

Cosimo Caputo

LA MATERIA DELLA LUCE

1. *La questione*

1. 1. La tematica della luce ha un'antichissima tradizione teologico-mistica, poetica, mitica, filosofica. A seguirne la strada si intraprende un lungo cammino a ritroso nel tempo durante il quale si incontrano accavallamenti semantici, continue reinterpretazioni e rivisitazioni e difficili paternità.

La luce è stata la Verità (Parmenide), il Bene (Platone), l'Uno solitario e unico, negatore del molteplice (Plotino)¹, la Grazia divina (Agostino), la forma prima corporea (Grossatesta), la Ragione che rischiarava il mondo e che fa del Soggetto il fondamento assoluto della filosofia. L'ossessione e l'intolleranza dell'ombra, della materia, della Notte hanno caratterizzato questo cammino.

Il carro guidato dalle Eliadi (le figlie del Sole) conduce Parmenide

¹ Lo stesso nome «Uno» sta a significare la negazione della molteplicità e dunque ne designa la natura solo indirettamente. Scrive infatti Plotino: «noi siamo travagliosamente incerti sulle parole che dobbiamo adoperare e parliamo dell'Ineffabile ed escogitiamo dei nomi con il desiderio di denominarlo, come ci è possibile a noi stessi». Anche i Pitagorici – continua – «lo chiamarono simbolicamente Apollo per significare la negazione della molteplicità "a-pollon": infatti, se l'Uno, sia come nome che come cosa significata, avesse un senso positivo, esso sarebbe meno chiaro che se non gli si desse alcun nome» (*Enneadi*, V, 5, 6, trad. it. 1992: 873).

sino al luogo dove una porta divide le due vie della Notte e del Giorno, separando la luce dalle tenebre, il sacro dal profano. Al di là della porta la dea Dike (la Giustizia) gli rivela la Verità, una Verità assoluta, eterna, oggettiva che egli come uomo non è in grado di raggiungere da sé. La via della verità (il sentiero del Giorno) non è percorribile dai mortali, a meno che non sia la verità stessa ad offrirsi. Duplice è quindi la condizione umana: c'è chi giace nelle tenebre e chi, come il filosofo, o l'iniziato, ha accesso alla luce che sprigiona da una realtà omogenea e immutabile.

Analogamente Platone nel mito della caverna descrive l'uscita dalle tenebre e dalle ombre per andare verso la luce del sole (il Bene). Lo schiavo (l'uomo), imprigionato fin dalla nascita nel fondo di una caverna, conosce solo le ombre degli oggetti che sono fuori, ossia la loro immagine superficiale. Le catene che legano il corpo, vale a dire l'ignoranza, i pregiudizi provenienti dagli impulsi della carne, impediscono all'anima di accedere al "vero" mondo: il mondo delle idee. L'anima, prigioniera del corpo, ignora l'essere delle cose perché ne percepisce solo l'apparenza. Procedere verso il bene, meta raggiungibile dopo un lungo tirocinio (la formazione del filosofo) e non da tutti, comporta l'uscita dal corpo, dal mondo materiale, dall'oscurità della caverna.

L'anima deve liberarsi dalla materia. La rinuncia a tale processo di purificazione e di salvezza, che è processo di conoscenza, è per Plotino all'origine del male. La materia, ultima propaggine della luce dell'Uno, margine d'ombra al limitare di questa luce, e in quanto tale dipendente dalla sua forza d'irradiazione cosmica, non ha una consistenza sua propria e «solo equivocamente si dice che essa "è"» (*Enneadi*, I, 8,5, trad. it. 1992: 155).

Il male e la materia non contraddicono l'ordine assoluto del processo ontologico, non lo mettono in discussione, semmai lo rafforzano. Plotino, tuttavia, precisa che «l'Uno non può essere la Totalità, poiché allora non sarebbe più Uno [...], sarebbe "tutti gli esseri"; e nemmeno è l'Essere, poiché l'essere è la Totalità» (*Enneadi*, VI, 9, 2, trad. it. 1992: 1341). L'Uno rimane sempre "altro" rispetto alle sue forme, alle sue definizioni o delimitazioni; è «l'Informe prima di ogni forma, prima del moto e prima della quiete: poiché tali proprietà appartengono all'essere e lo fanno molteplice» (*Enneadi*, VI, 9, 3, trad. it. 1992: 1343).

L'Uno è infinito, non è misurabile, «non trova un limite né in altri

né in se stesso, poiché se così fosse, sarebbe dualità. Non ha dunque figura, in quanto non ha parti, né forma» (*Enneadi*, V, 5, 11, trad. it. 1992: 881). L'Uno è al di là della totalità dell'essere. Non si tratta, però, dell'Altro levinasiano, quanto piuttosto del Medesimo che calpesta l'Altro, gli toglie consistenza, cioè alterità, indipendenza, visto che senza la luce dell'Uno gli esseri non avrebbero sostanzialità. Una Luce inesauribile che rimane inalterata nella sua essenza e potenza².

Lévinas, riferendosi proprio alla filosofia plotiniana, pone nella relazione con l'Altro la «rottura con la grande idea tradizionale dell'eccellenza dell'unità, di cui la relazione rappresenterebbe già una privazione» (Lévinas 1983, trad. it.: 11). E poco oltre aggiunge:

Se leggete le *Enneadi*, l'Uno non ha coscienza di sé, infatti se avesse coscienza di sé sarebbe già multiplo, perdendo in perfezione. Nella conoscenza si è due, anche quando si è soli: anche quando si prende coscienza di sé, c'è già rottura. [...] Vi sono molti teologi, in tutte le religioni, che affermano che la vita buona è una coincidenza con Dio. Coincidenza qui significa ritorno all'unità. Invece, insistendo sulla relazione con altri, sulla responsabilità per altri, si afferma l'eccellenza propria della socialità: in linguaggio teologico, la prossimità di Dio, la società con Dio. [...] Si tratta dell'eccellenza del multiplo, che evidentemente può essere pensato come una degradazione dell'uno (*ibidem*).

1. 2. Nel Medioevo la speculazione legata alla luce costituisce un filone ininterrotto che parte dal Neoplatonismo e si snoda attraverso la traduzione delle opere di Dionigi Areopagita e di alcuni Padri greci, in particolare Gregorio Nazianzeno e Massimo il Confessore. Nel XII secolo, inoltre, nel mondo latino la tradizione neoplatonica incontra il pensiero filosofico-scientifico arabo e giudaico (a partire da Al-Kindi e Avicbron) e si hanno le prime traduzioni degli scritti di

² Scrive Plotino che si può «paragonare l'Uno alla luce, il termine seguente [l'Intelligenza] al sole e il terzo [l'Anima] alla luna che riceve la luce dal sole. L'Anima infatti ha soltanto un'intelligenza a prestito, la quale la illumina solo superficialmente quando essa è intelligente; l'Intelligenza invece la possiede come cosa tutta sua, ma non è luce pura, pur essendone illuminata nella sua essenza. Ma chi le fornisce la luce è un'altra luce, una luce purissima, che ad essa dà la possibilità di essere ciò che è.

Perché dunque avrebbe bisogno di qualche cosa?

Esso non è identico, infatti, a ciò che è "in un altro", poiché ciò che è in un altro è ben diverso da ciò che è in se stesso» (*Enneadi*, V, 6, 4, trad. it. 1992: 893).

ottica (o *perspectiva*) dei greci e degli arabi³. In questo orizzonte va vista la filosofia della luce di Roberto di Lincoln (detto Grossatesta), esposta nel *De luce seu de inchoatione formarum* (Sulla luce, o sull'origine delle forme). Questo opuscolo «va letto nella prospettiva della tradizione esegetica del libro della Genesi, e ciò che è presupposto a tutta la trattazione è proprio il versetto Gen. 1, 3: *Dixitque Deus: Fiat lux*, la luce che viene ad illuminare, a dar forma alla materia *inanis et vacua* (Gen. 1, 2)» (Rossi 1986: 10).

La *lux* o *punctum lucis* è la prima creatura, che è essenzialmente *corporeitas* (corporeità, o sostanza corporea), ovvero la corporeità è, nella sua essenza, luce. Pertanto il biblico «fiat lux», primo atto creativo di Dio, costituisce l'atto creativo anche dell'universo materiale. Questo concetto di luce come sostanza corporea presenta caratteri del tutto originali anche rispetto al Neoplatonismo, secondo il quale la *lux* era Dio e non corporeità, anzi quest'ultima era ai margini della *lux* stessa.

Ritengo – scrive Grossatesta iniziando il *De luce* (trad. it. 1986: 113-114) – che la forma prima corporea, che alcuni chiamano corporeità, sia la luce. La luce infatti per sua natura si propaga in ogni direzione [...]. Quindi qualunque cosa produce questo effetto o è la luce oppure la produce in quanto partecipa della natura della luce, la quale agisce in tal modo per propria virtù. Quindi, o la corporeità è la luce stessa oppure essa agisce in quel modo e conferisce le dimensioni alla materia in quanto partecipa della natura della luce e agisce in virtù di essa.

Ma, in verità, non è possibile che la forma prima conferisca la dimensione alla materia in virtù di una forma ad essa posteriore; dunque la luce non è una forma posteriore alla corporeità, ma è la corporeità stessa.

All'origine dell'universo stanno dunque una *materia prima* informe e la luce, *corporeitas* o *prima forma corporalis*. La *lux* (forma prima), estendendosi, trascina la materia, perché proprio in quanto forma non si può separare dalla materia, né questa può essere privata della forma (v. *ivi*: 113); essa, in quanto *corporeitas*, è materia formata. Non si tratta, però, della luce visibile, detta *lumen*, bensì della struttura matematica di questa luce, una volta privata della sua fisicità⁴.

³ Per un approfondimento storico v. Crombie 1952, 1953 e D'Alverny 1982.

⁴ Lo studio della diffusione geometrica della luce permette di comprendere le leggi matematiche che regolano il reale. Su questi aspetti della metafisica della

La *lux* nel diffondersi «trascina con sé la spiritualità della materia del primo corpo [...], che è un corpo spirituale, o, se si preferisce, uno spirito corporeo» (ivi: 118). Ogni ente possiede una comune corporeità, possiede cioè la *lux*, la forma, sicché non si può disconoscere che essa sia la sostanza di tutti gli enti, non però nel senso aristotelico di sinolo di materia e forma, bensì nel senso di una forma in cui la materia si sia completamente fusa, senza lasciare residui oscuri ed irrazionali⁵.

1. 3. Nella filosofia moderna e contemporanea non è più l'Essere ma il Soggetto la fonte di luce che rischiarava il mondo. Nel criticismo kantiano il fenomeno è il manifestato dell'essere alla luce del soggetto manifestante. Tutt'intorno c'è l'opaco, l'oscuro, l'estraneo alla ragione pura. Per altro verso, nella ricerca di questa purezza e di un fondamento di certezza, Francesco Bacone aveva visto nell'opacità del linguaggio, delle abitudini, delle passioni, nella limitatezza della natura umana (si pensi ai vari *idola* che egli individua nel *Novum Organum*) l'ostacolo che intralcia il cammino verso la verità.

Anche Descartes ritiene che le parole sviino e confondano i suoi pensieri: «Sebbene consideri tutto ciò in me stesso e senza parlare – scrive, ad esempio, nelle *Meditazioni metafisiche* –, le parole tuttavia mi tengono legato e resto quasi ingannato dai termini del linguaggio ordinario» (Descartes 1641, trad. it.: 210).

Per Spinoza il linguaggio appartiene all'ambito dell'immaginazione, ossia al dominio delle immagini che dipendono «dal fortuito incontro con le cose» (Spinoza 1677, trad. it.: 102) e dai mutamenti nel corpo umano, e non all'intelletto, ossia al dominio delle idee chiare e distinte che «dipendono dalla nostra sola natura e dalle sue leggi certe e fisse, ossia dall'assoluta nostra potenza, e non dalla fortuna», come scrive nella lettera del 10 giugno 1666 a Giovanni Bouwmeester (trad. it. in Spinoza 1974: 185).

Il linguaggio così inteso è quindi occasione di sviamento, intralcio,

luce, sviluppata nello Studio di Oxford, oltre al Grossatesta, anche da Ruggero Bacone, rinviamo ancora a Crombie 1953.

⁵ Gli storici della filosofia e della scienza sottolineano che l'originalità della filosofia del Grossatesta consiste nel superamento della distinzione tra una materia celeste e una del mondo sublunare (v. Rossi 1986: 14-15). Emerge una concezione unitaria della fisica e l'esigenza di una conoscenza unitaria della natura che maturerà pienamente con la scienza moderna. In questa direzione si muove nel Cinquecento la filosofia della luce di Francesco Patrizi di Cherso (Dalmazia), docente di filosofia platonica a Ferrara e a Roma.

causa di errori e ambiguità. Spetta al filosofo descrivere e criticare le distorsioni, le illusioni, non tanto per arrivare ad un'impossibile eliminazione del linguaggio stesso, quanto piuttosto per emendarlo e renderlo il più possibile trasparente e funzionale.

Attraverso il linguaggio qualcosa fa irruzione o va oltre il già pensato e apre la possibilità di "pensare altrimenti". Il linguaggio lavora sul pensiero codificato, sulla lingua filosofica, corrodendola ed esponendola alla forza ingannevole degli *idola* che genera inquietudine.

La lotta contro gli abusi, le ambiguità e gli inganni del linguaggio, nella filosofia e nella epistemologia moderne e contemporanee, che costituisce uno dei presupposti del proliferare di progetti e tentativi di costruzione di lingue universali o perfette⁶, è anche una lotta contro l'oscurità che minaccia la luminosità della lingua logica, della ragione pura.

Illuminare il mondo vuol dire appropriarsene e prenderne coscienza. È Hegel che esprime in modo esplicito questa corrispondenza tra illuminare, sapere e potere. Potrebbero bastare, come esempio, alcune sue affermazioni relative all'origine della filosofia e sul motivo per il quale essa comincia nel mondo greco.

La filosofia inizia

allorché l'universale viene concepito come l'essere che tutto comprende, cioè quando l'essere è inteso in maniera universale, quando sorge il pensiero del pensiero [...]. Il pensiero dev'essere per sé, deve realizzare la sua libertà, deve liberarsi dai legami naturali e non essere più affondato nell'intuizione; deve finalmente giungere a se stesso; e così si pone la coscienza della sua libertà (Hegel 1833, trad. it.: 199).

Condizione di quest'inizio è il fiorire della libertà politica, quando cioè l'individuo si conosce come individuo e sa di essere, in quanto tale, «qualcosa di universale, di essenziale», di avere «valore infinito» e «valere esclusivamente per sé» (ivi: 199-200).

La filosofia è «il pensare un oggetto universale», ovvero ha come oggetto l'universale e determina «l'oggettività come universale». A questa fase dell'oggettività segue la fase della soggettività:

accade che io riconosco, determino e so questo universale. In quanto l'oggettività rimane dinanzi a me come oggettività e io la penso immediatamente,

⁶ Su questa tematica v. Pellerey 1992a e 1992b, Eco 1993. Ci sia consentito rinviare anche al cap. VIII, «Materia e universalismo», di Caputo 1996.

essa è il Mio: e, sebbene questo sia un mio pensiero, esso vale tuttavia per me come l'universale assoluto: io possiedo me stesso in ciò, io sono contenuto in quest'essere oggettivo, infinito, ho coscienza di ciò e rimango allo stadio dell'oggettività (ivi: 200).

«Lo spirito – continua Hegel – deve quindi separarsi dalla sua volontà naturale, dal suo essere *affogato nella materia*» (ivi: 201, cors. ns.).

Il soggetto sfida il mondo e gli impone la sua volontà contrariamente al «carattere degli Orientali» la cui volontà «si vuole ancora come finita e non ha ancora compreso sé come universale». Ciò favorisce il dispotismo e «significa che la paura è la categoria che governa». Anche la religione «ha sostanzialmente lo stesso carattere, poiché la paura del Signore è ivi il momento principale e insuperabile» (ivi: 202).

L'Oriente depotenzia il soggetto, concepisce negativamente l'individualità il cui sommo grado è inteso «come un affogarsi nella sostanza, un dissolversi della coscienza e con essa della differenza tra sostanza e individualità, quindi come annientamento» (ivi: 204). Per questo motivo il mondo orientale si deve escludere dalla storia della filosofia.

L'autentica filosofia comincia in Occidente. Solo in Occidente nasce la libertà dell'autocoscienza, la coscienza naturale tramonta e quindi lo spirito si approfondisce in se stesso. Nel fasto dell'Oriente l'individuo scompare; *solo in Occidente la luce diviene il lampo del pensiero*, che penetra in se stesso e ivi si crea il suo mondo. *La beatitudine dell'Occidente* è quindi tale che permette al soggetto di persistere come tale e rimanere nel sostanziale (ivi: 206, cors. ns.).

Il principio della filosofia è nella luce della gremità, in un «lampo di pensiero», dice, come si è visto, Hegel. Un secondo «fiat lux» dopo quello biblico. L'Occidente è elevato a faro del mondo, a destino dell'umanità.

La luce appare sotto un duplice profilo: come distruzione dell'oscurità e della paura mitologica e religiosa e come assoluta potenza e originarietà del soggetto. Il venire alla luce dell'Occidente, allora, è necessariamente accompagnato dal movimento contrario del restare in ombra del resto del mondo. Qui risuona il pensiero di Eraclito, secondo il quale ciò che è ordinato oppositivamente appartiene a un Tutto che comprende i contrari⁷, il cui movimento di contrastante

⁷ «Il dio è giorno notte, inverno estate, guerra pace, sazietà fame», si legge, ad esempio, nel filosofo di Efeso (DK, fr. 22, B 67; tr. it.: 211). E ancora: «Il mare è

armonia produce continuamente la vita: «Polemos è padre di tutte le cose, di tutte re; e gli uni disvela come dei e gli altri come uomini, gli uni fa schiavi, gli altri liberi» (Eraclito, DK, fr. 22, B 53; tr. it.1990, I: 197).

Il *Logos* (nelle sue accezioni di Ragione, Legge e Discorso-Linguaggio) è unico. I contrari possiedono una comune natura e non sono completamente "altri", viceversa non sarebbe concepibile l'esistenza di uno *stesso essere* in grado di possedere determinazioni opposte (il giorno, ad esempio, non potrebbe diventare notte). C'è identità fra i contrari proprio in quanto manifestazioni differenziate di un unico principio. Ne consegue che unica è la strada della conoscenza e unico il linguaggio che la può esprimere. La tensione vitale dei contrari costituisce il Tutto, il Divino: non c'è nulla al di fuori. Siamo alle più antiche origini del *pensiero unico*, un pensiero totalizzante, monologico, monolinguistico.

1. 4. Tutto è quindi pieno di luce e tenebra. Heidegger ha tentato una fuoriuscita dalla metafisica della luce tramite il famoso passaggio dalla *Licht* alla *Lichtung*, dalla *luce* alla *radura*, mettendo in discussione la luce in quanto originarietà fondamentale. Perché *si dia essere* (*Es gibt Sein*), c'è bisogno di qualcosa di più originario della luce, che nel «darsi» si dirada e si apre. L'essere è questo «darsi all'aperto» (Heidegger 1946, trad. it.: 287).

In *Tempo ed essere* si legge: «essere vuol dire esser presente, ostendersi dell'essere nella presenza (*Anwesen*) [...], lasciar-esser-presente (*als Anwesenlassen*)», mostrare «quel che gli è proprio in ciò [...]. Lasciare esser presente vuol dire: disvelare, portare nell'Aperto. Nel disvelare gioca un dare (*Geben*), quello appunto che nel *lasciar-esser-nella-presenza* (*Anwesen-lassen*) dà (*gibt*) l'esser presente (*Anwesen*), cioè l'essere (*Sein*)» (Heidegger 1969, trad. it.: 102). Il luogo dell'essere è proprio il disvelare. «L'essere non è (*ist*). Essere si dà (*gibt Es*) in quanto disvelamento» (ivi: 103), che è al tempo stesso un nascondimento, un oblio: uno svelare/velare (*alétheia*). Il rischio che l'*alétheia*, in quanto lasciar vedere, potesse essere intesa, metafisicamente, come

l'acqua più pura e più impura: per i pesci è potabile e conserva la loro vita, per gli uomini essa è imbevibile e esiziale» (DK, fr. 22, B 61; tr. it.: 210); «L'opposto concorde e dai discordi bellissima armonia» (DK, fr. 22, B 8; tr. it.:197). Citiamo da Giannantoni 1990, vol. I.

esattezza⁸, *adaequatio*, ha spinto Heidegger ad usare il termine «luogo» (*Ort*) e a porre la domanda della località dell'essere, ovvero la domanda della *Lichtung*.

La metafisica ha obliato l'*alétheia*, ha imprigionato la sua forza negli enti ed ha soprattutto confuso l'essere con l'ente. La storia di questa dimenticanza è la storia della filosofia occidentale. Nell'epoca attuale, con l'autonomizzazione delle scienze, la filosofia è giunta al suo compimento, è diventata

scienza empirica dell'uomo, di tutto ciò che per l'uomo può divenire oggetto esperibile della sua tecnica, tramite cui egli si installa nel mondo modificandolo secondo le molteplici maniere del lavoro con cui gli dà forma. Tutto ciò si compie dappertutto sulla base e secondo le norme dell'esplorazione e dello sfruttamento scientifico dei singoli settori dell'essente [...].

La fine della filosofia si mostra come il trionfo dell'organizzazione pianificabile del mondo su basi tecnico-scientifiche e dell'ordinamento sociale adeguato a questo mondo. Fine della filosofia significa: inizio della civilizzazione del mondo (*Weltzivilisation*) fondata sul pensiero dell'occidente europeo» (Heidegger 1969, trad. it.: 165-166).

Ma per Heidegger questa «fine» non significa la cessazione completa «di questo modo del pensiero». Le scienze «parlano pur sempre dell'essere dell'essente. Solo non lo dicono. Esse possono certo negare la loro origine dalla filosofia, ma non possono assolutamente sbarazzarsene. Giacché nella scientificità delle scienze parla ancora la prova della loro nascita dalla filosofia» (ivi: 166). C'è ancora una possibilità, un compito che la filosofia non ha svolto perché non è stata «all'altezza della cosa del pensiero (*der Sache des Denkens*)». Un compito di cui deve riappropriarsi (v. ivi: 167).

Per Hegel e per Husserl, la "cosa" della ricerca filosofica è la soggettività⁹ che perviene all'apparire, alla presenza, «in una certa luminosità» che riposa

⁸ Come è noto, per Heidegger la metafisica tenta di ridurre tutto a enti isolabili, definibili, utilizzabili, padroneggiabili. L'epoca della tecnica è anche il trionfo della metafisica. L'*alétheia* si trasforma in *veritas*, in corretta concordanza tra il vedere e il visto, tra la teoria e il suo oggetto. L'*alétheia* non risiede più negli enti ma nella loro corretta conoscenza; non si manifesta più da se stessa ma diviene attività dell'uomo: cambia «luogo», dimora.

⁹ «La dialettica speculativa di Hegel è il movimento, in cui la cosa come tale perviene a sé stessa, nella presenza che le è propria (*in die ihr zugehörige Präsenz*).

nella libertà di un Aperto (*in einem Offenem, Freien*), che le è consentito [...] di illuminare (*erhellen*). La luminosità (*Helle*) gioca nell'Aperto (*im Offenem*) e vi combatte con l'oscurità (*Denkel*). Dovunque qualcosa avanza nella presenza contro qualcos'altro che è presente o anche solo vi dimora di fronte (*ein Anwesendes anderem Anwesenden entgegen kommt oder auch nur entgegen verweilt*), ma anche là dove come in Hegel un qualcosa di presente si rispecchia speculativamente in un altro, là già vige apertura (*waltet Offenheit*), già è in gioco una contrada [resa] libera [per la luminosità] (*ist freie Gegend im Spiel*) (ivi: 172).

Heidegger chiama questa apertura *Lichtung*: slargo¹⁰, o radura che si apre nel fitto di una foresta e che rinvia al facilitare, liberare, aprire, «per esempio liberare la foresta in un luogo dagli alberi» (*ibidem*). Ma, avverte Heidegger, ciò «non ha né linguisticamente né quanto alla cosa di cui si parla niente in comune con l'oggetto *licht*, che significa *hell*, chiaro, luminoso» (ivi: 173). Quindi c'è differenza tra *Lichtung* (radura) e *Licht* (luce).

Nondimeno resta la possibilità di una connessione oggettiva (*sachlichen*) tra di esse. La luce può appunto cadere nella radura, nel suo aperto (*in ihr Offenes*) e in essa lasciar giocare la luminosità (*Helle*) con l'oscurità (*Denkel*). Ma giammai è la luce che crea originariamente la radura; invece è quella, la luce, che presuppone questa, la radura. La radura (l'aperto) è libera non solo per la luminosità e l'oscurità, ma anche per l'eco e per il suo spegnarsi, per ogni suono e per il suo svanire. La *Lichtung*, la radura, è l'Aperto per tutto ciò che è presente e tutto ciò che è assente (*das Offene für alles An- und Abwesende*) (*ibidem*).

Nella radura si apre e si libera una *Ur-sache*, una «cosa» originaria. La *Lichtung*, dunque, non viene concepita in base alla metafisica della luce. Essa è il presupposto della luce e dell'oscurità, del suono e del

Il metodo di Husserl deve portare la cosa della filosofia allo stato in cui essa si dà originariamente nella sua validità ultima, cioè nella sua propria presenza (*in die ihr eigene Präsenz*).

I due metodi sono diversi quanto è possibile esserlo. Ma la cosa come tale, che essi devono esporre, presentare (*darstellen*), è la stessa, anche se viene esperita in modo diverso» (Heidegger 1969, trad. it.: 171).

¹⁰ «La parola tedesca *Lichtung* è, quanto alla storia della lingua, un termine coniato per tradurre la parola francese *clairière*» (Heidegger 1969, trad. it.: 172), che il «petit Robert» così definisce: «Endroit d'égarni d'arbres dans un bois, une forêt».

silenzio, della presenza e dell'assenza, è la loro coappartenenza problematica. Scrive infatti Heidegger:

Il raggio di luce non crea la *Lichtung*, l'apertura (*Offenheit*), esso la percorre e la misura soltanto. È questo Aperto (*Offenheit*) che concede in generale a un dare e a un ricevere, che assicura a un'evidenza innanzi tutto quel libero spazio (*das Freie*), in cui poter aver soggiorno e in cui doversi muovere (ivi: 174).

La *Lichtung* è il luogo su cui insistono le astrazioni, o attenzione a un aspetto (forma, ente) della sua presenza¹¹. L'aspetto è «una modalità della presenza. Nessun aspetto senza luce – lo sapeva già Platone. Ma non c'è alcuna luce e alcuna luminosità (*Helle*) senza la *Lichtung*. Persino l'oscurità (*Denkel*) ha bisogno di essa» (*ibidem*). Nella filosofia la *Lichtung* «resta impensata come tale», benché al suo inizio ne parli, cioè «nel poema pensante di Parmenide, che [...] ha per primo meditato sull'essere dell'essente» (ivi: 174-175)¹².

Nella radura «si dispiega la presenza» (ivi: 178), avviene cioè lo svelamento che si dà come sovrabbondanza della presenza stessa. Questa eccedenza, manifestandosi, entifica. Per Heidegger, infatti, solo dell'ente possiamo affermare che è, mentre dell'essere possiamo solo dire che *si dà*, entificando, solidificando cioè il fluire del surplus, in una sorta di rinnovata ipostatizzazione plotiniana. L'eccedenza come originarietà libera, che manifestandosi perde la sua forza e la sua natura, è differente rispetto alle sue solidificazioni, cioè rispetto agli enti, «è un nulla di ente, è un *niente*, ossia è un ni-ente, è il "non" (sovrabbondante, nella sovrabbondanza dell'evento del manifestarsi) dell'essere» (Gattinara 1995: 23). La differenza ontologica ha qui il suo nucleo essenziale. «Il nulla e l'eccedenza della presenza sono dunque lo stesso», dice ancora Gattinara (ivi: 26), ovvero la sovrabbondanza della presenza è l'accadimento del nulla.

Questa sovrabbondanza circonda ogni ente, si svela e si vela; nell'*apertura*, cioè, si dà un fondo oscuro che sfugge sempre all'illuminazione. «Esperito e pensato è solo ciò che l'*Alétheia* come *Lichtung* concede, non ciò che essa è come tale». Ciò non accade per caso.

¹¹ Leggiamo nel testo: «sempre la presenza (*Anwesenheit*) in quanto prender dimora nell'Aperto (*als Hereinweilen in Offenes*) resta assegnata alla *Lichtung*» (Heidegger 1969, trad. it.: 174).

¹² «La risposta alla domanda: che cos'è la filosofia? – consiste nel nostro corrispondere a ciò verso cui è in cammino la filosofia. E questo è l'essere dell'essente»: Heidegger 1956, trad. it.: 35.

L'ascosità, infatti, non appartiene all'*aletheia* come una semplice aggiunta, «come l'ombra che appartiene alla luce», ma come il suo stesso cuore. Solo a partire da questa ascosità può essere assicurata la non-ascosità, la disvelatezza. La *Lichtung*, allora, non è solo l'apertura dove si dispiega la presenza, ma anche l'apertura dove la presenza si nasconde (Heidegger 1969, trad. it.: 179; v. anche 1954, trad. it.: 164). È qui la differenza con la metafisica della luce, in questo rammemorare l'origine oscura, non-detta, non-pensata della luce, che costituisce anche il compito della filosofia.

Se l'essere continua a venir pensato anche in Heidegger con l'immagine della luce, non si tratta però più di una totale luminosità, di una chiarezza già data, costantemente presente e sempre disponibile, come nel caso della tradizionale metafisica della luce; non si tratta di una luce abbagliante, ma piuttosto di una luce scura, nel senso di una luce che ha un rapporto essenziale con l'oscurità (Amoroso 1983: 149).

La «luce scura» viene contrapposta all'eccessivo chiarore, o alla totale luminosità della metafisica della luce che trascura proprio questo «orizzonte scuro della *Lichtung*» (ivi: 150), questo fondo-scena dove non ci sono enti, che è, come si è detto, *ni-ente*. Ciò vuol dire, inoltre, evidenziare il significato dell'oscurità, cioè del *mistero*, sorgente di ogni disvelamento (v. ivi: 157). Il primato del "vedere", della *te-oria*, nel senso greco del termine, viene meno a tutto vantaggio dell'ascoltare¹³ che è un «*lasciarsi dire*», come scrive Heidegger in *In cammino verso il linguaggio*, un lasciar giungere la voce «che non ha suono» del Dire originario. Ascoltare è lasciar parlare il linguaggio: un Dire che è un mostrare (Heidegger 1959, trad. it.: 200), la manifestazione di una *enérgeia*, irriducibile a una *langue* o a un *codice*. Questa è l'essenza del linguaggio: «Dire, *sagan*, significa mostrare: far apparire, dischiudere, illuminando-celando, nel senso di: porgere ciò che chiamiamo mondo. Questo porgere il mondo, che è insieme un illuminare e celare o velare, è la vivente essenza del dire» (ivi: 157). E più avanti ancora Heidegger dice che

ogni apparire e non apparire poggia sul mostrare del Dire originario. Questo dischiude ciò che è presente nel suo esser presente, lascia ciò che è assente disparire nella sua assenza. Il Dire originario domina e compone in unità la

¹³ La *Lichtung*, come si è visto sopra, è apertura non solo per la luce e l'oscurità ma anche per l'eco, il suono e il loro svanire: per il silenzio.

libera distesa di quella *radura luminosa*, cui quanto appare deve – per apparire – ricondursi, da cui quanto dispare deve – per disparire – allontanarsi, in cui è scritto che l'esser presente e l'esser assente – quale che sia il modo della presenza o dell'assenza – manifesti e dica se stesso (ivi: 202, cors. ns.).

In questa prospettiva la luce non è più la luce dell'essere e la verità non è più in piena luce, ossia non è più un'*adaequatio*, quanto piuttosto è in una zona (l'*apertura*) dove, come si diceva, giocano luce ed ombra, voce e silenzio, presenza e assenza, pieno e vuoto; dove l'essere diradandosi viene al linguaggio, s'incammina verso il linguaggio in quanto "casa" dell'essere (v. Heidegger 1946, trad. it.: 312).

Come abbiamo constatato, questa critica della tradizionale metafisica della luce è la critica della filosofia in quanto pretesa di sistemare teoreticamente ed intellettualisticamente, vale a dire in quanto pretesa di bloccare e possedere, l'incessante fluire, velare-svelare che continuamente sfugge. Bisogna invece collocarsi nella *radura*, in questo «*lucus a non lucendo*»¹⁴ dove la vegetazione arborea è meno fitta e intricata di quella della *silva* che lo circonda e dove luce e oscurità si congiungono. Questo "varco" si presenta come un cammino *nell'inizio* (o "luogo") del pensiero che è anche l'ultima possibilità per la filosofia occidentale, oggi giunta alla sua fine.

2. La solitudine

2. 1. Nelle varie articolazioni della "questione" fin qui esposta, l'essere è solo ed impersonale. In Heidegger, inoltre, si situa in un ritrarsi, in un non esprimersi o un non esplicitarsi pienamente, permanendo in un'alterità che sfugge a qualsiasi presa o possesso. L'uomo dimora nella "casa dell'essere": il linguaggio, ma questa casa non è sua, appartiene ad altro, ed egli ne è solo l'umile custode che *ri-dice* l'*evento* (un dare senza dato, un dono di *ni-ente*) dell'essere in quanto ascolta una parola che non viene da lui e che lo precede; si tratta di un *cor-rispondere*, di una *con-vocazione*, una *de-dizione* (v. Resta 1993) a cui non può sottrarsi perché vi appartiene prima di volerlo, senza scelta. L'essere è chiuso in sé, si sottrae allo sguardo teoretico, la sua è piuttosto una *ri-velazione*, nel duplice senso di togliere il velo e di rimetterlo, che lo conserva come alterità che niente e nessuno può

¹⁴ Questa denominazione la si ritrova in Heidegger 1946, trad. it.: 298. Per una discussione rinviamo ad Amoroso 1983.

esprimere, può cioè scovare dal suo nascondiglio. Questo Essere annulla, in quanto da sempre la ingloba, ogni forza esterna che lo contrasti, lo delimiti, o che lo faccia uscire fuori di sé, esprimendosi chiaramente. L'Altro è nell'Essere o nel Logos: il dio che è giorno-notte, inverno-estate, guerra-pace, luce-tenebre, «bellissima armonia» dei contrari (Eraclito, v. nota 7). Ma l'Altro, soprattutto, conserva l'essere, lo custodisce nella sua casa, a differenza, ad esempio, dell'alterità levinasiana che si presenta a partire da sé, ed è il "fuori" dell'essere che rompe l'armonia dei contrari.

Proprio in relazione alla solitudine dell'essere e con particolare riferimento alla «concezione heideggeriana che esamina la solitudine nel contesto di una relazione preliminare con l'altro», che, sebbene posta «come struttura ontologica del *Dasein*», «non gioca alcun ruolo né all'interno del dramma dell'essere, né nell'ambito dell'analitica esistenziale», Lévinas, con le sue analisi, spera «di intravedere in che cosa questa solitudine può essere superata» (Lévinas 1979, trad. it.: 17-18). Questo superamento

Non sarà una conoscenza, perché nella conoscenza l'oggetto, che lo si voglia o no, si dissolve nel soggetto e la dualità sparisce. Non sarà un'estasi, perché nell'estasi, il soggetto si dissolve nell'oggetto e si ritrova nella sua unità. Questi rapporti approdano tutti alla sparizione dell'altro.

È a questo punto che ci imatteremo nel problema della sofferenza e della morte» (ivi: 18-19).

E soprattutto la morte «ci permetterà di cogliere nel soggetto un rapporto che non si ridurrà al ritorno puro e semplice della sua solitudine» (ivi: 19). In tal modo, Lévinas vuole incamminarsi «in direzione di un pluralismo che non si risolve in unità» e aggiunge: «se questo si può osare, vorremmo rompere con Parmenide» (*ibidem*, cors. ns.).

La solitudine è «fierezza e sovranità», dice ancora Lévinas. «Ma questo dominio del soggetto sull'esistere, questa sovranità dell'esistente, implica un rovesciamento dialettico». L'esistente è infatti «identico a se stesso, cioè solo», non può staccarsi da sé e deve occuparsi di sé. «Questa maniera di occuparsi di sé è la materialità del soggetto. [...] La sua libertà è immediatamente limitata dalla sua responsabilità» (ivi: 28-29), ossia dal suo dover rispondere di sé a se stesso. E poco dopo:

La relazione con sé è, come nel romanzo di Blanchot *Aminadab*, la relazio-

ne con un doppio incatenato a me, doppio vischioso, pesante, stupido [...]. Io non esisto come un essere spirituale, come un sorriso o un vento che soffia, non sono libero da responsabilità. Il mio essere si carica di un avere: sono oppresso dall'ingombro di me stesso. L'esistenza materiale è proprio questo. Di conseguenza, la materialità non esprime la caduta contingente dello spirito nella tomba o nella prigione di un corpo. Essa accompagna – necessariamente – la nascita del soggetto, nella sua libertà di esistente (ivi: 29).

La materialità è dunque «l'evento concreto della relazione fra Io e Sé», incarna le relazioni ontologiche, «costituisce la tragicità della solitudine», che «non è tragica perché è privazione dell'altro, ma perché è chiusa nella prigionia della sua identità, perché è materia» (ivi: 29-30). L'identità è quindi fatta anche di materia, «assillata dalla materia», e il voler spezzare «le catene della materia» significa voler spezzare l'irrevocabilità dell'identità, «essere nel tempo» (ivi: 30-31). Più chiaramente, Lévinas dice che la materialità è l'asservimento del soggetto a se stesso, questa struttura del soggetto si trova, «in una certa misura, superata» nell'esistenza quotidiana: «fra l'io e il sé appare un intervallo. Il soggetto identico non ritorna a sé immediatamente» (ivi: 34). Ad Heidegger è sfuggito che «prima di essere un sistema di utensili, il mondo è un insieme di alimenti. La vita dell'uomo nel mondo non va al di là degli oggetti che lo riempiono» (ivi: 35). Quindi la relazione con gli oggetti si dà come «godimento» cui «appartiene essenzialmente un sapere, una luminosità» (*ibidem*). Ma ciò non vuol dire rompere la solitudine, soprattutto se la luminosità del godimento viene ad essere separata dalla materialità e la si eleva al rango di un assoluto.

La luce – scrive Lévinas – è ciò per mezzo di cui qualcosa è altro da me, ma già come se uscisse da me. L'oggetto illuminato è qualcosa che si incontra, ma, nello stesso tempo, proprio per il fatto che è illuminato, lo si incontra come se uscisse da noi. Non ha una estraneità intrinseca. La sua trascendenza è avvolta nell'immanenza. È in compagnia di me stesso che io mi ritrovo nella conoscenza e nel godimento. L'esteriorità della luce non è sufficiente per la liberazione dell'io prigioniero di sé (ivi: 36).

Il solipsismo e il soliloquio sono intrinseci alla luce, così come il voler rendere tutto visibile, ossia ridurre tutto a sé. La luce fa derivare tutto dallo Stesso, essere o coscienza che sia; riduce ogni esperienza ad una reminiscenza (a un "ritorno"), incamminandola verso il già

conosciuto: un cammino durante il quale non s'incontra mai qualcosa di autenticamente estrinseco. È questa la profonda verità dell'idealismo» (ivi: 40).

Ma c'è un evento, in questo cammino, che impedisce il "ritorno", spezza la continuità, è invisibile e refrattario alla luce: la morte, in cui lo Stesso perde la sua capacità di dominio e manifesta la sua passività. La morte è l'istante inafferrabile per lo stesso suicida, la suprema incapacità di decisione e di rispondere di sé (irresponsabilità). La morte spezza la solitudine aprendo una relazione con l'assolutamente Altro, «totalmente refrattario alla luce», che non partecipa ad un'esistenza comune, ad un'alternarsi armonico di contrari; «l'ignoto della morte» significa che la relazione con essa «non può accadere nella luce» (v. ivi: 41-46).

La relazione con l'altro – dice ancora Lévinas – non è un'idilliaca ed armoniosa relazione di comunione, né una simpatia grazie alla quale, mettendoci al suo posto, lo riconosciamo come simile a noi ma esterno a noi; la relazione con l'altro è una relazione con un Mistero. [...] Bisognerebbe caratterizzarla con termini che vadano al di là delle relazioni che descrivono la luce» (ivi: 46).

Queste relazioni in cui la luce si inabissa sono le relazioni con l'alterità, il faccia a faccia con altri, sono, come s'è detto, la morte, ma anche il tempo¹⁵, l'eros («A patto di esporlo in termini totalmente differenti rispetto a quelli del platonismo, che è un mondo della luce»: *ibidem*), la fecondità, la socialità (proposta in termini diversi da quelli esistenzialisti, liberali, socialisti), l'etica. Si tratta di una relazione asimmetrica, «situata al di là della contemporaneità» (ivi: 54), al di là di una separazione spaziale e concettuale in cui l'alterità non è soltanto il rovescio dell'identità, non entra nell'opposizione dei contrari (v. *ibidem*).

3. Il duale

3. 1. Il sesso – per Lévinas (ivi: 55) – non è una differenza specifica qualunque. Esso si situa al di fuori della divisione logica in generi e specie. Questa di-

¹⁵ «La situazione del faccia a faccia sarebbe la realizzazione stessa del tempo; lo sconfinamento del presente nell'avvenire non fa parte del modo d'essere di un soggetto solo, ma è la relazione intersoggettiva. La condizione del tempo sta nel rapporto fra esseri umani o nella storia»: Lévinas 1979, trad. it.: 49. Sulla morte e il tempo v. anche Lévinas 1993.

visione non arriva certamente mai a raggiungere un contenuto empirico. Ma non è questo il senso in cui non permette di rendere conto della differenza dei sessi. La differenza dei sessi è una struttura formale, che però divide la realtà in un altro senso e condiziona la possibilità stessa di intendere la realtà in termini di molteplicità, *contro l'unità dell'essere proclamata da Parmenide* (cors. ns.).

Una differenza che è «dualità insuperabile degli esseri», la cui relazione non neutralizza l'alterità ma la conserva: l'altro in quanto altro «si ritrae nel suo mistero», che per Lévinas è soprattutto il «*mistero della femminilità*», vale a dire «un modo d'essere che *consiste nel sottrarsi alla luce*» (ivi: 55-56). La femminilità non va in direzione della luce. «È una fuga dinanzi alla luce. Il modo di esistere della femminilità consiste nel nascondersi, e questo fatto di nascondersi è appunto il pudore» (*ibidem*)¹⁶.

In quanto mistero, un mistero non impersonale e neutro come in Heidegger, l'alterità non è posta in termini di libertà identica a quella dello Stesso (poiché «con una libertà non può esserci altra relazione se non quella della sottomissione e dell'asservimento» di una delle due libertà), né in termini di lotta, come la relazione hegeliana fra servo e signore (v. *ibidem*). Non è la libertà la caratteristica prima dell'altro. Dice Lévinas:

L'altro non è un essere che incontriamo, che ci minaccia o che vuole impadronirsi di noi. Il fatto che è refrattario al nostro potere non implica una potenza più grande della nostra. È l'alterità che determina tutta la sua potenza. Il suo mistero costituisce la sua alterità (*ibidem*).

È, in altri termini, per la sua inafferrabilità e incommensurabilità che lo Stesso gli attribuisce una potenza, tentando così di ricondurre l'alterità alla medesimezza. «Se si potesse possedere, afferrare e conoscere l'altro, esso non sarebbe l'altro. Possedere, conoscere, afferrare sono sinonimi di potere» (ivi: 59). L'eros è questa relazione di assenza dell'altro, che non è assenza del puro nulla quanto piuttosto «assenza in un orizzonte di avvenire» (*ibidem*). Nell'erotico si fuoriesce dalla presenza, si va al di là del contatto che «in quanto sensazione fa parte del mondo della luce» (ivi: 58).

¹⁶ Il filosofo francese precisa che con ciò non si riferisce «ad una qualche concezione romantica della donna misteriosa, sconosciuta e incompresa» e che «questo mistero non deve essere compreso nel senso etereo di certa letteratura». La femminilità è «altro per essenza»: Lévinas 1979, trad. it.: 55-56.

Lévinas guarda a ciò che è sempre sfuggito all'analisi filosofica, allo stesso Freud che considera «il piacere come semplice contenuto» (*ibidem*), guarda cioè «il piacere sessuale come l'evento stesso dell'avvenire, dell'avvenire puro di qualsiasi contenuto» (*ibidem*).

Nella «fenomenologia dell'eros», come dice in *Totalità e infinito*, la carezza è sensibilità in quanto contatto, ma «trascende il sensibile» (Lévinas 1961, trad. it.: 265; d'ora in poi *TI*). La carezza non sa cosa cerca, è un gioco senza progetto con qualcosa che si sottrae, «consiste nel non impadronirsi di niente», cerca, fruga, è un

cammino nell'invisibile. In un certo senso *esprime* l'amore ma soffre per un'incapacità di dirlo. Ha fame di questa espressione stessa, in un continuo incremento di fame. Va dunque al di là del suo termine, è tesa al di là di un ente, anche futuro [...]. Nella carezza [...] il corpo si spoglia già della sua stessa forma, per offrirsi come nudità erotica. Nel carnale della tenerezza, il corpo abbandona lo statuto dell'ente (*ibidem*; v. anche Lévinas 1987: 58).

L'erotico pone «di fronte a ciò che sta dietro le porte dell'essere» (*TI*: 273) e non, platonicamente, di fronte all'essere per possederlo¹⁷. Il nascosto non viene svelato, le tenebre non vengono dissipate, non perdono il mistero (v. *TI*: 267).

3. 2. Anche la paternità/maternità, ovvero la fecondità è una relazione con l'altro. La relazione con il figlio non è una relazione di potere bensì di alterità, «mette in rapporto con l'avvenire assoluto e con il tempo infinito» (*TI*: 276). Il figlio non è una proprietà e la sua alterità «non è quella di un alter ego» (Lévinas 1979, trad. it.: 60). E ancora in *Totalità e infinito* leggiamo:

«Nella fecondità l'io trascende il mondo della luce (cors. ns.). Non per dissol-

¹⁷ In Platone, Eros ha una funzione conoscitiva, appropriativa, illuminante. Si vedano il *Simposio* e il *Fedro*. Nel *Simposio*, ad esempio, Diotima, alla domanda "perché si ama?", risponde dicendo che «l'amore è tendenza a essere in possesso del bene per sempre» (*Simposio*, E, 206A, tr. it. 1993: 129).

Per Lévinas, Platone, la cui concezione dell'essere è dominata dall'eleatismo, «non ha colto la femminilità nella sua connotazione specificamente erotica. Non ha lasciato, nella sua filosofia dell'amore, alla femminilità una funzione diversa da quella di offrire un'immagine dell'Idea, la quale soltanto può essere oggetto d'amore. Il carattere tutto particolare della relazione dell'uno con l'altro passa inosservato, Platone costruisce una Repubblica che deve imitare il mondo delle Idee; fa la filosofia di un mondo di luce, di un mondo senza tempo» (Lévinas 1979, trad. it.: 61).

versi nell'anonimato del *c'è*, ma per andare più lontano della luce, per andare *altrove*. [...] L'essere si produce come multiplo e come scisso in Medesimo e Altro. Questa è la sua struttura ultima. È società e, quindi, tempo. *Così usciamo dalla filosofia dell'essere parmenideo* (cors. ns.). La filosofia stessa costituisce un momento di questa attuazione temporale, un discorso che si rivolge sempre ad un altro. Ciò che stiamo per esporre si rivolge a chi lo vorrà leggere. La trascendenza è tempo e va verso Altri. Ma Altri non è un termine: non blocca il movimento del Desiderio. L'altro che il Desiderio desidera è ancora Desiderio (TI: 276-277).

La morte, l'eros, la fecondità, come abbiamo visto, sciolgono il «legame tra l'Uno e l'Essere» e introducono una dualità superando l'eleatismo in tutte le sue forme (v. TI: 283-286, Lévinas 1979, trad. it.: 61): ci si muove nella *hyle* (materia), in ciò che preesiste alla coscienza, all'intenzionalità, in ciò che apre la solitudine. In tal modo Lévinas prende le distanze da ogni pensiero incapace di sostenere una vera trascendenza, che è resistenza. Nella filosofia occidentale il rapporto di trascendenza tra il Medesimo e l'Altro è stato risolto grazie alla teoria, luogo dove l'Altro è ridotto al Medesimo, tramite la mediazione del concetto, riduzione che Lévinas chiama ontologia¹⁸.

4. Dalla teoretica all'etica

4. 1. La teoria è chiarificazione, illuminazione, grazie alla quale l'oggetto è dato e appreso. Si può parlare di un *imperialismo della luce*. Ogni apprensione sensibile o intelligibile è visione e luce: «vediamo la durezza di un oggetto, il sapore di una pietanza, l'odore di un pro-

¹⁸ «La filosofia occidentale è stata per lo più un'ontologia: una riduzione dell'Altro al Medesimo, in forza dell'interposizione di un termine medio e neutro che garantisce l'intelligenza dell'essere.

Questo primato del Medesimo ha costituito la lezione di Socrate. Non ricevere nulla da Altri se non ciò che è in me, come se, da sempre, io possedessi ciò che mi viene dal di fuori. [...] Conoscere ontologicamente significa sorprendere nell'ente affrontato ciò per cui non è questo ente, questo straniero, ma ciò per cui si tradisce in qualche modo, si consegna, si dà all'orizzonte nel quale si perde e appare, dà presa, diventa concetto. [...] Questo risultato è raggiunto sin dal primo raggio di luce. Illuminare significa privare l'essere della sua resistenza, perché la luce apre un orizzonte e vuota lo spazio. [...] L'ideale della verità socratica si fonda dunque sull'essenziale sufficienza del Medesimo, sulla sua identificazione di ipseità, sul suo egoismo. La filosofia è un'egologia» (TI: 41-42).

fumo, il suono di uno strumento, la verità di un teorema» (Lévinas 1947, trad. it.: 41; d'ora in poi *EE*). A partire da Platone fino a Heidegger si ritrova questo contenuto della visione: «la luce, che emani dal sole sensibile o dal sole intelligibile, condiziona ogni essere» (*ibidem*; v. anche *TI*: 193-194).

La luce in quanto teoria «è la condizione del fenomeno, cioè del senso» (*EE*: 41), grazie ad essa gli oggetti si distaccano da un fondo indifferenziato, vengono cioè dal niente che, però, non è un niente assoluto quanto un *c'è* impersonale, dice Lévinas, che in sé «non corrisponde ad alcuna rappresentazione» (*TI*: 195). *La luce è forma* (si ricordi la *lux* di Roberto Grossatesta; v. *supra*, § 1. 2): «ciò grazie a cui la cosa si mostra e lascia prendere; ciò che nella cosa è illuminato» (*EE*: 40). La luce rende il mondo “per noi”, lo raccoglie intorno a uno spirito che lo possiede.

Tuttavia, questa vista che si muta in presa non è una trascendenza, non apre cioè a niente che possa essere assolutamente Altro. Essa è «oblio del *c'è*», «soddisfazione del finito senza cura per l'infinito» (*TI*: 195-196).

Lévinas sostiene che l'alterità totale

non viene alla luce nella *forma* delle cose con la quale esse si aprono a noi, infatti, sotto la forma, le cose si nascondono. La superficie può trasformarsi in interno: si può fondere il metallo delle cose per farne dei nuovi oggetti, utilizzare il legno di una cassa per farne un tavolo, piallando, segando, facendo a pezzi: il nascosto diventa aperto e l'aperto diventa nascosto. Questa considerazione può sembrare ingenua [...] ma in realtà, *la profondità della cosa non può avere altro significato se non quello della sua materia* e la rivelazione della materia è essenzialmente superficiale (*TI*: 196, cors. ns.).

La materia è la profondità del superficiale, il rovescio della forma, il didentro della facciata che non possiamo dominare con lo sguardo, che trascende la rappresentazione. Lévinas, come è noto, chiama *volto* questa profondità, e volto è ciò che si nasconde su un confine, su una forma o facciata che è al cospetto di un'altra forma o facciata, di fronte a qualcuno. Questo essere “faccia a faccia” è socialità, etica, è essere uno-per-l'altro. La materia entra nella forma (è sul suo confine) pur restandone fuori, pur rimanendo materia, resistendo alla forma, entra nel visibile, ma anche la forma tocca l'invisibile sul suo confine.

Una faccia, un viso non è soltanto visto, fa anche mostra di sé. Ma leggiamo Lévinas:

L'oscurità della materia rappresenterebbe appunto lo stato di un essere che non ha facciata. [...] Con la facciata, la cosa che conserva il suo segreto, si espone rinchiusa nella sua essenza monumentale e nel suo mito in cui essa brilla come uno splendore, ma non si concede. Con la sua grazia essa soggioga come una magia, ma non si rivela. Se il trascendente sporge rispetto alla sensibilità, se è apertura per eccellenza, se la sua visione è proprio la visione dell'apertura dell'essere, essa sporge rispetto alla visione delle forme e non può essere detta né in termini di contemplazione né in termini di pratica. È volto, la sua rivelazione è parola. Solo la relazione con altri introduce una dimensione della trascendenza e ci conduce verso un rapporto totalmente diverso dall'esperienza nel senso sensibile del termine, relativa ed egoista (TI: 197).

Ogni volto è icona dell'invisibile, è eccedenza rispetto al mondo della luce che è mondo senza tempo¹⁹. L'esteriorità, o alterità, nel faccia a faccia, che è socialità,

va più lontano della visione [...]. L'esteriorità, come essenza dell'essere, significa la resistenza della molteplicità sociale alla logica che totalizza il molteplice. Per questa logica la molteplicità è una decadenza dell'Uno o dell'Infinito, una diminuzione nell'essere che ciascuno dei molteplici esseri dovrebbe superare per ritornare dal molteplice all'Uno, dal finito all'Infinito (TI: 299-300).

Ancora una critica e una presa di distanza dall'ontologismo. Il rapporto con l'esteriorità per Lévinas è "metafisica" che «indica, di contro», come «il rapporto tra il finito e l'infinito non consiste, per il finito, nell'assorbirsi in ciò che gli sta di fronte ma nel restare nel suo essere proprio, nel situarvisi, nell'agire quaggiù» (TI: 300). L'esteriorità non può essere inglobata. Per questo all'idea di totalità che è a base della filosofia ontologica bisogna «sostituire l'idea di una separazione che resista alla sintesi» (TI: 301).

Se in Heidegger il velarsi/svelarsi dell'*alétheia* è un gioco o un processo che non esce dallo Stesso, qui invece si tratta proprio di un'uscita senza ritorno, senza guadagno. In Heidegger non si esce dall'ontologia, la differenza ontologica resta differenza indifferente, mentre in Lévinas si fa differenza non indifferente. Nel filosofo tedesco, l'essere si ottiene facendo astrazione dalla materia, dal fluttuante ed, eleaticamente, diventa un solido uguale a sé, mentre in Lévinas

¹⁹ Rinviamo a quanto riportato di Lévinas alla nota 15.

l'essere è nella materia e la materia è nell'essere, varia, mobile, molteplice. Non si tratta di misconoscere l'essere ma di «comprendere l'essere a partire dall'*altro dell'essere*» (Lévinas 1974, trad. it.: 21-22; d'ora in poi *AE*).

La luce in quanto essere porta il peso della materia, il che vuol dire che *la materia della luce è la materia dell'essere*: l'eccedenza della luce e dell'essere che contiene più di quanto possa contenere. Questo "altro della luce" non è una presa di coscienza attraverso un rovesciamento hegeliano, ossia un autoriflettersi in altro. In questo senso – direbbe Bachtin – la luce dell'essere resterebbe se stessa, in solitudine, si replicherebbe soltanto. Questo "altrimenti" è, nelle parole proprio del pensatore russo, un «*sur-essere*», in cui «non c'è più neppure un granello di essere, ma tutto l'essere esiste in esso e per esso» (Bachtin 1970-71, trad. it.: 130). Si producono nuovi livelli di realtà, oltre quella che coincide con ciò che è nella luce. Si tratta, dell'«intrigo anarchico» dell'Altro-nello-Stesso, come dice Lévinas in *Altrimenti che essere*, che costituisce l'architrave dell'etica. Il rapporto etico con Altri è dunque fondamentale, non sovrastrutturale.

L'Altro-nello-Stesso è inquietudine che lacera la calma dell'Identico, è sempre – dice Lévinas – un per-altro, cioè significazione che «ha senso solo tra esseri di carne e di sangue» (*AE*: 92); è dunque materialità che disincanta il *cogito*²⁰.

A conclusione di *Totalità e infinito*, Lévinas esprime

la convinzione di aver rotto i legami con la filosofia del Neutro: con l'essere dell'ente heideggeriano la cui neutralità impersonale è stata così ben messa in luce dall'opera critica di Blanchot, con la ragione impersonale di Hegel che mostra alla coscienza personale soltanto le sue astuzie. Filosofia del Neutro i cui sviluppi ideali, così diversi per le loro origini e per le loro influenze, concordano nell'annunciare la fine della filosofia. Essi esaltano infatti un'obbedienza che non è richiesta da nessun volto (*TI*: 306-307).

Contro il Neutro, contro la lingua del neutro che non è parlata da nessuno e non si rivolge a nessuno, contro il «carattere monologico del linguaggio [...] inscritto nel profilo del Dire originario», come dice Heidegger (1959, trad. it.: 209), Lévinas fa emergere il movimento della *relazione al volto*. «Partire dal volto come da una fonte in cui appare ogni senso, dal volto nella sua nudità assoluta [...], significa af-

²⁰ Si veda al riguardo Lévinas 1993, trad. it.: 229-233.

fermare che l'essere entra in gioco nel rapporto tra uomini» (TI: 307). Il primato del Neutro, e non la «funzione primordiale della sensibilità», costituisce quel «materialismo vergognoso» di Heidegger che «innalza il paesaggio o la "natura morta" ad origine dell'umano» (*ibidem*).

Il Dire originario diventa anche in Lévinas, come si è visto in Heidegger, *cor-rispondenza, con-vocazione, o, ancora, assegnazione, rivolgersi-a, fare segno-a* che anticipa ogni segno. Il Dire originario «è il far segno di ciò di cui si fa segno senza riposarsi nella propria figura di segno. [...] Fare segno al punto da farsi segno» (Lévinas 1993, trad. it.: 260-261, d'ora in poi *DMT*). Il Dire del linguaggio più che un "mostrare" è «testimonianza»: «apertura» che non cessa di aprirsi, «che si espone sempre di più» e quindi non si sottrae, «che è impossibilità di tacere» (*ibidem*), ma alla quale non è possibile sottrarsi, evitare di rispondere, declinare la responsabilità dell'*eccomi*, ossia la passività, l'essere all'accusativo del soggetto (v. *DMT*: 259). Questa soggezione è profetismo e testimonianza che non tematizza ciò che testimonia (v. *DMT*: 273-277). Ma non c'è nessuna impersonalità o neutralità. Nell'apertura della testimonianza non c'è rinvio o rispecchiamento del testimoniato (Detto); il Dire della testimonianza aggiunge del proprio, è cioè sempre un processo peculiare, unico. Il testimone è «autore di ciò di cui rende testimonianza» (Petrosino 1996: 33). Nel Dire c'è un fare segno-a prima ancora del dire il Dire, c'è già un essere esposto ad altro, un essere *per-l'altro*. All'heideggeriano «il linguaggio parla» – osserva Petrosino – bisogna preferire «il segno testimonia»: l'essenza vivente del linguaggio è per Lévinas testimonianza (v. *ivi*: 35).

Per questa via non si giunge, come fa la filosofia del Neutro, alla fine della filosofia per cui il compito del pensare è «il ritorno all'epoca in cui essa non era iniziata» (Lévinas 1959, trad. it.: 111). La fine della filosofia è piuttosto la fine della totalità o, come dice ancora Lévinas, «della totalizzazione degli elementi, che si produce sotto lo sguardo sinottico del filosofo» (*ivi*: 114); è la fine della sintesi, provocata dall'esposizione ad "altro", dall'evasione dall'essenza dell'essere.

5. La responsabilità

5. 1. L'uno-per-l'altro è, per Lévinas, significazione, «surplus di responsabilità» (*AE*: 124). Nella materialità, dunque, c'è la responsabilità: «È la mia responsabilità per l'altro ad essere il *per* della relazione,

la significanza stessa della significazione che significa nel *Dire* prima ancora di mostrarsi nel *Detto* (*ibidem*).

L'altro-nello-Stesso vuol dire aver-l'altro-nella-propria-pelle. C'è dunque un nesso tra materialismo e trascendenza che è responsabilità per Altri. L'alterità nel Medesimo sposta continuamente quest'ultimo, lo rende mobile, lo traduce, o, come si dice più comunemente, lo altera. Si tratta di un'azione che – scrive Bachtin²¹ – «più che razionale – è responsabile. *La razionalità è solo un momento della responsabilità [...], una luce come "la luce di una lampada di fronte al sole" (Nietzsche)*» (Bachtin 1920-24, trad. it.: 43, cors. ns.).

Ma ci sembrano molto rilevanti, anche come risposta *ante litteram* all'heideggerismo e ad ogni ontologia della luce, le seguenti parole dello stesso Bachtin: «Nessun orientamento pratico della mia vita nel mondo teoretico è possibile: in esso non si può vivere, agire responsabilmente, in esso, io non sono necessario, in esso, per principio, io non ci sono» (ivi: 25). Nel concetto di essere che ne deriva è indifferente il fatto che io esista o meno: «se esso fosse l'unico, io non ci sarei» (ivi: 26). La luce dell'essere o del soggetto agisce sempre da sola, è, paradossalmente, cieca in quanto non vede l'Altro. Per Bachtin, come per Lévinas, Io/Altro è il principio architettonico supremo dell'etica come "filosofia prima". Si tratta di una nuova rivoluzione, dopo quella del copernicanesimo filosofico moderno, che sposta il perno della filosofia dall'Io all'Altro, dalla teoria alla vita, dalla luce alla materia della luce²². Vengono a porsi le condizioni o gli strumenti euristici per un approccio critico e detotalizzante in semiotica, linguistica²³, teoria della letteratura, antropologia, etica, politica.

Bachtin e Lévinas mettono in discussione non soltanto l'intero orientamento della filosofia occidentale, ma anche – come rileva Augusto Ponzio – la visione del mondo dominante nella nostra cultura,

²¹ Questi già negli anni Venti poneva la priorità dell'etica sulla teoretica nei termini di una apertura verso un'alterità irriducibile.

²² «La vita – afferma Bachtin (1920-24, trad. it.: 80) – conosce due centri di valore, per principio diversi, ma correlati tra di loro; io e l'altro, e intorno a questi centri si distribuiscono e si sistemano tutti i momenti concreti dell'essere. Uno stesso oggetto, identico per contenuto, è un momento dell'essere che ha un aspetto valutativo diverso, qualora sia correlato con me o con l'altro [...]. Con ciò non si distrugge l'unità di senso del mondo, ma la si innalza al grado di unicità eventuale». Sulla rivoluzione bachtiniana e levinasiana v. Ponzio 1995 e 1997.

²³ Per le conseguenze in campo semiolinguistico ci sia consentito rinviare a Caputo 1996 e 1998.

incentrata sulla categoria dell'identità, «presente non solo nelle progettazioni volte a conservare e riprodurre gli attuali rapporti sociali, ma anche in quelle che si propongono di modificarli o di sostituirli». Il dominio dell'identità si vede all'opera nell'aspirazione a comportarsi come chi detiene il potere, ad avere l'identica vita (v. Ponzio 1997: 4). È un correre verso la luce, verso la smaterializzazione dell'essere.

6. Ombre

6. 1. Oggi, nella cosiddetta «società della conoscenza», predomina la logica dell'investimento immateriale. La globalizzazione dell'economia, la mercantilizzazione della comunicazione e dell'istruzione, l'omologazione delle culture, al nord come al sud del mondo stanno costruendo quello che Philippe Engelhard (1996) chiama l'«*homme mondial*», cioè un atomo svuotato di cultura, di senso e di coscienza dell'Altro. Il sistema dell'informazione fa evaporare la realtà e lo spessore dei valori. Tutto è merce, e soprattutto merce privata del suo valore d'uso e resa oggetto di venerazione, idolo, nell'empireo luminoso delle vetrine. Trionfa il *pensiero unico*: «una specie di dottrina gelatinosa che insensibilmente avviluppa qualsiasi ragionamento ribelle, lo inibisce, lo confonde, lo paralizza fino a soffocarlo [...] [tanto che] non è esagerato parlare di dogmatismo moderno» (Ramonet 1995).

La narrazione, o l'ordine del discorso della merce si coniuga con la crisi e con l'eclisse del senso, con l'arretramento e l'inibizione della *materia* che è residuo, eccedenza, margine esterno, alterità rispetto al formalismo delle scienze, all'Essere dell'Ontologia o al Pensiero della Logica: è la prosa del mondo contrapposta alla luce abbagliante dell'odierna società dello spettacolo. La materia è l'ossessione dell'*ontologica*: ossessione della guerra, della miseria, dell'extracomunitario: enti occultati e ridotti a spettri, a pure immagini (si pensi, come esempio paradigmatico, alla Guerra del Golfo) dall'*ideo-logica* e dalla *semio-logica* dominanti²⁴. Questa spettralizzazione non rientra in un'ontologia, richiede piuttosto una *hantologie*, dice J. Derrida, un discorso sull'ossessione (*hantise*), sulle ombre, o sui fantasmi. «La *hantise* appartiene alla struttura di ogni egemonia» (Derrida 1993, trad. it.: 51, 69).

Accettare l'ombra vuol dire accettare i limiti della vita, l'attenuazione, fino all'inabissarsi, della luce, vuol dire che l'esperienza umana

²⁴ In questa direzione v. Caputo 1998.

obbliga a riconoscere che si vivono non dimostrazioni razionali ma drammi (azioni) esistenziali ai quali dover rispondere non necessariamente *hic et nunc*: un dover vivere un'esposizione assoluta verso Altri, senza recinti di protezione. In altri termini, accettare l'ombra vuol dire riconoscere la preminenza del dramma sull'astrazione, della parola viva sulla parola logica, formalizzata, computerizzata. Una preminenza del fluire e della continua metamorfosi del reale sulle ingessature sia pur eleganti delle astrazioni.

La condizione umana, infatti, è patita, non scelta. In essa rispondiamo di cose che non dipendono da noi, che ci coinvolgono e ci travolgono a dispetto della nostra volontà e del nostro impegno. Continuamente subiamo passioni, tensioni, timori, ansie, e per sfuggire loro abbiamo creato iperunei platonici, paradisi di vita senza morte. Di qui anche la fuga nel lavoro, lo sforzo di fissare, identificare la realtà. All'origine c'è un agire/patire non una dimostrazione logica. Il "parlare" originario è un fare in risposta alle sollecitazioni del mondo e dunque è *dialogo*: rapporto con un'*icona* che tace²⁵. Questa originaria dimensione dialogica è la nostra dimensione esistenziale, la metodica della comprensione del mondo, del produrre segni e utensili, artefatti corporei e non-corporei, ovvero è la *costante* della produzione e riproduzione sociale.

La realtà ha una profondità che il mondo d'oggi non è più abituato a pensare, e soffermarsi solo sul suo lato più appariscente vuol dire rimanere in superficie, nell'ovvio. Il realismo speculativo, cogliendo la realtà così com'è, adeguandosi ad essa perché la ritiene senza alternative, coglie le rappresentazioni imposte dall'ideologia dominante; esso genera il realismo economico e politico.

6. 2. E riprendiamo ancora Emmanuel Lévinas che nel saggio *La realtà e la sua ombra* esorta a sostituire, nell'arte, all'oggetto la sua immagine, contrapponendo quest'ultima al concetto che, in quanto colto, afferrato, posseduto, è l'oggetto intelligibile. «L'immagine neutralizza questa relazione reale». Il disimpegno della visione artistica è prima di tutto

una cecità nei confronti dei concetti [...]. L'immagine non dà luogo, come la conoscenza scientifica e la verità, ad una *concezione*, non implica il "lasciar

²⁵Altre osservazioni al riguardo si trovano nel cap. II, «Dal tacere del mondo al parlare del linguaggio», di Caputo 1996.

essere", il "*Sein-lassen*" di Heidegger, in cui si compie la trasmutazione dell'oggettività in potere. L'immagine attesta un dominio su di noi, piuttosto che la nostra iniziativa: una passività radicale (Lévinas 1948, trad. it.: 177).

L'immagine deconcettualizza la realtà, si distacca dall'oggetto, come nella musica dove si realizza, «allo stato puro», questa indipendenza dalla categoria della sostanza (v. *ivi*: 178-179).

La somiglianza – dice Lévinas – differenzia l'immagine dal simbolo, dal segno, dalla parola. «Ma questo presuppone un arresto del pensiero sull'immagine in se stessa e, di conseguenza, una certa opacità dell'immagine. Il segno, invece, è trasparenza pura, poiché non ha nessun valore di per se stesso» (*ivi*: 180). Non bisogna, però, tornare all'immagine come copia dell'originale,

a patto di considerare la somiglianza non come il risultato di un confronto tra l'immagine e l'originale, ma come il movimento stesso che dà luogo all'immagine. La realtà non sarebbe soltanto ciò che è, ciò che si svela nella verità, ma anche il suo doppio, la sua ombra, la sua immagine (*ibidem*).

Come movimento stesso dell'originale, l'immagine è *per se stessa* (*kath'auto*), immediatezza della semplice presenza, non dipende da una convenzione o intenzionalità: è *primità* o *icona*, nei termini di Peirce²⁶. L'immagine è il surplus dell'essere, che è se stesso e la sua immagine, il suo altro o la sua deformazione: ombra²⁷. In quanto *più* del segno, l'immagine è *sur-segno*, è *l'altro del segno*; il movimento che la genera è una *sur-semiotizzazione*, un eccesso della semiosi e di conseguenza un processo pluralizzante, polimorfico, metasemiotico e non un processo omologante, monologico e monomorfo come quello dell'ontologia del segno²⁸.

L'essere non è dunque perfetto e in sé concluso, è solo una costanza relativa, una fermata (delimitazione) momentanea.

²⁶ «La Primità è il modo di essere di ciò che è così come è, positivamente e senza riferimento a nient'altro»: Peirce 1980: 182, *Coll. Papers*: 8.328.

²⁷ «Ecco una persona che è ciò che è: essa non riesce tuttavia a far dimenticare, né a dissolvere, né a ricoprire interamente gli oggetti che usa e il modo in cui li usa, i suoi gesti, le sue membra, il suo sguardo, il suo pensiero, la sua pelle, che sfuggono da sotto l'identità della sua sostanza, incapace, come un sacco sfondato, di contenerli. Ed è così che la persona porta sul suo volto, accanto al suo essere con il quale coincide, la sua caricatura, il suo lato pittoresco»: Lévinas 1948, trad. it.: 180.

²⁸ Rinviamo, al riguardo, ancora alle osservazioni contenute in Caputo 1998.

Icona e idolo (feticcio) sono modalità diverse del farsi presente e della visibilità. L'icona provoca lo sguardo, lo invita a non fermarsi, a guardare intorno. L'idolo, invece, cattura lo sguardo, non lo lascia divagare, anzi lo acceca: il pensiero si appaga, viene svuotato della sua materialità. Nascono così le "razionalizzazioni" che riescono a giustificare tutto: guerre e fame, tragedie, miseria e sfruttamento.

Nella feticizzazione contemporanea la luce della merce priva delle differenze. «La merce perseguita (*hante*) la cosa, il suo spettro travaglia il valore d'uso» (Derrida 1993, trad. it.: 190).

L'ombra accompagna, perseguita, non si lascia oggettivizzare, cioè catturare, essa è il non feticizzato e il non feticizzabile.

6. 3. Ombre d'oggi: ossessione del denaro, del comunismo, dei guasti irreparabili all'ambiente, spettro della miseria per fasce crescenti della popolazione, migrazioni, fine del lavoro, pulizie etniche, pedofilia. Questa esperienza dell'ombra è l'attenuazione della luce che la morte, ossessione di sempre e scandalo sempre nuovo, inabissa del tutto.

La morte non è un momento dell'avventura dell'essere, pone in relazione con l'incontenibile, non è riducibile all'economia del mondo. La morte ci attraversa nelle sconfitte della vita, nelle incomprensioni. Nella filosofia occidentale è stata vista come conferma dell'essere. Si è detto, idealisticamente, che la morte del singolo è la vita del Tutto, la convalida della potenza dell'Essere, è vista come normale maturazione dell'essere che sopravviene con la vecchiaia. Ma la morte improvvisa, acerba, quella che non segue questa direzione rettilinea, quella del Lager, del Gulag, delle pulizie etniche, del terremoto, del proiettile vagante, del tetto che crolla all'improvviso sotto il peso della neve e schiaccia il più giovane, il più piccolo e il più indifeso, da quale maturazione e da quale meandro dell'essere proviene?

Ed anche la morte "matura" non è pur sempre un fuoriuscire dall'essere? L'incontro con la morte è un momento che non ha racconto, che non è categorizzabile. È "altro" per sempre e per tutti i viventi.

La morte è inafferrabile; essa, come la nascita, «viene da un istante sul quale non posso, assolutamente, esercitare il mio potere», dice Lévinas (TI: 240). Nascita e morte sono i varchi attraverso i quali irrompe l'alterità. Le loro forme di manifestazione sono la sofferenza, il travaglio (del parto o dell'agonia) di corpi, di materie.

La questione della morte porta a interrogarsi sulla possibilità di

avere un'esperienza che riesca a fare a meno della luce di ogni sua stessa concettualizzazione.

Riferimenti bibliografici

Amoroso, Leonardo

1983 «La Lichtung di Heidegger come "lucus a (non) lucendo"», in G. Vattimo e P.A. Rovatti (a cura di), *Il pensiero debole*, Milano, Feltrinelli, pp. 137-163.

Bachtin, Michail

1920-24 *K filosofii postupka*; trad. it. di M. De Michiel, *Per una filosofia dell'azione responsabile*, Lecce, Piero Manni, 1998.

1970-71 «Iz zapisej 1970-71 godov»; trad. it. C. Strada Janovič, «Dagli appunti del 1970-71», *Intersezioni*, I, 1, 1981, pp. 125-147.

Caputo, Cosimo

1996 *Materia signata. Sulle tracce di Hjelmlev, Humboldt e Rossi-Landi*, Bari, Levante Editori.

1998 «Lévinas e la "materia signata"», in F. Fanizza, F. Fistetti, A. Ponzio (a cura di), *Lévinas vivant. Riflessioni sul pensiero di Emmanuel Lévinas*, Modugno (Bari), Edizioni dal Sud, pp. 33-35.

Crombie, Alistair C.

1952 *Augustine to Galileo*; trad. it. di V. Di Giuro, *Da S. Agostino a Galileo. Storia della scienza dal V al XVII secolo*, Milano, Feltrinelli, 1970.

1953 *Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science, 110-1700*, Oxford, At the Clarendon Press.

D'Alverny, Marie T.

1982 *Translations and Translators*, in R. L. Benson and G. Constable, with C. D. Lanham (eds.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, pp. 421-462.

Derrida, Jacques

1993 *Spectres de Marx*; trad. it. di G. Chiurazzi, *Spettri di Marx*, Milano, Cortina Editore, 1994.

Descartes, René

1641 *Meditationes de Prima philosophia*; trad. it. *Meditazioni metafisiche sulla filo-*

sofia prima, in Id., *Opere filosofiche*, a cura di B. Widmar, Torino, Utet, 1969, pp. 187-258.

Eco, Umberto

1993 *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Roma-Bari, Laterza.

Engelhard, Philippe

1996 *L'homme mondial. Les sociétés humaines peuvent-elles survivre?*, Paris, Arléa.

Gattinara, Giulio

1995 *Le statue di Dedalo. Indagine sulla domanda*, Napoli, Istituto italiano per gli studi filosofici/La città del sole.

Giannantoni, Gabriele (a cura di)

1990 *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Roma-Bari, Laterza, voll. 2.

Grossatesta, Roberto

1912 *De luce seu de inchoatione formarum*, in *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln*, ediz. critica di L. Baur; trad. it. di P. Rossi, *La luce*, in Id., *Metafisica della luce*, Milano, Rusconi, 1986, pp. 113-123.

Hegel, Georg Wilhelm F.

1833 *Einleitung*, in *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, a cura di K. L. Michelet; trad. it. di A. Plebe, *Introduzione alla storia della filosofia*, Roma-Bari, Laterza, 1991.

Heidegger, Martin

1946 «Brief über den Humanismus»; trad. it., «Lettera sull'umanesimo», in Id., *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 1987, pp. 267-315.

1954 *Vorträge und Aufsätze*; trad. it. di G. Vattimo, *Saggi e discorsi*, Milano, Mursia, 1976.

1959 *Unterwegs zur Sprache*; trad. it. di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, *In cammino verso il linguaggio*, Milano, Mursia, 1973.

1956 *Was ist das – die Philosophie?*; trad. it. di C. Angelino, *Che cos'è la filosofia?*, Genova, il melangolo, 1995.

1969 *Zur Sache des Denkens*; trad. it. di E. Mazzarella, *Tempo ed essere*, Napoli, Guida, 1980.

Lévinas, Emmanuel

1947 *De l'existence à l'existant*; trad. it. di F. Sossi, *Dall'esistenza all'esistente*, Casale M., Marietti, 1986.

1948 «La réalité et son ombre»; trad. it. di F. P. Ciglia, «La realtà e la sua ombra», in Id., *Nomi propri*, Casale M., Marietti, 1984, pp. 174-190.

- 1959 «Entre deux mondes. (La voie de Franz Rosenzweig)»; trad. it. di E. Greblo, «"Tra due mondi". (La via di Franz Rosenzweig)», *Aut Aut*, 211-212, 1986, pp. 107-125.
- 1961 *Totalité et infini*; trad. it. di A. Dell'Asta, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Milano, Jaca Book, 1990.
- 1974 *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*; trad. it. di S. Petrosino e M. T. Aiello, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Milano, Jaca Book, 1991.
- 1979 *Le Temps et l'Autre*; trad. it. di F. P. Ciglia, *Il Tempo e l'Altro*, Genova, il melangolo, 1987.
- 1983 «Philosophie, justice et amour. Entretien avec Emmanuel Lévinas»; trad. it. di R. Cristin, «Filosofia, giustizia e amore», *Aut Aut*, 209-210, 1985, pp. 3-18.
- 1993 *Dieu, la Mort et le Temps*; trad. it. di S. Petrosino, *Dio, la morte e il tempo*, Milano, Jaca Book, 1996.
- Peirce, Charles Sanders
- 1980 *Semiotica*, testi scelti e introdotti da M. A. Bonfantini, L. Grassi e R. Grazia, Torino, Einaudi.
- Pellerey, Roberto
- 1992a *Le lingue perfette nel secolo dell'utopia*, Roma-Bari, Laterza.
- Pellerey, Roberto (a cura di)
- 1992b «Le lingue perfette», *Versus*, 61-63.
- Platone
- 1993 *Simposio*, trad. it. di G. Reale, Milano, Rusconi.
- Plotino
- 1992 *Enneadi*, trad. it. di G. Faggin, Milano, Rusconi.
- Petrosino, Silvano
- 1996 «Lévinas e l'essenza del linguaggio», *Idee*, XI, 33, pp. 15-38.
- Ponzio, Augusto
- 1995 *Responsabilità e alterità in Emmanuel Lévinas*, Milano, Jaca Book.
- 1997 *La rivoluzione bachtiniana. Il pensiero di Bachtin e l'ideologia contemporanea*, Bari, Levante Editori.
- Ramonet, Ignacio
- 1995 «Il pensiero unico», *Le Monde diplomatique/Il Manifesto*, 1, gennaio.