

RICERCHE

Autrui: etica e antropologia in Lévinas

Giovanni Martini^(a)

Ricevuto: 16 settembre 2020; accettato: 2 marzo 2021

Riassunto Questo lavoro sviluppa due elementi, apparentemente lontani, ma per alcuni aspetti non secondari, convergenti. Per un verso l'attenzione è rivolta all'origine delle regole che disciplinano il comportamento sociale umano, oltrepassando le regole di matrice istituzionale e convenzionale, che sono spesso considerate le più nobili e le più umane, nel tentativo di far affiorare le regole più remote del nostro agire, legate al patrimonio genetico degli individui della nostra specie, al parlamento dei nostri istinti, sviluppati durante l'evoluzione filogenetica. Lungo questo primo tratto del percorso l'articolo fa riferimento in particolare al pensiero di Konrad Lorenz e della sua scuola. Per altro verso, si seguono le tracce del pensiero etico di Lévinas, soffermandosi su alcuni punti fondamentali: il volto dell'altro, la passività, la responsabilità, al fine di porre in evidenza come tra il filosofo e l'etologo, pur nelle evidenti differenze di linguaggio, di approccio e di orizzonti, siano ravvisabili tratti e conclusioni comuni.

PAROLE CHIAVE: Alterità; Relazione; Istinto; Etica; Responsabilità

Abstract *Autrui: Ethics and anthropology in Lévinas* – This paper moves along two seemingly distant paths, that turn out to converge in some significant ways. The first path leads us to the origin of what are often considered the most noble and essentially human principles that regulate our social behaviour, going beyond institutional and conventional norms. This allows us to highlight the deepest and most evolutionarily remote rules of human behaviour, related to our genetic code and instincts, which developed over phylogenetic evolution. As we move along this first path, we pay special attention to the work of Konrad Lorenz and his school. The second path follows the traces of Lévinas' ethical thought, dwelling on some fundamental issues: the face of the other, passivity, and responsibility, and helps us shed light on some ideas and conclusions that are common to the philosopher and the ethologist, despite their clear differences in language, approach, and horizons. We hope this will show how the insights of each can be used to support of the theories of the other.

KEYWORDS: Otherness: relationship; Instinct; Ethics; Responsibility

^(a)Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere, Università degli Studi di Pisa, via Trieste, 40 - 56126 Pisa (I)

E-mail: studio.martini@gmail.com (✉)



EMMANUEL LÉVINAS È STATO CONSIDERATO uno dei più grandi moralisti del secolo scorso¹ e non c'è dubbio che nel contesto del suo pensiero la morale occupi un posto centrale; essa rappresenta la stessa metafisica, la autentica filosofia prima,² così che l'agire morale non deve essere considerato come una possibilità affidata alla scelta del singolo, ma piuttosto deve essere collocato nella struttura costitutiva della soggettività. L'etica non dipende dai ragionamenti o dalle sensibilità, ma dalla originaria apertura del soggetto all'altro e alla trascendenza.

Il Bene non si offre alla libertà: mi ha scelto prima che io lo abbia scelto. Nessuno è buono volontariamente. Ma la soggettività, che non ha il tempo di scegliere il Bene e che, di conseguenza, si immedesima a propria insaputa nei suoi raggi – e ciò disegna la struttura formale della non-libertà – la soggettività vede riscattare, eccezionalmente, questa non-libertà dalla bontà del Bene.³

La responsabilità di ognuno nei confronti degli altri non può aver avuto origine negli impegni assunti, in un patto, in una qualche decisione:

La responsabilità illimitata in cui mi trovo viene dall'al di qua della mia libertà, da un "prima-di-ogni-ricordo", da un "oltre-ogni-compimento" del non-presente, per eccellenza dal non-originale, dall'anarchico, da un al di qua o al di là dell'essenza. La responsabilità per altri è il luogo in cui si pone il non-luogo della soggettività e dove si perde il privilegio della questione: dove?⁴

Il paradosso di questa responsabilità è dato dal fatto che ci troviamo obbligati senza che questo obbligo sia stato oggetto di riflessione, di negoziazione, di libera scelta, ma si attiva

come se a partire da un'idea errante di Platone, si fosse furtivamente introdotto nella mia coscienza, come di contrabbando, un certo comando. Ma questo è impossibile per una coscienza e attesta chiaramente che non siamo più nell'ordine della coscienza [...] come se il primo movimento della responsabilità non potesse consistere né nell'attendere né nell'accogliere l'ordine (questa sarebbe ancora una quasi attività), ma nell'obbedire a esso prima che si formuli; o come se si formulasse prima di ogni presente possibile, in un passato che si mostra nel presente dell'obbedienza senza essere ricordato, senza provenire dalla memoria; formulandosi per mezzo di colui che obbedisce in questa obbedienza stessa.⁵

Lévinas offre dunque alle nostre riflessioni l'idea di una costitutiva apertura del soggetto verso gli altri e, insieme, di un primato, anche tempo-

rale, della regola morale. Ma le sue parole sono "visionarie", nel senso più alto del termine, o è possibile trovarne conferme oggettive o, quanto meno, trovare qualche indizio che le sostenga, nei dati raccolti e verificati dalla scienza che analizza i moduli comportamentali degli individui appartenenti alla specie umana?

L'uomo di cui ci parla il filosofo è un uomo per il quale «ogni relazione sociale, al pari di una derivata, risale alla presentazione dell'Altro al Medesimo, senza nessuna mediazione di immagini o di segni»;⁶ è un uomo per il quale la fraternità è un «fatto originario», perché «lo stesso statuto dell'umano implica la fraternità».⁷ E tuttavia quest'uomo è lo stesso uomo che incontriamo ogni giorno per strada o in fila alla cassa del supermercato, o invece è un modello in un certo qual senso "apocalittico" di quello che dovremmo essere?

Non c'è dubbio che il percorso del filosofo e quello della fisiologia del comportamento vadano tenuti distinti: i rispettivi metodi ed orizzonti di ricerca differiscono radicalmente. È difficile negare che l'analisi descrittiva dell'etologia abbia come traguardo, almeno immediato, l'esatta scansione dei nessi causali delle condotte umane. Altrettanto innegabilmente il pensiero di Lévinas guarda ben al di là delle spiegazioni causali del comportamento e, in definitiva, al di là perfino dell'etica, se la intendiamo come condotta pratica ispirata a date regole morali.

Per Lévinas l'etica va oltre le regole della morale, riguarda la struttura intima del soggetto di cui porta alla luce una sostanziale apertura alla trascendenza. Il Nostro si occupa di etica con il preciso obiettivo di scoprire in essa la chiave di apertura a un oltre verso il quale siamo aperti e sporgiamo.

Una volta puntualizzato tutto questo e ciò nonostante, può essere interessante verificare se queste due strade per qualche tratto corrano vicine e, più ancora, se in qualche punto finiscano per convergere. Non dobbiamo dimenticare che disporre di due punti di vista diversi per definire un pensiero o un problema consente di realizzare una sorta di triangolazione, come quella che traccia il navigatore sulla carta nautica, che ci permette di determinare il punto in cui siamo con maggiore attendibilità, se non con certezza.

[La] comunicazione, con la conoscenza delle altre menti che essa presuppone, costituisce la base del nostro concetto di oggettività, del nostro riconoscimento di una distinzione tra credenza falsa e credenza vera. Non c'è modo di uscire da questo standard per controllare se abbiamo colto le cose correttamente.⁸

Quindi, mettendo a confronto due itinerari di pensiero diversi, sebbene elaborati in un ambiente storico e culturale condiviso, poniamo in essere una condizione fondamentale per il giudizio di at-

tendibilità della ricerca.

Ovviamente, possiamo rivolgerci a una terza parte e poi a una quarta per ampliare e rendere più sicuro lo standard interpersonale di ciò che è reale, ma ciò non porta a qualcosa di intrinsecamente diverso, bensì solo a un accrescimento di ciò che già avevamo.⁹

Alla luce di queste premesse e secondo questa intenzione inizierò a esporre, nel prossimo paragrafo, alcuni recenti risultati delle ricerche di etologia comparata, facendo riferimento, in modo particolare, alla scuola di fisiologia del comportamento di Konrad Lorenz.

1 L'istinto del bene

Tutte le relazioni umane si articolano e si sviluppano secondo una fitta trama di "regole". Possono essere regole scritte o tramandate oralmente; regole ispirate ai più elevati principi morali o regole basate sulla legge del più forte; regole giuridiche o regole di costume o regole di tanti altri generi ancora. Viviamo tutti nell'intreccio spesso disordinato di una pluralità di ordinamenti: stati, chiese, circoli sportivi, ordini professionali, regolamenti condominiali, tradizioni del villaggio, abitudini familiari e così via. Prevalentemente ci piace credere che tutte queste regole siano state elaborate dalla nostra ragione: alcune frutto di elevatissime riflessioni, altre di accordi o patti sociali, altre ancora del rispetto che portiamo per la cultura cui apparteniamo, per la memoria dei nostri ascendenti, e così via. Allo stesso modo ci piace credere che il rispetto che loro attribuiamo derivi da nostri ragionamenti o valutazioni o calcoli, vuoi per ragioni ideali, vuoi per motivi di opportunità, vuoi per altro ancora. Ma non è detto che sia così.

Fin da bambini siamo abituati ad ubbidire alle regole del mondo in cui ci è capitato di nascere e in questa prima fase dello sviluppo individuale non siamo certo in grado di valutare consapevolmente i loro principi ispiratori o i fini cui tendono. L'ubbidienza che i bambini prestano alla figura genitoriale o ai primi maestri di scuola non può certo fondarsi sull'analisi critica dei precetti e neppure sulla considerazione delle qualità personali di chi li impartisce. Questa ubbidienza deriva piuttosto dal fatto che quelle persone ricoprono un determinato ruolo, come tale riconosciuto, all'interno di un contesto al quale il bambino sente di appartenere e nel quale ogni personaggio svolge la sua parte. Per realizzare un legame efficace tra chi enuncia le regole e i destinatari di esse occorre che tutti i soggetti della relazione si sentano parte di un insieme più ampio, di una certa organizzazione, della quale non sempre è agevole scorgere l'inizio e la fine. Alla base di tutto questo sta la natura congenitamente sociale degli individui appar-

tenenti alla specie uomo e la loro naturale capacità di percepire e distinguere i diversi ruoli che ad ognuno competono. In questo senso, per usare il linguaggio di Lévinas, possiamo dire che la manifestazione d'altri si produce, innanzitutto, conformemente alla modalità secondo la quale si produce ogni significazione.

Cioè altri è presente in un contesto culturale ed è chiarito da tale contesto, come un testo dal suo contesto. La manifestazione del contesto assicura all'altro, a ogni altro, un ruolo, una presenza.¹⁰ Possiamo dire che le regole che disciplinano le relazioni interpersonali poggiano su un fondamento: l'appartenenza ad un certo gruppo, ad una certa organizzazione e che questo, a sua volta, ci induce a percepire la doverosità di certi comportamenti, siano o meno condivisi, in relazione alla struttura considerata (famiglia, stato, chiesa, condominio, etc.) e al posto da noi occupato all'interno di essa. Nel linguaggio comune si dice che "sentiamo" il bisogno di comportarci in modo confacente alla nostra "posizione", immedesimandoci nel nostro ruolo.¹¹

Ma questo non basta. Bisogna scavare più a fondo. Bisogna comprendere che il copione dei ruoli sociali non basta a spiegare tutto, perché, in effetti, «l'epifania d'Altri comporta una significazione propria indipendente da questo significato ricevuto dal mondo»,¹² perché «Altri non ci raggiunge solo a partire dal contesto, ma, senza mediazione, significa per se stesso [...] La sua presenza consiste nel venire verso di noi, nel fare un'entrata».¹³

Per comprendere tutto questo occorre liberarci di una opinione diffusa e antica quasi quanto il mondo: non è vero che il primo passo dell'io sia quello di riconoscere se stesso attraverso l'auto-riconoscimento:

attraverso quella semplicissima frase, forse la più semplice tra tutte, che è formata dal sintagma nominale appunto più semplice, il pronome personale "io", e dal sintagma verbale ancora una volta più semplice, il verbo "essere" nella prima persona singolare del presente indicativo: "sono". L'io pone se stesso quando dice: *io sono*.¹⁴

E neppure è vero che l'individuo, successivamente, *scelga* consapevolmente di entrare in relazione con gli altri, al fine di evitare di rimanere rinchiuso nella sua originaria solitudine. In realtà l'io è posto nella relazione ancora prima di arrivare a ricoprire un qualche ruolo nel copione della vita collettiva; direi di più: ancora prima di nascere. L'io, sin da prima, ha bisogno di vivere insieme all'altro, riconoscere l'altro e farsi riconoscere dall'altro; ne ha bisogno perché l'uomo è un animale sociale.

Come tale è capace di vivere solo con-vivendo con altri individui della sua specie e "vuole" convivere con loro perché ne ha una biologica *necessità*:

infatti

la personalità dell'uomo si esplica nella sua pienezza esclusivamente nella società con altri uomini, nei rapporti intessuti con costoro, *necessari* all'appagamento della più gran parte dei bisogni, che esigono appunto la cooperazione con altri.¹⁵

La nostra stessa intelligenza

ha poco a che fare con la struttura fisica del cervello e molto con la complessità delle relazioni sociali in cui una creatura è inserita, quali che siano le forme esterne che essa possa assumere.¹⁶

La relazione con altri e di conseguenza la responsabilità verso gli altri non sono accadimenti che capitano al soggetto, o situazioni nelle quali questi può essere coinvolto, ma il modo d'essere essenziale e strutturale di ognuno di noi e il "con" di con-vivere presuppone un tessuto ordinato di relazioni, un'organizzazione della vita in comune e quindi l'esistenza di regole.

Non è certo quella umana l'unica specie "sociale", ma l'affermazione è importante perché da essa si può ragionevolmente dedurre che, se l'uomo è geneticamente "sociale" è pure, come tutti gli altri animali sociali, fornito di modelli di comportamento innati che regolano i rapporti fondamentali all'interno del gruppo nel quale è inserito e che nello sviluppo ontogenetico,

vi sono periodi di sensibilizzazione nei quali si verifica la fissazione – analoga all'*imprinting* che avviene negli animali – degli atteggiamenti fondamentali etici ed estetici.¹⁷

Non dobbiamo credere che questa passiva necessità di vivere in forma sociale e l'essere quindi corredati di modelli istintivi di comportamento siano cose poco consone alla nostra dignità di *hominus sapiens*, come se si trattasse di qualità che stridono con le nostre altre qualità cosiddette "superiori", o di indizi di uno sviluppo evolutivo incompleto. Questa nostra particolare pre-disposizione e le regole innate che la costituiscono sembrano invece essere state "pensate" apposta per consentire al complesso convoglio del nostro vivere insieme di funzionare a pieno regime riducendo, per quanto è possibile, i pericoli sia per chi lo guida, sia per chi viene a trovarsi sulla sua strada.

Non sono soltanto le esigenze del gruppo sociale che ne vengono avvantaggiate, anche gli individui che lo compongono, reciprocamente, ne vengono tutelati. Parlando di regole innate di condotta, ci troviamo a dover fare i conti con un fenomeno naturale che coinvolge tutte le specie viventi,

un fenomeno filogenetico ancora molto miste-

rioso che crea leggi quasi inviolabili, alle quali il comportamento sociale di molti animali superiori obbedisce esattamente come l'uomo civile obbedisce ai suoi più sacri usi e costumi.¹⁸

Per non negare l'evidenza scientifica in ossequio a un ingiustificato orgoglio di specie, dobbiamo dunque accettare che i nostri comportamenti sociali fondamentali sono articolati anche secondo *moduli istintivi innati*. L'ossatura di questo particolarissimo codice è costituita dagli istinti fondamentali finalizzati alla conservazione della specie: fame, paura, riproduzione, etc. A partire da essi nel corso dell'evoluzione filogenetica si sono formati molti altri schemi di comportamento, che vengono poi a costituire veri e propri istinti indipendenti rispetto ai primi o alle combinazioni tra essi dalle quali o in relazione alle quali sono nati. La formazione di questi "nuovi" istinti è legata sempre al meccanismo casuale della mutazione e gli stessi sono premiati o condannati a scomparire in base al meccanismo della selezione naturale, cioè in vista di una migliore adattabilità all'ambiente e della migliore conservazione della specie.

Una volta che la pressione selettiva ha "premiato" alcuni di questi moduli comportamentali, gli stessi entrano a far parte, con pari dignità rispetto agli altri, dell'insieme degli istinti e

dettano all'organismo il loro particolare autonomo "tu devi" in maniera ugualmente irresistibile come qualsiasi altra delle presunte autocratiche "grandi" pulsioni quali la fame, la paura o la sessualità.¹⁹

Proprio per la vocazione sociale dell'uomo buona parte di questi istinti ha come finalità la regolazione dei rapporti dell'individuo con ciò che è "altro": tra appartenenti allo stesso gruppo, tra conspecifici, con appartenenti a specie differenti, con l'ambiente circostante, etc. Gli stimoli esterni che mettono in funzione questi schemi innati variano naturalmente da specie a specie e da schema a schema: possono essere rappresentati da messaggi chimici, da strutture corporee, colorazioni, odori, movimenti rituali, etc. Ma nel complesso i vari apparati stimolo-emittenti che nelle diverse specie animali servono ad innescare un determinato comportamento di risposta non sono molto diversi da quelli che attivano i moduli di comportamento finalizzati alla relazione sociale e presenti nell'*homo sapiens*.

Questi comportamenti istintivi, di cui madre natura, o Chi per essa, nel corso dell'evoluzione²⁰ ci ha fornito, sono dotati, come tutti gli istinti, di una loro propria carica appetitiva. Ciò vuol dire che abbiamo "bisogno" di attivarli e la loro mancata attivazione determina un crescente stato di tensione che ci "costringerà" a cercare situazioni-stimolo in grado di metterli in azione. Quando ab-

biamo fame andiamo alla ricerca di cibo; allo stesso modo abbiamo bisogno di prenderci cura dei nostri piccoli e, se non ne abbiamo, riversiamo su altri o altro le nostre cure e le nostre coccole; difendiamo noi stessi, le persone a noi care ed il nostro spazio vitale con manifestazioni aggressive nei confronti del “nemico” e, se non troviamo “nemici” reali, dobbiamo sfogare altrimenti la nostra carica aggressiva. E così via.

Abbiamo bisogno di attivare perfino l'istinto della paura: quando un pericolo che non siamo in grado di dominare ci minaccia, istintivamente cerchiamo una via di fuga, ma se un reale pericolo non c'è o se non siamo in grado di percepire nulla come tale, andiamo a cercarlo! Il bimbo *desidera* entrare nel bosco di cui pure ha paura, e di vedere la casa della strega; così come l'adulto civilizzato cerca emozioni forti in letteratura, al cinema, nello sport, situazioni dalle quali, peraltro, è ben sicuro di poter fuggire. Anche il rispetto verso chi occupa un ruolo cui è collegata una certa autorità ha un fondamento istintivo:

quanto all'ubbidienza all'autorità, disponiamo di un'indagine sperimentale che indica come questa predisposizione sia innata in noi uomini.²¹

Lo stesso dicasi per la fedeltà al gruppo di appartenenza: quando si presenta una minaccia dall'esterno che mette in pericolo in “gruppo”, gli individui che a esso appartengono si schierano gli uni accanto agli altri, disposti a combattere per la salvezza del “loro” gruppo e disposti anche a sacrificare la propria vita. Questo meccanismo di “chiamata alle armi” si sviluppa come in una specie di reazione a catena, che sfocia nell'emozione arcaica del “sacro brivido” dell'entusiasmo.

Un aspetto di particolare importanza, ai fini di questo scritto, rivestono la pulsione aggressiva e tutti i moduli di comportamento in qualche modo a essa collegati, in particolare quelli che servono a fare da “moderatori” nei riguardi della stessa, che sono cioè finalizzati a bloccarla temporaneamente o indirizzarla lungo canali proficui ai fini della conservazione della specie, senza però impedirle di svolgere la sua funzione essenziale e benefica.²² La pulsione della aggressività, che è indispensabile alla nostra conservazione, non può essere semplicemente soppressa, più saggiamente l'evoluzione ha elaborato dei meccanismi che entrano in azione quando l'istinto aggressivo può mettere a repentaglio l'interesse superiore della specie. In molti casi il meccanismo di sicurezza opera deviando l'aggressività verso bersagli “non protetti”. In altri casi la valvola di sicurezza opera semplicemente attenuando la spinta aggressiva. In altri casi ancora quest'ultima viene “elaborata” e trasformata in modo da concretizzarsi in comportamenti assolutamente non aggressivi e talvolta addirittura di cura e dedizione per l'altro.

Dobbiamo convincerci che molte delle nostre condotte di relazione sociale appartengono al nostro corredo istintivo, al “parlamento degli istinti”, e si attivano, si disattivano e si modulano attraverso il meccanismo stimolo-reazione; la stessa regola del “non uccidere un tuo simile” non è tanto frutto della nostra ragione, coerente applicazione dei valori che la nostra cultura ha elaborato e ai quali razionalmente e liberamente aderiamo, ma piuttosto manifestazione di un sistema di comportamenti e/o inibizioni che la nostra specie ha accumulato nel corso dei millenni per garantire se stessa e le sue possibilità di vita e di sviluppo. In poche parole, «possiamo stabilire che esistono senz'altro norme innate nel nostro comportamento etico».²³

Molti avvertono in queste idee un'offesa alla dignità umana. Ci mette a disagio sentir dire che le nostre condotte che riteniamo più “nobili” non sono frutto della nostra ragione, ma espressione dei nostri istinti, e perciò determinate dalla causalità del meccanismo stimolo-reazione. Vogliamo fermamente credere che le nostre azioni siano sempre frutto di una libera valutazione e ci sembra inverosimile – e anche un po' oltraggiosa – l'affermazione per cui molte delle cose buone che facciamo le facciamo per istinto e non perché “vogliamo” il bene. Più in generale siamo insofferenti verso ogni spiegazione causale del nostro agire. Preferiamo considerarci nobili padroni di noi stessi, ritenendo, erroneamente, che agire in un particolare modo “a causa” di qualcosa sia incompatibile con l'agire in un particolare modo “allo scopo” di ottenere un certo risultato da noi liberamente voluto. In realtà l'analisi sulle cause e l'analisi sugli scopi non solo non si escludono, ma si completano:

Se l'uomo non aspirasse a degli scopi, la sua domanda intorno alle cause sarebbe senza senso; se non ha la visione dei nessi causali è impotente a dirigere un avvenimento verso uno scopo determinato, per quanto bene egli l'abbia potuto riconoscere [...] Solo a un'osservazione molto superficiale la libertà dell'arbitrio sembra consistere nel fatto che si “possa volere quello che si vuole” in completa anarchia.²⁴

Quindi non dobbiamo avere nessun timore nell'ammettere che il

comportamento umano, e in particolare il comportamento sociale umano, lungi dall'essere determinato soltanto dalla ragione e dalla tradizione culturale, sia ancora soggetto a tutte quelle leggi che governano i comportamenti istintivi filogeneticamente adattati.²⁵

2 La responsabilità per altri

Emmanuel Lévinas ha seguito un percorso assolutamente non sovrapponibile a quello di cui

abbiamo parlato sinora, ma, a sua volta, è giunto a sostenere che la nostra apertura verso gli altri non trova la sua origine in una scelta razionale, intenzionale, ma, piuttosto «risponde a un appello».²⁶

L'apparizione dell'altro "colpisce" il soggetto che, proprio in conseguenza di ciò, vede attivarsi in lui una reazione di non-indifferenza, che non è voluta, né pensata, né scelta, ma che già esiste scritta in lui da prima di lui e che risale a un tempo primordiale:

nella prossimità si ode un comandamento venuto da un passato memorabile: che non fu mai presente, che non è cominciato in alcuna libertà.²⁷

Per descrivere la nostra reazione immediata e passiva di fronte all'altro il filosofo parla di uno "scompiglio" del medesimo da parte dell'altro. Ognuno di noi è costitutivamente esposto all'altro e reagisce alla varietà di stimoli che dall'altro provengono in modo assolutamente irriflesso e con una gamma di condotte immediatamente corrispondenti alla gamma di stimoli che l'altro è in grado di trasmettergli. Quindi è la presenza dell'altro ad attivare il nostro comportamento etico in modo *immediato*, perché «l'altro è già inscritto – da tempo memorabile – all'interno del soggetto, il quale è *da subito* "esposto" e vulnerabile»: ²⁸ «nessuno è buono volontariamente».²⁹

Se nella esposizione degli antropologi e degli etologi si parla di meccanismi innati, di formazione filogenetica e trasmissione ereditaria delle condotte di relazione, Lévinas parla di una "diacronia" tra l'atteggiamento dell'altro e la nostra condotta, che, rispetto al primo, è *già data* e anteriore a ogni possibile valutazione o scelta coscienti. La nostra non-indifferenza rispetto agli altri e la nostra vocazione originale alla relazione con altri rappresentano una necessità passiva, già data, diacronica rispetto all'attimo che attraversiamo e ci attraversa, e in forza della quale sentiamo di dovere agli altri una data condotta: non scegliamo il bene volontariamente, ma ci immedesimiamo nei suoi raggi a nostra insaputa:

il prossimo mi colpisce prima di colpirmi, come se l'avessi inteso prima che parlasse. Anacronismo che attesta una temporalità diversa da quella che scandisce la coscienza.³⁰

Schematicamente, vorrei porre in evidenza alcune caratteristiche dei moduli innati di comportamento sociale di cui abbiamo precedentemente parlato, provando a confrontarle con analoghe caratteristiche che Lévinas riconosce nella nostra responsabilità per altri.

(a) Le regole innate che disciplinano la nostra vita sociale non sono apprese, ma appartengono alla nostra identità di specie; non sono una even-

tuale qualità di questo o quel soggetto, ma attribuito della specie, suo modo di essere congenito. I modelli comportamentali innati costituiscono una sorta di presupposto "a priori", una originaria assegnazione alla alterità che viene prima di ogni libera scelta o di una altrui imposizione o di un altrui insegnamento. I comportamenti istintivi non si ispirano a previ giudizi di valore o alla decisione razionale di mettere in pratica i principi etici ai quali vogliamo ispirare la nostra condotta, ma sono già scolpiti dentro di noi, nel nostro genoma, prima di ogni prima.

Così, nel pensiero di Lévinas la responsabilità verso altri non è un attributo del soggetto, come se questi esistesse in sé anche da prima dell'incontro con gli altri, ma il suo modo di essere strutturale, costitutivo. Cioè il soggetto è assegnato ad altri e alla responsabilità verso altri prima di ogni libertà, prima di ogni accettazione o rifiuto, prima di ogni valutazione o ragionamento:

il prossimo mi concerne prima di ogni assunzione, prima di ogni impegno consentito o rifiutato. Sono legato ad esso – che tuttavia è il primo venuto, senza connotati, diviso, prima di ogni legame contratto. Mi ordina prima di essere riconosciuto.³¹

(b) Il corredo innato di comportamenti di relazione è attivato da una percezione sensibile in modo del tutto automatico e di fronte allo stimolo siamo in uno stato di assoluta passività. La nostra pulsione aggressiva si blocca, si "sublima" o si contorce verso altre direzioni quando siamo colpiti da determinati segnali secondo lo stesso schema stimolo – reazione per il quale, di fronte a una luce improvvisa, chiudiamo gli occhi. Parallelamente, Lévinas ritiene che la

convocazione "pre-originaria" – che è tale nella misura in cui la coscienza è "origine" – si rivela qui e ora nel contatto *sensibile* col prossimo: quella del soggetto è infatti una sensibilità "a fior di pelle", che brucia ogni volta a contatto con l'altro.³²

Anche il filosofo sottolinea la assoluta passività del soggetto di fronte alla provocazione del volto dell'altro. L'io "è" non in quanto si pone, ma in quanto si "de-pone", ovvero nella misura in cui viene spogliato della sua soggettività:

non un *io* posto al nominativo nella sua identità, ma di colpo costretto a...: posto all'accusativo, di colpo responsabile e senza possibilità di scampo.³³

Il volto dell'altro si sottrae a ogni mia pretesa di potere e di comprensione nei suoi confronti, non perché l'altro sia più forte di me o abbia qualche autorità su di me, ma perché produce l'apertura di una

nuova dimensione: «E però questa nuova dimensione si apre nell'apparenza sensibile del volto».³⁴

(c) Lo stato di passività di fronte all'attivarsi dei meccanismi di inibizione dell'aggressività non si fonda su un previo accordo tra i soggetti coinvolti che preveda magari un qualche tipo di reciprocità. A questo livello non esiste nessun *pactum societatis* con una definizione dei rispettivi diritti e doveri. Allo stesso modo, secondo Lévinas, «il volto del prossimo mi significa una responsabilità irrecusabile, precedente ogni libero assenso, ogni patto, ogni contratto»;³⁵ «devo rispondere di altri senza occuparmi della responsabilità d'altri al mio riguardo».³⁶ La relazione con altri è, in tutto e per tutto, una «relazione senza correlazione».³⁷

(d) L'etologia afferma che il nucleo innato dei comportamenti sociali di molte specie viventi (tra le quali anche l'uomo) è stato elaborato attraverso i ritmi millenari dell'evoluzione naturale, attraverso mutazioni casuali e selezione adattativa. Tali comportamenti sono fissati in noi prima di ogni esperienza individuale, prima di ogni processo educativo, prima di quanto all'individuo è stato tramandato dalla educazione familiare e dalla tradizione della cultura alla quale appartiene. L'evoluzione filogenetica è antica quanto l'uomo e si snoda silenziosa, secondo linguaggi, ritmi, tempi collocati al di fuori della nostra consapevolezza. Il suo percorso e i risultati da essa raggiunti rappresentati per noi, in un certo senso, un a priori.

Parallelamente, per il filosofo lituano l'essere responsabili nei confronti del prossimo è anarchico,

viene dall'al di qua della mia libertà, da un "prima-di-ogni-ricordo", da un "oltre-ogni-compimento" del non presente, per eccellenza dal non – originale, dall'anarchia, da un'al di qua o al di là dell'essenza.³⁸

La mia passività non dipende da una contingenza presente, sta a significare un passato più antico di ogni origine rappresentabile, passato pre-originale, irrecuperabile dalla memoria e dalla storia:

Anacronismo che attesta una temporalità diversa da quella che scandisce la coscienza: essa smonta il *tempo recuperabile* della storia e della memoria in cui la rappresentazione si svolge. Se, infatti, in ogni esperienza la fattura del fatto precede il presente dell'esperienza, allora la memoria o la storia o l'extra-temporalità dell'a priori recupera lo scarto e crea una correlazione tra questo passato e questo presente. Nella prossimità si ode un comandamento venuto da un passato memorabile.³⁹

3 Il volto dell'altro

Come abbiamo visto per Lévinas ciò che chia-

ma alla responsabilità verso l'altro è l'apparizione del suo volto: «noi chiamiamo volto il modo in cui si presenta l'Altro, che supera *l'idea dell'Altro in me*».⁴⁰ Per il filosofo il volto non è specchio di un'anima, ideogramma di un concetto, un valore, una fantasia, un canone estetico, ma una apparizione concreta, cioè la presenza fisica dell'altro, una presenza che colpisce direttamente i sensi: la nuova dimensione si apre nell'apparenza sensibile del volto. L'incontro con l'altro non avviene nell'atmosfera protetta dell'interiorità individuale, né si articola secondo fasi elaborate e fissate da teorie, qualunque esse siano, della relazione: la rottura della totalità e lo sfaldamento del dominio dell'io avvengono nell'evento drammatico del faccia a faccia tra uomo e uomo.

Il volto, nella sua nudità e nella sua povertà, non fa riferimento a nessun sistema, a nessun contesto, a nessuna teoria: è auto-significante, «non è un segno che rinvia ad altro, a un particolare contesto, ma presenza che è presente di per sé: il volto è ciò che si rifiuta ad ogni possibile rinvio [...]. Nel volto si presenta ciò che non rinvia più ad altro da sé»⁴¹ e *si impone* al soggetto. Il che significa che di fronte a questa visitazione e a questo appello il soggetto è del tutto passivo: «il volto sconcerta l'intenzionalità che lo prende di mira. Si tratta della messa in questione della coscienza e non di una coscienza della messa in questione».⁴² Il volto non si offre per essere "svelato", perché, se così fosse, si esporrebbe al potere di chi *può* svelarlo: non è il soggetto che svela il volto, perché questo, di per sé, racchiude e manifesta un richiamo etico immediato ed incondizionato, anzi è il fondamento di ogni etica possibile: l'epifania del volto è l'etica:

Nella prossimità si ode un comandamento venuto da un passato memorabile: che non fu mai presente, che non è cominciato in alcuna libertà. Questo *modo* del prossimo è volto.⁴³

Torniamo al versante antropologico della questione. Sappiamo che la pulsione dell'aggressività, per un verso indispensabile alla conservazione della specie, comporta, per altro verso, la possibilità di effetti collaterali dannosi per la stessa specie. In altre parole, l'evoluzione naturale si è trovata di fronte al non facile compito di governare le manifestazioni di aggressività tra individui appartenenti alla stessa specie, potenzialmente pericolose per la vita in gruppi più o meno numerosi, senza però poter rinunciare alle funzioni socialmente utili di quei comportamenti. Questo difficile risultato è stato ottenuto cercando di rendere le pulsioni aggressive, "selettive", cioè libere di scatenarsi contro alcuni, ma bloccate, camuffate, deviate, subimate verso alcuni altri.

Questa soluzione potrebbe sembrare facile, perfino ovvia, se dovessimo considerare il comportamento umano come un puro distillato di ra-

gione. Ma sappiamo che le cose non stanno così. Sappiamo che per la specie "uomo" solo a partire da un qualche lontano punto del percorso evolutivo si è verificato il salto di qualità che ha portato al pensiero concettuale e alla trasmissione delle idee; in secondo luogo sappiamo che, anche dopo la "folgorazione" del pensiero concettuale, non tutti i nostri comportamenti sociali sono elaborati e messi in pratica per forza di ragione. Il difficile punto di equilibrio nell'uso della forza aggressiva, capace di conciliare tra loro le opposte esigenze della specie, è stato ottenuto attraverso la selezione di organizzazioni sociali i cui componenti siano in grado di *riconoscersi* tra di loro.

In diverse specie animali i rapporti tra gli individui che nello stesso periodo di tempo si trovano nello stesso luogo, spesso perché coinvolti nelle stesse operazioni (per esempio, accoppiamento, nidificazione, etc.), risultano assolutamente impersonali: gli individui che appartengono a tali specie sono in tutto e per tutto anonimi e interscambiabili tra di loro. Nessuno di essi distingue l'uno dall'altro i co-specifici in cui si imbatte lungo il suo cammino. Ma per molte altre specie, e tra queste quella umana, le cose non funzionano così: gli individui sono capaci di riconoscersi tra di loro. Questo riconoscimento attiva o disattiva tutta una serie di moduli comportamentali innati: in certi casi lascia libero sfogo all'impulso aggressivo; in certi altri casi si limita a bloccare o trasferire altrove l'aggressività; in altri casi, infine, si spinge oltre, determinando comportamenti di cura, fedeltà, subordinazione, sottomissione, etc. In questi ultimi casi il reciproco riconoscimento conduce i soggetti coinvolti a tenere condotte che non terrebbero mai con altri soggetti, per così dire, estranei, come, per esempio, rimanere l'uno vicino all'altro o agli altri anche quando la situazione dell'ambiente esterno sarebbe tale da scatenare l'istinto di fuga.

Quando manca il riconoscimento dobbiamo parlare di una schiera anonima, quando invece gli individui sono in grado di riconoscersi, possiamo parlare di un *gruppo* pluri-individuale. Per esprimere il concetto in termini più precisi possiamo dire che il *gruppo*

viene definito dal fatto che viene compaginato, come la schiera di anonimi, attraverso reazioni che un membro innesca nell'altro, ma, in contrasto con le associazioni impersonali, le reazioni compaginanti sono strettamente legate *alle individualità* dei membri del gruppo [...] La formazione di un vero gruppo ha come presupposto che un singolo animale sia in grado di reagire selettivamente alla individualità di ogni altro membro [...] Il *riconoscersi personalmente* dei compagni in ogni circostanza possibile è il presupposto di ogni formazione di gruppo.⁴⁴

Il riconoscimento può avvenire attraverso una

vasta gamma di segnali sensoriali provenienti dall'altro individuo: forme, colori, dimensioni, consistenza, odori, etc. Ma per la nostra specie non c'è alcun dubbio che il segnale di riconoscimento individuale più nitido, immediatamente apparente, più ricco di informazioni, meno ambiguo è il volto. Attraverso il volto ci presentiamo, mostriamo una faccia simpatica o antipatica, disposta al dialogo o schiva. Insomma, attraverso il volto manifestiamo la nostra alterità. Come si dice nel linguaggio comune: "ci mettiamo la faccia".

Consideriamo, allora, che (a) è la visione (o l'osservazione) del volto di colui che abbiamo di fronte ciò che ci permette di riconoscerlo, nel senso appena chiarito; (b) solo al momento dell'avvenuto riconoscimento possono attivarsi i meccanismi innati di inibizione, ri-direzione, trasformazione, etc. dell'aggressività; (c) sono i connotati e le espressioni del volto ad attivare i modelli istintivi di comportamento in grado di interferire sulla aggressività e di elaborarla.

Racconta Erodoto⁴⁵ che Cipselo, figlio di Eezione e di Labda, futuro tiranno di Corinto, avrebbe dovuto essere ucciso, ancora in fasce, da un gruppo di dieci sicari. I sicari chiesero il piccolo nato alla madre, che lo consegnò, pensando che quelli lo volessero portare dal padre Eezione. Il piano prestabilito era che il primo dei sicari che avesse preso in braccio il bambino, una volta allontanatisi, lo avrebbe ucciso scagliandolo per terra. Ma gli dei non volevano che questo succedesse e fecero sorridere il bambino all'uomo che per primo lo aveva preso. Questi, impietositosi, lo passò al secondo sicario, ma anche questo, di fronte al sorriso del bambino, non fu capace di fargli del male e lo passò al terzo. E così fino al decimo, senza che nessuno riuscisse a uccidere il piccolo Cipselo, e sempre per il sorriso che illuminava il suo volto. Questo per dire che il segnale con cui comunichiamo la nostra disponibilità alla relazione o la mancanza in noi di una carica aggressiva o, come nell'esempio di Cipselo, possiamo bloccare un comportamento aggressivo che temiamo possa provenirci da altri è proprio una tipica espressione del volto: il sorriso.

Il sorriso si disegna sul volto, illumina il volto, quella nuda, incondizionata «presentazione di sé da parte di sé, che non ha misura comune con la presentazione di realtà semplicemente date, sempre sospette di qualche inganno, sempre probabilmente sognate».⁴⁶

Una diversa espressione con la quale possiamo bloccare la altrui aggressività e, più ancora, richiamare l'altro alla responsabilità nei nostri confronti, è il pianto. Nessun dubbio che la mimica e le modulazioni sonore del pianto siano atteggiamenti innati, perché si manifestano con le stesse caratteristiche da sempre e presso le più diverse culture. Anche i bambini nati sordi e ciechi piangono nello stesso identico modo ed emettendo la

stessa gamma di suoni di tutti gli altri. Attraverso il pianto chiediamo aiuto, invochiamo comprensione, manifestiamo il nostro bisogno di relazione, di attenzione. Altre espressioni del volto che rappresentano segnali indirizzati all'interlocutore possono essere il chiudere gli occhi, il voltare la faccia di lato, etc.

A ulteriore conferma della funzione decisiva della percezione del volto dell'altro nell'attivazione di un comportamento di relazione responsabile possiamo utilizzare un'argomentazione *a contrario*: in tutti i casi in cui il soggetto agente non riesce o non può vedere il volto dell'altro i meccanismi di sicurezza che sovrintendono all'aggressività non riescono ad attivarsi. Per tale ragione è proprio il non poter vedere il volto di chi abbiamo di fronte che rende estremamente pericolose, perché "fuori controllo", le nostre pulsioni aggressive. Sarebbe quasi impossibile per un individuo appartenente alla specie uomo uccidere a mani nude un proprio simile che lo guarda in faccia. Il discorso, purtroppo, cambia se il tutto può avvenire in un millesimo di secondo, per esempio premendo il grilletto di una pistola; o a distanza di chilometri, per esempio sganciando una bomba o sparando un colpo di cannone, o, peggio ancora, premendo un pulsante, mentre si sta comodamente seduti in una poltrona, nel silenzio ovattato di un ufficio.⁴⁷ Ed è proprio questa anche la convinzione del filosofo lituano:

la relazione al volto è immediatamente etica. Il volto è ciò che non si può uccidere: o, almeno, ciò il cui *sensu* consiste nel dire: "tu non ucciderai".⁴⁸

Lo stesso Lévinas sottolinea come, da vari racconti di guerra, si può ricavare che è molto difficile uccidere un nemico se questi ti guarda in faccia.

4 L'espiazione

A questo punto si potrebbe obiettare che, in realtà, la responsabilità a cui chiama il volto di Altri, nel pensiero di Lévinas, è cosa ben più radicale e decisiva di un semplice blocco del comportamento aggressivo o di una sua deviazione verso altri bersagli ritenuti neutri: il classico pugno sul tavolo. Il volto di Altri mi "inquieta" immediatamente e mi obbliga fin dal primo istante a farmi carico di una totale responsabilità, mi ossessiona. Così "ossessionato" io divento responsabile di tutto e non "fino a un certo segno", nei limiti del ragionevole, ma fino al punto di sentirmi obbligato a mettermi al posto dell'altro, fino alla "sostituzione", al sacrificio estremo, fino a far considerare il soggetto ostaggio dell'altro: per Lévinas la parola *Io* significa *eccomi*, rispondere fin da prima di tutto e di tutti. Ma, anche considerando il pensiero del filosofo sotto questo angolo visuale, non troviamo discrepanze o eccedenze rispetto al ruolo svolto dai comportamenti umani fissati attraverso i modelli

di condotta originariamente aggressiva e filogeneticamente adattata.

Può sembrare un paradosso, ma la pulsione aggressiva e i moduli comportamentali che da essa derivano sono la materia prima con la quale si forgiavano l'altruismo, la cura e il rispetto verso gli altri, tanto da poter dire che, per quanto una comunità di uomini possa essere primitiva o culturalmente selvatica,

all'interno dei suoi limiti la sola inclinazione naturale è quasi del tutto sufficiente a fare in modo che gli uomini osservino i dieci comandamenti.⁴⁹

Parto con un facile esempio. Un animale genitore, che sta curando i suoi piccoli ancora inermi e non autosufficienti, deve essere in grado di difendere il suo nido o la sua tana con tutta l'energia o, se vogliamo, la cattiveria di cui la sua specie è capace. Questo è l'interesse della sua specie e, in definitiva, di tutto l'equilibrio della vita. Ma nello stesso tempo, e proprio per le stesse ragioni, quell'animale deve essere massimamente protettivo e sollecito nei riguardi della sua tenera progenie!

Ebbene, il conciliare tra loro queste due opposte pulsioni, operazione che sembra un problema insolubile, in realtà non è affatto un problema, perché l'aggressività del genitore si manifesta direttamente ed immediatamente nei riguardi di un eventuale intruso aggressore, mentre, nei confronti dei piccoli, che sono già stati oggetto sin dalla nascita e spesso ancor prima della nascita,⁵⁰ di un riconoscimento personale, viene sublimata in cura; potremmo dire, in amore. Nel linguaggio comune si dice: "ti mangerei di baci", ebbene è proprio questo che succede: mordere l'aggressore e il rivale, o baciare il figlio e il partner sono applicazioni dello stesso modello base. L'evoluzione ha saputo adattare, attraverso la ritualizzazione e con pochi e decisivi ritocchi, moduli di comportamento originariamente attivati dalla aggressività in azioni di pacificazione, cura, dedizione. Queste ritualizzazioni e ritocchi «non solo inibiscono la lotta fra individui ben determinati che sono permanentemente solidali fra loro, ma creano fra questi un vincolo».⁵¹ Può sembrare strano, tuttavia

un vincolo personale, un'amicizia individuale, si trovano *soltanto* negli animali con una aggressività intra-specifica altamente sviluppata, anzi, questo vincolo è tanto più saldo quanto più aggressiva è la rispettiva specie animale.⁵²

Quindi i moduli di comportamento innati non si limitano a moderare l'aggressività, ma in base a processi di ritualizzazione e ri-direzione fondano vincoli di cura che può spingersi fino alla totale dedizione.

Il vincolo personale, l'amore, s'è formato senza

dubbio in molti casi *da* aggressività intra-specifica, in diversi casi noti attraverso ritualizzazione [...] Dato che i riti così formati sono legati *alla persona del compagno* e dato che poi in qualità di azioni istintive indipendenti diventano un *bisogno*, essi rendono anche la presenza del compagno un bisogno insopprimibile.⁵³

In conclusione: senza aggressività e senza pulsioni istintive che nascono dalla elaborazione della stessa, non c'è amore. Un amore capace di spingersi fino al sacrificio estremo: le madri di molte specie animali sono capaci di "rinunciare" alla propria vita per la sopravvivenza dei loro figli, o anche di uno solo di essi. E lo stesso discorso può farsi, più in generale, per tutti i vincoli che legano gli uomini gli uni agli altri o a determinati altri: il rispetto per gli ascendenti, l'ubbidienza alle regole sociali, lo spirito di sacrificio, l'orgoglio di appartenenza, etc.:

se norme altamente complesse del comportamento, come per esempio l'innamorarsi, l'amicizia, l'ambizione del rango, la gelosia, l'afflizione e così via sono, nell'oca cenerina e nell'uomo, non solo simili, ma addirittura uguali fin nei più ridicoli particolari, questo ci dice con certezza che ognuno di questi istinti svolge una funzione molto ben determinata per la conservazione della specie.⁵⁴

Non dobbiamo stupirci, allora, se Dio o Madre Natura hanno deciso di scrivere le loro leggi morali nel nostro codice genetico e se le hanno affidate ai serrati meccanismi biologici dell'evoluzione naturale. In questo modo le hanno protette dalla superbia del nostro intelletto e dai rischi della nostra infedeltà. Non solo, ma in pari tempo hanno fissato la nostra esatta dimensione in questo mondo: siamo qui non per asservirlo, ma per con-vivere con tutto ciò che è altro da noi, perché

la soggettività di un soggetto arrivato tardi in un mondo che non è nato dai suoi progetti, non consiste nel progettare, né nel trattare questo mondo come proprio progetto,⁵⁵

poiché, ci piaccia o no,

proprio per il loro codice genetico tutti i viventi sono tra loro imparentati e comunicanti. Ciò che noi qualificiamo come coscienza, intelletto e volontà non è che una piccola porzione dell'organismo governato dal nostro codice genetico.⁵⁶

E, tuttavia, dobbiamo anche credere, anzi, in ragione di quanto appena detto ancor più convincerci, che questa passività del soggetto, di fronte all'attivarsi *determinato* di alcuni tratti del suo comportamento, «non costituisce la marca nega-

tiva di un ritardo d'essere, la marca che contraddistingue un soggetto essenzialmente passivo, limitato ed oppresso da forze esterne alla sua libertà; essa è invece il segno stesso dell'esteriorità, della separazione, della molteplicità d'altri»⁵⁷ e queste esteriorità, separazione, molteplicità d'altri «garantiscono proprio l'eccedenza dell'infinito o, per esprimersi concretamente, di tutta la sporgenza rispetto all'essere – di tutto il Bene – che si produce nella relazione sociale».⁵⁸

Queste parole di Lévinas ci accompagnano probabilmente fino alla linea di confine che separa e unisce le teorie elaborate sui dati sperimentali raccolti dalla fisiologia del comportamento umano e il suo pensiero filosofico; tra un'etica articolata su regole istintive evolutesi filogeneticamente e un'etica intesa come punto di osservazione privilegiato per affacciarsi verso una trascendenza nella quale siamo inseriti e dalla quale ci sentiamo chiamati. Sappiamo bene, però, che ogni linea di confine non costituisce una cesura impermeabile, ma un luogo di incontro e di scambio, talvolta clandestini, tra due aree dello stesso mondo. E questo lo riconosce anche l'uomo di scienza, quando precisa che l'affermazione secondo cui

"l'uomo è un mammifero dell'ordine dei primati" è una proposizione indiscutibilmente vera; ma l'affermazione "l'uomo non è *null'altro* che un mammifero dell'ordine dei primati" è indiscutibilmente falsa.⁵⁹

Note

¹ Cfr. G. MURA, *La provocazione etica di Emmanuel Lévinas*.

² E. LÉVINAS, *Totalità e infinito*, p. 313.

³ E. LÉVINAS, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, p. 15.

⁴ *Ivi*, pp. 14-15.

⁵ *Ivi*, pp. 17-18. Preciso che in questo scritto non intendo approfondire o riassumere il pensiero del filosofo, che, anzi, darò praticamente per già noto al lettore. E neppure intendo addentrarmi nelle questioni relative a una sua, peraltro discussa, adesione a correnti filosofiche anti-coscienzialiste e anti-soggettiviste. Mi limiterò ad individuare alcuni punti di incontro tra le sue riflessioni e le ricerche, ancora in evoluzione, di alcune correnti dell'antropologia e dell'etologia comparata. Questo con l'intenzione di sottolineare come certe conclusioni di Lévinas trovino puntuale conferma in rigorose sperimentazioni scientifiche.

⁶ E. LÉVINAS, *Totalità e infinito*, p. 218.

⁷ *Ivi*, p. 219.

⁸ D. DAVIDSON, *Soggettivo, intersoggettivo, oggettivo*, p. 277.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Cfr. E. LEVINAS, *Difficile libertà*, p. 21.

¹¹ Non è un caso che per rendere più agevole (più immediata) tale percezione ogni organizzazione sociale abbia studiato vari e ingegnosi accorgimenti. Pensiamo alle divise militari: a nessuno sfugge la cura con la quale vengono

evidenziati i diversi gradi di autorità. Lo stesso può dirsi per il grembiule dello scolaro o il piedistallo su cui è collocata la cattedra del maestro o il berretto del capostazione.

¹² E. LÉVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, citato in S. PETROSINO, *La fenomenologia dell'unico. Le tesi di Lévinas*, p. xlvii.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ D. CORRADINI BROUSSARD, *Io sono, tu sei: dalla "caverna" di Platone alla "società civile" di Hegel*, p. 112.

¹⁵ C. MORTATI, *Istituzioni di diritto pubblico*, p. 4.

¹⁶ H. GEE, *La specie impreveduta. Frintendimenti sull'evoluzione umana*, p. 241.

¹⁷ I. EIBL-EIBESFELDT, *Amore e odio*, p. 44.

¹⁸ K. LORENZ, *L'aggressività*, p. 99.

¹⁹ *Ivi*, p. 155.

²⁰ "Evoluzione" è una parola che usiamo per descrivere i mutamenti degli organismi, che avvengono a causa delle interazioni tra variazioni del patrimonio ereditario, sovrabbondanza, cambiamenti dell'ambiente e scorrere del tempo. L'evoluzione non ha memoria e non fa previsioni. Non ha schemi, progetti, piani." (H. GEE, *La specie impreveduta. Frintendimenti sull'evoluzione umana*, p. 18).

²¹ I. EIBL-EIBESFELDT, *Amore e odio*, pp. 130-131. Quanto alla descrizione delle prove sperimentali cui fa riferimento l'autore non posso che rinviare all'opera citata, pp. 117 e segg. e pp. 131 e segg.; S. MILGRAM, *Behavioral study of obedience*; S. MILGRAM, *Einige Bedingungen von Autoritätsgehorsam und seiner Verweigerung*.

²² Sul punto cfr. K. LORENZ, *L'aggressività*. Riassuntivamente: «Il processo filogenetico della ritualizzazione crea ogni volta un istinto autonomo nuovo, che interviene come forza indipendente nel grande sistema delle interazioni di tutti gli altri impulsi istintivi. La sua funzione primaria, che, come sappiamo, consisteva in origine sempre in una "comunicazione", è in grado di evitare effetti nocivi dell'aggressività provocando una comprensione reciproca fra gli appartenenti a una stessa specie» (*ivi*, p. 129).

²³ *Ivi*, p. 131.

²⁴ *Ivi*, p. 291-292.

²⁵ *Ivi*, p. 300.

²⁶ E. LÉVINAS, *Totalità e infinito*, p. 99.

²⁷ E. LÉVINAS, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, p. 110.

²⁸ S. GALANTI GROLO, *Distanza del divino e prossimità dell'altro*, p. 98.

²⁹ E. LÉVINAS, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, p. 15.

³⁰ *Ivi*, p. 110.

³¹ *Ivi*, p. 108.

³² S. GALANTI GROLO, *La fenomenologia e il debito. Passività e datità tra Husserl e Lévinas*, p. 307.

³³ E. LÉVINAS, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, p. 105.

³⁴ E. LÉVINAS, *Totalità e infinito*, p. 203.

³⁵ E. LÉVINAS, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, p. 110.

³⁶ E. LÉVINAS, *Di Dio che viene all'idea*, p. 13.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ E. LÉVINAS, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, p. 15.

³⁹ *Ivi*, p. 110.

⁴⁰ E. LÉVINAS, *Totalità e infinito*, p. 48.

⁴¹ S. PETROSINO, *La fenomenologia dell'unico*, p. xlvii.

⁴² E. LÉVINAS, *La traccia dell'altro*, p. 36.

⁴³ E. LÉVINAS, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*,

p. 110.

⁴⁴ K. LORENZ, *L'aggressività*, p. 225-226. Occorre precisare che mentre nelle c.d. "schiere anonime" le relazioni tra appartenenti alla stessa schiera sono pressoché interamente istintive, nei gruppi fondati su vincoli personali il riconoscimento reciproco tra compagni è frutto anche di apprendimento individuale.

⁴⁵ ERODOTO, *Le storie*, V, 92.

⁴⁶ E. LÉVINAS, *Totalità e infinito*, p. 207.

⁴⁷ Cfr. I. EIBL-EIBESFELDT, *Amore e odio*, pp. 123 e segg. «Le nostre inibizioni innate dell'aggressività sono intonate alle nostre strutture biologiche: quando gli uomini si aggrediscono con le nude mani, l'uno, alla fine, può sottomettersi e muovere a compassione; con l'invenzione della prima arma, la situazione si è mutata di colpo e possiamo assumere che l'uomo si sia trovato allora in uno stato di crisi analogo al nostro, nell'epoca atomica [...] un'arma permette di uccidere facilmente e rapidamente; perfino nel tiro a distanza, il tiratore, in generale, non è affatto conscio di star per uccidere un congenero: egli vede una macchia scura che si staglia nel paesaggio e deve solo piegare un dito» (*ivi*, p. 127).

⁴⁸ Cfr. E. LÉVINAS, *Etica e infinito. Il volto dell'altro come alterità etica e traccia dell'infinito*, p. 100.

⁴⁹ K. LORENZ, *L'aggressività*, p. 313.

⁵⁰ In questo senso è stato sperimentalmente dimostrato che alcuni animali che, per ragioni naturali o per manipolazioni legate alla sperimentazione, erano nella impossibilità di riconoscere i propri nati, non solo non se ne prendevano cura, ma li aggredivano fino a ucciderli. Cfr. K. LORENZ, *L'aggressività*, p. 162.

⁵¹ K. LORENZ, *L'aggressività*, p. 273.

⁵² *Ivi*, p. 274.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ivi*, pp. 275-276.

⁵⁵ E. LÉVINAS, *Altrimenti che essere*, p. 154.

⁵⁶ J. MOLTMANN, *Dio nel progetto del mondo moderno*, p. 79.

⁵⁷ S. PETROSINO, *Introduzione a E. LÉVINAS, Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, p. XVII.

⁵⁸ E. LÉVINAS, *Totalità e infinito*, p. 300.

⁵⁹ K. LORENZ, *Il declino dell'uomo*, p. 163-164.

Riferimenti bibliografici

- CORRADINI BROUSSARD, D. (1993). *Io sono, tu sei: dalla "caverna" di Platone alla "società civile" di Hegel*. In: G.M. CHIODI (a cura di), *Miti simboli e politica. La contesa tra fratelli*, Giappichelli, Torino.
- DAVIDSON, D. (2003). *Soggettivo, intersoggettivo, oggettivo* (2001), traduzione di S. LEVI, Raffaello Cortina, Milano.
- EIBL-EIBESFELDT, I. (1971). *Amore e odio: per una storia naturale dei comportamenti elementari* (1970), traduzione di G. PETTENATI, Adelphi, Milano.
- ERODOTO (2014), *Le storie*, 2 voll., a cura di A. COLONNA, F. BEVILACQUA, UTET, Torino.
- GALANTI GROLO, S. (2016). *La fenomenologia e il debito. Passività e datità tra Husserl e Lévinas*. In: «Filosofia e Teologia», vol. XXX, n. 2, pp. 297-312.
- GALANTI GROLO, S. (2020). *Distanza del divino e prossimità dell'altro*. In: «Filosofia e Teologia», vol. XXXIV, n. 1, pp. 9-103.
- GEE, H. (2016). *La specie impreveduta. Frintendimenti sull'evoluzione umana* (2013), traduzione di C. VI-SCO, D. GIUSTI, Il Mulino, Bologna.

- LEVINAS, E. (1949). *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris.
- LEVINAS, E. (1983). *Difficile liberté*, Albin Michel, Paris.
- LÉVINAS, E. (1984). *Etica e infinito. Il volto dell'altro come alterità etica e traccia dell'infinito* (1982), traduzione di E. BACCARINI, Città Nuova, Roma.
- LÉVINAS, E. (1985). *La traccia dell'altro*, traduzione di F. CIARAMELLI, Pironti, Napoli.
- LÉVINAS, E. (1997). *Di Dio che viene all'idea* (1982), traduzione di S. PETROSINO, Jaca Book, Milano.
- LÉVINAS, E. (2012). *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità* (1961), traduzione di A. DELL'ASTA, Jaca Book, Milano.
- LÉVINAS, E. (2018). *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza* (1974), traduzione di S. PETROSINO, M.T. AIELLO, Jaca Book, Milano.
- LORENZ, K. (1981). *L'aggressività* (1962), traduzione di E. BOLLA, Il Saggiatore, Milano.
- LORENZ, K. (1984). *Il declino dell'uomo* (1983), traduzione di A. CASALEGNO, Mondadori, Milano.
- MILGRAM, S. (1963). *Behavioral study of obedience*. In: «Journal of Abnormal Psychology», vol. LXVII, n. 4, pp. 371-378.
- MILGRAM, S. (1966). *Einige Bedingungen von Autoritätsgehorsam und seiner Verweigerung*. In: «Zeitschrift für experimentelle und angewandte Psychologie», Bd. XIII, H. 3, pp. 433-463.
- MOLTMANN, J. (1999). *Dio nel progetto del mondo moderno. Contributi per una rilevanza pubblica della teologia* (1997), traduzione di D. PEZZETTA, Queriniana, Brescia.
- MORTATI, C. (1969). *Istituzioni di diritto pubblico*, tomo I, CEDAM, Padova.
- MURA, G. (1984). *La provocazione etica di Emmanuel Lévinas*. In: E. LÉVINAS, *Etica e infinito. Il volto dell'altro come alterità etica e traccia dell'infinito* (1982), traduzione di E. BACCARINI, Città Nuova, Roma.
- PETROSINO, S. (2012). *La fenomenologia dell'unico. Le tesi di Lévinas*. In: E. LÉVINAS, *Totalità e infinito*, traduzione di A. DELL'ASTA, Jaca Book, Milano, pp. xv-lxxv.
- PETROSINO, S. (2018). *Introduzione*. In: E. LÉVINAS, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza* (1974), traduzione di S. PETROSINO, M.T. AIELLO, Jaca Book, Milano, pp. ix-xxix.