DOI: 10.69138/arete-2531-6249-20210607

# "Un pensiero della soglia". Figure dell'alterità in Simmel, Schütz e Waldenfels e politiche dell'ospitalità

Antonio Di Chiro*

*Provvisorio è il limite*
E. Jabès, *Il libro dell'ospitalità*

**Sommario**: 1. Osservazioni preliminari - 2. Soglia, limite, confine. Distinzioni terminologiche - 3. Figure dell'alterità - 3.1. Lo straniero in Simmel e Schütz - 3.2. L'estraneo in Waldenfels - 4. La soglia come luogo dell'ospitalità.

**Abstract:** The aim of this work is to propose a concept of threshold intended both as a line that separates and that, at the same time, unites and also as a place that defines the identity of something in relation to its diversity. In this regard, we will try to delineate what Waldenfels calls "a thought of the threshold", that is a thought that tries to account for the question of otherness. We will analyze the figure of the foreigner in the thought of Simmel and Schütz and that of the stranger in the thought of Waldenfels. The thesis we want to sustain is that otherness does not come from an external dimension but from an internal dimension. In this way, it is possible to prepare policies of openness and welcome and to outline the physiognomy of a thought of hospitality and welcome.

**Keywords**: *soglia, Simmel, Schütz, WaldenFELS, ospitalità*

## 1. Osservazioni preliminari.

Con il termine *soglia* s'intende la parte inferiore del vano della porta, spesso formata da una lastra di marmo, che comprende tutta la lunghezza dell'apertura. La soglia traccia una linea di demarcazione tra ciò che è intimo, privato e familiare e ciò che è alieno, pubblico e sconosciuto. Essa è tutto ciò che divide e separa, segnando un confine, tra proprio ed estraneo e contribuendo in tal modo a definire qualcosa. Questo qualcosa è, come fa notare Bernhard Waldenfels, "quel che è per il fatto di delimitarsi da altro in quanto pietra, pianta, animale o uomo, in quanto oggetto naturale o artificiale"[1]. Ma il confine e il "darsi del confine", per quanto riguarda l'uomo comporta "una particolare inquietudine, dato che i confini vengono continuamente messi in discussione.

* Università degli Studi del Molise, dipartimento di Scienze Umanistiche, Sociali e della Formazione.
1 B. Waldenfels, *Fenomenologia dell'estraneo*, tr. it. F. Menga, Raffaello Cortina Editore, Milano 2008, p. 17.

L'uomo, che si distingue per il fatto che il suo comportamento non viene incanalato in binari sicuri né a partire da regolazioni istintive né sulla base di programmi artificiali, è un essere che è non racchiuso in confini saldi, bensì si rapporta in qualche modo ai suoi confini"[2]. Questo discorso vale per i diversi tipi di confine, da quello spazio-temporale che caratterizza il nostro esser qui e ora, passando per quello che riguarda i divieti e che costituisce un freno al nostro volere e agire, sino ad arrivare a quello concettuale che pone un limite al pensiero[3]. La soglia, secondo queste prime osservazioni, è ciò che suddivide e distanzia. Tuttavia, essa non è solo ciò che disgiunge ma anche ciò che unisce. Infatti, dividendo il proprio dall'estraneo e il medesimo dal diverso, la soglia li mette l'uno di fronte all'altro, contrapponendoli e consentendo la loro interrelazione in quanto "l'altro si manifesta producendo una trasformazione del soggetto, e *l'esperienza dell'altro è sempre una trasformazione di sé*"[4]. Tale rapporto consente la deiscenza del sociale, della "socialità come interazione"[5], ovvero di quella che Husserl definiva "vita comunitaria", una dimensione basata su una "connessione sociale" in cui ognuno si trova in una situazione di "commercio" con gli altri, o è almeno possibile che lo sia, è influenzato dagli altri in quanto persona, e, a sua volta, influenza le altre persone"[6]. La soglia, in questo senso, da luogo ad un "frammezzo" (*Zwischen*), "un *intreccio*, una co-implicazione"[7] in cui si verifica uno negoziazione tra i soggetti che interagiscono, si confrontano e condividono le loro esperienze e i loro rispettivi orizzonti di senso. Questi ultimi si "originano fra di noi, fra me e l'altro, fra me e gli altri, e ciò che avviene tra noi non può essere pienamente ricondotto né alla mia iniziativa né a quella altrui. Si tratta piuttosto di una sfera produttiva dell'"inframezzo" nella quale soltanto qualcosa si origina"[8].

La tesi di questo lavoro è che la soglia può essere intesa sia come confine che divide e separa, sia come "frammezzo" che unisce e accomuna e come ciò che contribuisce a definire l'identità di qualcosa in relazione alla sua diversità, rivelandosi quindi come il luogo che ci mette di fronte all'alterità dell'altro. A tal proposito, cercheremo di delineare quello che Waldenfels definisce "un pensiero della soglia"[9], ovvero un pensiero che cerchi di dar conto della questione e del fenomeno dell'alterità, analizzando quest'ultima nelle principali declinazioni e nelle diverse figure in cui si presenta, ovvero come straniero e come estraneo. La nostra tesi è che l'alterità non provenga da una dimensione esterna ma da una dimensione interna: l'alterità "comincia in casa propria. È questo uno degli aspetti fondamentali di ciò che chiamiamo fenomeno dell'estraneità: l'estraneità non viene da fuori, ma comincia con noi stessi"[10]. In questo senso, Agamben, parlando di soglia, afferma che la nozione del "fuori" è espressa

> "in molte lingue europee, da una parola che significa "alle porte" (*fores* è, in latino la porta

2 *Ibidem*, p. 18.
3 Cfr. *ibidem*, p. 18.
4 V. Costa, *Fenomenologia dell'intersoggettività*, Carocci, Roma 2010, p, 115.
5 *Ibidem*. p. 116.
6 E. Husserl, *Filosofia prima. Teoria della riduzione fenomenologica*, tr. it. A. Staiti, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007, pp. 178-179.
7 B. Waldenfels, *Politiche dell'estraneo. L'istituzione del moderno e l'irruzione dell'altro*, tr. it. F.G. Mega, ombre corte, Verona 2012, p. 148.
8 B. Waldenfels, *Estraneo, straniero, straordinario. Saggi di fenomenologia responsiva*, tr. it. U. Perone, Rosenberg & Sellier, Torino 2007, p. 17.
9 *Ibidem*, p. 36.
10 *Ibidem*, p. 15.

della casa, θύραθεν, in greco, vale letteralmente "alla soglia"). Il *fuori* non è un altro spazio che giace al di là di uno spazio determinato, ma è il varco, l'esteriorità che gli dà accesso - in una parola: il suo volto, il suo *eidos*.
La soglia non è, in questo senso, un'altra cosa rispetto al limite; essa è per così dire, l'esperienza del limite stesso, l'esser - *dentro* un *fuori*" [11].

Partiremo, pertanto, da un'analisi del concetto di soglia distinguendolo da quello di concetti ad esso affini, quali limite e confine. Vedremo come Walter Benjamin ne *I "passages" di Parigi*, sia stato il primo a fornire una riflessione filosofica sul concetto di soglia e a proporre una distinzione tra soglia e confine. Poi ci soffermeremo sul concetto di straniero nel pensiero di Georg Simmel e ci dedicheremo a un'analisi delle modalità che riguardano il relazionarsi dello straniero con il fuori e il dentro un gruppo sociale nel pensiero di Alfred Schütz, e nell'ultima parte di questo lavoro, affronteremo la fenomenologia dell'estraneo proposta da Bernhard Waldenfels. L'intento è evidenziare come l'alterità sia qualcosa che si lega in maniera indissolubile all'identità proprio grazie al concetto di soglia, che introduce un "chiasmo tra proprio ed estraneo" e che fa sì che "io non posso liberarmi dell'estraneo poiché questo mi accompagna come la mia ombra. Dell'estraneo sono tanto certo quanto di me, è un'esperienza che non posso annullare, così come non posso annullare quella di me"[12]. Infine, vedremo come questo "pensiero della soglia" sia un pensiero basato sull'accettazione, sull'accoglienza e sull'ospitalità dell'altro.

## 2. Soglia, limite, confine. Distinzioni terminologiche

Walter Benjamin ne *I "passages" di Parigi* introduce filosoficamente il concetto di soglia:

*"Rites de passage* - così sono dette nel folclore le cerimonie connesse alla morte, alla nascita, al matrimonio, al diventare adulti ecc. Nella vita moderna questi passaggi sono divenuti sempre più irriconoscibili e impercettibili. Siamo diventati molto poveri di esperienze della soglia. L'addormentarsi forse è l'unica che c'è rimasta. (E con essa, pero, anche il risveglio). E del resto anche il su e giù della conversazione e dell'oscillazione sessuale dell'amore fluttua oltrepassando soglie come le mutevoli figure del sogno. "Qu'il plaît a l'homme, - dice Aragon, - de se tenir sur le pas des portes de l'imagination!"(*Paysan* {*de Paris,* Paris 1926}, p. 74). Le soglie, da cui agli amanti e agli amici piace attingere le forze, non sono solo quelle che appartengono a queste porte fantastiche, ma le soglie in quanto tali. Tuttavia le puttane amano le soglie di queste porte del sogno. La soglia deve essere distinta molto nettamente dal confine. La *Schwelle* (soglia) è una zona. La parola *schwellen* (gonfiarsi) racchiude i significati di mutamento, passaggio, straripamento, significati che l'etimologia non deve lasciarsi sfuggire" [13].

11 G. Agamben, *La comunità che viene*, Einaudi, Torino 1990, p. 46.
12 B. Waldenfels, *Estraneo, straniero, straordinario. Saggi di fenomenologia responsiva*, cit., p. 76.
13 W. Benjamin, *I "passages" di Parigi*, a cura di R. Tiederman, ed. it. a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2000, frammento O, 2a, 1, p. 555. Sul tema della soglia in Benjamin si veda: M.T. Costa, *Il carattere distruttivo. Walter Benjamin e il pensiero della soglia*, Quodlibet, Macerata 2008; A. Lazzarini, *Immagini della modernità. Walter Benjamin e l'esperienza della soglia*, "Intersezioni", 1, 2016, pp. 49-70.

In questo passaggio Benjamin riconosce l'indigenza dell'uomo moderno che è povero di "esperienze di soglia" (*Schwellenerfahrungen*), ma soprattutto introduce una distinzione tra il concetto di "soglia" (*Schwelle*) e quello di confine (*Grenze*). Il primo, etimologicamente, deriva dal verbo *schwellen*, "gonfiarsi", ingrossarsi, crescere e contiene secondo Benjamin "i significati di mutamento, passaggio, straripamento". Inoltre, la soglia è "una zona" di passaggio, ovvero un luogo che permette il transito di qualcuno o di qualcosa, un varco che permette l'attraversamento e che separa due ambienti. Il concetto di confine deriva, invece, dal verbo *grenzen*, confinare e indica un limite, una frontiera. Nel primo termine è presente anche l'immagine del fiume che si gonfia, cresce e straripa, ovvero deborda uscendo dagli argini. In questo caso, il termine soglia indica anche il valore e il livello minimo, quello di base, affinché si verifichi un certo fenomeno. Il secondo termine, quello di confine, come fa notare Dario Gentili,

> "deriva dal latino *finis* e rimanda al significato di solco e alla pratica del tagliare o scavare un solco nel terreno. Al *finis* è complementare il *limes*, che deriva appunto da *limus* - "trasversale, obliquo". Mentre il *finis* descrive una linea, il *limes* rappresenta una *zona*, in cui tra interno ed esterno e tra ordine e disordine prevale la continuità e il contatto. Il *limes* è una strada militare fortificata che avanza nel *barbaricum* e si arresta solo a fini strategici e di organizzazione interna, come è il caso del vallo di Adriano, ma non demarca affatto un confine. Sarebbe opportuno, pertanto, tradurre *limes* con *frontiera*. Nonostante la gran parte delle lingue moderne abbiano due termini distinti per indicare il confine, raramente la distinzione è tanto netta come in latino; *finis* e *limes*, anche soltanto a livello topografico, hanno significati sostanzialmente diversi: linea e zona" [14].

Nella lingua italiana, i termini confine e frontiera sono sovente utilizzati come sinonimi per denotare un limite geografico. Questa somiglianza linguistica è il risultato di un percorso lungo e complesso che parte dalla dissoluzione dell'impero romano e porta al processo di formazione degli stati nazionali. Nel mondo antico era evidente la differenza tra i due termini, entrambi utilizzati in contesti differenti e con diversi significati. Il confine si concretizzava in un tratto netto e immobile che divideva spazi tra realtà vicine e appartenenti alla stessa cultura o a culture diverse ma che si riconoscevano a vicenda. Il confine aveva a che fare con la dimensione dello spazio e del mondo conosciuto poiché circoscriveva le dimensioni dei terreni, le mura di una città e le aree geografiche controllate da entità politiche conosciute. La frontiera, invece, indicava la soglia di delimitazione che divideva il familiare dall'ignoto, il *nomos* dall'anomia, il mondo civile da quello selvaggio. In questo caso, non si trattava, come per quanto riguarda il confine, di un tratto netto, preciso e immobile, ma di un'area dagli orli dinamici e sempre in continua evoluzione, come una striscia di territorio flessibile che si sporgeva su luoghi sconosciuti. Con il crollo dell'Impero romano si verifica un embricarsi di noto e ignoto, di civiltà e barbarie, di legge e caos. In questa fase di profondi sconvolgimenti che segnano la fine del mondo antico il *limes* sembra scomparire per sempre per lasciare il posto all'instabile frazionamento geopolitico di un'originale realtà politica e culturale romano-barbarica. L'urto brutale tra la realtà del mondo antico e quella rappresentata dai popoli barbari produce un nuovo assetto europeo basato non sulla stabilità di confini tra i diversi regni nati sulle macerie del mondo romano, ma contrassegnato dal tramonto del concetto di frontiera

14 D. Gentili, *Confini, frontiere, muri*, "Lettera internazionale", 98, 2008, p. 16.

proprio dell'età classica in quanto l'impero romano utilizzava questo termine per indicare la zona di territorio che si distendeva ai bordi del proprio regno. Dunque, mentre il termine *limes* si concretizza nel rifiuto dell'alterità che si estendeva al di là della zona di frontiera, il confine, invece, implica l'identificazione e l'accoglienza della diversità poiché circoscrive il percorso che divide e unisce due ordini e entità politiche contigue.

In *Significati del confine* Piero Zanini riconosce che nella lingua tedesca il termine *Mark*, usato per designare la zona di territorio che va al di là della frontiera, è accantonato e al suo posto si utilizza il termine *Grenze*, che indica la linea netta e precisa del confine[15]. Come fa notare ancora Dario Gentili,

> "Tale ridursi della zona alla linea è un fenomeno moderno e corrisponde all'affermarsi della forma politica dello Stato. È infatti con la nascita dello Stato moderno in Europa, in seguito alla pace di Westfalia (1648), che alla linearità del finis latino si aggiunge il "con" della sua condivisione e sorge il "con-fine" statuale. Il confine è, pertanto, una creazione tipicamente moderna. Perché ci sia confine, c'è bisogno che siano almeno due gli ordini politici che si riconoscono la sovranità su un dato territorio" [16].

Questo per quanto riguarda il confine e il limite. Per quanto riguarda invece il concetto di soglia, esso si inserisce all'interno della distinzione semantica affrontata. Andrea Gentile in *Filosofia del limite* afferma che "la soglia implica un passaggio, un transito, una distinzione-relazione. Il *limen* è come un lungo corridoio o un tunnel che rappresenta il passaggio della nostra soggettività verso un nuovo orizzonte: il limine è una fase o uno stato soggettivo di transizione, passaggio, trasformazione che si configura e si caratterizza nella sua dinamicità"[17]. La soglia è qualcosa che si colloca tra due realtà, aprendo tra di loro un frammezzo. In tal senso essa è, come aveva già evidenziato Benjamin, un luogo che consente il transito e che stabilisce una linea di demarcazione e di differenziazione tra due zone, due ambiti di realtà diverse, contrapponendole ma anche ponendole in una condizione di reciproca comunicazione. In questo caso, per quanto il concetto di soglia sembri avvicinarsi a quello di confine e di limite, in verità se ne differenzia poiché questi termini non riescono ad esprimerne il senso autentico. La soglia, nella sua vera essenza, è sia confine che passaggio, un luogo che circoscrive, localizza e demarca ma, al tempo stesso, consente il movimento e il passare oltre. Da questo punto di vista, essa, ha a che fare con il dinamismo e la mobilità in quanto comporta anche il cambiamento e la trasformazione, un passaggio tra due dimensioni non solo spaziali e fisiche ma anche cronologiche, ovvero tra un prima e un dopo. Questo concetto, allora non va inteso solo nel suo aspetto geografico ma in un senso molto ampio poiché implica un coinvolgimento dell'esistenza umana e delle modalità con cui il soggetto conosce e esperisce la realtà e il mondo circostante. La soglia consente quelle che il filosofo Karl Jaspers definiva situazioni limite. Nell'opera *Psicologia delle visioni del mondo*, Jaspers afferma che tali situazioni sono quelle vissute, sentite ed esperite ai bordi della nostra esistenza. Esse

> "hanno questo in comune: che non offrono - sempre nell'ambito del mondo scisso in

15 P. Zanini, *Significati del confine. I limiti naturali, storici, mentali*, Mondadori, Milano 2002.
16 D. Gentili, *Confini, frontiere, muri*, cit., p. 16.
17 A. Gentile, *Filosofia del limite*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012, p. 125.

> soggetto e oggetto, del mondo oggettivo concreto - un punto fermo, un elemento assoluto indubitabile, un sostegno che dia fermezza e stabilità ad ogni esperienza e ad ogni pensiero. Tutto scorre, è preso nel moto irrequieto dell'essere posto in forse, tutto è relativo, finito, limitato, scisso in contrari; non è mai il tutto, l'assoluto, l'essenziale" [18].

La soglia è, dunque, il luogo in cui i soggetti sperimentano le situazioni limite e si misurano con lo scorrere inesorabile del tempo, ovvero la zona in cui l'essere umano si confronta con il punto-limite della sua esistenza, che diventa, nella sua autenticità unica e irripetibile, un essere-sulla-soglia[19]. Infatti, nel corso del tempo la soggettività umana si trova a doversi confrontare continuamente con la dinamicità del proprio limite e con il fatto che l'esistenza sia una realtà di confine in cui l'io abita la dimensione dinamica del divenire.

> "Il limite indica sempre una mancanza, un'imperfezione, un'assenza: essere limitati significa essere imperfetti e/o essere privi di qualcosa. Ma il limite non annuncia però solo la negazione di qualcosa, ma anche un significato autenticamente e profondamente positivo. In qualsiasi forma o grado di realtà, la funzione del limite è di produrre *limitazioni* e nel riconoscimento soggettivo (nella presa di coscienza immediata) di ogni limitazione si radica la *positività* del limite. Il limite non rimane statico o stazionario, ma è *dinamico*" [20].

La soglia è ciò che sta tra due bordi, ciò chi si staglia tra due realtà diverse e si basa sul riconoscimento dell'impossibilità di stabilire confini assoluti per quanto riguarda l'essere umano, come aveva già riconosciuto Eraclito quando aveva affermato che non si possono trovare i limiti dell'anima[21]. La soglia contribuisce a modellare l'identità umana nella sua perenne mobilità e nella duplice relazione di identità e alterità, in quanto consente all'essere umano di fare esperienze limite, quelle esperienze che Benjamin aveva caratterizzato come *Schwellenerfahrungen*, esperienze di soglia.

Alla luce di queste prime riflessioni, appare evidente che l'esistenza di una linea di demarcazione come frontiera, spartiacque, luogo di divisione, soglia, limite e confine, sia in senso geografico-spaziale che esistenziale-psicologico, sia oltremodo necessaria per poter delimitare qualsiasi fenomeno da conoscere e studiare, anche perché, etimologicamente, il termine definizione significa *de-finire*, ovvero rimanda al gesto di tracciare un confine che contenga il senso di qualcosa e ne indichi il suo limite. Da questo punto di vista, come aveva riconosciuto Remo Bodei, "L'attitudine a riconoscere e distinguere i limiti è [...] un'arte che va coltivata e praticata con cura, lasciandosi guidare, nello stesso tempo, dall'adeguata conoscenza delle specifiche situazioni, da un ponderato

18 K. Jaspers, *Psicologia delle visioni del mondo*, tr. it. di V. Loriga, Astrolabio, Roma 1950, p. 267. Sul concetto di situazione-limite in Jaspers si veda A. Gentile, *L'ombra e le situazioni-limite in Karl Jaspers Carl Gustav Jung*, "Aretè", 1, 2016, pp. 13-24. Ai fini del nostro discorso è interessante sottolineare che Jaspers parla, a proposito del limite, di una "soglia enigmatica" (*rätselvolle Schwelle*) (*Filosofia*, tr. it. U. Galimberti, Utet, Torino 1978, p. 511). Su questo punto si veda C. Fiorillo, *Il limite che unisce: paradosso, comunicazione, sofferenza. Il concetto di "limite" in Karl Jaspers*, "Studi jaspersiani", 1, 2013, pp. 241-258.

19 Cfr. A. Gentile, *Filosofia del limite*, cit., p. 8. Dello stesso autore si veda anche *Sulla soglia. Tra linea-limite e linea d'ombra*, If Press, Morolo 2012.

20 A. Gentile, *Filosofia del limite*, cit., p. 5.

21 *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, Rizzoli, Milano 1996, fr. 45, p. 160.

giudizio critico e da un vigile senso di responsabilità"[22]. Dopo queste precisazioni terminologiche, proveremo a soffermarci sull'esperienza di soglia per eccellenza, quella legata all'alterità e relativa alle figure dello straniero e dell'estraneo.

## 3. Figure dell'alterità

I termini soglia, confine e limite, nella loro diversità rimandano ad una questione di fondo. Entrambi hanno a che fare con una linea di demarcazione che delimita un qualcosa rendendolo ciò che è e distinguendolo da ciò che non è, ovvero caratterizzandolo come il suo non essere altro da sé. La linea, infatti, dividendo e stabilendo un confine tra due zone implica la differenza, ovvero il differire di sé da ciò che è altro da sé. L'alterità diventa, allora, la questione principale che caratterizza la soglia, il limite e il confine poiché ogni divisione presuppone, secondo l'etimologia del termine, una duplice visione, un osservare la diversità connaturata in ogni alterità e che nasce ogni volta che viene tracciato un limite o un confine. Tracciare una linea significa tracciare un solco all'interno dell'identità, creare una frattura e uno iato tra due diverse realtà e dimensioni[23]. Come afferma Zanini,

> "disegnare un confine diventa allora il modo per ottenere qualcosa dagli altri: uno spazio proprio dove stabilire le proprie regole, un'autonomia visibile anche dall'esterno, il riconoscimento di una diversità. Fin dalla sua prima apparizione, il confine mostra quello che sembra essere il suo carattere fondamentale: segnalare il luogo di una differenza, reale o presunta che sia" [24].

La linea che viene tracciata, sia essa quella del confine, del limite e della soglia, chiude e circoscrive qualcosa definendolo in negativo, come altro da sé, ma al contempo apre al rapporto con l'altro senza ridurlo a sé. In questo modo, l'uomo che ha a che fare con la soglia diventa lui stesso soglia, si apre all'incontro con l'altro e la soglia diventa il luogo dove è possibile pensare, riconoscere e accogliere l'altro.

Affrontare la questione dell'alterità è un compito arduo poiché tale questione costituisce uno dei principali problemi della storia della filosofia occidentale. L'alterità è, inoltre, un tema fondamentale nel dibattito contemporaneo in quanto attraversa "confini disciplinari e differenze di impostazione culturale". Nello specifico, il "termine *alterità*" ha "assunto un enorme potere disseminativo, alterandosi nel suo stesso propagarsi da un ambito all'altro, assumendo continuamente nuovi strati di senso producendo, in questo movimento, contaminazioni tra saperi, linguaggi, domande e orizzonti di senso"[25]. L'alterità si manifesta sotto forma di differenza, diversità, dissomiglianza. Tra le figure che incarnano e rappresentano questa diversità noi ci concentreremo su quelle dello straniero e dell'estraneo. Per affrontare la prima figura faremo riferimento alle analisi di George Simmel e Alfred Schütz, per quanto riguarda la seconda figura faremo riferimento alle analisi di Bernhard Waldenfels.

22 R. Bodei, *Limite*, Bologna, il Mulino 2016, p. 12.
23 Cfr. G.P. Cella, *Tracciare confini. Realtà e metafore della distinzione*, il Mulino, Bologna 2006
24 P. Zanini, *Significati del confine. I limiti naturali, storici, mentali*, cit., p. 5.
25 V. Costa, *Alterità*, il Mulino, Bologna 2011, p. 7.

### *3.1 Lo straniero in Simmel e Schütz*

Georg Simmel analizza la figura dello "straniero" nell'*Excursus sullo straniero*, contenuto in *Sociologia* del 1908[26] e la utilizza per chiarire la natura dell'interazione sociale[27]. Quest'ultima è spiegata in riferimento alla sua collocazione in una scala di vicinanza e lontananza e in relazione al concetto di mobilità, inteso come elemento fondamentale della modernità. Per Simmel la modernità si basa su un processo di accelerazione che "estremizza questo duplice e contraddittorio movimento di avvicinamento e di allontanamento di cui si alimenta il rapporto con l'altro e acutizza un senso diffuso di estraneità - che contribuisce a sviluppare e a determinare, secondo una particolare configurazione, la struttura ambivalente della relazione sociale"[28]. In tal modo si produce una tensione che può essere incanalata, ma non eliminata, tra energie che accostano e uniscono e energie che separano e frammentano e la cui particolarità consiste nel fatto che "dal cuore degli stessi fattori che legano gli uomini gli uni agli altri (l'amore, le affinità di sangue, cultura, interessi, la vicinanza spaziale ecc.) scaturiscono gli elementi che massimamente li oppongono, alla stessa stregua in cui odi, conflitti, lotte, anche acuti, stringono relazioni e stabilizzano orizzonti comuni"[29]. Da questo punto di vista, la figura dello straniero incarna la forma essenziale dei rapporti sociali propri del mondo moderno. Simmel, infatti, si concentra sulla "figura dello straniero come *forma sociale*" e "si sforza di definire il posto singolare occupato dallo straniero nello spazio fisico, nel campo sociale e in quello simbolico, cercando di focalizzare in primo luogo la contraddittorietà dei rapporti che legano lo straniero alla società che lo ospita"[30]. Simmel spiega la figura dello straniero facendo riferimento alla relazione, propria di ogni rapporto umano, tra prossimità e lontananza. Nello specifico, questo rapporto può essere formulato nel seguente modo: "la distanza (*Distanz*) nel rapporto significa che il soggetto vicino è lontano, mentre l'essere straniero (*das Fremdsein*) significa che il soggetto lontano è vicino"[31]. Simmel però precisa che

> "qui non s'intende lo straniero [...] come il viandante che oggi viene e domani va, bensì come colui che oggi viene e domani rimane - per così dire il viandante potenziale che, pur non avendo continuato a spostarsi non ha superato del tutto l'assenza di legami dell'andare e del venire. Egli è fissato in un determinato ambito spaziale, o in un ambito la cui determinatezza di limiti è analoga a quella spaziale; ma la sua posizione in questo ambito è determinata essenzialmente dal fatto che egli non vi appartiene fin dall'inizio, che egli immette in esso qualità che non ne derivano e non possono derivarne" [32].

26 G. Simmel, *Sociologia*, tr. it. A. Cavalli, Comunità, Milano 1989.

27 Sulla figura dello straniero nella storia del pensiero occidentale e in Simmel si veda: A. De Simone, *L'inquieta prossimità. Lo straniero e il migrante secondo Simmel*, "Post-filosofie", 1, 2016, pp. 59-70; E. Colombo, *Rappresentazioni dell'Altro. Lo straniero nella riflessione sociale occidentale*, Guerini Studio, Milano 1999; L. Perrone, *Da straniero a clandestino. Lo straniero nel pensiero sociologico occidentale,* Liguori, Napoli 2005; V. Cotesta, *Sociologia dello straniero*, Carocci, Roma 2012; M. Picchio, *I vicini lontani. Sociologia dello straniero attraverso Simmel, Bauman e Beck*, in M.C. Federici, M. Picchio (a cura di), *Pensare Georg Simmel: eredità e prospettive*, Morlacchi, Perugia 2012, pp. 341-459.

28 A. De Simone, *L'inquieta prossimità. Lo straniero e il migrante secondo Simmel*, cit., p. 59.

29 B. Giacomini, *Relazione e alterità. Tra Simmel e Levinas*, Il Poligrafo, Padova 1999, p. 87.

30 A. De Simone, *L'inquieta prossimità. Lo straniero e il migrante secondo Simmel*, cit., p. 60.

31 S. Tabboni (a cura di), *Vicinanza e lontananza. Modelli e figure dello straniero come categoria sociologica*, Franco Angeli, Milano 1993, p. 25.

32 G. Simmel, *Sociologia*, cit., p. 580.

Ciò che determina e struttura la forma sociale dello straniero è la compresenza simultanea di due diverse polarità. La mobilità e la stabilità per quanto riguarda la dimensione spaziale e la lontananza e la vicinanza per quanto riguarda la dimensione dei rapporti umani. Lo straniero rappresenta, da questo punto di vista, una particolare figura della socialità in quanto è colui che si associa ad altri dissociandosene al tempo stesso. Esso non si limita a collocarsi semplicemente al di fuori di un gruppo sociale: "egli appartiene al gruppo in base ad uno statuto (sociologico) che in gran parte lo esclude, i modi della sua esclusione definiscono anche i modi della sua inclusione. Il nucleo e l'essenza stessa di questa figura sociale consiste nel fatto che essa trova nella sua parziale esclusione dalla società il significato peculiare della sua stessa appartenenza ad essa"[33]. Infatti, come afferma Simmel

> "L'essere straniero è naturalmente una relazione del tutto positiva, una particolare forma di azione reciproca: gli abitanti di Sirio non sono per noi propriamente stranieri - almeno nel senso sociologico del termine che viene qui preso in considerazione - ma non esistono affatto per noi, stanno al di là di ciò che è lontano e di ciò che è vicino. Lo straniero è un elemento del gruppo stesso, non diversamente dai poveri e dai molteplici 'nemici interni' - un elemento la cui posizione immanente e di membro implica contemporaneamente un di fuori e un di fronte" [34].

Lo straniero rappresenta il confine proprio del gruppo sociale in quanto è colui che si colloca sul limite, sul crinale che separa il dentro e il fuori di una comunità sociale grazie al suo esservi incluso ed escluso simultaneamente. Lo straniero è, pertanto, colui che si trova sulla soglia, colui che abita la soglia. Esso, inoltre, svolge un ruolo particolare poiché "è colui che costringe la società a ridefinirsi incessantemente: egli pone continuamente al gruppo sociale il problema della propria collocazione, della propria parziale o totale assimilazione e integrazione, mette in gioco continuamente le categorie dell'inclusione e dell'esclusione"[35]. La figura sociale dello straniero consente di studiare le dinamiche proprie della società moderna e le modalità con cui essa si rapporta all'alterità. Infatti,

> "ogni gruppo sociale pone le basi della sua esistenza, vive e si evolve attraverso due operazioni opposte ma profondamente complementari: l'affermazione della propria identità, immutabilità e continuità temporale, cui corrisponde l'esclusione di chi è diverso e l'apertura verso l'esterno, il cambiamento, cui corrisponde l'inclusione, più o meno parziale, delle culture diverse e dello straniero" [36].

Emerge dalla breve analisi della figura dello straniero nel pensiero di Simmel un'idea dell'alterità come elemento fondamentale dell'essere umano. Un'alterità che non può essere ridotta a una nostra percezione o rappresentazione. Un'alterità che ci mette di fronte al nostro essere e abitare, come lo

33 A. De Simone, *L'inquieta prossimità. Lo straniero e il migrante secondo Simmel*, cit., p. 62.
34 G. Simmel, *Sociologia*, cit., p. 580.
35 L. Burgazzoli, *Lo straniero nel pensiero di Simmel*, in A. Dal Lago (a cura di), *Lo straniero e il nemico. Materiali per l'etnografia contemporanea*, Costa&Nolan, Genova-Milano 1988, p. 70.
36 S. Tabboni, *Lo straniero e l'altro*, cit., p. 40.

straniero, la soglia. A questa alterità noi possiamo rispondere in modi diversi e nei suoi confronti attuare diverse strategie sia difensive che offensive, ma in ogni caso non possiamo non rispondere poiché l'esperienza dello straniero indebolisce la pretesa del soggetto umano di considerarsi come una monade isolata e autoreferenziale, avulsa dagli altri e chiusa nel suo guscio solipsistico senza rapporti con i suoi simili[37].

Se Simmel ha analizzato la figura dello straniero, Alfred Schütz analizzerà le modalità con cui questa figura si relaziona ad un gruppo sociale e, nello specifico, i suoi tentativi di "interpretare il modello culturale di un gruppo sociale in cui egli entra e di orientarsi in esso"[38].

L'analisi di Schütz supera quella di Simmel poiché le categorie di estraneità e familiarità "non si limitano al campo sociale ma sono categorie generali della nostra interpretazione del mondo"[39]. Schütz parte dalla considerazione che l'individuo che appartiene ad un gruppo sociale condivide con esso un insieme di conoscenze date per scontate che, per quanto siano incoerenti, parzialmente chiare e contraddittorie, gli servono per orientarsi senza problemi nel mondo della vita quotidiana, senza che egli si preoccupi della verità e della certezza del suo sapere[40]. All'individuo che appartiene ad un gruppo sociale interessano solo le "informazioni sulla probabilità e una visione delle possibilità di successo o dei rischi che la situazione in atto comporta in relazione al risultato delle sue azioni"[41]. Questo tipo di *conoscenza data per scontata* si basa un "insieme di *ricette* degne di fiducia per interpretare il mondo sociale e per manipolare cose e uomini al fine di raggiungere i migliori risultati con il minimo sforzo evitando conseguenze indesiderabili"[42]. Schütz chiama questa conoscenza, "conoscenza da libro di cucina".

> "Il libro di cucina contiene ricette, liste di ingredienti, formule per mescolarli, e istruzioni per l'attuazione finale dei piatti. Ciò è tutto quanto ci serve per fare una torta di mele, e anche tutto quanto ci serve per affrontare le questioni di *routine* della vita quotidiana. Se ci piace la torta di mele fatta in questo modo, non ci chiediamo se il modo di prepararla indicato dalla ricetta è il più appropriato dal punto di vista igienico o dell'alimentazione, o se è il modo più rapido, più economico e più pratico. Ci limitiamo a mangiarla, e ci piace. La maggioranza delle nostre attività da quando ci alziamo a quando andiamo a letto è di questo genere. Esse sono compiute seguendo ricette ridotte ad abitudini automatiche o a luoghi comuni indiscussi. Questo genere di conoscenza ha interesse solo per le regolarità degli eventi del mondo esterno come tale, prescindendo dalle sue origini. In seguito a questa regolarità ci si può ragionevolmente attendere che il sole domani mattina sorgerà. Accade con pari regolarità e può pertanto essere anche anticipato con buone ragioni che l'autobus mi porterà in ufficio se prenderò quello giusto e pagherò il biglietto" [43].

37 In merito alle strategie difensive nei confronti dell'alterità si veda B.-C. Han, *L'espulsione dell'altro*, tr. it. F. Buongiorno, nottetempo, Milano 2017.

38 A. Schütz, *Lo straniero. Saggio di psicologia sociale*, in Id. *Saggi sociologici*, tr. it. A. Izzo, Utet, Torino 1979, p. 376.

39 *Ibidem*, p. 389.

40 Cfr. *ibidem*, pp. 377-378.

41 *Ibidem*, p. 378.

42 *Ibidem*, p. 379. Sul tema della conoscenza data per scontata nel pensiero di Schütz si veda A. Muzzetto, *Il soggetto e il sociale. Alfred Schütz e il mondo taken for granted*, FrancoAngeli, Milano 2006 e A. Di Chiro, *L'uomo a più dimensioni. Alfred Schütz e le realtà multiple*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2018, pp. 93-97.

43 A. Schütz, *Il problema della razionalità nel mondo sociale*, in Id., *Saggi sociologici*, cit., p. 356.

Dunque, la "conoscenza da libro di cucina" è costituita da regole, esperienze e cognizioni che l'individuo che vive in un determinato gruppo sociale riceve in maniera passiva, senza mettere in discussione e limitandosi ad applicarle pragmaticamente per fini concreti e scopi di natura eminentemente pratica. Questa conoscenza, che Schütz definisce anche come un "pensare come il solito" rimane tale sino a quando "alcuni presupposti di base rimangono veri". Questi presupposti sono i seguenti: 1) "la vita sociale continuerà a essere quella che è stata finora", ovvero le esperienze passate di un gruppo sociale serviranno anche per affrontare il futuro. 2) le conoscenze trasmesseci per eredità dai membri del gruppo sociale di appartenenza sono affidabili, anche se non si riesce a capire "la loro origine e il loro reale significato". 3) è sufficiente avere un minimo di conoscenze in merito agli eventi in cui ci si può imbattere nella vita quotidiana. 4) il sistema di conoscenze date per scontate e i suoi "presupposti di base" sono "un affare privato" e accettato e utilizzato dai compagni del gruppo sociale di appartenenza[44]. Tutto questo sistema di conoscenze entra in crisi con l'arrivo di figure che non si riconoscono e non appartengono al gruppo sociale. Per Schütz questa figure sono quelle del reduce e dello straniero.

Nel saggio *Il reduce*, analizzando l'esperienza del ritorno in patria, il Schütz afferma che

> "'Sentirsi a casa' è un'espressione che indica il più alto grado di familiarità e intimità. La vita a casa segue un modello organizzato di *routine*; ha le sue mete ben determinate e i suoi ben collaudati mezzi per raggiungerle, che consistono in un insieme di tradizioni, di abitudini, di istituzioni, di orari per attività di ogni genere, ecc. La maggior parte dei problemi della vita quotidiana possono essere dominati seguendo questo modello. Non c'è bisogno di definire o di ridefinire situazioni che si sono verificate tante volte o di cercare nuove soluzioni di vecchi problemi fino allora affrontati in modo soddisfacente" [45].

L'aspetto interessante è che Schütz rileva come accanto ad una *routine* per affrontare gli schemi della familiarità e dell'intimità legati al mondo della conoscenza da libro da cucina, vi sia al contempo anche una *routine* per affrontare "le deviazioni dalla vita quotidiana", ossia "per affrontare il nuovo"[46] e soprattutto, che questa *routine* può essere utilizzata "come un modello di espressione e di interpretazione" non solo dei propri atti ma anche degli "atti degli altri membri del gruppo di appartenenza"[47] permettendo all'attore sociale la possibilità di comprendere l'Altro e di rendersi comprensibile a lui. Questo per quanto riguarda il reduce e la conoscenza del libro da cucina, ovvero una *conoscenza data per scontata* e accettata in modo passivo.

La situazione è diversa per quanto riguarda un'altra figura analizzata da Schütz, quella dello *straniero.* Costui, nel suo tentativo di orientarsi in un mondo e in una dimensione diversa dalla sua e cercando di farsi accogliere da un nuovo gruppo sociale, si trova a dover mettere in discussione tutto quello che ai membri del gruppo risulta ovvio e dato per scontato. Mentre ogni "membro nato o cresciuto nel gruppo accetta uno schema standardizzato già preordinato del modello culturale giuntogli per eredità dagli antenati, dagli insegnanti e dalle persone autorevoli come guida indiscussa e indiscutibile di tutte le situazioni che si presentano normalmente nel mondo sociale", e quindi come un insieme di "*ricette* degne di fiducia per interpretare il mondo sociale

44 A. Schütz, *Lo straniero: saggio di psicologia sociale*, cit., pp. 379-380.
45 A. Schütz, *Il reduce*, in Id., *Saggi sociologici*, cit., p. 392.
46 *Ibidem*, p. 393.
47 *Ibidem*, 392.

e per manipolare cose e uomini al fine di raggiungere in ogni situazione i migliori risultati con il minimo sforzo evitando conseguenze indesiderabili"[48], lo straniero è colui che mette in discussione e non condivide i presupposti di questa conoscenza. Lo straniero "diventa essenzialmente colui che deve mettere in questione quasi tutto ciò che ai membri del gruppo in cui egli è entrato a far parte sembra essere fuori questione" e questo perché "il modello culturale del gruppo in cui è entrato a far parte non ha l'autorità di un sistema sperimentato" in quanto egli "non partecipa alla vivida tradizione storica attraverso cui tale sistema si è formato"[49]. Pertanto lo straniero è chi insinua il dubbio nei confronti di un mondo, una cultura, uno schema di rilevanze accettati per scontati e questo lo porta a scontrarsi con i nativi. "Ne deriva che lo straniero assume, per il mondo sociale, un ruolo scomodo; talvolta viene accusato persino di ingratitudine a causa del suo rifiuto a riconoscere il modello culturale offertogli come il mondo di vita più naturale, ma soprattutto come il migliore tra tutti i possibili"[50].

La figura dello straniero per Schütz ha un ruolo particolare poiché contribuisce a mettere in discussione la cieca fiducia che noi nutriamo nei confronti di un mondo già datoci, trasmessoci in sorte dai nostri predecessori e che condividiamo con i nostri simili. Infatti, per lo straniero, "il modello culturale del nuovo gruppo" è "non un rifugio ma un campo di avventura, non un'ovvietà ma un argomento discutibile da sottoporre ad analisi, non uno strumento per risolvere situazioni problematiche, ma esso stesso una situazione problematica difficile da dominare"[51]. In tal modo, lo straniero è un "uomo marginale", "un ibrido culturale in bilico tra due diversi modelli di vita di gruppo, senza sapere a quale dei due appartiene"[52]. Lo straniero è, sia in Simmel che in Schütz, una figura della soglia. Lo straniero è l'abitante della soglia, ovvero, come afferma Derrida, colui che ha a che fare con "la separazione infinita di ciò che mi lega o mi espone all'unico, all'uno come all'altro, *all'Uno come all'Altro*"[53].

### *3.2 L'estraneo in Waldenfels*

Se Simmel e Schütz hanno analizzato la figura dello straniero, Bernhard Waldenfels si concentra su un'altra figura dell'alterità, quella dello estraneo. La differenza con Simmel e Schütz emerge, innanzitutto, nell'approccio utilizzato. Infatti, mentre i primi si sono concentrati sull'aspetto sociologico dell'alterità, Waldenfels si sofferma sull'aspetto filosofico dell'alterità, arrivando a tratteggiare una *fenomenologia dell'estraneo*.

L'estraneità, "considerata come inaccessibilità immediata, va intesa come un'impossibilità fornita di un contenuto positivo", ovvero non come una mancanza, ma come una componente sostanziale della cosa stessa. "L'inaccessibilità dell'estraneo come estraneo non è, dunque, la modificazione privativa di un'accessibilità immediata del proprio che risulterebbe più originaria"[54]. L'estraneità scuote e mette in crisi il primato del proprio e di quello che Emmanuel Lévinas in

48 A. Schütz, *Lo straniero: saggio di psicologia sociale*, cit., p. 379.
49 *Ibidem*, p. 380.
50 C. Damari, *La percezione della realtà in Alfred Schütz e Erving Goffman*, Edizioni Plus, Pisa 2008, p. 37.
51 A. Schütz, *Lo straniero: saggio di psicologia sociale*, cit., p. 387.
52 *Ibidem*, p. 388.
53 J. Derrida, *Donare la morte*, tr. it. L. Berta, Jaca Book, Milano 2002, p. 150.
54 F. Ciaramelli, *La distruzione del desiderio. Il narcisismo nell'epoca del consumo di massa*, Dedalo, Roma 2000, p. 106.

*Totalità e infinito* definisce come "imperialismo del medesimo"[55], ovvero il dominio della propria identità basato sulla ricusa di ogni diversità.

Per Waldenfels pensare l'altro significa affrontare "lo *shibbolet* della fenomenologia"[56], ovvero confrontarsi con una questione fondamentale nel pensiero di Husserl. Costui, infatti, nel paragrafo 52 delle *Meditazioni cartesiane*, aveva affermato che la particolarità dell'estraneo si fondava su una "*Art bewährbarer Zugänglichkeit des original Unzugänglichen*"[57], ovvero su un tipo di "confermabile accessibilità dell'inaccessibile in originale"[58]. Per Husserl il modo d'essere dell'estraneo è determinato dalla sua accessibilità, che, in modo paradossale, si definisce come accessibilità dell'inaccessibile. Egli afferma che

> "Tutto ciò che può mai rendersi presente e manifestarsi come originale sono soltanto io stesso o appartiene a me come mia proprietà. Ciò che mediante me stesso e la mia appartenenza è esperito nel modo derivato [*fundierten*] d'una esperienza che non può soddisfarsi primordinalmente e non si dà da sé in modo originale ma è indiziato da conferme conseguenti, è *estraneo"* [59].

Secondo Waldenfels, Husserl

> "intende che l'estraneo è ovviamente accessibile: parlo dell'estraneo, mi riferisco all'estraneo, mi comporto rispetto all'estraneo. In questo senso è dunque accessibile, ma in se stesso è inaccessibile, in quanto non posso assumere il luogo dell'estraneo, non posso mettermi al suo posto, non mi ci posso collocare. Si tratta dunque di un'espressione paradossale, l'originariamente inaccessibile non può essere mutato in qualcosa di accessibile al modo in cui qualcosa di oscuro può essere reso chiaro, poiché l'originariamente inaccessibile rimane inaccessibile" [60].

Ciò che si rivela fondamentale per poter cogliere la peculiarità dell'estraneo è lo scarto tra quello che si dà in maniera immediata e quello che si rivela indirettamente. Pertanto, come aveva sottolineato Husserl, dato che ciò che si rivela immediatamente è l'ego stesso e tutto quello che a lui appartiene, ne risulta che si configura come estraneo tutto ciò che sfugge a questa esperienza di appropriazione: "di me stesso io ho esperienza in una originalità primaria; degli altri, della loro vita psichica, ho esperienza in un'originalità che è solo secondaria, in quanto l'estraneo non mi è di principio accessibile in una percezione diretta"[61]. L'estraneo sfugge, in tal modo, ad una facile e riduttiva concettualizzazione. Waldenfels riconosce che v'è "una fondamentale caratterizzazione

55 E. Lévinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, tr. it. S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1980, p. 37.
56 B. Waldenfels, *Fenomenologia dell'estraneo*, cit., p. 42.
57 E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, tr. it. Filippo Costa, Bompiani, Milano 1989, p. 134: "Il carattere d'essere dell'*estraneo* si fonda su questo processo in cui l'originalmente irraggiungibile è raggiunto confermativamente".
58 F. Ciaramelli, *La distruzione del desiderio. Il narcisismo nell'epoca del consumo di massa*, p. 107.
59 E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., pp. 134-135. Sul tema dell'estraneo nel pensiero di Husserl si veda A. Pugliese, *La dimensione dell'intersoggettività. Fenomenologia dell'estraneo nella filosofia di Edmund Husserl*, Mimesis, Milano-Udine 2004.
60 Waldenfels, *Estraneo, straniero, straordinario. Saggi di fenomenologia responsiva*, cit., p. 71.
61 E. Husserl, *Logica formale e trascendentale. Saggio di critica della ragione logica*, tr. it. G. Del Neri, Laterza, Bari 1966, p. 289.

topologica dell'estraneo che emerge dalla sua stessa polisemia"[62]. Infatti, l'estraneo è innanzitutto colui che non proviene dal luogo proprio e dall'interno. L'estraneo è colui che proviene dall'esterno e, in tal senso, è lo straniero. In secondo luogo, il termine estraneo rimanda al latino *alienum*, ovvero a ciò che è altro in quanto non è proprio. Infine, estraneo è tutto quello che ci sembra contrassegnato da una stranezza che è anomala rispetto a quello ci è intimo e familiare. "Insomma l'estraneo si determina di volta in volta in rapporto al luogo (straniero *versus* autoctono), alla sua occupazione e quindi al suo possesso (estraneo *versus* proprio) e infine all'acquisizione di particolari caratteristiche singolarizzanti (estraneo *versus* familiare)[63]. In base a questa tripartizione terminologica l'estraneo è colui che non ha origine nel luogo del proprio.

> "Comunque di volta in volta si configuri questo luogo, gli appartiene una soglia che separa il proprio dall'estraneo. Diversamente dall'*altro* onto-logico (*heteron*, *aliud*), che si contrappone al Medesimo (*tauton*, *idem*) e trae origine da un gesto di *delimitazione*, l'estraneo che si contrappone al sé (*ipse*) e a ciò che è proprio a quest'ultimo, deriva da un processo di *inclusione ed esclusione*, processo che non si svolge tra due termini, ma fra due luoghi" [64].

Mentre tra medesimo e altro sussiste una opposizione logico-ontologica, il rapporto tra proprio e estraneo si basa su un'indeterminatezza e una asimmetria dovute, da un lato all'impossibilità di proporre una definizione univoca di proprio e estraneo[65], e dall'altro lato al fatto che il luogo dell'estraneo è determinabile sempre solo a partire dal luogo del proprio. In questo caso, il concetto di soglia diventa fondamentale. Esso introduce una distinzione tra "Ipseità (*Selbstheit*) e proprietà (*Eigenheit*)", ovvero tra interno e esterno e, in tal modo, tra "inclusione e esclusione"[66]. Infatti, "il proprio nasce allorché qualcosa gli si sottrae, e quel che si sottrae è esattamente ciò che noi esperiamo come estraneo e strano"[67]. La "diastasi, il separarsi di *proprio* ed *estraneo*, non mediata da un terzo", tuttavia, "appartiene a un'altra dimensione rispetto alla distinzione tra *medesimo* e *altro*, che trova il suo retroterra in una totalità dialetticamente mediabile" in quanto "l'altro (*eteron*) e l'estraneo (*xenon*) sono due cose diverse"[68]. Infatti, l'estraneità non è riconducibile al fatto che qualcosa o qualcuno sia diverso. "L'estraneità presuppone l'ambito proprio e l'essere proprio di un sé (*ipse*, *self*), ma questo sé non va confuso con un medesimo (*ipse*, *same*) che viene distinto a partire da un terzo"[69]. Questo significa che proprio ed estraneo si costituiscono a vicenda, tramite un processo non lineare, fatto di scontri, riconciliazioni e passaggi attraverso la *soglia* che porta dall'uno all'altro. Entrambe le dimensioni non possono essere confinate entro ripartizioni

62 F. Ciaramelli, *La distruzione del desiderio. Il narcisismo nell'epoca del consumo di massa*, cit., p. 108. Sulla "topografia dell'estraneo" si veda: B. Waldenfels, *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1997, e M. Ponzi, V. Borsò (a cura di), *Topografia dell'estraneo. Confini e passaggi*, Mondadori, Milano 2006.

63 F. Ciaramelli, *La distruzione del desiderio. Il narcisismo nell'epoca del consumo di massa*, cit., p. 109.

64 B. Waldenfels, *Verschränkung von Heimwelt und Fremdwelt*, in R.A. Mall, D. Lohmar (hrsg), *Philosophische Grundlagen der Interkulturität*. *Studien zur Interkurellen Philosophie*, vol. I, Amsterdam-Atlanta 1993, p. 57.

65 Cfr. F. Ciaramelli, *La distruzione del desiderio. Il narcisismo nell'epoca del consumo di massa*, cit., pp. 109-110.

66 B. Waldenfels, *Fenomenologia dell'estraneo*, p. 23.

67 *Ibidem.*

68 *Ibidem*.

69 *Ibidem*.

definitive e assolute, ma si sovrappongono e si intersecano tra loro senza che vi sia possibilità di separare in maniera radicale la dimensione dell'interno e dell'esterno. Questo embricarsi delle due dimensioni comporta anche il riconoscere che accanto alla sfera dell'ego, come sfera del proprio, persiste una sfera di ciò che non è propriamente dell'ego, che non è riducibile a esso e che Husserl, come abbiamo visto, chiamava estraneo[70]. Emerge, dunque, in quest'analisi dell'estraneo l'idea di un'alterità costitutiva dell'essere umano, un'estraneità che Waldenfels definisce come qualcosa di *radicale*, ovvero "un'estraneità che non può essere né ricondotta al proprio né ordinata all'interno di una totalità; che è, in tal senso, irriducibile"[71]. Parafrasando Goethe, si potrebbe affermare che "all'inizio c'è la differenza"[72], ovvero il fatto che "il cosiddetto soggetto non sia padrone in casa propria" e che "il sé è in certo qual modo *fuori di sé* e che ogni ordine è circondato dall'ombra dell'*extra-ordinario*"[73]. Questo non significa che "proprio ed estraneo [...] si affrontino l'un l'altro come monadi chiuse in se stesse. Il proprio che compare co-originariamente all'estraneo e che sorge dalla separazione dall'estraneo, appartiene a un ambito intermedio che è sempre, più o meno e in diversi modi, il risultato di un processo di differenziazione"[74], di un percorso basato sulla diversità, sullo scarto e sulla sottrazione che abitano nel fondo abissale dell'essere umano. Questo percorso si basa sul fatto che, come fa notare Derrida, "ciascuno di noi, ciascuno altro, ogni altro è infinitamente altro nella sua singolarità assoluta, inaccessibile, solitaria, trascendente, non manifesta, non presente originariamente al mio *ego* [...] Ogni altro (nel senso di ciascuno) è tutt'altro (assolutamente altro)"[75]. L'esperienza di questa differenza ineliminabile e di questa estraneità è un'esperienza di quella che Nancy definiva come "intrusione" originaria: "L'intruso

70 La questione del rapporto dell'ego con altri ego porta condurrà Husserl a un serrato confronto con il solipsismo e a un'analisi dell'intersoggettività che attraverserà tutta la sua ricerca. Non è questa la sede per entrare nel merito di tale questione. Qui ci limitiamo solo ad alcune indicazioni e rimandi bibliografici. I tomi sull'intersoggettività pubblicati nell'*Husserliana* sono: vol. XIII, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, *Erster Teil (1905-1920)*, vol. XIV, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, *Zweiter Teil (1921-28)*, vol. XV, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, *Dritter Teil (1929-35)*, tutti e tre a cura di I. Kern, Nijhoff, Den Haag, 1973. Sul tema dell'intersoggettività in Husserl si vedano i lavori di: V. Costa, *Fenomenologia dell'intersoggettività*, Carocci, Roma 2010; Id., *L'esperienza dell'altro. Per una fenomenologia della separazione*, in A. Ferrarin (a cura di), *Passive Synthesis and Life-World*. *Sintesi passiva e mondo della vita*, Ets, Pisa 2006, pp. 109-125; V. Costa, D. Zahavi, *Esperienza e intersoggettività nella prospettiva fenomenologica*, "Bollettino filosofico", 16, 2000, pp. 263-286; G. Ferretti, *Soggettività e intersoggettività. Le "Meditazioni cartesiane" di Husserl*, Rosenberg & Sellier, Torino 1997; B. Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs. Socialphilosophisce Untersuchungen in Anschluß an Husserl*, Nijhoff, Den Haag 1971; D. Zahavi, *Husserl und die transzendentale Intersubjektivität*. *Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritk*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London 1996. La questione dell'intersoggettività sarà anche al centro di un saggio che Schütz dedicherà ad Husserl: A. Schütz, *The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl*, in "Philosophisce Rundschau: Eine Vierteljahresschrift für philosophisce Kritik", 5, 1957, pp. 81-107, poi in *Collected Papers*, vol. III, Martinus Nijhoff, The Hague, 1970, pp. 51-91. Sul confronto di Schütz con Husserl si veda A. Di Chiro, *Attualità e importanza della fenomenologia per le scienze sociali. Alfred Schütz lettore di* Husserl, "Segni e Comprensione", XXXIII, 97, 2019, pp. 33-60.

71 B. Waldenfels, *Fenomenologia dell'estraneo*, cit., p. 137. Si veda anche B. Waldenfels, *Politiche dell'estraneo*, cit., pp. 28-29.

72 B. Waldenfels, *Fenomenologia dell'estraneo*, cit., p. 139. Sulla questione della differenza si veda A. Di Chiro, *Per una fenomenologia della differenza. Le realtà multiple di William James e Alfred Schütz*, "Itinerari", LVII, 2018, pp. 199-214.

73 B. Waldenfels, *Fenomenologia dell'estraneo*, cit., p. 138.

74 *Ibidem*, p. 138.

75 J. Derrida, *Donare la morte*, cit., p. 111. Sull'alterità in Derrida si veda C. Resta, *Jaques Derrida e il non fenomenologico*, "Bollettino Filosofico", 33, 2018, pp. 308-320.

non è nessun altro se non me stesso e l'uomo stesso. Non è nessun altro se non lo stesso che non smette mai di alterarsi"[76]. Tale esperienza "spezza ogni tentativo di chiusura autistica e tiene aperto il costante rimando all'altro"[77], evitando sia un atteggiamento di chiusura che uno di passiva accettazione dell'altro.

> "La soluzione che Waldenfels prospetta per superare l'*impasse* rappresentata dall'alternativa fra un discorso che destituisce l'estraneo prima ancora di dargli voce e un mutismo ossequioso che, per troppo rispetto, neppure lo fa entrare in scena si concretizza in un peculiare gesto del pensiero, che si rende capace di compiere il passaggio da un parlare *dell'*estraneo a un parlare *dall'*estraneo" [78] .

In tal modo, si apre la strada ad una risposta nei confronti dell'estraneo che consente di tener conto dell'alterità costitutiva dell'essere umano e di approntare una politica di apertura e accoglienza, non una politica che si occupi solo "dell'accettazione e dell'inserimento degli stranieri, degli immigrati, dei rifugiati e della violenza contro gli stranieri", ma "una politica che tiene conto dell'estraneità in tutti gli ambiti dello spazio pubblico"[79]. Waldenfels è consapevole che una politica dell'estraneo comporti diversi problemi e questioni da affrontare. Tra queste un posto particolare è occupato dalla questione dell'interculturalità e della "trasformazione dell'estraneità in *inimicizia*"[80]. Per quanto riguarda la prima questione, bisogna aver presente che l'interculturalità non deve essere intesa come una banale e riduttiva constatazione che vi siano molteplici e differenti culture, bensì come "il fatto che noi viviamo ed agiamo in un *intercampo*, in una *terra di mezzo* (*Zwischenfeld*)" che "si costituisce in modo *asimmetrico*"[81] in quanto le culture si intersecano, si sovrappongono e si contaminano a vicenda. Tale embricarsi tra le culture diventa fondamentale in quanto "si oppone alle tendenze di un globalismo che minimizza la divergenza tra proprio ed estraneo fino all'indifferenza"[82], un globalismo basato sulla minaccia "di una entropia culturale" che può portare, in alcuni casi, ad un *"localismo"* esasperato e basato sulla mistica del "sangue" della "terra"[83]. Per quanto riguarda il secondo punto, la trasformazione dell'estraneità in inimicizia e ostilità, anche qui è opportuna una distinzione:

> "Il nemico (*hostis*) deve essere tenuto ben distinto dall'antagonista (*adversarius*). Mentre l'antagonismo si fonda su un conflitto di fatto e concerne ciò che l'altro dice e fa, l'inimicizia mira all'altro in quanto tale. La trasformazione comincia con la creazione di immagini del nemico, le quali hanno tratti idiosincratici. E qui ci imbattiamo nei nostri stessi prodotti. La vista dell'altro differisce da ciò che in lui vediamo e il rivolgersi a lui diverge da ciò che di lui diciamo. Il nemico invece si rivela come un essere senza volto, che non guarda e non parla.

76 J.L. Nancy, *L'intruso*, tr. it. a cura di V, Piazza, Cronopio, Napoli 2005, p. 37.
77 F.G. Menga, *Postfazione*, in B. Waldenfels, *Fenomenologia dell'estraneo*, cit., p. 164.
78 *Ibidem*, pp. 165-166.
79 B. Waldenfels, *Politiche dell'estraneo*, cit., pp. 36-37.
80 *Ibidem*, p. 37.
81 *Ibidem*, p. 37.
82 *Ibidem*, p. 38. Contro la tendenza a ritenere una civiltà superiore alle altre e contro la convinzione che tutte le culture siano uguali, si veda E. Di Nuoscio, *Epistemologia del dialogo. Una difesa filosofica del confronto pacifico tra le culture*, Carocci, Roma 2011.
83 B. Waldenfels, *Politiche dell'estraneo*, cit., p. 38.

Così l'*extraordinario*, che oltrepassa i confini dell'ordine, viene degradato a *disordinato*"[84].

Questo percorso produce per Waldenfels un "manicheismo sociale" che continua a "protrarsi nella guerra santa contro l'Occidente infedele", nella "crociata contro il terrorismo" o contro "gli stati canaglia"[85]. Questa "ontologia dell'inimicizia" può essere distrutta grazie a "una genealogia dell'estraneità" che decostruisce gli stereotipi e i luoghi comuni sulla figura del nemico, contribuendo a capovolgerne l'immagine: il nemico "è *l'estraneo dell'altra sponda*", ovvero colui che abita dall'altro lato, al di là del confine, colui che risiede altrove. "La controparte del nemico è costituita invece dall'*ospite*. L*'ospite* appare come *l'estraneo sulla soglia*"[86].

Solo, dunque, aver dopo affrontato e risolto questi problemi per Waldenfels è possibile una politica dell'estraneo.

## 4. La soglia come luogo dell'ospitalità

Alla luce delle considerazioni svolte, emerge l'idea di un'alterità fondamentale che dimora nel cuore abissale del soggetto, che mette in relazione il proprio con l'estraneo e che si incarna nel concetto di soglia. Quest'ultima diventa, in quanto immagine dell'alterità, qualcosa di cui l'individuo non riesce a disfarsi. Liberarsi dell'alterità sarebbe come liberarsi della propria ombra: un compito impossibile, poiché l'ombra, come recita il poeta Paul Celan è ciò che da senso alle cose, alle parole e al pensiero: "Parla - Ma non dividere/ il sì dal no./ Dà anche senso al tuo pensiero:/ dagli ombra"[87]. La soglia potrebbe essere l'ombra, l'area oscura proiettata su una superficie da un corpo, che frapponendosi tra la superficie e una sorgente luminosa, impedisce il passaggio della luce. L'ombra è anche, però, in senso figurato, una zona che funge da riparo e protezione in quanto impenetrabile, un luogo nascosto in cui non si è esposti allo sguardo e alla conoscenza degli altri e che deve essere abbandonato per aprirsi al mondo e agli altri. L'ombra come sostrato nascosto è ciò che, per contrasto, conferisce forma e senso a ciò che è visibile, dà risalto alla luce consentendogli di illuminare l'oscurità. L'ombra è legata, inoltre, non solo all'aspetto fisico dell'assenza di luce, ma anche all'aspetto percettivo, alla visibilità. Entrambi gli aspetti, l'ombra e la luce sono inseparabili e inscindibili, come ha affermato anche Husserl a proposito della percezione: "*la percezione e il percepito formano per essenza una unità immediata, quella di un'unica concreta cogitatio*"[88]. La soglia, in quanto confine e frammezzo, è anche ombra, zona marginale e residuale che non può essere eliminata senza minare al contempo la nostra identità. Pertanto, la soglia non deve essere solo intesa come una linea di demarcazione che separa e, al tempo stesso, unisce ma anche come un luogo che conferisce luminosità, ovvero senso all'apertura nei confronti dell'altro, apertura che

84 *Ibidem*, pp. 38-39.
85 *Ibidem*, p. 39.
86 *Ibidem*, pp. 39-40.
87 P. Celan, *Parla anche tu*, in *Poesie*, tr. it. G. Bevilacqua, Il Meridiano, Mondadori 2015, p. 231.
88 E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e filosofia fenomenologica, Libro primo: Introduzione generale alla fenomenologia pura*, tr. it. V. Costa, Einaudi, Torino 2002, p. 90. Il discorso husserliano sul tema della percezione è oltremodo complesso e la sua trattazione esula dal presente lavoro. In questa sede possiamo affermare che il "punto di partenza husserliano è il seguente: la percezione, per quanto è inconfondibile con altre forme della conoscenza, è un darsi per adombramenti (*Abschattungen*); ciò significa che la cosa non si riduce ai suoi adombramenti, e insieme che l'adombramento è irriducibile: l'ombra non è destinata a tramutarsi in luce e la cosa è, nella sua totalità o nel dispiegamento pieno del suo senso, sempre assente" (R. Diodato, *Estetica del virtuale*, Mondadori, Milano 2005, p. 113).

è possibile in quanto "esperienza dell'eccedenza/alterità" che "fa emergere l'evidenza di quel limite che non solo non si deve mai misconoscere o censurare, ma anzi si deve curare-custodire come il segreto più fecondo dell'abitare umano"[89]. Quest'ultimo passaggio si rivela molto importante al fine di delineare i lineamenti essenziali di un pensiero della soglia, in quanto ci mette davanti al compito di "re-imparare a pensare lo spazio", come afferma l'antropologo Marc Augé. Tale dovere si basa su di un abbandono del pensiero ossessivo del luogo, su di un'uscita dal "vincolo totalitario del luogo"[90] e diventa ancora più stringente nell'epoca presente:

> "Viviamo, infatti, un'epoca paradossale anche sotto questo aspetto. Nel momento stesso in cui l'unità dello spazio terrestre diviene pensabile e si rafforzano le grandi reti multinazionali, si amplifica anche il clamore dei particolarismi, di coloro che vogliono ritrovare una patria, come se il conservatorismo degli uni e il messianesimo degli altri fossero condannati a parlare lo stesso linguaggio: quello della terra e delle radici" [91].

Occorre, dunque, "affrancarsi dal *feticismo del luogo*, ovvero infrangere la logica antropologica che associa al luogo un'identità monolitica e che tende a ricusare, in quanto non legate a questo luogo, le altrui identità"[92]. Questo tentativo di evadere da questa logica ossessiva del luogo, non significa evocare banalmente "l'ideale di un mondo senza barriere e senza esclusioni"[93]. Augè, infatti, precisa che non è il concetto di frontiera ad essere messo in discussione, in quanto questo concetto è sostanzialmente connaturato alla storia umana:

> "La storia del popolamento umano è la storia del superamento di quelle che chiamiamo "frontiere naturali" (fiumi, oceani, montagne). [...] Certo, le frontiere sono state spesso attraversate da conquistatori che attaccavano e sottomettevano altri esseri umani, ma questo rischio inerisce a tutte le relazioni umane da quando sono guidate dai rapporti di forza. Il rispetto delle frontiere è dunque un pegno di pace" [94].

Il concetto di frontiera non assume una connotazione negativa ma positiva in quanto è "non un muro che vieta il passaggio, ma una *soglia* che invita al passaggio"[95], permettendo la relazione tra soggetti umani. L'auspicio di Augé è il seguente: "Il nostro ideale non dovrebbe perciò essere quello di un mondo senza frontiere, ma di un mondo nel quale tutte le frontiere siano riconosciute, rispettate e attraversabili, cioè di un mondo in cui il rispetto delle differenze cominci con il rispetto degli individui, indipendentemente dalla loro origine o dal loro successo"[96]. Ovvero, un mondo in cui lo straniero e l'estraneo non siano figure marginali e liminali, immagini dell'esclusione,

89 E. Garlaschelli, S. Petrosino, *Lo stare degli uomini. Sul senso dell'abitare e sul suo dramma*, Marietti, Genova 2012, p. 43.
90 M. Augé, *Nonluoghi. Introduzione a una nuova antropologia della surmodernità*, tr. it. D. Rolland, elèuthera, Milano 2009, p. 103.
91 *Ibidem*, p. 48.
92 A. Di Chiro, *Dalle metropoli ai non luoghi. Forme dell'abitare nell'epoca dello sradicamento*, Aa.Vv., *(S) radicamenti*, Società di studi geografici. Memorie geografiche NS 15, 2017, p. 839.
93 M. Augé, *Nonluoghi. Introduzione a una nuova antropologia della surmodernità*, cit., p. 13.
94 *Ibidem*, p. 13.
95 *Ibidem*, p. 14. Corsivo nostro.
96 *Ibidem*, p. 14.

ma rappresentazioni dell'accettazione e dell'accoglienza. Si apre così lo spazio per un discorso sull'ospitalità. Quest'ultima, secondo Derrida

> "esige che io apra la mia dimora e che la offra non soltanto allo straniero (provvisto di un cognome, di uno statuto sociale di straniero eccetera), ma all'altro assoluto, sconosciuto, anonimo, e che gli dia luogo, che lo lasci venire, che lo lasci arrivare e aver luogo nel luogo che gli offro, senza chiedergli né reciprocità (l'entrata in un patto) e neppure il suo nome" [97].

In questo modo, "l'ospitalità si basa su una priorità, una precedenza nei confronti dell'altro". Tale eccedenza si rivela nell'"essere ospitali, aperti allo straniero e si palesa nel gesto di colui che apre la porta della sua dimora all'Altro"[98]. Qui il concetto di soglia si rivela fondamentale. Infatti, come osserva Derrida

> "Lo straniero [...] non è soltanto qualcuno a cui si dice "vieni", ma "entra", entra senza aspettare, fa' tappa da noi senza indugio, affrettati a entrare, "vieni dentro", "vieni in me", non solo verso di me, ma in me: occupami, prendi posto in me, cosa che significa anche prendi il mio posto, non limitarti a venirmi incontro o "a casa mia". Varcare la *soglia* equivale a entrare e non soltanto avvicinarsi o venire" [99].

La soglia diventa il nome per indicare l'ospitalità, "la parola per dire quel legame che slega, quella separazione che unisce, quell'inusitato rapporto che lascia essere differenti"[100]. L'ospitalità però non deve essere intesa come "semplice esperienza dell'accoglienza, se non nel senso radicale per cui la precedenza dell'altro, il suo ontologico venir prima di me, ha il significato di un'ospitalità, di un'apertura senza riserve, di un'estroversione che precede ogni a-casa, ogni possibile chiusura"[101]. L'ospitalità si basa su una logica che "non solo scompagina la rassicurante partizione tra amico e nemico, restituendola a tutta la sua indecidibilità, ma riconosce anche la precedenza ontologico-etico-politica dell'apertura rispetto alla chiusura, dell'ospitalità rispetto all'ostilità"[102]. Un pensiero della soglia è allora, un pensiero dell'ospitalità e dell'accoglienza, un pensiero caratterizzato da apertura e non chiusura nei confronti dell'altro[103]. Un tale pensiero riconosce che la soglia è il luogo dove interno ed esterno smettono di limitarsi l'un l'altro e si intersecano tra di loro, finendo

97 J. Derrida, A. Duformantelle, *Sull'ospitalità*, Baldini & Castoldi, Milano 2000, pp. 52-53. Sul tema dell'ospitalità in Derrida si veda: G. Coccolini, *L'etica come ospitalità in Jacques Derrida*, "Rivista di teologia morale", 129, 2001, pp. 77-85; S. Petrosino, *Derrida e gli stati dell'ospitalità*, in G. Dalmasso (a cura di), *A partire da Jacques Derrida*, Jaca Book, Milano 2007, pp. 197-208; C. Resta, *Le leggi dell'ospitalità. Etica e politica nell'ultimo Derrida*, in L. Bonesio (a cura di), *Orizzonti della geofilosofia*, Arianna Editrice, Bologna 2000, pp. 27-54.

98 A. Di Chiro, *Dalle metropoli ai non luoghi. Forme dell'abitare nell'epoca dello sradicamento*, cit., p. 842. Sull'ospitalità si veda: B. Giacomini, *Philoxenos. Per una filosofia dell'ospitalità*, Il Nuovo Melangolo, Genova 2019; P. Amato, R. Fulco, S. Geraci, S. Gorgone, F. Saffioti, V. Surace, C. Terranova, *L'evento dell'ospitalità tra etica, politica e geofilosofia. Per Caterina Resta*, Mimesis, Milano-Udine 2013; E. Jabès, *Il libro dell'ospitalità*, tr. it. A. Prete, Raffaello Cortina Editore, Milano 1991, Id., *Uno straniero con, sotto il braccio, un libro di piccolo formato*, tr. it. A. Foli, SE, Milano 1991; C. Resta, *L'estraneo. Ostilità e ospitalità nel pensiero del Novecento*, il melangolo, Genova 2008.

99 J. Derrida, *Sull'ospitalità*, cit., p. 112. Corsivo nostro.

100 C. Resta, *L'estraneo*, cit., p. 119.

101 *Ibidem*, p. 120.

102 *Ibidem*, p. 120.

103 Cfr. E. Lévinas, G. Marcel, P. Ricouer, *Il pensiero dell'altro*, Edizioni Lavoro, Roma 2010.

per non essere più distinguibili e separabili in maniera netta e precisa. La soglia diventa il posto in cui è possibile fare esperienza del limite, esperienza che non è solo spaziale e geografica, ma anche psicologica e esistenziale. La soglia è il luogo in cui è possibile oltrepassare la situazione di crisi prodotta dal confine, uno spazio e un orizzonte che danno un nuovo senso all'abitare umano. Essere sulla soglia significa, dunque, essere umani in quanto la soglia è il luogo proprio dell'uomo, la sua casa e la sua dimora. Diventa, in tal modo, sempre più stringente l'urgenza di un pensiero della soglia, di una riflessione critica su questo concetto nella sua impellenza storica, sociale e politica come antidoto al riemergere di inquietanti nazionalismi e ideologie totalitarie basate sull'esaltazione dei confini e sulla chiusura nei confronti della diversità.

> "Ma non ci deve sfuggire che la condizione globale, in cui storicamente ci troviamo, è la cornice di realtà in cui eventualmente accade questa scoperta, la quale diventa così un'urgenza non solo filosofica ma politica. Riguarda la politica dei soggetti: la nostra possibilità di contromanovra - direbbe Foucault. Dove siamo? Qual è il luogo deputato di questo spazio di gioco per cui ne va della nostra possibilità di abitare la casa? Forse è la porta stessa. Più precisamente, siamo sulla soglia" [104].

104 P.A. Rovatti, *Possiamo addomesticare l'altro? La condizione globale*, Forum, Udine 2007, pp. 46-47.