

Della frontiera, dello straniero. Spunti filosofici di riflessione sul tema dell'alterità a partire da 'Le città invisibili' di Italo Calvino

Maria Giovanna Bevilacqua

Università della Svizzera italiana

Abstract

Alcune delle narrazioni contenute ne *Le città invisibili* di Italo Calvino forniscono spunti esemplificativi di analisi a partire dai quali è possibile articolare un percorso di riflessione sul tema dello straniero secondo due direttrici complementari: analisi filosofica e analisi etimologico-semantico-linguistica. Punti centrali di tale indagine sono il concetto di identità, il concetto di diversità, il concetto di incontro e la figura dello spazio ad essi sotteso: la frontiera. Questa riflessione permette di delineare una lettura non convenzionale della figura dello straniero rifiutando derive di tipo xenofobo da un lato e, nel contempo, rifiutando la negazione dell'esistenza di differenze sociali, antropologiche e culturali tra gli esseri umani. L'alterità si configura come "base per l'identità", come "apertura" alla comprensione di punti di vista diversi dal proprio, come "eterotopia" e come "visione completa del sé".

Keywords: frontiera, straniero, altro, confronto, eterotopia

1. Evocazioni da *Le città invisibili*

Ne *Le città invisibili* Italo Calvino immagina che Marco Polo dialoghi con l'imperatore tartaro Kublai Kan riportandogli resoconti di viaggi condotti all'interno dei suoi sterminati possedimenti. L'esploratore veneziano descrive decine di città visitate. Parla della città di Eufemia in questi termini:

a ottanta miglia incontro al vento di maestro l'uomo raggiunge la città di Eufemia, dove i mercanti di sette nazioni convengono a ogni solstizio ed equinozio. La barca che vi approda con un carico di zenzero e bambagia tornerà a salpare con la stiva colma di pistacchi e semi di papavero, e la carovana che ha appena scaricato sacchi di noce moscata e di zibibbo già affastella i suoi basti per il ritorno con rotoli di mussola dorata. Ma ciò che spinge a risalire i fiumi e attraversare deserti per venire fin qui non è solo lo scambio di mercanzie che ritrovi sempre le stesse in tutti i bazar dentro e fuori l'impero del Gran Kan, sparpagliate ai tuoi piedi sulle stesse stuoie gialle, all'ombra delle stesse tende scacciamosche, offerte con gli stessi ribassi di prezzo menzogneri. Non solo a vendere e a comprare si viene a Eufemia, ma anche perché la notte accanto ai fuochi tutt'intorno al mercato, seduti sui sacchi o sui barili o sdraiati su mucchi di tappeti, a ogni parola che uno dice - come «lupo», «sorella», «tesoro nascosto», «battaglia», «scabbia», «amanti» - gli altri raccontano ognuno la sua storia di lupi, di sorelle, di tesori, di scabbia, di amanti, di battaglie. E tu sai che nel lungo viaggio che ti attende, quando per restare sveglio al dondolio del cammello o della giunca ci si mette a ripensare tutti i propri ricordi a uno a uno, il tuo lupo sarà diventato un altro lupo, tua sorella una sorella diversa, la tua battaglia altre battaglie, al ritorno da Eufemia, la città in cui ci si scambia la memoria a ogni solstizio e a ogni equinozio. (Calvino 1972, pp. 43-44)

Calvino fa costantemente commentare all'imperato-

re tartaro le parole di Marco Polo. Ad un certo punto del libro il kan e il viaggiatore veneziano hanno questa conversazione:

gli altri ambasciatori mi avvertono di carestie, di concussioni, di congiure, oppure mi segnalano miniere di turchesi nuovamente scoperte, prezzi vantaggiosi nelle pelli di martora, proposte di forniture di lame damascate. E tu? - chiese a Polo il Gran Kan. - Torni da paesi altrettanto lontani e tutto quello che sai dirmi sono i pensieri che vengono a chi prende il fresco la sera seduto sulla soglia di casa. A che ti serve, allora, tanto viaggiare? - È sera, siamo seduti sulla scalinata del tuo palazzo, spira un po' di vento, - rispose Marco Polo. - Qualsiasi paese le mie parole evocano intorno a te, lo vedrai da un osservatorio situato come il tuo, anche se al posto della reggia c'è un villaggio di palafitte e se la brezza porta l'odore d'un estuario fangoso. - Il mio sguardo è quello di chi sta assorto e medita, lo ammetto. Ma il tuo? Tu attraversi arcipelaghi, tundre, catene di montagne. Tanto varrebbe che non ti muovessi di qui. - [...] Marco Polo immaginava di rispondere (o Kublai immaginava la sua risposta) che più si perdeva in quartieri sconosciuti di città lontane, più capiva le altre città che aveva attraversato per giungere fin là, e ripercorreva le tappe dei suoi viaggi, e imparava a conoscere il porto da cui era salpato, e i luoghi familiari della sua giovinezza, e i dintorni di casa, e un campiello di Venezia dove correva da bambino [...]. - Viaggi per rivivere il tuo passato? - era a questo punto la domanda del Kan, che poteva anche essere formulata così: - viaggi per ritrovare il tuo futuro? E la risposta di Marco: - l'altrove è uno specchio in negativo. Il viaggiatore riconosce il poco che è suo, scoprendo il molto che non ha avuto e non avrà. (Calvino 1972, pp. 33-35)

Questi estratti da *Le città invisibili* sono non solo introduttivi, ma anche fortemente evocativi del tema oggetto di questo scritto: il senso dell'alterità, effettivamente, simbolicamente e fisicamente intesa, declinata nelle figure della frontiera e dello straniero. Sebbene tutti i "reportage di viaggio" che costituiscono *Le città invisibili* si pongano al lettore, in un certo senso, come incontro con l'altro e l'altrove e superamento di un confine, è solo su alcune di queste narrazioni che ho scelto di focalizzare l'attenzione. I due testi sopra citati riescono più di altri a rappresentare vividamente e con chiarezza i nodi teorici più importanti del discorso sull'alterità che voglio proporre. Esso si dipana su più punti e richiede di porre un'attenzione particolare sia agli aspetti contenutistici che a quelli etimologici delle parole e dei concetti che vengono impiegati.

2. Frontiera, confine, limite. Un'eco kantiana

Si pensi al primo dei due testi di Italo Calvino. La questione centrale che è da porre è che cos'è una frontiera. La risposta che può essere data a tale interrogativo è che la frontiera è, prima di tutto, un luogo. La frontiera è spazio. Per definizione lo spazio della frontiera è quello spazio che divide due territori. Si provi a passare in rassegna cosa dice l'analisi linguistico-etimologica in merito al senso e al significato del termine frontiera. Il vocabolo *frontiera* ha la sua origine nel termine *frons* cioè "fronte". *Frontiera*, nel suo significato più proprio, è quindi quello spazio che "permette di stare di fronte", è il luogo dell'affacciarsi. È, letteralmente, cioè, il luogo del "porre la faccia in direzione/contro" un territorio altro. Sinonimo principale del termine frontiera è la parola *confine*. Questo vocabolo

lo, etimologicamente, conserva in maniera forte l'idea di una compresenza tra fine ed inizio, o, che dir si voglia, tra due fini o due inizi. La parola *confine* deriva infatti dal composto *cum finis* che significa "avere il limite in comune". Il latino *finis*, come l'italiano *fine*, significa "limite" (*la fine*) ma anche "scopo" (*il fine*). È singolarmente interessante e importante osservare, a questo proposito, che il vocabolo italiano *limite* ha la sua origine nella parola *limes* e che la radice linguistica di *limes* è anche quella della parola *limen*, propriamente indicante "l'ingresso, la soglia". Nel tracciare un quadro concettuale di che cos'è la frontiera, si può affermare che la frontiera o, che dir si voglia, il confine, non è solo ciò che divide due spazi. La frontiera si definisce di per sé - e la riflessione etimologica lo sottolinea fortemente - anche come lo spazio di contatto fra due diversità ovvero come co-presenza di due alterità. La frontiera è sì quello spazio che divide ma è anche, e forse soprattutto, quello spazio che conserva in sé una doppia valenza: quella di limite come fine (*la fine*) e quella di ingresso/soglia (*limen*). Questo cosa può significare se si "guarda oltre" la datità del fatto spaziale? Cosa significa in senso simbolico, metaforico e riflessivo? Cosa significa se "si guarda in direzione" di ciò che dice il Marco Polo calviniano della città di Eufemia? In primo luogo si potrebbe affermare che ciò significa che *stando sulla frontiera* è permessa l'individuazione di due alterità ovvero che la sottile linea di frontiera permette l'individuazione di due identità. Di conseguenza: a seconda del *punto di vista che si assume* nello stare sulla frontiera si può parlare di identità che lì finisce e alterità che da lì inizia. Senza la presenza e la concezione di limite-confine-frontiera non è possibile la percezione/la cognizione dell'alterità. E ciò porta con sé che senza limite-confine-frontiera non è possibile la percezione/la cognizione della identità. Si tratta di pensare alla frontiera in maniera doppia: come limite estremo oltre il quale cessa un'identità e inizia un'alterità e simultaneamente, proprio in virtù di ciò, come occasione di contatto, di confronto, con l'alterità nello stare sulla frontiera o, meglio, nel suo superamento (*con-fronto*, è parola che di nuovo riporta fortemente agli ambiti semantici di cui detto: essere "fronte contro fronte").

L'incontro con l'altro è possibile se la frontiera presuppone alterità e possibilità di superamento verso un altrove. L'incontro con l'alterità è possibile, e il caso dell'Eufemia calviniana sembra evocarlo bene, se la frontiera è limite non escludente e non è limite come esclusione. L'incontro con l'alterità è possibile se la frontiera è limite e non barriera, in senso kantiano. Nella *Critica della Ragion pura* viene, come è noto, ribadita la differenza fra *fenomeno* conoscibile e *noumeno*, inconoscibile per l'intelletto umano. Kant defi-

nisce il concetto di *noumeno* utilizzando il termine *limite*. Il *noumeno* è *Grenzbegriff*, cioè "concetto-limite". Esso delimita, cioè de-limita la conoscenza sensibile che può solo attenersi al piano fenomenico e oltre non può spingersi: «il concetto di noumeno è solo un concetto limite, per circoscrivere le pretese della sensibilità, di uso, perciò, puramente negativo» (Kant 1787, p. 210). Nei *Prolegomeni* Kant dice:

un limite (negli esseri estesi) presuppone sempre uno spazio che è al di là d'una certa superficie determinata e la include in sé; il confine non ha bisogno di questo, ma è una pura negazione che affetta una grandezza, in quanto essa non è una totalità assoluta e perfetta. Ora la nostra ragione vede in certo modo intorno a sé uno spazio per la conoscenza delle cose in sé, sebbene non possa mai averne concetti determinati e sia puramente limitata ai fenomeni. (Kant, 1783, p. 221)

A latere dello specifico discorso kantiano in merito alla possibilità della conoscenza, è estremamente indicativo poter riflettere sulla definizione offerta dal filosofo di Königsberg. Kant utilizza il termine *Grenze* per indicare la parola *limite* e il termine *Schranke*, letteralmente "barriera", per indicare *confine*. Egli distingue il *limite*, che determina una superficie estesa e ci rinvia al di là, dal *confine* che la termina assolutamente e decisamente senza esigere dal pensiero alcun collegamento con l'al di là. Il concetto kantiano di limite presuppone l'esistenza dell'alterità e dell'altrove. Il limite non è di per sé una barriera che nega, ma è un rimando, in un certo senso, a ciò che sta oltre. Il limite de-limita, racchiude in sé qualcosa ma presuppone l'esistenza di uno spazio esterno che, a sua volta, include la "forma" de-limitata. La barriera ha il compito di negare, di respingere, di non permettere l'andare oltre, di segnare in maniera indelebile la diversità. Il confronto con l'alterità non può avvenire in presenza di barriera. Il confronto con l'altro può avvenire in presenza di un limite non escludente, cioè sul presupposto della possibilità di un superamento, di un'apertura possibile all'alterità. Il confronto con l'alterità avviene se la frontiera è limite e non se è confine-barriera. Dal punto di vista geo-politico il confronto con l'altro, si può dire parafrasando di nuovo Kant, può avvenire sul presupposto di un confine non escludente: sul presupposto di una sorta di diritto *cosmopolitico* (Kant 1795, pp. 65-68; Benhabib 2004, pp. 21-38).

3. Il confronto con lo straniero. Altro concreto e altro generalizzato

Si provi a ripercorrere di nuovo il racconto che il Marco Polo calviniano fa di Eufemia. Viaggiando liberamente (forse da cosmopoliti) sulla superficie terrestre, coloro che sono stranieri l'uno all'altro giungono, con cadenza periodica e regolare, nella città di

Eufemia che essi stessi non riconoscono né come loro terra d'abitazione né come loro terra d'origine, bensì come terra di visita e di incontro con l'altro. Essi si confrontano e si scambiano, oltre che merci, memorie e opinioni differenti. Queste memorie scambiate e condivise permeano, informano e aggiungono qualcosa di nuovo, di volta in volta, alla concezione del mondo di chi è convenuto a Eufemia, alla sua propria *Weltanschauung*, intesa nel vero e letterario senso del termine. Senza il viaggio, il superamento di frontiere, e senza il confronto interpersonale e interetnico, sembrerebbe dire implicitamente Italo Calvino, il rischio diventa quello del solipsismo, cioè della solitudine non tanto di chi ha un'unica visione delle cose del mondo, ma di chi ha una sola visione delle cose del mondo -la propria- a cui si appella graniticamente e ciecamente. Nel racconto calviniano lo scambio di memorie tra stranieri di cui è teatro l'immaginaria Eufemia viene originato dal pronunciare una parola corrispondente ad un concetto che tutti riconoscono e a cui tutti si rifanno per creare una storia personale incentrata sulla propria esperienza e sulla propria *Weltanschauung*. Il confronto viene originato da qualcosa che è comune per tutti, ma che è esperito ed è espresso diversamente da tutti. La differenza si esplica, cioè, a partire da un *sostrato comune*. L'alterità viene riconosciuta a partire da una comune appartenenza. Il confronto con lo straniero -l'altro-da-me- pone di fronte al riconoscersi tutti parte di una comune umanità, ma in maniera "tutti totalmente *differente*". E questo sia a livello interpersonale che etnico-culturale-geografico.

Il confronto con lo straniero -con l'altro-da-me- richiede (forse impone) che si debba assumere quello che la riflessione filosofica femminista degli ultimi decenni, in particolare con Seyla Benhabib, ha indicato come *punto di vista dell'altro concreto*:

the standpoint of the generalized other requires us to view each and every individual as a rational being entitled to the same rights and duties we would want to ascribe to ourselves. In assuming this standpoint, we abstract ourselves from the individuality and concrete of the other. We assume that the other, like ourselves, is a being who has concrete needs, desires and affections but that which constitutes his or her moral dignity is not that which differentiates us from each other, but rather what we, as speaking and acting rational agents, have in common [...]. The standpoint of the concrete other requires us to view each and every rational being as an individual with a concrete history, identity and affective-emotional constitution. In assuming this standpoint, we abstract ourselves from that which constitutes our commonality [il punto di vista dell'altro generalizzato ci richiede di considerare tutti gli individui come esseri razionali titolari degli stessi diritti e degli stessi doveri che saremmo pronti ad attribuire a noi stessi. Quando assumiamo questo punto di vista, facciamo astrazione dall'individualità e dalla concreta identità dell'altro. Assumiamo che l'altro, al pari di noi, è un essere che ha bisogni concreti, desideri,

affetti ma assumiamo anche che ciò che costituisce la sua dignità morale non è ciò che ci differenzia tutti, ma invece ciò che abbiamo in comune come esseri razionali capaci di parlare e di agire [...]. Il punto di vista dell'altro concreto, ci richiede di considerare ogni essere razionale come un individuo dotato di storia concreta, identità e costituzione affettivo-emotiva. Quando assumiamo questo punto di vista, astraiano noi stessi da ciò che costituisce la nostra comune natura]. (Benhabib 1987, p. 87, traduzione mia)

Ogni essere umano può essere indicato tale in quanto appartenente al genere umano ma può essere individuato ("reso individuo, reso unico") solo in quanto *concreto* e *situazionalizzato*. Cioè solo in quanto portatore di una sua identità personale, unica, che si compone di fattori molteplici. Ogni individuo, oltre al riconoscersi tale, si trova al centro di una rete di rapporti sociali, di relazioni interpersonali e di tradizioni culturali, linguistiche ed etniche che non sono generalizzabili e che lo fanno essere *lui/lei medesimo/a*. Lo straniero-l'altro-da-me-, al pari del *me stesso*, è uguale e, simultaneamente, profondamente diverso da me. Lo straniero -l'altro-da-me- al pari del *me stesso* appartiene ad un macrocontesto e si definisce, all'interno di questo macrocontesto, in base ai microcontesti che lo caratterizzano. Il confronto diretto con lo straniero -l'altro-da-me- permette il riconoscimento e del *me stesso*, quale individuo concreto, e dell'altro quale individuo concreto. Il varcare un confine e incontrare l'altro permette il *poter riconoscere, individuare e collocare sé stessi e i propri riferimenti concettuali nel mondo*.

4. Il confronto con lo straniero. Una valenza eterotopica

Attraverso il confronto diretto con lo straniero e con l'altrove è permesso, come detto, il collocare sé stessi e i propri riferimenti concettuali nel mondo, cioè il definire la propria identità. Si pensi al secondo dei due testi di Italo Calvino sopra riportati. Nel confronto con l'altro, cioè in quello che può essere inteso come l'atto di *misurarsi* con l'altro, non emerge solo la propria concezione del sé. In primo luogo quella che si è definita come la propria *Weltanschauung* può, in molti sensi, arricchirsi, ampliarsi, dotarsi di nuovi punti di vista. Ma, inoltre, come emerge dal dialogo sulla scalinata del palazzo tra Marco Polo e l'imperatore Kublai Kan, nell'altro è possibile scorgere una sorta di specchio che riflette (anche) in negativo. Nell'altro è possibile vedere non solo ciò che si è ma anche, di conseguenza, ciò che non si è. Nell'altro è possibile vedere il diverso e questo fa, per contrasto, riflettere su ciò che si è. Ma, nel contempo, è possibile che l'altro faccia capire che egli appartiene, tanto quanto "me", allo stesso comune genere umano e che, da questo presupposto

comune, ha sviluppato il suo percorso identitario in maniera differente “da m”. Lo straniero «offre al “noi” uno specchio di ciò che non siamo, ma avremmo potuto diventare: lo straniero è l’esibizione delle possibilità alternative rispetto al “noi”; indica le strade diverse che avremmo potuto prendere diventando quindi non noi ma altri». (Remotti 2005, p. 33). Non si tratta solo di pensare al confronto saliente e arricchente con chi è diverso ma si tratta di riflettere su tale confronto ad un secondo livello. Si tratta di riflettere sul fatto che, proprio in virtù di quella comunanza che sta alla base del riconoscersi *uguali e diversi, altri generalizzati e altri concreti*, l’altro rappresenta ciò che io potevo essere. Lo straniero permette di vedere sé stessi, attraverso un’analisi contrastiva, per quello che si è e per quello che non si è, simultaneamente. Parafrasando a livello metaforico uno dei più famosi scritti di Michel Foucault in merito al tema dello spazio si potrebbe dire che la figura dello straniero assuma una valenza *eterotopica*. Dice Foucault, utilizzando, tra l’altro proprio un richiamo alla figura dello specchio:

mi interessano soprattutto quegli spazi che hanno la particolare caratteristica di essere connessi a tutti gli altri spazi, ma in modo tale da sospendere, neutralizzare o invertire l’insieme dei rapporti che essi stessi designano, riflettono o rispecchiano. Questi spazi che, in qualche modo, sono in contatto con tutti gli altri e che, tuttavia, contraddicono tutti gli altri luoghi, appartengono a due tipi principali. Abbiamo, innanzitutto, le utopie. Le utopie sono spazi privi di un luogo reale. Hanno con lo spazio della società, un rapporto generale di analogia, diretta o rovesciata. Si tratta della società stessa perfezionata oppure del suo rovescio, ma in ogni caso, le utopie sono degli spazi essenzialmente e fondamentalmente irreali. Probabilmente in ogni cultura esistono anche dei luoghi reali, dei luoghi che sono predisposti nell’istituzione stessa della società, e che costituiscono delle specie di contro-spazi, delle specie di utopie effettivamente realizzate in cui tutti gli spazi reali che possiamo trovare all’interno della cultura sono, al contempo, rappresentati, contestati e rovesciati [...], chiamerò questi luoghi eterotopie, in contrapposizione alle utopie [...]. (Foucault 1984, p. 310)

Il confronto con lo straniero permette di esperire, non utopicamente ma realmente, la differenza. Il confronto con lo straniero permette di esperire la differenza come “altro punto di vista”, ma anche come analogia con il “sé stessi” rovesciata, mutata o negativa. Il confronto con lo straniero, in ultima analisi, permette, dunque, una visione più completa e stabile del sé.

Bellissime ed estremamente indicative in questo senso sono le parole con cui Fatema Mernissi, una delle voci più eloquenti della cultura magrebina contemporanea, inizia la narrazione di uno dei suoi più famosi libri riguardanti il confronto tra Islam e Occidente. A lei, profonda indagatrice della differenza e del dialogo pacifico fra culture, al suo ricordo, lo spa-

zio conclusivo di questa breve trattazione:

se per caso vi capitasse di incontrarmi all’aeroporto di Casablanca, o su una nave in partenza da Tangeri, vi apparirei disinvolta e sicura di me, ma la realtà è ben diversa. Ancora oggi, alla mia età, l’idea di varcare una frontiera mi rende nervosa, temo di non comprendere gli stranieri. «Viaggiare è il modo migliore per conoscere e accrescere la tua forza», diceva Jasmina, mia nonna, che era illetterata e viveva in un harem, una tradizionale abitazione familiare dalle porte sbarrate che le donne non erano autorizzate ad aprire. «Devi focalizzarti sugli stranieri che incontri e cercare di comprenderli. Più riesci a capire uno straniero, maggiore è la tua conoscenza di te stessa, e più conoscerai te stessa, più sarai forte». Jasmina viveva la sua vita nell’harem come una vera e propria prigionia. Aveva perciò un’idea grandiosa del viaggio e vedeva nell’opportunità di varcare dei confini un sacro privilegio: la migliore occasione per lasciarsi dietro la propria debolezza. A Fez, la città medievale della mia infanzia, giravano voci affascinanti su abili maestri sufi che esperivano straordinari lampi di illuminazione (*lawami*) ed estendevano rapidamente la loro conoscenza, tanto erano tesi ad apprendere dagli stranieri che incrociavano nella vita. (Mernissi 2000, p.7)

Bibliografia

- Barenghi M., Canova G., Falcetto B. (a cura di), *La visione dell’invisibile. Saggi e materiali su “Le città invisibili” di Italo Calvino*, Milano, Electa-Mondadori, 2002.
- Benhabib S., *The Generalized and the Concrete Other. The Kohlberg-Gilligan Controversy and Feminist Theory* in S. Benhabib, D. Cornell (eds.), *Feminism as Critique. On the Politics of Gender*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1987.
- Benhabib S., *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens*, Cambridge, Press Syndicate of the University of Cambridge, 2004 (trad. it., *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*, Milano, Raffaello Cortina, 2006).
- Bettini M., *Contro le radici. Tradizione, identità, memoria* Bologna, Il Mulino, 2011.
- Bevilacqua M.G., *Lo straniero. Lo spazio dell’alterità*, in Cirillo A., Toscano M.A. (cura di), *Xenia. Nuove sfide per l’integrazione sociale*, Milano, Franco Angeli, 2015.
- Calvino I., *Le città invisibili*, Torino, Einaudi, 1972.
- Curi U., *Straniero*, Milano, Raffaello Cortina, 2010.
- Folin A. (a cura di), *Hospes. Il volto dello straniero da Leopardi a Jabès*, Venezia, Marsilio, 2003.
- Foucault M., *Hétérotopies*, in «Architecture. Mouvement. Continuité», 5, 1984, pp. 46-49 (trad. it. *Eterotopie* in *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste*. 3, Milano, Feltrinelli, 1998).
- Gomasca P., *I confini dell’altro. Etica dello spazio multiculturale*, Milano, Vita e Pensiero, 2004.
- Honneth A., *Kampf um Anerkennung. Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1992 (trad. it., *Lotta per il riconoscimento. Proposte*

per un'etica del conflitto, Milano, Il Saggiatore, 2002).

Kant I., *Kritik der reinen Vernunft*, Riga, Hartknoch, 1787 (trad. it., *Critica della Ragion pura*, Roma-Bari, Laterza, 2000).

Kant I., *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, Riga, Hartknoch, 1783 (trad. it., *Prolegomeni ad ogni metafisica futura che vorrà presentarsi come scienza*, Milano, Rusconi, 1995).

Kant I., *Zum ewigen Frieden*, Königsberg, Nicolovius, 1795 (trad. it., *Per la pace perpetua*, Milano, Feltrinelli, 1995).

Lévinas E., *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset et Fasquelle, 1991.

Mernissi F., *Scheherazade Goes West. Western Fantasies, Eastern Realities*, New York, Washington Square Press, 2000 (trad. it., *L'harem e l'Occidente*, Firenze, Giunti, 2010).

Remotti F., *L'essenzialità dello straniero*, in Bettini M. (a cura di), *Lo straniero ovvero l'identità culturale a confronto*, Roma-Bari, Laterza, 2005

Sayad A., *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Paris, Seuil, 1999 (trad. it., *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Milano, Raffaello Cortina, 2002).

Zanini P., *Significati del confine. I limiti naturali, storici, mentali*, Milano, Mondadori, 2007.

G

E

S