

IL TEMPO OSPITALE. CONTRIBUTO ALLA FILOSOFIA PRIMA DI E. LÉVINAS

MONICA SERRANO

Ci sono parole che uccidono.

Parole come «pietre su un vetro che va in frantumi» mi dice K., rifugiato politico dall'Iraq. Rinnegano la vita come apertura dell'esistenza, sbattono la porta a chi, fuggito dal proprio paese, cerca qui da noi un nuovo tempo. Sono parole ignoranti, perchè ignorano il non sapere "da dove e verso dove" dell'Esserci stesso, quel non-sapere proprio di ogni essere-nel-mondo. Parole che, tradendo quel *Sagen-Zeigen*, la forza veritativa che Heidegger ha ben individuato nel Dire del *Rede* come ancor più in quello della poesia, nascondono l'essenziale, feriscono dal di dentro la cifra ontologica dell'esistenza come con-essere. Davanti a profughi vittime di tortura con i quali lavoro la ferita di parole che uccidono si fa profonda: proveniendo da una lingua altra, accedendo a una lingua straniera, i richiedenti asilo sono letteralmente in-fanti, estremamente fragili alla parola rivolta loro, principianti nel discorso di un mondo non loro. E ogni nostra parola diventa un'arma o una carezza.

Articolazione dell'analisi

Scopo della mia ricerca è individuare l'intreccio di **parola e tempo** nella filosofia di Emmanuel Levinas. Lungo la descrizione fenomenologica dell'incontro dell'io ipostatico con le figure dell'alterità che lo costituiscono (corpo, lavoro, sofferenza, morte) individuerò in particolare la relazione Io-Altri, altro uomo o altra donna sempre rigorosamente concreti e sessuati, relazione che permette all'esistente di accogliere il mistero dell'alterità senza perdere se stesso, di ospitare l'enigma dell'altro che apre l'io all'avvenire, che gli offre tempo. Se in Heidegger il tempo non consiste in una sequenza cronologica al di fuori di me ma è piuttosto ciò che io stesso sono in quanto progetto gettato, in Levinas assistiamo a una prosecuzione della fenomenologia della temporalità heideggeriana e, direi, a una sua radicale svolta etica. L'esistente, da solo, non è nè si dà tempo. Parola, tempo, ospitalità emergono da un unico evento: l'incontro di Altri. Ecco allora l'affermazione levinassiana che ci terrà impegnati: "**Tempo è relazione del Soggetto con Altri**"(TA 17). La paziente strutturazione di quello che ho chiamato tempo ospitale è nella parte conclusiva messa alla prova nella clinica con vittime di tortura. Solo attraverso la parola nel senso levinassiano che avvicineremo, attraverso la trama intersoggettiva nella quale un ascolto rispondente accoglie la storia della persona violata, quest'ultima può convertire il trauma della violenza subita in parola attuale, la sua condizione di vittima in quella di testimone. Il presentarsi della vittima tra noi, quando si realizza come testimonianza, quando le è dato quel respiro essenziale per "fare la verità", ci apre a un tempo nuovo, a una rinnovata forma di *Weltverständnis*. Spalanca un avvenire comune declinato

non più o non solo secondo il mio progetto ma anche e soprattutto dall'altrove del suo passato. Un avvenire imprevedibile che mi chiama a partecipare. Ricevendo mondo da Altri, ho solo un a parola: grazie. Ma il ricevimento, e questa è un'ulteriore emozione, è chiamato a essere in ogni istante nutrimento di un discorso. Senza questo mantenersi nutriente, senza la continuità della relazione non si dà tempo. Affinchè questo tempo ci sia, c'è da rispondere senza mediazioni, in prima persona. Nell'incontro con lo straniero, sradicato, esule, incomprensibile nella sua lingua, custode di un passato a me remoto, esperisco la condizione stessa di ogni parola: il desiderio dell'altro. Insegnamento diretto di una elementare non-indifferenza.

Tempo è Relazione del Soggetto con Altri

Parola, innanzitutto, è in Levinas "avvicinamento e contatto del prossimo" (SE 274), tenerezza di un contatto in cui "risiede il segreto della nascita del pensiero stesso" (ibid.). Nascita del pensiero e del soggetto pensante in carne e ossa, se è vero che pensare è innanzitutto capacità di ricevere e assumere l'altro da sé: prima ragione è la sensibilità. Parlare è contatto. Ogni parlare su qualcosa, ogni tematizzazione fa ritorno alla prossimità del contatto. Parlare è come accarezzare Altri.

La distensione della parola data e ricevuta, lo spazio teso tra appello dell'altro uomo e mia risposta è **diacronia del tempo**. Il discorso si muove tra la parola di Altri e il dopo della mia risposta. O meglio, il discorso è lo stesso dis-correre del tempo, dimensione dell'incontro tra me ed Altri. La soggettività ha tempo in quanto incontra l'altro che le si approssima, in quanto è ospitata dalla parola altrui realizzando il suo primitivo esser-relazione. Chi è l'altro? E' il differente, ciò che dia-ferisce da me, che è con me nello spazio del ! ! ! , che mi fa stare nell'intervallo. Ci avviciniamo quindi alla definizione: il tempo è relazione con Altri. Il tempo è il *tra* di una relazione non sincronizzabile. E' l'inadeguatezza dell'io solo, del Medesimo dinanzi all'Altro che gli si fa incontro a distendere tempo. «Il tempo significa il *sempre* della non-coincidenza, ma anche questo *sempre* della relazione» (Ivi 11). E' di un tempo diverso dall'eternità questo *sempre*, è piuttosto **ospitalità infinita** del soggetto finito, il «fatto stupefacente di contenere più di quanto non sia possibile contenere» (TI 25), scrive Lévinas in *Totalità e infinito*. Parola, tempo, ospitalità: il soggetto è tempo in quanto è ospitato da e ospita la parola di Altri, la sua storia, la sua vita che in quanto altra viene sempre da altrove. Quella dei profughi è in questo senso una vita esemplare. Non si dà tempo senza il *dia-feren* della relazione interumana.

Nella concezione della temporalità di Levinas l'incontro con Altri rompe l'impianto trascendentale del soggetto così come era da Kant a Husserl. La trascendenza non è idea a priori del trascendere ma fatto, evento fattuale dell'arrivo di Altri presso di me, fatto impreveduto della sua prossimità carnale. Nel contingente del quotidiano accade l'evento della trascendenza grazie ad Altri. In tutta la forza di questo *trans* si avverte il segno di un continuo transitare, la metafora del viaggio assieme a quella dell'ospitalità, tanto da spostare l'atto dell'ospitare dalle mura di casa al senza difesa dell'esposizione della strada: la casa, la mia stessa casa indica sempre "un'erranza che l'ha

resa possibile" (TI 176). In breve, posso ospitare solo perchè accolto in un'erranza. Ma questo paradossale accoglimento viene da Altri, il senza casa, che mi si presenta nella sua nudità. Altri è corpo vulnerabile. Ricevendolo, entro nel tempo dell'incontro che fa di ogni luogo una possibile dimora. «Il soggetto: un ospite» (AL 119) scrive Derrida in *Addio a Emmanuel Lévinas* (1996). Il Sè è ospitato da Altri, invitato a un evento non suo, a un tempo avvenire e a un luogo extraterritoriale, e insieme ospitante, poiché responsabile di tutto ciò che viene dal fuori, di ogni parola del fuori

Ma quello a cui assistiamo nella filosofia levinassiana non è l'istituzione a buon prezzo di un'ospitalità incondizionata. La torsione etica della fenomenologia dell'alterità proposta da Levinas conosce e affronta quegli eventi che sembrano minarla al suo interno: la **violenza** antropogena, l'odio, la tortura. Proprio perché Altri è il seme dell'infinito, del tempo aperto da una relazione che mi eccede di continuo, la mia tentazione è quella di annientarlo. Non sopporto il suo presentarsi dirompente, non sostengo la sua trascendenza, quel mistero in cui anche io mi trovo iscritto, un desiderio che non si sazia mai, che è fuori di ogni controllo e, così, voglio che cessi. La via della vittimizzazione, dello sfruttamento e della mercificazione dell'altro è causata secondo Levinas da questo non poter sopportare l'alterità dell'altro. Non sostenere l'alterità, non ospitare Altri è letteralmente perdere tempo. E di tempo, oggi, se ne perde moltissimo.

Nelle pagine di *Totalità e infinito* (1961) Altri è facile bersaglio dell'odio: per fame e per sete, per dolore e privazioni, per corruzione e seduzione, il suo corpo può cedere, tradire se stesso. L'incontro intersoggettivo scivola facilmente nel calcolo economico, nella militarizzazione e nella repressione. La volontà umana non è eroica semplicemente perché è incarnata. Valore immenso e di una immensa equivocità: sincero e vulnerabile, resistente e corruttibile, misterioso e dominabile è l'esistente incarnato. Il tempo disteso dalla relazione di soggetti incarnati si gioca quindi su un terreno fragilissimo. Prendersi gioco della vulnerabilità del corpo, usare la vulnerabilità come strumento di dominio non è affatto difficile. La presenza "di carne e sangue" di Altri può divenire «oggetto delle tecniche della seduzione, della propaganda e della tortura» (Ivi 242), essere ridotta a «cosa tra le cose» (Ivi 235).

Risiede qui il nodo problematico a cui volevo arrivare. Come l'intrigo interumano mi dà tempo realizzando una relazione desiderante, così può togliermi tempo, negandomi quel primo atto di accoglienza, la parola, che è condizione del mio essere temporale. Proprio nel cuore della relazione, come sua concretizzazione, accadono incontri con l'alterità che spezzano il tempo interrompendo il discorso, il contatto, la tenerezza dell'altro essenziale alla vita. E' questo il paradosso di una **relazione intersoggettiva che mina la Relazione** o l'esser-relazione dell'esistente.

Relazioni 'inciampate'

In mano alla violenza dell'odio che spezza il decorrere del tempo ospitale vivono le vittime di trattamenti disumani e degradanti. La tortura è nelle molteplici testimonianze raccolte un grido che implode, un silenzio assordante. E' il senza parole. Senza più parole. E' una improvvisa sparizione dal mondo.

La vittima non sa più dove sia, con chi sia e verso dove vada: «voci e mani di non so chi, nuove voci che si fanno mani spingendomi non so dove»¹. Il meccanismo di controllo totale della persona si manifesta per primo nello stretto controllo dei movimenti del corpo nel tempo di detenzione. Il prigioniero deve camminare a testa bassa e lungo il muro, non può parlare se non "a bassa voce"² durante i pasti. Niente parole, niente relazioni, niente di significativo deve crearsi nella sua piccola cella. Tutto è inquadrato in uno stile e in un «ordine sterilizzante, nessuna variazione, nulla di personalizzato» (MT 29). Nelle ore di tortura il prigioniero deve affrontare la prova estrema, quella di «rendere conto» con il proprio corpo «di ciò che la testa pensa» (PA 103), quella di non tradire se stesso. Se cedi, rimani un involucro rotto. Un contenitore senza più contenuto. Rotto, perchè la volontà umana non è eroica. Il torturatore lo sa e sa che ottenendo la parola del prigioniero ottiene allo stesso tempo il silenzio della persona attiva che questi era.

La relazione che annoda nel medesimo presente torturatore e torturato assume nell'analisi di Elaine Scarry una forma peculiare: se il torturato diventa corpo denudato e sofferente che non può dar più ragione di sé, il torturatore si presenta al contrario come intenzione agente che non conosce corpo né il suo patire. Vi è una evidente opposizione tra corpo, il corpo della persona violata, e voce, unica espressione sensibile del carnefice che ordina e decide della vita dell'altro. La distanza funzionale alla tortura tra i soggetti in relazione, l'impossibilità di una *Einfühlung*, è assicurata dall'opposizione tra corpo e voce: come se, contrariamente all'insegnamento levinassiano, il corpo non fosse già espressione, esposizione di sé, nuda parola e, al contrario, come se la parola non fosse in sé un dire incarnato. Di conseguenza, la parola del torturatore diventa un'arma (e secondo molte testimonianze una delle più affilate), mentre il corpo della vittima si fa assenza di parola. Parola che, nel non poter più essere in sé, si ritorce come un'arma contro chi la possedeva: il corpo muto che subisce assolutamente è tutto dolore, indicibile, insopportabile. La parola espropriata o tradita della vittima è proprio il luogo della riduzione del corpo a "involucro vuoto".

Quanto al vissuto temporale della vittima, la costante insicurezza del futuro porta a una «ipercoscienza della morte» (MT 78). Se l'av-venire è secondo Levinas disteso nella relazione intersoggettiva, qui l'avvenire della vittima si riduce a quello dell'imminenza della propria morte. Il tempo della vittima è questa perpetua attesa del peggio. La relazione con il torturatore significa coercizione al dolore e imminenza della morte.

Chiusura in quel contenitore rotto che è il corpo, tradimento della parola e scardinamento dell'avvenire si intrecciano nel vissuto della vittima e vi rimangono anche *dopo* l'evento puntuale della tortura. Non c'è più discorso ad aprire il tempo, non si dà più futuro. In una sua giovane analisi dell'hitlerismo, Levinas individua nella Germania nazista il sentimento comune di irreversibilità del tempo e di «inchiodamento» al passato in modo sorprendentemente simile alla fissità temporale causata dal processo di vittimizzazione. «Il tempo, condizione dell'esistenza umana, si fa condizione dell'irreparabile» (AR 24).

¹ Testimonianza orale di Gina Gatti nel convegno di Amnesty international (Roma, 2004).

² Cfr Miguel Benasayag, *Malgré tout. Contes a voix basse des prisons argentines*, Maspero, Paris 1980; trad. ita a cura di Monica Serrano, *Malgrado tutto. Racconti a bassa voce delle prigioni argentine*, Filema, Napoli 2005.

A partire dalla mia piccola esperienza constato che gli stessi eventi in terra di esilio successivi alla tortura continuano spesso a ripetere il senza-futuro e il senza-parola della vittima, invece di offrirle un nuovo inizio e tutta la transitività del tempo ospitale. Meno del 5% delle vittime seguite negli ultimi tre anni ha attualmente una casa in affitto a norma di legge e contratto di lavoro. Più del 50% non ha mai avuto accesso all'assistenza legale. Dei pochi riconosciuti rifugiati, circa la metà vive in uno stato di limbo giuridico in attesa del rinnovo dello status. Molti affrontano ulteriori viaggi di fortuna, non più dai paesi di origine all'Italia ma dall'Italia verso altrove, ripetendo così l'esperienza di sradicamento ulteriormente gravata da un approdo fallito, quello nel nostro paese. Una cosa è certa: è impossibile prendersi cura della vittima in quanto soggetto di un trauma pregresso senza entrare nel vivo del suo tempo presente. E' impossibile curare o guarire una vittima di violazioni antropogene senza penetrare nelle relazioni umane che tessono il suo attuale disegno di mondo.

Piccolo esempio di vita quotidiana: M.D., 33 anni, rifugiato del Darfur, al gruppo di alfabetizzazione ci narra così la sua giornata: "Ogni mattina alle ore 4.45 prendo l'autobus e sono da solo. Più tardi, quando arrivano le persone, rimango in piedi davanti all'uscita, gli occhi a terra, mani incrociate ferme. Non guardo più nessuno. Non sopporto più di vedere che quando mi muovo si fa il vuoto intorno a me".

Ancora Parola o del Dire paziente

E' in questo contesto che il pensiero di Emmanuel Lévinas torna a mio avviso nella sua portata etica e terapeutica. Le nozioni cardine a riguardo sono almeno due: **pazienza della parola e attivazione della religio Io-Altri**. L'una nei termini di una resistenza della capacità di parola nel soggetto violato, l'altra come apertura di un incontro con il curante che dia ascolto a questa parola.

Quando la vittima è costretta a mera cosa, il suo volere a necessità e il tempo in imminenza della morte, rimane tuttavia qualcosa: alla violenza subita, scrive Levinas, la vittima "assiste" (Ivi 244). Rimane presso ciò che accade, vi resta sensibile. Pazienza è rimanere in sé nonostante tutto, è il nome di una «estrema passività che si muta disperatamente in atto e speranza» (Ibid.). La pazienza prende il posto del mero patire e riafferma la soggettività di carne e sangue che dice di sé. Lo fa decostruendo l'illusione di un ego cogito impalpabile che non ha parole per il dolore. Solo in questa transizione dal *cogito* al *consisto* si dà ancora parola. Pazienza è dire *nonostante tutto*.

Il dire del paziente, però, non significa per sé, implica sempre qualcuno al quale si rivolge. La violenza non chiude il Discorso solo se c'è qualcuno che, fermandosi ad ascoltare, riapre un discorso spezzato.

[Nel buio della cella di isolamento, buttati a terra, si continua a non essere soli: «Questa certezza ci sostiene, non essere mai soli» (PA 107). Un piccolo pronome decentrato cambia i connotati del dolore: dal «ça m'est arrivé», dall'essere accaduto a me, a me solo, quella sofferenza provocata dall'odio, al «ça arrive», allo «accade», al può accadere a me come a ciascuno al mondo e quindi riguarda questo mondo. La testimonianza della sofferenza risveglia un

comune e chiede una comunicazione, una memoria del tempo che sappia dire ciò che è stato affinché il futuro cambi di segno.]

Malgré tout, il tempo del *dire ancora* testimonia che chiusura, isolamento, fissazione del discorrere possono essere reversibili nel tempo ospitale della trama intersoggettiva. La voce del testimone non parla al vento. Sta a chi la accoglie non trascurarla. L'ascolto è l'esercizio di nutrimento della *religio* intersoggettiva offerente tempo. A questo lavoriamo nell'assistenza delle vittime di tortura: l'estraneo, lo straniero pone la prima domanda, chiedendo di essere riconosciuto come paziente, i.e. come testimone di un dolore inferto. Chiede che si riconosca in lui l'elementare violabilità del soggetto *tout court* e il suo non parlare invano. Come peculiare della tortura è il contesto interumano, così la riabilitazione dalla tortura chiede una trama plurale che assuma il tempo passato della vittima nella fiducia di un presente consentito e condiviso. L'affermazione lévinassiana («Il tempo è relazione del soggetto con Altri»), presa a manifesto di una comprensione eminentemente etica della temporalità, trova una sua attuazione nell'esperienza clinica.

Incontrando i richiedenti asilo vittime di tortura tentiamo quindi di ricostruire la dia-cronia dell'incontro intersoggettivo. Solo nella parola sensibile dell'incontro il tempo diventa riparabile, transitabile, nuovamente ospitale. La relazione clinica presta ascolto alla parola negata, le dà riparo, la riconosce degna di dire. Nei laboratori di narrazione e scrittura condivisa che vanno avanti da più di tre anni la nostra relazione con la vittima rifiuta ogni buonismo della visione dell'altro dall'alto, di me soggetto invulnerabile, benestante e autoctono, che si china verso il basso, il vulnerabile, il fragile e il dipendente. La vittima presenta infatti, nel suo essere sradicata ed esposta, non un episodio accidentalmente sfortunato delle vicende umane ma la cifra elementare della soggettività *tout court*. Questa esige che venga, che avvenga il riconoscimento del proprio esser-soggetto come Relazione. Essere ospitali, attuare il tempo della relazione intersoggettiva (o della relazione intersoggettiva *come* tempo) è scoprirsi vulnerabili, nudi, desideranti. E' risvegliarsi alla fragilità. Il tempo ospitale vuole il risveglio del soggetto curante stesso, chiede il riconoscimento della costitutiva equivocità del Sé: «sensibilità offerta alla carezza» (127 UAU) ma anche «vulnerabilità di una pelle offerta all'oltraggio e alla ferita» (Ibid.), «avventura assoluta» (TI 313) e insieme corporeità «aperta come una città dichiarata aperta all'oppressione del nemico» (UAU 127). Alla manovra ideologica che divide l'uomo tra debole e forte, vincitore e perdente, possidente e nulla tenente Lévinas replica con la sincerità della parola incarnata e l'avventura infinita della relazione etica. Se una regola di questa avventura è internamente impossibile, la via si costruisce in cammino. Il metodo è accogliere l'imprevisto. Lasciarsi toccare. Dare spazio a ciò che non si vede dalla mia prospettiva. Esperienza, questa, di continue disattese e delusioni ma anche di sorprese e intimità impensate. Il metodo è chiedersi come dar spazio a quell'improvviso di un contatto che mi scopre legata all'altro. E' sentirmi corpo-parola di un'unica carne, la "carne del mondo", scrive Merleau-Ponty, di cui nessuno è titolare ma che tuttavia ognuno è.

L'ideale di invulnerabilità, il modello di individuo-atomo che vive in autonomia e applica sapere con sicurezza da specialista è valido solo in quanto permette di definire gli esclusi, i bisognosi, i senza-specialità. Si tratta molto

concretamente di riassumere la fragilità della vita, di opporsi a una tale separazione che fa che certe persone siano i portatori, i rappresentanti unici e soli della fragilità.

Ci sono parole che uccidono. Da qui l'urgenza di re-imparare a parlare nella *dimension du partage* del discorso, in una situazione in cui non si è «*ni les maitres ni les esclaves, mais les habitants*»³ del tempo attuale. Con-abitare il tempo aperto dall'incontro mi chiama a rispondere di un presente che non ha paura dell'avvenire.

³ Cfr M.Benasayag, *La mort comme simulacre d'absolu*, www.peripherie.fr

Bibliografia

- A.A.V.V. *Phänomenologische Forschungen*, Bd 5, Karl Alber Verlag, Freiburg 2000.
- A.A.V.V. *Etica e psicanalisi*, Borla, Roma 1994.
- Amati, S., *Qualche riflessione sulla tortura per introdurre una discussione psicanalitica*, in "Rivista di Psicanalisi", XXIII, n.3, 1977.
- Amnesty International, *Medicins tortoinnares, Medicins resistants*, Paris 1990.
- Amnesty International (italianische Sektion), *La tortura nel mondo*, grafica Vadese, S. Angelo in Vado (Pu) 2000.
- Ass. Umanitaria Medici contro la tortura, *Medici e tortura*, Il pensiero scientifico, Roma 1994.
- Ass. Umanitaria Medici contro la tortura, *Guarire dalla tortura. Da vittime a testimoni*, Il pensiero scientifico, Roma 2002.
- Ass. Umanitaria Medici contro la tortura, *Il tempo delle vittime*, in *Contro le nuove guerre. Scienziati e scienziate contro la guerra*, Odradek, Roma 2000.
- Benasayag, M. *Malgré tout. Contes a voix basse des prisons argentins*, F. Maspero, Paris 1981.
- Benasayag, M., *Utopie et liberté. Les droits de l'homme: une ideologie?* Gallimard, Paris 1986.
- Benasayag, M., *Parcours. Engagement et résistance. Une vie*, Calmann-Lévy, Paris 2001.
- Bettelheim, B., *Surviving and other Essays*, A.A Knopf, New York 1979; tr.it. *Sopravvivere*, Feltrinelli, Milano 1981.
- Binswanger, L., *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Reinhardt, München 1964.
- Derrida, J., *De l'hospitalité*, Calmann-Lévy 1997 ; trad.it. *Sull'ospitalità*, Baldini & Castoldi, Milano 2000.
- Derrida, J., *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée, Paris 1997; trad.it. *Addio a Emmanuel Lévinas*, Jaka book, Milano 1998.
- Heidegger, M., *Der Begriff der Zeit* (1924) Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1989; trad.it *Il concetto di tempo*, Adelphi, Milano 1998.
- Husserl, E., *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewußtseins (1893-1917)*, The Hague, Nijhoff 1966; trad.it. *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, Angeli, Milano 1981.
- Husserl, E., *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (1929), M.Nijhoff, Haag 1963; trad.it. *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano 1988.
- IRCT Copenhagen, *Psychotherapy with torture survivors*, Dyva Bogtrik 1992.
- Lévinas, E. *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme*, in «Esprit », Paris 1934 ; trad.It. *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, Quodlibet, Macerata 1996.

- Lévinas, E., *Le temps et l'autre*, Cahiers du College Philosophique, Paris 1948 ; trad.it *Il tempo e l'altro*, il Melangolo, Genova 2001.
- Lévinas, E., *En decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Librairie philosophique J.Vrin, Paris 1949 ; trad.it *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Raffaello Cortina, Milano 1998.
- Lévinas, E., *Totalité et infini*, Nijhoff, La Haye 1961 ; trad.it. *Totalità e infinito*, Jaka book, Milano 1998.
- Lévinas, E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye 1974; trad.it. *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaka book, Milano 1998.
- Lévinas, E. *Difficile liberté*, Albin Michel, Paris 1976; trad.it. *Difficile libertà: saggi sul giudaismo*, la Scuola, Brescia, 1986.
- Lévinas, E. *Noms Propres*, Fata morgana, Montpellier 1976; trad.it. *Nomi propri*, Marietti, Casale Monferrato 1984.
- Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Montpellier 1972; trad.it *Umanesimo dell'altro uomo*, il Melangolo, Genova 1985.
- Lévinas, E., *De Dieu qui vient à l'idée*, J.Vrin, Paris 1982; trad.it *Di Dio che viene all'idea*, Jaka book, Milano 1999.
- Lévinas, E., *Dieu, la Mort et le Temps*, Grasset et Fasquelle, Paris 1993 ; trad.it. *Dio, la morte e il tempo*, Jaka book, Milano 1996.
- Lévinas, E. *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre*, Ed.Grasset et Fasquelle, Paris 1991 ; trad. It. *Tra noi. Saggi sul pensare all'altro*, Jaka Book, Milano 2002
- Losi, N., *Vite altrove*, Feltrinelli, Milano 2000.
- Petrosino, S. *La verità nomade*, Jaka book, Milano 1980.
- Scarry, H., *The body in pain. The making and unmaking of the world*, New York, Oxford University Press 1985; trad.it *La sofferenza del corpo*, il Mulino, Bologna 1990.
- Sironi, F., *Bourreaux et victims. Psychologie de la torture*, Odile Jacob, 1999 ; trad.it *Persecutori e vittime*, Feltrinelli, Milano 2001.
- Zerbino, E., *Discontinuità storica della relazione analitica: la condizione inconscia della terapia*, in *La relazione analitica*, Borla, Roma 1981.

Abbreviazioni

- SE *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Raffaello Cortina, Milano 1998.
- TI *Totalità e infinito*, Jaka book, Milano 1998.
- TA *Il tempo e l'altro*, il Melangolo, Genova 2001
- AR *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, Quodlibet, Macerata 1996
- TN *Tra noi. Saggi sul pensare all'altro*, Jaka Book, Milano 2002
- UAU *Umanesimo dell'altro uomo*, il Melangolo, Genova 1985
- DD *Di Dio che viene all'idea*, Jaka book, Milano 1999.
- RM *L'esperienza clinica con le vittime di tortura*, in "Rivista medica", Vol.6, n.3-4, 2000
- AL *Addio a Emmanuel Lévinas*, Jaka book, Milano 1998

- MT *Malgré tout. Contes a voix basse des prisons argentins*, F. Maspero, Paris 1981
PV *Persecutori e vittime*, Feltrinelli, Milano 2001.
PA *Parcours. Engagement et résistance. Une vie*, Calmann-Lévy, Paris 2001