

LEVINAS E IL FEMMINILE. TRA STEREOTIPO ED ETICA

SILVIA DADÀ

Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere, Università di Pisa

dadasilvia.sd@gmail.com

ABSTRACT

The issue of the relationship between Levinas and the feminine has been a central role in recent levinasian studies and represents one of the places where critics are most in disagreement. In fact, there are those who highlight the devaluing and stereotypical representation of woman in a subordinate position with respect to male subjectivity, reducing her to the space of the *house* or to *erotic pleasure*; while others focus mainly on the importance of the *maternal* sense of ethical subjectivity. The aim of this article is to show all the places where Levinas talks about the role of the female and to reconstruct the critical debate on them. In doing this, we will try to answer urgent questions that characterize the current feminist philosophies: how to think together about vulnerability, responsibility and a dispossessed subject without ending up supporting a conservative vision that justifies forms of submission and subordination? To answer this question, we will show the main female figures that we encounter in the author's thought, illustrating the specific role of each of them within his work. At that point we will analyze the debate that has developed around this theme and we will show our personal conclusions.

KEYWORDS

Levinas; Woman; Eros; Maternity; Ethics.

INTRODUZIONE

La questione del rapporto tra Levinas e il femminile è stata oggetto di numerose riflessioni e rappresenta uno dei luoghi in cui la critica si trova maggiormente in disaccordo. C'è infatti chi ne pone in luce soprattutto la rappresentazione svalutativa che vede la donna in posizione di subordine rispetto alla soggettività maschile, riducendola allo spazio della dimora o alla voluttà erotica; mentre altri pongono l'attenzione soprattutto sull'importanza del senso materno della soggettività etica. Letture così diverse, a tratti opposte, rivelano un'essenziale ambiguità interna all'opera dell'autore e un'oscillazione tra due poli che si prestano a duplici letture che Jacques Derrida ha descritto giustamente come «un'iperbole androcentrica e un'iperbole femminista»¹. Questa sostanziale ambivalenza interna al pensiero stesso dell'autore ci impone di affrontare in modo analitico la questione, senza pretendere di poter

¹ J. Derrida, *Addio a Emmanuel Levinas*, cit., p.107.

dare una risposta unitaria. Da un lato, infatti, la Donna è descritta in termini di negatività: prima del volto, prima del linguaggio, assenza; tanto che sempre Derrida, nel suo saggio critico su *Totalità e Infinito* sottolineerà la «fondamentale impossibilità [...] di essere stato scritto da una donna»². Tuttavia, ciò non esclude che, soprattutto in *Altrimenti che essere*, l'autore elabori un'idea di soggetto strettamente connessa alle categorie di vulnerabilità e maternità, mostrando quindi un'intrinseca «femminilità» della stessa relazione etica. Riscontrando questa coesistenza e senza cercare di neutralizzarla, mostreremo le principali figure del femminile³ che incontriamo nel pensiero dell'autore, illustrando il ruolo specifico di ognuna di esse all'interno della sua opera. Una particolare attenzione sarà rivolta ad alcuni scritti di argomento talmudico e di riflessione ebraica che affrontano la questione femminile in modo più diretto e che ci introdurranno alla soluzione di alcuni quesiti proposti dalla critica. A quel punto ci dedicheremo a un'esposizione del dibattito sviluppatosi attorno a questo tema e mostreremo le nostre personali conclusioni.

Ci sembra che valga la pena riprendere tale questione, assai presente in letteratura, per due principali ragioni. La prima è la volontà di contrastare la tendenza generale di ricondurre Levinas a categorie rigide, affrettandosi a etichettare la sua filosofia come più o meno «femminista», o al contrario «patriarcale» o addirittura «misogina»: mostreremo che tentativi di questo genere non favoriscono una lettura specifica e distinta di singoli temi, bensì cedono a infruttuose semplificazioni. Oltre a questo motivo, si aggiunge l'attualità della questione femminile nel dibattito pubblico e filosofico. Da tempo ormai pensatrici e pensatori si domandano quale sia l'adeguata visione del femminile da proporre per ottenere a un tempo un'emancipazione rispetto alla posizione subalterna da sempre attribuita alla donna da un punto di vista storico e culturale (riflesso per l'altro di una filosofia «virile» o, per dirla con Derrida, «fallogocentrica»), ma valorizzando insieme quegli aspetti ricondotti ad un pensiero femminile che ripudiano una certa idea di potere e indipendenza su cui la soggettività occidentale è stata costituita. Esempio in questo senso è il caso dell'*etica della cura*, elaborata oltreoceano da pensatrici quali Carol

²J. Derrida, *Violenza e Metafisica*, in Id, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 2002, p.198. Non solo, il problema potrebbe estendersi oltre la differenza di genere andando a comprendere anche la questione dell'orientamento sessuale. Come sottolinea Alexander Schnell: «Dès lors, une autre question se pose que Levinas n'a certes pas abordée en ces termes, mais qui ne découle pas moins du cadre conceptuel qu'il a lui-même mis en place - relative non pas à la différence entre *masculin* et *feminin* mais entre *homosexualité* et *hétérosexualité*. Est-ce à dire que l'on puisse reformuler la question de Derrida ainsi: 'Cette impossibilité principielle pour un livre d'avoir été écrit par une personne *homosexuelle* n'est-elle pas unique dans l'histoire de l'écriture métaphysique?'» A. Schnell, *En face de l'extériorité. Levinas et la question de la subjectivité*, Vrin, Paris 2010, p.157. In effetti la questione in Levinas non è affrontata in modo analitico attraverso le distinzioni tra sesso, genere e orientamento sessuale, il che rende problematico condurre anche un discorso critico presupponendo queste categorie.

³C. Chalier, *Le figure del femminile in Levinas*, Morcelliana, Brescia 2020.

Gilligan, Nel Noddings, Virginia Held, Eva Kittay e Joan Tronto⁴, assai vicina per molti aspetti proprio con il pensiero levinasiano. Tutte con sensibilità differenti, queste autrici vanno infatti a comporre una prospettiva che vede proprio nelle risorse di un pensiero *altro*, quello femminile della cura, della relazione, della vulnerabilità, la possibilità di contrastare l'idea di un soggetto autonomo e indipendente tipico della modernità che ha conosciuto la sua esasperazione nella nostra epoca. Anche in questo caso, per quanto esse riconducano espressamente la loro proposta alla femminilità, si scorge un'ambiguità di fondo, messa in luce da alcune altre pensatrici femministe: in che modo evitare, nel riferimento alla donna come portatrice di valori della cura, della maternità, della relazionalità, di mantenerla in una posizione ancillare, a cui da sempre è stata relegata?⁵

Tali interrogativi sorgono in maniera simile anche di fronte al discorso levinasiano e ci sembra che il confronto con essi costituisca un interessante punto di partenza per rispondere a domande più attuali e urgenti: come pensare insieme la vulnerabilità, la responsabilità e un soggetto destituito senza finire per supportare una visione conservatrice che giustifichi forme di sottomissione e subalternità?

Prima di procedere in questa direzione, ci sembra necessario precisare che non si tratterà di discutere sul presunto o meno femminismo del pensiero levinasiano. Utilizzando una distinzione efficace proposta da Susan Sherwin tra una «feminist ethics» e una «feminine ethics», sostenendo che la prima «involves more than recognition of women's actual experiences and moral practices; it incorporates a critique of the specific practices that constitute their oppression»⁶ possiamo dire che nel caso di Levinas ci troviamo piuttosto a che fare con la seconda, poiché la critica alla tradizione occidentale di stampo filosofico, politico e culturale non è rivolta alla questione del ruolo della donna quanto piuttosto dell'alterità in senso ampio. Ciò

⁴ La riflessione attorno alla cura e allo sviluppo di questa corrente di pensiero (assai variegata nelle sue singole espressioni) viene inaugurata nel 1982 con il testo di C. Gilligan, *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità*, Feltrinelli, Milano 1991. Tra i test più significativi delle maggiori esponenti si veda in particolare N. Noddings, *Caring. A Relational Approach to Ethics and Moral Education*, University of California Press, Berkeley 2013; V. Held, *The Ethics of Care, Personal, Political and Global*, Oxford University Press, Oxford 2005; E. Kittay, *La cura dell'amore. Donne, uguaglianza, dipendenza*, Vita e Pensiero, Milano 2010; J. Tronto, *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura*, Diabasis, Parma 2006. Per una disamina di queste prospettive nell'ottica dell'arcipelago femminista si veda in particolare C. Botti, *Prospettive femministe. Morale, bioetica e vita quotidiana*, Mimesis, Milano 2014.

⁵ Critiche di questo tenore sono tra le altre quelle di B. Houston, *Rescuing Womanly Virtues: Some Dangers of Moral Reclamation*, in M. Hanen, K. Nielsen, *Science, Morality and Feminist Theory*, University of Calgary Press, Calgary 1987, pp.237-62; e S. L. Hoagland, *Lesbian Ethics. Toward New Values*, Institute of Lesbian Studies, Palo Alto 1988.

⁶ S. Sherwin, *No Longer Patient*, cit., p.49. Si veda anche R. Tong, *Feminine and Feminist Ethics*, Wadsworth, Belmont (CA) 1993.

non toglie che la sua filosofia possa fornire importanti strumenti anche per queste prospettive⁷.

EROS, DIMORA E MATERNITÀ

Prestiamo quindi attenzione all'opera levinasiana e ai principali luoghi in cui la nostra questione è trattata. Sarà opportuno ricostruire, da un punto di vista cronologico, l'evolversi di questa tematica, poiché essa si modifica e assume differenti significati in diversi momenti della produzione.

Grazie alla recente pubblicazione degli inediti scritti di prigionia si può cogliere un interesse maturato già in quegli anni per il tema della donna e del femminile, collegati a quello della dinamica erotica. L'attenzione particolare alla letteratura che Levinas dimostra in quegli anni contribuisce a costruire quell'immaginario successivo che coglie nella donna insieme il lato candido della grazia e del pudore, ma allo stesso tempo quello più oscuro della voluttà e del mistero. Ad esempio, nei passi riportati tratti dalle *Lettere alla fidanzata* di Léon Bloy si evince in modo chiaro questa tensione la sacralità e la sempre imminente profanazione, dovuta proprio ad una visione del femminile come il luogo del mistero della trascendenza (in quanto accoglie il figlio)⁸; così come nella figura proustiana di Albertine si scorge il fascino di una realtà evanescente (sempre pericolosamente sulla soglia della morte) che rimane infondo sempre estranea:

Il tormento che la lega a lei consiste nel fatto che ci sono così tante cose che la riguardano – piccole cose, attitudini, gesti, pose – che egli non conoscerà mai. E quanto conosce di lei è dominato da quanto egli ignorerà per sempre – perché tutte le evidenze oggettive che la riguardano sono meno intense dei dubbi che gli resteranno per sempre dentro – e che sono il suo rapporto con Albertine.⁹

È lui stesso, sempre in questo periodo, a sperimentare la scrittura letteraria, cimentandosi nella stesura di due romanzi (rimasti incompiuti), e in uno di essi intitolato *Eros o La triste opulenza*¹⁰ troviamo descrizioni della donna che, insieme al tema della guerra, sembrano testimoniare la tensione tra la quotidiana leggerezza e

⁷ Oltre alle etiche della cura, che saranno il nostro principale interlocutore in questo saggio, la centralità dell'influenza levinasiana per la riflessione femminista appare particolarmente evidente in autrici quali Judith Butler, che attraverso un attento confronto con il filosofo francese elabora un'idea di soggettività costituita dal rapporto con l'alterità e sulla comune vulnerabilità, che permette di superare l'idea di soggetto pienamente presente a se stesso e autonomo tipico della filosofia moderna. Si veda soprattutto J. Butler, *Critica della violenza etica*, Feltrinelli, Milano Feltrinelli 2003, e Ead, *Vite precarie. Contro l'uso della violenza in risposta al lutto collettivo*, Meltemi, Roma 2004.

⁸ Sul tema si veda P. Capelle-Dumont, *Le temps dramatique et son au-delà. Emmanuel Levinas et Léon Bloy*, in D. Cohen-Levinas, *Levinas et l'expérience de la captivité*, Lethielleux, Paris 2011, pp. 95-103.

⁹ E. Levinas, *Quaderni di prigionia e altri inediti*, Bompiani, Milano 2011, p.152.

¹⁰ Oggi in E. Levinas, *Eros, letteratura e filosofia*, Bompiani, Milano 2017.

la *perdita del senso*. Passando di fianco a un gruppo di ragazzini e ragazzine, il protagonista prigioniero ragiona sulla femminilità in questi termini:

Poi un giorno questa ragazzina lascerà la comunità dell'infanzia e che alla fine è il mondo sensato – il mondo maschile – per entrare nel suo mistero, si raccoglierà in se stessa – e vi fluttuerà continuando a svolgere la funzione toccatale in sorte nel mondo sensato – portare la sporta, battere a macchina, pettinare i bambini. Ma questa misteriosa ragazza, la febbre di tale mistero resterà visibile solo agli occhi dei prigionieri stipati nei rimorchi dei camion.¹¹

La prima comparsa di questa tematica all'interno delle opere pubblicate, con tratti decisamente più filosofici, si ha con *Il Tempo e l'Altro* in cui assume un ruolo di primario rilievo sino a rappresentare l'alterità per eccellenza. Dal momento in cui la trattazione assume aspetto più chiaramente filosofico la stessa concretezza con cui Levinas parlava della donna nei suoi appunti viene sostituita dalla più ampia e astratta categoria di «femminile». Nelle conferenze del 1949 si comincia a delineare quel percorso di ricerca di un'alterità non relativa, che ha come essenza la stessa alterità e che permette quindi una vera liberazione dalla solitudine del soggetto aprendo all'originaria molteplicità dell'essere. Questa è detta, appunto, *femminile*:

Mentre l'esistente si realizza nel 'soggettivo' e nella 'coscienza', l'alterità si realizza nella femminilità. Termine di uguale dignità, ma di senso opposto rispetto alla coscienza. La femminilità non si realizza come *essente* in una trascendenza diretta verso la luce, ma nel pudore. Il movimento è dunque inverso. La trascendenza della femminilità consiste nel ritirarsi altrove, movimento opposto al movimento della coscienza. Ma non è, per questo, inconscio o subconscio, e non vedo altra possibilità se non quella di chiamarlo mistero.¹²

Vediamo come la femminilità venga definita in contrapposizione alla coscienza senza per questo associare a mistero e pudore ad un'accezione negativa: al contrario, è proprio questa incomprendibilità ad essere l'accesso privilegiato all'alterità. È quindi interessante notare come Levinas si preoccupi di disegnare sin da subito uno spazio per il femminile che coincida con una messa in discussione di ciò che ad esso tradizionalmente si oppone (in questo caso la coscienza). La donna è a questo punto della sua produzione ciò che non può essere ridotto a coscienza e proprio in questa sua oscurità risiede il suo valore.

In *Totalità e Infinito* il ruolo svolto dalla femminilità muta, in quanto non è più coincidente con l'alterità assoluta bensì ne rappresenta una specifica declinazione. Nella sua visione dell'«etica come filosofia prima», la struttura originaria del reale viene qui descritta come relazione tra Medesimo e Altro, mettendo in secondo piano la connotazione femminile di quest'ultimo. Ciò è a nostro parere riconducibile alla volontà di rendere in termini più assoluti l'idea stessa di alterità e la

¹¹ Ivi, p.47.

¹² E. Levinas, *Il Tempo e l'Altro*, Il Melangolo, Genova 1987, p.57.

possibilità di allontanarla in modo ancora più radicale dal rischio di ridurla a oggetto di coscienza. La differenza sessuale rappresenta, infondo, ancora una determinazione per pensare l'altro, costituisce un attributo che può essere ricondotto alla comprensione da parte del sé, quando invece la relazione etica deve superare questa dimensione e oltrepassare ogni tentativo di definizione dell'Io. François-David Sebbah, esprime questo aspetto molto chiaramente quando dice che «[...] for him [Levinas] to reach a metaphysical or 'transcendental' level does not mean leaving the human as such in its specificity (like sexual difference), but, on the contrary, recognising the human as such in its specificity as transcendental power and signification»¹³.

Tuttavia, sebbene non rappresenti più l'Altro per eccellenza, la femminilità continua a occupare numerose pagine del testo del 1961, assumendo i lineamenti da un lato dell'accoglienza nella *dimora* e dall'altro di quell'*aldilà del volto* che è la relazione erotica.

All'interno della sezione seconda intitolata «Interiorità ed Economia», l'autore propone una sorta di contro-analitica esistenziale, per descrivere la progressiva esposizione dell'Io all'Altro a partire da un'iniziale solipsismo che lo vede isolato in un mondo che gli appare minaccioso. Soltanto a casa sua, *chez soi*, egli possiede e conosce il mondo, e, ritirandosi nella sua interiorità, giunge a conoscere se stesso. La dimora è proprio questo stato di raccoglimento e insieme accoglienza, in cui il soggetto non è padrone, bensì *ospite*, in quanto la casa nel suo essere rifugio per sé è anche immediatamente un luogo in cui non si è soli. Come posto in luce giustamente da Derrida, questo legame tra raccoglimento e accoglienza è riscontrabile nella comune origine etimologica dei due termini (entrambi derivati dal verbo *colligere*, «cogliere») ¹⁴, per cui, affinché il raccoglimento non rimanga una semplice nozione negativa, di ritiro dal mondo, deve esserci *qualcuno* che riconosca l'io, e che lo accolga, in quanto ospite, nella dimora. È proprio questa accoglienza «in un mondo che è già umano» ¹⁵ che fa entrare in scena la figura del *femminile*. Questa prima apparizione dell'umano, e quindi dell'altro, rappresenta un'apertura alla dimensione dell'etico, ma non è ancora propriamente tale, poiché non si ha ancora un incontro vero e proprio con un volto. La Donna, incontrata nella dimora, assume quei tratti di accudimento e confidenza che la privano di una qualche forma di autorità e altezza: come nel rapporto Io- Tu della filosofia dialogica di Buber, «Altri che accoglie nell'intimità non è il *voi* che si rivela in una dimensione di maestà- ma appunto il *tu* della familiarità» ¹⁶. La trascendenza dell'Altro non è ancora raggiunta, in quanto l'intimità della casa e della donna non incrina la solitudine del

¹³ F.-D. Sebbah, *Levinas: Father/Son/Mother/Daughter*, in «Studia Phaenomenologica», 2006, 6, p.268.

¹⁴ Come sottolineato da J. Derrida, *Addio a Emmanuel Levinas*, cit., p.90.

¹⁵ E. Levinas, *Totalità e Infinito*, Jaca Book, Milano 1990, p.158.

¹⁶ Ibidem.

Medesimo, bensì ne è la condizione¹⁷. Per quanto, quindi, condizione necessaria per il dispiegamento dell'orizzonte etico, questo rimane ancora escluso:

Questa alterità si situa su un piano diverso da quello del linguaggio e non rappresenta affatto un linguaggio monco, balbettante, ancora elementare. Al contrario, la discrezione di questa presenza comprende tutte le possibilità della relazione trascendente con altri. Essa è compresa ed esercita la sua funzione di interiorizzazione solo sullo sfondo della piena personalità umana che, però, nella donna può appunto mantenersi riservata per aprire la dimensione dell'interiorità. Si tratta qui di una possibilità nuova ed irriducibile, una mancanza deliziosa dell'essere, fonte della dolcezza in sé.¹⁸

Rispetto a *Il Tempo e l'Altro*, in questa sezione di *Totalità e infinito* il femminile si differenzia dalla maestà del volto, maschile, «tanto da far pensare che gli altri non siano riconosciuti in quanto creature, ma in quanto uomini»¹⁹. Nello stesso tempo, però, esso diviene la condizione di possibilità di ogni riconoscimento dell'Altro, andando in questo modo essa assumerebbe una valenza *pre-etica*, apertura, via eminente e necessaria per ogni trascendenza. Come si affretta a sottolineare, queste descrizioni di un femminile come prima del linguaggio, prima del volto e quindi prima dell'etica non indicano in alcun modo la femminilità empiricamente intesa, per cui alla donna stessa sarebbe precluso l'accesso a queste realtà:

Si deve aggiungere qui che non si tratta assolutamente di sostenere, sfidando il ridicolo, la verità o la contro-verità empirica secondo cui una casa presuppone *di fatto* una donna? [...] l'assenza empirica di un essere umano di sesso femminile in una dimora non cambia niente alla dimensione della femminilità che vi resta aperta appunto come accoglienza della dimora.²⁰

Non siamo infatti sul terreno della concreta esistenza particolare, bensì nella descrizione della costituzione originaria del reale e della soggettività. È il soggetto in quanto tale ad essere femminile nel suo raccogliersi nella propria interiorità e accogliere a casa propria. Il femminile nella casa è una figura propria del Medesimo, prima del suo incontro con Altri. Si sente accolto nella dimora, la quale diventa terra d'asilo proprio grazie a questa accoglienza originaria, che permette all'Io di scoprirsi nomade e cominciare il suo percorso al di fuori delle sue sicurezze dettate dalla solitudine. L'avventura etica del soggetto nella risposta alla chiamata dell'Altro sembra quindi lasciarsi alle spalle l'intimità della casa, in direzione di una pluralità etica che, benché mantenga riferimenti alla femminilità (l'altro, tra le varie immagini, è rappresentato come vedova, ad esempio), non si costituisce più nella sua assoluta alterità come femminile. Tuttavia, sempre nel testo del 1961, il femminile

¹⁷ «La discrezione della presenza comprende tutte le possibilità della relazione trascendentale con altri», Ibidem.

¹⁸ Ivi, pp.158-159.

¹⁹ A. M. Verna, *Alterità. Le metamorfosi del femminile da Platone a Levinas*, Giappichelli, Torino 1990, p.212.

²⁰ E. Levinas, *Totalità e Infinito*, cit., p.161.

appare nuovamente *al di là del volto*, nella nota e controversa *Fenomenologia dell'Eros*.

Da un lato vengono riproposti anche in questa sezione quegli aspetti già presenti nella dimora e che si ritroveranno poi in *Altrimenti che essere* nell'idea di maternità, quali il pudore, il silenzio, la dolcezza, la delicatezza quasi evanescente. Essi, però, sono accompagnati da una dimensione più inquietante e oscura: insieme alla fragilità e alla vulnerabilità, infatti, troviamo la sfrontata voluttà, il pudore della vergine che viene profanato dall'esibizionismo del corpo nudo. Il silenzio umile e delicato che rendeva abitabile il mondo maschile si tramuta così nella risata senza senso, nello scherzo di un'entità quasi demonica. Il modo di questa femminilità consiste in un'equivocità e ambivalenza che è indicata col termine *tenerezza com-mossa*, in francese *tendre*, il quale rimanda contemporaneamente all'ambito della tenerezza, quindi alla fragilità e alla vulnerabilità, e all'ambito della tensione, del movimento

[...] questa profondità della tenerezza com-mossa ci impedisce di identificarla con la gentilezza cui, per altro, somiglia. La simultaneità o l'equivoco di questa fragilità e di questo peso di *non-significanza* (cn), più greve del peso del reale informe, costituisce per noi la *femminilità*²¹.

Nella voluttà la donna sembra allontanarsi alla dimensione etica, perdendo così anche le proprie caratteristiche di umanità. L'amata non è più, propriamente, una persona, poiché non è più responsabile, il suo discorso non è più serio, bensì un libero gioco. Le immagini letterarie che avevano popolato il pensiero levinasiano negli anni di prigionia, andando a dare forma all'idea di quel senso di orrore dettato dall'impersonale che definisce *il y a*, tornano ad aleggiare sulla figura della donna, associata alle streghe e agli spettri sghignazzanti del teatro shakespeariano e del re-gno delle madri del *Faust*²².

La donna è quindi definita, e questo è probabilmente il passo che ha suscitato maggiori critiche, come al di sotto della soglia dell'umanità, come un bambino, o un animale, che gioca:

²¹ Ivi, p.264.

²² La nozione di *il y a* occupa un ruolo centrale nella prima produzione del nostro autore. Essa rappresenta quell'orizzonte irremissibile dell'essere dal quale il soggetto ipostasi si trova a emergere attraverso il cominciamento dell'istante. A questa nozione, descritta in particolare in *Dall'esistenza all'esistente*, sono associate numerose suggestioni legate alla notte, all'orrore e all'insonnia, alle atmosfere soffocanti e cupe che si ispirano alla grande letteratura, in particolare alla poesia di Baudelaire e al teatro shakespeariano. Come testimoniano i *Quaderni di prigionia*, è durante gli anni dell'orrore nazista che questo tema affiora nel pensiero di Levinas. Sebbene nelle successive opere dell'autore perda la sua centralità, esso si trova ancora sia in *Totalità e infinito*, collegato alla questione dell'elemento e a quella dell'*eros*, che in alcuni luoghi di *Altrimenti che essere*. Per una ricostruzione di questo tema e del suo legame con l'arte e il sacro, si veda F.P. Ciglia, *L'essere, il sacro e l'arte negli esordi filosofici di Emmanuel Levinas*, in «Archivio di filosofia», n. 1-2, 1982, pp. 249-280.

L'amata, ritornando al livello dell'infanzia senza responsabilità- questa testolina questa gioventù, questa pura vita 'un po' sciocca' - *ha lasciato il suo statuto di persona*. Il volto perde consistenza, e nella sua neutralità *impersonale ed inespressiva* si prolunga, ambiguamente, in animalità.²³

L'erotico femminile comporta insieme, da parte del soggetto, pietà per ciò che è debole e vulnerabile, e paura per ciò che è equivoco e misterioso.

Affinché la relazione con la Donna non si esaurisca nell'inglobante fusionalità erotica, essa deve trascendersi al di là di sé, verso la nascita del figlio, passando quindi alla figura della fecondità, la quale, tuttavia, rimane declinata al maschile. È la paternità, in *Totalità e Infinito*, ad aprire lo spazio del futuro e permettendo al soggetto l'uscita di sé verso la trascendenza. Il termine «maternità» appare una sola volta nel testo del 1961: «La nozione di maternità deve essere introdotta qui per rendere conto di questo ricorso. Ma questo ricorso al passato con il quale però il figlio ha troncato ogni legame a causa della sua ipseità, definisce una nozione distinta della continuità»²⁴. La donna sembra ancora una volta, quasi aristotelicamente, relegata alla materialità²⁵, come luogo di accoglienza che fornisce il terreno fertile in cui la filiazione potrà sbocciare, ma mantenendo un ruolo subalterno rispetto a quello maschile.

È piuttosto in *Altrimenti che essere* che Levinas dedicherà spazio alla figura della maternità, facendo di essa una delle figure paradigmatiche della soggettività etica. Se infatti il soggetto è un soggetto destituito e svuotato per sostituirsi all'altro, responsabile per la vulnerabilità dell'altro e vulnerabile all'altro²⁶, si comprende come per il filosofo francese sia proprio la figura della madre, nel suo legame radicale col figlio, a rappresentarlo in modo emblematico: «la soggettività della sensibilità, come incarnazione, è abbandono senza ritorno, la *maternità*, corpo che soffre per l'altro, corpo come passività e rinuncia, puro subire»²⁷. Se la figura della paternità permetteva di porre in evidenza il legame temporale e generazionale con il figlio (Altro), nel caso della maternità ciò che è espresso in modo assai efficace è l'elemento della

²³ E. Levinas, *Totalità e Infinito*, pp.270-271.

²⁴ *Ivi*, cit., p.287.

²⁵ Riguardo al tema della materialità Giovanni Salmieri dice: «Certo, il facile gioco etimologico *mater-materia* (tanto facile, però, che rischia di passare inosservato) deve essere guardato sempre con un po' di distacco: ci si potrebbe ancora una volta chiedere se sia lecita questa riconduzione, o se essa non nasconda in fondo ancora un residuo di maschilismo» e più avanti «La *materia* è dunque *mater* non perché l'uomo da essa provenga e debba distaccarsi (questo sarebbe proprio il meccanismo psicologico dell'evoluzione maschile da cui Levinas si affranca), ma piuttosto perché permette all'uomo di essere «materno», prima che l'ontologia creata dallo spirito stabilisca la supremazia di un'etica fondata su una giustizia universale» G.Salmieri, Giovanni Salmieri, *L'altro e la misericordia. L'itinerario del femminile in Levinas*, «Dialegesthai», 2003, p.7 <https://mondodomani.org/dialegesthai/gso3.htm>.

²⁶ Per un'attenta lettura della responsabilità levinasiana si veda F. Ciaramelli, *La vulnerabilità: da caratteristica dei soggetti a carattere del diritto*, in O. Giolo, B. Pastore, *Vulnerabilità. Analisi multidisciplinare di un concetto*, Carocci, Roma 2018, p. 176.

²⁷ E. Levinas, *Altrimenti che essere o aldilà dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983, p.99, cn.

sensibilità incarnata, che stravolge la soggettività del soggetto, il quale diventa totalmente per l'altro e lo porta dentro di sé. Come sottolinea giustamente Donna Brody «Maternity as subjectivity constitutes Levinas's most sophisticated determination of relation between the same and the Other- a determination that father-son relation could not alone provide»²⁸. La paternità non rende conto della modalità in cui la relazione di responsabilità si costituisca: «*It does not do the work of showing how the I 'open' to or always already receptive to the ethical appeal of the face*»²⁹; mentre la maternità invece riesce, attraverso la sua corporeità, a rappresentare l'originaria sostituzione. Levinas, quindi, rivaluta qui la materialità della madre: così come la passività diventa *paziente attesa* nella gestazione, anche la materialità si tramuta in *sensibilità corporea*. Questo aspetto di concretezza è ben messo in luce da Jennifer Rosato, la quale sostiene che

in Levinas's text, it is generally the physical realities of pregnancy rather than its emotional or psychological effects that are used to represent the discomfort of a self who discovers he is fundamentally constituted as a "being-for-the-other"; this helps to emphasize the fact that the encounter with an Other is meant to be a sort of physical sensibility.³⁰

La maternità quindi risiede nell'atto corporeo precedente alla nascita, che implica una totale assunzione dell'alterità dell'altro prima di ogni libertà. Ancora una volta, e qui in modo ancora più evidente, non è il caso di vedere in questa figura, come nell'accoglienza femminile in *Totalità e Infinito*, una differenza empirica tra due generi: è il soggetto in quanto responsabile ad essere materno: «la maternità significa responsabilità per gli altri»³¹. L'Altro che inquieta il sé lo lacera e entra in lui, tanto che il soggetto diviene un «avere-l'altro-nella-propria-pelle»³². Questa dolorosa incursione dell'Altro non risparmia nulla, arriva nelle sue *viscere*³³. Non a caso l'espressione che viene utilizzata nella Bibbia per indicare il gemito delle viscere, *rakhem arahemenu*, rimanda all'ambito della maternità, in quanto *rakhem*

²⁸ D. Brody, *Levinas's Maternal Method from 'Time and the Other' and the 'Otherwise than Being'. No Woman's Land?* in T. Chanter, *Feminist Interpretation of Emmanuel Levinas*, Pennsylvania University Press, University Park, PA 2001, p.54.

²⁹ *Ivi*, p.66.

³⁰ J. Rosato, *Woman as Vulnerable Self: The Trope of Maternity in Levinas's "Otherwise Than Being"*, in «Hypatia», 2, 2012, p.352. Concordiamo in generale con la lettura e la ricostruzione che l'autrice fa della maternità, anche se il suo utilizzo, nell'argomentazione, del termine «baby» o «fetus», assenti nell'opera levinasiana del 1974, in correlazione alla maternità ci sembra forzare una lettura empirica del tema.

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

³² *Ivi*, p.143.

³³ In *Umanesimo dell'altro uomo* Levinas cita il versetto biblico di *Geremia* 31,20: «Non è forse Efraim un figlio caro per me,/un mio fanciullo prediletto?/Infatti dopo averlo minacciato,/me ne ricordo sempre più vivamente./Per questo le mie viscere si commuovono per lui,/provo per lui profonda tenerezza», E. Levinas, *Umanesimo dell'altro uomo*, Il Melangolo, Genova 1985, p.128.

significa utero³⁴. Oltre a questo carattere corporeo di prossimità viscerale, poi, questa figura della maternità permette di cogliere la dimensione temporale diacronica in cui si sovrappone il passato di una chiamata originaria, la presenza in sé dell'altro e l'apertura al futuro nella nascita³⁵.

Il quadro che abbiamo qui proposto, tematico e cronologico insieme, ci ha mostrato come, all'iniziale visione del femminile come alterità assoluta, segua nell'opera levinasiana una relativizzazione del suo ruolo e la descrizione secondo determinate figure: l'accoglienza della *dimora*, l'ambiguità della *voluttà erotica* e la corporea responsabilità della *maternità*. È già apparso chiaro il carattere controverso di alcune di queste immagini e la difficoltà di comporre una visione unitaria sul femminile. Ci sembra utile a questo punto rivolgerci a quei testi dedicati al giudaismo in cui Levinas affronta la questione in modo diretto.

L'UMANO PRIMA DELLA DIFFERENZA

Ne *Il giudaismo e il femminile*³⁶ l'autore affronta la questione del ruolo della all'interno della tradizione veterotestamentaria e nel Talmud: siamo dunque su un terreno apparentemente empirico, legato alla presenza delle donne reali. A differenza della cultura dell'Oriente in cui, sono quasi ridotte ad oggetto di piacere o di arbitrio maschile, nel mondo giudaico presentano una loro specifica dignità, che si traduce giuridicamente con il loro riconoscimento in quanto dotate di statuto di *persone umane*, aspetto rivoluzionario per l'epoca. Le figure femminili all'interno della Bibbia muovono la narrazione con le loro doti di determinazione, dolcezza e spirito di sacrificio: «La presenza segreta, al limite dell'evanescente, di queste madri, spose e figlie, senza i loro passi silenziosi nelle profondità la dimensione dell'interiorità e nello spessore del reale e di fatto rendono abitabile il mondo»³⁷. Anche qui viene messo in evidenza il legame con la dimensione domestica, in quanto nell'intimità della casa («La Casa è donna, dirà il Talmud»³⁸), donano calore e dolcezza alla fredda realtà maschile del logos e ciò permette quindi all'uomo di non sentirsi

³⁴ Ivi, p.145, n.10.

³⁵ Tale interesse per il futuro della trascendenza era già particolarmente evidente nella trattazione della paternità, in *Totalità e Infinito*. In quel caso, tuttavia, la dimensione etica rimaneva in parte offuscata alla centralità del ruolo del superamento di se stesso da parte del soggetto nell'alterazione del figlio. Nel caso della maternità invece la questione è affrontata in un senso più drasticamente etico, che permette di aprire a riflessioni di grande rilievo, soprattutto oggi, in un'epoca in cui la preoccupazione per il futuro è diventata imprescindibile. Sul tema della responsabilità intergenerazionale con numerosi riferimenti a Levinas si veda F. Menga, *Lo scandalo del futuro. Per una giustizia intergenerazionale*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2016; Id, *Etica intergenerazionale*, in A. Fabris (cur.), *Etiche applicate. Una guida*, Carocci, Roma 2018, pp.339-357.

³⁶ E. Levinas, *Difficile libertà. Saggi sul giudaismo*, Jaca Book, Milano 2017.

³⁷ Ivi, p.53.

³⁸ Ibidem.

solo. Esse rendono il mondo umano, poiché senza la donna non sarebbe possibile «né vestire chi è nudo, né nutrire chi ha fame»³⁹. Malgrado questo ruolo fondamentale e originario della donna, però, nel giudaismo le dimensioni dell'altezza e della trascendenza le rimangono precluse.

Questa ambiguità si riscontra anche nella derivazione grammaticale di questa dall'uomo: il termine *ʿišah*, donna, deriva infatti da *ʿiš*, uomo⁴⁰. Ma, e qui ci addentriamo nell'aspetto cruciale della questione, Levinas slitta gradualmente verso livelli di lettura sempre più profondi, passando dalla visione tradizionale diffusa e stereotipica alla dimensione propriamente filosofica, in cui le cose stanno diversamente. L'origine grammaticale, infatti, non testimonia tanto una inferiorità della prima rispetto al secondo, quanto una dimensione «ben diversa dal divenire biologico»⁴¹, poiché con essa si determina un'assoluta irriducibilità e non, come si potrebbe pensare, una parzialità complementare. La donna è incontrata, anche da Adamo, come colei che non può essere equiparata al bisogno, colei che è incontrata nel suo volto umano. La differenza sessuale, quindi, e non la donna, è ciò che è subordinato, non all'uomo, ma alla relazione etica di responsabilità. Simili riflessioni, espresse in modo ancor più deciso, sono contenute nel commento talmudico relativo al trattato *Barakhot* 61a, assai complesso e ampio, e che toccheremo soltanto nei punti che maggiormente ci interessano. La natura duplice dell'uomo è da subito espressa dai commentatori, ma questa dualità non è fatta risiedere nella differenza sessuale, bensì in una peculiare duplicità del volto umano, incontrato nel Salmo 139: «Alle spalle e di fronte mi circondi/ e poni su di me la tua mano». Davanti a Dio l'uomo è bifronte, come Giano, poiché non può nascondersi e ritirarsi nella sua interiorità. Per esprimere questo particolare concetto Levinas utilizza la nozione di «volto continuo»⁴², che precede la differenza sessuale. L'apparizione di questo tema si ha con la creazione di Eva dalla costola di Adamo, passo che ha diviso i commentatori talmudici tra chi sostiene che questa costola sia da interpretare come la testa di

³⁹ Ivi, p.54.

⁴⁰ Ivi, p.56. Catherine Chalièr mette in luce un'altra questione grammaticale rispetto al femminile. Nel *Mirdash* lo *yod*, simbolo di potenza ma anche di divinità (nonché elemento fallico), cade dalla fine del nome *Sarāi*, divenuto *Sarah*, per porsi al cominciamento di quello di *Hochéa*, divenuto in seguito *Josué*. Ciò è spiegato in due differenti modi. Da un lato può essere inteso come l'impossibilità della donna di giungere alla trascendenza fermandosi alla sua semplice trasmissione, e quindi una sorta di «castration simbolyque», dall'altra invece si può leggere questa mancanza come la traccia più chiara della sua trascendenza: «La femme serait celle qui, par son nom, peut transmettre le signe de la transcendance: son 'propre' étant savoir de ce qui, toujours, excède et fonde, savoir de la trace de l'infini en soi», C. Chalièr, *Figures du féminin*, cit., p.117. Della stessa autrice, rimandiamo anche alla lettura fortemente influenzata da Levinas delle figure femminili delle quattro matriarche bibliche: C. Chalièr, *Le Matriarche. Sara, Rebecca, Rachele e Lea*, Giuntina, Firenze 2002.

⁴¹ E. Levinas, *Difficile libertà*, cit., p.54.

⁴² E. Levinas, *Dal Sacro al Santo. La tradizione talmudica nella rilettura dell'ebraismo postcristiano*, Città Nuova, Roma 1985, p.120. Sull'argomento rimandiamo a B. Levy, *Le visage continu. La pensée du Retour chez Emmanuel Levinas*, Verdier, Paris 1998.

Adamo, chi invece come la coda. Sebbene si possa pensare che la seconda ipotesi proponga un primato dell'uomo rispetto alla donna (infondo è l'idea stessa di derivazione a portarci a pensare questo), resa quasi un accessorio marginale, a parere di Levinas in entrambi i casi ciò che è considerato di scarsa importanza non è la donna ma la differenza uomo/donna rispetto all'umano:

In primo piano ci sono i compiti che perfezionano l'uomo come essere umano, e la donna come essere umano. Entrambi hanno ben altro da fare che turbare, e, a maggior ragione, ben altro da fare che limitarsi ai rapporti che intercorrono per via della differenza tra i sessi. La rivoluzione sessuale, da sola, non giustificherebbe una rivoluzione degna della specie umana.⁴³

Se quindi il femminile non raggiunge la trascendenza è perché nemmeno il maschile può farlo in quanto sessualmente inteso. Soltanto l'umano nel suo senso etico, e in questa dimensione l'uomo e la donna sono uguali, può rappresentare la trascendenza: «il sessuale è solamente l'accessorio dell'umano»⁴⁴. Vediamo quindi la distanza da prospettive quali quella di Luce Irigaray, la quale, pur riconoscendo il valore di una proposta come quella levinasiana che pone al centro l'alterità, legge quest'ultima non in termini direttamente etici, bensì si propone di superare la differenza ontologica attraverso la differenza sessuale⁴⁵.

CONCLUSIONI

Come dicevamo, intorno a questo tema il dibattito è stato sin dalla sua prima produzione molto acceso, inaugurato in particolare dalla lettura che Simone de Beauvoir diede de *Il Tempo e l'Altro* all'interno del suo *Il secondo sesso*⁴⁶. Da lì molte altre pensatrici hanno seguito questo tipo di critica, mettendo in luce proprio il ruolo subalterno e ancillare che la figura della donna occuperebbe all'interno della produzione levinasiana, privandola della dignità sua propria⁴⁷. C'è chi, invece, ha piuttosto sottolineato quei luoghi in cui l'attenzione al femminile e ai suoi aspetti

⁴³ E. Levinas, *Dal Sacro a Santo*, cit., p.122.

⁴⁴ Ivi, p.123.

⁴⁵ L. Irigaray, *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano 1982.

⁴⁶ «È degno di nota che [Levinas] adotti deliberatamente un punto di vista maschile [...]. Quando scrive che la donna è mistero, è sottinteso che ella è mistero per l'uomo. Cosicché questa descrizione che vorrebbe essere obiettiva è in realtà una affermazione del privilegio maschile» S. De Beauvoir, *Il secondo sesso*, Il Saggiatore, Milano, 2008, p.29, n.3.

⁴⁷ Sebbene riconosca le potenzialità della filosofia levinasiana rispetto all'elaborazione dell'idea di un'assoluta alterità, Luce Irigaray critica nettamente la sua visione del femminile e della Donna (L. Irigaray, *Etica della differenza sessuale*, cit.) Anche Stella Stanford, come vedremo, si dimostra di simile avviso. Ella dichiara, a commento di un passo levinasiano: «There is surely very little that the feminist appropriators of Levinas's category of the feminine can salvage here» S. Stanford, *Levinas, feminism and feminine*, in S. Chritchley, R. Bernasconi (eds.), *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, pp.139-60.

peculiari sembrano essere i più adeguati a descrivere il carattere etico della soggettività e della relazione⁴⁸. Tra le più articolate riflessioni sicuramente quella derridiana, che si evolve negli anni nel corso del suo confronto con il pensatore lituano, passando dalla critica lapidaria degli anni Sessanta ad una sempre maggior apertura. Nel 1980, in un suo scritto in forma dialogica (rivolta a una donna) viene riportata l'attenzione sul fatto che, per Levinas, «risulta sempre che il tutt'altro *che non è ancora marcato* si trova ad essere *già marcato* come mascolinità»⁴⁹, spingendosi a pensare che la più originaria forma di alterità, quella femminile, non sia stata colta e tematizzata dal filosofo lituano. Infine ne *La parola d'accoglienza* l'interpretazione derridiana sembra più clemente, fino a concedere a Levinas il merito di aver esplicitamente affiancato la donna alla dimensione della dimora e quindi facendone la figura paradigmatica dell'accoglienza originaria⁵⁰.

Prendere una posizione riguardo a questi problemi significa, a nostro parere, da un lato valutarne la complessità e la stratificazione, e dall'altro inserirli nel più ampio contesto della filosofia etica levinasiana. Ha infatti senso chiedersi se la visione del femminile sia in effetti l'unico spazio in cui si può scorgere una potenzialità del pensiero di questo autore per quanto riguarda le attuali questioni sul femminismo. Ci sembra inoltre che questo dibattito permetta di cogliere alcune difficoltà interne allo stesso pensiero femminista, nella determinazione di alcuni suoi obiettivi.

Cominciamo chiedendoci che cosa, nel pensiero levinasiano, voglia dire «femminile». Abbiamo già visto che non si tratta della donna empiricamente intesa, ma questa constatazione non risolve il problema. C'è chi, come ad esempio John Llewelyn, sostiene il carattere metaforico di queste immagini, rifacendosi all'idea per cui non esista un piano letterale e uno invece propriamente metaforico, e quindi nessuna precedenza della donna biologica sul femminile⁵¹. A nostro parere si tratta, più propriamente, di descrizioni fenomenologiche, in quanto costituiscono alcuni aspetti della soggettività, mantenendo quindi un legame con la concretezza del vissuto, ma insieme la superano in direzione della trascendenza dell'incontro con l'alterità. Tuttavia, ciò non è abbastanza: per quanto di ordine fenomenologico, per quanto descrizioni di una esperienza interna allo stesso soggetto etico, la scelta dei termini non è ingenua. È indubbio che, benché non sia la donna concreta, la femminilità è comunque associata a determinate caratteristiche, e questo deve essere giustificato. Perché quindi collegare la donna al silenzio, all'accoglienza, al mistero e insieme alla voluttà e alla animalità? Questo può sembrare a tutti gli effetti un

⁴⁸ In questa seconda direzione, in particolare, ricordiamo C. Chalier, *Figures du féminin*, Des Femmes, Paris 2006; e A. Cavarero, *Inclinazioni. Critica della rettitudine*, Cortina, Milano 2013.

⁴⁹ J. Derrida, *Psyché. Invenzioni dell'Altro, vol.I*, Jaca Book, Milano 2009, p.214.

⁵⁰ Per uno sguardo sul tema della differenza sessuale in Derrida e sulle interpretazioni femministe del pensiero derridiano, con una particolare attenzione al dialogo Derrida-Levinas su questo tema, si veda la raccolta di saggi N.J. Holland (a cura di), *Feminist Interpretations of Jacques Derrida*, Pennsylvania University Press, University Park 1997.

⁵¹ J. Llewelyn, *Emmanuel Levinas: the Genealogy of Ethics*, Routledge, London 1995.

debito nei confronti delle immagini classiche dello stereotipo di genere. Da un lato lo spazio domestico della donna come angelo del focolare che si occupa di rendere migliore la vita indipendente dell'uomo con la sua dolcezza silenziosa; dall'altro la donna vista nella sua dimensione erotica, quasi come semplice oggetto sessuale che con la sua sfrontata nudità mette quasi in pericolo la soggettività stessa dell'uomo; la stessa valorizzazione del femminile in quanto maternità, poi, rafforza una visione patriarcale per cui la donna può essere identificata con la propria fecondità.

Seppur presente una componente sicuramente di questo genere, è necessario compiere uno sforzo ulteriore, e inquadrare la questione all'interno della totalità del suo pensiero dell'autore. Da quella prospettiva appare chiaro come i caratteri controversi della femminilità non costituiscono (almeno, non tutti) necessariamente un elemento di disvalore. Da un lato, indipendentemente dalla questione della differenza sessuale, nel delineare la soggettività etica, egli valorizza soprattutto quei tratti di vulnerabilità e assoluta alterità che ritroviamo anche nei vari luoghi in cui si parla della donna. Il soggetto è sempre deposto, sino alla sostituzione, pronto ad accogliere l'altro e a farsi portatore della sua sofferenza, in ascolto della sua chiamata che lo implora di non ucciderlo. È la stessa maternità a costituire la massima espressione di questa soggettività, nel suo carattere paradigmatico. A questi tratti femminili si contrappone invece la virilità del mondo razionale e calcolabile, sottoposto alla legge del logos apofantico⁵² che si realizza come *totalità*. I tratti imperialistici del soggetto moderno, la sua presunta autonomia, autocoscienza e la sua volontà di appropriazione e assimilazione, vengono quindi contrapposti all'evanescenza di un Io svuotato ed esposto, un Io, potremmo dire, femminile. A ben vedere quindi, la problematica della esclusività maschile dell'etico, se presa sul serio, finirebbe così, nel contesto di *Altrimenti che essere*, per diventare problema dell'esclusività femminile. Ciò non accade poiché in modo più chiaro in queste pagine Levinas mostra l'universalità (concreta) della maternità. Sembra quindi che nel 1974 Levinas abbia appianato la distanza etica tra maschile e femminile, fino a una quasi superiorità del secondo. Tuttavia, non si può ignorare che in *totalità e Infinito* al maschile non viene affidato soltanto lo spazio ontologico e totalitario, bensì anche l'altezza della trascendenza etica. La centralità del linguaggio e del discorso, luogo privilegiato della relazione con l'Altro, sembrano sfuggire all'ambito femminile. In *Altrimenti che essere* Levinas sembra ricucire anche questo strappo in modo assai efficace. Piuttosto che estendere il territorio del linguaggio al femminile, egli ricompona la frattura ridefinendo il concetto stesso di discorso attraverso la distinzione tra Dire e Detto, che salva dal rischio di scissione tra un linguaggio muto (femminile) e uno che comunica (discorso maschile). Sembra infatti che proprio il linguaggio in quanto Dire possa comprendere entrambe le dimensioni, mentre il Detto sia piuttosto lo spazio maggiormente oggettivo che si serve del logos e del linguaggio filosofico, ma ispirato dal Dire. L'elemento per così dire femminile del linguaggio

⁵² E. Levinas, *Altrimenti che essere*, cit., p.89.

silenzioso sembra quindi occupare a buon diritto lo spazio del Dire al pari del discorso come insegnamento precedentemente affidato al solo mondo maschile. Questa riconciliazione si scorge poi, sempre in questo testo, nella figura della maternità come soggettività etica per eccellenza.

Chiariti questi aspetti, rimane aperta la questione del punto di vista scelto per rappresentare il soggetto filosofico, il quale, come sottolineato da De Beauvoir e Derrida, è indubbiamente maschile. Tuttavia, come sottolinea Robert Manning, questa prospettiva potrebbe forse essere l'unico modo di non esercitare violenza: «Beauvoir is correct when she says Levinas writes philosophy 'deliberately from a man's point of view', but he does so deliberately exactly because he does not presume to know and to speak from the woman's point of view»⁵³. Se a parlare è un uomo, come in questo caso, soltanto considerando il femminile come alterità assoluta si salvaguarda dalla prevaricazione su di esso. Si può discutere sul fatto che una prospettiva parziale e così chiaramente orientata sia l'*unica* prospettiva filosofica, ma non sul fatto che essa sia dettata dalla volontà di subordinazione. Va poi sottolineato che, come sostiene Paulette Kayser, questa introduzione della prospettiva orientata ha come principale scopo non tanto quello di prevalere rispetto al femminile, ma di spiccare rispetto alla neutralità dell'essere e dell'*il/ya* in terza persona⁵⁴.

L'obiezione mossa da Stella Standford, e che aggiunge effettivamente un'altra dimensione alla questione, è che questa scelta non si limiterebbe a adottare il punto di vista maschile in quanto proprio, ma lo porrebbe come assunzione neutra, mentre la donna continuerebbe a essere chiamata in causa soltanto come sessualizzazione della soggettività:

The attempt, to re-present the feminine as a term occupying a space which may, under circumstances, be filled by the masculine, is an attempt to void it of its particular content and make it function as a general signifier of sex while at the same time disavowing the historical association of the masculine with the unsexed universal of neuter.⁵⁵

Per quanto sia evidente che Levinas non consideri il passaggio ad una scrittura femminile il luogo per il superamento dell'ontologia, è fondamentale tenere presente che, come abbiamo già mostrato nelle analisi dei commenti talmudici, ciò che non accede alla trascendenza etica non è tanto la donna, ma la differenza sessuale, subordinata al rapporto etico tra Io e Altro. Ma come nota acutamente Luca Pinzolo «la questione non è solo che maschile e femminile attraversano l'umano, ma

⁵³ R. Manning, *Thinking the Other without Violence? An Analysis of the Relation Between the Philosophy of Emmanuel Levinas and the Feminism*, in «Journal of Speculative Philosophy», 5,2, 1991, p.137. Della stessa opinione anche Mathieu Dubost, che mostra la coerenza di questa scelta rispetto alle premesse fenomenologiche dell'autore e della sua critica a Husserl: M. Dubost, *Féminin et Phénoménalité selon Emmanuel Levinas*, in «Les études philosophiques», 2006, 3, pp.317-34.

⁵⁴ P. Kayser, *Emmanuel Levinas: la trace du féminin*, Puf, Paris 2000.

⁵⁵ S. Standford, *Levinas, feminism and feminine*, cit., p.153.

soprattutto che, nel pensiero di Levinas, non c'è posto per un *genere* umano⁵⁶. Donna e uomo sono subordinati all'*umano* in quanto categoria etica, che nulla ha a che fare con il genere⁵⁷. Se considerato soprattutto nella sua forma attributiva il termine «umano» rimanda ancor prima alla sua accezione etica, anche nel linguaggio comune. Allo stesso modo, anche in Levinas è umano ciò che è sottoposto all'ingiunzione dell'Altro. Per superare la parzialità di questo approccio, ci sembra poi che la soluzione levinasiana risieda non tanto nella sessualizzazione del soggetto, passaggio fondamentale ma non sufficiente come si vede già in *Il Tempo e l'Altro*, bensì nell'utilizzo della prima persona singolare, la quale permette un reale abbandono dell'ontologia in direzione di un piano etico e relazionale.

Tenuti presenti tutti questi fattori seppur lo stesso Levinas ponga in evidenza i lati più progressisti della cultura ebraico-cristiana sul femminile, non si può comunque prescindere dall'ammettere il tratto patriarcale di questa tradizione, la quale è sposata dallo stesso filosofo. È quanto afferma ad esempio Robert Manning:

Is it mere coincidence, or a matter of innocence, that someone who writes from a tradition that has continually subordinated wives and daughters to the status of second-class citizens refers to the relation of "paternity" wherein the ego of the "father" is perpetuated through the "son"?⁵⁸

Questa quindi il composito quadro problematico e la stratificazione di risposte che necessita. Ci sembra che l'aspetto più interessante di questo dibattito, e che può essere utile anche al di fuori della critica specificamente levinasiana, non sia tanto legato alle risposte che ricaviamo dai vari quesiti, quanto piuttosto di carattere metodologico rispetto al modo di porre le domande stesse.

Da un lato il problema può essere infatti colto internamente alla prospettiva critica (in questo caso quella di Levinas), oppure esternamente, estendendo a tutto il sistema di pensiero il lavoro di messa in discussione.

Nello specifico, si può criticare in quanto patriarcale l'attribuzione dell'evanescenza, del silenzio e anche dell'assoggettamento alla femminilità perché si parte dal presupposto che la soggettività possa essere considerata degna soltanto in quanto separata, autocosciente, libera e autonoma. Se mettiamo in discussione il valore dell'esposizione, dell'inquietudine per l'altro, della destituzione, dobbiamo in senso più ampio mettere in discussione non soltanto la visione del femminile levinasiano, ma la sua intera impostazione etica⁵⁹. Attenzione: con questo non si intende né dire che la sottomissione all'uomo da parte della donna sia un valore né che Levinas

⁵⁶ L. Pinzolo, *La «funzione ontologica del femminile» in Emmanuel Levinas*, in «Il Pensare», VII, 7, 2018, p.194.

⁵⁷ Sulla categoria di «umano» rimandiamo a S. Dadà, *L'umano come categoria. Levinas e la critica all'idea di persona*, in «Quaderni di Inschibboleth», 2017, 7, pp.39-54.

⁵⁸ Ivi, p.140.

⁵⁹ Conclusioni analoghe sono raggiunte da Lisa Guenther nel suo *"Like a maternal body": Emmanuel Levinas and the motherhood of Moses*, in «Hypatia», 21, 1, 2006, pp.119-136.

faccia propria questa idea. Ma se valutiamo lo stato di «inferiorità» della donna nel suo ritiro dallo spazio della razionalità e della legge, della politica, come leggiamo in alcune riprese del testo talmudico, ciò non può avvenire che considerando superiori i luoghi di predominanza maschile. La donna non può essere soggetto se con esso si intende quel concetto nato in seno alla filosofia moderna le cui caratteristiche sono già state richiamate. Ma se esso è considerato nel suo senso etimologico, *sub-jectum* e nel suo legame con l'idea di assoggettamento⁶⁰, allora si comprende come gli stessi tratti della femminilità siano il fulcro della posizione levinasiana e da cui è necessario partire per una diffusa idea della relazione.

Problemi di entità simile, con importanti ricadute politiche e sociali, sono quelli che il dibattito di matrice femminista si trova oggi ad affrontare, nella tensione tra l'affermazione di un differente soggetto di tipo relazionale⁶¹ e il rischio sempre presente di ricadere in perpetrzioni di situazioni di subalternità. In particolare questo genere di recriminazione è avvenuta nei confronti dell'*ethics of care*, sino a metterne in dubbio il carattere femminista e suggerendo piuttosto di parlare anche in questo caso di «feminine»⁶². Con la loro proposta di una morale «femminile» fatta di legami, di attenzione, di impegno di fiducia e di responsabilità, ma anche di fragilità, dipendenza e vulnerabilità, queste pensatrici si pongono in contrasto con il mondo della giustizia e dei principi universali maschili, mostrano il fianco ad una lettura conservatrice della donna come custode dei sentimenti, della sfera privata e dell'accudimento familiare ed escludendola dallo spazio della vita pubblica.

Ciò, tuttavia, come abbiamo visto con Levinas, sembra essere una critica miope rispetto a un fattore principale: la possibilità di attribuire questi tratti al femminile in queste autrici non ne decreta l'esclusività o la completa riconduzione a un solo sesso, bensì è la chiave per proporre un'idea morale complessiva che possa riequilibrare rispetto a una visione schiacciata sulla universalità e l'imparzialità di un'etica universalistica della giustizia. Benché spesso sia stata attribuita una posizione essenzialista a queste pensatrici (in alcuni casi non a torto)⁶³, la differenza sessuale assume

⁶⁰ Sull'idea levinasiana di soggettività come assoggettamento e soggezione si veda F. Ciaramelli, *Dal soggetto alla soggezione*, in «aut aut», n. 209-210, 1985, pp. 117-128

⁶¹ Su tale nozione si vedano le interessanti riflessioni di E. Pulcini, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.

⁶² A differenza di Levinas, in cui la preoccupazione teorica non è esplicitamente rivolta alla questione femminile in sé, non concordiamo completamente con questa lettura nel caso delle pensatrici dell'etica della cura. Sebbene infatti la questione politica rispetto al ruolo della donna non sia al centro di tutte le loro riflessioni, in molti casi essa è affrontata con serietà: si pensi primariamente a Joan Tronto, ma anche Eva Kittay, in cui le preoccupazioni riguardo al riconoscimento sociale ed economico del *dependency worker* è accompagnato da simile interesse per le donne e per le minoranze. La stessa Gilligan, maggiormente concentrata nelle sue prime opere sugli aspetti di psicologia morale, inquadra le sue successive riflessioni anche in un quadro maggiormente politico e sociale: C. Gilligan, *La virtù della resistenza. Resistere, prendersi cura, non cedere*, Moretti e Vitali, Bergamo 2014.

⁶³ Benché le autrici abbiano diffusamente argomentato contro questa lettura, sia Gilligan che Noddings presentano, nelle prime opere, un margine di opacità su tale questione.

nella loro riflessione il ruolo di punto di partenza per sviluppare un'idea più completa e non dicotomica della moralità e della soggettività⁶⁴. Se si accetta quindi come valido il presupposto etico della centralità della vulnerabilità e della dipendenza, ne consegue che esso non può divenire oggetto di critica in quanto primariamente attribuito alla donna.

Tuttavia, affinché questo non finisca per essere veicolo di discriminazioni e diseguaglianze, l'obiettivo deve essere quello di giungere a un riconoscimento che esuli potremmo dire «per eccesso» dalla differenza sessuale, quindi non privando la femminilità di questa caratterizzazione, ma partendo da lì per estenderla all'intera idea di soggetto. Non solo, oltre all'estensione al soggetto intero del suo carattere di cura, quest'ultimo deve poter superare quelli che Joan Tronto definisce «confini morali», i quali hanno preteso di separare il pubblico dal privato relegando la vulnerabilità, la relazione e la cura alla sfera familiare. Il fatto che alla donna o alla femminilità siano attribuite determinate caratteristiche non costituisce la causa della loro subordinazione e dell'esclusione dall'ambito pubblico: il problema risiede piuttosto nel fatto che quest'ultimo è ancora considerato a partire dall'idea del primato dell'autonomia e dell'indipendenza⁶⁵. Anche nel caso di Levinas, come sottolinea acutamente Rita Fulco, l'attenzione per la donna come «colei che non conquista» rappresenta una possibilità di apertura di nuovi orizzonti non solo etici, ma anche politici:

Coei che non conquista non è meno forte; conosce, piuttosto, un altro genere di forza, che non ha a che fare con l'espansione e il dominio. Pratica una politica che inizia dalla casa, davanti a una tavola con del pane da condividere, discutendone l'essenza, la quantità e la qualità. La dimora non è solo il luogo del raccoglimento, ma è già luogo *politico*.⁶⁶

⁶⁴ A parere di Caterina Botti la forza della riflessione di Judith Butler rispetto alle etiche della cura consisterebbe proprio nella sua critica all'idea di differenza e di genere (il ruolo culturale attribuito a tale differenza) a favore di un'idea più mobile di soggettività che tenga conto sia dell'opacità di quest'ultimo a se stesso e agli altri, sia della sua possibilità di cambiare nel tempo. Proprio a causa di questo primo elemento, Butler avrebbe l'ulteriore merito di pensare a una pratica di autocritica che permetta alla cura di realizzarsi in modo meno ingenuamente convinto di conoscere che cosa sia il bisogno dell'altro (C. Botti, *Prospettive femministe*, cit., pp.46-56). Sebbene concordiamo con il parere positivo nei confronti del pensiero di Butler, soprattutto per quanto riguarda la forza di collegare la sua riflessione etica col terreno maggiormente politico, crediamo che la stessa visione della cura non possa essere letta come puro e acritico altruismo vagamente paternalistico. L'idea di ascolto, fiducia, responsabilità, attenzione e coinvolgimento in relazione rappresentano infatti già il segno di una messa in discussione del soggetto che si fa nel legame con l'altro che esprime i suoi bisogni.

⁶⁵ «Poiché la nostra società tratta il successo pubblico, la razionalità e l'autonomia come qualità dotate di valore la cura è svalutata nella misura in cui incarna i loro opposti. [...] la cura è per sua stessa natura la sfida all'idea che gli individui siano interamente autonomi e autosufficienti» J. Tronto, *Confini morali*, cit. p.153.

⁶⁶ R. Fulco, *L'alterità dell'altra. Levinas, il femminile, l'umanità dell'umano*, in «Bollettino Filosofico», 2019, XXIV, p.189.

La donna quindi non è esclusa dalla politica, bensì è esclusa da una certa politica, così come è esclusa da una certa idea di soggettività, e ciò fa sì che si aprano, per tutti, nuove forme di resistenza improntate sulla valorizzazione della relazione di accudimento e della vulnerabilità.