

La misura del pólemos. Sull'uso del termine “guerra” in Totalità e infinito di Levinas

Marco Gigante

The measure of the pólemos. On the use of the term “war” in Levinas’ Totality and Infinity

Abstract

The use Levinas makes of the term «war» is a less studied aspect of his thought. This article, which begins with a description of the significance of the term in *Totality and Infinity*, shows how it enables to reconfigure the relationship between the Same and the Other in non-ontological terms and to introduce the concept of «eschatological peace». In the final part of the essay, emphasis is put on the relationship between the ethics of the face, expressed by the Desire for the infinite, and the time of «filiation», inaugurated by the erotic moment. Beginning with the latter problem, the article evaluates the possibility of re-reading the speculative paths of Levinas in consideration of the problems which prompted the writing of *Otherwise than Being*.

Keywords: Levinas, Rosenzweig, War, Eros, Eschatology.

1. Il paradigma polemico: il momento universale

La definizione dell'ontologia come guerra¹ è celebre nell'opera levinasiana. Nell'introduzione a *Totalità e infinito*, essa è descritta come la dottrina del conflitto degli opposti e l'evento del pensiero metafisico attraverso cui si definisce il rapporto tra l'Uno e il molteplice.

«Non è necessario provare attraverso oscuri frammenti eraclitei che l'essere si rivela al pensiero filosofico come guerra; e neppure che la guerra lo investe non solo come il fatto più evidente, ma come l'evidenza stessa – o la verità – del reale. In essa, la realtà fa a pezzi le parole le immagini che la nascondono e finisce con l'imporsi nella sua nudità e nella sua durezza. Dura realtà [...], dura lezione delle cose, la guerra si produce come l'esperienza pura dell'essere puro»².

¹ Levinas non è il primo ad aver individuato un legame stretto tra filosofia e guerra. Ad esso fa riferimento, come è noto, tutta la tradizione filosofica occidentale a partire dalla celebre sentenza di Eraclito: «La guerra (*pólemos*) è padre di tutte le cose, di tutte è re» (fr. B. 53).

² E. Levinas, *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, tr. it. di A. Dell'Asta Jaca Book, Milano 1980, p. 19. La produzione dell'Essere come guerra non compare esclusivamente in *Totalità e Infinito*. Essa, infatti, si trova anche in *Altrimenti che essere* attraverso l'idea dell'essenza come *conatus* degli enti, interessamento dell'essere che «si drammatizza negli egoismi in lotta gli uni contro gli altri, tutti contro tutti, nella molteplicità di egoismi allergici che sono in guerra gli uni

Evidenza, reale, verità. I termini levinasiani sembrano susseguirsi e identificarsi con quella leggerezza che lascia perplessi e disorientati ancor prima di indurre ad un atteggiamento di coerenza e severa critica testuale. Che si tratti di un'«oscura chiarezza»³, dell'apparizione di una luce oscura, tenebrosa e inquietante è lo stesso Levinas a riconoscerlo qualche riga dopo quando scrive:

«L'evento ontologico che si produce in questa oscura chiarezza, è una messa in moto degli esseri fino ad allora ancorati nelle loro identità, mobilitazione degli assoluti, in forza di un ordine oggettivo al quale non ci si può sottrarre. La prova di forza è la prova reale. Ma la violenza non consiste tanto nel ferire e nell'annientare, quanto nell'interrompere la continuità delle persone, nel far loro recitare delle parti nelle quali non si ritrovano più»⁴.

Luogo di una farsa, di rinuncia a se stessi e alla propria identità individuale, la guerra si configura, per Levinas, come la cifra, su un piano politico, del rapporto che sussiste tra il singolo e la comunità, l'individuo e il popolo, il cittadino e lo stato. Essa si impone sulla scena delle negoziazioni come il mezzo ultimo dell'affermazione di se stessi, come la rottura della mediazione prodotta dalla fine del dialogo. Come se nella brutalità del reale, nella lotta tra gli Stati, l'anonimato degli individui potesse rappresentare il rapporto tra la cosa e il concetto, il singolo e il tutto. E in effetti, sembra proprio essere così: «Il volto dell'essere che si rivela nella guerra si fissa nel concetto di totalità che domina la filosofia occidentale»⁵.

Per Levinas, la guerra esprime innanzitutto un rapporto di forze che contrappone l'irriducibile volontà del singolo alla mobilitazione generale, che gerarchizza e unisce la divergenza delle intenzioni nell'opposizione ad un nemico comune. Un rapporto in cui si profila la scena originaria di un incontro tra uomini senza volto, dell'essere che sin da Eraclito si produce come *pólemos*, conflitto, opposizione e i cui i termini finiscono per dissolversi nel paradigma totalitario che li eleva a nuova sintesi di senso.

contro gli altri e, così, insieme» (E. Levinas, *Altrimenti che essere*, tr. it. di M. Pezzella, Jaca Book, Milano 2009, p. 7). Ulteriori riferimenti al termine «guerra» è possibile trovarli anche in altri testi levinasiani, quali *Difficile libertà*, tr. it. di S. Facioni, Jaca Book, 1976, *La philosophie et l'éveil*, in *Les Études philosophiques*, 3, 1977, *Libertà e Comandamento*, tr. it. di G. Pintus, Inschibollet, Roma 2014, *Alterità e Trascendenza*, tr. it. di S. Regazzoni, Il Melangolo, Genova 2008, *Nell'ora delle nazioni. Letture talmudiche e scritti filosofico-politici*, tr. it. di S. Facioni, Jaca Book, Milano 2000), senza tuttavia significative variazioni semantiche.

³ Levinas si riferisce qui ad un'espressione che compare nel *Cid* di Corneille, (*Cette obscure clarté qui tombe des étoiles*, v. 1228).

⁴ E. Levinas, *Totalità e Infinito*, cit., p. 19.

⁵ Ivi, p. 20.

«Gli individui traggono da questa totalità il loro senso (invisibile al di fuori di questa totalità stessa). L'unicità di ogni presente si sacrifica continuamente ad un futuro che è chiamato a rivelarne il senso oggettivo. Poiché solo il senso ultimo conta, solo l'ultimo atto muta gli esseri in se stessi»⁶.

Ma bisogna prestare attenzione a queste espressioni e cercare di analizzarle sullo sfondo di una dialogo implicito che Levinas intrattiene con alcuni filosofi contemporanei. Tra questi Franz Rosenzweig. Prima ancora che da *Essere e Tempo*, il testo levinasiano sembra essere pervaso dai contenuti della *Stella della Redenzione*. Levinas stesso ne è consapevole anche se rifiuta di citarlo («L'opposizione all'idea di totalità ci ha colpito nello *Stern der Erlösung* di Franz Rosenzweig, troppo spesso presente in questo libro per essere citato»⁷).

L'idea che il *telos* della filosofia sia la totalità, l'assimilazione *dell'heteron* al concetto del *tauton*, che tutto il destino della metafisica occidentale si ponga sotto il segno della lezione di Parmenide, in base alla quale la filosofia si configurerebbe come una «gigantomachia dell'essere»⁸, del Neutro attraverso cui il Medesimo può ricondurre l'Altro a se stesso, ebbene tutto questo sarebbe già contenuto nel capolavoro di Rosenzweig secondo il quale – tesi audace – il Sapere Assoluto, la perfetta coincidenza tra sapere ed essere, troverebbe il suo segreto contro-altare nella grande guerra, nell'esito drammatico di un modo di concepire un rapporto con l'altro in termini dialettici e concettuali.

Rosenzweig può così individuare, all'interno del pensiero filosofico, quel legame impercettibile tra la crisi dell'ontologia e l'orrore della guerra, che rappresenterebbe, a suo avviso, l'essenza stessa del sistema hegeliano. Quest'ultima consisterebbe in una filosofia della libertà intesa come violenza del Medesimo sull'Altro, dell'Uno sulla Differenza in nome del senso della storia. Si tratterebbe, in altri termini, di un processo di assimilazione che si compirebbe non in modo pacifico ma al contrario dispiegandosi secondo quella astuzia della ragione che troverebbe nel conflitto la via per separare l'ingenuità della morale dalla strategia della politica: «L'arte di prevedere e di vincere con tutti i mezzi la guerra – la politica – si impone, quindi, come l'esercizio stesso della ragione. La politica si oppone alla morale, come la filosofia all'ingenuità»⁹.

Levinas condivide con Rosenzweig l'idea che l'unicità dell'io si dissolva nell'Essere e che in esso, privato della sua illusoria individualità, possa apparire come l'elemento di un sistema che lo sovrasta, l'ingranaggio di una macchina

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ivi*, p. 26.

⁸ Platone, *Sofista* 244a.

⁹ Levinas, *Totalità e Infinito*, cit., p. 19.

bellica che non pone alcun riguardo per i suoi componenti e che anzi si avvale della loro forza per realizzarsi. Il sistema hegeliano implica che la storia della filosofia si completi come ontologia e si compia nell'identità dell'Essere, della Ragione e della Totalità. Nessuno spazio in essa per il riconoscimento delle diversità irriducibili dei singoli che, anzi, appaiono come individui anonimi della storia, forme impersonali mosse da un processo cinico e violento al di là delle loro stesse intenzioni.

Certo, in questa sottomissione degli interessi particolari ad un ordine superiore «il libero arbitrio si trascende e si compie come libertà razionale»¹⁰. Per Hegel, infatti, è solo attraverso il riconoscimento della propria posizione nel tutto che il singolo può cogliere il significato del suo essere libero. Ma la cancellazione dell'io individuale che segue a questo processo di inclusione necessaria all'autorealizzazione dello Spirito, alla coincidenza tra Sapere ed Essere nel campo di battaglia in cui si origina la storia, testimonia non tanto la razionalità di tale superamento, quasi fosse legittimo sacrificare l'irriducibilità del singolo ad un evento di senso superiore, bensì la violenza e la ingiustizia insita in ogni rapporto mediato dalla dialettica del concetto. Con ciò sembra che si disconosca la profondità speculativa di Hegel ridotta, a tratti, alla mera affermazione di una formula astratta in cui l'Altro sarebbe solo ciò che è ricondotto al Medesimo¹¹. Tuttavia appare difficile non pensare alla filosofia della *Stella*, di fronte a passi delle opere hegeliane come questo:

«Per evitare che l'isolamento di questi membri, mettendo radici e consolidandosi, disgreghi il Tutto e dissolva lo spirito, è necessario che il governo li scuota di quando in quando con le guerre. Mediante la guerra, il governo deve turbare e sconvolgere l'ordine stabilito di tali sistemi e il loro diritto di autonomia; quanto poi agli individui che, confidando in quell'ordine e in quel diritto, si staccano dal Tutto e aspirano all'invulnerabilità dell'essere-per-sé e alla sicurezza della persona, il governo deve fargli sentire, mediante l'imposizione del lavoro della guerra il loro signore, cioè la morte. E così, attraverso questa dissoluzione della forma della sussistenza, lo spirito evita che la sua esistenza degradi a esistenza naturale e, conservando il Sé della propria coscienza, lo innalza alla libertà e alla propria forza»¹².

¹⁰ S. Mosès, *Al di là della guerra. Tre saggi su Levinas*, tr. it. di D. Di Cesare, Il Melangolo, Genova 2004, p. 36.

¹¹ Rosenzweig del resto, come Levinas, non si premura di offrire le ragioni per le quali il sistema hegeliano riuscirebbe davvero a portare a termine il compimento dell'ontologia, né tanto meno si preoccupa di esporre quella linea di continuità esistente tra la storia dell'Essere e la storia degli uomini nella cui parentela è, a suo avviso, ravvisabile uno dei fattori legati agli avvenimenti drammatici della grande guerra (risultando in ciò, forse, più hegeliano di quanto non volesse ammettere). Sarà invece Levinas a compiere l'ulteriore passo di ricondurre sotto l'ontologia del Medesimo (o del Neutro) la decostruzione della metafisica occidentale, responsabile di condurre a quella filosofia *elementale* dell'hitlerismo da lui denunciata con lucida oggettività nel suo *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, tr. it. di A. Cavalletti, Quodlibet, Macerata 1996.

¹² G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, tr. it. di V. Cicero, Bompiani, Milano 2004, p. 611.

Scopo dello Stato è dunque quello di scongiurare il rischio che lo Spirito possa trasformarsi in sostanza, che possa cioè degradarsi a semplice esistenza materiale. Per evitare questo pericolo, lo Spirito oggettivo deve agire sull'egoismo dell'individuo, sul suo desiderio di autosussistenza, che consiste nel disconoscimento del suo carattere finito e nel rifiuto della necessità del divenire insita nella sua stessa interiorità. Il ripiegamento monadico dell'io, preso dal desiderio di perseverare in sé stesso, di fare del suo essere un cosmo statico e autoreferenziale, rappresenta per Hegel l'oblio della dinamica conflittuale che oppone lo Spirito all'esistenza immediata (o naturale), il divenire dell'Assoluto all'essere indeterminato parmenideo. Il singolo, in altri termini, non può realizzarsi per sé stesso. Esso, infatti, è già attraversato da quel processo di superamento dialettico che gli consente di accedere alla propria verità nel percorso che lo conduce dalla famiglia all'oggettività dello Stato. Ma nel momento in cui l'individuo si separa dall'universale per ricadere in un'esistenza puramente naturale, monadica, completamente rivolta a sé stessa, ecco che lo Stato interviene per smuoverne la staticità ed indurlo al superamento della sua vita separata. «L'individuo [...] in sé e per sé ha il dovere di conservare [...] l'indipendenza e la sovranità dello Stato con pericolo e sacrificio della proprietà e della vita»¹³.

Proprio questo annullamento dell'io in seno alla Totalità, così fortemente denunciato da Rosenzweig, occorre tenere a mente quando si legge l'opera di Levinas. Tutto l'impiego concettuale da lui adoperato per identificare d'un solo colpo Essere, Ragione e Verità in *Totalità e Infinito* cela l'implicito sfondo filosofico di un corpo a corpo serrato con la filosofia di Hegel e l'ontologia occidentale. Nella deduzione hegeliana dell'etica, l'individuo può accedere alla verità di sé stesso solo quando riconosce la coincidenza tra la propria libertà e la volontà dello Stato, solo quando cioè comprende che la verità di sé stesso consiste nella rinuncia a sé, nell'oggettivazione in uno Spirito più universale.

Ma nello scenario della guerra non è soltanto il capovolgimento della razionalità del progetto hegeliano a manifestarsi. Non risplende solo il luccichio delle armi e delle esplosioni che riflettono quasi ironicamente l'illuminazione del vero che si produce come morte e tragedia. C'è anche la contraddizione che il singolo avverte nel momento in cui, ancora prima che espressione anonima dello Stato, si percepisce come vita in pericolo, come quella singola esistenza che trema per il suo essere e per la sua perseveranza, come coscienza scissa tra l'angoscia della morte e il terrore che proviene dalla violenza dell'Altro. Ed è a partire da questa impossibile conciliazione tra Totalità e individuo, Uno e molteplice che si apre

¹³ G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, tr. it. di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 256-257.

nella dura realtà della guerra il respiro della trascendenza, il volto dell'Altro che sfugge ad ogni rappresentazione e sopruso.

2. *Il paradigma polemico: l'individualità*

Quasi in contraddizione con quanto indicato nelle prime pagine del testo, sul finire di *Totalità e Infinito*, Levinas si premura di distinguere la guerra «dall'opposizione logica dell'uno all'altro» con la quale i termini di questa stessa opposizione, si definiscono in una totalità abbracciabile con lo sguardo: «Nella guerra gli esseri rifiutano di appartenere ad una totalità, rifiutano la comunità, rifiutano la legge; [...] Essi si affermano come trascendenti la totalità e ciascuno di loro si identifica non in base al posto che ha nella totalità, ma in base al suo sé»¹⁴.

Nella sezione *Il volto e l'esteriorità* Levinas sembra compiere un movimento inverso rispetto alla precedente trattazione di *Totalità e Infinito*. Se la descrizione del paradigma polemico è fino a questo momento considerata pressoché coincidente con lettura della filosofia hegeliana da parte di Rosenzweig, ora sembra ribaltarsi e incentrarsi sul momento soggettivo ed esistenziale dello scontro. Levinas ci avverte che la guerra, ancora prima di simboleggiare il fallimento delle negoziazioni fra gli Stati, rappresenta, nonostante tutto, un rapporto tra gli uomini. Un rapporto tra esseri viventi, in cui questi cercano di sopravvivere con i mezzi a loro disposizione, provando su sé stessi e sugli altri tutta la drammaticità di una violenza anonima e totalitaria. Una violenza che tuttavia non si riduce all'espressione impersonale di uno popolo contrapposto ad un altro, ma che coinvolge nel vivo il sentimento proprio e irriducibile della vita.

Si tratta, dunque, di un rapporto tra esseri che pur combattendo fianco a fianco in nome di una causa comune, si trovano separati, smembrati, soli nel loro desiderio di sopravvivenza. Esseri «parzialmente indipendenti e parzialmente in relazione»¹⁵ e che per questo, proprio nel pericolo più estremo, lasciano intravedere un barlume di trascendenza. («Come potrebbero infatti degli esseri separati avere tra di loro una relazione [...]»¹⁶?) Nel pericolo della morte, dunque, rifugge la contraddizione tra la libertà come autodeterminazione (*causa-sui*) e la dipendenza dagli altri, la volontà autonoma del pensiero e l'eterogeneità a cui è sottoposto il fine dell'azione. La libertà esperita dall'individuo è infatti un

¹⁴ Levinas, *Totalità e Infinito*, cit., p. 228.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*.

intreccio di queste due componenti ed anzi è secondaria rispetto alla trascendenza dell'Altro uomo («è la trascendenza d'Altri¹⁷ che rende conto della libertà»¹⁸).

Da questo punto di vista la guerra non si rivela soltanto come la chiusura totalitaria del Sistema in nome dell'Assoluto, ma anche il luogo in cui gli uomini possono esperire il sentimento della loro separazione infinita. In essa, nello scontro delle forze, negli sguardi che si evitano, nell'assalto che cerca di colpire alle spalle, si esprime quel significato primo del tempo *immemoriale* che lungi dal configurarsi come la possibilità dell'impossibile, (l'«essere-per-la-morte» heideggeriano) è invece iscritto nel movimento del «non ancora» della fine, nell'aggiornamento costante della propria sopravvivenza la cui possibilità è radicata nella minaccia che proviene dall'altro uomo: «Il tempo consiste precisamente nel fatto che tutta l'esistenza dell'essere mortale – offerto alla violenza – non è l'essere per la morte, ma il “non ancora” che è un modo di essere contro la morte, un ritiro nei confronti della morte»¹⁹.

Levinas in tal modo può descrivere il rapporto bellico tra gli uomini come un rapporto aperto all'esteriorità e in cui la violenza può essere rimessa in discussione o persino esclusa. Rapporto, che prima ancora dello scontro attraverso la forza, la violenza e la strategia, si offre a partire da una dimensione diacronica che precede la libertà rendendola possibile. L'esperienza del tempo si pone in tal senso come differimento, rinvio, attesa che indietreggia dinanzi alla morte e di cui rifiuta l'assunzione. A differenza di Heidegger, per il quale la morte può essere afferrata in nome di una progettualità rivolta a un futuro angosciato per sé stessi, Levinas si premura di porre tale evento sotto il segno dell'impossibile, della rottura del paradigma dell'Identità a cui lo stesso Heidegger, a suo avviso, ancora appartiene.

Detto altrimenti: se per Heidegger la morte espone al nulla dell'ente in nome dell'autenticità del progetto del *Dasein*, per Levinas corrisponde piuttosto

¹⁷ Levinas utilizza il termine «Altri» per scongiurare il pericolo che esso possa venire ricondotto ad un'entità particolare all'interno di una relazione esclusivamente duale. Il suo intento è quello di pensare lo statuto dell'alterità per se stessa, l'«illeità» imparziale espressa dal termine francese «Autrui», indipendentemente dalla sua relazione con l'Identità e, dunque, al di là del paradigma dialettico che continua a concepire l'Altro come una variazione del Medesimo. Sulla problematicità dell'uso del termine «Altri», si rimanda a M. Blanchot *L'Intrattenimento Infinito. Scritti sull'insensato gioco di scrivere*, tr. it. di R. Ferrara, Einaudi, Torino 1977, p. 94, al celebre saggio del '64 di Derrida, *Violenza e metafisica. Saggio sul pensiero di Emmanuel Levinas*, in *La scrittura e la differenza*, tr. it. di G. Pozzi, Einaudi, Torino 1971, pp. 132-133 e, per quanto attiene alle difficoltà di traduzione del termine «Autrui», alle interessanti riflessioni di Silvano Petrosino nel suo *La verità nomade. Introduzione a Emmanuel Levinas*, Jaca Book, Milano 1980, pp. 44-45.

¹⁸ *Ivi*, p. 220.

¹⁹ *Ivi*, p. 229.

all'esperienza diretta con l'impossibile, all'incontro non mediato con l'Altro la cui immediatezza resta impensata nella Differenza ontologica. È per questo che in *Totalità e Infinito* – ma già in alcuni saggi che lo precedono, come *Il Tempo e l'Altro* e *Dall'esistenza all'esistente* – il momento dell'aggiornamento della morte²⁰ è contraddistinto dalla cifra della trascendenza, dell'imprevedibilità,

²⁰ L'aggiornamento della morte come rinvio e differimento della impossibilità (della possibilità) ultima dell'uomo è un tema che a più riprese attraversa l'opera levinasiana anche al di là di *Totalità e Infinito*. In *Dio, la morte e il tempo*, ad esempio, un ciclo di lezioni tenute un anno dopo la pubblicazione di *Altrimenti che essere*, Levinas approfondisce in maniera esaustiva il nesso che lega la morte alla presentazione indicibile dell'Altro. Al di là di ogni rapporto analogico che tenderebbe ad identificare impersonalmente il proprio morire con quello di un altro uomo qualsiasi, il tentativo di queste lezioni è di mettersi «alla ricerca di un tempo originario» al di fuori dell'essere (E. Levinas, *Dio, la morte e il tempo*, tr. it. di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1996, p. 67) e in cui sia possibile pensare in termini non ontologici il rapporto dell'Altro con il Medesimo. Tuttavia, a differenza di *Totalità e Infinito*, in cui sembra che la differenza fra questi termini sia ancora pensata con le categorie metafisiche dell'essere, nel testo emerge il tentativo di trovare all'interno del soggetto una struttura etica più originaria dell'ego e in grado di renderlo responsabile non tanto per la propria morte, quanto per quella ancor più inafferrabile dell'Altro. Nelle parole di Levinas: «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 [...] 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 [...] un pensare più pensante del conoscere: il modo in cui l'infinito può significare senza perdere il peso trascendente» (*ivi*, 197-198). L'attesa della morte si tradurrebbe in tal senso in una responsabilità per l'Altro segnata da un'«affettività senza intenzionalità» (*ivi*, p. 58), un punto limite in cui il tempo rivelerebbe «la pazienza come enfasi della passività», apertura ad una dimensione eccedente quella ontologica e al di là della differenza tra l'essere e il nulla. Levinas tenterebbe dunque di porre la morte sotto il segno di una passività inassumibile al soggetto, in cui «il morire, come il morire dell'Altro» (*ivi*, p. 54), lungi dal configurarsi come la banalità di un processo biologico che coglierebbe tutti in modo indifferente, intaccherebbe, al contrario, il nucleo più profondo dell'interiorità dell'io messo in questione nel suo *conatus* esistenziale. «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» (*ivi*, p. 178). Abbandonando dunque l'impostazione *polemica* di *Totalità e Infinito*, in cui la morte appare sotto il segno della minaccia che proviene dall'Altro, Levinas dedica, a partire da *Altrimenti che essere* fino alle lezioni parigine degli anni '70, un'attenzione particolare al rapporto che sussiste tra la temporalità e la passività del soggetto. Se buona parte delle intuizioni sulla relazione tra la morte e il tempo sono contenute già nei suoi primi lavori, è solo in questi ultimi anni, a seguito anche di una ridefinizione del soggetto in termini di «passività» e «pazienza» che è possibile individuare l'esito definitivo delle sue riflessioni su tali concetti. Se ancora nel saggio del '61 la morte si legava alla paura dello scontro nel campo di battaglia e dunque al desiderio di sopravvivenza dell'individuo, nelle opere a venire sembra assumere una direzione del tutto contraria. Alla preoccupazione per la propria vita, subentra ora l'ossessione per il dolore e la morte dell'Altro, l'ansia di disfarsi del dovere di occuparsi di sé stessi fino al parossismo di sostituire il proprio volere con la responsabilità per l'Altro.

dell'esposizione al dolore con cui si esprime tutta l'impotenza del soggetto: essa, infatti, ancor prima di essere evento della nullificazione dell'ente, è minaccia che proviene dall'imponderabile azione dell'Altro, angoscia per la paura della sua violenza incalcolabile e imprevedibile:

«Il carattere imprevedibile della morte dipende dal fatto che essa non si situa in alcun orizzonte. Non si lascia prendere. Mi prende senza lasciarmi la possibilità che lascia la lotta. Infatti, nella lotta reciproca, io riesco ad afferrare chi mi prende. Ma, se si vuol dire la verità, già nella lotta, io lotto con l'invisibile. [...] La lotta è già, o ancora, guerra in cui, tra le forze che si affrontano, si spalanca l'intervallo della trascendenza attraverso cui viene e colpisce, senza essere accolta, la morte. Altri, inseparabile proprio dal fatto della trascendenza, si situa nella regione dalla quale viene la morte, possibile omicidio»²¹.

La morte che minaccia l'uomo nella guerra è vissuta come ciò che viene da una regione invisibile e infinitamente lontana. Essa espone alla trascendenza dell'Altro, a un rapporto tra esseri separati che a dispetto dei loro intenti non possono realmente uccidersi. Il volto verso cui si esercita la violenza è al di là del visibile e come tale irriducibile ad ogni rappresentazione di senso. Esso, per così dire, non appartiene al corpo degli individui di cui è possibile al più farsi un'immagine, né al regno delle cose su cui l'uomo può esercitare il suo potere, bensì a un al di là dell'Essere già annunciato nella guerra. In tal modo Levinas può aprire un varco nell'opacità compatta della totalità. L'infinito del volto, infatti, la sua altezza imponderabile, la sua espressione originaria, è ciò che in luogo di una forza più grande, di una resistenza o di un'astuzia maggiore, è in grado di sventare l'assassinio ed aprire all'«escatologia profetica».

Esso, scrive Levinas, «è più forte dell'omicidio» in quanto è l'espressione originaria dell'Altro, «la prima parola», il «non uccidere» attraverso la quale gli uomini depongono le armi per rivelarsi nella nudità del loro essere, «senza difesa, nella nudità dell'apertura assoluta del Trascendente»²². Espressione immemoriale di un passato che non è mai passato²³, di un avvenire che non si

²¹ E. Levinas, *Dio, la morte e il tempo*, cit., p. 239.

²² *Ivi*, p. 204.

²³ Levinas utilizza anche il termine «traccia» per indicare lo specialissimo modo di significare l'al di là da cui proviene il volto («L'al di là da cui proviene il volto significa in quanto traccia», E. Levinas, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, tr. it. di F. Sossi, Raffaello Cortina, Milano 1998, p. 228). Tale dimensione non deve venire intesa come un metafisico mondo dietro il nostro, né come quello sfondo ontologico cui sembrerebbe rimandare la Differenza ontologica heideggeriana. Si tratta di considerare, invece, l'al di là dell'Essere come il ritiro in un'assenza muta e irrappresentabile, un luogo sottratto al piano ontologico dello svelamento e dell'occultamento, in cui il volto si dilegua per sprofondare in un passato assolutamente passato, che mai è stato presente né mai si presenterà. Questa predominanza del passato sulle altre dimensioni temporali è stata riconosciuta dallo stesso Levinas in varie interviste. Si veda in particolare, il capitolo *Domande e risposte* in E. Levinas, *Di Dio che viene all'idea*, tr. it. di G.

inscrive nella successione cronologica degli eventi, ma nella diacronia della rivelazione con il quale l'io è richiamato al suo dovere morale, il volto, il rispetto che la sua nudità impone, il suo carattere di purezza che sgretola l'immagine plastica dietro cui appare, testimonia una dimensione eccessiva dell'Essere oltre la quale l'ontologia perde il proprio carattere totalitario. Si tratta di un rapporto con un assolutamente Altro che è in grado di paralizzare il potere con la sua resistenza all'omicidio e che Levinas, attraverso un richiamo alla terza *Meditazione metafisica* di Cartesio²⁴, definisce nei termini di un Desiderio infinito e inappagabile: «L'infinito non è un oggetto di contemplazione, non è cioè alla portata del pensiero che lo pensa. L'idea di infinito è un pensiero che *pensa continuamente più di quanto non pensi*. È un pensiero che pensa più di quanto non pensi è Desiderio»²⁵.

Esperienza pura, senza concetto, il Desiderio si impone secondo quell'esigenza morale che vieta di farsi un'immagine dell'Altro per attingere a quel sovrappiù della totalità, a quell'eccesso dell'Essere, che nessun pensiero è in grado tematizzare o rappresentare in un'idea. Grazie ad esso la soggettività può realizzare, al di là dell'ontologia, il fatto stupefacente di contenere più di quanto non sia possibile contenere: di pensare, in altre parole, il rapporto con l'Altro nei termini di un dovere interminabile a cui si è esposti prima di ogni conoscenza o teoria morale.

In tal modo Levinas, senza riferirsi a un paradigma teologico, è in grado di ritrovare nella stessa metafisica del Medesimo, nell'ontologia dell'Essere che si produce come guerra, quell'elemento di alterità radicale capace di contestarla e aprirla all'esteriorità della pace. Il Desiderio, infatti, è rapporto con l'impossibilità di uccidere, con l'espressione originaria dell'infinito che si esprime nell'esposizione assoluta del volto, nel comandamento divino che vieta l'omicidio, al di là di ogni filosofia del potere e della guerra. Esso non si produce secondo quella dinamica di appropriazione dell'oggetto che termina con il possesso del Desiderabile, né ancora con l'avvicinarsi di due soggetti il cui rapporto li integrerebbe in una sintesi di senso, bensì secondo quel moto di aspirazione disinteressata al Bene che Levinas scorge nell'*epèkeina tes ousias* platonica e che

Zennaro, Jaca Book, Milano 1999, pp.103-123.

²⁴ Levinas, in realtà, non segue esattamente il procedimento argomentativo di Cartesio. Il suo intento non è quello di dimostrare l'esistenza di Dio attraverso la presenza dell'Idea di Infinito in noi (idea che si avrebbe precedentemente alla conoscenza dell'esistenza di Dio). Egli è piuttosto interessato a utilizzare la particolare «struttura dell'idea dell'infinito individuata da Cartesio, per indicare la singolarissima natura formale della relazione tra il Medesimo e l'Altro» (G. Ferretti, *La filosofia di Levinas. Alterità e Trascendenza*, Rosenberg & Sellier, Torino 2010, p. 125).

²⁵ E. Levinas, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, cit., p. 200.

a suo avviso definisce il «faccia a faccia» dell'incontro tra l'uno e l'altro: quell'istante in cui al tempo cronologico succede la visione escatologica dell'uomo che rompe con «la totalità delle guerre e degli imperi nella quale non si parla»²⁶.

«Senza sostituire l'escatologia alla filosofia, senza “dimostrare” filosoficamente le “verità” escatologiche – si può risalire a partire dall'esperienza della totalità ad una situazione nella quale la totalità si spezza [...] Questa situazione è lo sfolgiorio della esteriorità o della trascendenza sul volto d'altri. Il concetto di questa trascendenza rigorosamente sviluppato si esprime con il termine di infinito»²⁷.

3. *Al di là della guerra*

La possibilità dell'interruzione del paradigma polemico, della chiusura totalizzante dell'Essere secondo cui, nella storia, si produce la coincidenza tra Essere, Verità e Ragione, è la posta in gioco di tutta la filosofia levinasiana. L'idea di infinito, il volto che sporge sulla «dura realtà» delle cose, sul paradigma ontologico della guerra che lega insieme il destino degli Stati e lo svelamento dell'Essere, il pensiero totalizzante e la Differenza ontologica, è lo spiraglio attraverso cui Levinas intravede il paradigma di una pace escatologica al di là della storia. La possibilità che a partire da tale breccia si possa ridefinire il rapporto tra il Medesimo e l'Altro, l'Identità e la Differenza, quali sono pensate nella metafisica occidentale è l'obiettivo dichiarato fin dalla prefazione di *Totalità e Infinito*:

«Questo libro procederà distinguendo tra l'idea di totalità e l'idea di infinito e affermando il primato filosofico dell'idea di infinito. Racconterà come l'infinito si produce nella relazione del Medesimo con l'Altro e come, insuperabile, il particolare e il personale magnetizzano in qualche modo il campo stesso nel quale entra in gioco questa produzione dell'infinito»²⁸.

L'intento di Levinas non consiste, quindi, in una ridefinizione della soggettività in termini di «protesta puramente egoistica contro la totalità»²⁹ – l'idea alla base della *Stella della Redenzione* – né tanto meno in una rifondazione del suo essere in termini estatici. Esso è volto, piuttosto, a introdurre nel soggetto il pensiero che è in grado di destituirlo dal suo dominio sulle cose, a evidenziarne il limite e la violenza usurpatrice. Al fondo della idea levinasiana della guerra risiede, in altri termini, la concezione egoistica dell'individuo preso dal godimento e dalla sua brama di conquista. Nelle varie sezioni dedicate alla

²⁶ E. Levinas, *Totalità e Infinito*, cit., p. 21.

²⁷ *Ivi*, p. 23.

²⁸ *Ivi*, p. 24.

²⁹ *Ibidem*.

dimora, al lavoro, all'ospitalità, allo straniero, alla donna, Levinas non fa che ribadire come il carattere della negazione, espresso dall'azione trasformatrice dell'uomo sulle cose, condivide con il paradigma ontologico del sapere la stessa identica riconduzione dell'Altro al Medesimo (o, se si vuole, dell'Esser-ci all'Essere) che, a suo avviso, rappresenta la cifra violenta dell'intero pensiero occidentale.

Senza esplicitare a fondo i termini e le modalità di questo audace accostamento filosofico, per il quale, dunque, le filosofie di Husserl, Heidegger ed Hegel cadrebbero tutte sotto lo stesso paradigma ontologico del Medesimo, egli si premura di individuare nell'incontro con l'Altro, nel Desiderio che proviene da una trascendenza impensabile, quel sovrappiù esterno alla totalità che interrompe la brama di dominio dell'io sulle cose per prodursi come pace e visione escatologica:

«La pace si produce nella forma di questa capacità di parola. La visione escatologica rompe la totalità delle guerre e degli imperi nella quale non si parla. Essa non mira alla fine della storia nell'essere inteso come totalità – ma mette in relazione con l'infinito dell'essere, che oltrepassa la totalità. La prima "visione" dell'escatologia [...] riguarda proprio la possibilità dell'escatologia, cioè la rottura della totalità, la possibilità di un significato senza contesto»³⁰.

Ma l'interruzione della guerra, quale appare nella promessa della visione escatologica, non avviene sotto il segno di una dialettica che pone fine al conflitto attraverso la mediazione, il discorso o il contratto. Tali forme di relazione determinano una pace ancora fondata sul paradigma polemico dell'Essere e dunque radicata nel sistema della totalità.

Affinché possa essere pensata una pace al di là della storia, più originaria di quella che interviene nel conflitto per risolverlo, occorre ridefinire i termini attraverso cui il soggetto può esperire il rapporto con l'esteriorità e dunque con il tempo. Si tratta, in altre parole, di provare a riconsiderare la temporalità non più alla luce della successione sincronica degli eventi, ma secondo una continuità discontinua di istanti, un susseguirsi di attimi slegati, in cui la rottura della continuità non è meno costitutiva della continuazione attraverso la rottura e dove, pertanto, rimane aperta la possibilità dell'irruzione del nuovo al di là dell'Essere. Un tempo che si contraddistinguerebbe per essere contrassegnato dall'accostamento di istanti verticali piuttosto che da una linea orizzontale e nel cui spazio vuoto che li divide si darebbe l'occasione per ricominciare sempre da capo, sempre dal principio, in un movimento fatto di rotture e intervalli che non cessano di unirsi per disfarsi e di nuovo non smettono di iniziare per poi

³⁰ *Ivi*, pp. 21-22.

discretizzarsi e terminare in se stessi. «Il tempo è il non-definitivo del definitivo, alterità dell'attuato che comincia sempre di nuovo – il “sempre” di questo nuovo inizio [...] rottura della continuità ed una continuazione attraverso la rottura»³¹.

Ma la dinamica di tale temporalità³² è solo accennata in *Totalità e Infinito* e di certo rappresenta il punto più problematico di tutta l'opera. Levinas non si premura di definire la modalità secondo cui la pace escatologica è in grado prodursi come istante nel flusso dialettico della storia³³. Sul finire di *Totalità e Infinito* sembra come mettere in disparte tale progetto e concentrarsi su un'altra forma di trascendenza in grado di oltrepassare l'apparizione stessa del volto. Quasi fosse insoddisfatto di concepire il rapporto tra il finito e l'infinito in termini di Desiderio, nella sezione dedicata all'«erotismo»³⁴ e alla «paternità»,

³¹ *Ibidem*.

³² Alcuni cenni alla temporalità messianica, intesa come successione di istanti insostituibili, è possibile trovarli anche in *Dall'esistenza all'esistente*, un breve saggio del '47. Si legge infatti: «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 dello stesso istante di disperazione» (E. Levinas, *Dall'esistenza all'esistente*, tr. it. di F. Sossi, Marietti, Casale Monferrato 1986, p. 46). Molto interessanti a tal proposito sono anche i recenti studi condotti sui quaderni di prigionia levinasiani (E. Levinas, *Quaderni di prigionia e altri inediti*, tr. it. di S. Facioni, Jaca Book, Milano 2011), nei quali è possibile individuare gran parte delle riflessioni sul tempo messianico di cui nel presente lavoro è possibile offrire solo una parziale disamina. Fra i vari saggi dedicati al tema, come esso si profila nei *Carnets*, si rimanda, in particolare, a F. Nodari, *Il pensiero incarnato in Emmanuel Levinas*, Morcelliana, Brescia 2001, al recente *Levinas inedito*, Mimesis, Milano 2015, ed al volume monografico su Levinas edito dalla rivista *Discipline filosofiche*, anno XXIV, n.1, 2014.

³³ Su questo punto Derrida, in un suo celebre saggio del '64, ha insistito con particolare forza argomentativa, ribadendo l'impossibilità di separare l'escatologia profetica del volto dalla pace che si produce, nella storia, come abolizione della guerra. Si veda in particolare, J. Derrida, *Violenza e metafisica*, pp. 119-12; 186-198.

³⁴ I riferimenti all'erotismo, come relazione originaria con l'Altro al di là dell'essere, sono presenti già prima di *Totalità e Infinito*. In *Dall'esistenza all'esistente*, in particolare, è possibile individuarne la prima occorrenza attraverso il termine «femminile»: «L'alterità d'altri che deve spezzare il carattere definitivo dell'io non può essere colta con l'aiuto di nessuna delle relazioni che caratterizzano la luce. Possiamo già anticipare dicendo che il piano dell'eros ci permette di intravederla, che l'altro per eccellenza è il femminile, grazie a cui un retromondo prolunga il mondo» (E. Levinas, *Dall'esistenza all'esistente*, cit., p. 77). Questa definizione, tuttavia, verrà subendo varie modifiche nel corso degli anni. La figura del «femminile» (e di conseguenza quella dell'«eros») si andrà delineando, a partire da *Altrimenti che essere*, come una struttura più originaria dell'io, indipendente dai sessi e legata alle figure fenomenologiche dell'«esposizione» e della «prossimità» all'Altro. Come infatti ebbe a dichiarare Levinas in un'intervista dell'85: «All'epoca del mio piccolo libro intitolato *Il Tempo e l'Altro*, pensavo che la femminilità fosse una modalità dell'alterità [...] e che la sessualità e l'erotismo fossero questa non indifferenza all'altro, irriducibile all'alterità formale dei termini all'interno di un insieme. Oggi penso che bisogna risalire più a monte e che l'esposizione, la nudità e la domanda imperativa del volto d'altri, costituiscono questa modalità che il femminile stesso già suppone: la prossimità del prossimo è l'alterità non formale (Intervista raccolta nel febbraio 1985 dal settimanale *Construire* [Zurigo] da

egli sembra ridefinire nuovamente i termini del rapporto tra il Medesimo e l'Altro attraverso un'ulteriore figura del tempo che è tuttavia simile a quella (solo accennata) dell'escatologia messianica. Nell'ambiguità dell'eros con cui si manifesta il Desiderio dell'Altro, Levinas scorge quel movimento di perdita e di attrazione che è in grado di trascinare l'io in un avvenire assoluto e senza alcuna possibilità di ritorno: come se solo nel rapporto tra i sessi potesse darsi la reale occasione di trascendere, non solo il paradigma ontologico, ma persino l'orizzonte etico dell'Altro radicato nella minaccia che proviene dalla guerra. Diversamente dal Desiderio metafisico, esposto al rischio del fallimento e dunque alla possibilità di tornare a sé stessi, l'eros sembra aprire ad una possibilità di oltrepassamento ulteriore rispetto a quella inaugurata dal Desiderio. Esso infatti ha la capacità di produrre nel soggetto un moto assolutamente irreversibile, un decentramento così radicale da trovarsi inscritto nell'essenza stessa della relazione amorosa, la quale lungi dal portare alla fusione degli amanti, lascia intravedere lo spiraglio di un superamento metafisico impensato, l'afflato di una trascendenza radicale sigillata dalla nascita del figlio, «ad un tempo altro e me stesso»³⁵.

«Né le categorie del sapere, né quelle del potere descrivono la relazione con il figlio. La fecondità dell'io non è né la causa né dominio. Io non ho mio figlio, sono mio figlio. [...] La paternità è una relazione con un estraneo che pure essendo altri [...] è me; una relazione dell'io con un sé che però non è me. [...] Trascendenza in cui l'io non porta se stesso, dato che il figlio non è me; e però io sono mio figlio»³⁶.

In tal modo dunque, sembra che Levinas riesca a identificare il *tempo delle geniture*, che caratterizza la trascendenza dell'erotismo, con il tempo biblico³⁷

L. Adert e J-Ch. Aeschlimann, ora in J. Derrida, *Addio a Emmanuel Levinas*, tr. it. di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 2011, p. 105, nota 35). Per l'evoluzione semantica del termine «femminile» nell'opera di Levinas, si rimanda a J. Derrida, *En ce moment même dans cet ouvrage me voici*, in *Psyché. Invention de l'autre*, Galilée, Paris 1987, pp. 159-202, C. Chalier, *Figures du féminin. Lecture d'E. Levinas* e al saggio di Mirko Di Bernardo, *Emmanuel Levinas: la metamorfosi del femminile come via che conduce all'«altrimenti che essere?»*, in *Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia*, anno 8, 2006.

³⁵ E. Levinas, *Totalità e Infinito*, cit., p. 273.

³⁶ *Ivi*, p. 286.

³⁷ Nella *Torah* il tempo non è scandito dagli eventi, bensì dalle generazioni, ovvero dal numero di anni che separano la nascita di un individuo dalla sua morte. Nel richiamarsi al tempo biblico, Levinas introduce l'idea di un tempo alternativo a quello lineare dell'Essere, costituito dalla cronologia storica degli eventi. Il suo intento è quello di pensare una temporalità diacronica posta sotto il segno della frattura piuttosto che della continuità e in cui la generazione dell'istante determina di volta in volta un nuovo inizio. Alla metafora del flusso Levinas oppone, in altri termini, il susseguirsi discontinuo degli istanti, la sequenza non cronologica degli atti «in cui l'atto successivo risolve il primo» (*ivi*, p. 294) e dove la successione dei momenti non riceve il

della *Torah* che rifiuta la scansione cronologica degli eventi in base alle date, avvalendosi esclusivamente della sequenza delle filiazioni. Proprio come il tempo diacronico è in grado di interrompere la successione sincronica della storia che si produce come guerra, così il tempo della fecondità, prodotto dall'incontro dell'erotismo, è in grado di produrre nella filiazione l'irruzione dell'Altro all'interno del Medesimo.

«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. [...] Nella fecondità l'io trascende il mondo della luce. Non per dissolversi nell'anonimato del *c'è*, ma per andare più lontano della luce, per andare altrove»³⁸.

Se queste due forme di temporalità possano essere considerate coincidenti è, tuttavia, una questione che l'opera levinasiana lascia in sospeso. Al Desiderio dell'Altro insito nell'erotismo sembrano appartenere sia la temporalità puntuale annunciata dalla pace messianica dei popoli, sia l'oltrepassamento diacronico della totalità in cui l'essere si produce come guerra.

Tuttavia, al di là di queste sovrapposizioni, è difficile pensare che il Desiderio dell'Altro quale si produce tra due soggetti infinitamente distanti sia paragonabile allo slancio erotico che termina con la nascita del figlio e che si chiude nella calorosità di un rapporto familiare. Anche se Levinas sembra indicare, a tratti, la possibilità di una tale sovrapposizione, non si riesce bene a comprendere in che modo sarebbe possibile far coincidere la dimensione etica del volto con quella erotica della filiazione. In quest'ultima, infatti, si assiste a quella tensione tra fusione e separazione, «al di là del desiderio e al di qua del bisogno», che è del tutto assente nella relazione tra il Medesimo e l'Altro, fondata esclusivamente sull'ingiunzione morale proveniente dal volto e dunque su una relazione che esclude la dimensione affettiva implicita nel rapporto con l'alterità femminile («Il principio "non uccidere", la significanza stessa del volto, sembra all'opposto del

senso alla fine dell'apparizione, bensì nell'apparire stesso, in quell'attimo di rottura ontologica in cui sembra balenare l'al di là dell'Essere, il nuovo oltre il sistema della totalità. Il problema che rimane in sospeso in *Totalità e Infinito* riguarda tuttavia la possibilità di determinare il tipo di rapporto che Levinas instaura tra il tempo della pace messianica e quello dell'ontologia metafisica. Si tratta di un aspetto più volte sottolineato dai critici della sua opera (oltre al già citato testo di J. Derrida si veda anche il saggio di M. Abensour, *Un'ipotesi stravagante* in M. Abensour, *Per una filosofia politica critica. Itinerari*, tr. it. di M. Pezzella, pp. 319-354) e di cui questo saggio intende esibirne la complessità in relazione alla temporalità della filiazione dispiegata dall'erotismo.

³⁸ E. Levinas, *Totalità e Infinito*, cit., pp. 276-277.

mistero che è profanato dall'Eros e che si annuncia nella femminilità della tenerezza commossa»³⁹).

Tale difficoltà diventa ancora maggiore se si considera anche l'oscillazione che sussiste tra il tentativo di pensare una trascendenza all'interno del Medesimo e il desiderio di trovare una via di fuga in un altrove assolutamente impensabile e intangibile, l'ambizione di rompere «i legami con la filosofia del Neutro»⁴⁰ dal suo interno e l'urgenza di accedere a un rapporto assolutamente incontaminato con l'Essere per il quale l'eros sembrerebbe offrire una via privilegiata. Forse, ciò che non convince del testo levinasiano, al di là del linguaggio onto-dialettico contro cui invano si sforza di lottare, è proprio il non esser riuscito a esplicitare fino in fondo il rapporto che lega il Desiderio dell'Altro alla trascendenza della filiazione, il comandamento del volto che irrompe nella guerra all'erotismo che ne propone il superamento. L'impressione che si riceve leggendo *Totalità e Infinito* sembra, infatti, quella di un'incertezza relativa alla definizione del rapporto sussistente tra gli individui in carne ed ossa e la loro separazione metafisica, il loro incontro reale, e la relazione etica che li divide in una distanza infinita. Incertezza che si trasforma in problema, quando Levinas invita a pensare l'al di là della guerra non solo attraverso il Desiderio dell'Altro e, dunque, il divieto dell'omicidio, ma anche per mezzo di quell'«l'al di là del volto» che intreccia in termini non ontologici, e in modo del tutto oscuro, il rapporto tra l'Essere e l'infinito, l'eros e il pólemos.

Da qui, forse, si potrebbe avanzare l'ipotesi che la proposta filosofica di *Totalità e Infinito* sia stata ridefinita non tanto per l'evidente contraddizione di pensare l'Altro con le categorie del Medesimo, aspetto su cui più volte si sono soffermati i suoi critici, quanto, piuttosto, per la difficoltà di non poter trovare in essa un legame effettivo tra la temporalità dispiegata dalla visione escatologica e la trascendenza assoluta dell'«al di là del volto» inaugurata dall'erotismo. Una difficoltà di cui Levinas stesso sembra essere cosciente quando, sul finire di *Totalità e Infinito*, identifica la temporalità della pace messianica, accennata solo nelle prime pagine del testo, con l'avvenire prodotto dal mistero della filiazione in cui l'Essere si scinde per prodursi come molteplicità:

«Il fatto che l'essere infinito non sia una possibilità rinchiusa nell'essere separato, ma che si produca come fecondità rinviando, quindi, all'alterità dell'Amata, indica la vanità del panteismo. Il fatto che nella fecondità l'io personale trovi un incremento, indica la fine del terrore in cui la trascendenza del sacro inumano, anonimo e neutro, minaccia le persone con il nulla o con l'estasi.

³⁹ *Ivi*, p. 269.

⁴⁰ *Ivi*, p. 306.

L'essere si produce come multiplo e scisso in Medesimo e in Altro. Questa è la sua struttura ultima. È società e, quindi, tempo. Così usciamo dalla filosofia dell'essere parmenideo»⁴¹.

Forse è proprio in questa tensione ontologica tra immanenza e trascendenza, etica ed erotica, di cui queste ultime affermazioni esprimono una sintesi efficace, che si potrebbe individuare una delle ragioni per le quali Levinas abbia deciso di mettere da parte la tematica del «volto» per descrivere l'alterità assoluta nei termini di un rapporto a-dialettico tra il «Dire» (il linguaggio comunicante, l'espressione in presenza, l'«esposizione» agli altri) e il «Detto» (il linguaggio tematizzato, la struttura del Medesimo, il *conatus existendi*) in *Altrimenti che essere*. L'incertezza relativa alla possibilità di coniugare insieme la dimensione filiale con quella incommensurabile del volto, il tempo delle generazioni con quello indicibile dell'Altro, potrebbe averlo indotto, ancora prima della critica di Derrida⁴², a un radicale ripensamento di tutto l'impianto ontologico del suo pensiero.

La ridefinizione della temporalità come «messa in questione» del Medesimo da parte dell'Altro o «passività non assumibile del Sé»⁴³, così come l'ossessività che ricorre frequentemente nell'utilizzo di termini come «esposizione», «pazienza», «prossimità», «sostituzione», «vulnerabilità» denota la presenza di una tensione ancora irrisolta fra trascendenza e immanenza che sembra non potersi sciogliere neppure con il tentativo di eludere il linguaggio metafisico. A partire da *Altrimenti che essere*, Levinas si sforzerà di individuare all'interno del soggetto, in quanto «ostaggio per l'altro uomo»⁴⁴, «assoluta passività del Dire»⁴⁵,

⁴¹ *Ivi*, p. 277.

⁴² È stato Levinas stesso ad aver affermato, a più riprese, di essere rimasto talmente colpito dalla critica di Derrida, da rivedere non solo il linguaggio metafisico di *Totalità e Infinito*, ma anche l'impostazione della sua interrogazione filosofica che, in *Altrimenti che essere*, viene ridefinita nei termini di un rapporto non dialettico tra il Dire e il Detto. In tal senso, si potrebbe leggere come una possibile risposta alle osservazioni critiche di Derrida, quanto Levinas scrive ne *La difficile libertà*: «[...] *Altrimenti che essere* o *al di là dell'essenza* nel quale il linguaggio ontologico di cui si serve ancora *Totalità e Infinito* [...] è [...] evitato» (E. Levinas, *Difficile libertà*, cit., p. 379). Su tale questione e, più in generale, sui rapporti tra Derrida e Levinas, si rimanda, oltre al già citato saggio del primo, *Violenza e metafisica*, anche a J. Derrida, *Addio a Emmanuel Levinas*, tr. it. di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 2011, D. Cohen-Levinas, *Levinas-Derrida: Lire ensemble*, Hermann, Paris 2015, G. Ferretti, *La filosofia di Levinas. Alterità e trascendenza*, pp. 333-345, S. Petrosino, *La scena umana. Grazie a Derrida e Levinas*, Jaca Book, Milano 2010, S. Critchley, *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1999, C. Srajek, *In the Margins of Deconstruction: Jewish Conceptions of Ethics in Emmanuel Levinas and Jacques Derrida*, Duquesne University Press, Pittsburgh 1998.

⁴³ E. Levinas, *Altrimenti che essere*, cit., p. 69.

⁴⁴ *Ivi*, p. 75.

⁴⁵ *Ivi*, p. 69.

«defezione o disfatta dell'identità dell'Io»⁴⁶, la via per evadere dal paradigma identitario dell'essere radicato nella struttura totalizzante del Medesimo. Mettendo da parte l'analisi della polemicità del *Logos* e limitandosi soltanto a richiamarne, per grandi linee, quegli aspetti che in *Totalità e Infinito* descrivono in maniera esaustiva il lato conflittuale del rapporto tra gli uomini – quell'«interessamento dell'essere che si drammatizza negli egoismi in lotta gli uni contro gli altri, tutti contro tutti»⁴⁷ e che è alla base della dialettica del Medesimo – egli si concentrerà piuttosto sul lavoro di svuotamento ontologico del soggetto, sulla messa in questione del suo *conatus existendi* e sulla possibilità della sostituzione trascendentale.

La tensione tra etica ed erotica, che si profila nelle pagine finali di *Totalità e infinito*, si riproporrà quindi nella struttura etica originaria del Medesimo in quanto «significazione-per-l'Altro», «responsabilità o essere-in-questione sotto forma di esposizione totale all'offesa»⁴⁸. In essa, lo sforzo di pensare l'alterità radicale in termini non ontologici si esprimerà attraverso quella ricerca di trascendenza assoluta che aveva condotto ad una problematica sovrapposizione di erotismo e pace escatologica. Del resto, senza intravedere necessariamente in questa tensione una contraddizione o un fallimento, si potrebbe affermare che sia la stessa filosofia levinasiana, in quanto tale, a riprodurre, incessantemente, quel conflitto insanabile tra soggettività e alterità, visione escatologica e temporalità dialettica che rappresenta la cifra del pensiero occidentale e, allo stesso tempo, quel Desiderio inesauribile di infinito che pervade l'inquietudine degli uomini.

⁴⁶ *Ivi*, p. 20.

⁴⁷ *Ivi*, p. 7.

⁴⁸ *Ivi*, p. 139.