

L'Altro tra inferno e responsabilità: Sartre e Lévinas a confronto

The Other between Hell and Responsibility: Sartre and Lévinas compared

Anita Pierini

Universidad de La Rioja, Logroño, España
anitapierini12@gmail.com

DOI: 10.17421/2498-9746-11-16

Riassunto

Il rapporto con l'altro è stato un tema centrale nella filosofia del Novecento, attraversando l'ontologia, l'etica e la fenomenologia. Questo contributo analizza le prospettive di Sartre e Lévinas, che, pur condividendo una base fenomenologica, giungono a esiti opposti. Sartre sviluppa una visione pessimistica: vedendo l'altro come una minaccia che oggettivizza e limita la libertà, nella sua teoria, l'io rischia di perdere la propria autenticità sotto lo sguardo dell'altro, rendendo la relazione un gioco di potere alienante. Lévinas, invece, concepisce l'alterità come un appello etico: il volto dell'altro suscita responsabilità, ponendo l'etica al di sopra dell'ontologia. La relazione è asimmetrica e implica un impegno unilaterale di giustizia e altruismo. Il confronto tra queste due visioni solleva interrogativi sull'altruismo e sul senso dell'empatia. Se Sartre avverte i rischi della reificazione, Lévinas propone un'etica del riconoscimento. Entrambe le prospettive offrono strumenti cruciali per comprendere il senso dell'empatia e dell'impegno etico verso l'altro nella società contemporanea.

Parole chiave: Sartre, Lévinas, Oggettivazione, Libertà, Etica, Responsabilità

Abstract

The relationship with the other has been a central theme in twentieth-century philosophy, spanning ontology, ethics and phenomenology. This contribution analyses the perspectives of Sartre and Lévinas, who, despite sharing a phenomenological basis, arrive at opposite conclusions. Sartre develops a pessimistic view: seeing the other as a threat that objectifies and limits freedom, in his theory, the self risks losing its authenticity under the gaze of the other. Lévinas, on the other hand, conceives otherness as an ethical appeal: the face of the other arouses responsibility, placing ethics above ontology. The relationship is asymmetrical, implying a unilateral commitment to justice and altruism. The comparison between these views raises questions about altruism

and the meaning of empathy. While Sartre warns of the risks of reification, Lévinas proposes an ethic of recognition. Both perspectives offer crucial tools for understanding the meaning of empathy and ethical commitment to the other in contemporary society.

Keywords: Sartre, Lévinas, Objectification, Freedom, Ethics, Responsibility

INDICE

1	Dalla fenomenologia all'esistenzialismo: la dialettica dell'alterità in Sartre	177
2	L'ineludibile conflitto: Sartre e il dramma dell'essere-per-altri	179
3	Esistenza e alterità: La rivoluzione etica di Lévinas	181
4	La vulnerabilità come fondamento dell'etica: il volto e la responsabilità .	183
5	Conclusioni: oltre lo sguardo, verso l'incontro	185

L'altruismo, nella filosofia contemporanea, si configura come una questione centrale, che va ben oltre una semplice inclinazione morale. Esso investe la relazione costitutiva tra il soggetto e l'Altro, assumendo una rilevanza ontologica ed etica. Come ha mostrato la riflessione filosofica e sociologica novecentesca, il tema dell'altruismo non può essere ridotto a una mera disposizione psicologica o a un comportamento morale contingente, ma implica un ripensamento radicale dei fondamenti della soggettività e del legame sociale¹.

Jean-Paul Sartre ed Emmanuel Lévinas, pur partendo entrambi da una matrice fenomenologica, propongono due visioni radicalmente divergenti. Sartre interpreta l'alterità come vincolo che mina la libertà individuale e introduce una dimensione di conflitto, mentre Lévinas vede nell'altro il fondamento di una responsabilità incondizionata. Secondo Sartre, lo sguardo dell'altro trasforma il soggetto in oggetto, lo reifica, lo imprigiona in una definizione esterna. L'altruismo, in questo contesto, può diventare un atto di malafede, un tentativo di mascherare il conflitto tra coscienze in lotta. Anche nelle sue opere teatrali, come *Porta chiusa* (1944), emerge l'idea che l'altro rappresenti una condanna all'alienazione. Ogni relazione è attraversata da una tensione insanabile: il desiderio di riconoscimento si traduce nella perdita della propria libertà².

¹Cfr. A. COMTE, *Catéchisme positiviste* (1852), *Catechismo positivista*, Laterza, Roma-Bari 1973, pp. 49-63; M. MAUSS, *Essai sur le don* (1925), *Saggio sul dono*, Einaudi, Torino 2002, pp. 145-182; A. HONNETH, *Kampf um Anerkennung* (1992), *La lotta per il riconoscimento*, Il Saggiatore, Milano 2002, pp. 155-170.

²J.-P. SARTRE, *L'essere e il nulla* (1943), Il Saggiatore, Milano 2014, pp. 284-305, dove viene analizzato il tema dello 'sguardo' come esperienza di alienazione e oggettivazione. Sul problema dell'intersoggettività in Sartre, cfr. S. CATALDI, *Sartre e l'altro. Il problema dell'intersoggettività*, FrancoAngeli, Milano 1995, pp. 45-67.

Al contrario, Lévinas elabora una filosofia dell'alterità fondata sull'etica del volto, che interpella e impone una responsabilità immediata e asimmetrica. In testi come *Il tempo e l'altro* e *Totalità e infinito*, l'altro non è un limite, ma un appello che fonda la soggettività nella cura e nella compassione. Per Lévinas, dunque, l'altruismo non è una scelta, ma un'esigenza originaria, attraverso cui l'uomo si costituisce come essere-per-l'altro³.

Entrambi i filosofi riconoscono l'importanza dell'alterità nella formazione del soggetto, ma ne danno letture profondamente opposte: conflitto e alienazione per Sartre, responsabilità e trascendenza per Lévinas.

1 DALLA FENOMENOLOGIA ALL'ESISTENZIALISMO: LA DIALETTICA DELL'ALTERITÀ IN SARTRE

Jean-Paul Sartre si avvicinò alla fenomenologia in modo inatteso, durante una conversazione in un caffè parigino con Raymond Aron⁴, che, reduce da Berlino, gli mostrò come la fenomenologia potesse attribuire valore anche agli oggetti più comuni. Affascinato, Sartre si immerse nello studio di Husserl e del saggio di Lévinas *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*, e nel 1933, si recò a Berlino per approfondire direttamente questo approccio, avviando un percorso che lo avrebbe condotto all'elaborazione dell'esistenzialismo.

Nelle sue prime opere⁵ Sartre analizza la condizione umana e, nei suoi sviluppi successivi, in particolare in *La Nausea* (1938), esplora l'esperienza della coscienza in un mondo privo di senso, intrinseco ed emblematico della malafede⁶. Antoine Roquentin, il protagonista, è colto da un senso crescente di disgusto verso una realtà che gli appare nuda, priva di fondamento. «Adesso lo sapevo: le cose sono soltanto ciò che paiono — e dietro di esse... non c'è nulla»⁷. L'altro non è più una garanzia, ma una superficie muta e inaccessibile, incapace di colmare il vuoto dell'esistenza. La comunicazione tra coscienze resta impossibile, e il soggetto si scopre irrimediabilmente solo.

³E. LÉVINAS, *Il tempo e l'Altro* (1947), a cura di F. P. Ciglia, Il Melangolo, Genova 1987, pp. 75-89; ID., *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità* (1961), a cura di A. Dall'Asta, intr. di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1992 pp. 187-201, dove è sviluppata la nozione di volto come appello etico. Cfr. anche S. CRITCHLEY, *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Lévinas*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1992, pp. 18-34.

⁴S. DE BEAUVOIR, *L'età forte* (1961), Einaudi, Torino 2016, p. 122.

⁵Cfr., in particolare, J.-P. SARTRE, *La trascendenza dell'Ego. Una descrizione fenomenologica* (1936), Egea, Milano 1992; ID., *L'immaginario. Psicologia fenomenologica dell'immaginazione* (1940), Einaudi, Torino 2007; ID., *L'immaginazione. Idee per una teoria delle emozioni* (1936), Bompiani, Milano 2004.

⁶M. RECALCATI, *Ritorno a Jean-Paul Sartre. Esistenza, infanzia e desiderio*, Einaudi, Torino 2021, p. 9.

⁷J.-P. SARTRE, *La Nausea* (1938), Einaudi, Torino 2014, p. 132.

Questo tema viene approfondito nel teatro sartriano, in particolare in *Porta chiusa*, dove l'altro si rivela come prigioniero: «L'inferno sono gli altri»⁸. I personaggi, chiusi in una stanza, si definiscono e si condannano a vicenda attraverso lo sguardo, che diventa insieme giudizio e necessità⁹. La porta si apre, ma nessuno fugge: l'altro è specchio e vincolo, fissa identità e insieme le riduce. L'essere riconosciuti equivale a una reificazione, a una chiusura del soggetto dentro un ruolo, senza spazi di libertà¹⁰.

Questa riflessione trova una sistemazione teorica in *L'essere e il nulla* (1943), dove Sartre si distacca dal solipsismo cartesiano¹¹ e husserliano¹². L'altro non è un oggetto intenzionale, ma una presenza reale, irriducibile e conflittuale. Riprendendo la dialettica hegeliana¹³, Sartre ne conserva l'aspetto oppositivo, ma ne rifiuta l'esito conciliativo: la coscienza si definisce solo quando si percepisce oggettivata dallo sguardo altrui. Nasce così la nozione di «oggettività»¹⁴: si è consapevoli di sé come oggetti per un altro.

Il pensiero di Sartre si intreccia anche con quello di Martin Heidegger, in particolare con l'idea che l'essere umano sia sempre gettato nel mondo¹⁵. Tuttavia, mentre Heidegger concepisce l'«essere-con» come coesistenza solidale, Sartre offre un'alternativa conflittuale¹⁶. L'altro, per Sartre, non è mai complice ma limite: la sua libertà ostacola la mia e definisce la mia esistenza attraverso l'attrito. Anche la visione hegeliana di una possibile sintesi viene rifiutata: per Sartre, la libertà non si conquista superando il conflitto, ma affermandosi attraverso di esso¹⁷.

In quest'ottica, la soggettività nasce non in isolamento, ma nello scontro con una libertà altra, che resiste e limita. L'intersoggettività non è armonia, ma il

⁸Id., *Le mosche* (1943) e *Porta chiusa* (1944), Bompiani, Milano 2017, p. 471.

⁹Cfr. G. FARINA, *L'alterità: lo sguardo nel pensiero di Sartre*, Bulzoni, Roma 1998, p. 83.

¹⁰Cfr. A. HONNETH, *Riconoscimento. Storia di un'idea europea*, cit., p. 52.

¹¹Sul tema del confronto tra Sartre e Cartesio si vedano le acute riflessioni di A. P. ROVATTI, *La posta in gioco. Heidegger, Husserl, il soggetto*, Bompiani, Milano 1987, pp. 139-156. Si veda anche N. GRIMALDI, *Sartre et la liberté cartésienne*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 92/1 (Janvier-Mars 1987), pp. 67-88.

¹²Sartre attribuisce a Husserl il merito di aver colto l'intenzionalità della coscienza e il fatto che essa non possa essere degradata a un insieme di condizioni logiche. Tuttavia, sebbene in modo impreciso e discutibile, Sartre muove un'interessante critica al padre della fenomenologia, affermando che, trattando di un Io trascendentale, aggiunto ad un Io psichico, Husserl avrebbe riaperto la porta all'intimismo e al solipsismo, un rischio che, secondo Sartre, si annida nella fenomenologia. Cfr. J.-P. SARTRE, *La trascendenza dell'Ego*, cit., pp. 55-62.

¹³Si tenga presente che Sartre si accosta a Hegel leggendo dapprima *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* di Jean Wahl, cfr. J. WAHL, *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, pref. di E. Paci, Laterza, Roma-Bari 1994. Successivamente segue le lezioni di Alexandre Kojève verso la fine degli anni '20.

¹⁴J.-P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, cit., p. 305.

¹⁵Cfr. G. CERA, *Sartre tra ideologia e storia*, Laterza, Bari 1972, p. 43.

¹⁶J.-P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, cit., p. 281.

¹⁷Ivi, p. 297.

palcoscenico di un dramma ininterrotto. L'altro non può mai essere pienamente conosciuto o integrato, né ridotto a oggetto dell'intenzionalità cosciente¹⁸. La relazione è sempre segnata dalla tensione: desideriamo essere liberi, ma la libertà altrui ci costringe a ridefinirci continuamente. In questo senso, per Sartre, il riconoscimento reciproco si rivela impossibile: la relazione è strutturalmente inquieta, condannata a un conflitto senza sintesi, ma da cui nasce l'autenticità dell'esistenza.

2 L'INELUDIBILE CONFLITTO: SARTRE E IL DRAMMA DELL'ESSERE-PER-ALTRI

Per Sartre, la relazione con l'Altro si configura principalmente attraverso lo sguardo dell'altro, che non è semplice percezione, ma forza trasformatrice: oggettivizza il soggetto, lo priva della sua libertà, lo espone. «L'essere-visto-da-altri è la verità del vedere-altri»¹⁹. Ciò che inizialmente pare un contatto è, in realtà, una riduzione. L'Altro, come soggetto irriducibile, definisce e reifica. Ogni incontro è dunque una lotta per riconquistare l'autonomia.

Sartre si discosta da Cartesio, Kant e Husserl: l'Altro non è esterno alla coscienza, ma vi entra in modo sconvolgente, attraverso lo sguardo che ci trasforma in oggetti²⁰. La vergogna ne è il segno: il soggetto, colto nell'atto di spiare, non teme tanto di essere scoperto, quanto il fatto stesso di poter essere visto²¹. Anche senza la presenza reale dell'altro, la possibilità dello sguardo esercita il suo potere. Non si è più liberi, ma esposti, e «questo pericolo non è accidente, ma la struttura permanente del mio essere-per-altri»²².

Il pericolo dell'oggettivazione è una condizione permanente dell'essere-per-altri. La relazione si fa alienante: si cerca un rapporto autentico, ma ogni tentativo fallisce. Nemmeno l'amore sfugge alla logica del dominio. L'amante desidera essere amato come soggetto libero, ma finisce per volere il possesso della libertà dell'altro. Il riconoscimento distrugge l'autenticità dell'amore: si vuole che l'altro ami, ma senza costrizione, e proprio per questo lo si priva della libertà. «Ciascuno

¹⁸Si tenga presente che Sartre supera la prospettiva autoriflessiva di Cartesio e legge Hegel nell'ottica di Kojève, a tal proposito si veda A. KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, Adelphi, Milano 1996, pp. 187-193, 234-238, 432-435.

¹⁹Ivi, p. 310.

²⁰Cfr. P. A. ROVATTI, *Che cosa ha veramente detto Sartre*, Astrolabio-Ubaldini Editore, Roma 1969, pp. 72-73.

²¹Si confronti con A. HONNETH, *Riconoscimento. Storia di un'idea europea*, cit., p. 50, in cui si evidenzia come il dramma stia nel fatto che il soggetto può esperire l'altro come libero solo nel momento in cui si vede reciprocamente ridotto a pura cosa. È chiaro, quindi, che questo incontro può sfociare soltanto in un conflitto permanente.

²²J.-P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, cit., p. 321.

vuole che l'altro l'ami, senza rendersi conto che amare è voler essere amato e che volendo che l'altro l'ami vuole solamente che l'altro voglia che l'ami»²³.

Seduzione, desiderio, persino la tenerezza — come la carezza — diventano forme di alienazione. La seduzione cerca conferma del proprio valore, ma ottenerla significa diventare dipendenti. Anche il desiderio sessuale, che è un tentativo di fusione carnale, si infrange sulla trascendenza dell'altro: il corpo è accessibile, la coscienza no²⁴.

Il sadismo e il masochismo sono altre strategie fallimentari. Il masochista cerca la pace nella reificazione, ma resta soggetto. Il sadico tenta di annientare la libertà altrui attraverso il dolore, ma lo sguardo della vittima ne riafferma la soggettività²⁵. Neanche l'indifferenza protegge: ignorando l'altro, si resta comunque sotto il potere dello sguardo invisibile: «sono visto senza neanche potere sentire che sono visto [...] se l'altro è oggetto per me mentre mi guarda, allora sono in pericolo senza saperlo»²⁶.

L'odio, ultima possibilità, mira alla soppressione dell'altro per recuperare la libertà. Tuttavia, anche l'odio implica un riconoscimento. «Colui che, una volta, è stato per altri, è contaminato nel suo essere per il resto dei suoi giorni, anche se l'altro fosse del tutto soppresso: non smetterà di sentire la sua dimensione di essere- per-altri come una possibilità continua del suo essere»²⁷. Sopprimere l'altro significa ammettere che è esistito, che ha esercitato un potere su di noi. La morte non libera, ma reifica ulteriormente: lascia il corpo esposto, oggetto definitivo. L'orgoglio, che vorrebbe affermare la libertà, cerca in realtà l'approvazione dell'altro, cadendo nella malafede. Non c'è via d'uscita: la reificazione è un destino.

Sartre denuncia la negatività del riconoscimento, mostrando come persino la coscienza di classe nasca dallo sguardo oggettivante delle classi dominanti. In questo si avvicina ad Adorno e alla critica del «pensiero identificante»²⁸, ovvero la tendenza a dominare l'altro attraverso il concetto.

Nella *Critica della ragione dialettica* (1960), Sartre tenta di superare dell'individualismo esistenzialista, aprendo alla dimensione collettiva. Si avvicina al marxismo, «la filosofia del nostro tempo»²⁹ e introduce il concetto di «pratico-inerte», ossia la realtà materiale che condiziona le azioni umane. La società non è solo scontro tra libertà, ma struttura storica che reifica. La penuria (*rareté*) genera

²³Ivi, p. 436.

²⁴Ivi, p. 460.

²⁵Ivi, p. 466.

²⁶Ivi, p. 443.

²⁷Ivi, p. 475.

²⁸TH. W. ADORNO, *Dialettica negativa* (1966), Einaudi, Torino 2004, p. 135.

²⁹J.-P. SARTRE, *Critica della ragione dialettica, I. Teoria degli insiemi pratici* (1960), Il Saggiatore, Milano 1982, p. 32.

antagonismo, costringendo gli individui a reificarsi a vicenda³⁰. Anche il gruppo, nato come superamento della serialità, si istituzionalizza e reintroduce l'alienazione. Anche nella prassi rivoluzionaria, la libertà collettiva si corrompe. Ogni relazione sociale tende a trasformare l'altro in un mezzo per il proprio progetto³¹.

Sartre individua una possibilità di riscatto nel gruppo, inteso come momento di azione autentica condivisa. Tuttavia, anche questa forma si logora: la serialità ritorna, l'alterità diventa dominio³².

La prassi è fragile, destinata a fallire. L'individuo resta condannato a lottare per la propria libertà in un mondo che tende a oggettivarlo.

L'altruismo, in questo contesto, è una tensione destinata al fallimento. La condizione dell'essere-per-altri è ineliminabile, segnata da conflitto, esposizione e frustrazione. Nemmeno l'azione collettiva garantisce l'emancipazione. L'unica autenticità possibile consiste nella consapevolezza di questa condizione e nella resistenza individuale, pur sapendo che ogni libertà sarà sempre minacciata dallo sguardo dell'altro.

3 ESISTENZA E ALTERITÀ: LA RIVOLUZIONE ETICA DI LÉVINAS

Nonostante le profonde divergenze, Sartre e Lévinas condividono una comune matrice fenomenologica: l'alterità non è un oggetto conoscitivo esterno, ma una dimensione originaria dell'esistenza, immediata e incarnata. Tuttavia, le loro letture divergono radicalmente. Per Sartre, l'altro è vissuto come limite e minaccia: il suo sguardo ci oggettivizza, ci sottrae la libertà, ci riduce a cose. L'essere-per-altri si configura quindi come una forma di alienazione ontologica. Per Lévinas, al contrario, l'altro non limita, ma fonda: la sua presenza ci interpella, ci chiama alla responsabilità, inaugurando un'etica che precede ogni reciprocità o intenzione. Questo passaggio segna una biforcazione decisiva: da un lato, la conflittualità dell'essere-per-altri; dall'altro, la responsabilità incondizionata dell'essere-per-l'altro come fondamento della soggettività³³.

³⁰Ivi, p. 248.

³¹Ivi, pp. 248 ss.

³²J.-P. SARTRE, *L'intelligibilità della Storia. Critica della Ragione Dialettica*, Tomo II, (1985), C. Marinotti, Milano 2006, pp. 242-243.

³³Cfr. J.-P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, cit., in particolare la Parte III, cap. I (*L'essere-per-altri*), pp. 357-386; E. LÉVINAS, *Totalità e Infinito*, cit., specialmente la sezione: *Il volto e l'alterità*, pp. 85-120. Per l'analisi della comune radice fenomenologica si veda anche J. ROLLAND, *Lévinas: la responsabilité de l'infini*, PUF, Paris 1997, pp. 45-62; P. RICŒUR, *À l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris 1986, pp. 190-205; S. NATOLI, *L'ordine del tempo*, Feltrinelli, Milano 1985, pp. 211-225. In questi studi viene sottolineato come il termine 'altruismo' non appartenga al lessico levinasiano e possa anzi risultare riduttivo, ma al contempo sia utile per rendere comprensibile, in un linguaggio più vicino al senso comune, la radicalità della responsabilità etica da lui teorizzata. Cfr. E. LÉVINAS, *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*, Jaca Book, Milano 1989, pp. 73-95.

Con questo, Lévinas compie una rivoluzione teorica radicale: l'etica è «filosofia prima»³⁴, più fondamentale dell'ontologia, perché è nella relazione con l'altro che il soggetto prende forma. Di conseguenza, l'agire etico non è semplicemente una scelta individuale, ma è intrinseco alla struttura stessa della soggettività. La conoscenza, al contrario, riduce l'altro a ciò che è già noto, inscrivendolo in un orizzonte totalizzante che non riesce a superare il solipsismo della ragione. «La ragione è sola. E in questo senso la conoscenza non incontra mai, nel mondo, qualcosa di veramente altro. Questa è la verità profonda dell'idealismo»³⁵. L'etica, per Lévinas, non nasce da un processo razionale né da una volontà soggettiva, ma da un'apertura originaria e asimmetrica all'altro, che introduce una trascendenza irriducibile. Se l'ontologia tradizionale tende ad assorbire l'alterità nell'identità, riducendola a concetto, Lévinas denuncia questa tendenza totalizzante: l'altro non è mai riducibile al «medesimo». A tal proposito, scrive: «La concezione fenomenologica dell'intenzionalità consiste, essenzialmente, nell'identificare pensare ed esistere. [...] il pensiero non ha condizioni ontologiche; il pensiero stesso è ontologia»³⁶. Influenzato da Husserl e Heidegger, Lévinas ne riprende alcuni temi chiave — l'intenzionalità, l'esistenza autentica — ma se ne distacca profondamente. Di fronte al nichilismo heideggeriano, incapace di pensare la trascendenza e prigioniero dell'essere come destino, Lévinas oppone un'etica della responsabilità e dell'apertura all'altro e a Dio.

Nell'opera *Dall'esistenza all'esistente* (1961), Lévinas distingue tra *il y a* — un essere impersonale, anonimo, inquietante — e *l'esistente*, il soggetto individuale. Tuttavia, quest'ultimo resta chiuso in sé, condannato a un'identità solitaria. L'unica possibilità di uscita è data dall'incontro con l'Altro, che infrange l'autarchia dell'io³⁷. In *Il tempo e l'altro* (1979), propone una diversa soluzione, collegata ad un progetto metafisico di uscita dalle categorie dell'essere. Lévinas prende le distanze dall'unità dell'essere di Parmenide e dall'idealismo occidentale, da Platone fino a Husserl e Heidegger, per aprirsi a un «esistere pluralista»³⁸. Lévinas ripensa il tempo non come dimensione interiore o esistenziale, ma come apertura verso un futuro che non si possiede: è nella relazione con l'altro che il tempo si dà. La morte, diversamente che in Heidegger, non può condurre alla propria realizzazione esperienziale. Nella figura della morte, infatti, troviamo sia la tentazione del nulla di Lucrezio che il desiderio di eternità di Pascal, ma essa trova compimento nella «relazione con altri»; non si tratta di un evento privato, ma passività assoluta, espropriazione. «La relazione con il futuro, la presenza del futuro nel

³⁴E. LÉVINAS, *Totalità e infinito*, cit., p. 313.

³⁵Ivi, p. 53.

³⁶Id., *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger* (1987), trad. F. Sossi, Cortina, Milano 1998, p. 111.

³⁷Id., *Dall'esistenza all'esistente* (1947), Jaca Book, Milano 1961, pp. 31-35.

³⁸Id., *Il tempo e l'altro*, cit., pp. 48-50.

presente sembra compiersi nel faccia a faccia con altri. La situazione del faccia a faccia sarebbe il compimento stesso del tempo»³⁹.

L'Altro non è un *alter ego*, un duplicato dell'io, ma ciò che io non sono. È assolutamente altro, e proprio in questa estraneità radicale nasce la responsabilità. La soggettività, inoltre, non è sovrana: è chiamata, esposta, vulnerabile. La responsabilità non è il frutto di una scelta o di un contratto, ma qualcosa che ci precede, un «prima del principio», poiché «lo stesso statuto dell'umano implica la fraternità»⁴⁰.

L'etica, dunque, non è un sistema normativo, ma la struttura stessa dell'esistenza umana. La relazione non è secondaria, ma costitutiva: l'io non è prima in sé per poi aprirsi all'altro, ma è da sempre in relazione⁴¹. In questa visione, la comunicazione e il riconoscimento precedono ogni oggettivazione e fondano la possibilità stessa della giustizia⁴².

La soggettività, secondo Lévinas, si costruisce nel tempo e nella relazione, sin dall'infanzia. Le norme, i valori, l'idea del bene e del male non derivano solo dalla riflessione razionale, ma sono incorporati nei gesti, nel linguaggio, nella vita quotidiana. La relazione con l'altro diventa, dunque, anche relazione sociale e politica. Il senso non è mai soltanto individuale, ma si genera nello spazio comune: come un testo che prende significato nel contesto: anche l'altro «significa per se stesso», è una presenza che si manifesta, eccede, interpella⁴³.

4 LA VULNERABILITÀ COME FONDAMENTO DELL'ETICA: IL VOLTO E LA RESPONSABILITÀ

Secondo Lévinas, l'etica nasce da una condizione originaria di esposizione all'altro. Nelle relazioni quotidiane, tendiamo a interpretare l'altro come un *alter ego* con cui instaurare reciprocità. Tuttavia, questa reciprocità presuppone una relazione più primitiva, asimmetrica, in cui l'altro si impone a noi come volto: «nella prossimità si ode un comandamento venuto da un passato memorabile»⁴⁴. La presenza dell'altro genera una reazione etica immediata e involontaria. L'io è da sempre «esposto» e vulnerabile: l'altro è inscritto nel soggetto prima ancora che questi possa sceglierlo o rifiutarlo: «nessuno è buono volontariamente»⁴⁵.

³⁹Ivi, p. 69.

⁴⁰Ivi, p. 219.

⁴¹D. CORRADINI BROUSSARD, *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 1993, p. 112.

⁴²D. DAVIDSON, *Soggettivo, intersoggettivo, oggettivo*, Raffaello Cortina, Milano 2001, p. 277.

⁴³Cfr. E. LÉVINAS, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme* (1963), Albin Michel, Paris 1983, p. 21.

⁴⁴Id., *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza* (1974), Jaca Book, Milano 1974, p. 110.

⁴⁵Ivi, p. 15.

È in questa direzione che Lévinas introduce il concetto di «diacronia», che sottolinea lo scarto tra la mia temporalità e quella dell'altro, segnalando un'etica che precede ogni intenzione conscia. La responsabilità verso l'altro non è una qualità acquisita, ma una caratteristica costitutiva dell'io, che esiste fin dall'inizio in funzione dell'altro: «il prossimo mi concerne prima di ogni assunzione».⁴⁶

Questa vulnerabilità si manifesta nella sensibilità corporea, in una predisposizione passiva all'altro che sfugge a ogni deliberazione.⁴⁷ Il volto è il segno sensibile di tale relazione: non riflette concetti né può essere posseduto, ma impone la responsabilità. Esso rappresenta una «epifania» etica che interpella direttamente, interrompendo l'intenzionalità della coscienza: «il volto sconcerta l'intenzionalità che lo prende di mira»⁴⁸. L'incontro con l'altro è un faccia a faccia che mette in crisi il primato dell'io e fonda l'etica.

Il volto non può essere ridotto a un'immagine: è nudità, esposizione, povertà che chiama in aiuto. È ciò che non può essere ucciso senza perdere il suo significato più profondo: «tu non ucciderai»⁴⁹. Guardare negli occhi l'altro, anche il nemico, rende difficile compiere violenza. La relazione che ne scaturisce è asimmetrica: io sono responsabile dell'altro senza che l'altro lo sia di me, perché la direzione dell'essere è dal medesimo verso l'alterità.

Lévinas propone un'etica che ha il primato sull'ontologia: non è fondata sull'essere, ma sulla responsabilità generata dall'incontro con il volto. Il soggetto egoista, chiuso nella sua intimità, si scopre responsabile solo spossessandosi e accogliendo l'altro. Il volto altrui non può essere incontrato a mani vuote, ma solo offrendo ciò che possediamo.

In *Il tempo e l'Altro* e *Totalità e Infinito*, Lévinas critica l'ontologia monologica dell'essere e propone una relazione etico-metafisica con l'altro che spezza la totalità e apre a una pluralità irriducibile. L'infinito, che irrompe attraverso il volto bisognoso, rompe la chiusura dell'essere e rinvia alla trascendenza. In questa direzione, l'etica diventa anche critica politica e storica: la totalità, che pretende di giudicare gli individui, giustifica spesso la guerra e i regimi oppressivi.

La relazione con l'altro non è fusione ma apertura: l'*eros* e la fecondità sono per Lévinas segni di una relazione eccezionale che conserva l'alterità. La paternità non è ripetizione, ma pluralismo, e la relazione etica è già espressione dell'idea dell'infinito, che rivela l'insufficienza dell'io isolato.

L'irruzione dell'Altro mette fine all'egoismo, fonda la giustizia e apre al pluralismo. La buona volontà non può restare nell'interiorità, ma deve oggettivarsi

⁴⁶Ivi, p. 108.

⁴⁷S. GALANTI GROLLO, *La fenomenologia e il debito. Passività e datità tra Husserl e Lévinas*, «Filosofia e Teologia», 30/2 (2016), p. 307.

⁴⁸E. LÉVINAS, *La traccia dell'altro* (1963), Pironti, Napoli 1985, p. 36.

⁴⁹Id., *Etica e infinito. Il volto dell'altro come alterità etica e traccia dell'infinito* (1982), Città Nuova, Roma 1984, p. 100.

in istituzioni che si sottopongano al giudizio del volto indifeso dell'orfano, dello straniero, della vedova. Non è Dio o la storia a giudicare, ma l'altro uomo, nella sua miseria. «La verità del volere è il suo sottoporsi al giudizio, che ci costituisce come soggetti etici⁵⁰.

Lévinas, tuttavia, non utilizza mai il termine 'altruismo' nel senso comune di atto volontario di generosità o di sacrificio a favore di un altro. Per il linguaggio ordinario, infatti, l'altruismo indica un comportamento contrapposto all'egoismo, spesso legato a una scelta consapevole o a un merito morale. Per Lévinas, al contrario, ciò che nel senso comune chiamiamo altruismo non è una virtù opzionale né un gesto eroico, ma la struttura stessa della soggettività: essere-per-l'altro è la condizione originaria dell'uomo. È in questo scarto che si comprende l'originalità della sua proposta: ciò che sembra, nel linguaggio quotidiano, un atto morale superiore, diventa per Lévinas la condizione minima dell'etica, la verità più semplice e al tempo stesso più esigente del nostro rapporto con l'Altro⁵¹.

5 CONCLUSIONI: OLTRE LO SGUARDO, VERSO L'INCONTRO

Il confronto tra Sartre e Lévinas mostra che l'altruismo non è un fenomeno univoco, ma si costituisce nello spazio di tensione tra libertà e responsabilità. Sartre evidenzia che l'altro riduce l'io a oggetto, introducendo conflitto e alienazione; in Lévinas, al contrario, il volto dell'altro interpella e fonda una responsabilità immediata, che precede e condiziona la coscienza. Questa apertura etica si pone in contrasto con una lunga tradizione occidentale in cui l'Altro è stato spesso percepito come una minaccia: Aristotele, ad esempio, nella *Politica* legittima la schiavitù come condizione naturale⁵², mentre Hobbes, nel *Leviatano*, descrive lo stato di natura come guerra di tutti contro tutti, fondando così un paradigma politico basato sulla diffidenza e sul controllo⁵³. Allo stesso tempo, osservazioni etologiche e riflessioni morali, come quelle condensate nei Dieci Comandamenti, mostrano che la natura umana possiede impulsi originari sia aggressivi sia cooperativi: tali

⁵⁰Ivi, pp. 93-95.

⁵¹Cfr. J. ROLLAND, *Lévinas: la responsabilité de l'infini*, PUF, Paris 1997, pp. 45-62; P. RICEUR, *À l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris 1986, pp. 190-205; S. NATOLI, *L'ordine del tempo*, Feltrinelli, Milano 1985, pp. 211-225. In questi studi viene sottolineato come il termine 'altruismo' non appartenga al lessico levinasiano e possa risultare addirittura riduttivo, ma al contempo sia utile per rendere comprensibile, con un linguaggio più vicino al senso comune, la radicalità della responsabilità etica da lui teorizzata.

⁵²ARISTOTELE, *Politica*, I, 1254b-1255a: «alcuni esseri sono per natura liberi, altri schiavi, e per costoro la condizione servile è utile e giusta»; a cura di C. Mazzarelli, Laterza, Roma-Bari 1999, pp. 45-48.

⁵³T. HOBBS, *Leviatano* (1651), a cura di C. Galli, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 87-91, cap. XIII: «Durante il tempo in cui gli uomini vivono senza un potere comune che li tenga tutti in soggezione, essi sono in quella condizione che si chiama guerra; e tale guerra è di ciascuno contro ciascuno».

impulsi non sono contraddittori, ma costitutivi di un altruismo possibile, che si realizza quando la libertà individuale si apre alla responsabilità verso l'altro⁵⁴. In questa luce, il confronto Sartre-Lévinas non va inteso come semplice opposizione, ma come strumento ermeneutico: la dialettica tra conflitto e responsabilità diventa chiave di lettura per comprendere come l'altruismo possa emergere non come dato immediato, ma come pratica critica, in grado di trasformare le relazioni sociali. In questa prospettiva, spazi come la scuola, la famiglia e la comunità possono diventare luoghi di riconoscimento reciproco, in cui la vulnerabilità condivisa non rappresenta una debolezza da eliminare, ma il fondamento stesso dell'umano. La libertà autentica, allora, non si misura più sull'assenza di vincoli, bensì sulla capacità di accogliere l'Altro senza annullarsi: come suggerisce Lévinas, rinunciare a essere quercia per farsi giunco significa trasformare la forza in apertura, riscoprendo la nostra umanità attraverso l'altruismo concreto.

© 2025 Anita Pierini & Forum. Supplement to Acta Philosophica



Quest'opera è distribuita con Licenza [Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale](#).

[Testo completo della licenza](#)

⁵⁴K. LORENZ, *L'aggressività*, trad. E. Bolla, Il Saggiatore, Milano 198, pp 225-226.