



LEONARDO SAMONÀ

L'ospitalità dello straniero

EPEKEINA, vol. 1, nn. 1-2 (2012), pp. 145-154
Ontology and Deconstruction

ISSN: 2281-3209

DOI: 10.7408/epkn.v1i1-2.10

Published on-line by:

CRF – CENTRO INTERNAZIONALE PER LA RICERCA FILOSOFICA
PALERMO (ITALY)

www.ricercafilosofica.it/epekeina



This work is licensed under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 Unported License.

L'ospitalità dello straniero

Leonardo Samonà

1 Ritorno all'intreccio *hospes/hostis*

Il mondo in cui viviamo ci restituisce in modo inquietante la memoria dell'intreccio etimologico originario tra i due sensi opposti e apparentemente incompatibili che si riferiscono all'esperienza dello «straniero», quello di ospitalità e quello di ostilità (*hospes/hostis*). La storia etimologica registra una differenziazione dei due vocaboli che corrisponde a due opposte percezioni dello straniero.¹ Il primo vocabolo designa lo straniero in riferimento a luoghi distinti e definiti di uno spazio comune, all'*interno* del quale le identità diverse si possono riconoscere tra loro sullo sfondo di una familiarità: lo straniero è colui che appartiene a un'altra comunità e possiede un'altra cittadinanza, che lo rende ospite nella nostra comunità, ma coinvolge ad un tempo quest'ultima in un patto fondato sul riconoscimento di un'identità comune al fondo dell'alterità. Il secondo vocabolo guarda invece alla provenienza dell'estraneità da un «fuori» indeterminato e incontenibile, e coglie così il tratto impenetrabile, imprevedibile, perturbante e «ostile» dello straniero, dal quale ci si sente separati da uno spazio vuoto e abissale. La divisione netta tra questi due significati, l'oblio della loro comune origine nell'uso successivo, coprono l'assillante bisogno di differenziazione, sempre acceso e mai del tutto soddisfatto, tra inclusione ed esclusione. Dal fondo di un ineshausto lavoro di distinzione risale infatti ogni volta alla superficie l'intreccio inesorabile e inquietante dei termini che si tenta di mantenere divisi – e che continuano in particolare a convivere enigmaticamente in un vocabolo riconducibile alla stessa radice, cioè in *hostia*, la vittima sacrificale.

Nel mondo greco, la distinzione tra ospite e nemico ha una sua espressione paradigmatica nella contrapposizione tra elleni e barbari: il primo tipo di straniero resta, come dice Platone nel V libro della *Repubblica*, familiare e congenere (*oikeîon kai syngenés*) (470 b), mentre l'altro è invece estraneo e straniero (*allotrion kai othneîon*), nemico per natura (*polémios physei*). A quest'ultimo si può e si deve talora portare la guerra (*polemos*), perché in fondo con lui si è per natura in guerra. Se invece viene rivolta ai greci, ai «fratelli», la guerra diventa lotta intestina, disordine e malattia

¹Quando l'antica società romana si trasforma in nazione, ricorda Galli, avviene quella che Benveniste ha chiamato una chiarificatrice catastrofe concettuale: «ospite» viene distinto da «nemico» e diviene *hostipot(is)*, *hospes*, cioè «ospite in senso eminente» (cfr. GALLI 1998, 234).

(*stasis*), fonte di rovina, perché spezza una familiarità naturale e lascia una ferita sempre pericolosamente pronta a riaprirsi nei rapporti con coloro con i quali si deve poi tornare alla pace. Se il greco, pur straniero nella mia *polis*, è tuttavia *come me* cittadino di un'altra comunità ellenica, per cui è l'ospite, il barbaro è di contro l'estraneo in senso culturale, colui che non ha nulla in comune con me, colui a cui manca il terreno comune necessario a qualunque processo di assimilazione. Il suo ingresso nella sfera della prossimità è innaturale e perturbante.

La distinzione tuttavia permette di caricare di valore positivo lo straniero e di aprire lo spazio universalizzante dell'ospitalità. In essa affiora nel mondo greco, come poi in quello romano, un'antichissima cultura dell'ospitalità «incondizionata», nella quale appunto la *stranierità* resta per così dire la misura dell'ospitalità, in nome di una *humanitas* in grado di sostenere la commistione dell'estraneo *in quanto tale* con l'ospite. L'estensione universale dell'ospitalità emerge come connaturata all'essere umano, per il quale nessuna manifestazione dell'umano può risultare «aliena»: *homo sum, humani nihil a me alienum puto*. A noi peraltro questa cultura dell'ospitalità incondizionata giunge anche da radici non greche. Noi siamo anche eredi della cultura ebraica, eredi cioè di un popolo senza terra, straniero in terra d'Egitto, straniero nella sua origine e perciò portato a identificarsi con questa condizione. Una tale eredità porta in certo modo la radicalizzazione dell'ospitalità incondizionata, suggerendo un possibile rovesciamento del rapporto tra identità ed estraneità. L'eredità ebraica ci arriva oltretutto prevalentemente attraverso il suo esito evangelico, quello che non solo nell'accoglimento dello straniero riconosce l'accoglimento del divino, ma vede perfino il divino stesso raccogliersi interamente nello straniero: «ero straniero (*xenos*) e mi avete accolto (*synegagete*)» (Mt, 25, 35: la parabola dell'«ultimo giudizio»). La *stranierità* è messa in questo caso al centro della *synagogé*: essa diviene in certo modo il fondamento e la misura della comunità. Così giunge a compimento il ribaltamento drastico dell'assetto concettuale che sembrerebbe dapprima subordinare, anche nella tradizione ebraica, l'accoglienza dello straniero alla distinzione pregiudiziale tra due accezioni della parola «straniero»: *nekar o nakri*, lo straniero culturale, spesso oggetto di rifiuto, e *ger*, il senza terra e povero nella mia casa. Una distinzione che, pur con tratti diversi, dà voce da una parte alla percezione negativa della *stranierità* quale minaccia del non familiare, e dall'altra alla percezione positiva della *stranierità* quale annuncio di un segreto avvento di Dio stesso nello spazio della convivenza, di fatto inevitabile, con lo «straniero interno», lo «straniero fra noi», quando riusciamo a trasformarla nell'accoglimento del povero e ultimo.²

La commistione di ospite e nemico dice qualcosa di importante sul modo

²Vanno considerate comunque, in proposito, le puntualizzazioni di RIZZI 1998, 244-253.

in cui si costituisce la comunità, che comincia dal proprio e termina nel tutto, secondo un'efficace formula di B. Waldenfels.³ Se volgiamo lo sguardo al passato, osserviamo che un tale percorso verso il «tutto» intreccia l'inclusione dell'estraneo, il superamento della semplice estraneità, con la discriminazione e l'espulsione, giocando la somiglianza *contro* la diversità, la fratellanza *contro* l'inimicizia «di natura». La comunità si costituisce così attraverso la separazione dell'ospite inquietante dall'ospite «come me», per cui tende antinomicamente a sottomettere l'unità e la totalità al principio della proprietà «pura» e della «pura» identità. All'interno di un tale processo si consolida la nozione *normalizzata* di straniero, nel significato neutro di colui che è cittadino di un'altra terra e ospite nella mia. Lo straniero è ospite nella mia terra e nativo nella sua *così come* io sono il nativo che diviene ospite nella sua terra. Abbiamo in questo caso l'altro dotato in principio dei miei stessi diritti, con la medesima condizione di alterità che caratterizza potenzialmente me, ospite a mia volta nella terra dello straniero. La separazione degli spazi e delle identità è posta a garanzia di una tale eguaglianza, sulla quale sempre incombe l'esplosione di rivalità. Protetta dalla distanza geografica, la diversità non mostra il suo lato inquietante, perché è fondata da una parte sull'eguaglianza, sulla reciprocità, e dall'altra sulla separazione delle sfere di proprietà. Quanto di problematico la relazione con l'estraneo presenta, viene respinto – almeno *nello stato di pace* – sullo sfondo di una separazione spaziale che tiene a bada gli antagonismi, e in tal modo rende compatibili i diversi. Da entrambe le parti si riconosce la reciproca estraneità, che riposa però sull'identica relazione di appartenenza a comunità identitarie.

Tuttavia solo apparentemente questa diversità è riscattata dall'ostilità e accolta interamente nello spazio dell'ospitalità. Ci si trova in un certo senso nella stessa dinamica irrequieta, alle prese con conflitti pronti sempre ad insorgere, che è propria della tolleranza, con il suo presupposto strutturale di un dislivello tra colui che tollera da una posizione di sovranità, e colui che è tollerato nella posizione di chi non è immediatamente legittimato a esercitare diritti, in quanto straniero ospitato in una terra che non gli appartiene. Il diritto si costituisce però proprio su questa base. Lo straniero, cui appartiene un'altra terra, ritrova elementi di eguaglianza con sé in chi lo «tollera»: il diritto divide cioè in diverse appartenenze uno stesso territorio, distribuisce in qualche modo la sovranità senza intaccarne il principio. L'ospitalità si presenta in questo caso nella forma apparentemente pacifica di una restrizione dello spazio dell'intolleranza, che continua a colpire solo chi pretendesse, da ospite, di far valere gli stessi diritti del nativo, ovvero chi mettesse in crisi la gerarchia tra l'ospitante e l'ospitato, rifiutando così la partizione giuridica dell'identità, del «territorio comu-

³WALDENFELS 2007, 15.

ne», in estraneità che tuttavia restano compatibili con il principio sovrano dell'identità indivisibile. I limiti del riconoscimento reciproco, ridotto al bilanciamento di rapporti di forza che si possono rovesciare, riescono in questo caso prevalentemente a contenere il loro retroterra di ostilità, protetti come sono dalla separazione geografica, sociale, culturale, economica. Fino a quando una simile cornice tiene, la tolleranza dello straniero mette in comune la reciproca estraneità, toglie ad essa il carattere minaccioso dell'assolutamente altro e la trasforma in una diversità compatibile con il riferimento a principi comuni.

Non va mai dimenticato tuttavia che la tolleranza, così configurata, coltiva parimenti un rigetto di ogni altra estraneità, di ogni diversità che possa creare disturbo alla sostanziale eguaglianza: un rigetto pronto a manifestarsi di fronte alla diversità che si introduca nel terreno saldamente presidiato dall'affinità. Così Locke, il grande filosofo della tolleranza, negava il diritto ad essa non solo a quei culti religiosi che minacciano principi umani fondamentali (come quello alla vita), ma anche per esempio ai cattolici e agli atei, che in modo diverso a suo giudizio minavano il fondamento stesso della comunità. Pur sotto il governo della tolleranza, ogni processo di familiarizzazione continua in questo modo a risultare compromesso con un rigetto dell'estraneità, e così ogni pace con la guerra, ogni accoglimento del divino a principio della comunità con l'espulsione di una vittima sacrificale, l'*hostia*.

2 Rovesciamento dei rapporti tra proprio ed estraneo

Oggi però siamo costretti dalle circostanze, e forse siamo ad un tempo chiamati a rovesciare il rapporto tra identità e alterità, finora governato dal predominio apparentemente rassicurante ma in realtà irrequieto dell'identità, e a provare ad affrontare l'ospitalità alla luce di quella che abbiamo chiamato «stranierità», cioè alla luce della presenza «invadente» del lontano. Urge infatti, nell'ambito più intimo della nostra «proprietà», uno straniero che sta al di fuori dei limiti della familiarità e dell'insieme dei simili con cui potenzialmente si è già familiari. Questa pressione non è dovuta però solo all'arrivo di individui caratterizzati da distanza geografica, fisica, culturale, religiosa. Il vissuto dell'«invasione» è determinato innanzitutto da un fattore ancora più generale: in un'epoca che «annulla» le distanze e crea il «villaggio globale», si fa esperienza di una prossimità non voluta, costrittiva, cioè l'esperienza dell'altro che sconfina senza regole nella sfera della nostra identità e proprietà. Abbiamo la radicalizzazione dello «straniero interno», non confinabile nella lontananza dell'esotico e del separato. Quest'esperienza, che ha indubbiamente un impatto drammatico, può far emergere però aspetti della relazione interumana che ci appellano

segretamente da tanto tempo (o persino, con un'espressione biblica usata da Girard, ci attendono nascostamente «sin dalla fondazione del mondo»). Essa ci può aiutare a scoprire che il «prossimo» (anche quando si tratti del familiare) è *sempre* lo straniero, l'ultimo e il senza terra nel *mio* territorio, il povero nella *mia* casa, il che significa però anche che egli è qualcuno che occupa il mio territorio e la mia casa senza esserne proprietario.

La «prossimità» per natura, apparentemente contenuta in modo pieno nella familiarità (la *syngéneia* di Platone), dai tempi di Caino e Abele si rivela sotto la costante minaccia di conflitti e di intolleranza, ed è anzi incessantemente intorbidata da sentimenti di estraneità. La «congenericità» sta sotto il dominio di una relazione negativa con l'estraneità, e perciò nasconde al suo interno l'insorgere indomabile di processi di espulsione di essa. Se questa è la condizione aporetica nella quale precipita fatalmente la pretesa di una familiarità *naturale*, lo «straniero fra noi» è invece il messaggero di un legame d'origine dell'identità con l'alterità, il testimone del passaggio costitutivo dell'identità attraverso un distacco dal proprio e una familiarizzazione con l'estraneo. Con l'esperienza dello straniero si entra anzi in un percorso all'interno del quale il «proprio» non risulta più *per natura* il principio della relazione con l'estraneo. Emerge piuttosto che la fissazione di una proprietà originaria nasconde nella sua stessa origine l'espulsione della diversità.

Allo «straniero fra noi», se queste sono le condizioni, mi scopro «chiamato» ad essere prossimo, nel senso che la prossimità trasforma in senso positivo l'irruzione dell'estraneo nella costituzione della mia stessa identità e mi immette per la prima volta in modo autentico nella mia «proprietà». La posizione di una dimensione «pura» della familiarità, non contaminata dall'estraneo, si mostra per contro come il risultato di un'astrazione violenta dalla diversità all'interno stesso dell'affinità socio-culturale o della parentela. In ultima istanza risulta addirittura che in una società che pretenda di prescindere dall'accoglienza dello «straniero interno» nessuno è alla fine riconosciuto: ogni individuo è indifferente all'essere dell'altro, e non può mai determinarsi in quanto altro, così come secondo la Arendt (*Le origini del totalitarismo*) accade negli stati totalitari. Dove, infatti, ogni diversità è compressa e rigettata, l'altro non è riconosciuto neanche come uomo: ma se nessuno è ospite, nessuno è nemmeno cittadino, perché nessuno è in una posizione diversa dall'altro, o viceversa tutti sono, in quanto diversi, nemici, in base a un'identità chiusa a ogni alterità.⁴ Un tale sistema totalitario distrugge alla fine il carattere sociale dell'unità e distrugge dunque se stesso. Ma se una comunità senza ospitalità verso lo straniero è nemica di se stessa, allora una comunità è vitale solo se ospitante e ospitato sono possibili, ovvero solo se ognuno è l'altro dell'altro e riceve in quanto

⁴Cfr. quanto ne dice GALLI 1998, 240.

altro l'identità. Con queste premesse, l'ospitante non può essere nemmeno colui che semplicemente «tollera» da una posizione di superiorità e di irrelatività, ma rientra anch'egli interamente dentro la logica dell'ospitalità, dalla quale germina il nucleo più profondo dell'identità e della «proprietà», così come esso risuona nel comando del Levitico, con la sua specialissima rivisitazione della «regola aurea»: «Lo straniero dimorante fra di voi lo tratterete come colui che è nato fra di voi; tu amerai lo straniero come te stesso, perché anche voi siete stati stranieri nella terra d'Egitto» (*Lev* 19, 34).⁵ Qui il prossimo è già lo straniero: e soltanto nell'amore con cui ci approssimiamo, ci facciamo prossimi allo straniero, attingiamo la nostra stessa identità.

Nell'«epoca planetaria» nella quale viviamo, un vertiginoso avvicinamento del lontano fa venire inesorabilmente in primo piano il nemico in ogni estraneo, mentre la figura dell'ospite sembra perdere la sua forza d'appello di fronte all'erosione incessante dei margini di tollerabilità del diverso. L'avvicinamento è infatti innanzitutto solo il frutto dell'imporsi della comunità globale nella forma di un'omologazione fattuale e irresistibile, che travolge nell'eguaglianza ogni confine geografico e culturale. L'eguaglianza ha però in questo caso solo la figura, cieca alle differenze, di un'identità anonima, senza «proprietà» (senza *privacy*), cioè senza riconoscimento di diversità, le quali al contrario vengono espulse occultamente sotto l'abbagliante trionfo dell'eguale: si tratti della condivisione del mercato, del progresso tecnico, o invece dell'inquinamento ambientale se non addirittura delle armi tecnologiche come simbolo paradossale nel quale si riconosce un'identità posta da tutti, senza discussioni, al di là delle differenze culturali. In questa catastrofe dell'ospitalità tramontano anche – e questo è forse il tratto più inquietante e indecifrabile – le regole consolidate che in passato hanno distinto l'ospite dal nemico da combattere, proteggendo a loro modo il costituirsi delle società nella storia che abbiamo alle spalle. Ormai la comunità globale governa in modo del tutto inedito. Essa appare sovranamente indifferente all'ospitalità, in quanto portatrice di un ordine pervasivo, senza residui di proprietà e di privacy: «un ordine», per dirla con Levinas, «nei confronti del quale nessuno può prendere le distanze».⁶ Dove è bene ricordare che un tale ordine descrive per Levinas la logica specifica della guerra, cioè di un comportamento umano preso nell'incantesimo del desiderio di un'identità esonerata definitivamente dalla diversità, e per questo risucchiato nel vortice di una tendenza alla distruzione e all'autodistruzione.

⁵Cfr. RIZZI 1998, 248, dove viene detto che quello biblico è «un Dio di stranieri».

⁶LEVINAS 1980, 20.

3 Dalla salvaguardia delle differenze all'unità come prossimità e somiglianza

Una tale «logica» della guerra è stata interpretata recentemente da Girard come una «tendenza all'estremo»,⁷ nel senso di un'inarrestabile distruzione della diversità causata in realtà paradossalmente dal desiderio di una diversificazione radicale, ossia dal rifiuto dell'eguaglianza. In questa situazione, l'ospite scompare cedendo per intero il suo posto al nemico «invasore». In un mondo dominato da un potere apparentemente inarrestabile di omologazione, ogni diversità viene radicalmente «da fuori». Essa non viene più riconosciuta, e acquista un tratto «apocalittico», che qui vale come semplicemente distruttivo. Anzi, nella lettura di Girard, qui si presenta un tratto «diabolico». Perché l'omologazione è il rifiuto della contaminazione dell'identità con la diversità, e pertanto è inconsapevolmente l'aspirazione a una diversificazione radicale, sottratta all'essere «come l'altro». È una tale aspirazione quella che fa esplodere il «conflitto di civiltà», a partire dalla percezione di essere, senza possibile alternativa, meramente «invasi» dall'altro (il non «occidentale»), il quale a sua volta, trovandosi anch'egli sempre più coinvolto nel processo di omologazione, si sente «invaso» dalla nostra estraneità (dall'«occidentale»).

In base a questo quadro *girardiano*, la questione che diviene decisiva nel nostro tempo non è tanto la salvaguardia delle diversità, quanto l'accoglimento della somiglianza. Il mero rispetto della diversità, ricollocando incessantemente l'altro in un altrove, non risponde più alle urgenze del tempo presente, in quanto oggi non riesce a fissare lo sguardo sull'inevitabile contiguità dell'estraneo, e si ritrae inavvertitamente dalla sua minacciosa prossimità. La scoperta della somiglianza iscrive invece l'uguaglianza in un processo di ritorno all'identità, nel quale la diversità non resta esclusa ma è anzi elemento costitutivo.

Del resto, a ben vedere, anche il rispetto della diversità, ovvero la tolleranza quale la ereditiamo dalla modernità, merita il proprio, problematico nome a causa del fatto che essa non può che rivolgersi verso ciò che è ritenuto diverso, estraneo, non condivisibile, insomma potenzialmente tale da suscitare una tendenza all'ostilità e da venir percepito come una minaccia in certo modo intollerabile. Lo «straniero interno» esalta in fondo una tale, strutturale antinomia della tolleranza, che viene chiamata oggi come non mai a sopportare, a tener conto dell'intolleranza, e dunque (a partire dal suo ambivalente significato letterale) in qualche modo a sfidare il nocciolo duro dell'intolleranza, accogliendone il peso e sostenendone perfino, in certo modo, l'esistenza in sé altrimenti contraddittoria. L'ospitalità, secondo la sua vocazione in realtà più autentica, si può dire descritta nel modo

⁷Cfr. GIRARD 2008.

migliore dell'invito paolino (*Gal* 6, 2): «portate i pesi gli uni degli altri». Essa è in se stessa la capacità di accogliere perfino l'intolleranza (altrui e propria), senza lasciarsene *disintegrare*.

Lo «straniero tra noi» rovescia fino in fondo una nozione di ospitalità legata all'affinità naturale (la *syngeneia* platonica), che la condiziona a un'esclusione preliminare, ed evoca al suo posto l'essenza più profonda dell'ospitalità stessa, in un percorso che prende inizio dall'accoglienza incondizionata dell'estraneo. Una tale incondizionatezza peraltro, come Derrida ha efficacemente mostrato, non può sottrarsi al lavoro di negoziazione con le condizioni dettate dall'asimmetria, costitutiva dell'ospitalità, tra chi è «a casa propria» e chi viene «da fuori»⁸: l'accoglienza incondizionata irrompe come un appello che ha senso rivolgere solo a chi è «a casa propria», e dunque sta a sua volta sotto questa condizione. Mi sembra però che non ci si possa fermare a questo momento antinomico dell'ospitalità, sempre messo in pericolo dalla rottura dei confini e dall'esperienza dell'inversione dei ruoli, cioè dall'irruzione della «proprietà» dell'altro. Il tratto antinomico, lungi dal distruggere l'ospitalità, rinvia a un legame che si colloca al di là dell'interminabile rovesciamento di posizioni tra loro diverse e opposte. Rinvia in altri termini a un ritorno dell'eguaglianza, ma nella figura rinnovata dell'ospitalità quale accoglienza della somiglianza, cioè di un modo di essere eguali che non esclude differenza e pluralità. In questo modo, l'ospitalità torna alla fine ad essere accoglienza degli «altri come noi»: ma qui non è più l'affinità *di natura* a sostenere la somiglianza attraverso la sistematica emarginazione della diversità con il suo sempre risorgente attrito, quanto piuttosto è la somiglianza a fondare l'identità nel recupero e nella valorizzazione costruttiva della diversità.

Se si assume che oggi non è tanto la differenza a essere diventata oggetto di timore, quanto la somiglianza (che non è il suo contrario, perché appunto non è la mera in-differenza), si può guardare in modo nuovo all'attuale processo di globalizzazione, con la sua approssimazione forzata di tutti i popoli più diversi per cultura, tradizioni e ordinamenti sociali. La confusione delle identità – dietro la quale per un verso occorre leggere l'effetto di un predominio e di un'invasione, a loro volta messe di fronte alla potenza incalcolabile di una reazione simmetrica e appunto al rischio di una «tendenza all'estremo» – può essere per altro verso anche l'occasione di una riscoperta radicalizzata della somiglianza, cui oggi è affidata la possibilità di fondare nell'unico modo realistico la comunità umana. L'uguaglianza, subita dapprima nella forma intimamente antagonistica dell'omologazione, cioè di un'identità che rifiuta la diversità, può trasformarsi in un valore oscuramente ricercato in ogni incontro interumano, perché in grado di fondare e di sostenere entro una convivenza possibile il venire incontro

⁸Cfr. DERRIDA 2000.

dell'estraneo. Certo qui la comunità si apre innanzitutto a uno squilibrio, nel momento in cui rinuncia al carattere meramente naturale o meramente immediato di una base comune di valori e di intenti, e – partendo in questo modo dalla rinuncia iniziale a una presunta, perfetta reciprocità – investe sul legame tra diversi, affidando a questa relazione l'attuazione della propria identità. Si potrebbe forse leggere in questi termini l'avventura dell'identità descritta nella parabola del «buon samaritano» (Lc 10, 25 ss.). In essa Gesù rovescia la prospettiva di chi interroga, facendo nascere la stessa identità di chi cerca il *suo* prossimo dall'esperienza dell'incontro con l'estraneo. Così, alla domanda: «chi è il prossimo per me (*mou*)?», il dottore della legge si sente rispondere che il prossimo è colui cui egli si faccia prossimo, abbandonando la propria identità per approssimarsi a chi è lontano (come sono tra loro giudei e samaritani). Qui lo straniero raccoglie interamente in sé il volto del divino perché evoca il fondamento essenziale dell'accoglienza. Il divino è riconosciuto nel tratto del raccoglimento del più lontano.

In questa luce la condizione attuale ci fa vivere un momento storico decisivo, proprio quando siamo in qualche modo *costretti* dall'avvicinarsi pressante del lontano. A causa di questa invasione (che stentiamo a leggere nella forma reattiva di una risposta a una nostra – di noi «occidentali» – invasione, scivolando così pericolosamente nella china della «tendenza all'estremo» descritta da Girard) ci accade come mai prima di sperimentare l'insufficienza di un rapporto alla «stranierità» fondato su un'identità naturale, territoriale, statica e irrelativa, perché questo riferimento ormai produce subito in noi l'intolleranza, ingovernabile a differenza di quanto ancora accadeva in un recente passato, nel quale, protetti entro confini stabili e assicurati da distanze invalicabili, potevamo continuare a distribuire lo straniero tra ospite e nemico. Proprio questo momento storico ci pressa però, d'altra parte, verso una politica in grado di riscoprire la somiglianza, e dentro di essa di nuovo la diversità, là dove c'è solo quella confusione delle identità, sotto il cui processo di omologazione si avverte sempre più il ribollire dei conflitti, da quello sociale a quello di «civiltà». L'ospitalità dello straniero, con il suo interno *sbilanciamento* oltre il terreno rassicurante della reciprocità, può divenire la pietra angolare sulla quale edificare questa politica, l'unica in grado di fermare la spasmodica ricerca della diversità irriducibile, della supremazia, della vittoria, con la sua corsa verso la catastrofe.

Per *sbilanciamento* intendo la capacità di partire dall'ospite inquietante, dall'estraneità del prossimo, e cioè anche la capacità di sostenere il peso dell'intolleranza e di approssimare attivamente il lontano, accogliendolo nella sua lontananza e riscoprendone la prossimità. Oggi la relazione con lo straniero, al di qua di ogni scelta, deve in qualche modo partire dalla sopportazione del peso dell'estraneità, mentre si vede ad ogni passo sbarrata

la scorciatoia verso una comunità utopica nella quale la familiarità sarebbe liberata definitivamente dall'estraneo. Ma quella che all'inizio è percepita semplicemente come una costrizione porta al suo interno un appello e una risposta, che la trasforma intimamente in un'urgenza etica e in una prospettiva di futuro positivo. Mai come oggi ritorna attuale, e caricato di un sorprendente realismo (inteso come radicazione di un ideale in un fatto), il comando evangelico dell'amore per il nemico. L'accoglienza sperimenta sempre, anche quando ne sembra lontanissima, questa trasformazione del nemico nell'ospite, dell'estraneo nel prossimo. È questa trasformazione che istituisce la familiarità, di cui si andrebbe vanamente in cerca trasformando l'altro nell'identico, cioè rigettando la sua diversità. Si tratta di un processo che esplicita innanzitutto la paura, che scopre innanzitutto l'*hostis*, che riprende il cammino dalle antinomie dell'ospitalità «incondizionata»: ma questo primo passo sta appunto dentro un cammino che raccoglie pazientemente l'opposizione iniziale in una relazione capace di integrarla e in ciò stesso di superarla, giungendo a una familiarità che si può attingere solo da ultimo e nell'ultimo, e mai semplicemente rivendicare alla sua base naturale.

Leonardo Samonà

Università degli Studi di Palermo

Dipartimento Fieri-Agliaia

leonardo.samona@unipa.it

Riferimenti bibliografici

- DERRIDA, J. 2000, *L'ospitalità*, tr. it. a cura di I. Landolfi, Baldini & Castoldi, Milano.
- GALLI, C. 1998, «Cittadino/straniero/ospite», in *Filosofia e Teologia*, XII, 2, pp. 223-243.
- GIRARD, R. 2008, *Portando Clausewitz all'estremo*, tr. it. a cura di G. Fornari, Adelphi, Milano.
- LEVINAS, E. 1980, *Totalità e infinito*, tr. it. di A. Dall'Asta, a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano.
- RIZZI, A. 1998, «“Ama lo straniero...” La paradossale identità ebraica», in *Filosofia e Teologia*, XII, 2, pp. 244-254.
- WALDENFELS, B. 2007, *Estraniamento della modernità*, a cura di F. G. MENGA, Città aperta, Troina.