

La «funzione ontologica del femminile» in Emmanuel Levinas

Luca Pinzolo

The “Ontological Function of the Feminine” in Emmanuel Levinas

In Levinas there is no theme of the difference between sex and gender; he, however, sees the sex difference according to gender stereotypes. His operation consists in a de-hypostatization of sex and gender. Their difference leads them to the level of relationship, of which the genders themselves become paradigms. The feminine appears as an “ontological” relationship in the sphere of the Same and – in an ethical perspective – it constitutes the background and the condition but, at the same time, also its transgression that affects it and corrodes it.

Keywords: Levinas, Sex, Gender, Talmud, Ontology.

1. Premessa

Che cosa significa “ontologia del femminile”? Una prima risposta potrebbe essere: la costruzione di un’ontologia che ha come “oggetto” o unità di analisi il “femminile”, che si propone, cioè, di pensare il femminile nel quadro di un’ontologia, la cui natura resta da definire. Una seconda risposta potrebbe suonare, invece, così: il tentativo di definire e di perimetrare una consistenza ontologica del femminile – sia essa sul piano del “sesso” o del “genere”. Rimane, però, la questione di capire “chi” dovrebbe poter effettuare una simile impresa e se il linguaggio con cui ci esprimiamo non risenta di una tonalità “al maschile” che circoscrive e limita in anticipo ogni possibile domanda. Lyotard diceva:

«Può darsi, dal momento che scrivete, che siate obbligati ad essere un uomo. La scrittura fa forse al caso della virilità. Anche se scrivete della femminilità. Anche se scrivete

“femminilmente”. Ciò che si definisce scrittura femminile non è forse che una varietà in un genere che è e resta maschile, il genere “saggio”»¹.

Sotto questo punto di vista, però, si potrebbe obiettare, come, tra altri, fa P. Kayser, che «Il maschile e il femminile in quanto opposizione binaria ripartita sui due sessi è un'invenzione, una favola. In altri termini, non serve a nulla opporre maschile e femminile, dato che l'opposizione maschile/femminile, come tutte le opposizioni, si rivela una costruzione della tradizione filosofica e politica»². Sarebbe, insomma, solo nella cornice di un discorso “maschile” che tutte le opposizioni, compresa quella tra i sessi, trovano posto, nascondendo, però, dietro il discorso “neutrale” della scienza, il loro carattere normativo³.

Ma forse anche queste pur corrette considerazioni aprono dei problemi. Continua, infatti, Lyotard: «[...] voi dichiarate che non vi è dunque differenza assegnabile tra il femminile e il maschile, nella scrittura o altrove: ma questa *neutrazionizzazione* della questione è anch'essa molto sospetta»⁴. Diventa, allora, inevitabile non nascondersi dietro una fittizia neutralità, esporsi nella propria condizione di soggetto incarnato e, quindi, anche “sessuato”: è così che ha certamente fatto Emmanuel Levinas, uno dei pochi filosofi, se non addirittura il primo, sostiene P. Kayser, a “firmare la sua riflessione al maschile” nel momento in cui denuncia l'ontologia occidentale come discorso e pensiero della totalità e del neutro⁵.

Levinas ha trattato, anche se in alcuni luoghi circoscritti, del femminile e lo ha fatto “dal punto di vista maschile”, assumendo posizioni a volte sconcertanti, certamente equivoche, ma, proprio per questo, non liquidabili in poche parole: è, forse, però, nei suoi commentari talmudici che la questione della differenza dei sessi viene affrontata in modo da gettare una luce singolare sulle pagine dedicate a questo tema nelle sue opere strettamente filosofiche, che qui decidiamo di dare

¹ J.-F. Lyotard, *Rudimenti pagani. Genere dissertativo*, tr. it. di N. Coviello, Dedalo, Bari 1989, p. 151.

² P. Kayser, *Emmanuel Levinas: la trace du féminin*, PUF, Paris 2000, p. 6 [tr. it. mia. N.d.A.].

³ Segnatamente riconducibile ai due imperativi dell'eterosessualità obbligatoria e dell'altrettanto obbligatorio binarismo sessuale per cui, quand'anche si ammetta una possibile varietà di orientamenti sessuali, non si può che essere “o” maschi, “o” femmine e “*tertium non datur*”. Su questi temi, si veda l'eccellente studio di L. Bernini, *La teorie queer. Un'introduzione*, Mimesis, Milano 2017.

⁴ J.-F. Lyotard, *Rudimenti pagani*, op. cit., p. 151.

⁵ P. Kayser, *Emmanuel Levinas: la trace du féminin*, op. cit., p. 8.

per note, per soffermarci, piuttosto, sui primi⁶. Il presente contributo si propone di mostrare che Levinas, nel trattare dei sessi, sposta la questione della loro differenza, che resta pur sempre assoluta, sul piano della relazione, de-essenzializzando, però, tanto il “sesso”, quanto ciò che oggi chiameremmo il “genere”. Il problema diventa, adesso, quello di definire lo specifico e la posizione del rapporto tra i sessi rispetto a quello, etico per eccellenza, tra il Medesimo e l’Altro – essendo, come vorremmo mostrare, impossibile far confluire il primo nel secondo, né, d’altra parte, considerarlo solamente una “eccezione” o una “deviazione”: il femminile, ricondotto al fatto erotico, si manifesta ad un tempo come irriducibile all’etica e, ossimoricamente, come sua trasgressione costitutiva. Prima forma di rapporto sociale – per fare l’amore bisogna essere almeno in due – senza “fusione” degli amanti né reciproco rispecchiamento, l’erotismo comporta, però, sempre la possibilità del riassorbimento, ancorché momentaneo, dell’individuo nel fondo amorfo dell’essere (che Levinas chiama “*il y a*”, “c’è”) da cui è emerso, o da cui è “evaso”⁷. Il rapporto erotico è, così, «l’equivoco per eccellenza»⁸, ossia l’equivoco tra “rapporto sociale” e “partecipazione”⁹: è quanto, di tale partecipazione, affetta ancora una relazione che si vorrebbe tra “ab-soluti” e, in certa misura, contribuisce a destituirli.

⁶ Si veda E. Levinas, *Totalità e infinito. Saggio sull’esteriorità*, tr. it. di A. Dell’Asta, Jaca Book, Milano 1986. Le parti di *Totalità e infinito* in cui Levinas tratta esplicitamente del femminile sono il capitolo D della sezione seconda, dedicato alla “dimora”, in particolare il paragrafo 2, «L’abitazione e il femminile» (tr. it. pp. 157-159) e i capitoli A e B della sezione quarta, «L’ambiguità dell’amore» e «Fenomenologia dell’eros» (tr. it., pp. 261-275). Cercare di costruire un discorso compiuto su questi temi, e a proposito di Levinas, richiede inevitabilmente di fare delle selezioni e di dare per acquisiti alcuni assunti centrali del suo pensiero, per un approfondimento dei quali si rimanda alla letteratura critica: in part., per limitarsi agli studi italiani, si veda almeno S. Petrosino, *La verità nomade. Introduzione a Emmanuel Levinas*, Jaca Book, Milano 1980; G. Mura, *E. Levinas. Ermeneutica e separazione*, Città Nuova, Roma 1982; P. A. Rovatti, *Intorno a Levinas*, Unicopli, Milano 1987; F. Salvatorezza, *Emmanuel Levinas*, Bruno Mondadori, Milano 2003; M. Vergani, *Levinas fenomenologo. Umano senza condizioni*, Morcelliana, Brescia 2011. Sul tema specifico del femminile si veda il classico C. Chaliel, *Figures du féminin. Lecture d’Emmanuel Levinas*, La Nuit surveillée, Paris 1982, nonché il già citato P. Kayser, *Emmanuel Levinas: la trace du féminin*.

⁷ Cfr. E. Levinas, *Dall’esistenza all’esistente*, tr. it. di F. Sossi, Marietti, Casale Monferrato 1987 e Id., *De l’évasion*, Fata Morgana, Montpellier 1982.

⁸ E. Levinas, *Totalità e infinito*, op. cit., p. 262.

⁹ Sul concetto di “partecipazione”, ricavato dagli studi di C. Lévy-Bruhl, cfr. E. Levinas, *Dall’esistenza all’esistente*, op. cit., p. 53.

2. *Gli stereotipi e il loro impiego.*

Il femminile, in Levinas, viene principalmente concepito entro la dimensione dello “stare a casa propria” e dell’erotismo: non si dà, insomma, fuori e separatamente da una relazione che è pressoché esclusivamente sessuale. Non sembra esservi spazio per esempio, per una sua connotazione in termini di maternità: dove questo tema compare, per esempio in *Altrimenti che essere o al di là dell’essenza*¹⁰, è solo come una figura della “sostituzione” e della nuova definizione dell’ipseità del Sé come “Altro-nel-medesimo”¹¹ – l’eros appare così, ha sottolineato Cavarero, come «un’estasi eticamente infruttuosa»¹².

Si può notare come l’aggettivo “femminile”, impiegato come sostantivo, o la parola “femminilità”, compaiano assai più frequentemente che “donna”¹³. La rappresentazione che Levinas offre del femminile riecheggia stereotipi che però, riteniamo, vengono impiegati lucidamente in una strategia argomentativa che ci proponiamo di mettere in luce. Quali sono questi stereotipi? Anzitutto, la «debolezza della femminilità» che trova come suo correlato «la premura della carezza»¹⁴; poi, senz’altro, il “pudore” o il “ritrarsi dalla luce”: «il modo di esistere della femminilità consiste nel nascondersi, e questo fatto di nascondersi è appunto il pudore»¹⁵. Vale, però, anche il contrario, perché l’altra faccia del pudore è l’impudicizia della nudità nella relazione erotica, ma che già si affaccia nelle apparizioni della donna “in pubblico”: «La donna è interamente impudicizia fino al-

¹⁰ E. Levinas, *Altrimenti che essere o al di là dell’essenza*, tr. it. di S. Petrosino, M. T. Aiello, Jaca Book, Milano 1983.

¹¹ Valgono qui le considerazioni critiche di A. Cavarero, *Inclinazioni. Critica della rettitudine*, Cortina, Milano 2013, p. 211: «È del resto assai significativo [...] che Levinas utilizzi la maternità come metafora senza però collegarla al tema della differenza sessuale di cui, altrove, egli pur tratta ampiamente. In tal senso, anche se può apparire paradossale, la maternità è, per Levinas, gestazione dell’altro nel medesimo che si applica a ogni corpo, ovvero alla sensibilità corporea in quanto tale». Si veda, a proposito di un certo “machismo” nella filosofia di Levinas, anche F.-D. Sebbah, *Levinas: father/son/mother/daughter*, «Studia Phaenomenologica», VI (2006), p. 273: «che cosa va cambiato nel testo levinasiano per rendere possibile un posto per le donne in quanto tali nel suo pensiero? Che cosa va cambiato “in Levinas” per far sì che le donne, nel suo pensiero, non siano solo “casalinghe” e oggetti del desiderio sessuale?» [tr. it. mia. N.d.A.].

¹² A. Cavarero, *Inclinazioni*, op. cit., p. 203.

¹³ Un esempio tra tutti: «la femminilità – non è un attributo che si aggiunge a un oggetto o a un Tu. È immediatamente il correlativo dell’amore», E. Levinas, *Parola e silenzio e altre conferenze inedite*, a cura di R. Calin e C. Chalier, ed. it. a cura di S. Facioni, Bompiani, Milano 2012, p. 297.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ E. Levinas, *Il tempo e l’Altro*, tr. it. a cura di F. P. Ciglia, Il melangolo, Genova 1987, p. 56.

la nudità del suo dito mignolo; è quanto – sopra ogni altra cosa – si esibisce [...], l'essenzialmente impuro»¹⁶. La donna, cioè, è per essenza “nuda”, tuttavia anche il Volto viene frequentemente presentato da Levinas come “nudo”, in quanto disfa la forma in cui si offre, spogliandosi, pertanto, di ogni attribuzione anche sessuale; abbiamo a che fare, allora, con due differenti tipi di nudità o di approcci alla nudità: nel caso del Volto, ciò che lo rende nudo è il suo parlare – nel caso della donna ... dovremo confessare che “non parla”?

Ne *Il tempo e l'Altro*, Levinas chiarisce che la femminilità è, certo, misteriosa, pur prendendo, come si vedrà, le distanze da «una qualche concezione romantica della donna misteriosa, sconosciuta o incompresa»¹⁷, e aggiunge: «Se certamente, per sostenere la tesi della posizione eccezionale della femminilità nell'economia dell'essere, mi riferisco volentieri ai grandi temi di Goethe o di Dante [...], non voglio ignorare le pretese legittime del femminismo, che presuppongono tutta l'esperienza acquisita della civiltà»¹⁸.

Che significato ha questa aggiunta? Levinas ha appena detto che il femminile è, come nella più consolidata tradizione, “mistero” e “pudore”; in un certo senso, la letteratura – in particolare Dante e Goethe – hanno trattato questi aspetti in modo brillante e meritevole di riferimento. Tuttavia, il “misterioso” del femminile non è di quel tipo e, d'altra parte, a scanso di ogni equivoco, occorre puntualizzare che la nostra civiltà, nel suo sviluppo, ci impone di “tenere conto” di rivendicazioni da parte del mondo femminile oramai “del tutto legittime”.

Il riferimento a Dante e a Goethe ritorna in uno scritto del 1960, *Il giudaismo e il femminile*, raccolto in *Difficile libertà*, e qui la posizione assunta da Levinas è assai più chiara: «L'eterno Femminino, che tutta un'esperienza religiosa sorta nel Medioevo conduce da Dante fino a Goethe, nel giudaismo è assente. Mai la donna assumerà aspetto divino»¹⁹. Il giudaismo rifiuta l'immagine della “donna angelicata” come anticamera del percorso che porta al divino. Levinas, nel riconoscere

¹⁶ E. Levinas, *Difficile libertà. Saggi sul giudaismo*, tr. it. di S. Facioni, Jaca Book, Milano 2004, p. 59.

¹⁷ E. Levinas, *Il tempo e l'Altro*, op. cit., p. 55.

¹⁸ Ivi, pp. 55-56.

¹⁹ E. Levinas, *Difficile libertà*, op. cit., p. 59. Con significato analogo lo ritroviamo in *E Dio creò la donna*, in Id., *Dal sacro al santo. Cinque nuove letture talmudiche*, tr. it. di O. M. Nobile Ventura, Città Nuova, Roma 1985, p. 122: «La donna non è al culmine della vita spirituale, come lo è Beatrice per Dante. Non è l'“Eterno Femminino” a guidarci verso le vette».

alla donna e all'uomo «identità di destino e dignità», sosterrà tuttavia, anche con l'ausilio delle Scritture, la «subordinazione della vita sessuale al rapporto personale che è l'uguaglianza in se stessa»²⁰. Anche in questo saggio compare un riferimento al femminismo: Levinas afferma che le idee appena espresse, implicate nel libro della *Genesi*, sono «più antiche dei principi in nome dei quali la donna moderna lotta per la sua emancipazione»²¹. Ciò equivale a dire, ancora, che, esattamente come farà nell'età moderna a contemporanea l'attivismo femminista, l'emancipazione della donna, la piena eguaglianza, non si compie sul piano della differenza sessuale e del rapporto tra i sessi “in quanto sessi”. La sfera dell'eros, se certo è quella – come Levinas sostiene – in cui si manifesta, almeno in prima battuta o forse embrionalmente, il “sociale” o, meglio, la sua “origine”²², non è però quella in cui è possibile pervenire ad una autentica e giusta “*égalité*”.

Sembra che Levinas stia cercando di respingere in anticipo ogni possibile accusa di “maschilismo” o di “fallocentrismo”. Tuttavia, non è possibile sfuggire del tutto all'impressione che anche lui ... stia facendo della letteratura. Questi passi, infatti, riecheggiano, e capovolgono, alcuni aforismi contenuti in *Al di là del bene e del male* di Nietzsche sotto la sezione “Le nostre virtù”²³. Qui Nietzsche cita, a sua volta Dante e Goethe, il tema dell’ “Eterno Femminino”²⁴, in una trattazione, però, volta all'esame critico esattamente delle rivendicazioni femministe. Le pretese del femminismo ad un allargamento dei diritti che equiparerebbe donne e uomini eliminano, questa la tesi di Nietzsche, ciò che vi è di più specifico nell'*istinto* femminile, ossia il gusto per “l'apparenza”, “la menzogna”, il “disinteresse nei confronti della verità”: «essa non vuole la verità: che importa della verità alla donna! Nulla, da che mondo è mondo, è più della verità estraneo, ripugnante, ostile alla donna – la sua grande arte è la menzogna, la massima delle sue faccende è l'apparenza, la bellezza»²⁵.

²⁰ Ivi, p. 57.

²¹ *Ibidem*.

²² E. Levinas, *Quaderni di prigionia e altri inediti*, a cura di R. Calin e C. Chalier, ed. it. a cura di S. Facioni, Bompiani, Milano 2011, p. 78.

²³ F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, Adelphi, Milano 1977, in part. gli aff. 232-239, pp. 143-149.

²⁴ Ivi, af. 236, p. 145, in realtà ironizzando circa la presenza, nell'immaginario femminile, di un “Eterno Mascolino”.

²⁵ Ivi, af. 232, p. 143.

Arrischiandosi a «mettersi in evidenza», la donna «sacrifica i suoi istinti più femminili»²⁶ ed entra in quel regime di *verità dogmatica* caro ai filosofi – notoriamente “inesperti di donne” – che la sua stessa esistenza metteva in questione. Ma anche Nietzsche sta, probabilmente, “facendo della letteratura”: la sua disamina del femminismo e del femminile, più che trattare delle donne “in carne ed ossa”, si inquadra all’interno di una storia e di una genealogia critica della verità, di cui l’incipit di *Al di là del bene e del male* è precisa definizione di intenti: «Posto che la verità sia una donna –, e perché no? Non è forse fondato il sospetto che tutti i filosofi, in quanto furono dogmatici, s’intendevano poco di donne?»²⁷.

Levinas, ipotizziamo, si sta riferendo, forse con intento parodistico, a queste righe di Nietzsche e contro di esse – e non a caso, forse, ha aggiunto alle sue considerazioni dei riferimenti alla legittimità (e all’antichità) delle pretese del femminismo; legittimità tanto più forte se si pensa che, nella donna, “impudicizia” e “pudore” non entrano in collisione – se si pensa che, comunque, anche «nella materialità più brutale, più sfacciata, più prosaica dell’apparizione della femminilità, non vengono eliminati né il suo mistero, né il suo pudore»²⁸. Allorché, quindi, Nietzsche sostiene che «la donna sta perdendo il suo pudore»²⁹, Levinas ribatte che, in ogni caso, essa non potrebbe perderlo, dato che «il suo mistero costituisce la sua alterità»³⁰.

Levinas, insomma, anche se dichiara di non volere fare della letteratura, e malgrado l’ammirazione dichiarata nei confronti di Dante e di Goethe, di fatto sta facendo della letteratura, quanto meno filosofica: gli stereotipi di cui si serve provengono dal testo filosofico, ed egli se ne appropria, ipotizziamo, per torcerne il senso e farli agire entro e contro il dettato della filosofia come ontologia, oggetto polemico di gran parte della sua opera. La trattazione levinasiana del femminile, nei passi richiamati e nella strategia argomentativa corrispondente, non esce, né

²⁶ Ivi, af. 239, p. 147.

²⁷ Ivi, p. 3. Per una lettura delle ambiguità del testo di Nietzsche si veda J. Derrida, *Sproni. Gli stili di Nietzsche*, tr. it. a cura di S. Agosti, Adelphi, Milano 1991, in part. p. 52: «se la donna è verità, essa sa che la verità non c’è, che la verità non ha luogo e che la verità non si possiede»; così, (p. 62), «è l’“uomo” che la ciruisce e crede alla verità della donna, alla donna-verità. E in verità, le donne femministe contro cui Nietzsche moltiplica il suo sarcasmo, sono gli uomini».

²⁸ E. Levinas, *Il tempo e l’Altro*, op. cit., p. 56.

²⁹ F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, op. cit., af. 39 p. 147.

³⁰ E. Levinas, *Il tempo e l’Altro*, op. cit., p. 56: a differenza, però, va detto, di quanto accade con il Volto dell’Altro, in cui è l’alterità stessa a costituire un fattore di invisibilità.

vuole farlo, dal piano dell'astrazione filosofica; in altri termini, come ha suggerito Sebbah, «“Mascolinità” e “femminilità” sono solo “nomi”, ossia modi di nominare elementi ontologici neutri, che non riguardano gli effettivi uomini e donne»³¹. È proprio questo suggerimento che ci proponiamo di seguire fino in fondo.

3. Esiste il “genere umano”?

Una buona formulazione di un'ontologia della differenza sessuale si trova certamente in queste parole di Luce Irigaray:

«La specie umana è composta di due generi. All'inizio, il termine greco *ghenos* significava sia genere che generazione. Questo secondo significato risultava forse dal primo, ma stranamente l'ha soppiantato e in qualche modo cancellato [...]. La fecondità culturale dell'incontro tra l'uomo e la donna è stata dimenticata»³².

Levinas potrebbe sottoscrivere un'affermazione di questo tipo? Le sue parole, in un libro-intervista a Ph. Nemo mostrano come egli sia, piuttosto, interessato a spostare i termini della questione: «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»³³.

La questione non è solo che maschile e femminile attraversano l'umano, ma soprattutto che, nel pensiero di Levinas, non c'è posto per un “genere” umano. L'uomo, infatti, è connotato come “singolarità” e “unicità” – monade, come già diceva Leibniz³⁴. Tale singolarità, che è poi quella dell' “io”, «non deve giustificarsi logicamente come l'individuazione di un genere mediante l'aggiunta di un at-

³¹ F.-D. Sebbah, *Levinas: father/son/mother/daughter*, op. cit., p. 271; cfr. Anche P. Kayser, *Emmanuel Levinas: la trace du féminin*, op. cit., p. 33: «Levinas non si riferisce esclusivamente a delle donne biologiche, ma piuttosto a delle donne metaforiche». [tr. mie. N.d.A.]

³² L. Irigaray, *All'inizio, Lei era*, tr. it. di A. Lo Sardo, Bollati Boringhieri, Torino 2013, p. 63.

³³ E. Levinas-Ph. Nemo, *Etica e infinito*, tr. it. di E. Baccarini, Città Nuova, Roma 1984, p. 86. Per le critiche di Irigaray a Levinas cfr. Id., *Etica della differenza sessuale*, tr. it. di L. Muraro e A. Leoni, Feltrinelli, Milano 1985 e la monografia di G. Stanchina, *La filosofia di Luce Irigaray. Pensare e abitare un corpo di donna*, Mimesis, Milano 1996, in part. le pp. 117-125.

³⁴ E. Levinas, *Fuori dal soggetto*, tr. it. a cura di F. P. Ciglia, Marietti, Genova 1992, p. 167. Sul carattere incondizionato dell'umano si veda lo studio di M. Vergani, *Levinas fenomenologo. Umano senza condizioni*, op. cit., in part. le pp. conclusive.

tributo differente da quello che si trova in altri individui dello stesso genere»³⁵. Certo, se anche l'umano è “senza concetto”, come già in Kierkegaard, ciò non toglie che un concetto possa essere “costruito”, che si possano formulare delle definizioni; ma ciò accade pur sempre a partire da un'ipseità che, agente della concettualizzazione, non ne diventa mai effetto – o, almeno, non dovrebbe:

«Certo, l'io [...] si conosce ... a partire da una realtà concettuale. Ma se questa realtà concettuale esaurisse il suo essere, l'uomo vivo non differirebbe dall'uomo morto. La generalizzazione è la morte. Essa fa entrare l'io e lo dissolve nella generalità della sua opera. La singolarità insostituibile dell'io è attaccata alla sua vita»³⁶.

L'unicità in questione non dipenderebbe, pertanto, dall'aver introdotto discorsivamente una differenza specifica all'interno di un genere neutro, ma nella «unicità di chi è insostituibile ed eletto»³⁷, ossia nella chiamata alla responsabilità: così, se si dà «identità dell'unico», questa «non deve giustificarsi logicamente»³⁸.

Si potrebbe obiettare che “Medesimo” e “Altro”, messi a tema nell'imponente opera del 1971 *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, sono pur sempre delle categorie, per di più di derivazione dichiaratamente platonica, che, almeno in quel testo, ricevono pur sempre una definizione.³⁹ Bisogna, allora, domandarsi come funzioni e che senso abbia un “genere” che abbia la pretesa di dire non tanto la riconduzione del molteplice all'Uno, quanto, all'opposto, l'esplosione e la partizione dell'Uno nel Molteplice, come annuncia Levinas nelle pagine conclusive del suo capolavoro⁴⁰. Ancora: è possibile una parola-genere che esprima

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ E. Levinas, *Tra noi. Saggi sul pensare-all'Altro*, tr. it. a cura di E. Baccarini, Jaca Book, Milano 2002, p. 55.

³⁷ E. Levinas, *Fuori dal soggetto*, op. cit., p. 168.

³⁸ *Ivi*, p. 167.

³⁹ E. Levinas, *Totalità e infinito*, op. cit., p. 34: «Essere io significa [...] avere l'identità come contenuto»; *ivi*, p. 257: «L'alterità dell'Altro ... non dipende dalla sua identità, ma la costituisce: l'Altro è Altri».

⁴⁰ «L'Essere si produce come multiplo e scisso in Medesimo e Altro. Questa è la sua struttura ultima»: *ivi*, p. 277.

l'assoluta singolarità? “Medesimo” non si dice di “ogni” Medesimo – “Altro” non vale per “ogni” altro⁴¹?

Le due domande vanno ripensate all'interno dei tentativi di Levinas di ricondurre, con un gesto che si vuole erede della fenomenologia, le nozioni astratte alle loro circostanze concrete⁴², unitamente alla strategia non solo, a questo punto, retorica, di un pensiero che si esprime quasi sempre alla prima persona – non: “qualcuno” in generale è responsabile nei confronti dell'Altro, ma: “io” sono responsabile e, sulla eventuale responsabilità dell'Altro nei miei confronti, “io” non posso dire nulla.

Ci si aspetterebbe, a questo punto, che Levinas ci descriva le “circostanze concrete” dell'incontro di un uomo con una donna ma, anche quando ciò comincia ad annunciarsi, in particolare nelle pagine di *Totalità e infinito* dedicate alla “dimora”, la donna “di fatto” scompare dietro ad una più generale «dimensione della femminilità» sovrapposta senza residui allo spazio dell'accoglienza della dimora. È significativo che, per Levinas, la dimora abbia una connotazione femminile in quanto, di per se stessa, luogo di raccoglimento e di intimità, al punto tale che essa non implica necessariamente la presenza di una donna⁴³!

4. Formalizzazione e de-sostantivazione del Femminile

Nello scritto *Il tempo e l'Altro*, trascrizione di un ciclo di conferenze tenute al *Collège de philosophie*, la differenza tra i sessi viene concepita come struttura formale del molteplice, quella stessa struttura che, nella grande opera del 1971,

⁴¹ Le pagine di *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, dedicate al “terzo uomo” si occupano, forse, anche di rispondere a questa domanda.

⁴² E. Levinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, op. cit., p. 226: «La nostra presentazione di nozioni non procede né attraverso la loro decomposizione logica, né attraverso la loro descrizione dialettica. Essa resta fedele all'analisi intenzionale, nella misura in cui questa significa la restituzione delle nozioni all'orizzonte del loro apparire, orizzonte misconosciuto, dimenticato o spostato nell'ostensione dell'oggetto, nella sua nozione, nello sguardo assorbito dalla sola nozione».

⁴³ E. Levinas, *Totalità e infinito*, op. cit., p. 161: «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 [...] e 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».

sarà occupata dalle categorie del Medesimo e dell'Altro. Singolare è il modo in cui Levinas si esprime nelle succitate conferenze tenute tra il 1946-1947:

«Il sesso non è una differenza specifica qualunque. Esso si situa al di fuori della divisione logica in generi e specie. Questa divisione non arriva certamente mai a raggiungere un contenuto empirico. Ma non è questo il senso in cui non permette di render conto della differenza dei sessi. La differenza dei sessi è una struttura formale, che però divide la realtà in un altro senso e condiziona la possibilità stessa di intendere la realtà in termini di molteplicità, contro l'unità dell'essere proclamata da Parmenide»⁴⁴.

La differenza tra i sessi è, quindi, solo una “struttura formale”, anche se non dello stesso tipo della divisione tra generi e specie: se, però, l'articolazione in generi e specie resta su un piano astratto e logico, non si può dire che la differenza tra i sessi possa acquisire significatività e valore sul semplice piano della constatazione di una diversità, per esempio, nella conformazione degli organi genitali, tanto più che, poche righe oltre, Levinas attribuirà al femminile la connotazione del “mistero”; ne segue, però, che anche alla differenza dei sessi, se la si concepisce in modo adeguato, non è possibile attribuire alcuna visibilità – o che, quanto meno, ciò che cade nel campo della visibilità sia indifferente⁴⁵. E tuttavia tale differenza agisce come un dispositivo volto a frantumare l'unità dell'essere parmenideo, ossia come agente, nel discorso filosofico, di una moltiplicazione dell'essere.

Ma in *Totalità e infinito* questa “struttura formale” sembra perdere il suo posto e cederlo alla struttura platonica della scissione dell'essere nei due grandi generi “Medesimo” e “Altro”: quest'ultima sembrerebbe, a prima vista, molto più astratta della prima e tuttavia appare, agli occhi di Levinas (come, in fondo, anche a quelli di Platone), molto più adatta a pensare e dire la partizione dell'essere. Se la differenza Maschile/Femminile scompare a favore della differenza dei due generi Medesimo/Altro, è quindi, forse, perché non è abbastanza “singolarizzante”: tale, cioè, da dire e illustrare l'effettiva scissione e molteplicità che connotano l'essere secondo Levinas. Il fatto, però, che la prima differenza ricompaia in una

⁴⁴ E. Levinas, *Il tempo e l'Altro*, op. cit., p. 55.

⁴⁵ Questa posizione è riaffermata in *Etica e infinito*, op. cit., p. 82 e proprio a proposito dell'eroticismo: «L'alterità erotica non si limita [...] a quella che, tra esseri analoghi, è dovuta a differenti attributi che lo distinguono».

dimensione definita come “l’equivoco” non consente di liquidarla definitivamente, né di farla interamente confluire nella seconda, come se quest’ultima ne costituisse l’*Aufhebung*.

Per ora, possiamo avanzare questa ipotesi circa la movenza dell’argomentazione levinasiana. La donna “in carne ed ossa” viene de-ipostatizzata e ripensata a partire dal “genere”, o dalla “dimensione” della femminilità; il genere, però, attraverso una forzatura linguistica e concettuale – che, del resto, è propria del suo approccio alla filosofia – viene a sua volta de-essenzializzato per diventare un tipo di relazione con una sua peculiare “funzione ontologica”, quella di corrispondere «a una solitudine che persiste nonostante la presenza di Dio; a una solitudine nell’universale, all’inumano che sorge quando l’umano ha già sottomesso la natura e si è innalzato al pensiero»⁴⁶. Questa relazione, del resto, non viene a sua volta concepita all’interno di una classica opposizione binaria tra “maschile” e “femminile”: se c’è una “relazione femminile”, non c’è, d’altra parte, una “relazione maschile”; né l’Altro è l’opposto del femminile, ma è colui che si incontra nella dimensione del “sociale” – che, evidentemente, non è connotazione esclusiva del “maschile”. Ci proponiamo di esplicitare quanto detto attraverso una lettura congiunta di due lezioni talmudiche di Levinas – la prima, già citata, del 1960, *Il giudaismo e il femminile*, la seconda, del 1977, «*E Dio creò la donna*»⁴⁷.

5. *L’après-coup del femminile*

Entrambe le lezioni affrontano il tema della creazione della donna nel libro della *Genesi*, che, come noto, viene presentata attraverso due differenti narrazioni. Attraverso la lettura delle fonti, Levinas mira a sottolineare la comune radice dell’uomo e della donna e, ad un tempo, a negare ogni connotazione biologica alla base del senso della differenza dei generi, o dei sessi:

«“La donna, in ebraico, si chiama *’išah* perché viene dall’uomo – *’iš*” racconta la Bibbia. I dottori si impadroniscono di questa etimologia per affermare la dignità unica

⁴⁶ E. Levinas, *Difficile libertà*, op. cit., p. 47.

⁴⁷ Raccolta in E. Levinas, *Dal sacro al santo*, op. cit.

dell'ebraico che esprime il mistero stesso della creazione: la donna deriva quasi grammaticalmente dall'uomo. / Derivazione ben diversa dal divenire biologico»⁴⁸.

Con uno stesso gesto, Levinas rifiuta ogni mito di derivazione platonica circa la complementarità dei sessi. È vero che il nome *Adam*, nella *Genesi*, è stato dato da Dio «all'uomo e alla donna riuniti»⁴⁹, ciò che rimanda all'ipotesi di un'originaria androginia dell'*Adam*, ma Levinas chiarisce subito che uomo e donna non si completano tra loro come una parte ne completa un'altra in un tutto – se si completano, egli afferma, è come “due totalità”⁵⁰: affermazione che non stupisce se si pensa che, secondo Levinas, si dà relazione autentica solo tra assoluti, ossia tra termini che, pur in relazione, “si assolvono” dalla relazione stessa⁵¹. Presso gli ebrei e a differenza di Platone, sostiene Levinas, la divisione dei sessi non è il prezzo pagato dagli uomini per la loro originaria natura “troppo perfetta”, ma asurge ad una peculiare dignità: «l'esistenza separata avrà più valore dell'unione iniziale»⁵².

Nessuna specificità del femminile, quindi? Se c'è – e secondo Levinas c'è – essa va rintracciata su un piano in cui la differenza non è tra generi o sessi.

Levinas ritorna sulla questione nel già citato commento del 1977 ai versetti 61 A del *Trattato Berakhot*. Anche qui, il punto di partenza è la duplice narrazione del racconto biblico per cui la creazione della donna è, in un caso, simultanea e, nell'altro, successiva alla creazione dell'uomo, nonché il problema della traduzione e dell'interpretazione di quell'appendice di Adamo da cui sarebbe derivata la donna – secondo alcune letture un “volto”, secondo altre una “coda”. La questione avvolge la natura dell'*Adam* dato che, nella prima narrazione, Dio «lo creò uomo e donna»⁵³. Qui Levinas richiama brevemente l'ipotesi – più ampiamente discussa e ridimensionata nel 1960 – circa una possibile “androginia” originaria di Adamo, ma per abbandonarla definitivamente⁵⁴. Certamente, come nota Kayser, «La differenza sessuale non si riduce semplicemente alla dualità dei sessi

⁴⁸ E. Levinas, *Difficile libertà*, op. cit., p. 56.

⁴⁹ Ivi, p. 55.

⁵⁰ Ivi, p. 56.

⁵¹ E. Levinas, *Totalità e infinito*, op. cit., p. 62.

⁵² E. Levinas, *Difficile libertà*, op. cit., p. 57.

⁵³ E. Levinas, *Dal sacro al santo*, op. cit., p. 118.

⁵⁴ Per un dettagliato commento a questi testi levinasiani, si rimanda a P. Kayser, *Emmanuel Levinas: la trace du féminin*, op. cit., pp. 51-60 e 225-236.

all'interno di una medesima specie, ma attraversa ogni singolarità, senza con ciò esigere un'unità preliminare»⁵⁵; ma adesso l'*Adam* non è “androgino” né, se si considera l'ipotesi che l'appendice sia una “faccia”, “bifronte” come Giano⁵⁶.

Levinas introduce la sorprendente categoria di “volto continuo”, di cui è portatore, adesso, non più solo l'*Adam*, ma l'uomo in quanto tale⁵⁷, e se ne serve per ottenere la dicotomia femminile/maschile (e non, ripetiamo, “donna/uomo”), dall'umano, o da un’“adamologia”⁵⁸. Pertanto:

«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. La complementarità non ha nessun concreto significato, è solamente una parola oziosa, se non si sono centrati previamente, nell'idea del *tutto*, la necessità e il senso della distinzione»⁵⁹.

Come intendere questa “base” maschile del femminile? Levinas sta forse tentando una “deduzione” dei due generi? Ovviamente no: la dicotomia è assoluta, ma i termini della dicotomia vanno considerati e mantenuti insieme, non perché si completino o si integrino; del resto, la categoria di “volto continuo” viene introdotta proprio allo scopo di chiarire che non si tratta di alcuna deduzione, di alcuna divisione ontologica di un'unità originaria. Ma allora in che cosa consiste questa “dicotomia”? 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”. Il volto continuo è strutturato secondo le due dimensioni della “fronte”, esposta allo sguardo altrui, e dell’“occipite”, im-

⁵⁵ Ivi, p. 235 [tr. it. mia. N.d.A.].

⁵⁶ E. Levinas, *Dal sacro al santo*, op. cit., p. 118: «Due facce nel primo uomo, senza che questo sia [...] una testa di Giano».

⁵⁷ Su questa importante categoria, che non mi pare, tuttavia, Levinas abbia ripreso o approfondito altrove, si è soffermato B. Lévy, *Visage continu. La pensée du Retour chez Emmanuel Levinas*, Verdier, Lagrasse 1998, in part. p. 59: «Il Volto che in un primo momento si dava fenomeno logicamente come apparizione di altri [...] adesso deve, eticamente, essere volto...di sé (dell'unico). La possibilità che il volto sia “di altri e di sé” si dice in modo adeguato nell'espressione “volto di Adamo”». [tr. it. mia. N.d.A.].

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ E. Levinas, *Dal sacro al santo*, op. cit., p. 120.

magine di quell'interiorità cui si può avere accesso per una visione dall'interno, per introspezione:

«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. Neppure col peccato posso separarmi da questo Dio che mi guarda e mi tocca»⁶⁰.

Il volto continuo dice la creazione della sfera dell'interiorità e, al tempo stesso, la sua inevitabile sovversione nella sfera dei rapporti sociali – nonché, nei passi talmudici che Levinas commenta, nella sfera pubblica – in cui l'umano trova la sua realizzazione pur, o proprio attraverso, la crisi di quell'interiorità che lo costituisce come soggetto, o come “io”.

Possiamo riprendere il filo del discorso. In quanto Dio creò l'*Adam* a propria immagine, lo creò “maschio-e-femmina”; creando il “due-in-uno”, Dio creò la differenza, ma in modo che «non compromettesse l'equità: una differenza di sesso, e, da qui, una certa preminenza dell'uomo»⁶¹. Di qui la peculiare temporalità della donna: contemporanea di Adamo nel disegno divino, che la rende pari per dignità, essa è, “a un tempo”, «prelevata dall'uomo, ma è venuta dopo di lui: *proprio la femminilità della donna è in questo iniziale dopo [cet initial après-coup]*»⁶². Il femminile emerge simultaneamente al maschio, ma come un “ritardo” rispetto all'umano *tout-court*, un contraccolpo dell'inumano nell'uomo – di qui la sua “posizione subordinata”; tale posizione, però, come osserva Kayser, riguarda «il femminile della donna erotica»,⁶³ e non la donna che, in quanto tale, è a sua volta portatrice di un “volto continuo” e presa, al pari dell'uomo, in rapporti sociali fondati sulla responsabilità. In altri termini, ciò che si trova in posizione subordinata è l'“alterità sessuale”, di cui il femminile è archetipo, rispetto all'alterità assoluta del Volto:

⁶⁰ Ivi, p. 119.

⁶¹ Ivi, p. 127.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ P. Kayser, *Emmanuel Levinas: la trace du féminin*, op. cit., p. 57 [tr. it. mia. N.d.A.].

«Penso all'ultimo capitolo dei *Proverbi*, alla donna di cui lì si celebrano le lodi; ella rende possibile la vita degli uomini, è la dimora degli uomini; ma il marito ha una vita fuori di casa, siede nel Consiglio cittadino, ha una vita pubblica, è a servizio dell'universale; non si limita all'interiorità, all'intimità, alla dimora, senza le quali tuttavia nulla potrebbe»⁶⁴.

La donna, in quanto umano, ha la stessa dignità del maschio, ma Levinas afferma immediatamente che «la particolarità del femminile è cosa secondaria. Non è la donna a essere secondaria; è il rapporto con la donna a essere secondario; è il rapporto con la donna in quanto donna a non appartenere al piano primordiale dell'umano»⁶⁵. Si ricordi che qui Levinas sta commentando testi biblici e talmudici: egli, però, chiarisce il suo punto di vista nel momento in cui, a fine lezione, osserva: «Non è la donna a essere così misconosciuta. È il rapporto basato sulla differenza dei sessi a essere subordinato al rapporto interumano, il quale è irriducibile alle pulsioni e ai complessi della libido, e al quale la donna si eleva al pari dell'uomo»⁶⁶. Allora, la differenza dei sessi e dei generi è eticamente irrilevante e, in questo senso, dire “uomo” e dire “donna” è la stessa cosa; se c'è stata preminenza dell'uomo nella costruzione di un autentico rapporto interumano, questa è una pura accidentalità storica, comunque “provvisoria”⁶⁷: allo stesso tempo, però, il rapporto erotico, il “rapporto femminile” – più ancora che “con” il femminile – è secondario, questo sì, rispetto al rapporto tra persone in senso stretto.

Ma tutto ciò non è sufficiente per considerare concluso il discorso; pur in questa posizione secondaria, tale “rapporto femminile” conserva una sua peculiarità: correlato alla dimensione dell'interiorità, dello stare o dimorare presso di sé, di cui l'esteriorità è sovvertimento, ne costituisce tuttavia l'imprescindibile “fondamento” o “base” senza cui il rapporto sociale «nulla potrebbe».

Ecco perché la temporalità del femminile è *après-coup*: perché segna un “ritardo” rispetto all'etica della responsabilità, una ricaduta in un fondo pre-morale perché pre-sociale – sovversione dell'etica che rilancia quella dimensione

⁶⁴ E. Levinas, *Dal sacro al santo*, op. cit., p. 122; lo stesso riferimento ai *Proverbi* compare anche in *Difficile libertà*, op. cit., p. 53: «la donna [...] appare come il genio del focolare e permette, con ciò, la vita pubblica dell'uomo».

⁶⁵ E. Levinas, *Dal sacro al santo*, op. cit., p. 122.

⁶⁶ *Ivi*, p. 132.

⁶⁷ *Ibidem*.

dell'interiorità e dell'intimità che l'etica, nel suo decretarne la crisi, deve, tuttavia, pur sempre presupporre. Secondo per "dignità" rispetto al rapporto sociale – ciò che *Genesis* esprime nei termini di una posteriorità cronologica – il femminile è quella "base" che, in certo senso, gli conferisce una sorta di "primato", affinché il rapporto sociale non sia un rispecchiamento tra *ego* e *alter ego*, affinché la trascendenza e la separazione vengano garantite.

La creazione, in quanto primordiale "faccia-a-faccia" tra l'*Adam* e l'Altro per eccellenza (Dio), è già di per sé un fatto della socialità; tuttavia, tale fatto si effettua come emersione di una monade isolata e racchiusa nella propria interiorità egoistica – la creazione, insomma, pur essendo evento (del) sociale, si attua come separazione o come cornice sociale dell'asocialità. Il carattere "derivato", della dimensione interiore, di cui il femminile è emblema, costituisce, tuttavia, il "fondo" o la base di appoggio di quella socialità che, nel pensiero di Levinas, si può realizzare adeguatamente solo in virtù della separazione degli individui.

6. Conclusioni

La ormai consolidata distinzione tra "sesso" e "genere" non viene mai tematizzata esplicitamente da Levinas: tuttavia, nel rifiutare ogni connotazione esclusivamente e riduttivamente biologica della differenza sessuale, egli la pensa in un'ottica che oggi potremmo agevolmente definire "di genere". Casalinga, amante, raramente e solo per accidente madre, la "donna" si risolve interamente in un sistema di comportamenti e ruoli. In altri termini: la donna come "sesso" riceve la sua specificità dal genere che "performa" o dalla posizione che occupa in una performatività che è necessariamente plurale⁶⁸. Ma non è tutto.

Contemporanea alla creazione dell'*Adam* – che si produce nella e come differenza di sesso – gli è, però, successiva quanto alla figura relazionale e alla dimensione che essa porta con sé: il "privato", rispetto alla *polis*, l'occipite rispetto alla "fronte", l'interiorità rispetto all'esteriorità.

Parole senz'altro dure: linguaggio androcentrico, per non dire smaccatamente maschilista, oppure, al contrario, tentativo di non prescindere dalla finitezza e

⁶⁸ Su questi temi, è inevitabile il rimando a J. Butler, *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, tr. it. di S. Adamo, Laterza, Roma-Bari 2013.

dalla situazionalità di ogni attore di un discorso (nel caso di Levinas un “maschio”) e di rifiutare ogni “centrismo”?

Per spiegarci meglio: vi potrebbe essere un centro del discorso e del sistema se la sfera privata e le relazioni che vi si intrattengono trovassero hegelianamente il proprio superamento e compimento nella sfera pubblica, ma non è così. L’etica levinasiana non è il superamento dell’egoismo, ma, in un certo modo, la sua cassa di risonanza – il «pluralismo», infatti, sostiene Levinas, «presuppone un’alterità radicale dell’altro che non *concepisco* semplicemente in relazione a me, ma che *affronto* a partire dal mio egoismo»⁶⁹, e proprio in virtù di questa persistenza dell’egoismo «il rapporto con Altri non annulla la separazione»⁷⁰, senza che si raggiunga mai alcun tipo di comunione. La dimensione “domestica” è sia “eccezione” rispetto a quella “sociale”, sia sua “base”; anche essa è riempita da una molteplicità e da una peculiare relazionalità – in certa misura, il molteplice è inaggrabile e incomponibile, non c’è mai stato “inizio” della scissione, perché è la scissione a trovarsi all’inizio: molteplicità di “io”, molteplicità dei sessi (oggi sappiamo che sono almeno cinque!)⁷¹, molteplicità di stili di relazioni possibili.

La distinzione tra i sessi è una “distinzione reale” che non si effettua, tuttavia, sul piano “ontico”, ossia “tra” individui sessuati che differiscono empiricamente: affermare che «maschio e femmina Dio “lo” creò» equivale ad affermarne l’“*idem esse*” in seno all’umano, di cui sono variazioni empiriche ed insignificanti. È irrilevante, cioè, che il Medesimo, investito di responsabilità, sia maschio oppure femmina – analogamente, l’Altro si presenta frequentemente nel discorso levinasiano non solo come il “povero”, ma anche come la “vedova”. La distinzione, allora, si produce nei termini dell’incompatibilità delle “relazioni” pur nel loro “parallelismo”⁷² – relazione sessuale da una parte, rapporto etico dall’altra parte. Da un lato, Levinas sembra dirci che la relazione etica è “meglio” di una relazione erotica; dall’altro lato, però, non ci dice mai che l’etica è il superamento dialettico

⁶⁹ E. Levinas, *Totalità e infinito*, op. cit., p. 121.

⁷⁰ Ivi, p. 257.

⁷¹ Cfr. A. Fausto-Sterling, *The Five Sexes: Why Man and Woman Are Not Enough*, «The Sciences» (1993) e Id., *The Five Sexes, Revisited*, «The Sciences» (2000).

⁷² E. Levinas, *Totalità e infinito*, op. cit., p. 121: «L’alterità d’Altri è in Altri e non in relazione a me, essa si *rivela* ma io vi ho accesso a partire da me e non dal paragone dell’io con l’Altro [...]: l’altro sesso è un’alterità portata da un essere come essenza e non come il rovescio della sua identità, ma non potrebbe colpire un io asessuato».

di quella prima relazione tra molteplici che si annuncia nella differenza dei sessi, né che “dovremmo”, o anche solo “potremmo” prescindere. Ma, in fondo, la sfida teorica del pensiero di Levinas non consiste forse nel fatto che “io non voglio essere responsabile” e che, mio malgrado, o forse proprio per questo, lo sono? Il femminile è, certo, “a-morale”, ma questa sua caratteristica, che trasgredisce l’etica, le è pur tuttavia necessaria affinché il percorso delineato in *Totalità e infinito* non si chiuda in una dialettica in cui una scissione originaria è destinata a (ri-)comporsi in una totalità. In questa cornice diventa possibile leggere affermazioni apparentemente contraddittorie per cui l’erotico, “base” del sociale, appare come un semplice «accessorio dell’umano»⁷³ a sua volta condizionato dal sociale⁷⁴, pur essendone “l’opposto”⁷⁵.

La sessualità, o il “femminile” – a questo punto possiamo permetterci questa sovrapposizione di termini – è, quindi, una relazione che, rispetto al sociale, inclina verso una «ultramaterialità esorbitante»⁷⁶: silenzio dell’Altro in una dimensione tuttavia riempita da quella “voce del silenzio” che fa tutt’uno con la persistenza dell’*il y a*: «A fianco della notte come ronzio anonimo del c’è, si apre la notte dell’erotico [...]. La carezza non si dirige né su una persona né su una cosa. Si perde in un essere che si dissipa come in un sogno impersonale»⁷⁷.

Il “femminile” appare come relazione, se si può dire, “ontologica” in seno al Medesimo, seconda e subordinata alla sfera etica, ma, in un singolare *après-coup*, suo fondo e condizione che tuttavia, in un movimento uguale e contrario, la intacca e rischia di corroderla nel suo stesso sostenerla, gettando l’individuo «nella più intima intimità dell’Essere [...] negli abissi dell’interiorità senza sponde. Questa non ha mai restituito quelli che riesce a sedurre»⁷⁸.

Il femminile, prima relazione senza parole, è la possibilità dell’impossibilità dell’etica e, al tempo stesso, suo “fondamento”: la notte d’amore tra Penelope e

⁷³ E. Levinas, *Dal sacro al santo*, op. cit., p. 123.

⁷⁴ Ivi, p. 121.

⁷⁵ E. Levinas, *Totalità e infinito*, op. cit., p. 272: «Il rapporto che, nella voluttà, si stabilisce tra gli amanti, fondamentalmente refrattario all’universalizzazione, è completamente all’opposto del rapporto sociale [...]. Il femminile è l’Altro refrattario alla società, membro [...] di una società senza linguaggio».

⁷⁶ Ivi, p. 263.

⁷⁷ Ivi, p. 266.

⁷⁸ E. Levinas, *Dal sacro al santo*, op. cit., p. 132.

Ulisse, ritornato “a casa propria”, è forse, ipotizziamo, lo snodo paradossale, il punto critico in virtù del quale l’*Odissea* si trova davanti alla sfida di volgersi nell’*Esodo*, in un movimento senza ritorno capace di “fare fronte” al canto delle sirene⁷⁹.

⁷⁹ E. Levinas, *La traccia dell'Altro*, in Id., *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, tr. it. di F. Sossi, Raffaello Cortina, Milano 1998, p. 219: «Al mito di Ulisse che ritorna a Itaca, noi vorremmo contrapporre la storia di Abramo che lascia per sempre la sua patria per una terra ancora ignota e che interdice al suo servo persino di ricondurre suo figlio al punto di partenza».