomia – sulla base dell'umano»⁴⁴. Ciò significa che prioritaria rispetto al maschile e al femminile è la *responsabilità* alla quale, entrambi, uomo e donna, sono chiamati *costitutivamente*; in quanto portatori, cioè, «di un altro soggetto – portatore e sostegno – essere responsabile di questo altro, come se il viso, tuttavia invisibile dell'altro, ampliasse il mio viso e mi tenesse sveglio con la sua stessa invisibilità, con l'imprevedibile di cui mi minaccia»⁴⁵. L'unicità e insostituibilità del soggetto, dunque, è consustanziale e, anzi, si identifica con la responsabilità «per questo altro, più vicino di ogni prossimità e, ciò nonostante, sconosciuto»⁴⁶.

Tutto il tema del *mistero* del femminile è riconducibile, a mio avviso, a tale, più originaria, impossibilità di conoscere e penetrare *autrui*, uomo o donna che, proprio a causa di tale permanere nell'inconoscibile e nell'imprevedibile, quindi nell'incalcolabile, determina un modo iperbolico dell'essere al mondo in quanto essere *esposto*: «modo essenziale, per l'essere umano, di essere esposto fino a perdere la pelle che lo protegge, pelle divenuta tutta faccia, come se un essere incentrato su se stesso subisse una enucleazione e, decentrandosi, fosse "per l'altro"»⁴⁷.

È soltanto dopo aver ribadito questa tesi, che costituirà anche il nucleo di *Altrimenti che essere*⁴⁸ – la cui pubblicazione è solo di due anni successiva a questa conferenza –

⁴³ Levinas (1985), p. 119. Ciò non significa affatto, tuttavia, che tale "fine del soggetto" possa essere assimilata *tout court* alla sfera dell'*impersonale*, dalla quale, nonostante alcune ambiguità, Levinas resta lontano, cfr. Esposito (2007). Forse non è senza rapporto con questa particolare concezione del volto umano come *visage continu*, anche l'immagine del "pane dai volti" offerto nel tempio – di cui si parla in un'altra lettura talmudica – che ha due parti anteriori, quasi guardasse contemporaneamente a Dio e agli uomini da sfamare (cfr. Levinas, 1986, p. 89). Mi sono soffermata su questa questione in Fulco (2018). Il concetto di "volto continuo" è al centro della riflessione di Benny Lévy: oltre l'ambiguità del Giano bifronte, esso significa «*al contrario*, la dirittura di colui che non ha più neppure una nuca per le sue riserve mentali [...]. L'enigma del volto continuo esclude ogni equivocità. E ogni ateismo» (Lévy, 1998, p. 58). L'interesse di Lévy, tuttavia, si situa in un orizzonte teso a sottolineare la centralità della *trascendenza* nella filosofia di Levinas, cfr. *ivi*, pp. 59 e sgg.

⁴⁴ Levinas (1985), p. 120. Osserva Pinzolo: «La categoria di "volto continuo" serve a mostrare che l'articolazione tra maschile e femminile attraversa l'umano ma non si produce tra esseri umani, né produce "tipi umani"» (Pinzolo, 2018, p. 200).

⁴⁵ Levinas (1985), p. 120.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ivi*, p. 121. Judith Butler, pensatrice per la quale il confronto con Levinas è, non a caso, fondamentale, afferma: «la vulnerabilità non è associata in modo esclusivo alla possibilità di subire un danno. [...] La vulnerabilità può essere pertanto funzione dell'apertura, dell'essere cioè aperti a un mondo che non è pienamente conoscibile o prevedibile» (Butler, 2017, p. 234). Illuminante, in questa prospettiva, il dialogo tra Butler e Cavarero, che riflettono sul concetto di umanità in relazione alla vulnerabilità, alla violenza, alla responsabilità: cfr. Butler - Cavarero (2005).

⁴⁸ «Il Medesimo ha a che fare con Altri ancor prima che – a qualunque titolo – l'altro appaia a una coscienza. La soggettività è strutturata come *l'altro nel Medesimo* [...]. L'Altro nel Medesimo della soggettività è l'inquietudine del Medesimo inquietato dall'altro» (Levinas, 1983, pp. 31-32). Lévy giunge a identificare

che Levinas torna sulla questione della differenza sessuale. Vi torna con le ambiguità che provengono dalla stessa tradizione talmudica che gli aveva fornito il trampolino teoretico per tali fondamentali riflessioni sull'umanità dell'umano, che adesso sembrano, però, più prossime a quelle degli esordi: «codesta strana dualità non intercambiabile non annuncia forse la differenza dei sessi? Ed è così che nell'umano fa la sua apparizione la donna. Il sociale condizione l'erotico»⁴⁹. Tra la perfetta uguaglianza e la secondarietà della donna, la narrazione biblica e i commenti talmudici oscillano: la costola può rappresentare un *volto* – secondo alcuni commentatori, cioè perfetta uguaglianza – o una *coda* – secondo altri, cioè, comunque, dipendenza – alla quale “coda”, in ogni caso, Dio si è dedicato con la stessa cura con cui ha creato l'uomo. Dunque sarebbe errato postulare una secondarietà della donna, mentre certamente secondario è il rapporto con lei: «è il rapporto con la donna in quanto donna a non appartenere al piano primordiale dell'umano. In primo piano sono i compiti che perfezionano l'uomo come essere umano, e la donna come essere umano»⁵⁰. Uomo e donna, afferma Levinas, sono già da sempre presi da una responsabilità che ha ben altra ampiezza di quella delle relazioni specifiche tra i due sessi; poiché sia la donna che l'uomo sono interpellati, allo stesso titolo, in quanto esseri responsabili. A suo avviso, la rivoluzione sessuale, ma anche il femminismo – Levinas qui non lo nomina⁵¹, ma mi sembra sia sottinteso – non centrano la questione essenziale e combattono una battaglia che sbaglia direzione, non cogliendo il fondamentale passaggio che, nella pre-originarietà della responsabilità, avrebbe potuto orientare la lotta in una prospettiva ben più radicale: «Ammettere che il rapporto sessuale propriamente detto non è altro che una “peripezia” dell'umano, è riporre la vita spirituale dell'umanità nella cura di equilibrare un'esistenza in conflitto tra la natura e la Legge; e forse, ancora più in generale: la cultura non è determinata dalla libido»⁵².

Dunque, il femminile è un principio – che incarna alcuni caratteri, dall'accoglienza, alla cura, alla dolcezza – che Levinas chiama in causa per la decostruzione della tradizionale virilità con cui è stato caratterizzato il *logos* occidentale, quelli in virtù dei quali pensa la vocazione ontologica del femminile: *colei che non conquista*⁵³. Tuttavia, come ancora una volta racconta il *Talmud* – che Levinas commenta nella lezione *Au-delà*

l'idea di “volto continuo” con la nozione di “altri-nel-medesimo” di *Altrimenti che essere*, cfr. Lévy (1998), pp. 58-59.

⁴⁹ Levinas (1985), p. 121.

⁵⁰ Levinas, (1985), p. 122. Tuttavia, nel momento in cui Levinas prova a rendere conto dei commenti talmudici che danno per acquisita la *posteriorità* e *dipendenza* della donna, sembra, a tratti, assumerla, come è stato già sottolineato, cfr. Scherr (1978). A mio avviso, poiché la differenza con le sue posizioni teoriche è troppo marcata, si dovrebbe tenere maggiormente conto del fatto che, in questo frangente, stia, appunto, commentando testi talmudici, di cui, non di rado, riassume i contenuti: «Forse l'uomo precede la donna – di alcuni secoli – in tale elevazione. Da qui una certa preminenza – provvisoria? [sic. con punto interrogativo, n.d.a.] – dell'uomo. Forse la maschilità è più direttamente legata all'universale, e la civiltà maschile avrà preparato, al di sopra del sessuale, l'ordine umano nel quale la donna può entrare a pieno titolo» (Levinas, 1985, p. 132). Un'affermazione del genere non può, a mio avviso, che essere una sintesi un po' ironica – come, forse, dimostra il punto interrogativo – della visione talmudica: nella visione levinassiana appena espressa, infatti, è esclusa ogni “secondarietà”, tanto del femminile quanto della donna, poiché, a rigore, un essere interamente costituito dal femminile è, in essa, impensabile: ciascun essere umano è, infatti, pre-originalmente costituito come “volto continuo”. L'affermazione nell'intervista del 1982 mi pare confermi senza ombra di dubbio questa mia ipotesi, cfr. Levinas - Nemo (1984a), p. 86. Il punto centrale per Levinas – che, comunque, dimostra una comprensione del tutto parziale della portata teoretica e politica di una prospettiva “femminista” – è la questione dell'etica e della responsabilità, a prescindere dalla differenza sessuale.

⁵¹ Lo aveva fatto nella conferenza *Il Giudaismo e il femminile* del 1960, in cui affermava che le idee espresse in *Genesi* sono «più antiche dei principi in nome dei quali la donna moderna lotta per la sua emancipazione» (Levinas, 2004a, p. 59).

⁵² Levinas (1985), p. 122.

⁵³ L'opposizione frontale ad ogni tipo di potere ha, in realtà, caratterizzato le forme di lotta femminista, soprattutto a partire dal '68. Classico riferimento, in Italia, è il volume di Lonzi (1970). Ma gran parte della riflessione femminista si basa sulla contestazione o decostruzione del concetto di potere. In particolare, oggi, importante è l'intera riflessione di Judith Butler, che tanto deve all'opera di Levinas: cfr. ad esempio, Butler (2006).

*de l'État dans l'État*⁵⁴ – “colei che non conquista” sa anche essere eminente *maestra politica*. Lo è stata, ad esempio, per il più grande dei conquistatori, per colui che è, ancor oggi, figura paradigmatica del potere, quell'Alessandro il Grande il quale, parlando con gli anziani nel deserto del Negev, annuncia loro l'idea di andare in Africa, preso dalla brama di espansione e dominio, caratteri precipui del *vir* e del *logos*: afferrare l'ignoto, ridurre l'altro, l'estraneo al proprio. Nella lunga e articolata lezione talmudica di commento al *Trattato Tamid* (31b - 32b) – una tra le più suggestive analisi del potere e della politica compiute da Levinas – Alessandro apprende dalle donne una lezione fondamentale sul potere. Giungendo da conquistatore in una regione abitata da *sole donne*, egli vuole battersi con loro che, però, con una serie di argomentazioni, lo convincono a *non* combattere. Egli allora ordina loro del pane e le donne gli servono del pane d'oro, su una tavola d'oro. Alessandro chiede se mai un essere umano possa mangiare pane d'oro. Le donne, a loro volta, gli chiedono se per caso la terra da cui proveniva fosse a tal punto sprovvista di comune pane di grano da indurlo a una ricerca perfino fin laggiù, nel loro paese. Lasciando quel luogo, Alessandro lascerà scritto sulla porta della città: «Io, Alessandro di Macedonia, ero un folle prima di giungere in questo paese di donne in Africa e aver ricevuto i loro consigli»⁵⁵.

Levinas loda l'ironia vincente di quelle donne e la loro profonda saggezza, che conosce bene il segreto delle battaglie di conquista, al quale sono capaci di opporre una dialettica vigorosa che riesce a mettervi fine, decostruendo la gloria che, lungi dall'essere necessariamente connessa alle battaglie e alla conquista, non è che una costruzione del *logos* virile: «denunciano la politica di una forza che non è la padronanza del desiderio insaziabile e di una volontà di ricchezze che sempre esige la parte di cui l'altro si appaga»⁵⁶.

Colei che non conquista non è meno forte; conosce, piuttosto, un altro genere di forza, che non ha a che fare con l'espansione e il dominio. Pratica una politica che inizia dalla casa, davanti a una tavola con del pane da condividere⁵⁷, discutendone l'essenza, la quantità e la qualità. La dimora non è solo il luogo del raccoglimento, ma è già luogo *politico*. È il luogo di colei che non conquista, del femminile che anche l'uomo può incarnare, un *lui* che senza *lei* resta un “folle”, che senza di lei, senza riceverne i consigli, resta chiuso nel suo insano sogno di ridurre al proprio ciò che è di altri, ciò che è l'altra, che è *autrui*, che è l'*alterità*, nostra maestra di giustizia⁵⁸.

Bibliografia

- Abensour, M. (1991), “Penser l'utopie autrement”, *Cahiers de L'Herne: Emmanuel Lévinas*, n. 60, pp. 477-495.
- Blanchot, M. (1984), *La comunità inconfessabile*, trad. it. a cura di M. Antomelli, Feltrinelli, Milano.
- Bloy, L. (2001), *Lettere alla fidanzata* [1889-1890], trad. it. a cura di G. Vigni, Aragno Editore, Torino.
- Butler, J. (2006), *Critica della violenza etica*, trad. it. a cura di F. Rahola, Feltrinelli, Milano.

⁵⁴ Cfr. Levinas, (2004b). Si tratta di una lezione talmudica tenuta al 29° Convegno degli Intellettuali ebrei, il 5 dicembre 1988.

⁵⁵ Ivi, p. 49. Non a caso Derrida aveva compreso l'importanza di questa lezione talmudica: «Lezione da meditare quando ci si interessa ad una politica che sarebbe in grado di tener conto della voce delle donne, a casa e fuori casa» (Derrida, 1998, p. 144). Seguendo quest'ultimo commento talmudico, il femminile ricoprirebbe il ruolo di una saggezza che riesce a fare rinsavire, con i propri consigli, perfino il tiranno.

⁵⁶ Levinas (2004b), p. 74.

⁵⁷ In contrasto con Arendt, Judith Butler prova a ridare dignità politica alla dimensione privata, domestica, nella convinzione che non esistano spazi aprioristicamente esclusi da quello politico, cfr. Butler (2013), pp. 36 e sgg.

⁵⁸ Così ho intitolato una riflessione sul rapporto di maestria e discepolato in Levinas, al cui centro era, anche in quel caso, la questione dell'alterità, cfr. R. Fulco (2013b).

- Butler, J. (2013), *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, trad. it. a cura di S. Adamo, Laterza, Roma-Bari.
- Butler, J. (2017), *L'alleanza dei corpi. Note per una teoria performativa dell'azione collettiva*, trad. it. a cura di F. Zappino, Nottetempo, Milano.
- Butler, J.-Cavarero, A. (2005), "Condizione umana contro natura", *Micromega*, n. 4, pp. 135-146.
- Calin, R.-Chalier, C. (2011), *Introduzione*, in Levinas, E., *Quaderni di prigionia e altri inediti*, trad. it. a cura di S. Facioni, Bompiani, Milano 2011.
- Capelle-Dumont, Ph. (2011), *Le temps dramatique et son au-delà. Emmanuel Levinas et Léon Bloy*, in Cohen-Levinas, D. (ed.), *Levinas et l'expérience de la captivité*, Lethielleux, Paris, pp. 95-103.
- Cavarero, A. (2013), *Inclinazioni. Critica della rettitudine*, Cortina, Milano.
- Chalier, C. (1982), *Figures du féminin. Lectures d'Emmanuel Lévinas*, La nuit surveillée, Paris.
- Chalier, C. (2008), *Le matriarche: Sara, Rebecca, Rachele e Lea*, trad. it. a cura di O. Ombrosi, Giuntina, Firenze.
- Chanter, T. (ed.) (2001), *Feminist interpretation of Emmanuel Levinas*, University Park, Pennsylvania University Press.
- Cohen-Levinas, D. (2012), "Comme une peau s'expose à ce qui la blesse. Levinas lecteur de Proust", *Phasis*, n. 0, pp. 21-34.
- De Beauvoir, S. (1975), *Il secondo sesso*, trad. it. a cura di R. Cantini e M. Andreose, Il Saggiatore, Milano.
- Derrida, J. (1982), *Violenza e metafisica*, in Id., *La scrittura e la differenza*, trad. it. a cura di G. Pozzi, Einaudi, Torino.
- Derrida, J. (1998), *Addio a Emmanuel Levinas*, trad. it. di S. Petrosino e M. Odorici, a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano.
- Di Bernardo, M. (2006), "Emmanuel Levinas: la metamorfosi del femminile come via che conduce all'«altrimenti che essere»?", *Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia*, vol. 8.
- Dubost, M. (2006), "Féminin et phénoménalité selon Emmanuel Lévinas", *Les Études philosophiques*, vol. 78, n. 3, pp. 317-334.
- Duras, M. (2002), *La malattia della morte*, in *Testi segreti*, trad. it. a cura di L. Guarino, Feltrinelli, Milano.
- Esposito, R. (2007), *Egli*, in *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino.
- Fulco, R. (2013a) *Essere insieme in un luogo. Etica, Politica, Diritto nel pensiero di Emmanuel Levinas*, Mimesis, Milano.
- Fulco, R. (2013b), *L'alterità nostra maestra di giustizia. Emmanuel Levinas e la questione dell'insegnamento*, in P. Amato, R. Fulco, S. Geraci, S. Gorgone, F. Saffioti, V. Surace, C. Terranova, C., *L'evento dell'ospitalità tra etica, politica e geofilosofia. Per Caterina Resta*, Mimesis, Milano, pp. 11-34.
- Fulco, R. (2018), "Un altro inizio per la filosofia. Levinas e la fame dell'altro", *Giornale di Metafisica*, vol. 40, n. 2, pp. 598-607.
- Irigaray, L. (1985), *Fecondità della carezza. Lettura di Lévinas*, Totalità e Infinito, "Fenomenologia dell'eros", in Id., *Etica della differenza sessuale*, trad. it. a cura di L. Muraro e A. Leoni, Feltrinelli, Milano, pp. 142-163.
- Jankélévitch, V. (1986), *Vicina e lontana...la donna*, in *La coscienza ebraica*, trad. it. a cura di D. Vogelmann, Giuntina, Firenze.
- Katz, C.E. (2003), *Levinas, Judaism, and the Feminine. The silent footsteps of Rebecca*, Indiana University Press, Bloomington.
- Kayser, P. (2000), *Emmanuel Lévinas: la trace du féminin*, PUF, Paris.
- Levinas, E. (1983), *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, trad. it. a cura di S. Petrosino e M.T. Aiello, Jaca Book, Milano.

- Levinas, E. (1984b), *Nomi propri*, trad. it. a cura di F. P. Ciglia, Marietti, Casale Monferrato.
- Levinas, E. (1985), *Dal sacro al santo. Cinque nuove letture talmudiche*, trad. it. a cura di O. M. Nobile Ventura, Città Nuova, Roma.
- Levinas, E. (1986), *L'aldilà del versetto. Letture e discorsi talmudici*, trad. it. a cura di G. Lissa, Guida, Napoli.
- Levinas, E. (1987), *Il Tempo e l'Altro*, trad. it. a cura di F. P. Ciglia, il melangolo, Genova.
- Levinas, E. (1990), *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, trad. it. a cura di A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano.
- Levinas, E. (1998a), *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, trad. it. a cura di E. Baccarini, a cura di E. Baccarini, Jaca Book, Milano.
- Levinas, E. (1998b), *Umanesimo dell'altro uomo*, trad. it. a cura di A. Moscato, il Melangolo, Genova.
- Levinas, E. (2004a), *Difficile libertà. Saggio sul giudaismo*, trad. it. a cura di S. Facioni, Jaca Book, Milano.
- Levinas, E. (2004b), *Nuove letture talmudiche*, tr. it. a cura di B. Caimi, SE, Milano.
- Levinas, E. (2011), *Quaderni di prigionia e altri inediti*, trad. it. a cura di S. Facioni, Bompiani, Milano.
- Levinas, E. (2012), *Parola e silenzio e altre conferenze inedite al Collège Philosophiques*, trad. it. a cura di S. Facioni, Bompiani, Milano.
- Levinas, E. (2017), *Eros, letteratura e filosofia: prove romanzesche e poetiche, note filosofiche sul tema di eros*, tr. it. a cura di Silvano Facioni, Bompiani, Milano.
- Levinas, E.- Nemo, Ph. (1984a), *Etica e infinito*, trad. it. a cura di E. Baccarini, Città Nuova, Roma.
- Lévy, B. (1998), *Visage continu. La pensée du Retour chez Emmanuel Lévinas*, Verdier, Lagrasse.
- Lisciani Petrini, E. (2012), *Charis: saggio su Jankélévitch*, Mimesis, Milano.
- Lonzi, C. (1970), *Sputiamo su Hegel. La donna vaginale e la donna clitoridea e altri scritti*, Rivolta femminile, Milano.
- Manning, R. (1991), "Thinking the Other without Violence? An Analysis of the Relation Between the Philosophy of Emmanuel Levinas and the Feminism", *Journal of Speculative Philosophy*, n. 5, 2, pp. 132-143.
- Marque, C. (2007), *L'u-topie du féminin. Une lecture féministe d'Emmanuel Lévinas*, L'Harmattan, Paris.
- Mendes de Menezes, M. (2008), "O pensamento de Emmanuel Lévinas: uma filosofia aberta ao feminino", *Estudos Feministas*, vol.16, n. 1, pp. 13-33.
- Perpich, D. (2001), *From the Caress to the Word. Transcendence and the Feminine in the Philosophy of Emmanuel Levinas*, in Chanter, T. (ed.), *Feminist interpretation of Emmanuel Levinas*, University Park, Pennsylvania University Press, pp. 28-52.
- Pinzolo, L. (2018), "La 'funzione ontologica del femminile' in E. Levinas", *Il Pensare – Rivista di Filosofia*, vol. 7, pp. 187-206.
- Ponzio, J. (2008), *La "posizione esposta": politica e femminile in Emmanuel Levinas*, in Durante, M. (ed.), *Responsabilità di fronte alla storia. La filosofia di Emmanuel Lévinas tra alterità e terzietà*, a cura di M. Durante, Il Nuovo Melangolo, Genova.
- Proust, M. (1970), *Alla ricerca del tempo perduto. La prigioniera*, trad. it. a cura di P. Perini, Mondadori, Milano.
- Resta, C. (2003), *Un contatto nel cuore di un chiasmo: Derrida e Lévinas*, in *L'evento dell'altro. Etica e politica in Jacques Derrida*, Bollati Boringhieri, Torino, pp. 99-138.
- Resta, C. (2008), *Libertà, responsabilità, ospitalità: Emmanuel Lévinas*, in Id., *L'estraneo: ostilità e ospitalità nel pensiero del Novecento*, il melangolo, Genova, pp. 77-96.
- Rogozinski, J. (2011), "De la caresse à la blessure : outrance de Levinas", *Les Temps Modernes : Emmanuel Levinas*, n. 664, pp. 119-136.
- Salmeri, G. (2003), "L'altro e la misericordia. L'itinerario del femminile in Levinas", in *Dialegethai. Rivista telematica di filosofia*, vol. 5.

- Sandford, S. (2000), *The Metaphysics of Love. Gender and Transcendence in Levinas*, The Athlone Press, Londra.
- Scherr, L. (1978), *La femme juive comme "autre"*, in Poliakov, L. (ed.), *Ni Juif, ni Grec. Entretiens sur le racisme (Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle, 16-20 juin 1975)*, Mouton, Paris-La Haye-New York, pp. 149-159.
- Sebbah, F.D. (2006), "Levinas: Father/Mother/Son/Daughter", *Studia phaenomenologica. Romanian journal for phenomenology*, vol. 6, pp. 261-276.
- Verna, A. M. (1990), *Alterità. Le metamorfosi del femminile da Platone a Levinas*, Giappichelli, Torino.