



Luis RADFORD <sup>1</sup>

<sup>1</sup> Laurentian University, CANADA

**Indirizzo email:**

radford@laurentian.ca

Ricevuto il 10/09/2022

Accettato il 31/10/2022

## Accogliere l'altro come problema educativo

### *Welcoming the other as an educational problem*

#### SUNTO

Spinto da motivazioni e preoccupazioni educative, in questo articolo sono interessato a discutere l'incontro con l'altro - la sua accoglienza. Il mio obiettivo non è quello di ricavare azioni pedagogiche specifiche. Piuttosto, il mio obiettivo è quello di realizzare un tentativo teorico propedeutico alla riflessione su alcune delle questioni fondamentali che sorgono quando cerchiamo di comprendere l'incontro con l'altro. Nella prima parte dell'articolo, faccio una breve incursione nel vasto problema dell'individualismo; più precisamente, l'intenzione è quella di evidenziare alcuni aspetti dei processi storici attraverso i quali l'io dell'individualismo è arrivato a imporsi come modello di vita nelle società occidentali. Questa parte apre la strada alla seconda parte dell'articolo, dedicata alle idee di Emmanuel Lévinas sul sé e sull'altro. Lévinas ha prodotto un approccio innovativo che ispira gran parte della ricerca attuale sull'etica, non solo tra i filosofi ma anche tra gli educatori. Rifacendomi a Lévinas, cerco di evidenziare e commentare alcuni dei presupposti che troviamo al centro della sua narrazione. Nell'ultima parte dell'articolo, esploro che cosa si può imparare da questi presupposti dal punto di vista educativo.

**Parole chiave:** Sé e altro; individualismo; Lévinas, etica, responsabilità; soggettivazione.

#### ABSTRACT

Driven by educational motivations and concerns, in this article I am interested in discussing the encounter of the other—its welcoming. My goal is not to derive specific pedagogical actions. Rather, my goal is to carry out a propaedeutic theoretical attempt at reflecting on some of the fundamental questions that arise when we try to understand the encounter with the other. In the first part of the article, I make a short incursion into the vast problem of individualism; more precisely, the intention is to highlight some aspects of the historical processes through which the self of individualism came to impose itself as a model of life in Western societies. This part paves the way for the second part of the article, which is devoted to Emmanuel Lévinas's ideas about self and other. Lévinas has produced an innovative approach that inspires much of the current research on ethics, not only among philosophers but educators as well. In turning to Lévinas I endeavour to point to and comment on some of the assumptions that we find at the core of his account. In the last part of the article, I explore what can be learned from these assumptions from an educational standpoint.

**Keywords:** Self and other; individualism; Lévinas, ethics, responsibility; subjectification



L'altérité ne se résorbe plus dans mon activité  
de pensant.  
(Pillant, 2021, p. 47)

## INTRODUZIONE

L'accoglienza dell'altro è uno dei problemi centrali dei progetti etici contemporanei per diverse ragioni. Uno dei più importanti è la massiccia mobilitazione umana di cui sono stati testimoni i secoli 20° e 21°. La mobilitazione umana mette l'io e l'altro faccia a faccia o indirettamente (per esempio, virtualmente). Un'altra ragione, correlata alla prima, ruota attorno alle modalità di soggettivazione che il capitalismo moderno avanzato ha portato con sé. Le forme di soggettivazione capitalistiche enfatizzano l'idea di un sé individualista libero e autonomo, i cui legami con le dimensioni sociali, culturali e storiche della vita sono solo derivati: in nessun modo sono considerati costitutivi del nucleo del sé. È stato sostenuto che queste forme di soggettivazione portano a forme di alterità deboli e alienanti e, di conseguenza, alla necessità di ripensare l'umano e la sua relazione con il mondo (Fischbach, 2012; Martin, 2004; Mészáros, 2010).

Spinto da motivazioni e preoccupazioni educative, in questo articolo sono interessato a discutere l'incontro con l'altro, la sua accoglienza. Il mio obiettivo non è quello di ricavare azioni pedagogiche specifiche. Piuttosto, potrebbe essere più precisamente espresso come un tentativo teorico propedeutico alla riflessione su alcune delle questioni fondamentali che sorgono quando cerchiamo di comprendere l'incontro con l'altro. Nella prima parte dell'articolo, faccio una breve incursione nel vasto problema dell'individualismo; più precisamente, la mia intenzione è quella di evidenziare alcuni aspetti dei processi storici attraverso i quali l'io dell'individualismo si è imposto come modello di vita nelle società occidentali. Questa prima parte apre la strada alla seconda dell'articolo, dedicata alle idee di Emmanuel Lévinas sul sé e sull'altro. Lévinas ha prodotto un approccio innovativo che ispira gran parte della ricerca attuale sull'etica, non solo tra i filosofi (si veda, ad esempio, Hand, 2009) ma anche tra gli educatori come me (si veda, per esempio, Ernest, 2009; Maheux e Proulx, 2017; Radford e Silva, 2021). Rifacendomi a Lévinas, cerco di evidenziare e commentare alcuni degli assunti che troviamo al centro del suo racconto. Nell'ultima

parte dell'articolo, esploro che cosa si può imparare da questi assunti dal punto di vista educativo.

## IL SÉ DELL'INDIVIDUALISMO

Nel mondo contemporaneo, il sé dell'individualismo è la figura della soggettività *per eccellenza*. Ideologicamente, non viene presentato come una scelta tra le tante, ma come *il modo naturale* di essere. La sua naturalizzazione, tuttavia, è sostenuta in ogni momento da un intero apparato giuridico che opera in piena luce, attraverso tutta una serie di precetti legali. Questi precetti fanno apparire l'individuo come il centro della società e lo dotano di attributi come l'autonomia e la libertà. Ciò che spesso si perde di vista è che l'io dell'individualismo è una costruzione storica. In quanto tale, è il risultato di una serie di processi sociali e di forze di diverso tipo (economiche, politiche, culturali ecc.).

Diversi storici e filosofi hanno mostrato come il sé della modernità e della post-modernità sia ancorato alla concezione dell'umano emersa nell'alto Medioevo e nel Rinascimento occidentale (Arendt, 1958; Taylor, 1989), quando l'incipiente capitalismo artigianale e le nuove forme di produzione economica portarono all'emergere di una nuova coscienza sociale che culminò in quella che Morris (1972) ha definito "la scoperta dell'individuo".

In effetti, se si consultano i trattati politici dell'Alto Medioevo, si può notare come, a poco a poco, l'immagine che l'individuo aveva della società e l'immagine stessa che l'individuo aveva di sé stesso subirono un cambiamento correlato. Un esempio interessante è il *Liber de moribus hominum et officiis nobilium (Libro delle maniere degli uomini e degli uffici della nobiltà)*, scritto intorno al 1275 dal frate domenicano Jacobus de Cessolis in Italia (traduzione moderna in de Cessolis, 2008). Mentre altri trattati hanno ritratto le società tardo-medievali attraverso metafore organiciste, Jacobus non lo fa. Nella metafora organicista, la società è considerata come un corpo, in cui ogni parte ha la sua posizione e il suo ruolo. Nel trattato di Jacobus, invece, si immagina una nuova società, in cui gli individui sono legati gli uni agli altri da *obblighi*. Questi obblighi sono di natura *contrattuale*. Jacobus presenta "l'idea di un regno organizzato intorno a



legami e associazioni professionali, legami che sono a loro volta regolati dalla legge morale, piuttosto che intorno alla parentela” (Adams, 2009, p. 1).

Ci sono alcuni punti che meritano la nostra attenzione nelle concezioni medievali della società che possono gettare una luce sulla storia dell’individualismo. Cominciamo con il notare che la questione del sé - la questione dell’identità del sé - non viene affrontata nei trattati medievali. La *natura* dell’identità o la *natura* del sé non era un problema per gli individui medievali. Come nota Taylor (2003), ciò non è dovuto al fatto che gli individui del Medioevo non avessero identità o non si occupassero del proprio essere. Semplicemente, la questione non si poneva. La questione del sé è una questione di modernità. Affinché una questione così importante potesse sorgere, è stato necessario mettere in atto nuovi processi sociali e nuove forme di coscienza sociale. Il nostro senso di sé - come ognuno di noi fa esperienza di sé nella vita quotidiana, e i modi in cui vediamo noi stessi e gli altri - sono inquadrati e distribuiti nei vari processi della società: culturali, politici, economici, estetici e così via. Il *Liber* di Jacobus, con la nuova visione dello Stato come regolato da norme piuttosto che dall’ordine naturale trascendentale degli organicisti, allude in effetti al crollo di un vecchio ordine sociale e all’inizio di uno nuovo. Questo nuovo ordine era guidato dalla diffusione delle attività commerciali che, nel mezzo di una nuova “redistribuzione del capitale politico e sociale” (Adams, 2009, p. 5), portava con sé, in un lungo processo di secolarizzazione, la costruzione di una nuova società (Lenoir, 2022).

Questo nuovo ordine ha portato anche a nuove forme di esperienza per il sé e la possibilità di nuove forme di soggettivazione che sono culminate nella concezione dell’individuo come prodotto della propria azione. L’individuo appare come lo scultore del proprio destino. È infatti in questo modo che l’individuo viene posto da Giovanni Pico della Mirandola; nel 1486, questo autore immagina che Dio abbia posto l’umano in mezzo al mondo “senza un luogo determinato e senza un proprio aspetto [...] in modo che, sovrano di te stesso, tu completi la tua forma liberamente, come un pittore o uno scultore (*ut tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fctor, in quam malueris tute formam effingas*)” (della Mirandola, 2008, p. 8).

Da allora, il mondo occidentale ha intrapreso un nuovo percorso in cui, a differenza di altri periodi storici, l’individuo è stato gradualmente posto al centro dell’universo (Todorov, 2000). Secondo Lipovetsky (1989), si è quindi verificato un processo di personalizzazione, cioè un processo che “ha promosso e incarnato in modo massiccio un valore fondamentale, quello della realizzazione personale” (p. 7). La modernità ha prodotto procedure di soggettivazione da cui è emersa, gloriosamente, una nuova visione dell’umano: l’individuo come fondamento. Con questo intendo dire che l’individuo è diventato il proprio fondamento e il fondamento del mondo. Come dice il filosofo francese Étienne Balibar (2014), “è solo a posteriori, quando si sono già costituiti come individui [...] che gli individui [della modernità] possono relazionarsi tra loro in modi diversi. Ma queste relazioni sono per definizione accidentali, non definiscono la loro essenza” (p. 213).

Nel campo della politica, il neoliberismo incapsula questa idea dell’individuo come fondamento, considerandolo il fondamento della società. La filosofia proclama questa stessa idea affermando che il fondamento dell’individuo è nella sua libertà d’azione (come la filosofia kantiana). Nel campo della psicologia, questa idea si afferma nella concezione dell’individuo come qualcuno che si forma dall’interno, dalla propria interiorità. Così, ad esempio, la mente è considerata un attributo dell’individuo. Nel campo dell’educazione, questa idea dell’individuo come fondamento di sé stesso si ripercuote sul concetto di apprendimento, che viene concepito come il risultato delle idee che lo studente produce da sé a partire dalle proprie azioni e rappresentazioni. Nell’educazione matematica, come ci dice il costruttivismo, lo studente costruisce la propria conoscenza (von Glasersfeld, 1995). La Figura 1 riassume queste idee.

Figura 1  
L’individuo come fondamento (Radford, 2021a).

Politica	Il fondamento della società è l’individuo.
Filosofia	Il fondamento dell’individuo è la sua libertà d’azione.
Psicologia	La mente è un attributo dell’individuo.
Istruzione	L’apprendimento è il risultato di idee che lo studente si forma a partire dalle proprie azioni.
Educazione matematica	Lo studente costruisce la propria conoscenza.



La Figura 1 mostra che ciascuna delle sfere sociali (Radford, 2021a) traduce, a suo modo e con il suo linguaggio, solo la forma ideale più generale possibile dell'umano, così come concepita dalla modernità e dalla postmodernità. È una concezione che spoglia l'umano di tutte le sue determinazioni sociali, storiche e culturali, trasformandolo così in un io languido e svuotato che porta nel suo nucleo più intimo solo una cosa, quella che i filosofi chiamano la sua *ipseità*, cioè la sua autostima.

## RIPENSARE IL SÉ OLTRE LA CONOSCENZA E LA RAPPRESENTAZIONE: l'etica di Lévinas

Ripensare il sé al di là della conoscenza e della rappresentazione è un compito che Emmanuel Lévinas si è dato. Questo autore parte dal riconoscimento che tutti i sistemi etici occidentali sono stati configurati dalla prospettiva del sé: l'altro della relazione etica è colto, concepito e compreso in relazione al sé. Prendiamo per esempio l'imperativo categorico di Kant. L'imperativo categorico risponde alla domanda: *Che cosa devo fare?* Kant afferma questo imperativo come segue: *“agisci solo in conformità a quella massima attraverso la quale puoi allo stesso tempo volere che diventi una legge universale”* (Kant, 2006, p. 31, corsivo originale). La massima “non devo rubare” ne è un esempio, poiché non ci si vuole trovare nella situazione in cui qualcuno ci deruba. L'etica di Hobbes fa più o meno la stessa cosa. Il sé e l'altro entrano in relazione etica cercando di trovare un punto intermedio nel quale ciascuno si sente sicuro e soddisfatto. Seguendo le idee della prima modernità che troviamo in germe nel trattato di Jacobus de Cessolis del 13° secolo già citato, in Hobbes la relazione etica è assicurata da un contratto esplicito o implicito che il sé e l'altro stabiliscono. Il sé vede l'altro dalla propria prospettiva, e così fa l'altro.

Lévinas prende una strada diversa, tramite la quale vuole evitare che l'altro appaia attraverso lo sguardo concettuale imperialista dell'io. Vuole andare oltre la lente reificante della fenomenologia di Husserl, nella quale l'oggetto della percezione e della rappresentazione, nonostante la sua indipendenza rispetto all'io che percepisce, cade sotto gli apparati concettuali dell'io, sotto il potere del pensiero e dell'intenzionalità dell'io. “Nell'intelligibilità delle rappresentazioni [husserliane]”, dice Lévinas, “la distinzione tra me e l'oggetto, tra interno ed esterno, è annullata” (2006, p. 129). L'io domina e assorbe

l'oggetto nelle proprie categorie. Per Lévinas, l'applicazione della fenomenologia intenzionale di Husserl all'incontro con l'altro diventa problematica, poiché “l'evento stesso della rappresentazione è la possibilità per l'altro di essere determinato dall'io [...] senza introdurvi alterità” (p. 129). “Lo stesso è in relazione con l'altro, ma in modo tale che l'altro non determina lo stesso; è sempre lo stesso a determinare l'altro” (p. 130). L'etica, quindi, deve trovare un nuovo approccio.

### *Decentramento del sé*

In primo luogo, Lévinas toglie all'io il posto privilegiato di cui è stato tradizionalmente dotato e dal quale è stato concepito come coscienza costitutiva e principio della relazione etica. “La filosofia occidentale è stata il più delle volte un'ontologia: una riduzione dell'Altro allo Stesso” (Lévinas, 2006, p. 33). Nell'approccio etico di Lévinas, non è a partire dall'io e dai suoi atti che appare l'etica. Spogliato del suo imperialismo, l'io appare concepito non come l'origine della relazione etica, ma come il *risultato* di essa. A dir poco, l'etica di Lévinas ribalta le cose di 180 gradi.

### *Non conoscenza, ma presenza*

In secondo luogo, Lévinas si rende conto che lo sguardo imperialista dell'io poggia sugli apparati rappresentativi e concettuali che permettono all'io di frequentare l'altro nel modo in cui lo fa. In altre parole, scopre che il tessuto stesso della relazione etica imperialista è la *conoscenza*. Per lui, la coscienza del sé è tale che, inevitabilmente, reifica continuamente l'altro. Lévinas, allora, cerca di trovare una strada diversa e suggerisce che il tessuto stesso della relazione etica è la *presenza*, la presenza dell'altro. In questa situazione c'è spazio per l'esistenza dell'altro non attraverso le meditazioni della mente dell'io, i suoi apparati concettuali e le sue modalità di rappresentazione, ma come qualcosa che dovrebbe essere al di là del concetto, qualcosa che si sottrae permanentemente agli stratagemmi e agli stratagemmi della tematizzazione concettuale. Egli pensa all'altro come a un'*irruzione sensibile*, quasi un'apparizione inattesa. Questo altro non tematizzabile che irrompe sensibilmente nella vita dell'io, Lévinas lo chiama “volto” (1982, p. 81), cioè una significazione “senza contesto”. In altre parole, l'altro come “volto” non assume significato riferendosi a qualcos'altro (caratteristica del significato concettuale).

Il volto ha un significato a sé stante. Tu sei



tu. In questo senso, possiamo dire che il volto non è “visto”. È ciò che non può diventare un contenuto, che il vostro pensiero vorrebbe abbracciare; è l'incontrovertibile, che vi porta oltre (au-delà). (Lévinas, 1982, p. 81)

In questa irruzione sensuale dell'altro come volto, non vediamo o percepiamo l'altro attraverso la visione comune, perché la visione è già, secondo Lévinas, dell'ordine del concettuale, dell'ordine della conoscenza; “la visione è la ricerca di un'adeguatezza, è ciò che per eccellenza assorbe l'essere” (Lévinas, 1982, p. 81).

Togliere l'io dal suo posto privilegiato di coscienza costitutiva è, quindi, il primo passo verso una nuova etica. L'altro appare ora come non afferrabile e non tematizzabile attraverso le categorie ontologiche dell'essere. Ma questo passo non è sufficiente. L'io deve ancora *rispondere* all'apparire, al volto. Ed è qui che inizia l'etica.

### ***L'etica come responsabilità***

Secondo Lévinas, l'etica non è un'etica *della* responsabilità. L'etica è intesa *come* responsabilità *per* gli altri. L'io è responsabile dell'altro nonostante sé stesso; è una responsabilità che viene prima di qualsiasi coscienza, di qualsiasi impegno e scelta (Lévinas, 1981).

La responsabilità, in questo senso, è infatti “la struttura essenziale, primaria e fondamentale della soggettività [...]. È nell'etica, intesa come responsabilità, che si annoda il nodo stesso del soggettivo” (1982, p. 91). Lévinas continua affermando che “la responsabilità non è, infatti, un semplice attributo della soggettività, come se la soggettività esistesse già di per sé, prima della relazione etica. La soggettività non è per sé stessa; è, ancora una volta, inizialmente, per l'altro” (pp. 92-93).

Quindi, la soggettività non emana dall'io. Per Lévinas, la soggettività si basa sull'ospitalità, sull'accoglienza, sulla ricezione dell'altro. “La verità, ora, non è più l'adattamento dell'oggetto alla coscienza dell'io pensante, ma è l'accoglienza dell'altro” (Nodari, 2010, p. 177).

Per comprendere meglio questo concetto cruciale dell'etica lévinasiana, prendiamo in considerazione un episodio tratto dal libro di Yves Pillant, *Une philosophie de la rencontre*. L'episodio si svolge nel 1940-41 durante la Seconda Guerra Mondiale:

Magda Trocmé sentì bussare improvvisamente alla porta. Quando aprì, trovò davanti a sé una donna tremante, congelata dalla neve, visibilmente spaventata. Era la prima rifugiata ebrea in fuga dalle persecuzioni naziste a farsi avanti [...]. La donna le chiese con voce flebile e preoccupata se poteva entrare. “Naturalmente, entri, entri”, rispose immediatamente Magda Trocmé. (Pillant, 2021, p. 59)

La presenza dell'altro arriva a Magda Trocmé in modo sensibile: attraverso la vicinanza del corpo, attraverso il tatto, il contatto fisico della pelle con la pelle o il contatto a distanza con gli occhi. La presenza dell'altro è l'esposizione della sua vulnerabilità - e così è per Magda, che con la presenza dell'altro si trova esposta. Pillant osserva che:

Questa donna che emerge è esposta nella sua piena vulnerabilità: il freddo che le ferisce il corpo, il pericolo di essere catturata dalla polizia che le provoca paure e pressioni psicologiche, l'isolamento che rivela una condizione di grande dipendenza dall'aiuto che è l'altro, l'ossessione estrema di ciò che accade ai suoi cari. Di fronte a questa donna così esposta sulla soglia di casa, anche Madga viene improvvisamente esposta. Innanzitutto è immediatamente messa in trasgressione: la legge di Vichy vieta di aprire la porta di casa e il rispetto della legge appartiene alla morale dell'epoca. È quindi esposta socialmente, ma altrettanto in termini di ciò che deve decidere, immediatamente, in questo incontro faccia a faccia. In un istante la vulnerabilità abita Magda e la donna in uno stesso involucro. (Pillant, 2021, p. 60)

Lévinas sostiene che “sentire la miseria dell'altro che grida giustizia non consiste nel rappresentare un'immagine, ma nel porsi come responsabile” (Lévinas, 2006, p. 237). Così, quando Magda apre la porta, non è una rappresentazione della donna - l'essere perseguitato, fragile e freddo che sta lì,



davanti alla porta - ma un altro la cui presenza è un *richiamo* alla responsabilità di Magda. E nel porsi come responsabile, “la relazione con l’altro si realizza come servizio e come ospitalità” (Lévinas, 2006, p. 334). “Accolgo l’Altro che si presenta nella mia casa aprendogli la mia casa” (Lévinas, 2006, p. 185).

### ***Il sé a-sistemico***

Come si è detto, Lévinas toglie all’io il posto privilegiato che occupa nei principali sistemi filosofici occidentali. Che cos’è allora questo “io” che entra in presenza dell’altro? Per rispondere a questa domanda, dobbiamo tenere presente che, unendosi a una tendenza postmodernista, Lévinas abbraccia un modo di pensare a-sistemico. Per lui, cioè, il sé e l’altro non fanno parte di una totalità o di un insieme. Ma come può essere possibile? Affinché il sé e l’altro siano al di là di qualsiasi sistema, Levinas deve pensarli in un modo radicalmente nuovo, al di là di Hobbes e Kant e anche di Hegel: un sé *radicalmente unico*, la cui unicità non può che provenire dall’interno di sé stesso.

Si potrebbe obiettare che questo non è altro che il tipo di sé che emerge dall’opera di Kant. È vero, ma Lévinas radicalizza il soggettivismo di Kant. Kant ipotizzava che il sé e l’altro condividessero una ragione universale e che questa condivisione li rendesse partecipi di un tutto, l’insieme o la totalità del mondo della Ragione. Questa idea è al centro dell’imperativo categorico di Kant (Radford, 2021b). Lévinas vuole andare oltre, *oltre la totalità*. La soluzione che ha trovato consiste nel collocare l’io (questo “inizio assoluto” (2006, p. 135)) in un luogo isolato. Lévinas dice “demeure” (p. 162); cioè *dimora* - separato da tutto. In questa dimora, l’io vive una vita felice, è un essere realizzato, “un cittadino del paradiso” (p. 154). Ed è solo perché l’io è radicalmente separato dagli altri che può partire da sé e procedere alla sua individuazione.

La separazione è l’atto stesso dell’individuazione, la possibilità, in modo generale, per un’entità che si pone nell’essere, nel porsi lì non in base ai suoi riferimenti a un insieme, al suo posto in un sistema, ma a partire da sé. Il fatto di partire da sé equivale alla separazione (Lévinas, 2006, p. 334)

Lévinas insiste sul fatto che “la separazione si realizza positivamente come interiorità di un essere che si riferisce a sé stesso e si mantiene di sé stesso” (2006, p. 333). La separazione è ciò che permette all’io di evitare di cadere nella totalità. “Separarsi, non rimanere legati alla totalità, significa essere positivamente *da qualche parte*, a casa” (2006, p. 190; corsivo dell’autore).

Si arriva così a una figura di sé come entità che si auto-mantiene, che trova godimento nei contenuti della propria vita - non nel pane che mangia, ma nell’eccedenza di gioia che comporta il mangiare il pane. “Viviamo del nostro lavoro che ci assicura la sussistenza; ma viviamo anche del nostro lavoro perché riempie (delizia o rattrista) la vita” (Lévinas, 2006, p. 114).

Come può questo sé entrare in relazione con gli altri? Come possono questi esseri paradisiaci entrare in relazione etica? Questa domanda è tanto più difficile in quanto:

L’alterità dell’Altro non dipende da nessuna qualità che lo distingua da me, perché una distinzione di questa natura implicherebbe tra noi proprio questo tipo di comunità che già annulla l’alterità. (Lévinas, 2006, p. 211)

Questo io felice che si autoalimenta e che vive a casa con sé stesso e la cui “felicità del godimento lo afferma a casa con sé stesso” (p. 152) consuma ciò che non è (per esempio, il pane), ed è, in quanto tale, sufficienza nella sua non sufficienza: “è godimento di ‘altro’, mai di sé stesso”, radicato in ciò che non è (p. 152).

Il radicamento nel sé di ciò che questo sé non è, è una fonte costante di inquietudine che si materializza nell’improvvisa presenza del volto: il bussare della donna fragile e fredda alla porta.

Questa relazione tra l’altro e me che si rivela nella sua espressione non porta al numero o al concetto. L’altro rimane infinitamente trascendente, infinitamente estraneo, ma il suo volto, dove avviene la sua epifania e che mi interPELLA, rompe con il mondo che può esserci comune (Lévinas, 2006, p. 211)

Eppure, la donna fragile e fredda parla: “Posso entrare?”. Lévinas afferma che, nel rivolgersi al sé,

la dialettica solipsistica della coscienza,



sempre sospettosa della sua prigionia nello Stesso, si interrompe. La relazione etica che sottende il discorso non è, infatti, una varietà della coscienza il cui raggio parte dal Sé. Essa mette in questione il Sé (2006, p. 213)

Invece di tematizzare e rappresentare, “le parole decidono la questione rispetto alla visione [concettualizzante]” (2006, p. 212). In questo modo, la casa del sé è testimone di una relazione non assimilante, fatta di ospitalità.

L’insistenza di Lévinas sull’impossibilità di cogliere concettualmente l’altro, sul fatto che la nostra esperienza dell’altro è l’eccedenza dell’Essere rispetto al pensiero che vuole contenerlo (Farías Gutiérrez, 2021), sul fatto che l’esperienza carnale dell’altro non è un’esperienza cognitiva, conduce a un’interessante intuizione del linguaggio dell’etica: il che costituisce una sorta di paradosso.

Il *paradosso* è che ciò che questo linguaggio etico cerca di tematizzare è per definizione non tematizzabile, è una concezione del soggetto costituita in una relazione con l’alterità irriducibile all’ontologia, cioè irriducibile alla tematizzazione o alla concettualità. L’opera di Levinas è una *fenomenologia dell’in-fenomenologabile*, o ciò che egli chiama: l’ordine dell’enigma come distinto da quello del fenomeno (Critchney, 1999, p. 184)

In questo linguaggio etico, si deve cercare di dire ciò che non può essere detto. Per Lévinas, questo linguaggio si muove in una sfera di significazione che è dell’ordine del sensibile, che non si rivolge al mondo delle idealità, cioè della conoscenza. È un ordine che viene descritto in termini di prossimità, dove la prossimità è la significazione del sensibile che “non appartiene al movimento della cognizione” (Levinas, 2006, p. 61). È questo nuovo regno della significazione che lo porta a distinguere tra *ciò che si dice* e *il dire* (*le Dit e le Dire*). Mentre il linguaggio della cognizione è il detto, che nomina e reifica sempre le cose, il linguaggio dell’etica è il detto che evita sempre l’ambito della comprensione, mettendo piuttosto in primo piano il sentire e il vivere. Il primo riguarda la *tematizzazione*; il secondo l’*esposizione*. “L’uno è esposto all’altro come una pelle è esposta a ciò che la ferisce” (Lévinas, 1978, p. 83, corsivo dell’autore). In questa

esposizione, “l’esistenza spirituale umana può essere affermata come sensibilità e vulnerabilità della carne” (Cozza Sayão, 2011, p. 116).

In sintesi, Lévinas tenta di ripensare l’etica da una prospettiva contraria alla leggendaria posizione egocentrica e logocentrica della relazione soggetto-oggetto del pensiero occidentale. Si rivolge con occhi penetranti e accusatori a ciò che è stato al centro di questa tradizione intellettuale fin dall’antichità: la conoscenza e la ragione. In questo senso, Lévinas si unisce alla schiera di pensatori postmoderni disincantati “dal regno della ragione e da tutte le sue opere e dal tentativo pluralistico di creare una comunità vivibile in un mondo intellettualmente e politicamente oppressivo” (Min, 1998, p. 577). Tuttavia, egli si distingue da questi pensatori disincantati radicalizzando i soggetti dell’etica (cioè il sé e l’altro) e il posto che l’etica viene a occupare tra di essi. In primo luogo, egli è portato a decentrare l’io, che non è più considerato l’origine della relazione etica. Il sé diventa un *prodotto* della relazione etica. In secondo luogo, la relazione etica è una relazione di *responsabilità disinteressata* per l’altro. Questo passaggio gli impone di pensare l’altro e il sé come capaci di entrare in comunicazione, in un “dialogo” (Lévinas, 2006, p. 104) attraverso un linguaggio che non tematizza né assoggetta l’altro: il linguaggio della sensibilità, della prossimità; il linguaggio del dire. Il suo lavoro è certamente audace e coraggioso. Emerge come un grido che esce dal sottosuolo più profondo delle nostre abitudini di pensiero acquisite per rivendicare il valore della dignità umana. Nel tentativo di andare oltre lo sguardo imperialista del sé, Lévinas cerca di incontrare l’Altro così com’è; e, per farlo, Lévinas chiede di mettere in pausa le nostre categorie e i nostri meccanismi epistemologici concettuali (Radford, 2021b).

L’Altro viene apprezzato proprio *in quanto* Altro, nella sua radicale alterità e irriducibile singolarità, solo quando il pensiero rinuncia alla sua arroganza totalitaria e impara a pensare l’Altro nei suoi stessi termini... “al di là dell’essenza” (Min, 1998, pp. 573-574, corsivo dell’autore)

Nonostante la mossa geniale con cui Lévinas cerca di rompere con gli schemi tradizionali occidentali di pensare il sé e l’altro, ci sono però alcune difficoltà intrinseche.



## LA ESPULSIONE DEL MONDO

La prima difficoltà, che è stata messa in luce da Anselm Kyongsuk Min (1998), è che il sé e l'altro lévinasiani sono gli effetti di un'astrazione il cui prezzo da pagare è molto alto. Così, l'altro che troviamo nella sua presenza angelica è stato spogliato della sua natura sociale, politica e culturale costitutiva. È un altro che, con la sua presenza, ci copre con la luce della sua epifania. Incontriamo l'altro in modo *non mediato*; incontriamo l'altro direttamente, in un incontro sublime di due anime. L'insieme delle relazioni mediatrici, storico-culturali, costitutive, svanisce nel nulla e si finisce per incontrare l'altro come astrazione storica.

L'Altro di Levinas è “concreto” solo nel senso fenomenologico dell'immediatezza vissuta dell'incontro faccia a faccia. Ci si chiede, tuttavia, quanto sia realmente concreto tale incontro, se non sia in realtà un'astrazione, proprio perché l'Altro è separato da tutte le condizioni socio-storiche mediatrici che rendono conto della vulnerabilità e della degradazione dell'Altro (Min, 1998, p. 580)

L'astrazione che Lévinas attua e che sostiene tutto il suo sistema etico a-sistematico rimane cieca agli aspetti socioculturali in cui viviamo la nostra vita. Il percorso che Lévinas immagina per allontanarsi dai meccanismi di assoggettamento messi in atto attraverso la conoscenza, la tecnologia e la politica consiste nell'isolare il sé e l'altro. Isolati da tutto il tumulto dell'ingiustizia e dell'assoggettamento, il sé e l'altro possono vedersi, possono incontrarsi, prevede Lévinas, senza i pregiudizi ossessionanti della conoscenza e della coscienza. Il sé e l'altro possono ora vedersi come *sono, come* soggetti che *emanano ciascuno dall'interno*. Così, mentre ci si aspettava di aver superato l'individualismo, ciò che si trova alla fine non è l'io egocentrico isolato, ma una coppia di io isolati che si vedono l'un l'altro. L'io cogitante cartesiano è sostituito da due io senzienti.

Levinas trova un correttivo a questo egocentrismo nella soggettività eterocentrica, l'io messo in discussione e sfidato dalla pretesa irriducibilmente trascendente dell'Altro. Il centro etico si è spostato dall'io all'Altro. La metafisica etica di Levinas, tuttavia, rimane una filosofia del soggetto essenzialmente cartesiana, anche se con un diverso contenuto etico. Rimane ancora una filosofia del soggetto come individuo,

senza mediazioni socio-storiche intrinseche... Il soggettivismo individualista della filosofia moderna è solo astrattamente negato, non concretamente *eliminato*. La metafisica di Levinas rimane infettata dallo stesso soggettivismo che non ha completamente superato (Min, 1998, p. 584)

In realtà, il problema di Lévinas non è la posizione soggettivista moderna e postmoderna dell'umano. Come abbiamo visto, egli radicalizza il soggettivismo. Lo spinge fino alle sue ultime conseguenze. Spinge la filosofia dell'umano dove nemmeno Kant ha mai osato arrivare. Il suo problema è pensare l'etica in un mondo umano libero da sistemi. Un mondo del genere è stato il sogno dei pensatori postmoderni. In questo contesto, Lévinas compie una mossa radicalizzante: per andare oltre ogni sistema, bisogna mettere da parte la conoscenza, la storia, la cultura e tutto ciò che può insinuare la presenza di un sistema.

Contrariamente ai filosofi dell'esistenza, non fonderemo la relazione con l'essere - e in questo senso assolutamente esterna, cioè metafisica - sull'essere al mondo, sulla *preoccupazione* (*souci*) e il *fare* (*faire*) del *Dasein* heideggeriano (Lévinas, 2006, p. 111)

Lévinas ha perfettamente ragione nel sottolineare il ruolo oppressivo che la conoscenza e la tecnologia hanno avuto nel sostenere i meccanismi attraverso i quali l'io ha miticamente assoggettato l'altro. Ed è nel corso dell'elaborazione di questa posizione a-sistematica che troviamo i paradisiaci individui autosufficienti che vivono ciascuno una vita appagata. È vero che, così facendo, la teorizzazione di Lévinas non va oltre le contemporanee concezioni neoliberali dell'individuo e del sociale. Tuttavia, e questa credo sia la mossa sorprendente, la novità che Lévinas ci offre è che, nel suo racconto, questi individui potrebbero non sapere che nella loro più intima costituzione naturale sono portatori di una predisposizione etica: una relazione etica incondizionata che si manifesta nella responsabilità disinteressata per l'altro - la responsabilità impellente che Magda Trocmé sente quando la donna fragile e fredda bussa alla sua porta.

Tuttavia, un vero incontro con l'altro, direi, seguendo Min, non può essere realizzato astraendo



dalle nostre condizioni terrene. Il nostro incontro con l'altro avviene nel cuore stesso di quelle condizioni, nei nostri contesti mondani e quotidiani, nella vita concreta e materiale in cui, purtroppo, le persone opprimono, emarginano, discriminano e controllano l'altro. L'etica non deve essere un semplice incontro tra sé e l'altro, ma una *forza liberatrice* che ci aiuta a confrontarci con le fonti e le strutture storiche, politiche ed economiche dell'oppressione, della violenza e della disuguaglianza (Radford, 2021b).

## ACCOGLIERE L'ALTRO NELLA PRASSI SOCIALE

Una seconda difficoltà, insita nel meraviglioso sistema etico di Lévinas, riguarda le possibilità concrete di accogliere l'altro nella prassi sociale. Lévinas esige che si prenda l'altro così com'è, e con questo intende senza la partecipazione dei nostri filtri concettuali (partecipazione che ci porterebbe a mobilitare la ragione e il logocentrismo, che egli si sforza di mettere da parte). Nel suo libro *Entre l'un et l'autre*, Dugravier pone le seguenti domande: “Posso semplicemente (ri)conoscere l'altro in quanto tale?” (2021, p. 20). Affinché l'io possa riconoscere l'altro, “non deve esserci una relazione con l'assolutamente altro *perché sia altro?*” (p. 20; corsivo dell'autore). “Come posso incontrare l'altro se non mi è data alcuna esperienza di vita con lui, se non posso sapere nulla di lui e non posso sperare di conoscerlo?” (p. 22).

La prima domanda ci porta alla questione di che cosa sia necessario perché l'altro sia riconosciuto come altro in un contesto che richiede l'assoluta assenza di relazioni concettuali. L'unico riconoscimento consentito è quello non concettuale, che si muove all'interno della sfera della senzienza, un tipo di sfera che respinge e reprime la coscienza, i concetti, le rappresentazioni e la comprensione.

La seconda domanda di Dugravier scava più a fondo e ci porta al problema che presenta la mancanza di un terreno comune generale tra sé e l'altro. L'incontro avviene al di fuori di qualsiasi esperienza di vita; l'io deve mettere in parentesi la propria vita per accogliere l'altro. Ma come è possibile? La messa in disparte della propria vita non è forse lo svuotamento di sé? E “che cosa dire dell'altro, e soprattutto che cosa dire all'altro, se tutto il discorso è tematizzazione?” (Dugravier,

2021, p. 23). L'incontro lévinasiano, come già detto, richiede l'astrazione assoluta di qualsiasi condizione terrena. Siamo qui al vertice dell'astrazione totale. *Allo stesso tempo*, nel preciso momento dell'incontro con l'altro, e accanto a questa astrazione, Lévinas attua la singolarizzazione più concreta: “Tu sei tu” (Lévinas, 1982, p. 81). Allo stesso modo, l'altro è l'altro *in quanto tale*. “Il volto non è una modalità della quiddità, una risposta a una domanda, ma il correlativo di ciò che è anteriore a qualsiasi domanda” (Lévinas, 2006, p. 193). Abbiamo qui due singolarità estreme faccia a faccia, senza nulla di costitutivamente comune, due singolarità estreme la cui unica comunanza è di non condividere nulla.

Immaginiamo una lezione di matematica. È il primo giorno di scuola. I bambini arrivano con diverse aspettative. Devono essere accolti dal nuovo insegnante. Come li accoglierà l'insegnante? La sensibilità della vicinanza pre-linguistica e pre-concettuale è assolutamente indispensabile. Ma è sufficiente? Che cosa *dirà* l'insegnante ai bambini e che cosa *diranno* i bambini all'insegnante? La precarietà della passività ricettiva e della sensibilità raggiungono qui i propri limiti.

Dugravier non è il solo a porsi le domande precedenti. Domande simili sono formulate da Pillant (2021) nel suo libro *Une philosophie de la rencontre*. Esiste, fin dall'inizio, osserva il nostro autore, una relazione tra due termini la cui caratteristica fondamentale è la non coincidenza. L'io e l'altro non coincidono, sono *diversi*.

Nell'affrontare l'altro, non si stabilisce una relazione con l'altro come una relazione con le cose, ma una relazione cinetica che inizia nell'apertura che l'altro provoca espellendomi dalla mia stabilità e dalla mia padronanza del mondo. *Nell'incontro, l'altro non è un frammento del mondo, è ciò che se ne distacca e mi chiama al di là di me stesso. La mia passività di ricezione viene qui a trascinarci, a mettermi in eccedenza (dépassement) e a commuovermi: l'altro mi pone in risposta.* (Pillant, 2021, p. 50; corsivo dell'autore)

Seguendo Lévinas, nell'opera di Pillant, il sé e l'altro si toccano, ma restano radicalmente diversi, come già dati. L'altro viene a sfidare l'immobilità dell'io, lo chiama, lo sfida con la sua presenza, lo



muove, ma ciò che si muove è già dato nella sua stessa singolarità.

Nella sua analisi di Magda e del visitatore, Pillant si chiede se, tra l'apparizione dell'altro e la prima risposta di Magda, ci sia o meno una conoscenza che si insinua.

Possiamo dire che l'incontro è senza conoscenza e che dopo dovremo conoscerci? Sì e no. Magda sa a prima vista il pericolo che corre questa donna, e la visitatrice sa che sta bussando alla porta di una casa che potrebbe darle rifugio. Questa conoscenza "a priori" dice qualcosa sull'incontro? Parla della situazione senza dire nulla sulla risposta di Magda. La parola che dice, "entrare", non si riferisce a nessuna conoscenza. Al contrario, se si trattasse di confrontare, soppesare, valutare rischi e benefici, la risposta sarebbe pronta. E il dialogo stesso, prima di essere uno scambio di contenuti coscienti, è l'instaurazione di un incontro sentito tra un io e un tu. L'io e il tu sono assolutamente separati, e anche se le persone si conoscessero in anticipo, il loro intimo segreto rimarrebbe inaccessibile l'uno all'altro, rimanendo ciascuno radicalmente unico, con una modalità di esistenza irriproducibile e inimitabile (Pillant, 2021, p. 64)

Mi sembra che l'interpretazione offerta da Pillant, prolungando la riflessione di Lévinas, voglia salvare a tutti i costi quella che potremmo chiamare la separazione radicale dell'io e dell'altro dal loro contesto concreto. Così, di fronte all'irradiabile presenza o mediazione di un sapere "anteriore" (il contesto storico dell'occupazione tedesca ecc.) impossibile da negare nell'incontro tra Magda e il visitatore, Pillant tenta di metterlo da parte sostenendo che questo sapere anteriore "dice la situazione senza dire nulla sulla risposta di Magda. La parola che dice 'entra' non appartiene a nessun sapere" (2021, p. 64). La logica della radicalità che vediamo in movimento qui ha bisogno di separare la posizione etica dalla comprensione del sé della situazione. L'etica vive nella "pulsazione arcaica propria del sentire" (Pillant, 2021, p. 75). Questa separazione non è altro che il grande problema che ha perseguito instancabilmente i maggiori sistemi filosofici occidentali, ossia il problema del rapporto tra il sensuale e il concettuale. Appare, per esempio,

in Platone, Kant e Husserl, nella loro distinzione tra sensibile e ragione. "Nella sensibilità", dice Husserl, "distinguiamo la *sensibilità primordiale*, che non contiene alcun sedimento di ragione, e la sensibilità secondaria, che sorge attraverso una produzione di ragione" (Husserl, 1989, p. 345; corsivo dell'autore).

## L'ACCOGLIENZA DELL'ALTRO COME PROBLEMA EDUCATIVO

Vorrei suggerire qui un'interpretazione diversa dalla relazione etica che Lévinas articola: quella in cui "l'alterità non è più riassorbita nella mia attività di pensatore" (Pillant, 2021, p. 47). Né l'alterità viene riassorbita nella mia attività di essere senziente. La coscienza perde il primato attribuito negli approcci razionalisti dell'ontologia classica, come quello di Husserl, esattamente come la senzienza perde il primato attribuito negli approcci empiristi. Vorrei suggerire un'interpretazione in cui coscienza e senzienza sono due facce della stessa medaglia. In questa visione, il sé e l'altro sono mantenuti nella loro differenza ma, invece di tematizzare questa differenza come radicale, vorrei vederla prima di tutto *dialetticamente*; cioè come una differenza storico-culturale che è relativa ai termini della relazione e alla relazione stessa. Non si tratta di fare della differenza un concetto identitario. Si tratta di farne un concetto dialettico, in cui l'altro sarà sempre un'eccedenza al di là della comprensione teorica del sé, e reciprocamente. Nell'incontro dialettico il sé e l'altro sono in grado di produrre ciò che François Jullien (2012, p. 61) chiama "un comune dell'intelligibile" (*un commun de l'intelligible*). La trama di questo comune dell'intelligibile è costituita dalle tensioni che lo scarto tra sé e l'altro porta con sé, dando così vita e "attivando, intensificando e rinnovando" (p. 73).

La mia interpretazione è motivata dal problema educativo che l'accoglienza dell'altro pone ogni giorno a insegnanti ed educatori. Pur non pretendendo di seguire i principi di Lévinas (che non solo non lascia spazio a una dialettica hegeliana, ma si erge esplicitamente contro di essa), penso che l'opera di Lévinas possa essere una fonte di ispirazione.

Nell'etica di Lévinas, come abbiamo visto sopra, l'intero sforzo consiste nell'evacuare il sapere dalla relazione con l'altro. Egli trova nel sapere e nella



ragione i contaminanti di una relazione che vuole elevarsi oltre l'imperialismo del logos. Si tratta di seguire il percorso contemporaneo di "liberare l'uomo dalle categorie riservate alle cose" (Abensour, 1991, p. 575), di andare oltre la socialità:

non la socialità a partire da un elemento comune agli esseri in relazione - la ragione, l'appartenenza al genere umano - ma una socialità in cui l'Incontro è la relazione con l'altro in quanto tale, nella sua incomparabile *unicità* - e non con l'altro in quanto parte del mondo. (Abensour, 1991, p. 575)

Questa rinuncia alla conoscenza e alla ragione è la forza dell'opera di Lévinas e, allo stesso tempo, la sua debolezza. La rinuncia alla conoscenza e alla ragione è il tallone d'Achille del suo sistema. Lévinas concepisce il sapere e la ragione come entità *non modificabili*, come se fossero sempre stati e sempre saranno strumenti di asservimento e sottomissione dell'altro. L'uomo appare impotente ad attuare cambiamenti. Io opto per una concezione in cui gli individui hanno la capacità di riflettere su ciò che fanno e di intraprendere una valutazione critica delle relazioni tra sé e l'altro che troviamo nella società e che mettiamo in atto volenti o nolenti (Radford, 2021b). Da questo punto di vista, l'etica può apparire come un invito a rompere con lo sguardo imperialista del sé non svuotandolo dalle sue dimensioni costitutive storico-culturali, ma piuttosto imparando a mettere in discussione le nostre abitudini di pensiero e di condotta - ciò che Scott chiama "la questione dell'etica": "un'interruzione di un ethos, un'interruzione in cui i valori definitivi che governano il pensiero e l'azione quotidiana perdono il loro potere e la loro autorità" (1990, p. 4). È un'interruzione che ci richiede "di diventare attenti alle esclusioni e agli aspetti dimenticati della storia di un popolo, di ascoltare ciò che di solito viene annegato dai valori predominanti, di ripensare ciò che di solito viene dato per scontato" (Scott, 1990, p. 7). La paura costante che affligge il sistema etico di Lévinas lo confina inevitabilmente in una relazione sensibile, non concettuale e non riflessiva. La posizione critica che suggerisco qui sarebbe da collocare nel cuore stesso dell'etica. È un requisito per una vera e propria risposta alla domanda freireana: Come possiamo cambiare il nostro mondo? (Freire, 2005).

Senza una posizione riflessiva e politica, ogni possibilità svanisce nel nulla e rimaniamo con una relazione etica metafisica reificata.

## RICONOSCIMENTI

Questo articolo è il risultato di un programma di ricerca finanziato dal Social Sciences and Humanities Research Council of Canada / Le conseil de recherches en sciences humaines du Canada (SSHRC/CRSH).

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Abensour, M. (1991). Penser l'utopie autrement. In C. Chalier & M. Abensour (Eds.), *Emmanuel Lévinas* (pp. 572-602). Cahier de l'Herne. Le livre de poche.
- Adams, J. (2009). Introduction. In W. Caxton (Ed.), *The game and play of the chesse* (pp. 1-14). Western Michigan University.
- Arendt, H. (1958). *The human condition*. University of Chicago Press.
- Balibar, É. (2014). *La philosophie de Marx*. La Découverte.
- Cozza Sayão, S. (2011). Entre o dizer e o dito: Sobre a precariedade e a finitude de nosso saber em Emmanuel Levinas. *Conjectura*, 16(1), 98-119. <https://philpapers.org/rec/SAYEOD>
- Critchney, S. (1999). *Ethics-politics-subjectivity: Essays on Derrida, Levinas, and contemporary French thought*. Verso.
- de Cessolis. (2008). *The book of chess*. Italica Press.
- della Mirandola, G. P. (2008). *De la dignité de l'homme*. Éditions de l'éclat.
- Dugravier, N. (2021). *Entre l'un et l'autre. Pour une grammaire de l'altérité*. L'Harmattan.
- Ernest, P. (2009). What is 'first philosophy' in mathematics education? In M. Tzekaki, M. Kaldrimidou, & H. Sakonidis (Eds.),



- Proceedings of the 33rd Conference of the International Group for the Psychology of Mathematics Education* (Vol. 1, pp. 25-42). PME.
- Farías Gutiérrez, M. (2021). La sensibilidad ética ofrecida a la educación [Ethical sensibility offered to education]. In L. Radford & M. Silva Acuña (Eds.), *Ética: Entre educación y filosofía*. Uniandes.
- Fischbach, F. (2012). *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation* [Without object. Capitalism, subjectivity, alienation]. Vrin.
- Freire, P. (2005). *The pedagogy of the oppressed*. Continuum.
- Hand, S. (2009). *Emmanuel Levinas*. Routledge.
- Husserl, E. (1989). *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy. Book II*. (R. Rojcewicz and A. Schuwer, Trans.). Kluwer.
- Jullien, F. (2012). *L'écart et l'entre*. Galilée.
- Kant, I. (2006). *Groundwork of the metaphysics of morals*. Cambridge University Press.
- Lenoir, Y. (2022). *Une approche sociohistorique de l'émergence de la science: Un rapport épistémique au savoir sous influence idéologique et politique*. Editions Coursus Universitaire.
- Lévinas, E. (1978). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Martinus Nijhoff.
- Lévinas, E. (1981). *L'au-delà du verset: lectures et discours talmudiques*. Éditions de Minuit.
- Lévinas, E. (1982). *Éthique et infini*. Fayard.
- Lévinas, E. (2006). *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* [Totality and infinity. An essay on exteriority]. Le livre de poche.
- Lipovetsky, G. (1989). *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*. Gallimard.
- Maheux, J.-F., & Proulx, J. (2017). Éthique et activité mathématique. *Éducation et francophonie*, 45(1), 174-194.
- Martin, J. (2004). The educational inadequacy of conceptions of self in educational psychology. *Interchange: A Quarterly Review of Education*, 35, 185-208. <https://doi.org/10.1007/BF02698849>
- Mészáros, I. (2010). *Social structure and forms of consciousness*. Monthly Review Press.
- Min, A. (1998). Toward a dialectic of totality and infinity: Reflections on Emmanuel Levinas. *The Journal of Religion*, 78(4), 571-592.
- Morris, C. (1972). *The discovery of the individual, 1050-1200*. Harper & Row.
- Nodari, P. C. (2010). *Sobre ética*. EDUCS.
- Pillant, Y. (2021). *Une philosophie de la rencontre*. L'Harmattan.
- Radford, L. (2021a). Reimaginar el aula de matemáticas: Las matemáticas escolares como praxis emancipadora. *Revista Chilena de Educación Matemática*, 13(2), 44-55. <https://doi.org/10.46219/rechiem.v13i2.88>
- Radford, L. (2021b). *The theory of objectification. A Vygotskian perspective on knowing and becoming in mathematics teaching and learning*. Brill/Sense. <https://doi.org/10.1163/9789004459663>
- Radford, L., & Silva, M. (2021). *Ética: Entre educación y filosofía*. Universidad de los Andes.
- Scott, C. E. (1990). *The question of ethics. Nietzsche, Foucault, Heidegger*. Indiana University Press.
- Taylor, C. (1989). *Sources of the self*. Harvard University Press.



- Taylor, C. (2003). *The ethics of authenticity*. Harvard University Press.
- Todorov, T. (2000). *Éloge de l'individu [Praise of the individual]*. Adam Biro.
- von Glasersfeld, E. (1995). *A constructivist approach to teaching*. In L. P. Steffe & J. Gale (Eds.), *Constructivism in education* (pp. 3-15). Lawrence Erlbaum Associates.