

in *L'intrico dell'io*, Jaca Book, Milano 2014 pp. 63-78

Levinas oltre la fenomenologia: interiorità, temporalità, carezza
Francesca Bonicalzi

Coppie oppositive, sintomo della razionalità occidentale, interiorità ed exteriorità, vanno a occupare uno spazio semantico che evoca anima e corpo, ma anche: dentro e fuori, soggettività e oggettività, interno e esterno, identità e alterità.... Come tutte le coppie oppositive, anche la coppia interiorità ed exteriorità mostra, da un lato la precarietà del suo stesso consistere nella pretesa di una priorità dell'una sull'altra e, dall'altro, l'occlusività del loro stesso opporsi, ma anche, in qualche modo, la difficoltà o, forse, l'impossibilità, di prescindere. Quale la posta in gioco di queste opposizioni?

Ci domandiamo se tutte queste opposizioni aiutino ad orientare una riflessione o se non rappresentino piuttosto il sintomo dell'urgenza di fuoriuscire da un punto di accecamento in relazione al costituirsi dell'io nel suo rapporto all'origine. La questione abissale dell'interiorità e la pretesa di averne coscienza non può infatti non interrogare sul punto generativo della coscienza che, come afferma Dalmasso, non è afferrabile o appropriabile nella forma della rappresentazione e neppure del doppio, ma piuttosto attraverso il lessico della mancanza, del desiderio, dell'esclusione o della sostituzione¹.

La riflessione sull'uomo, segnata nell'antichità dal dualismo di anima corpo, viene riproposta nella modernità all'insegna del *cogito* cartesiano, con una forte caratterizzazione del tratto oppositivo di interiore ed esteriore, cui Descartes offre nuova concettualizzazione e nuovo linguaggio. Il mio contributo nasce dal tentativo di individuare uno snodo che permetta di evadere dal vincolo del percorso cartesiano, che tanto ha segnato la modernità con effetti ancora attivi nella contemporaneità. Riflettendo inizialmente sulla teoria della sensazione di Descartes che ha segnato la torsione moderna del rapporto tra interiore ed esteriore, tra senziente e sentito, tra soggetto e oggetto avvio questioni che permettono poi di verificare, nella filosofia di Levinas, la possibilità di un linguaggio teorico capace di produrre un movimento generativo di pensiero che fuoriesca dal dettato del cogito cartesiano di costringere l'umano nelle maglie di un progetto di oggettivazione.

¹ G. Dalmasso, *Chi dice io. Razionalità e nichilismo*, Jaca Book, Milano 2005, pp. 15-25.

1. Sensazioni e sentimenti

Tra la seconda e la terza meditazione delle *Meditazioni di Prima Filosofia* di Descartes si consuma la teoria della percezione cartesiana. Dopo aver elencato tra le attività della *res cogitans* la sensazione («*dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, et sentiens*»)² e dopo aver mostrato, con l'esempio della cera, l'inconsistenza della pretesa di certezza della conoscenza sensibile dei corpi, Descartes ribadisce solo la facoltà di giudicare che sta nella mente afferra ciò che si ritiene di vedere con gli occhi. Il riferimento è allo sguardo dalla finestra che, posato su vesti e cappelli, permette di vedere uomini, cosa che consente a Descartes di concludere, e così introdursi alla terza meditazione, che la percezione non è operazione dei sensi ma del *solo intelletto*: «in se stessi, i corpi non sono propriamente percepiti dai sensi, o dalla facoltà dell'immaginare, ma dal solo intelletto (*sed a solo intellectu percipi*), e non vengono da esso percepiti in quanto sono toccati, o visti, ma soltanto in quanto sono intesi»³.

Anche in risposta all'obiezione di Hobbes – secondo cui l'argomentare cartesiano non è sufficiente a negare la natura corporea del soggetto pensante – Descartes insisterà nell'escludere i sensi dalla percezione dei corpi per affidarla al solo intelletto⁴. L'insistenza nell'uso dell'espressione *solo intellectu* ha la sua giustificazione nell'articolazione dei tre momenti della sensazione e nella spiegazione fisiologica del corporeo⁵. Nel primo momento la sensazione è semplicemente il movimento delle particelle dell'organo colpito dagli oggetti esterni e il cambiamento di figura e di posizione che deriva da quel movimento. Ad un secondo grado essa indica ciò che, di questo movimento, impressiona la mente in quanto strettamente congiunta all'organo corporeo, ovvero le percezioni del dolore, del solletico, della sete, della fame, dei colori, del suono, del sapore, dell'odore, del calore, del freddo e tutto ciò che ha origine dall'unione della mente con il corpo. Segue un terzo grado che comprende tutti quei giudizi che siamo soliti dare sulle cose esterne in occasione dei movimenti dell'organo corporeo e solo in questo terzo grado propriamente si dà sensazione e qui si verifica anche la possibilità dell'errore e cioè la possibilità di falsità di un giudizio⁶. La sensazione si sdoppia: da un lato viene restituita al corpo come

² R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, AT, VII, 28. Le citazioni delle opere di Descartes si riferiscono all'edizione curata da Ch. Adam e P. Tannery, *Œuvres*, 12 voll., Vrin, Paris 1964-1974 (ristampa anastatica a cura di P. Costabel e altri), d'ora in poi: AT seguito dal numero romano per il volume e dal numero arabo per le pagine; tr. it. di I. Agostini, *Meditazioni di Filosofia Prima*, in *René Descartes, Opere 1637-1649*, a c. di G. Belgioioso, Bompiani, Milano 2009, p. 719 (d'ora in poi B Op I 719).

³ *Ivi*, AT, VII, 34; B Op I 725.

⁴ R. Descartes, *Meditazioni di Filosofia Prima. Seconde Risposte*, AT, VII, 132; B Op I 857.

⁵ R. Descartes, *Meditazioni di Filosofia Prima. Seste Risposte*, AT, VII, 436-438; B Op 1229-1233.

⁶ Descartes utilizza nei testi latini *sensus* e nei testi francesi *sentiment*. Il termine francese da un lato evita l'equivoco inerente al termine *sensus* che è, al tempo stesso, organo del corpo e operazione dell'anima, dall'altro sposta la valenza semantica nella direzione di indicare un'affezione dell'anima. *Sensatio*, usato come sinonimo di *sensus* nella *Lettera a Plempius* del 3 ottobre 1637, non viene poi usualmente utilizzato da Descartes. Si è ormai soliti usare *sensation* in francese e *sensazione* in italiano in quanto il linguaggio della filosofia moderna ci ha ormai consegnato

modificazione e movimento dell'organo corporeo che immediatamente è colpito e, d'altro canto è consegnata all'anima come ciò che risulta immediatamente nella mente unita all'organo corporeo e si fa giudizio, percezione, operazione del *solo intelletto*. In questo modo, ricondotta a movimento corporeo, la sensazione è la sola *garante della vita*, mentre riguadagnata come percezione al solo intelletto, è riassorbita nell'interiorità delle *certezze del cogito*.

La giustificazione secondo cui l'anima sente in quanto sta nel cervello non produce, dunque, come esito, una concezione fisicista dell'anima, ma al contrario pone le condizioni per una scienza del corpo. In questo senso, all'obiezione di Gassendi che gli rimprovera di parlare della cera che vede con gli occhi e tocca con le mani, dopo aver affermato che la percezione è operazione della sola mente, Descartes può rispondere: «lì non trattavo della vista e del tatto che avvengono per mezzo degli organi, ma del solo pensiero del vedere e toccare al quale questi organi – lo sperimentiamo quotidianamente nei sogni – non sono richiesti»⁷. L'equiparazione tra la percezione e l'operazione dell'intelletto (*perceptio sive operatio intellectus*)⁸ e la designazione del sentire, l'immaginare e il puro intendere, come modi diversi di percepire, riconducono inequivocabilmente la sensazione alla percezione e la percezione a un modo di pensare⁹.

Togliere al corpo ogni forma di pensiero significa proprio, per Descartes, affermare che le *sensazioni sono dell'anima/mente* e posso aggiungere inoltre che questa operazione di torsione nella concezione della percezione produce come esito di poter negare anima e linguaggio all'animale,. Non è questa la sede in cui affrontare l'intera questione¹⁰, solo può essere interessante soffermarsi su uno spunto di riflessione di Descartes circa il fatto che l'ipotesi dovuta all'equivoco che consegue dal fatto che uomini e animali hanno identici organi corporei: è la presenza di occhi, orecchi e lingua a permettere di equiparare gli animali agli uomini e di attribuire loro il pensiero, e perciò sarà proprio rinunciando a occhi e orecchie, cioè agli organi classici della sensazione che Descartes potrà intraprendere la via per giungere al criterio che guida un'autentica teoria della percezione¹¹. Questa è la stessa condizione che – all'inizio della terza meditazione, dopo aver guadagnato il punto archimedeo nella seconda¹² – permetterà di enunciare il criterio di verità della chiarezza e distinzione. L'operazione di mettere a tacere i sensi evoca il testo galileiano. Galileo usa la

questi termini per indicare ciò che Descartes intendeva con *sensus/sentiment*. Cfr. anche *I Principi di Filosofia*, IV, 189. Si veda *Sensus/Sensatio*, VIII Colloquio Internazionale, 1995, Olschki Editore, Firenze 1996 e in particolare, in relazione al *corpus cartesiano*, l'intervento di J.-R. Armogathe, «Sémantèse de *sensus-sens* dans le corpus cartésien», pp. 233-252

⁷ R. Descartes, *Meditazioni di Filosofia Prima. Quinte Risposte*, AT, VII, 360; B Op I 1161.

⁸ R. Descartes, *Principi della Filosofia*, I, art. 32; B Op I 1734.

⁹ R. Descartes, *Principi della Filosofia*, IV, art. 189; B Op I 2191.

¹⁰ Ne ho trattato in Francesca Bonicalzi, *Il costruttore di automi. Descartes e le ragioni dell'anima*, Jaca Book, Milano 1987 e in *A tempo e luogo. L'infanzia e l'inconscio in Descartes*, Jaca Book, Milano 1998.

¹¹ Lettera di Descartes a More del 5 febbraio 1649. AT, V, 277-279; trad. it. di I. Agostini, *René Descartes. Tutte le lettere 1619-1650*, a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano 2009, pp. 2623-2625.

¹² R. Descartes, *Meditazioni di Filosofia Prima*. AT, VII, 34; B Op I 725.

stessa strategia per garantire l'oggettività della conoscenza: nel *Saggiatore*, rinunciare ai sensi – «tolti via gli orecchi, le lingue e i nasi» – significa rinunciare alla struttura della soggettività per reperire la struttura oggettiva della realtà da conoscere («restino bene le figure, i numeri e i moti, ma non già gli odori, né i sapori né i suoni»). L'operazione teorica messa in atto da Galileo produce un raddoppio nell'esteriorità e introduce un corpo esteso, diverso dal corpo senziente che viene rimosso («rimosso l'animal senziente») e neutralizzato per impedire gli effetti di soggettività che si potrebbero insinuare nella conoscenza, ma non per questo viene escluso¹³. Per Descartes, invece, la riflessione sulla sensazione e il conseguente approdo ad una percezione ricondotta a operazione del *solo intelletto*, mentre mette a tacere la sensazione come giudizio del corpo, produce un ritorno sull'interiorità come punto di certezza. Questo effetto di produzione della soggettività nell'interiorità lascia al corpo la sola estensione e permette di ricondurre la sensazione al pensiero secondo una flessione pienamente recepita nella lingua francese laddove il termine *sentiment* – che viene ad occupare lo spazio semantico di *sensus*/sensazione – *cesserà di designare le sensazioni del corpo, e verrà ad indicare le affezioni dell'anima*, i sentimenti appunto, secondo il significato che la modernità ci ha consegnato e, ancor oggi, in uso.

2. Carezze e mistero

Ho ripercorso la questione della sensazione così come si è sedimentata nella riflessione cartesiana, allo scopo di procedere ad accogliere un'altra logica della sensazione che conduca ad individuare una differente via d'accesso al problema per ridiscutere, nella sua complessità, la riflessione sulla soggettività e rileggere interiorità ed esteriorità come effetto di separazione e non come specularità di un esistere panoramico dell'essere. In particolare, mi sembra che questo sovvertimento nella comprensione della soggettività possa giungere dall'affronto puntuale di un gesto – il gesto della carezza – che coglie una specifica modalità di essere del soggetto in azione, così come è messa a tema nella fenomenologia dell'*eros* di Levinas.

Il toccare della carezza interroga Levinas in molti testi, potremmo dire che attraversa tutta la sua produzione, a patire da *Il Tempo e l'Altro*¹⁴ fino a *Totalità e Infinito*¹⁵ e si arricchisce ora delle riflessioni dei testi inediti, in particolare quelli raccolti nel volume dedicato ai romanzi e poesie *Eros, littérature et philosophie*.

¹³ G. Galilei, *Opere*, a c. di A. Favaro, Firenze 1890-1909 (ristampe con supplementi del 1929-39 a cura di Garbasso e Abetti e del 1968 a cura di Abetti, Fermi, Mazzoni), vol. IV, 348-350.

¹⁴ E. Levinas, *Le Temps et l'Autre*, Fata Morgana, Montpellier 1979 (1948¹), tr. it. di F.P. Ciglia, *Il Tempo e l'Altro*, Il nuovo melangolo, Genova 1997.

¹⁵ E. Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1961, tr. it di A. Dell'Asta, *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 2006^o.

*Essais romanesques et poétiques, notes philosophiques sur le thème d'éros*¹⁶. Un riflessione sulla carezza aveva già impegnato la filosofia di Jean-Paul Sartre in *L'essere e il nulla*¹⁷: per entrambi, all'interno di differenti concezioni, il gesto della carezza si colloca nel registro della mancanza, espressione di desiderio/bisogno e, per entrambi, richiede un'attenzione privilegiata nella comprensione delle relazioni. Sartre, nell'enucleare la fenomenologia delle relazioni concrete, colloca la carezza come situazione originaria tra le reazioni fondamentali dell'essere-per-altri, entro la dimensione del desiderio sessuale concepito come tentativo originario di impossessarsi della soggettività libera dell'altro, oggettivandolo, considerandolo come un essere-oggetto-per-me. Levinas esalta gli effetti di soggettività della carezza nel percorso di una fenomenologia dell'*eros* entro cui *la carezza si annuncia come forma della sensibilità che trascende il sensibile, un contatto senza possesso e appropriazione*. L'interesse per la carezza nasce dal fatto che è, al tempo stesso, sensazione e sentimento, relazione all'esteriorità e modificazione dell'interiorità. Sembrerebbe dunque ripercorrere la strategia della razionalità cartesiana, ma nell'analisi levinassiana la natura sensoriale della carezza, che vive di uno statuto peculiare non riconducibile né alla sola natura sensoriale del tatto e neppure «al solo intelletto», può esprimere un sentimento perché fin dall'inizio è relazione incarnata, compie questa relazione e spalanca ad un altro ordine di esistenza e di temporalità.

In questo frangente, la carezza è contatto, appartiene all'ordine del sensibile, ma in quanto gesto che «cerca» (e non che «afferra» o «possiede») essa trascende il sensibile e apre una fenditura che permette di accedere ad una dimensione della soggettività messa a tacere dalla modernità la quale, dominata dagli effetti di spazializzazione del *cogito* cartesiano, costringe l'altro all'esteriorità e occlude il movimento costitutivo della soggettività. Mentre è ormai acquisito, nella cultura contemporanea, il capovolgimento teorico che Levinas impone parlando del *volto* in relazione alla *vista*, è meno nota questa sua riflessione sulla *carezza* come modalità "rovesciata" di parlare della sensazione del *tatto*¹⁸.

¹⁶ E. Levinas, *Eros, littérature et philosophie. Essais romanesques et poétiques, notes philosophiques sur le thème d'éros*, a c. di J.-L. Nancy e D. Cohen-Levinas, Grasset-Imec 2013 (l'edizione italiana è in corso di pubblicazione a c. di S. Facioni per i tipi della Bompiani).

¹⁷ J.-P. Sartre, *L'être et néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1943, tr. it. di G. del Bo, revisione a cura di F. Fagnano e M. Lazzari, *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 1997. La riflessione sulla carezza ha una lunga tradizione nella fenomenologia di Husserl e Merleau-Ponty ed ha avuto una ripresa nei decenni di fine secolo scorso in Francia: D. Frank, *Chair et corps*, Minuit, Paris, 1981; J.-L. Chrétien, *L'Appel et la réponse*, Minuit, Paris 1992; J.-L. Nancy, *Corpus*, Métailié, Paris 1992, tr. it di A. Moscati, *Corpus*, Cronopio, Napoli 2004.

¹⁸ Sulla carezza in Levinas sono intervenuti J.-L. Thaysse, *Eros et fécondité chez le jeune Levinas*, L'Harmattan, Paris 1998, pp. 78-80; L. Irigaray, *Fécondité de la caresse*, in *Ethique de la différence sexuelle*, Minuit, Paris 1984, tr. it. di L. Muraro e A. Leoni, *Fécondità della carezza*, in *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano 1985, pp. 142-162; J. Derrida, *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, Galilée, Paris 2000, tr. it di A. Calzolari, *Toccare*, Jean-Luc Nancy, Marietti, Genova 2007, capp. IV e V; R. Boccali, *Au-delà du toucher: la caresse*, in *Emmanuel Lévinas*, Zeta Books, Bucarest 2007, pp. 209-226; M. Vergani, *Levinas fenomenologo*, Morcelliana, Brescia 2011, pp. 125-132.

La carezza, analogamente al volto, obbliga ad una torsione nella concezione della sensazione in quanto fuoriesce da quella struttura di oggettivazione e possesso che caratterizza il tatto, per spalancare alla relazione di prossimità. Questa forse la risposta a Sartre, per il quale l'appropriazione è il registro della carezza: il corpo è accarezzato per prenderne possesso, per appropriarsene, le carezze indicano che si vuole il corpo dell'altro e lo si vuole come *carne*, come *contingenza pura della presenza*. Ci si impadronisce del corpo d'altri togliendolo dal suo «essere corpo in situazione» e lo si fa esistere come pura carne, lo si mette a nudo, lo si spoglia della sua azione per rivelarne la carne, l'epidermide. Questo processo di appropriazione si dà in una duplice, reciproca, incarnazione:

Nella carezza, non è il mio corpo come forma sintetica in azione che carezza l'altro: ma è il mio corpo di carne che fa nascere la carne dell'altro. La carezza è fatta per far nascere, con il piacere, il corpo dell'altro all'altro ed a me stesso come *passività* toccata in quanto il mio corpo si fa carne per toccarlo con la propria passività e cioè carezzandosi di contro a lui piuttosto che carezzandolo [...]. Nel desiderio e nella carezza che lo esprime mi incarno per realizzare l'incarnazione dell'altro¹⁹.

Per Sartre, con il tocco della carezza il corpo vivente si fa carne in un regime di passività che guida una dinamica di oggettivazione e di appropriazione. Per Levinas la carezza suscita la relazione con altri e l'infinito dell'altro «sempre altro, sempre inaccessibile, sempre a venire»²⁰.

La questione della carezza nasce nel testo di Levinas in una costellazione concettuale che risulta determinante alla sua comprensione – tenero, femminile, desiderio, fecondità, tempo del non ancora – tutti termini o espressioni che accompagnano la riflessione sulla carezza e che obbligano a spostarne la comprensione: non contatto definito con cose o persone, ma esperienza costitutiva di un'altra soggettività e di una diversa temporalità. Levinas privilegia la carezza rispetto ad altre forme di espressione d'amore che interessano la sensibilità (il bacio, l'abbraccio, ...) per la sua peculiarità: è meno contatto di ogni contatto ma, più di ogni altro contatto, trascende il sensibile. «Ciò che è accarezzato non è, a rigor di termini, toccato»²¹: così Levinas, pur riconoscendo il carattere sensoriale delle carezza, lo considera riduttivo, insufficiente ad esaurirne il senso²²: la carezza è più radicalmente «un modo d'essere del soggetto» perché, nel contatto con l'altro, *il soggetto va al di là del contatto stesso*. La carezza non cerca il contatto, la carezza *cerca*. Non cerca per

¹⁹ J.-P. Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., p. 442.

²⁰ E. Levinas, *Il Tempo e l'Altro*, cit., p. 58.

²¹ *Ibidem*

²² E. Levinas, *Totalità e Infinito*, cit., p. 265.

possedere, non cerca *di* possedere, ma è pur vero che *cerca*: in quanto cerca, la carezza è comunione con ciò che sempre si sottrae, ciò che si costituisce nell'assenza di oggetto. Levinas si domanda: in questo cercare, cosa è dato alla carezza? La domanda suppone che *altri* sia, negativamente, ciò che è ignoto²³ e che la carezza sia accesso ad *altri*: la carezza cerca/è accesso, cerca un essere/è accesso a un essere e, in questo movimento, è già relazione, positivamente, con ciò che «non fa parte degli esseri della luce», con ciò che, essenzialmente, si sottrae, è legame con altri²⁴.

Sempre in alcune pagine manoscritte²⁵, Levinas chiama «mistero» quel modo d'essere nella relazione che si sottrae in modo essenziale alla luce, in opposizione alla nozione puramente gnoseologica di ignoto. Il mistero non è solo ciò che è nascosto ad altri, non è ciò che è sconosciuto, ignoto, il modo d'essere del mistero è il pudore che può essere conosciuto solo nell'eros, nella profanazione del pudore, contatto ontologico voluttuoso in cui l'io si perde e si ritrova nel tu. Mentre il soggetto di Sartre trova comprensione nella coppia oppositiva essere/nulla, l'io di Levinas assume l'essere liberandosi nel mistero d'altri che, nell'economia dell'eros, non è né il nulla né il nascosto, ma è il modo d'essere del pudore: il pudore che garantisce l'alterità di altri in quanto altri²⁶. Proprio perché conosce nella modalità della profanazione del pudore, contatto e inviolabilità, l'eros è voluttà, «transsostantificazione del soggetto», esperienza del movimento del perdersi e del ritrovarsi. Nell'eros allora l'esteriorità non è l'esteriorità della conoscenza o della prensione, ma il mondo delle relazioni dell'intimità che non si chiarisce nell'opposizione interiore-esteriore, ma nella rinascita dell'io, nella sua possibilità di ricominciare.

3. Carezze e temporalità

Questa struttura del cercare è ciò che svela la forza teorica del gesto della carezza e del suo privilegio nel mettere in campo una dimensione della soggettività ignota al linguaggio della modernità; la carezza suppone la trasformazione di quella soggettività, in quanto ne rinnova il rapporto all'oggetto: la relazione di appropriazione lascia il posto all'eros, alla relazione con altri, in quanto altri,

La carezza è un modo d'essere del soggetto in cui il soggetto, nel contatto di un altro è considerato al di là di questo contatto cioè non si trova in una relazione di soggetto-oggetto con l'altro

²³ E. Levinas, *Eros, littérature et philosophie*, cit., p. 176.

²⁴ *Ivi*, p. 177

²⁵ *Ivi*, pp. 180-183.

²⁶ Il pudore, per Levinas, è modo della relazione con altri che apre alla pace. Conduce una lettura in questa direzione G. Dalmasso, «La giustizia e il pudore», in *Pensare la pace*, Jaca Book, Milano 2010, pp. 7-20.

carezzato. Il movimento interno della carezza è fatto di questa rinuncia del me alla sua ipseità, della sua confusione con il tu²⁷.

Soggetto e oggetto vengono dunque riformulati al di fuori di quella loro reciproca implicazione a cui li vincolava l'esigenza di certezza del cogito cartesiano: la carezza, mentre ristruttura il soggetto e si espone all'assenza di oggetto, opera un'individualizzazione dell'io. La "neutralizzazione" della sensazione è la strategia della modernità (come abbiamo visto in Galileo e Descartes) per garantire universalità e certezza della conoscenza: indipendente dall'individualità del soggetto senziente, la forza epistemica del cogito è in funzione della necessità del carattere anonimo del soggetto. La carezza, come il desiderio, toglie il soggetto dall'alibi dell'anonimato, fa esplodere la sensazione, chiede una separazione senza rinchiudere in un isolamento, pone una relazione di prossimità e obbliga nell'incarnazione secondo una modalità che pone l'io in un intreccio che lo annoda ad altri prima di essere annodato al proprio corpo:

L'incarnazione non è un'operazione trascendentale di un soggetto che si situa nel cuore stesso del mondo che si rappresenta, l'esperienza del corpo è fin d'ora incarnata. Il sensibile – maternità, vulnerabilità, apprensione – annoda il nodo dell'incarnazione in un intreccio (*intrigue*) più ampio dell'appercezione di sé, intreccio (*intrigue*) in cui *sono annodato agli altri prima di essere annodato al mio corpo*²⁸.

Il sensibile, è modo di significazione, luogo del per-l'altro: l'esperienza sensibile è corporeità che contiene significazione trasformando la prossimità in responsabilità:

Il soggetto detto incarnato non è il risultato di una materializzazione, di un ingresso nello spazio e nei rapporti di contatto e di denaro che avrebbe realizzato una coscienza – cioè una coscienza di sé premunita contro ogni oltraggio e innanzitutto non spaziale. È perché la sensibilità è sensibilità – esposizione agli altri, l'uno-per-l'altro, cioè significazione – e la materia è il luogo stesso del per-l'altro, il modo in cui la significazione significa prima di mostrarsi come *Detto* nel sistema del sincronismo – nel sistema linguistico – che il soggetto è di carne e di sangue, uomo che ha fame e che mangia, viscere in una pelle e, così, suscettibile di dare il pane della propria bocca o di dare la propria pelle²⁹.

²⁷ E. Levinas, *Eros, littérature et philosophie*, cit., p. 177. La cancellatura è nel manoscritto (tr. mia).

²⁸ E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1974, tr. it. di M. Aiello e S. Petrosino, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 2006⁵, pp. 95-96. (corsivo mio).

²⁹ *Ivi*, p. 96.

In *Altrimenti che essere*, questo richiamo così forte all'incarnazione è, al tempo stesso, richiamo ad un al di là della sensibilità: «La carezza sonnacchia in ogni contatto e il contatto in ogni esperienza sensibile: il tematizzato scompare nella carezza in cui la tematizzazione diviene prossimità»³⁰.

Dire che la carezza trascende il sensibile, non significa affermare che possa «sentire al di là del sentito» e accedere a un mondo intelligibile, ma indicare che essa non è un'intenzionalità di svelamento, piuttosto «cerca» e si nutre di questo «cercare», «si nutre della sua propria fame». Questo cercare non si esaurisce nell'oggetto, ma *apre sempre ad un'ulteriorità che inaugura una nuova temporalità*, la carezza non cerca tanto il contatto, ma qualcosa d'altro, sempre inaccessibile, sempre a venire:

È come un gioco con qualcosa che si sottrae, e un gioco assolutamente senza progetto né piano, non con ciò che può diventare nostro e identificarsi con noi, ma con qualcosa d'altro, sempre altro, sempre inaccessibile, sempre a venire. La carezza è l'attesa dell'avvenire puro, senza contenuto³¹.

Questa dimensione di apertura che si dischiude «su prospettive sempre nuove sull'inafferrabile» e che si alimenta «di una fame che rinasce all'infinito», così descritta fin da *Il Tempo e l'Altro*, si ripropone in *Totalità e Infinito*, fuori da ogni intenzionalità di significazione:

La carezza consiste proprio nell'impadronirsi di niente, nel sollecitare ciò che sfugge continuamente dalla sua forma, verso un avvenire – mai abbastanza avvenire – nel sollecitare ciò che si sottrae come se *non fosse ancora*. Essa *cerca*, fruga. Non è un'intenzionalità di svelamento, ma di ricerca: cammino nell'invisibile. [...] va dunque al di là del suo termine, è tesa al di là di un ente, anche futuro che, appunto in quanto *ente*, busca già alla porta dell'essere. Nella sua soddisfazione, il desiderio che la anima rinasce, alimentato in qualche modo da ciò che non è ancora, e ci riporta alla verginità, eternamente inviolata del femminile [...]. La carezza cerca al di là del consenso o della resistenza di una libertà – ciò *che non è ancora*, qualcosa che è "men che nulla" che sta come rinchiuso e sopito al di là dell'*avvenire* e, quindi, sopito in modo completamente diverso dal *possibile* che si offrirebbe all'anticipazione³².

³⁰ *Ivi*, p. 95.

³¹ E. Levinas, *Il Tempo e l'Altro*, cit., p. 52.

³² E. Levinas, *Totalità e Infinito*, cit., p. 265 (corsivi dell'autore).

«La carezza cerca ciò che non è ancora»: l'affermazione levinassiana sfida la razionalità introducendo un oggetto che non ha consistenza nell'ordine dell'essere, non precipita nel nulla ma non si lascia ricondurre alla categoria della potenza aristotelica o della possibilità: Il «*non essere ancora*» non va compreso nell'ordine della possibilità, foss'anche una possibilità remota, perché in questo modo si attribuirebbe alla carezza la capacità di anticipare, di agire per impadronirsi di un possibile.

Questo "non ancora" non è un ente nascosto o una possibilità di ente, è totalmente privo di quiddità e si muove in una direzione diversa da quella in cui si incontra il Tu. «Il nascosto – mai abbastanza nascosto – è al di là del personale ed è come il suo rovescio, refrattario alla luce, categoria esterna al gioco dell'essere e del nulla, al di là del possibile, in quanto assolutamente inafferrabile»³³.

Il «non ancora» sottrae l'essere alle strutture dell'ontologia classica, vuole correggere il concetto tradizionale di nulla ma anche, vorrei aggiungere, vuole sottrarre al «non essere» la valenza del nulla che governa tutta la riflessione filosofica di Sartre per *spalancarlo nella direzione della fecondità*. Fecondità, concetto problematico cui si potrebbe rimproverare di essere comprensibile ancora e solo all'interno nel registro ontologico o temporale, ma sicuramente orientato a non lasciare che sia il nulla a circoscrivere la relazione: è un altro modo della positività che mantiene in sé una negatività generativa di alterità. In questa radicale differenza, il presente di Sartre lascia il posto all'infinitamente futuro di Levinas, un inafferrabile che sfugge sia nell'ordine dell'esistente che nell'ordine della temporalità: il «non ancora» - irriducibile a un semplice futuro o a un avvenire - è vettore di fecondità: «L'amicizia va verso altri, l'amore cerca l'infinitamente futuro (la fecondità del figlio) non un ente»³⁴.

4. Carezza: tenero e carnale

Il non tempo dell'anticipazione, dell'avvenire, del non ancora, l'al di là del contatto, la rinuncia, l'impadronirsi di niente, ciò che sfugge, ciò che si sottrae, ... sono tutte espressioni che collocano la questione dalla parte della negazione pensata come elemento costitutivo di un movimento: assenza che non è vuoto, non è un niente astratto, non è assenza di avvenire. Questa messa in campo della negazione come suscitatrice di alterità permette ora di riprendere un termine che si correla insistentemente e significativamente con la carezza: il *tenero*. «Si accarezza qualcosa di tenero e carnale. Il tenero è inseparabile dal carnale e la presenza d'altri in quanto carne – è il complesso senza la cui la analisi è impossibile cercare il senso della carezza»³⁵, così nei manoscritti, ma

³³ *Ivi*, p. 271.

³⁴ *Ivi*, p. 273.

³⁵ E. Levinas, *Eros littérature et philosophie*, cit., p. 175.

ancora in *Totalità e infinito*, Levinas parla di correlazione precipua tra il tenero e la carezza³⁶.

Il registro erotico si muove in questa correlazione in cui il tenero rimanda al carnale e vi rimanda nella modalità dell'estrema fragilità e vulnerabilità, al limite di essere e non essere. Il corpo cui la carezza rimanda non è corpo cosa, il corpo oggetto della fisiologia, né il corpo proprio della possibilità, dell'*io posso* fenomenologico o quello della manifestazione, del volto: desiderio, tensione, esposizione di sé ad Altri, apertura, abbandono, passività..., il carnale, abbandonato lo statuto di ente, si offre al tenero della nudità erotica che espone ad una relazione. Il tenero si affaccia alla carezza come desiderio, consolazione, ma anche nella modalità della sofferenza, della vulnerabilità e la carezza stessa è tenera perché la carezza non si accanisce a godere, ma cerca pace.

Derrida coglie questa duplicità della carezza nell'analisi di Levinas:

Privilegiando la carezza Levinas mette così l'accento sul tenero dell'Amata, indubbiamente. Ma aprendo sulla pace (del resto impossibile al di là del possibile), egli implicava anche il dono e l'offerta di ciò che tende, o si tende, o tende a tendere all'altro. Attraverso l'alea della quasi omonimia, l'ossessione di un *tendre* torna, in modo essenziale, irriducibile, necessario, a visitare l'altro. *L'autre, le tendre, lui tendre*. Il tenero non si prova che nel tendere³⁷.

Tendre, aggettivo e verbo, "tenero" e "tendere", si confondono e si rinforzano, si esplicitano e coesistono in ogni occorrenza della parola come mostra Derrida che coglie, in questo andamento di tenero e tendere, il gesto del "tieni", "prendi", "ricevi", gesto che consegna senza donare, senza sollecitare una logica del ringraziamento. «Dare da tenere senza tenere, dare senza imporre: tieni!»: l'ingiunzione è di non toccare ciò che si tocca, di non prendere ciò che si prende o piuttosto di non essere presi in ciò che si prende³⁸. "Tieni" significa allora che, nel mirare al tenero, la carezza tende all'altro qualcosa che non viene da sé, si sporge all'altro, tende perché l'altro possa prendere e custodire.

Con questa intensa rilettura della fenomenologia della carezza, nel lavoro di scavo del testo di Levinas, Derrida da un lato produce un incremento di significazione e di lievitazione della posta in gioco teorica della carezza nel suo portarsi al di là della fenomenicità e anche al di là del futuro, ma, dall'altro, fa anche emergere l'equivoco ad essa inerente. Si interroga infatti sugli effetti del tenero della carezza in relazione all'etica e cioè il suo eccedere l'ordine stesso del volto:

³⁶ E. Levinas, *Totalità e Infinito*, cit., p. 265

³⁷ J. Derrida, *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, Galilée, Paris 2000, tr. it di A. Calzolari, *Toccare*, Jean-Luc Nancy, Marietti, Genova 2007, p. 125 (corsivi dell'autore).

³⁸ *Ivi*, p. 103

Resta da sapere dove passa la linea, se ce n'è una, tra l'al di là del possibile che eccede la carezza pur rendendola possibile come carezza e l'al di là del possibile che apre e rende possibile l'etica. Che significa questa domanda? Essa interroga ciò che nel tenero/tendere della carezza viene a tendersi [*se tendre*] verso l'al di là del possibile. Questo movimento di trascendenza non è già teso verso l'etica? Oppure bisogna interrompere il tenero/tendere della carezza per tendere verso l'etica, al di là del possibile verso l'altro – al di là del possibile?³⁹.

La radicalizzazione del pensiero di Levinas lo espone alla messa in questione dell'ambiguità che gli sarebbe inerente e cioè l'utilizzazione di una sintassi della carezza senza negatività, movimento unico che dona e prende godimento. Questa critica di Derrida rende impervia ma non occlude la strada di una riflessione conclusiva nella direzione di raccogliere – nell'attraversamento del testo di Levinas – un contributo della sua riflessione sulla soggettività. Penso che la questione posta da Derrida in relazione al negativo nel suo imprescindibile intreccio con la vita non impedisca ma apra ad accogliere il portato teorico del pensiero di Levinas, in quel frangente in cui intendo coglierlo e cioè nella riflessione su interiorità ed exteriorità.

Levinas non ripercorre la strategia dell'interiorità cartesiana effetto, insieme all'oggettivazione dell'esteriorità, della riformulazione della teoria della sensazione, non approda ad una coscienza immediata nel suo sapersi, indipendente dal corpo e senza riflessività, luogo sorgivo dell'esteriorità e della validità del rapporto che interno ed esterno intrattengono tra loro. Levinas riconosce nell'esteriorità della separazione la messa in moto della nascita dell'io, dell'interiorità e pensa a questa nuova prospettiva come rovesciamento radicale della convessità in concavità, una "curvatura dello spazio"

«L'essere è esteriorità»⁴⁰: Levinas non nega l'interiorità riducendo tutto ad esteriorità, anzi la vita interiore è il solo modo con cui il reale esiste incarnato, come pluralità; l'affermazione secondo cui l'essere è esteriorità implica una diversa interiorità: l'io come «l'interiorità [che] è essenzialmente legata alla prima persona dell'io»⁴¹. In questo senso dire che l'essere è esteriorità non significa pretendere che solo le forme oggettive abbiano il diritto all'essere, perché questo demolirebbe l'esteriorità stessa in quanto la soggettività si riassorbirebbe in essa riducendosi a momento di un ingranaggio "panoramico" in cui, privata di quel suo opposto che la definisce, si annullerebbe. Così come l'esteriorità non si mantiene salda in un regime di pura oggettività, così si vanificherebbe in un regime esclusivo di soggettività:

³⁹ *Ivi*, pp. 120-121.

⁴⁰ E. Levinas, *Totalità e Infinito*, cit., p. 298.

⁴¹ *Ivi*, p. 55.

L'esteriorità è vera non in uno sguardo laterale che la percepirebbe nella sua opposizione all'interiorità, è vera in un faccia a faccia che non è più interamente visione, ma va più lontano della visione; il faccia a faccia si instaura a partire da un punto, separato dall'esteriorità così radicalmente che sta tutto in se stesso, è io; così che ogni altra relazione che non partisse da questo punto separato e, quindi, arbitrario (ma la cui arbitrarietà e separazione si producono positivamente come io), non riuscirebbe a cogliere il campo – necessariamente soggettivo della verità⁴².

Esteriorità e interiorità possono allora essere ripensate non in una necessaria esclusione e neppure in una speculare reciprocità ma in un regime di separazione, e la separazione è tale solo se ogni essere ha il *suo* tempo, e cioè la sua interiorità. Come l'esteriorità dell'io separato è l'uomo in quanto Altri, così l'interiorità aperta dalla separazione non è l'ineffabile del nascosto, clandestino o sotterraneo, ma ciò che non si lascia assorbire in un tempo universale e, al contrario, istaura un ordine diverso dal tempo storico, un tempo nel quale resta sempre possibile ciò che storicamente non è più possibile. La carezza allora è *modo della separazione e non del contatto, modo dell'alterità e non della unificazione*, voluttà circoscritta da mistero e pudore, voluttà, esperienza dell'esteriorità fatta di un contatto e di una inviolabilità d'altri che mette l'eros al cuore della relazione con altri e perciò vive il tempo infinito della fecondità che rende possibile un nuovo inizio.

⁴² *Ivi*, pp. 298-299.