Il volto che interrompe

Saggio di fenomenologia del volto



Un minuto, a due a due

Durante un laboratorio di teatro in un oratorio, l'animatore dispone venti ragazzi di quindici e sedici anni in coppie e chiede loro una cosa che sembra facile: guardarsi in silenzio per un minuto, senza ridere e senza parlare. Intorno al ventesimo secondo la stanza si riempie di risatine, di colpi di tosse, di sguardi che scappano verso il soffitto. Poi, a poco a poco, le risate si spengono. Una ragazza distoglie gli occhi e li riporta sul compagno tre volte, come se ogni volta le costasse uno sforzo. Un ragazzo che ha passato la serata a fare battute resta fermo, con la bocca socchiusa. Allo scadere del minuto nessuno ha voglia di parlare.

In cerchio, alla fine, quel ragazzo dice di essersi accorto che il suo compagno aveva un piccolo neo sotto l'occhio sinistro e che, a un certo punto, non era più riuscito a pensare a lui come a uno qualunque. Non sa spiegarlo meglio. Aggiunge, quasi infastidito, che la cosa lo ha messo in imbarazzo, perché gli sembrava di dovergli qualcosa.

Che cosa è accaduto? Nessuno ha ricevuto informazioni nuove: i due si conoscevano di vista, sapevano come si chiamavano, si erano incrociati cento volte nei corridoi. Eppure quel minuto ha fatto ciò che le conoscenze non facevano. Ha tolto di mezzo le etichette, il simpatico, il silenzioso, e ha lasciato che ciascuno si trovasse davanti a qualcuno che non poteva essere riassunto. Il volto dell'altro non si lascia

leggere come una scheda: si offre e, nello stesso tempo, resiste. Ciò che il ragazzo chiama imbarazzo si può leggere, come lettura nostra, come la prima forma di una responsabilità, perché nel momento in cui non si può più dire «uno qualunque» si è già chiamati a rispondere a qualcuno. Il volto è una lingua che si comprende prima di averla imparata, e che nessuna grammatica riesce a esaurire.
Le lingue conservano di questa esperienza una traccia. L'italiano *volto* viene dal latino *vultus*, che indicava l'aspetto e l'espressione del viso. *Viso* viene da *visus*, la vista, e dice che il volto è ciò che si vede; *faccia* viene da *facies*, la forma fatta, l'aspetto. Il greco *prosōpon* è composto da *pros*, verso, e da una radice legata alla vista, e significa letteralmente ciò che sta di fronte agli occhi, ma anche la maschera dell'attore e il personaggio che essa rappresenta; il latino *persona*, maschera e poi personaggio e infine individuo, ne è il corrispettivo, e da qui, secondo l'etimologia più diffusa, viene la nostra parola persona. L'ebraico *panim* è un plurale, sempre i volti, e deriva da una radice che indica il volgersi: significa il volto, ma anche la presenza e la parte anteriore di una cosa, e per questo la Bibbia può dire che Dio mostra il proprio volto o lo nasconde.
Il metodo di questo lavoro è fenomenologico, perché vuole descrivere l'incontro con un volto prima di spiegarlo, restando presso ciò che accade a chi guarda e a chi è guardato. È narrativo, perché un volto si incontra dentro una storia: ha un prima, in cui qualcuno è comparso, e un dopo, in cui lo si ricorda. Ha infine un taglio antropologico, perché lo sguardo diretto, il velo, la maschera, il modo di salutare cambiano da una cultura all'altra, e ogni società stabilisce quali volti si possono guardare, quali si devono coprire e quali non si devono incontrare. Il «chi» che si dice nel racconto di una vita, secondo l'identità narrativa del filosofo Paul Ricoeur, sarà qui presente come interlocutore critico: Ricoeur ha dialogato direttamente con il pensatore di riferimento, il filosofo Emmanuel Lévinas. La convinzione da cui si parte, e che dichiareremo a suo tempo come tale, è che il volto precede il racconto: prima di raccontarci, ci siamo mostrati a qualcuno.
Il percorso si articola così. Si descriverà ciò che accade quando si incontra un volto; si ripercorrerà il pensiero che ha preceduto Lévinas, da *prosōpon* e persona fino a Sartre; si esaminerà la sua fenomenologia del volto, nella quale l'altro appare come ciò che interrompe e che chiama; si indicheranno alcune strade aperte dopo di lui. Seguiranno una sezione teologica, dedicata al volto di Dio e al volto di Cristo, e una sezione pedagogica, perché il testo si rivolge a chi educa i giovani e parte da una convinzione, che dichiarerà come tale: nessuno impara a guardare qualcuno senza essere stato, prima, guardato come qualcuno.
I ragazzi del racconto si guardano in silenzio per un minuto, in una situazione protetta e voluta: abbiamo scelto una scena in cui il volto è incontrato con attenzione perché, in un caso semplice, la sua struttura si lascia vedere con chiarezza. La scelta non fa di quella scena un modello e non decide che cosa sia un volto. Per cercare ciò che è necessario a ogni incontro con un volto, e non soltanto a quello che riesce, descriveremo anche volti incontrati con indifferenza, con timore, coperti o ridotti a immagine. Procederemo inoltre per movimenti distinti, dichiarandone i passaggi: prima la descrizione, che chiede soltanto di essere verificata nell'esperienza di chi legge; poi la forma compiuta del volto; poi la premessa antropologica da cui si parla; poi la lettura di fede; infine le scelte pedagogiche. In questo modo chi legge potrà sapere, in ogni momento, su che cosa poggia ciò che sta leggendo.

Che cosa accade quando si incontra un volto

Il primo tratto è la precedenza. Un volto si impone prima che si decida di guardarlo: lo si coglie con la coda dell'occhio, in mezzo alla folla, e basta un attimo perché l'attenzione si volga verso di esso. Siamo così disposti a incontrare volti che ne vediamo anche dove non ci sono, nelle nuvole, nelle macchie di umidità, nei fari di un'automobile. I neonati, già nei primi giorni di vita, sembrano preferire figure che somigliano a un volto. La nostra specie sembra dunque costruita in modo da lasciarsi interpellare da questo genere di apparizione, prima di ogni riflessione.

Il secondo tratto è che il volto non è una cosa tra le cose. Si possono descrivere i suoi elementi, il colore degli occhi, la forma del naso, un neo sotto l'occhio sinistro, e tuttavia nessuna descrizione dice chi sia quel volto. Non lo vediamo come un insieme di tratti da sommare, ma come un tutto che si comprende prima delle parti: basta capovolgere una fotografia per accorgersi di quanto fatichiamo a riconoscere una persona che conosciamo benissimo. Il volto si coglie come si coglie una melodia, e per questo ciò che si ricorda di una persona è spesso il suo modo di apparire, più che i suoi tratti.
Il terzo tratto è lo sguardo. Gli occhi sono la sola parte del corpo che vede mentre viene vista, e per questo l'incontro tra due sguardi ha una reciprocità particolare: nel momento in cui guardo, sono guardato. Questa reciprocità ha effetti immediati, perché può suscitare vergogna, timore, gioia, desiderio di fuggire o di restare. La durata dello sguardo è regolata da convenzioni che variano da una cultura all'altra: in alcune un contatto oculare prolungato è segno di sincerità, in altre di sfida o di mancanza di rispetto. Il minuto della scena iniziale è difficile perché toglie ogni convenzione e lascia soltanto lo sguardo.
Il quarto tratto è che il volto si rivolge. Ogni volto sta di fronte, e quando mi vede qualcosa cambia in lui: si increspa, si apre, si chiude. Il volto non è mai soltanto mostrato, è sempre indirizzato, e l'espressione «faccia a faccia» nomina una relazione e non una posizione nello spazio. Distogliere lo sguardo è a sua volta un atto, che può significare riguardo, timidezza o rifiuto, e che l'altro legge come una risposta.
Il quinto tratto è l'espressione. Il volto dice senza dire: la gioia, il dolore, la paura si leggono sul viso di un altro senza che occorra dedurli da segni indiretti, come osservava il fenomenologo Max Scheler. Eppure il volto può anche nascondere, e la lingua conosce la faccia di bronzo, la maschera, il sorriso di circostanza. Nella vita sociale esso diventa inoltre una posta in gioco, tanto che si dice di perdere la faccia o di salvarla, e il sociologo Erving Goffman ha descritto quanto lavoro compiano gli esseri umani, nelle conversazioni più banali, per proteggere il proprio volto e quello dell'interlocutore.
Il sesto tratto è la nudità. Il volto è la parte del corpo meno protetta e più esposta, quella che si lascia più facilmente ferire, e un'offesa rivolta al viso tende a colpire più a fondo di un colpo inferto altrove. Molte società coprono il corpo e lasciano scoperto il volto, altre fanno il contrario, ma in molte il volto è il luogo in cui la persona si espone e si riconosce. Chi si mette la faccia in un'impresa, si dice, vi mette sé stesso.
Il settimo tratto è il tempo. Il volto porta con sé una storia: le rughe di un anziano, una cicatrice, la fatica di una notte insonne, il modo in cui un adolescente cambia lineamenti da un anno all'altro. Nello stesso tempo conserva qualcosa che permette di riconoscere la stessa persona a distanza di trent'anni, davanti a una fotografia sbiadita. Si può dire che il volto custodisca così, in forma visibile, i due modi di restare lo stesso di cui parla Ricoeur: la permanenza dei tratti che si riconoscono e il mantenersi di qualcuno che, pur mutando, rimane lui.
Resta una cosa singolare: ciascuno di noi non vede mai il proprio volto direttamente. Lo conosciamo attraverso lo specchio, che lo inverte, e attraverso le fotografie, che lo fissano, ma il volto vissuto, quello con cui incontriamo gli altri, ci è noto soprattutto dal modo in cui gli altri lo accolgono. In questa prospettiva il volto è, per ciascuno, un dono dello sguardo altrui.
Una struttura si riconosce soltanto se resta la stessa anche nei casi che non ci piacciono. Si pensi a un volto incontrato con indifferenza, a un volto che minaccia, a un volto coperto da una maschera o da un sorriso di circostanza, a un volto ridotto a immagine su uno schermo. In tutti questi casi qualcuno si presenta, si offre allo sguardo e insieme resiste a essere ridotto a ciò che di lui si vede: l'incontro è deformato o impedito, ma il volto ha luogo. Ciò che occorre perché ci sia un volto è dunque una precedenza, un sottrarsi a ogni riassunto e un rivolgersi; che il volto sia incontrato con riguardo, riconosciuto e ricambiato non appartiene a questa struttura necessaria.
Accanto alla struttura sta la forma compiuta, cioè ciò che significa, per il volto, essere incontrato nel modo che gli corrisponde. Un volto è incontrato compiutamente quando lo sguardo non lo riduce a

un'etichetta, quando la reciprocità non diventa né dominio né fuga, e quando la risposta lascia all'altro il tempo di apparire. È una normatività interna al fenomeno, simile a quella per cui si dice che un coltello è buono quando taglia: non è un giudizio morale su chi guarda o distoglie lo sguardo, né una valutazione del bene che il volto rappresenta per la persona.
Fin qui quanto si è detto si può verificare nella propria esperienza. Ciò che dichiareremo più avanti è un'altra cosa: la pretesa che questa forma compiuta avanza su ciascuno, e che ciascuno può riconoscere o rifiutare. Prima di giungervi, ripercorriamo come il pensiero ha descritto il volto.

Prima di Lévinas: un cammino nel pensiero

Il volto è stato pensato a lungo più dalla pittura, dalla poesia e dalla teologia che dalla filosofia, la quale ha spesso preferito parlare di anima, di coscienza e di soggetto. Ripercorrere alcune tappe permette di riconoscere che cosa Lévinas raccoglie e che cosa vi introduce di nuovo.
La storia comincia in teatro. I *prosōpa* dell'attore greco sono le maschere che danno un volto al personaggio, e il latino *persona* ne eredita il significato. Cicerone, nel *De officiis*, se ne serve per dire che ciascuno porta più volti insieme: quello comune a ogni uomo, quello che gli viene dalla sua indole, quello che gli impongono le circostanze, quello che sceglie. Il cristianesimo dà alla parola un peso particolare. Nelle controversie sulla Trinità i Padri greci adoperano *prosōpon* e *hypostasis* per dire che in Dio ci sono tre e che ciascuno è se stesso nel rapporto con gli altri. Boezio, intorno al 520, definisce la persona come sostanza individuale di natura razionale, e Tommaso ricorda che nella Trinità la persona è una relazione che sussiste. Così, a poco a poco, la maschera diventa individuo e l'individuo viene pensato dentro la relazione.
Nel 1453 il cardinale Nicola Cusano invia ai monaci di Tegernsee un piccolo trattato, *La visione di Dio*, accompagnato da un'immagine: un volto dipinto che sembra guardare ciascuno di coloro che gli passano davanti. Egli invita i monaci a disporsi in cerchio e a muoversi, e propone loro di accorgersi che lo sguardo li segue tutti insieme e ciascuno in particolare. Ne ricava che per Dio vedere e dare l'essere sono lo stesso atto, e che essere guardati da lui significa esistere. Davanti a un volto che guarda, ciascuno si scopre guardato personalmente.
La fenomenologia nascente si domanda come si conosca un altro. Il filosofo Edmund Husserl, nelle *Meditazioni cartesiane*, parla di un'apprensione per analogia: riconosco nell'altro un corpo simile al mio e ne deduco un'esperienza simile alla mia. Max Scheler, in *Essenza e forme della simpatia*, obietta che non deduciamo la tristezza di un volto da segni indiretti: la vediamo direttamente nell'espressione, come vediamo il colore di una stoffa. L'altro non è una conclusione, è un dato. Il filosofo Martin Buber, in *Io e Tu* (1923), descrive due modi di stare al mondo: quello in cui si ha a che fare con qualcosa, e quello in cui si incontra qualcuno. Il Tu non è un oggetto di esperienza, non si cerca e non si possiede: viene incontro e chiede una presenza intera. Lévinas riconoscerà il proprio debito verso Buber e ne criticherà proprio la reciprocità, ritenendo che il rapporto con l'altro sia, all'origine, asimmetrico.
In *L'essere e il nulla* (1943) il filosofo Jean-Paul Sartre dà allo sguardo un'analisi celebre. Una persona che spia da un buco della serratura è assorbita dalla scena, finché non sente dei passi dietro di sé: in quel momento si scopre vista, e la vergogna le dice chi è per un altro. L'esperienza dello sguardo, nota Sartre, non dipende dagli occhi: può annunciarsi con il fruscio di un ramo o con lo spiraglio di una porta. Essere guardati significa essere fissati da una libertà che mi trasforma in oggetto. A nostro giudizio, il merito di Sartre è di aver mostrato che l'essere visto concorre a costituire chi siamo; il limite è che l'altro vi appare soltanto come una minaccia, e il volto come ciò che mi toglie la mia libertà.
Alla vigilia di Lévinas il volto è dunque pensato in molti modi: come maschera che diventa persona, come sguardo che dà l'essere, come espressione che si coglie direttamente, come Tu che interpella, come occhio che oggettiva. Manca, secondo l'impostazione che Lévinas assume, un pensiero che

sappia dire in che modo il volto, senza togliere nulla alla mia libertà, mi chiama a rispondere, e che lo distingua da un'immagine, da un sentimento e da una minaccia. È il compito che Lévinas assume.

Lévinas: il volto che interrompe e che chiama

Il volto è la parola più celebre di Emmanuel Lévinas, e anche la più fraintesa, perché il lettore tende a immaginare un viso, con i suoi tratti e il suo sguardo, mentre il filosofo parla di qualcos'altro. Ne trattano soprattutto le pagine di *Totalità e infinito* (1961) dedicate al volto e all'esteriorità, nella terza parte del libro, e quelle più tarde di *Altrimenti che essere* (1974).
Per Lévinas il volto non è ciò che si vede di una persona, la forma, il colore, il disegno dei lineamenti. Nel momento in cui descrivo gli occhi dell'altro, secondo lui, ho già fatto di lui un oggetto, qualcosa che posso inquadrare e comprendere. Il volto è invece il modo in cui l'altro si presenta eccedendo l'idea che ne ho: egli si dà come ciò che non riesco a contenere. Ed è subito parola, perché prima di dire qualcosa il volto esprime, cioè si rivolge a me e chiede una risposta. Si può leggere il minuto del laboratorio teatrale, come lettura nostra, come un'illustrazione di questa tesi: il ragazzo che non riusciva più a pensare al compagno come a uno qualunque aveva incontrato, dentro la forma del viso, un'eccedenza che le etichette non coprivano.
La prima cosa che il volto dice, nella pagina più discussa di Lévinas, è un divieto: non uccidere. Non si tratta di una formula pronunciata a voce, né di un impedimento fisico, perché l'altro può essere ucciso, e la storia lo mostra con ferocia. Si tratta di una resistenza etica: la nudità e l'indigenza del volto, la sua vulnerabilità, hanno un'autorità che non dispone di alcuna forza e che tuttavia si impone. È il paradosso più sorprendente della sua descrizione, perché l'altro mi comanda proprio nel momento in cui è più esposto. Il volto mi chiama a una responsabilità che non è il frutto di una mia decisione: la trovo già lì, prima di aver scelto qualcosa. Lévinas descrive questa autorità con due parole che sembrano contraddirsi, altezza e povertà. L'altro viene dall'alto, perché mi comanda, e viene dal basso, perché è privo di difese. Per indicare coloro in cui questo duplice carattere appare in modo più nitido, egli riprende la triade biblica dello straniero, della vedova e dell'orfano, cioè di coloro che nessuno protegge. Ma accanto a me, aggiunge, c'è anche un terzo: ci sono altri volti, e perciò si pone la necessità di comparare, di giudicare, di istituire una giustizia. La responsabilità illimitata verso un volto si apre così alla ragione e alle istituzioni, che servono a prendersi cura di tutti.
Per chi educa può essere feconda la pagina in cui Lévinas descrive l'insegnamento. Egli lo oppone alla maieutica socratica, in cui il maestro aiuta l'allievo a trovare ciò che già possiede. Insegnare, nell'accezione che gli interessa, significa ricevere da un altro più di quanto si contenga: il maestro è colui che viene da fuori e porta ciò che non si aveva. Non si può dedurre che l'educatore sia un possessore di verità e il giovane un recipiente vuoto: può accadere, e talvolta accade, che sia il giovane a presentarsi come il volto che insegna. In *Altrimenti che essere* Lévinas radicalizza il pensiero. Il soggetto non è più colui che incontra un volto con la propria libertà già costituita, ma qualcuno che si scopre già chiamato, ostaggio dell'altro e chiamato a rispondere al suo posto. La risposta più breve è quella che nella Bibbia pronunciano Abramo, Samuele, Isaia, Maria: eccomi. Chi la dice non ha ancora deciso che cosa farà, ma si dichiara disponibile, e Lévinas vi riconosce il momento in cui nasce il soggetto morale. È una tesi di grande forza e anche di una durezza che molti lettori trovano difficile da sostenere, come vedremo parlando delle strade aperte.
Ricoeur ha dialogato a lungo con Lévinas, nel decimo studio di *Sé come un altro*. Ne riconosce la forza, perché la voce dell'altro che comanda rompe l'autosufficienza del soggetto, e ne mette in questione l'esito, perché, se l'altro è del tutto separato, il sé non avrebbe più la capacità di ascoltarlo e di rispondere. Ricoeur propone allora di tenere insieme la stima di sé e la sollecitudine, il sé che attesta la propria capacità e l'altro che lo convoca. In una lettura che è nostra, possiamo aggiungere che il volto rivolge al sé la domanda «chi?» prima che il sé la rivolga a se stesso: ciò che chiamiamo identità

narrativa comincia come una risposta. Il «chi» che si racconta è prima di tutto un «chi» che è stato interpellato.

Dopo Lévinas: strade aperte

Il pensiero del volto non si è fermato a Lévinas. È stato discusso, corretto, esteso e confrontato con la ricerca sull'infanzia e con le trasformazioni della nostra vita quotidiana. Se ne indicano quattro direzioni, senza pretendere di esaurirle.

La prima grande obiezione è venuta dal filosofo Jacques Derrida, in un saggio del 1964 intitolato *Violenza e metafisica*. Derrida riconosce la novità di Lévinas e gli rivolge una domanda difficile: come si può parlare dell'altro in un linguaggio che appartiene al medesimo? Per dire che l'altro è assolutamente altro occorre adoperare concetti, parole, una sintassi che l'altro condivide con me, e per rispettarlo come altro bisogna già riconoscerlo come un altro io. Lévinas ha risposto in parte in *Altrimenti che essere*, distinguendo il dire, cioè l'esposizione di chi si rivolge a un altro, dal detto, cioè il contenuto che ne resta. Rimane l'avvertimento che la fenomenologia del volto non può sottrarsi alle parole che la dicono. Il filosofo Jean-Luc Marion, in *Dio senza essere* (1982), distingue lo sguardo che si ferma sul visibile, e che per questo fa dell'immagine un idolo, dallo sguardo che attraversa il visibile verso ciò che si dà senza lasciarsi afferrare, e che fa dell'immagine un'icona. L'idolo è uno specchio che rimanda la misura del nostro desiderio, l'icona è un volto che ci guarda. In questa lettura la domanda non è se l'altro sia presente, ma se io sia capace di lasciarmi guardare.

La filosofa Judith Butler, in *Vite precarie* (2004), riprende Lévinas dentro una riflessione sul lutto pubblico e sulla guerra. Osserva che alcuni volti sono mostrati dai giornali e altri no, che di alcune vite si piange la perdita e di altre non si registra nemmeno la fine, e ne ricava che il volto non è soltanto un fatto della relazione tra due persone, ma anche una questione di rappresentazione, di potere e di visibilità. Il volto dell'altro ci espone alla precarietà comune, e proprio per questo può essere sottratto alla nostra vista. Nel nostro tempo, in cui gli sbarchi, i naufragi e i conflitti scorrono sugli schermi dei giovani, il suggerimento è difficile da ignorare.

La ricerca sull'infanzia ha offerto al volto un sostegno che la filosofia da sola non poteva dare. Lo psicoanalista Donald Winnicott ha proposto che il primo specchio del bambino sia il volto della madre: guardandola, il piccolo vede se stesso, perché ciò che ella rimanda è il modo in cui lo accoglie. Se il volto materno è rigido, spento o occupato soltanto dai propri umori, il piccolo non vi trova se stesso e può imparare a difendersi. Lo psicologo Edward Tronick e i suoi collaboratori hanno osservato questo meccanismo con un esperimento diventato celebre: una madre che per due minuti, di fronte al figlio di pochi mesi, tiene il volto immobile. Il bambino tenta di richiamarla con sorrisi e gesti, poi si agita, poi si ritira e si abbatte. Quando la madre torna a rispondere, la relazione si ripara. Il volto vivo di un adulto appare qui come condizione di una vita che comincia.

I giovani di oggi vivono con il proprio volto e con quello degli altri un rapporto nuovo. Le mascherine della pandemia hanno tolto per mesi metà delle espressioni, e molti insegnanti hanno scoperto quanto la loro parola dipendesse dal sorriso. Le videochiamate offrono a chi parla l'immagine del proprio viso mentre parla, cosa che le epoche precedenti non avevano conosciuto. I filtri ritoccano i lineamenti in tempo reale, e gli studiosi discutono se ciò alteri la percezione di sé degli adolescenti. I sistemi di riconoscimento facciale trasformano il volto in un insieme di punti, in una chiave di accesso e in uno strumento di controllo. In tutti questi casi il volto rischia di cessare di essere ciò che interpella e di diventare un'immagine, un dato, un'interfaccia.

Restano tre questioni senza risposta. La prima riguarda chi ha un volto. Lévinas parlava del volto umano, e in un testo celebre ha raccontato di un cane incontrato in un campo di prigionia, che ogni mattina accoglieva i prigionieri con festa, e lo ha chiamato, con una punta di ironia amara, l'ultimo kantiano della Germania nazista. Derrida, nell'*Animale che dunque sono*, ha chiesto che cosa accada

quando un animale ci guarda: dove si ferma, e chi decide dove si ferma, il campo di coloro che ci interpellano? La seconda riguarda il volto mediato. Un volto che appare su uno schermo, in una fotografia o in un video può chiamare, e a volte con grande forza: un bambino ritratto su una spiaggia ha mosso milioni di persone. Ma l'abbondanza di volti può anche anestetizzare, e quella che i giornali hanno chiamato stanchezza della compassione indica che il troppo vedere può diventare un non vedere. La terza riguarda la misura. La responsabilità illimitata di cui parla Lévinas è radicale e, per chi educa, insidiosa: chi si sente interamente responsabile di ogni volto rischia di esaurirsi, o di sentirsi colpevole di ciò che non può fare. Ricoeur ha tenuto insieme l'appello dell'altro e il limite del sé, e si può proporre alla pedagogia, come scelta che qui si dichiara, di imparare da lui che si può essere fedeli a un volto senza sacrificare se stessi e gli altri volti.

Una premessa dichiarata

Fin qui abbiamo descritto il volto e ripercorso le letture che ne sono state date. Da qui in poi il discorso poggia su una premessa che non si ricava dalla descrizione e che si dichiara apertamente: la persona è chiamata a rispondere a chi le si presenta senza ridurlo a ciò che ne vede, perché in questa risposta si decide la possibilità di riconoscere l'altro come qualcuno e non come un caso. È una premessa personalistica, che si può argomentare in più modi ma non si ricava dalla sola descrizione, e che chi legge può discutere o rifiutare senza incorrere in alcun errore logico. Essa non diventa mai una pretesa illimitata: essere chiamati a rispondere non significa essere tenuti a rispondere a ogni volto in ogni momento, né a esporre il proprio volto a chi lo violenta. Chi la rifiuta potrà riconoscere ugualmente la verità di quanto è stato descritto; ma non vedrà più nella forma compiuta del volto un compito da assumere.

Il volto nella rivelazione: cercare, vedere, essere visti

Qui il discorso cambia registro: ciò che segue è una lettura di fede, che i tratti descritti rendono ragionevole senza imporla. Sul piano dell'argomentazione filosofica essa si offre come indizio e non come prova; la sua garanzia propria è l'accoglienza di una parola. Chi legge senza condividere la fede potrà considerare queste pagine come la testimonianza di una tradizione sul modo in cui la struttura descritta è stata compresa. Chi la condivide deve guardarsi da tre fraintendimenti: credere che il volto di Dio rivolto verso di noi risparmi ogni dolore, e cadere nel provvidenzialismo; ridurre il volto di Dio allo specchio del volto umano, e cadere nell'immanentismo; usare la contemplazione del volto di Dio o di Cristo per non guardare i volti concreti dei poveri, e cadere nell'evasione.
La Bibbia parla del volto con grande frequenza e intensità. Il suo vocabolario, *panim*, nomina insieme il viso e la presenza, e alcune delle sue pagine raccontano incontri in cui Dio e l'uomo si guardano. La benedizione che i sacerdoti pronunciano sul popolo chiede che il Signore faccia risplendere il suo volto su di te, che lo rivolga verso di te e ti dia la pace (Nm 6,24-26). I salmi lo ripetono con una supplica: cercherò il tuo volto, non nascondermelo (Sal 27,8-9); rivolgi su di noi il tuo volto e saremo salvi (Sal 80,4). Quando Dio nasconde il proprio volto, Israele lo vive come un'assenza che fa tremare (Dt 31,17-18; Sal 13,2), e una parte della teologia ebraica dopo la Shoah ha ripreso il tema del volto nascosto per pensare il silenzio di Dio. Il libro dell'Esodo contiene due affermazioni che sembrano contraddirsi: il Signore parlava a Mosè faccia a faccia, come un uomo parla con il suo amico (Es 33,11), e tuttavia nessuno può vedere il suo volto e restare vivo (Es 33,20). Gregorio di Nissa, nella *Vita di Mosè*, risolve la tensione leggendo il desiderio di Mosè come un cammino senza fine: vedere Dio significa seguirlo, e ogni arrivo diventa una nuova partenza. A Penuel, Giacobbe lotta nella notte con uno sconosciuto e al mattino dice di aver visto Dio faccia a faccia, ma esce dallo scontro zoppicando (Gn 32,23-33). Subito dopo incontra il fratello Esaù, che aveva ingannato e temuto, e gli dice di aver visto il suo volto come si

vede il volto di Dio (Gn 33,10). Si può leggere in questa frase, come lettura nostra, un tratto lévinasiano della Bibbia: il volto del fratello come luogo in cui si fa l'esperienza di Dio.
L'essere umano è creato a immagine di Dio (Gn 1,26-27), e la tradizione ha riconosciuto nel volto il luogo in cui questa somiglianza si lascia vedere. Di Caino, geloso del fratello, si dice che il suo volto era abbattuto (Gn 4,5-6): il volto tradisce ciò che si vorrebbe nascondere. Il libro dei Proverbi osserva che come nell'acqua il volto risponde al volto, così il cuore dell'uomo risponde all'uomo (Pr 27,19), con un'immagine di specchio che si può accostare, come lettura nostra, a quella di Winnicott. Gesù dice che i piccoli hanno degli angeli che vedono sempre il volto del Padre (Mt 18,10) e, nel giudizio finale, dichiara che ciò che si è fatto al più piccolo lo si è fatto a lui (Mt 25,40): si può dire che il volto del povero porti il volto di Cristo.
I Vangeli seguono con attenzione il volto di Gesù. Luca racconta che egli rese duro il proprio volto per andare verso Gerusalemme (Lc 9,51), con un'espressione che richiama il Servo di Isaia, il quale non nasconde il volto agli insulti e agli sputi (Is 50,6-7). Sul monte il suo volto risplende come il sole (Mt 17,2). Giovanni gli attribuisce una frase audace, secondo la quale chi ha visto lui ha visto il Padre (Gv 14,9), e Paolo scrive che la gloria di Dio risplende sul volto di Cristo (2Cor 4,6) e che noi, contemplando a viso scoperto la gloria del Signore, siamo trasformati in quella stessa immagine (2Cor 3,18). Ora vediamo come in uno specchio, ma allora vedremo faccia a faccia (1Cor 13,12). La tradizione cristiana ha tratto da qui la possibilità di rappresentare il volto di Dio: nella crisi iconoclasta dell'ottavo e del nono secolo, Giovanni Damasceno e Teodoro Studita sostennero che Dio, avendo preso un volto umano, ha reso possibile rappresentarlo, e il secondo concilio di Nicea, nel 787, distinse la venerazione delle immagini dall'adorazione. L'icona, per questa tradizione, non è un ornamento: è una presenza che guarda chi la guarda.
Nell'adorazione eucaristica si resta a guardare, in silenzio, il pane esposto; di un contadino che passava lunghe ore in chiesa si racconta che, interrogato dal curato di Ars su che cosa facesse, rispondesse che egli guardava il Signore e il Signore guardava lui. L'aneddoto, vero o no, dice una forma semplice dell'adorazione: due sguardi che si incontrano, e nessun'altra parola. Il Concilio Vaticano II, nella *Gaudium et spes*, afferma che Cristo rivela l'uomo all'uomo e gli fa conoscere la sua altissima vocazione (n. 22); se ne può trarre, come lettura nostra, che il volto di Gesù sia lo specchio in cui ciascuno scopre il proprio. Giovanni Paolo II, al termine del grande Giubileo, ha proposto alla Chiesa di ripartire dalla contemplazione del volto di Cristo (*Novo millennio ineunte*, 2001, nn. 16-28), e papa Francesco ha aperto il Giubileo del 2015 con la bolla *Misericordiae vultus*, che comincia dicendo che Gesù Cristo è il volto della misericordia del Padre.
Una teologia del volto, a nostro giudizio, non può tacere dei volti che si preferisce non guardare. Il quarto canto del Servo del Signore descrive un uomo senza apparenza né bellezza, davanti al quale ci si copre la faccia (Is 53,2-3), e la tradizione cristiana lo ha riferito al Crocifisso. Si può riconoscere in questa figura il volto di chi è sfigurato dalla malattia, dalla violenza, dalla povertà, dalla vergogna. La liturgia del Venerdì santo, con la croce velata e poi scoperta, fa vedere ciò che di solito si distoglie. Dire che Dio ha un volto non significa, perciò, che esso sia sempre bello da vedere: significa che si lascia incontrare anche là dove ci si copre gli occhi.
Anche chi non condivide la fede può riconoscere, nella descrizione fatta, un indizio: il volto si impone prima di ogni scelta di guardarlo e porta con sé una chiamata a rispondere, e questo lascia aperta la domanda su che cosa renda possibile una simile precedenza. Non pretendiamo di rispondervi con gli strumenti della descrizione.

Per chi educa: guardare e lasciarsi guardare

Quanto segue non è una deduzione dalla descrizione: dalla struttura di un fenomeno non si ricava, da sola, il modo di accompagnare qualcuno. È una scelta di prudenza, maturata nella pratica educativa e

sempre da riprendere alla prova della pratica, che muove dalla descrizione e dalla premessa antropologica dichiarata sopra. Il principio che la regge è una convinzione da cui si parte: un giovane impara a guardare gli altri e a lasciarsi guardare nel modo in cui è stato guardato, e chi non è mai stato visto come qualcuno stenta a vedere qualcuno negli altri. Le indicazioni che ne nascono sono sette.

1. **Il volto si impone prima di ogni riflessione.** Si cura il primo incontro: il modo di accogliere, di salutare, di alzare lo sguardo dal telefono o dal registro quando un giovane entra.
2. **Il volto non è una cosa tra le cose e non si riassume in un'etichetta.** Si impara il nome, si ricorda un dettaglio, si evita di ridurre un ragazzo a un voto, a un ruolo o a un problema.
3. **Lo sguardo è reciproco e regolato dalla cultura.** Si educa a guardare e a lasciarsi guardare senza forzare nessuno, rispettando i tempi e le sensibilità di ciascuno.
4. **Il volto si rivolge e, nella lettura di Lévinas, chiede una risposta.** Si risponde a ciò che un giovane dice con il volto prima che con le parole: la stanchezza, la tristezza, il rifiuto.
5. **Il volto è nudo e vulnerabile.** Si protegge il volto dei giovani dall'umiliazione, dalla derisione e dalla diffusione di immagini senza consenso.
6. **Secondo Winnicott, il volto è il primo specchio, e non lo vediamo mai da noi stessi.** L'educatore rimanda al giovane un'immagine in cui egli può riconoscersi, e non una caricatura né un ideale.
7. **Nella lettura che qui si propone, chi è guardato come qualcuno può cominciare a dirsi.** Si offre uno sguardo prima di chiedere spiegazioni, e poi si aiuta il giovane a raccontare la propria storia.

L'educatore che accoglie questa scelta assomiglia a un buon traduttore: non pretende di sapere già ciò che un volto dice, e lo ascolta finché la lingua gli diventa familiare. La tradizione salesiana ha un gesto che ne è una forma, la parola detta all'orecchio a un ragazzo, a quattr'occhi, nel cortile o dopo la preghiera della sera: poche frasi, e lo sguardo rivolto a lui solo. La ricerca sull'effetto Pigmalione, che nel 1968 Rosenthal e Jacobson hanno reso celebre e di cui i risultati restano discussi, suggerisce inoltre che le aspettative di un insegnante passino anche attraverso la sua espressione: un volto che crede in un allievo può dargli qualcosa che un voto difficilmente gli darebbe.

Vanno però dette alcune cautele. La prima riguarda il contatto visivo, che non va mai preteso. In molte culture guardare negli occhi un adulto è segno di sfida, e per molti giovani, in particolare per quelli nello spettro autistico o segnati da un'ansia profonda, lo sguardo diretto può essere doloroso. Dire a un ragazzo di guardare negli occhi è spesso un modo rapido di chiuderlo. Si può essere presenti anche camminando fianco a fianco o lavorando insieme, e lasciare che lo sguardo arrivi quando arriva. La seconda riguarda il volto dell'educatore stesso. I bambini dell'esperimento di Tronick soffrono per un volto che resta immobile, e un adulto che per ore mostra a un gruppo un viso spento può ferirli, anche senza volerlo. Poiché nessuno può essere sempre limpido, conta la capacità di riparare: dire che si è stanchi, che non è colpa loro, che domani sarà diverso. La terza riguarda la tutela dei minori e delle loro immagini. Una fotografia o un video con il volto di un ragazzo non sono materiale di comunicazione a disposizione dell'educatore: si raccolgono con il consenso dei genitori e del giovane, si custodiscono con cura, non si diffondono sui profili personali e non si usano in momenti di fragilità. La quarta riguarda l'aspetto: nessun commento sul corpo e sul viso di un giovane è neutro, e chi ha cicatrici, malformazioni, un'acne che lo tormenta o un velo che sceglie di portare ha bisogno di essere guardato per ciò che è. Chi si nasconde dietro un cappuccio o una frangia lo fa spesso per un motivo che merita rispetto, e non va scoperto con la forza. La quinta riguarda i limiti dell'educatore. Nessuno può guardare tutti sempre, e Lévinas stesso ricorda che dietro ogni volto c'è un terzo, cioè un altro volto che chiede giustizia. In un gruppo ciò significa che l'attenzione a uno non deve diventare negligenza verso gli altri, e che quando un giovane porta un dolore più grande di quanto l'educatore possa sostenere, l'amore consiste anche nell'indirizzarlo ad altri. Davanti agli schermi, infine, si può proporre ai giovani ciò che il laboratorio teatrale ha reso possibile: un tempo in cui si guarda un volto reale, senza filtri e senza fretta, e si scopre che cosa accade.

Un minuto, di nuovo

Torniamo all'oratorio. Qualche settimana dopo, in classe, un gruppetto prende in giro il ragazzo con il neo sotto l'occhio. Non è una scena grave, è uno scherzo di quelli che si ripetono ogni giorno, e tutti ridono. Il ragazzo che aveva fatto battute per tutta la sera del laboratorio sta in fondo all'aula e non ride. Non interviene, non difende nessuno, non dice niente: semplicemente la sua bocca non si apre, e chi gli sta vicino si accorge di quel silenzio insolito. Più tardi, in corridoio, saluta il compagno chiamandolo per nome, e l'altro, sorpreso, risponde. Nessun adulto ha visto la scena, e probabilmente nessuno dei due la ricorderà. Il volto, quel giorno, ha interrotto un riso, e non c'è stato bisogno di nessuna predica. Altri finali sono possibili, e appartengono anch'essi alla fenomenologia del volto: il ragazzo ride con gli altri; o resta in silenzio e nessuno se ne accorge; o interviene e viene deriso a sua volta. In ciascun caso il volto resta ciò che è: qualcosa che interpella e che si può ignorare, e a cui nessuno può costringere a rispondere.

Che cosa resta di questo itinerario? Il volto si impone prima di ogni riflessione, non è una cosa tra le cose, si rivolge, è nudo, porta con sé il tempo ed è, per ciascuno, un dono dello sguardo altrui. Lévinas lo ha descritto come ciò che eccede ogni idea che ne abbiamo, come autorità senza forza che dice di non uccidere, come povertà e altezza insieme, come maestro che viene da fuori, e ha riconosciuto nell'eccomi la prima risposta del soggetto. Dopo di lui Derrida ha ricordato che il volto non può sottrarsi alle parole, Marion che si può guardare un volto come un idolo o come un'icona, Butler che non tutti i volti sono resi visibili allo stesso modo, Winnicott e Tronick che il volto vivo di un adulto è la condizione di una vita che comincia. La tradizione biblica, nella lettura di fede qui proposta, fa del volto il luogo in cui si cerca Dio e in cui lo si incontra nel fratello, e riconosce in Cristo un volto che si lascia vedere, anche quando è sfigurato. Per chi educa ne nasce una proposta semplice e impegnativa, che è una scelta e non una deduzione: ricevere i giovani con il volto, imparare i loro nomi, non forzare gli sguardi, proteggere la loro immagine, e accettare che il volto stanco dell'educatore possa essere riparato.

Resta da dire che cosa questo lavoro aggiunge alla comprensione del «chi». Il «chi» dell'identità narrativa non è soltanto colui che si racconta e che viene raccontato: è anche colui che viene chiamato, e la sua storia comincia, si può leggere, con una domanda che gli viene rivolta da un altro volto. In questa prospettiva il racconto si rivela una risposta, e l'imputabilità di cui parla Ricoeur, il poter essere ritenuti autori dei propri atti, si può dire che abbia qui la sua forma prima. Il volto mostra insieme un limite del racconto: nessuna storia ben costruita esaurisce il volto che l'ha suscitata, e chi educa è chiamato a non pretendere di dire chi sia un giovane, ma a restare disponibile alla sua risposta. Il tocco, come modo in cui il volto si avvicina fino al corpo, e la fedeltà, come tempo lungo in cui un volto incontrato una volta resta presente, sono direzioni in cui questo discorso potrebbe proseguire.

Il ragazzo del neo non sa che qualcuno, quel giorno, ha risposto al suo volto. Il ragazzo che non ha riso non sa di aver risposto. Eppure, per la durata di un minuto e di un silenzio, qualcosa che non si lascia riassumere ha preso il posto di un'etichetta.

Riferimenti principali

- Lévinas: *Totalité et infini* (1961); *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974); *Difficile liberté* (1963); *Éthique et infini* (1982).
- Ricoeur: *Soi-même comme un autre* (1990); Derrida: «Violence et métaphysique» (1964), *Adieu à Emmanuel Lévinas* (1997), *L'animal que donc je suis* (2006); Marion: *Dieu sans l'être* (1982); Butler: *Precarious Life* (2004).

- Buber: *Ich und Du* (1923); Sartre: *L'être et le néant* (1943); Scheler: *Wesen und Formen der Sympathie* (1913, 1923); Husserl: *Cartesianische Meditationen* (1931); Cusano: *De visione Dei* (1453); Boezio: *Contra Eutychen et Nestorium*.
- Winnicott: *Playing and Reality* (1971); Tronick e altri: lo studio sulla faccia immobile (1978); Goffman: «On Face-Work» (1955); Rosenthal e Jacobson: *Pygmalion in the Classroom* (1968).
- Gregorio di Nissa: *Vita di Mosè*; Concilio Vaticano II: *Gaudium et spes*; Giovanni Paolo II: *Novo millennio ineunte* (2001); Francesco: *Misericordiae vultus* (2015).