

Edoardo Greblo

## Dall'ostilità all'ospitalità

### 1. Diritti politici e diritti cosmopolitici

In una società liberaldemocratica, le scelte politiche relative all'ammissione degli stranieri sul territorio, oltre a dipendere dalle scelte discrezionali delle autorità, sono sempre temperate e limitate dai diritti umani, di cui gli individui beneficiano non in quanto cittadini ma in quanto persone. Le democrazie contemporanee riconoscono infatti, almeno a parole, l'impegno a rispettare i diritti umani universali degli stranieri anche quando considerano le proprie politiche migratorie legalmente vincolanti nei confronti di coloro che vogliono entrare. La relazione tra immigrazione e diritti umani implica perciò una dimensione che trascende le politiche nazionali e che si proietta nell'orizzonte del cosmopolitismo. Perché? Perché i diritti umani sono diritti cosmopolitici, almeno da quando – per non andare troppo lontano – l'approvazione nel 1948 della Dichiarazione universale configura i diritti umani come il punto conclusivo del processo di inclusione universalistica di tutta l'umanità nel campo delle questioni moralmente rilevanti.<sup>1</sup> Naturalmente, le enunciazioni dei principi possono essere politicamente efficaci solo quando la dimensione astratta dei valori trova modo di essere perfezionata in maniera positiva, coattiva e individualistica, ed è ciò che si verifica negli Stati liberaldemocratici. I quali si caratterizzano, appunto, per il fatto di incorporare nelle loro Costituzioni i diritti umani quali norme costituzionali positivamente in vigore. È vero che queste norme valgono all'interno di una determinata comunità politica. Ma questo statuto costituzionale non contraddice il senso universalistico dei diritti umani, che si riferiscono a tutte le persone in generale e non soltanto ai cittadini di un certo paese.

<sup>1</sup> M.A. Glendon, *A World Made New: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights*, New York, Random House, 2001; E. Borgwardt, *A New Deal for the World: America's Vision for Human Rights*, Cambridge (Ma)-London, Harvard University Press, 2007; A. Iriye, P. Goedde e W.I. Hitchcock (a cura di), *The Human Rights Revolution: An International History* Oxford, Oxford University Press, 2012.

Quando le cose stanno così, si può affermare che i diritti cosmopolitici risultano interpretati e incorporati in ordinamenti giuridici concreti. Ma, com'è purtroppo ben noto, sono molto più numerose le circostanze in cui i diritti umani risultano sistematicamente violati: da parte di poteri politici dispotici e criminali o da milizie armate che operano in un contesto di erosione dell'autonomia dello Stato e talvolta della sua disintegrazione, oppure in conseguenza del *land grabbing*, l'accaparramento delle terre compiuto da cleptocrazie locali rapaci e corrotte e attuato a esclusivo vantaggio delle grandi multinazionali. È proprio perché i diritti umani sono diritti cosmopolitici, e non meramente politici, che è possibile denunciare in loro nome coloro che li violano. Non appena il sistema di riferimento risulta costituito dal valore dell'umanità come fine in sé, diventa possibile fare un primo passo sulla strada che porta dal diritto internazionale classico a quella "condizione cosmopolitica" immaginata da Kant, capace di trascendere le politiche nazionali e di offrire protezione legale anche contro i crimini dei propri governi. Il linguaggio dei diritti umani serve a denunciare gli abusi perpetrati dalle instancabili macchine del male, minimizzare le sofferenze socialmente evitabili e ridurre quanto possibile le circostanze del disumano.<sup>2</sup> Inoltre, anche quando i diritti cosmopolitici diventano immanenti alla politica, i principi giuridici che orientano il legislatore costituzionale sollevano problemi di applicazione, per cui diventa necessario valutare la misura della loro effettiva applicazione.

Il significato cosmopolitico dei diritti umani è indubbiamente controverso, soprattutto se fa appello a strategie fondazionalistiche, che devono incorporare una qualche idea religiosa o metafisica, etica o culturale del bene umano. Per questo è opportuno riconoscere che questi diritti si sono affermati come universali perché sottoscritti da tutti gli Stati, a partire dal documento, la Dichiarazione universale dei diritti umani, che aveva l'ambizione di chiamarsi *universale*. Ora, da quando furono formulati per la prima volta il modo sistematico nella Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino del 26 agosto 1789 fino alla Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo del 10 dicembre 1948, i diritti umani hanno assunto sostanzialmente la forma di solenni enunciazioni di principio. Certo, è noto a tutti che queste Dichiarazioni erano tutt'altro che prive di precedenti, dalla Magna Carta accettata il 15 giugno 1215 dal re Giovanni d'Inghilterra al Bill of Rights scritto dal Parlamento inglese nel 1689 alla Dichiarazione dei diritti della Virginia del 12 giugno 1778. Così come è altrettanto noto che alla Dichiarazione del 1948 sono seguite la Convenzione europea per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà

<sup>2</sup> P. Cheah, *Inhuman Conditions. On Cosmopolitanism and Human Rights*, Cambridge (Ma)-London, Harvard University Press, 2006.

fondamentali (CEDU) firmata a Roma il 4 novembre 1950, la Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea proclamata una prima volta il 7 dicembre 2000 a Nizza e una seconda volta, in una versione adattata, il 12 dicembre 2007 a Strasburgo e altre ancora. Ma, in tutti questi documenti, i diritti umani vengono semplicemente enumerati, senza mai essere realmente dedotti da un principio fondamentale quale, per esempio, la dignità umana.

Questo carattere semplicemente enumerativo dei diritti fondamentali spiega, da un lato, il fatto che siano stati bersaglio di critiche radicali e, dall'altro, che le Dichiarazioni non contengano esattamente gli stessi diritti. Oltretutto, esse includono nel catalogo dei diritti umani diritti che non vi rientrano. L'articolo 15 della Dichiarazione del 1948 afferma che "ogni individuo ha diritto ad una cittadinanza", come se la cittadinanza, l'appartenenza a una nazione, fosse una questione di diritti umani quando invece si tratta di un problema di politica, non di cosmopolitica. La cittadinanza si acquisisce in virtù di una storia e di una legislazione specifiche, e non può essere riferita a una singola comunità politica indifferenziata che includa tutti gli esseri umani.<sup>3</sup> Oppure ancora, l'articolo 2 della dichiarazione del 1789 include la proprietà nel novero dei diritti umani. Ma neppure la proprietà rientra nella fattispecie dei diritti umani veri e propri. La proprietà non è certo un diritto cosmopolitico; è, proprio come la cittadinanza, una questione di storia e di politica, oltre che, naturalmente, di economia. La prospettiva cosmopolitica dovrebbe così servire a non rimanere confinati al piano delle semplici enumerazioni e a suggerire un quadro normativo che riconosca a tutti individui quelle eguali libertà soggettive che rappresentano le condizioni per l'esercizio dell'autonomia personale.

Nella *Metafisica dei costumi*, Kant introduce un diritto fondamentale: "Qualsiasi azione è conforme al diritto quando per mezzo di essa, o secondo la sua massima, la libertà dell'arbitrio di ognuno può coesistere con la libertà di ogni altro secondo una legge universale".<sup>4</sup> Come ha osservato Benhabib, questa formulazione non si riferisce a un catalogo di diritti fondamentali che preceda la volontà del sovrano repubblicano. Stabilisce invece "in che modo possa venire alla luce un ordine giuridico-

<sup>3</sup> Come ha scritto Hannah Arendt, "un cittadino è per definizione un cittadino tra cittadini di un paese tra paesi. I suoi diritti e doveri devono essere definiti e limitati, non solo dai diritti-doveri dei suoi concittadini, ma anche dai confini di un territorio [...] La politica ha a che fare con gli uomini, ognuno con nazionalità diversa ed erede di un diverso passato; le sue leggi sono barriere positivamente stabilite che circondano, proteggono e delimitano lo spazio entro cui la libertà non è un concetto, ma una realtà politica vivente. L'istituzione di uno stato sovrano mondiale [...] sarebbe la fine della cittadinanza" (H. Arendt, *Men in Dark Times*, San Diego, Harvest Books, 1970, pp. 81-82).

<sup>4</sup> I. Kant, *La metafisica dei costumi*, Roma-Bari, Laterza, p. 35.

civile conforme alla legge morale”.<sup>5</sup> Ciò significa, in buona sostanza, che l’ordine politico legittimo è quello che si basa su un sistema di norme generali che vincolano *allo stesso modo* la volontà di ciascuno e che, di conseguenza, impongono di trattare gli esseri umani come un fine e mai come un mezzo. I diritti umani spettano, come scriveva Kant, a ogni essere umano “in forza della sua umanità”, e non soltanto in forza della sua appartenenza a una comunità politica determinata. E la loro applicazione si esercita attraverso il principio di reciprocità morale, ossia dal giudicare le azioni umane sottoponendole a un semplice test: “vorremmo essere dalla parte di chi è oggetto di quelle azioni? E poiché non possiamo concepire una circostanza qualsiasi nella quale noi o chiunque altro possa desiderare di essere sottoposto ad abusi mentali o fisici, abbiamo buone ragioni per credere che queste pratiche debbano essere bandite”.<sup>6</sup>

## 2. I confini e i muri

Non sempre, nonostante sia pressoché la regola nel caso dei rifugiati provenienti da paesi tragicamente coinvolti in guerre, repressioni e dominazioni totalitarie, ma è proprio il mancato rispetto dei più elementari diritti umani all’origine dei movimenti migratori. Sono i fallimenti delle politiche nazionali, che provocano carestie, guerre, oppressione, persecuzioni, persino tentativi di sterminio di intere popolazioni, a spingere le persone ad abbandonare un mondo noto e familiare e a radicarsi per ricostruirsi la vita in luoghi sconosciuti ed estranei. Si tratta di esseri umani che si sottopongono a rischi e privazioni per ragioni che non sono neppure indirettamente imputabili a ciò che hanno fatto, ma che dipendono da ciò che sono, come cristiani o altre minoranze in zone diventate teatro di conflitti, oppure perché si trovano nel luogo sbagliato al momento sbagliato, per esempio in un territorio disputato tra forze in lotta fra loro. In queste circostanze, le migrazioni rappresentano una sorta di esilio verso un altrove incerto.<sup>7</sup> Non esiste però qualcosa come un esilio cosmopolitico, una via di fuga al di là dell’orizzonte dell’umanità. Quando la condizione anche solo minimale dell’umanità dell’uomo viene sistematicamente violata, le persone tentano l’avventura dell’emigrazione in un paese ritenuto, se non più accogliente, almeno più sicuro. L’idea che il cosmopolitismo dei diritti umani non sia altro che una forma subliminale, per dir così, di un ‘imperialismo’ culturale che rischia di

<sup>5</sup> S. Benhabib, *I diritti degli altri*, Milano, Raffaello Cortina, 2006, p. 105.

<sup>6</sup> M. Ignatieff, *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, Milano, Feltrinelli, 2003, pp. 90-91.

<sup>7</sup> M. Ambrosini, *L’invasione immaginaria*, Roma-Bari, Laterza, 2020.

ripetere l'atteggiamento 'missionario' e 'civilizzatore' di alcune potenze occidentali si scontra con una evidenza difficile da negare: sono gli Stati di origine a imporre un contesto di costante violazione dei diritti umani fondamentali, ossia degli strumenti che mettono gli individui in condizione di programmare le loro vite.

Non è il cosmopolitismo a negare l'autonomia della politica in nome di un universalismo cieco alle differenze nazionali, culturali e religiose. Sono le sistematiche violazioni dei diritti umani causate da governi criminali a rendere necessario e urgente promuovere un contesto in grado di rendere effettivi gli univoci doveri negativi di una morale di giustizia universalistica. Non si tratta, per essere chiari, di immaginare che delle istituzioni cosmopolitiche informate dalla dottrina dei diritti umani possano assumere un ruolo sostitutivo nei confronti delle politiche promosse dai singoli governi nazionali. Questa prospettiva non sarebbe soltanto falsa, ma anche dannosa. Lo si può verificare attraverso una discussione sul ruolo e la funzione dei confini. Se ci colloca in un orizzonte astrattamente cosmopolitico, i confini politici sono soltanto una contingenza storica e gli Stati nazione non sono le entità più adatte a stabilire chi possa essere considerato cittadino. In realtà, i confini andrebbero considerati come parte delle "circostanze di democrazia". In *Una teoria della giustizia*, Rawls definisce le circostanze di giustizia come le normali condizioni entro le quali la cooperazione umana è sia possibile che necessaria. I confini politici possono essere descritti più o meno allo stesso modo, e cioè come delle istituzioni che rientrano nelle normali condizioni in cui la democrazia è sia concretamente possibile sia normativamente essenziale.

I confini, però, non sono muri, posti a difesa di un "noi" demarcato spazialmente e allo scopo di sigillare la nazione da ciò che sta fuori: servono piuttosto a separare la diversità interna da una pluralità esterna di comunità politiche. Se i confini fossero cancellati, andrebbe perduta l'assunzione empirica che sta alla base delle circostanze della democrazia, ossia quella pluralità di comunità politiche delimitate da confini che è costitutiva della condizione umana. Se provassimo a individuare quali sono le forze che premono per minare la moderna centralità dello spazio politico dello Stato in nome di uno spazio globale liscio e indifferenziato, è alle forze del capitalismo globale che dovremmo guardare. L'economia globalizzata, tanto finanziaria quanto produttiva, mira a destrutturare le architetture spaziali della politica moderna, a travalicare lo spazio dei confini e a sostituirsi alla politica nel conferire senso allo spazio. Ma una politica che provasse a organizzare spazi politici senza più poterne tracciare i confini sarebbe una sconfessione del cosmopolitismo, e anzi sarebbe distopica proprio come quella di un mondo in cui tutti gli esseri umani condividono una stessa visione del mondo o lo stesso stile di vita.

Non si tratta di immaginare una forma di universalizzazione dei diritti umani capace di assumere una funzione *direttamente* politica, in grado cioè di determinare l'agenda politica e di assumere le decisioni vincolanti per la collettività. Si tratta, invece, di raccogliere la sfida di difendere e portare avanti una idea di cosmopolitismo in grado di raccogliere le disposizioni culturali che nascono da reazioni morali negative ad atti di criminalità di massa percepiti in modo concorde in tutto il mondo. L'estensione cosmopolitica della condizione giuridica inizialmente stabilita all'interno dello Stato è probabilmente – e non è detto che ciò sia un male, anzi – irraggiungibile, perché “il curriculum che gli Stati e i loro cittadini dovrebbero percorrere per passare [...] a una condizione cosmopolitica non è affatto *analogo*, bensì *complementare* rispetto a quel curriculum che i cittadini degli Stati di diritto democratici hanno portato a termine retrospettivamente nel processo di legalizzazione di un'autorità statale che agiva inizialmente senza freni”.<sup>8</sup> È pertanto sbagliato pensare che la cosmo-politica possa sostituire la politica. Il cosmopolitismo è, invece, di un'idea regolativa della storia, che orienta il processo di introduzione graduale di principi normativi capaci di mettere in mano agli oppressi gli strumenti con i quali potersi difendere dagli orrori dell'oppressione politica e dello sfruttamento sociale. Per questo motivo oggi i movimenti di opposizione e di emancipazione in tutto il mondo si avvalgono del vocabolario dei diritti umani. Un vocabolario che suggerisce un diverso modo di guardare alla politica per quanto riguarda la condizione dello straniero, del migrante e del rifugiato.

### 3. Lo straniero

Si è già accennato a Kant. È possibile sostenere che una delle funzioni principali che è possibile attribuire alla dottrina kantiana del diritto cosmopolitico vada individuata nell'impegno volto a modificare lo *status* dello straniero. E questo perché, a livello politico, la figura dello straniero è stata spesso assimilata a quella del nemico. In età moderna ricorrono essenzialmente due modelli: nel primo lo straniero è colui che si colloca al di fuori della legislazione e dell'applicazione del diritto che predominano all'interno di una comunità politica e rappresenta pertanto una minaccia costante rispetto all'obiettivo della pacificazione giuridica; nel secondo è colui che rientra nello spazio politico dello Stato e che si presenta come il nemico pubblico interno, come un ribelle. Essere o diventare straniero equivale a essere o diventare un nemico reale o potenziale della comunità

<sup>8</sup> J. Habermas, *L'Occidente diviso*. Roma-Bari, Laterza, 2005, p. 124.

politica e quindi ad assumere il profilo di un nemico che neutralizza e distrugge il Politico. Questo è lo *status* che la figura dello straniero assume in Hobbes, per esempio.

Il diritto cosmopolitico deve definire uno *status* diverso per lo straniero e spostarlo dall'ostilità all'ospitalità: “*ospitalità* significa il diritto di uno straniero che arriva sul territorio di un altro Stato di non essere da questo trattato ostilmente”.<sup>9</sup> Per raggiungere questo obiettivo, Kant fonda l'ospitalità non sulla virtù, ma sul diritto, un diritto originario anteriore a eventuali diritti positivi o a differenze tra i singoli Stati. Questo diritto deriva dalla proprietà indivisa della terra, che sta a fondamento della comunanza dell'umanità. Si tratta di un “*diritto di visita*, spettante a tutti gli uomini, cioè di entrare a far parte della società in virtù del diritto comune al possesso della superficie della terra, sulla quale, essendo sferica, gli uomini non possono disperdersi isolandosi all'infinito, ma devono da ultimo rassegnarsi a incontrarsi e a coesistere. Nessuno in origine ha maggior diritto di un altro ad una porzione determinata della terra”.<sup>10</sup>

Ne derivano tre principi cosmopolitici:

a) Qualunque sia la distanza tra le diverse parti della terra, le comunicazioni marittime o terrestri consentono di collegare le une con le altre. Ne deriva che, almeno virtualmente, individui e popoli possono muoversi e incontrarsi su tutta la superficie terrestre. Non esiste, in una prospettiva cosmopolitica, parte della terra che possa essere attribuita a uso esclusivo di qualcuno, non importa quanto isolato o distante possa essere.

b) Inoltre, nessun individuo né alcun popolo ha un diritto originario su una parte specifica della superficie terrestre. I confini politici che delimitano le giurisdizioni autonome delimitate dalle frontiere territoriali dipendono interamente dalle contingenze storiche e non hanno nulla a che fare con il diritto naturale. La condizione data in origine è quella di popoli che, per quanto lontani siano i luoghi della terra in cui vivono, “stanno *originariamente* in una comunanza del suolo”.<sup>11</sup> L'ospitalità richiesta dal diritto cosmopolitico trae origine da un principio più originario della cittadinanza o della nazionalità politica. Kant afferma che l'ospitalità nasce da un diritto di natura, per cui “parti del mondo lontane entrano in pacifici rapporti tra loro, e questi rapporti diventano col tempo formalmente giuridici e avvicinano sempre più il genere a una costituzione cosmopolitica”.<sup>12</sup>

<sup>9</sup> I. Kant, *Per la pace perpetua. Progetto filosofico* (1795), in Id., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, a cura di N. Bobbio, L. Firpo e V. Mathieu, Torino, UTET, 1965, p. 301.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 302.

<sup>11</sup> I. Kant, *La metafisica dei costumi*, cit., p. 189.

<sup>12</sup> I. Kant, *Per la pace perpetua*, cit., p. 302.

c) Ciò, infine, non causa alcun indebolimento del diritto di proprietà, né all'uso da parte di un popolo di un determinato territorio. Kant mette radicalmente in discussione tutti coloro che vorrebbero trasformare l'ospitalità in usurpazione, cioè trasformare il diritto di visita nel diritto di insediarsi stabilmente sul territorio di arrivo scalzando i legittimi diritti di proprietà dei suoi abitanti. Ecco come Kant condanna il colonialismo praticato dagli Stati dell'epoca: "Se si paragona con questo la condotta *inospitale* degli Stati civili, soprattutto degli Stati commerciali del nostro continente, si rimane inorriditi a vedere l'ingiustizia che essi commettono nel visitare terre e popoli stranieri (il che per essi significa *conquistarli*). L'America, i paesi abitati dai negri, le Isole delle spezie, il Capo di Buona Speranza ecc., all'atto della loro scoperta erano per essi terre di nessuno, non facendo essi calcolo alcuno degli indigeni. Nell'India orientale (Indostan), col pretesto di stabilire stazioni commerciali, introdussero truppe straniere e ne venne l'oppressione degli indigeni, l'incitamento dei diversi Stati del paese a guerre sempre più estese, carestia, insurrezioni, tradimenti e tutta la lunga serie di mali che possono affliggere l'umanità".<sup>13</sup> Sono queste le parole con cui Kant denuncia le guerre coloniali e l'imperialismo, nonché le giustificazioni false e pretestuose addotte a sostegno di pretese giuridicamente illegittime.

Per pensare all'ospitalità è perciò necessario tenere insieme tre principi: (a) la comunità originaria del suolo, su tutta la superficie della terra, che spetta a tutti gli esseri umani; (b) questa comunità non consiste in una comunità giuridica di proprietà – questa comunità è positiva e appartiene in ogni caso a un popolo particolare; (c) esiste un diritto alla libertà di movimento, visita e commercio con tutti gli individui o i popoli della terra, per quanto distanti possano essere gli uni dagli altri. Poiché questi diritti sono reciproci, possono essere pensati in termini di possibili azioni fisiche reciproche. Questi principi definiscono le condizioni dell'ospitalità, cioè di un mondo di popoli e di Stati dove lo straniero, colui che arriva da un altro paese per visitarlo, per ragioni di commercio oppure per stabilirsi (a determinate condizioni), non sia trattato come un nemico: "Questa idea razionale di una comunità perpetua *pacifica*, quantunque non ancora amichevole, di tutti i popoli, della terra che possono venire tra loro in rapporti effettivi, non è tanto un principio filantropico (un principio etico), quanto un principio *giuridico*".<sup>14</sup>

Il diritto cosmopolitico kantiano trae significato, forza e portata filosofica dal fatto che offre l'opportunità di immaginare un ordinamento giuridico-politico mondiale in cui l'ostilità possa trasformarsi in ospita-

<sup>13</sup> Ivi, p. 303.

<sup>14</sup> I. Kant, I. Kant, *La metafisica dei costumi*, cit., p. 189.

lità. Al di là e al di sopra dello Stato di diritto e della cittadinanza civile esiste qualcosa come una cittadinanza originaria del mondo: una cittadinanza universale, che fonda l'idea di una comunità dell'umanità e obbliga all'ospitalità. In questo modo, il diritto cosmopolitico, divenendo il regolatore della politica, non sopprime le differenze tra i popoli, né mette in discussione la proprietà della terra in cui vivono, né la sovranità politica che possiedono, ma apre l'orizzonte di un rapporto pacifico tra di essi. Allo stesso modo, la figura dello straniero non è abolita, eppure viene radicalmente dissociata da quello del nemico e associata alla figura di colui che si accoglie perché ha il diritto di essere ricevuto in virtù di un diritto più originario dei diritti fissati da una comunità politica determinata, il diritto cosmopolitico originario legato alla comune appartenenza al mondo umano.

#### 4. Il migrante e il rifugiato

Kant distingue il diritto di visita (*Besuchsrecht*) dal diritto di soggiorno (*Gastrecht*) e limita l'ospitalità al primo, tanto da contestare ogni forma di colonizzazione. Ma le correnti migratorie a cui stiamo assistendo, dovute alle guerre che devastano alcune aree del pianeta, alla povertà e al sottosviluppo così come ai cambiamenti climatici che stanno privando intere popolazioni dei loro mezzi di sussistenza, sollevano la domanda: fino a che punto il diritto cosmopolitico può giustificare il diritto di soggiorno ed, eventualmente, la presenza stabile degli stranieri nei paesi di destinazione?

Va osservato, anzitutto, che la questione dei flussi migratori tocca un problema di natura direttamente politica e solo indirettamente cosmopolitica. Se la si valuta da un punto di vista puramente cosmopolitico, infatti, indicare alcune persone con la categoria di migranti sembra alquanto problematico poiché, dal momento che nessuno ha più di chiunque altro un diritto originario al possesso di una determinata parte della terra, *tutti* gli esseri umani sono migranti. Le differenze tra popoli, territori e nazioni sono una questione di storia e di politica. E ciò solleva una domanda ulteriore: in che modo il cosmopolitismo può modificare il nazionalismo politico e metodologico che informa le politiche migratorie adottate praticamente ovunque? I principi cosmopolitici di umanità che sollecitano politiche di accoglienza e ospitalità da parte dei residenti sembrerebbero in contrasto con gli ostacoli di natura politica frapposti da larga parte delle società riceventi. Questa situazione è all'origine di due orientamenti contrapposti: alcuni utilizzano la prospettiva cosmopolitica per contestare la legittimità dei confini politici esistenti poiché, se i confini sono storicamente contingenti,

vanno considerati come irrilevanti da un punto di vista morale. Altri, che utilizzano la prospettiva del nazionalismo metodologico, ritengono che a un certo livello di organizzazione politica debba concretizzarsi qualcosa di simile a uno Stato sovrano che si assuma l'autorità di controllare e anche, eventualmente, di chiudere i confini.

Il rapporto di reciproca negazione che si instaura tra queste unilateralità contrapposte si basa in realtà su una sorta di equivoco. Chi nega ogni rilevanza morale ai confini politici che delimitano l'una dall'altra le giurisdizioni reciprocamente autonome si ispira una concezione che considera irrilevanti le specifiche istituzioni che regolano la vita associata, a cominciare – appunto – dai confini; chi ritiene che gli Stati-nazione siano le entità più adatte a stabilire chi possa essere considerato cittadino dà per scontato che i confini politici abbiano delle frontiere territoriali e che le società umane contemporanee siano tendenzialmente sedentarie all'interno di queste frontiere. Si tratta piuttosto, invece, di pensare al cosmopolitismo come a un'idea regolativa della politica, che orienta il processo di introduzione graduale di principi normativi emancipatori nelle pratiche politiche collettive. Ciò significa che l'ospitalità nei confronti dei rifugiati, tutelata dalla garanzia di asilo, deve essere garantita. Non solo in omaggio alle convenzioni internazionali ma, prima ancora, in virtù di quel diritto cosmopolitico originario che conferisce legittimità giuridica, e prima ancora morale, a quelle stesse convenzioni. Il diritto cosmopolitico, che è la fonte in ultima istanza dei diritti umani, rinvia – come si è visto in Kant, ma anche al di là della sua prospettiva – a due distinti principi: un principio di comune appartenenza originaria all'umanità e un principio normativo, non meno originario, che impone doveri di responsabilità per ogni essere umano, senza distinzioni tra stranieri e nativi. Questa responsabilità cosmopolitica impone l'obbligo di dare rifugio, residenza e asilo a coloro la cui vita è stata messa in pericolo. Ma questi diritti, che derivano da una preoccupazione per l'umanità, non devono essere strumentalizzati per altri obiettivi. L'ideale cosmopolitico non dovrebbe però servire a nascondere altri e ben diversi obiettivi: il diritto di asilo dovrebbe essere perciò vincolato a una precisa condizione politica: che lo *status* di rifugiato venga determinato con la massima precisione, anche se la categoria di *forced migration* è in effetti controversa perché, in molte circostanze, la difficoltà di accertare quale sia la dimensione prevalente rende la divisione essenzialmente convenzionale.<sup>15</sup>

<sup>15</sup> A. Mubi Brighenti, *Territori migranti. Spazio e controllo della mobilità globale*, Verona, Ombre Corte, 2009, p. 80; F. Pastore, *Dobbiamo temere le migrazioni?*, Roma-Bari, Laterza, 2004, p. 47.

Tuttavia, anche se “c'è un'ampia zona grigia”,<sup>16</sup> la distinzione analitica tra migrazione *self-initiated* e migrazione *forced* o *compelled* ha il vantaggio di richiamare l'attenzione sul diverso valore che va riconosciuto alle rivendicazioni dei migranti economici rispetto a quelle dei profughi e dei rifugiati: questi ultimi, a differenza dei primi, non se ne sono andati volontariamente, ed è per questo che sono meritevoli di una particolare considerazione morale. Sono le vittime delle persecuzioni sociali e politiche, scrive Walzer, “a rivendicare le richieste di ammissione con più forza: se tu non mi accetti, dicono, io sarò ucciso, perseguitato, brutalmente oppresso dai governanti del mio paese”.<sup>17</sup> Walzer definisce i rifugiati come esseri umani le cui pretese morali “non possono essere soddisfatte né cedendo territori né esportando ricchezza, ma solo accogliendoli”.<sup>18</sup> Siccome i rifugiati sono esseri umani che hanno subito un torto specifico, l'esclusione dall'appartenenza politica, i nostri obblighi morali nei loro confronti non possono essere soddisfatti attraverso il sostegno e l'assistenza economica, ma solo dando attuazione alla politica di asilo prevista dalla Convenzioni internazionali. A condizione, certamente, che l'autorizzazione formale alla residenza si accompagni al rispetto delle consuetudini e della “cultura” del Paese di accoglienza. È solo così che il diritto cosmopolitico può proporsi come un ideale regolativo della politica che non ne nega la specificità. La distinzione tra le due dimensioni, quella cosmopolitica e quella politica, rimane essenziale – se, quanto meno, si giudica necessario combinare i principi necessari per identificare i vincoli normativi di riferimento con la difesa di quelle relazioni politiche associative che favoriscono il cambiamento in senso cosmopolitico.

<sup>16</sup> S. Allievi e G. Dalla Zuanna, *Tutto quello che non vi hanno mai detto sull'immigrazione*, Roma-Bari, Laterza, 2016, p. 85.

<sup>17</sup> M. Walzer, *Sfere di giustizia*, Milano, Feltrinelli, 1987, p. 58.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

## Dall'ostilità all'ospitalità

La tesi dell'articolo è che sia sbagliato pensare che il cosmopolitismo porti a negare l'autonomia della politica in nome di un universalismo cieco alle differenze nazionali, culturali e religiose. Si tratta, invece, di raccogliere la sfida di difendere e portare avanti una idea di cosmopolitismo in grado di raccogliere le disposizioni culturali che nascono da reazioni morali negative ad atti di criminalità di massa percepiti in modo concorde in tutto il mondo. Una decisiva fonte di ispirazione in questo senso è rappresentata dal cosmopolitismo di matrice kantiana, che offre l'opportunità di immaginare un ordinamento giuridico-politico mondiale in cui l'ostilità possa trasformarsi in ospitalità. In questa prospettiva, la figura dello straniero viene radicalmente dissociata da quello del nemico e associata invece alla figura di colui che si accoglie perché ha il diritto di essere ricevuto in virtù di un diritto più originario dei diritti fissati da una comunità politica determinata, il diritto cosmopolitico originario legato alla comune appartenenza al mondo umano.

PAROLE CHIAVE: diritto cosmopolitico, confini, straniero, nemico, rifugiato.

The thesis of the article is that it is wrong to think that cosmopolitanism leads to the denial of the autonomy of politics in the name of a universalism that is blind to national, cultural and religious differences. On the contrary, it is a question of taking up the challenge of defending and carrying on an idea of cosmopolitanism able to collect the cultural dispositions arising from negative moral reactions to acts of mass crime perceived in a shared way all over the world.

A decisive source of inspiration in this direction is the cosmopolitanism of Kantian origin which offers the opportunity to conceive of a worldwide legal-political order where hostility can be transformed into hospitality.

Following this perspective, the figure of the foreigner is radically dissociated from the one of the enemy and associated with he who is welcome because he has the right to be received by virtue of a more original right than the rights established by a specific political community, the original cosmopolitan right linked to the common belonging to the human world.

KEYWORDS: cosmopolitan law, borders, foreigner, enemy, refugee.