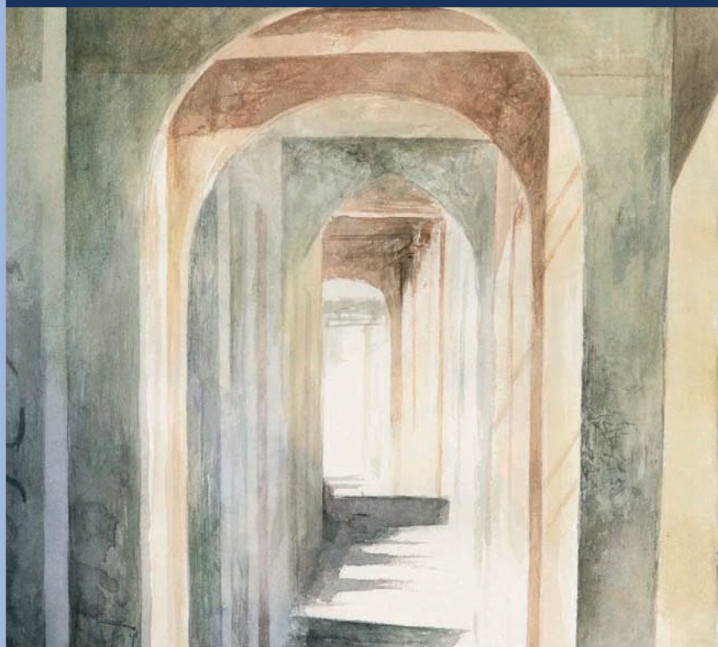


Eliana Augusti

# Migrare come abitare

Una storia del diritto internazionale  
in Europa tra XVI e XIX secolo



**Giappichelli**

## Incipit

---

*C'è un tempo per la scrittura. E la scrittura ha sempre il suo tempo, i suoi tempi. Il tempo in cui è stato pensato e voluto questo testo è stato un tempo lungo e complesso, un tempo di eventi infausti, di drammi e di emergenze. Ma anche, e per fortuna, di nascite e di rinascite, umane e culturali.*

*Migrare come abitare è il senso profondo di una rilettura concettuale delle migrazioni, una rilettura necessaria, oggi più che mai, anche e soprattutto per lo storico del diritto. Ho tentato, nello spazio che questo tempo mi ha concesso, una breve storia del diritto internazionale che ripartisse dai "classici" per comprendere meglio, per aprire nuovi spazi di riflessione, per provare a ragionare con schemi mentali diversi; senza alcuna presunzione di esaustività, senza trarre conclusioni, ma con il forte sentimento di offrire qualche spunto utile al dibattito. Tra le mani i testi di Vitoria, Grozio, Pufendorf, Wolff, Rousseau, Vattel, Kant e le pagine della più solida e, al tempo stesso, audace dottrina ottocentesca. La storiografia più sensibile e robusta mi ha guidato in un itinerario di nuova consapevolezza che partisse da una re-visione del concetto di abitare per abbozzare "a punti lunghi" una storia possibile dello ius migrandi.*

*Le preziose letture di Luigi Ferrajoli, Donatella Di Cesare, Saskia Sassen e, ancora, di Étienne Balibar, Marc Augé, Vincent Chetail e Iain Chambers hanno fatto il resto, attivando il corto circuito.*

*L'Europa, sempre più "di confine", è stato lo spazio di questo viaggio, sospeso tra morale e diritto, tra sentimenti ora di straordinaria apertura, auspici visionari e spinte progressiste, ora di rottura e ripiegamento, secondo logiche di contingenza, decadenti e di primitiva prudenza. Una storia che ha composto e scompaginato, dato, tolto e restituito, guardando all'uomo e alle sue variabili strumentali di indigeno, cittadino, abitante, migrante, esiliante, bandito, fuggitivo, rifugiato, straniero. Eppure uomo che abita, ospite e ospitato, migrante e proprie-*

*tario, che passa e che resta, al centro, oggi, nel primo ventennio del ventunesimo secolo, di un nuovo ordine concettuale, di auspicabili traduzioni costituzionali e riletture storiografiche, di nuove cure in quanto uomo, naufrago di sé stesso e delle contraddizioni più feroci di un'ormai inarrestabile globalizzazione.*

*Ai miei figli e alla mia famiglia, ai miei maestri e ai miei studenti, forza e concertazione tutti delle mie giornate, va il mio più grande e vivo ringraziamento.*

Copertino, 15 luglio 2022

## Parte I

# Cittadini e abitanti

---

### 1. La lezione di Vattel

Nel 1758, Emer De Vattel (1714-1767) lasciava alle stampe un testo che avrebbe rivoluzionato la storia del diritto delle genti e segnato profondamente la cultura giuridica di diversi Paesi, dentro e fuori l'Europa<sup>1</sup>. Il capitolo diciannovesimo de *Le droit des gens* era dedicato alla patria e a una serie di questioni ad essa connesse. «La totalità delle contrade occupate da una Nazione, e sottomesse alle sue leggi, forma [...] il suo territorio; ma è anche la patria comune a tutti gli individui della Nazione»<sup>2</sup>. Nel ragionamento di Vattel, patria e nazione prendevano forma come due entità distinte, ma complementari: la nazione, intesa come popolo, non poteva che riconoscersi nella patria comune, che era anche spazio condiviso, territorio occupato e

---

<sup>1</sup> V. Chetail, P. Haggenmacher, *Vattel's International Law from a XXIst Century Perspective*, Brill, Leiden, 2011; M. Koskenniemi, *A History of International Law Histories*, in B. Fassbender, A. Peters (eds.), *The Handbook of International Law*, Oxford University Press, Oxford, 2012, pp. 943-971; E. Jouannet, *Emer de Vattel et l'émergence doctrinale du droit international classique*, Pedone, Paris, 1998; E. Fiocchi Malaspina, *L'eterno ritorno del Droit des gens di Emer de Vattel (secc. XVIII-XIX). L'impatto sulla cultura giuridica in prospettiva globale*, Max Planck Institute for European Legal History Open Access Publication, Frankfurt am Main, 2017; W. Rech, *Enemies of Mankind. Vattel's Theory of Collective Security*, Nijhoff, Leiden, 2013; F. Mancuso, *Diritto, Stato, Sovranità. Il pensiero politico-giuridico di Emer De Vattel tra assolutismo e rivoluzione*, ESI, Napoli, 2002; P.P., Remec, *The Position of the Individual in International Law: according to Grotius and Vattel*, Nijhoff, Leiden, 1960.

<sup>2</sup> E. De Vattel, *Le droit des gens ou Principes de la loi naturelle, Appliqués à la conduite et aux affaires des Nations & des Souverains* [1758], Aillaud, Paris, 1835, p. 269.

vissuto sotto una legge comune, vale a dire “Stato”. L’amore verso la patria era considerato virtù eccellente e necessaria per la stessa sopravvivenza dello Stato<sup>3</sup>. La nazione – anche per questo – precedeva naturalmente lo Stato: bisognava distinguere tra cittadini e naturali (o indigeni). I cittadini erano i membri della società civile, legati ad essa da alcuni doveri e sottomessi alla sua autorità, ugualmente partecipi dei suoi vantaggi; i naturali (o indigeni) erano invece i “genitori cittadini”, la prima generazione, diremmo, i padri fondatori, coloro che, nati nel Paese, per vincolo di terra, ne avevano costruito la società nella sua forma originaria, alle origini cioè del patto sociale. I naturali (o indigeni) erano alle origini della patria comune, e allo stesso tempo ne tratteggiavano il futuro.

La società non avrebbe potuto «se soutenir et se perpétuer» che attraverso i figli dei naturali, quei figli che avessero seguito *naturellement* la condizione, lo *status*, dei loro padri. Ogni cittadino, entrando nella società, per vincolo di sangue riservava ai suoi figli il diritto di esserne membri. «Le patrie des pères est donc celle des enfants, et ceux-ci deviennent de véritables citoyens, par leur simple consentement tacite»<sup>4</sup>. I bambini, i figli dei naturali, erano il futuro della nazione: la società statale, la patria, non poteva che rinnovarsi nella proiezione dei suoi naturali, di quei figli, cioè, che *naturellement* avrebbero popolato la nazione e seguito nei diritti e nei doveri lo *status* dei loro padri. Il popolo-nazione prendeva consistenza come macro-stirpe di consanguinei, come comunità che si prolungava attraverso le epoche grazie a «un patto non solo tra chi [era] in vita [...], ma tra i vivi, i morti e i non ancora nati»<sup>5</sup>; come «comunità sublime di una lunga catena di generazioni passate, attualmente viventi e ancora da venire, le quali [erano] tutte unite per la vita e per la morte in una grande e solida associazione»<sup>6</sup>; come «accampamento armato pronto alla guerra contro “eterni nemici” che sta[vano] fuori

---

<sup>3</sup> Vattel, *Le droit des gens*, cit., p. 270.

<sup>4</sup> Vattel, *Le droit des gens*, cit., p. 270.

<sup>5</sup> E. Burke, *Reflections on the Revolution in France and on the Proceedings in Certain Societies in London Relative to that Event in a Letter intended to have been sent to a Gentleman in Paris*, Dodsley, London, 1790, p. 144.

<sup>6</sup> A. Müller, *Gli elementi dell'arte politica* [1809], Guerini, Milano, 1989, p. 102. Cf. N. Merker, *Ma il popolo cos'è? (per un'analisi dei concetti)*, in «Giornale di Storia costituzionale», 18 (2009), p. 22 (13-27).

e dentro il recinto»<sup>7</sup>. Si attivavano, per dirla con Eric J. Hobsbawm, quei legami «protonazionali» come sentimenti resistenti di appartenenza collettiva, potenzialmente sempre rinnovabili su scala macropolitica dai movimenti nazionali, dagli Stati e dalle nazioni moderne<sup>8</sup>.

Era per vincolo di sangue, e per tacito consenso dunque, che i figli ereditavano la terra dei padri e divenivano *véritables citoyens*. Ma, si chiedeva retoricamente Vattel, poteva essere questa una condizione permanente, indifferente alla volontà dei figli? Certo che no. Giunti all'età della ragione, «à l'âge de raison», quegli stessi *véritables citoyens* avrebbero potuto rinunciare al loro diritto acquisito naturalmente e, dunque, rinunciare ad essere membri della società nella quale erano nati, la società cioè dei loro padri. Se esisteva, dunque, in linea di principio, la possibilità di rinunciare alla condizione di cittadino della nazione dei padri, con la premessa per cui «pour être d'un pays, il faut être né d'un père citoyen» (diritto di sangue), seguiva la conseguenza per cui chiunque fosse nato da uno straniero avrebbe visto nel Paese solo il luogo della sua nascita, non anche la sua patria: «car si vous y êtes né d'un étranger, ce pays sera seulement le lieu de votre naissance, sans être votre patrie». Quel figlio di straniero, dunque, sarebbe diventato, per dirla con Donatella Di Cesare, solo uno «straniero residente»<sup>9</sup>.

Vattel insisteva sul vincolo di sangue, sganciando il nesso con il territorio, declassato a mero “luogo di nascita”. Questa conclusione, d'altronde, lo poneva nella condizione di aprire una riflessione ulteriore. Accanto ai cittadini, infatti, Vattel poneva gli abitanti, gli stranieri cioè ai quali «on permet» di stabilirsi a dimorare nel Paese. Il territorio si trasformava e da semplice “luogo di nascita” diveniva anche “luogo di abitazione”. Ed era proprio l'*habitation*, l'elezione di un luogo, di un Paese, di una comunità umana diversa da quella alla quale si apparteneva, a creare un legame “nuovo” con la società:

---

<sup>7</sup>La comunità “mistica” non avrebbe potuto tollerare dissidenti ed estranei al suo interno e nella guerra verso chi stava fuori i popoli avrebbero imparato a «conoscere e contemplare sé stessi», Müller, *Gli elementi dell'arte politica*, cit., pp. 29-32. Cf. Merker, *Ma il popolo cos'è?*, cit., p. 23.

<sup>8</sup>E.J. Hobsbawm, *Nazioni e nazionalismi dal 1780. Programma, mito, realtà* [1990], Einaudi, Torino, 2002, p. 55.

<sup>9</sup>D. Di Cesare, *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*, Bollati Boringhieri, Torino, 2017.

gli abitanti, durante la loro permanenza, erano soggetti alle leggi dello Stato, dovevano difenderlo – «puisqu'ils en sont protégés» – per quanto non partecipassero a tutti i diritti dei cittadini. «Ils jouissent seulement des avantages que la loi ou la coutume leur donne»<sup>10</sup>: protezione e godimento di quei vantaggi che la legge o la consuetudine avrebbero loro riconosciuto. Lo straniero avrebbe intrecciato rapporti con i membri di quella comunità, si sarebbe confrontato con istituzioni sociali, strutture politiche e giuridiche, abitudini culturali e costumi diversi dai suoi, per un certo, lungo tempo<sup>11</sup>. Per Vattel, gli *habitants perpétuels* erano coloro che, da tempo nel Paese, avevano ricevuto il diritto, perpetuo, di abitare. Erano questi «une espèce de citoyens d'un ordre inférieur», dei semi-cittadini, diremmo, legati alla società, senza però poter parteciparne di tutti i vantaggi. Anche in questo caso, esisteva un vincolo di fedeltà intergenerazionale per cui i figli avrebbero seguito la condizione dei padri, continuando a godere di quel diritto all'*habitation perpétuelle*<sup>12</sup>.

Definendo il diritto all'*habitation perpétuelle*, Vattel leggeva le dimensioni dello spazio e del tempo attraverso il prisma dello straniero. Il Paese perdeva la sua connotazione di valore per farsi luogo, e non semplicemente luogo da attraversare, ma luogo capace di accogliere. A debita distanza da quella che Karl Schlögel avrebbe definito «un'aggressiva consapevolezza territoriale» (caratteristica dell'imperialismo del diciannovesimo e dei primi decenni del ventesimo secolo), paradossalmente con Vattel lo spazio scompariva, si “atrofizzava”, per farsi tempo<sup>13</sup>. *Durée*, non *espace*<sup>14</sup>: si tratteggiava una geografia umana che interrompeva la rigida ermeneutica dello spazio, una geografia intesa come storia della contiguità che si contrapponeva alla concezione della storia come disciplina della sequenza.

---

<sup>10</sup> Vattel, *Le droit des gens*, cit., p. 270. Cf. A. Carrera, *Lo ius migrandi nella dottrina giuridica di Emer De Vattel*, in «Vergentis. Revista de Investigación de la Cátedra Internacional conjunta Inocencio III», 8 (2019), pp. 40-41 (19-44); Id., *The Citizen's Right to Leave His Country: The Concept of Exile in Vattel's Droit des gens*, in K. Stapelbroek, A. Trampus (eds.), *The Legacy of Vattel's Droit des gens*, Springer, Berlin, 2019, pp. 77-94.

<sup>11</sup> R. Ceserani, *Lo straniero*, Laterza, Roma-Bari, 1998, p. 7.

<sup>12</sup> Vattel, *Le droit des gens*, cit., p. 271.

<sup>13</sup> K. Schlögel, *Leggere il tempo nello spazio. Saggi di storia e geopolitica* [2003] Mondadori, Milano, 2009, p. 25.

<sup>14</sup> Schlögel, *Leggere il tempo nello spazio*, cit., p. 17.

Tempo e spazio, storia e geografia, epoca e regione, sequenza e simultaneità<sup>15</sup>: il tempo conquistava una forza plasmatrice e si attivava un processo storico legato al luogo. Si faceva memoria del luogo abitando intimamente, *perpétuelle*, senza interruzioni. La geografia si faceva storia e la storia società, costruendo nuove identità. A questo punto, non sorprende (e anzi, acquisiva forza) l'esito della *naturalisation*, il processo per il quale cioè una nazione, o il suo sovrano, avrebbero potuto accordare a uno straniero residente la qualità di cittadino, «en l'agrégeant au corps de la société politique». Si poteva anche parlare di naturalizzazione imperfetta, laddove, per esempio, lo straniero non avesse potuto ambire alle cariche pubbliche, come anche – così accadeva in Inghilterra – che le naturalizzazioni non fossero di competenza diretta del principe, ma che prevedessero «le concours de la Nation» e, dunque, il passaggio per gli organi di rappresentanza. Ma accadeva anche, sempre in Inghilterra, che la «simple naissance» nel paese naturalizzasse i figli di uno straniero<sup>16</sup>.

## 2. L'idea di *gēr*

La lettura dello straniero come abitante, l'idea del diritto dello straniero all'*habitation perpétuelle*, ricalcava un modello acquisito, diremmo, se già nel 1757, Jean-Baptiste D'Alembert, nell'articolo *Genève* comparso per l'*Encyclopedie*, ne registrava la categoria tra i quattro “ordini di persone” che abitavano la città di Ginevra, distinguendo appunto tra *citoyens* (figli di borghesi e nati nella città), *bourgeois* (figli di borghesi o di cittadini ma nati in paesi stranieri), *habitants* (stranieri «qui ont permission du magistrat de demeurer dans la ville, & qui n'y sont rien autre chose») e *natifs* (figli degli abitanti, esclusi dal governo)<sup>17</sup>. Ne riferirà lo stesso Jean-Jacques Rousseau nel 1762 tra le pagine del suo *Du contrat social*<sup>18</sup>. Se dunque possiamo ben dire che l'idea non fosse innovativa, possiamo altret-

---

<sup>15</sup> E.W. Soja, *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory*, Verso, London-New York, 1989, p. 1.

<sup>16</sup> Vattel, *Le droit des gens*, cit., p. 271.

<sup>17</sup> J.-B. D'Alembert, *Genève*, in «Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers», 7, Briasson, Paris, 1757, p. 578.

<sup>18</sup> J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale* [1762], Feltrinelli, Milano, 2003, p. 81.



tanto dire che non fosse il frutto di un ragionamento tutto settecentesco, non potendo escludersi che avesse trovato ispirazione nell'esperienza culturale ebraica che sicuramente gli intellettuali, e lo stesso Vattel, non ignoravano. D'altronde, guardando al giurista svizzero, recenti indagini storiografiche hanno confermato come l'ispirazione (e spesso il calco) delle fonti ebraiche abbia avuto un ruolo centrale nella formazione intellettuale e nell'impostazione politico-filosofica dei "padri fondatori" del diritto internazionale<sup>19</sup> e quindi, oseremmo, anche nella sua. A Charles Leben, in particolare, va il merito di aver rinverdito una certa letteratura sul tema, avviata negli anni Cinquanta del secolo scorso<sup>20</sup>. Fu nel 1958, infatti, che Shabtaï Rosenne, internazionalista e diplomatico israeliano, in *The Influence of Judaism on the Development of International Law: A Preliminary Assessment* condivise i primi ragionamenti sull'influenza della legislazione ebraica nella stessa definizione di alcune tra le questioni più centrali del diritto internazionale, come il diritto del mare di Ugo Grozio e John Selden<sup>21</sup>, il diritto diplomatico di Alberico Gentili o il diritto di guerra di Balthazar Ayala, Alberico Gentili, Ugo Grozio, Richard Zouche<sup>22</sup> e Samuel Rachel<sup>23</sup>; quando non anche intere opere di diritto e filosofia, con sviluppi sul diritto della natura e delle nazioni (*de jure naturae et gentium*) come nei già citati Selden e Rachel o in Samuel von Pufendorf<sup>24</sup>.

---

<sup>19</sup> Sui "classici" del diritto internazionale vedi sempre A. Pillet, *Les fondateurs du droit international*, V. Giard & E. Brière, Paris, 1904.

<sup>20</sup> Ch. Leben, *Hebrew Sources in the Doctrine of the Law of Nature and Nations in Early Modern Europe*, in «The European Journal of International Law», 27, 1 (2016), pp. 79-106.

<sup>21</sup> «We are familiar with Grotius as "the father of International Law"; Selden is no less entitled to recognition as "the father of International Law in England"», E.G.M. Fletcher, *John Selden (Author of Mare Clausum) and His Contribution to International Law*, in «Transactions of the Grotius Society», 19 (1933), p. 1 (1-12).

<sup>22</sup> C. Phillipson, *Richard Zouche*, in «Journal of the Society of Comparative Legislation», 9, 2 (1908), pp. 281-304.

<sup>23</sup> Cf. T. Toyoda, *Theory and Politics of the Law of Nations. Political Bias in International Law Discourse of Seven German Court Councilors in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, in «Studies in the History of International Law», 5, 2 (2011), pp. 30-39.

<sup>24</sup> S. Rosenne, *The Influence of Judaism on the Development of International Law: A Preliminary Assessment*, in «Nederlands Tijdschrift Voor Internationaal Recht», 5

Riprendendo le osservazioni di Rosenne, negli anni Settanta del secolo scorso Prosper Weil, avvocato e membro della *Permanent Court of Arbitration* e dell'*Institut de Droit International*, verificò come il giudaismo avesse contribuito allo stesso sviluppo del diritto internazionale<sup>25</sup>. Weil condivideva con Rosenne la premessa per cui, pensando alla legge a governo delle relazioni tra gli Stati, i commentatori dell'età moderna si fossero riferiti non solo al diritto naturale, al diritto romano e al diritto positivo dei vari Stati, ma anche al diritto ebraico così come scaturiva dalle letture della Bibbia e da fonti ebraiche post-bibliche. La legge ebraica aveva «una certa legittimità religiosa» e una parte di essa (Leben citava ad esempio le cosiddette leggi Noachiane) poteva serenamente riconoscersi come «the most accurate expression of natural law»<sup>26</sup>. Laddove il diritto positivo in campo era ancora limitato, fu il diritto naturale a fornire le risposte necessarie, a “predominare”, scriveva Leden, sul diritto di guerra o sul diritto diplomatico<sup>27</sup>: le fonti ebraiche in questo fornirono un utile supporto, colmando gli spazi lasciati vuoti dal diritto. Rileggendo Gentili, Grozio, Selden e Pufendorf, Rosenne ha dimostrato quanto fossero presenti nei loro testi i riferimenti alle fonti ebraiche. Un «cordone ombelicale», quello col diritto naturale, che secondo Peter

---

(1958), p. 119 (119-149). Rosenne scriveva: «the contribution of Jewish thought to the development of the very concept of international law has been completely neglected by modern scholars, except for some routine and on the whole unconvincing references to some of the more salient and obvious features of the biblical passages», p. 147. Vedi ora, in chiave critica, R. Giladi, *Jews, Sovereignty, and International Law: Ideology and Ambivalence in Early Israeli Legal Diplomacy*, Oxford University Press, Oxford, 2021.

<sup>25</sup> P. Weil, *Le judaïsme et le développement du droit international*, in «Hague Academy Collected Courses», 3, 151 (1976) pp. 253, 312 (253-336). Vedi anche Leben, *La question du droit naturel dans le judaïsme*, in G. Cohen-Jonathan (dir.), *Libertés, justice, tolérance. Mélanges offerts à Doyen Gérard Cohen-Jonathan*, Bruylant, Brussels, 2004, pp. 1109-1123; Id., *Droit, éthique et religion dans le judaïsme*, in B. Feuillet-Liger, Ph. Portier (dir.), *Droit, éthique et religion: de l'âge théologique à l'âge bioéthique*, Bruylant, Brussels, 2012, p. 81 (81-97); T. Rudavsky, *Natural Law in Judaism. A reconsideration*, in J.J. Jacobs (ed.), *Reason, Religion and Natural Law*, Oxford University Press, New York, 2012, p. 83 (83-105); D. Novak, *Natural Law in Judaism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

<sup>26</sup> Leben, *Hebrew Sources*, cit., p. 80.

<sup>27</sup> Cf. Jouannet, *Emer de Vattel*, cit., pp. 52-56, 58-68; Leben, *Hebrew Sources*, cit., p. 85.

Haggenmacher fu tagliato solo con Vitoria<sup>28</sup>. Eppure, leggendo i testi dei padri fondatori del diritto internazionale non pare ci siano prove schiaccianti di una separazione così “brusca”.

Nell’Antico Testamento era rappresentata la storia culturale di un popolo da sempre vissuto circondato da “stranieri” e asserragliato dalla necessità di definirsi e affermare la propria identità differenziandosi dai costumi, dalle credenze e dai culti dei popoli vicini in modo radicale. A questo è da aggiungersi il fatto che il popolo ebraico visse per due lunghi periodi in stato di cattività. Probabilmente da questi fatti derivò la densità semantica e la problematicità stessa dei concetti di “straniero”, “forestiero” e “ospite” nella Bibbia ebraica. Il termine *zār*, ad esempio, compariva con un’accezione negativa, indicando i popoli nemici di Israele, i popoli oppressori. Significato simile aveva avuto anche il termine *nokrî* o ben *nēkār*, il “diverso, non-parente, estraneo”. Spesso *zār* e *nokrî* erano stati usati come sinonimi, designando una categoria di persone da cui Israele prendeva decisamente le distanze. In questo, la legislazione dell’Antico Testamento confermava un’attitudine delle società tribali piuttosto comune: lo straniero non poteva essere guardato alla stessa maniera dei consanguinei. «Lo straniero è per il lupo», dicevano gli arabi. Se l’atteggiamento verso la gente della propria tribù era la solidarietà, e quello verso le tribù alleate quello del contraccambio commerciale (*do ut des*), l’atteggiamento verso lo straniero era quello dell’inimicizia. Rubare o ridurre in schiavitù uno straniero non era da intendersi un crimine, ma qualcosa di cui vantarsi. La società tribale (Israele d’altronde era nato così) conosceva però la situazione particolare dell’ospite, di colui che si poneva sotto la protezione di un appartenente alla tribù. L’ospite era sacro. Questa era la situazione del *gēr*, con la differenza, che il *gēr* era «un ospite che rimane». Il *gēr* era qualcuno che viveva stabilmente in un luogo non suo, un luogo dove non aveva né parenti né terra propria: per vivere doveva mettersi sotto la protezione di un cittadino (il termine *’iš*, “uomo”, era riservato agli uomini liberi, che avevano una proprietà), di cui restava “ospite”. Diversamente da quanto accadeva per lo *zār* e il *nokrî*, la

---

<sup>28</sup> Haggenmacher, *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, Institut Universitaire des Hautes Études Internationales, Genève, Les Presses Universitaires de France, Paris, 1983, p. 336. Qui in Leben, *Hebrew Sources*, cit., p. 85. Cf. poi Chetail, Haggenmacher (eds.), *Vattel’s International Law from XXIst Century Perspective*, cit.; Haggenmacher, *The Roots of International law*, Nijhoff, Leiden, 2014.

legislazione israelitica guardava al *gēr* con simpatia, come a una persona da proteggere<sup>29</sup>.

Nel testo dell'Esodo, il *gēr* compariva accanto alla vedova e all'orfano, a persone cioè socialmente deboli, facilmente vittime di ingiustizia. In questo stava forse la differenza principale con le due altre categorie di stranieri. Lo *zār* e il *nokrî* non erano stranieri residenti, abitavano fuori Israele, erano ricchi mercanti di passaggio, non erano certo bisognosi di protezione. Il *gēr*, al contrario, proprio perché esposto a ogni sorta di violenza, e senza protezione, era difeso da Dio stesso: «Se egli grida verso di me, io accoglierò il suo grido». La legge dell'ospitalità conferiva allo straniero una protezione sacrale, un segno di civiltà per le società antiche: sotto le vesti del forestiero c'era Dio che veniva a visitare gli uomini<sup>30</sup>. L'amore dello straniero non veniva da motivazioni naturali. L'unica motivazione che i tre codici legislativi davano era teologica: «Io sono pietoso» (Es 22,26); «Io non dichiaro innocente il colpevole» (Es 23,7); «YHWH ama il *gēr*» (Dt 10,17); «Io sono YHWH, il vostro Dio» (Lv 19, 10.34). Chiedendo di amare il *gēr*, i codici chiedevano qualcosa che andava contro la tendenza naturale di un popolo: ma l'amore dello straniero, come l'amore per il nemico (Lv 19,18), era il segno della "santità" del popolo di Israele. Non si spiegava con le leggi sociologiche o con il calcolo politico. Israele era un popolo diverso dagli altri popoli, anche e soltanto perché era il popolo di Dio. Questo era il senso profondo della "santità", cioè dell'alternatività di Israele, su cui i Testi sacri insistevano<sup>31</sup>.

Ne *Lo straniero*, Remo Ceserani riportava anche il riferimento a un'altra categoria, meno chiara nella sua definizione, di straniero residente: il *tosab*, lo straniero residente ma non integrato, spesso coincidente con il *gēr* – a volte i due profili comparivano come sinonimi –, altre volte affiancato ad altre categorie marginali della

---

<sup>29</sup> Vedi diffusamente G. Barbiero, *Lo straniero nel Codice dell'Alleanza e nel Codice di Santità: tra separazione e accoglienza*, in I. Cardellini (a cura di), *Lo "straniero" nella Bibbia. Aspetti storici, istituzionali e teologici. XXIII settimana biblica nazionale*, EDB, Roma, 1994, pp. 41-69.

<sup>30</sup> Barbiero, *Lo straniero nel Codice dell'Alleanza e nel Codice di Santità*, cit., p. 45.

<sup>31</sup> Barbiero, *Lo straniero nel Codice dell'Alleanza*, cit., p. 46; Cardellini, *Stranieri ed 'emigrati-residenti' in una sintesi di teologia storico-biblica*, in «Rivista Biblica», 40 (1992), pp. 129-181; Ceserani, *Lo straniero*, cit., p. 14.

società e comunque a coloro che erano esclusi dal banchetto pasquale. Il *tosab* era uno straniero “meno stabile” del *gēr*, non avendo una casa propria e non godendo della protezione ufficiale di una tribù<sup>32</sup>.

Al ritorno nella terra di Canaan, gli ebrei dedicarono una certa attenzione allo sviluppo di una legislazione speciale riguardante i rapporti con gli stranieri in patria. Una legislazione che non riguardava tanto il costume, diffuso in tutta la regione e fra i popoli che la abitavano, del dovere di ospitalità verso gli stranieri, quanto il godimento dei diritti, politici e civili. Ceserani ci riferiva non solo di prescrizioni del tipo «non raspollare la tua vigna, né raccogliere gli acini della tua vigna: li lascerai per il povero e lo straniero»<sup>33</sup>, ma di vere e proprie leggi che stabilivano quale dovesse essere il comportamento degli stranieri rispetto alle prescrizioni igieniche e religiose, ai riti e ai digiuni, ma anche il loro ruolo nella vita economica e civile. Sempre a titolo di esempio, Ceserani citava Ezechiele che giunse a prevedere un tempo in cui agli stranieri si sarebbe potuto concedere un terreno in eredità come segno di piena cittadinanza: «dividerete questo paese tra voi, tra le tribù d'Israele. Lo sorteggerete dunque tra voi in eredità e tra i forestieri che soggiorneranno tra voi, i quali avranno generato dei figli in mezzo a voi: essi saranno per voi come indigeni tra i figli d'Israele, e spartiranno a sorte con voi il paese in eredità, in mezzo alle tribù d'Israele»<sup>34</sup>. Alberto Mello, teologo ed esegeta dell'Antico Testamento, ha letto in questi interventi «un progresso della legislazione ebraica, un certo affinamento umanitario»<sup>35</sup>. Il messaggio biblico insegnava che «l'accoglienza non [era] fagocitazione dello straniero per eliminare ed esorcizzare la sua estraneità imbarazzante; egli resta[va] altro e diverso con cui si comunica e si dialoga, senza volerlo assimilare e senza necessariamente trasformarlo in 'nemico'»<sup>36</sup>.

<sup>32</sup> Ceserani, *Lo straniero*, cit., pp. 13-14.

<sup>33</sup> Levitico 19, 10, citato in Ceserani, *Lo straniero*, cit., p. 16.

<sup>34</sup> Ezechiele, 47, 21-23, citato in Ceserani, *Lo straniero*, cit., p. 16. Vedi anche D. Castelli, *La legge del popolo ebreo nel suo svolgimento storico*, Sansoni, Firenze, 1882, pp. 192, 132-133.

<sup>35</sup> A. Mello, *Il Dio degli Ebrei: Riflessioni sull'Esodo*, Terra Santa, Milano, 2016.

<sup>36</sup> E. Bianchi, *Il messaggio biblico dell'accoglienza degli stranieri*, Congresso mondiale della pastorale degli studenti esteri, Roma 17-19 settembre 1996. Pontificium Consilium de Spiritualibus Migrantium atque Itinerantium Cura – Pro manuscripto,

Se già portare la riflessione indietro nel tempo, all'osservazione di una cultura mediterranea antica, non è di per sé operazione forzosa o anacronistica tornando utile a ricordare che una cultura dell'accoglienza c'è stata, può esserci e può rinnovarsi, si può dire che la stessa figura del *gēr*, oggetto di particolare attenzione in tutta la Torah<sup>37</sup>, sia ben riconoscibile nell'*habitant perpétuel* di Vattel.

### 3. Cittadini «passivi» e diritto cosmopolitico

Nel 1797, nei *Principi metafisici della dottrina del diritto*, Immanuel Kant (1724-1804) sembrava riferirsi proprio agli *habitants perpétuels* di Vattel, questa speciale categoria di individui soggetti e protetti dallo Stato, questa “specie di cittadini d'ordine inferiore”, quando coniava la categoria di «cittadini passivi»: erano a suo dire questi coloro che, non potendo dirsi cittadini perché non partecipavano attivamente alla comunità politica (e non avevano capacità di votare), potevano comunque «esigere di essere trattati da tutti gli altri secondo le leggi della libertà ed uguaglianza naturale». La libertà, vale ricordarlo, era per Kant un diritto originario, «spettante a ogni uomo in forza della sua umanità»<sup>38</sup>. Kant individuava nella legge naturale – e non in quella dello Stato, dunque – il momento fondante la soggettività giuridica. D'altro canto, la suddivisione suprema del diritto naturale non poteva essere in diritto naturale e sociale, ma in diritto naturale e civile. Allo stato di natura cioè non si opponeva lo stato sociale, ma quello civile, «perché si può ben dare società [nello

---

Roma, 1996, pp. 13-14. Per Bianchi la differenza dell'altro deve essere rispettata e accolta perché possa esservi instaurazione di fraternità. Anche l'antropologia si colloca in questa linea: «la semplice affermazione dell'uguaglianza naturale fra tutti gli uomini [...] ha qualcosa di deludente perché trascura una diversità di fatto, che si impone all'osservazione, e di cui non basta dire che non concerne il problema di fondo perché si sia teoricamente e praticamente autorizzati a fare come se non esistesse». Sull'invenzione del nemico vedi F. Cardini, *L'invenzione del Nemico*, Sellerio, Palermo, 2006; Rech, *Enemies of Mankind*, cit., p. 131 ss.; L. Nuzzo, *Un mondo senza nemici. La costruzione del diritto internazionale e il controllo delle differenze*, in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», 38 (2009), pp. 1311-1381.

<sup>37</sup> Barbiero, *Lo straniero nel Codice dell'Alleanza*, cit., pp. 129-181.

<sup>38</sup> I. Kant, *Introduzione alla dottrina del diritto*, in Id., *Primi principi metafisici della dottrina del diritto* [1797], Laterza, Roma-Bari, 2005, p. 67.

stato di natura], ma non certo una società civile (che assicuri il Mio e Tuo per mezzo di leggi pubbliche)». Era per questo che il diritto in tale stato di natura si chiamava diritto privato<sup>39</sup>. Cittadini liberi e uguali, ma passivi, dunque, nonostante il concetto di cittadino passivo (ammetteva lo stesso Kant) potesse sembrare in contraddizione con la definizione stessa di cittadino in generale<sup>40</sup>.

Mentre l'eguaglianza connotava la condizione comune a tutti coloro che avessero agito «sotto le leggi pubbliche», l'indipendenza avrebbe definito la condizione di coloro che avevano «il diritto di fare queste leggi»: l'indipendenza caratterizzava il cittadino, cioè il soggetto «partecipe del potere legislativo», «cittadino dello Stato, non cittadino di una città», «citoyen», non «bourgeois»<sup>41</sup>. Se lo *status civilis* era lo stato dei singoli e dei loro reciproci rapporti e la *civitas* la proiezione del popolo nello Stato, il corpo comune era la forma che assumeva l'interesse dei singoli a essere in uno stesso stato giuridico<sup>42</sup>. Si poteva essere “membri” o semplicemente “parti” del corpo comune. In questo senso Kant distingueva tra cittadini attivi e passivi: a titolo di esempio, tra gli altri “passivi”, riportava «il fabbro dell'India, che con martello, mantice e incudine va per le case a lavorarvi il ferro, a differenza del carpentiere o del fabbro europei, che possono porre in vendita pubblicamente i prodotti di questo lavoro come merci»<sup>43</sup>.

Il corpo comune al quale i residenti di un Paese (*territorium*), concittadini grazie a una carta costituzionale o per nascita, appartenevano era la patria. Se il suddito (considerato come cittadino) aveva il diritto di emigrare – lo Stato non poteva trattenerlo come sua proprietà – il signore territoriale, scriveva Kant, aveva il diritto di favori-

<sup>39</sup> Kant, *Introduzione alla dottrina del diritto*, cit., p. 75.

<sup>40</sup> Kant, *Il diritto pubblico*, in Id., *Principi metafisici della dottrina del diritto*, cit., p. 213.

<sup>41</sup> Kant, *Sopra il detto comune: «Questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica»* [1793], in Id., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, N. Bobbio, L. Firpo, V. Mathieu (a cura di), Utet, Torino, 1956, pp. 259-260. Cf. P. Costa, *Cittadinanza*, Laterza, Roma-Bari, 2005, pp. 48-49.

<sup>42</sup> Kant, *Il diritto pubblico*, cit., p. 207.

<sup>43</sup> Kant, *Il diritto pubblico*, cit., pp. 214-215. Vedi sul punto K.N. Chaudhuri, *L'Asia prima dell'Europa. Economie e civiltà dell'Oceano Indiano* [1991], Donzelli, Roma, 1994, pp. 183-185; J. Hemming, *La fine degli Incas* [1970], Rizzoli, Milano, 1975, p. 47.

re l'immigrazione e l'insediamento di stranieri (coloni), anche se i nativi del suo territorio non avessero visto ciò di buon occhio; questo «purché non [fosse stata] diminuita la loro proprietà privata riguardo al suolo». Solo laddove la condotta di questi stranieri si fosse rivelata dannosa per lo Stato, il signore territoriale avrebbe avuto il diritto di metterli al bando o deportarli. Ma non solo. Era prerogativa del signore territoriale anche il diritto di esiliare, il diritto cioè di «mandare cost[oro] nel vasto mondo» (*ius exilii*). In quest'ultimo caso il signore territoriale avrebbe tolto loro ogni protezione: se gli esiliati avessero osato il ritorno, sarebbe stati considerati alla stregua di fuorilegge<sup>44</sup>.

Apprendo al *Diritto dei popoli*, Kant chiariva un ulteriore aspetto di non poco conto. Gli uomini – scriveva – che costituiscono un corpo comune, un popolo, possono, in quanto originari di un Paese, essere rappresentati secondo l'analogia della discendenza da un ceppo comune (congeniti), anche se non lo sono. E continuava: «ma comunque, in senso intellettuale e giuridico, in quanto nati da una madre comune (la repubblica), costituiscono una sorta di famiglia (*gens, natio*), i cui membri (cittadini) sono tutti di pari nascita, e non entrano in mescolanza con coloro che potrebbero vivere accanto a essi nello stato di natura, in quanto indegni, anche se questi (i selvaggi), per parte loro, a causa della libertà senza legge che hanno scelta, si credono più privilegiati, pur costituendo popolazioni e non Stati»<sup>45</sup>. Questa specificazione gli permetteva di avanzare una definizione più stretta del diritto degli Stati nei loro rapporti reciproci (diremmo del diritto internazionale): se la definizione di *Völkerrecht*, di diritto dei popoli, infatti, gli appariva «non del tutto corretta», meglio rispondeva alla sua idea quella di diritto degli Stati, *Staatenrecht*, vale a dire di *ius publicum civitatum*<sup>46</sup>. Kant tratteggiava quindi un terzo diritto, il *Weltbürgerrecht*, il diritto cosmopolitico, «un'idea di ragione» che guardava a una «comunità pacifica, quand'anche non amichevole», comprensiva di tutti i popoli sulla terra che, in un modo o in un altro, fossero venuti tra loro in rapporti effettivi<sup>47</sup>. Kant schivava gli

<sup>44</sup> Kant, *Il diritto pubblico*, cit., pp. 258-261.

<sup>45</sup> Kant, *Il diritto pubblico*, cit., pp. 268-269.

<sup>46</sup> Kant, *Il diritto pubblico*, cit., pp. 268-271.

<sup>47</sup> D. Archibugi, *Immanuel Kant e il diritto cosmopolitico*, in «Teoria politica», 9, 2 (1993), pp. 95-116; P. Kleingeld, *Kant and Cosmopolitanism: The Philosophical Ideal of World Citizenship*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012.



scetticismi, concludendo che non si trattasse di un'idea «propriamente filantropica (etica)», ma invece di un «principio giuridico»<sup>48</sup>. Dietro un'oggettività di fondo – «la natura li ha rinchiusi tutti insieme (per via della forma sferica della loro dimora, come *globus terra-queus*) entro confini determinati» –, c'era la riflessione per cui, poiché il possesso del suolo su cui l'abitante della terra viveva poteva essere pensato sempre e soltanto come possesso di una parte di un intero determinato, ogni abitante vantava su di esso originariamente un diritto: in questo senso, tutti i popoli potevano inquadarsi in una comunità del suolo sin dalle origini. Non si trattava però della comunità giuridica del possesso (*communio*) e quindi dell'uso, ovvero della proprietà in sé stessa, ma, chiariva Kant, di una comunità di azione reciproca (*commercium*), di un rapporto permanente e onnicomprensivo che ogni popolo poneva in essere verso ogni altro. I popoli «si offrono di venire in reciproco commercio, e hanno diritto di fare un tale tentativo senza che il popolo straniero sia autorizzato perciò a trattare il popolo che lo compie come un nemico». Era questo diritto, riguardando la “possibile unione” di tutti i popoli, in vista di «certe leggi universali del loro possibile commercio», a potersi chiamare cosmopolitico (*ius cosmopoliticum*)<sup>49</sup>.

Il commercio come il viaggio e, più in generale, la mobilità umana era legittimata da quel comune possesso originario da parte di tutti gli uomini (la comunità del suolo), senza distinzione, rispetto alla superficie della terra (*globus terra-queus*). Specificare che il comune possesso si intendesse alla superficie e non alla terra aveva un senso profondo, messo in luce da Jacques Derrida. Se Kant si preoccupava di precisare che questo bene, o questo luogo comune, si estendesse solo alla «superficie della terra» era sicuramente per non sottrarvi nessun punto del mondo o di un globo, sferico e finito, sul quale «una dispersione infinita» sarebbe rimasta impossibile. Ma non solo. Per Derrida, c'era una ragione più sottile. Se Kant riferiva solo della superficie lo faceva, anche e soprattutto, «per escludere ciò che si elevava, si edificava, si erigeva al di sopra del suolo». Tutto ciò che sulla terra *non fosse stato più la terra* (anche se su di essa era fondato), non doveva essere accessibile incondizionatamente a ogni arri-

---

<sup>48</sup> Kant, *Il diritto pubblico*, cit., pp. 284-285.

<sup>49</sup> Kant, *Il diritto pubblico*, cit., pp. 286-287.

vante. Era grazie alla condizione di questa stretta delimitazione (che altro non era che l'istituzione del limite come frontiera, nazione, Stato, spazio pubblico e politico) che Kant poi introduceva il discorso, condizionato, sull'ospitalità<sup>50</sup>.

#### 4. Non filantropia, ma diritto: l'ospitalità

Su queste premesse, Kant apriva al mare, anzi, ai mari. I mari, scriveva, sembrano poter collocare certi popoli fuori da ogni comunità con gli altri, e questo nonostante la navigazione abbia permesso di renderli «le più felici disposizioni della natura a favore del [...] commercio». Quanto più le coste fossero state vicine tra loro (vedi per esempio quelle del Mediterraneo), tanto più sarebbe stato vivace quel commercio. Kant non risparmiava un ragionamento sugli esiti della colonizzazione rispetto al commercio: la visita di queste coste, scriveva, «e ancor più la loro colonizzazione per collegarle alla madrepatria», erano state motivo di «mali e violenze» che avevano lasciato strascichi innegabili «dovunque», sull'intero globo. Gli abusi, d'altronde, non avrebbero mai potuto cancellare il diritto del cittadino della terra – definizione che apriva al suo diritto cosmopolitico – a “tentare la comunità” con tutti. Con questo esplicito fine il cittadino della terra sarebbe stato in diritto di visitare (*besuchen*) tutte le contrade del globo, per quanto quel diritto non avrebbe potuto incontrare un immediato diritto di residenza sul suolo di un altro popolo (*ius incolatus*), per il quale restava condizione necessaria l'esistenza di un contratto col popolo abitante.

Il *Besuchsrecht* kantiano, il diritto alla visita, emergeva all'improvviso come una sorta di diritto universale alla mobilità *ante-litteram*: era il diritto dello straniero di “tentare la comunità”, era il fine primo e nobile dell'uomo, una declinazione di quello *ius communicationis*, cuore del pensiero politico e giuridico di Francisco de Vitoria (di cui avremo modo di dire), poi corrotto dalla colonizzazione; era il diritto di entrare in punta di piedi nel territorio dell'altro, nello Stato, e di esservi accettato, accolto, in qualità di «coinquilino del pianeta», di titolare cioè del diritto naturale di tutti gli uomini «alla indivisa su-

---

<sup>50</sup>J. Derrida, *Cosmopoliti di tutti i paesi, ancora uno sforzo!*, Cronopio, Napoli, 1997, p. 32.

perficie della terra alla quale nessuno ha in origine maggiore diritto di altri»<sup>51</sup>. A un tale diritto doveva corrispondere, d'altronde, il divieto per gli Stati di opporvisi, di chiudere le frontiere: a garanzia della loro sicurezza, gli Stati avevano il fatto che i visitatori non potessero vantare alcun ulteriore diritto alla residenzialità. Il diritto di visita era quindi un diritto di superficie, diremmo, o meglio, la conferma di un diritto comune, originario, alla superficie terrestre. Kant non parlava di un diritto di abitazione, ma di una potenziale residenzialità che, laddove prevista da uno specifico accordo, avrebbe potuto realizzarsi in qualsiasi – ma successivo – tempo. Nel mentre, un atteggiamento ostile e gelosamente preclusivo alla visita non sarebbe stato solo contrario al diritto naturale, ma anche d'ostacolo al tentativo di stabilire relazioni di scambio, commerciali e culturali, pacifiche fra i popoli. Quelle relazioni, invece, da auspicare fortemente, sarebbero state da incentivare: avrebbero avvicinato il genere umano rendendolo meno diffidente e, dunque, sempre più accogliente e interdipendente. Attraverso la visita, promuovendo la reciproca conoscenza tra le nazioni, giorno dopo giorno l'umanità si sarebbe avvicinata al suo grande e ultimo fine etico-politico: l'avanzamento del processo di universalizzazione dei diritti e, dunque, la sua costituzione cosmopolitica<sup>52</sup>.

Ragionamento strumentale alla creazione di un ordine cosmopolitico era per Kant quello sulla visita e sull'ospitalità. Nel *Terzo articolo definitivo per la pace perpetua*, intitolato «Il diritto cosmopolitico deve essere limitato alle condizioni dell'ospitalità universale», il filosofo tedesco aveva avvertito la necessità di chiarire preliminarmente come in tema di ospitalità non si frequentasse il campo della filantropia, ma quello incontrastato del diritto. Prendendo con decisione le distanze dallo Stato e dalla sovranità, definiva l'ospitalità come «il

---

<sup>51</sup> L. Tundo Ferente, *Kant. Utopia e senso della storia. Progresso, cosmopoli, pace*, Dedalo, Bari, 1998, p. 202. Vedi anche C. Covell, *Kant and the Law of Peace. A Study in the Philosophy of International Law and International Relations*, Macmillan, London, 1998, p. 68 ss.; L. Scuccimarra, *I confini del mondo: storia del cosmopolitismo dall'antichità al Settecento*, Il Mulino, Bologna, 2006; P. Capps, J. Rivers, *Kant's Concept of International Law*, in «Legal Theory», 16, 4 (2010), 229-257; W. Werner, G. Gordon, *Kant, Cosmopolitanism, and International Law*, in A. Orford, F. Hoffmann (eds.), *The Oxford Handbook of the Theory of International Law*, Oxford University Press, Oxford, 2016, pp. 505-525.

<sup>52</sup> Kant, *Il diritto pubblico*, cit., pp. 286-289.

diritto che uno straniero ha di non essere trattato come un nemico a causa del suo arrivo sulla terra di un altro». L'ospitalità per Kant seguiva necessariamente la visita. Senza dubbio, l'altro avrebbe potuto mandarlo via, ma solo laddove la sua vita fosse stata messa in pericolo. Fino a quando lo straniero fosse stato invece «pacificamente al suo posto», non si sarebbe potuto agire in senso ostile nei suoi confronti. Kant correggeva: l'ospitalità «non è un diritto di accoglienza a cui lo straniero possa appellarsi (per questo si richiederebbe un particolare e benevolo accordo per farlo diventare per un certo periodo un abitante della stessa casa), ma un diritto di visita che spetta indistintamente a tutti gli uomini». Il diritto di visita era il diritto di offrire la propria società, in virtù del diritto alla proprietà comune della superficie terrestre, sulla quale, in quanto sferica, gli uomini non potevano disperdersi all'infinito. Alla fine non avrebbero potuto fare altro che "sopportare" di stare l'uno a fianco dell'altro: originariamente nessuno aveva più diritto di un altro ad abitare una certa località della Terra<sup>53</sup>.

L'ospitalità, in questo ragionamento, assumeva connotazioni di diritto "negativo", potremmo dire, di diritto cioè "a non" essere respinto; meglio rappresentabile come un diritto di visita, positivo questa volta, un diritto cioè a visitare quella proprietà comune che era la superficie terrestre, ora divenuta la casa di un altro. Ed era proprio in virtù del ricordo dell'indivisibilità originaria della Terra che quell'altro (che in questo capovolgimento di prospettiva diventava l'abitante) aveva il diritto di farsi visitare, di offrire cioè la sua società, da intendere nel senso leopardiano di compagnia di altre persone, di amicizia, di ospitalità al fratello che viene<sup>54</sup>. Ecco come il diritto *all'ospitalità* diventava meglio un diritto *di ospitalità*, per dirla con Kant, non gesto filantropico, non solidarietà e buoni sentimenti caritatevoli, ma diritto. Diritto di visita da una parte e diritto di ospitalità dall'altra: diritto di ospitare e di essere visitati. Nel mezzo, tornava a sorpresa un riferimento all'abitare, ipotesi sospesa, condizionata da un diritto più complesso del semplice *ius communicationis* di

---

<sup>53</sup> Kant, *Per la pace perpetua* [1795], Feltrinelli, Milano, 1991, p. 65.

<sup>54</sup> «Ma dalla molestia degli uomini mi liberai facilmente, separandomi dalla loro società, e riducendomi in solitudine: cosa che nell'isola mia nativa si può recare a effetto senza difficoltà», G. Leopardi, *Dialogo della Natura e di un Islandese*, *Opere letterarie morali*, S. Starita, Napoli, 1827, p. 109.

vitoriana memoria che comunque si confermava a leva dinamica della *communitas totius orbis*<sup>55</sup>. Kant, pur aprendo alla visita, non superava il limite, non andava oltre le mura della casa, non andava oltre i confini della sovranità, dello Stato. Per restare, per abitare, era necessario l'accordo. *Lo ius communicationis* si faceva *ius gentium*, quindi *ius publicum* e *ius civilis*.

Il diritto di ospitalità resisteva però, anche davanti all'ospitalità delle coste e dei deserti «dove si depredano le navi che si avvicinano o si fanno schiavi i naufraghi; o [...] dei deserti dei Beduini arabi, che considerano un loro diritto quello di depredare chiunque si avvicini alle tribù nomadi»: lì il diritto di ospitalità cambiava verso, non era più il diritto degli abitanti di ospitare il visitatore, ma una «facoltà propria degli stranieri in arrivo», che altro non erano che gli abitanti di prima, ora divenuti visitatori. Era ancora una volta loro il diritto, questa volta, di «tentare» il commercio con gli abitanti inospitali di quei Paesi, sempre in ragione di quel ricordo lontano di fraterno comune possesso dell'intera superficie terrestre: parti lontane del mondo, così, avrebbero potuto pacificamente entrare in rapporti reciproci, auspicava Kant, che alla fine sarebbero diventati «pubblicamente legali», «avvicinando sempre di più il genere umano verso una costituzione civile universale». Tra le righe, resisteva l'esperienza coloniale e la missione civilizzatrice dei Paesi occidentali. Quegli stessi Paesi che un attimo dopo, in uno slancio di *politically correct*, Kant bacchettava a loro volta per «condotta inospitale»: gli Stati civili, «soprattutto quelli commerciali, della nostra parte del mondo», scriveva, visitando paesi e popoli stranieri, «visite che essi immediatamente identificano con la conquista», continuavano a dare prova di un'ingiustizia tale «da rimanere inorriditi»<sup>56</sup>. Un gioco di specchi, dagli esiti prevedibili.

---

<sup>55</sup> I.A. Trujillo Perez, *Ius gentium e ius communicationis. Attualità di una formula cosmopolita*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica. Rivista fondata da Giovanni Tarello», 2 (2006), p. 305 (305-326).

<sup>56</sup> Kant, *Per la pace perpetua*, cit., p. 66. La società era quella dello stato di natura, alla quale si opponeva quella civile: «perché si può ben dare società [nello stato di natura], ma non certo una società civile (che assicuri il Mio e Tuo per mezzo di leggi pubbliche), e perciò il diritto in tale stato di natura si chiama diritto privato». Kant, *Sopra il detto comune: «Questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica»*, cit., pp. 259-260.

## 5. Un'ospitalità inospitale?

Jacques Derrida, ne *Cosmopoliti di tutti i paesi, ancora uno sforzo!* del 1997, dedicava qualche pagina all'ospitalità kantiana, interpretandone il senso<sup>57</sup>. Per Derrida, Kant escludeva l'ospitalità come diritto di residenza (*Gastrecht*) e la limitava piuttosto al diritto di visita (*Besuchsrecht*). In realtà l'esclusione non era *tout court*, ammettendo lo stesso Kant che un diritto di residenza, un diritto a «diventare per un certo periodo un abitante della stessa casa», sarebbe stato possibile previo «un particolare e benevolo accordo», un trattato, dunque. Kant non marciava dunque sulla linea dell'*habitant perpétuel* di Vattel, ma condizionava il profilo di un *habitant*, potremmo dire, *temporaire*, all'accordo. In qualche modo, dunque, si evidenziava un corto circuito che spegneva la forza prorompente di quella stessa ospitalità che, come ha di recente notato Garret Wallace Brown, diventava a un tratto «inhospitable» o semmai un'*inventive hospitality*, un'ospitalità creativa che poteva fondare l'accordo tra stranieri, *enjoy a negotiation*, per trovare l'alternativa “migliore” o almeno quella che presentasse i minori aspetti negativi<sup>58</sup>. Secondo questa lettura, dunque, lo scopo dell'ospitalità non era quello di finalizzare una condizione di giustizia globale, ma di fornire una condizione minima di diritto pubblico tra gli individui, in modo che potessero “ingiungere una trattativa” individuando una “migliore” condizione, certamente più coerente col diritto cosmopolita<sup>59</sup>.

Intervenendo sul punto, Étienne Balibar spostava l'attenzione sul raccordo tra diritto *dell'*ospitalità e diritto *all'*ospitalità. La vera sfida sarebbe stata dare corpo a un diritto all'ospitalità, che non c'era e non c'è perché «è una disposizione collettiva che dipende dalla liber-

---

<sup>57</sup> Derrida, *Cosmopoliti di tutti i paesi, ancora uno sforzo!*, cit., p. 29 ss.

<sup>58</sup> G.W. Brown, *Kant's Cosmopolitics. Contemporary Issues and Global Debates*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2019, p. 138.

<sup>59</sup> Brown, *Grounding Cosmopolitanism: From Kant to the Idea of a Cosmopolitan Constitution*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2009, pp. 59-63. A. Cavaglieri, *Lezioni di Diritto internazionale privato*, Rondinella e Loffredo, Napoli, 1929, p. 11, ripercorrendo la storia della condizione giuridica degli stranieri dirà dell'ospitalità come di un «istituto antichissimo e largamente diffuso [che] attenuava il rigore del principio [per cui lo straniero dovesse considerarsi come un essere destituito di protezione giuridica, fuori del diritto] e consentiva all'ospitante di integrare colla propria capacità l'incapacità dello straniero».

tà, una responsabilità condivisa». Ragionare per un diritto all'ospitalità significava sviluppare un diritto dell'ospitalità che, visto dal punto di vista di chi arrivava, sposasse il principio per cui «gli erranti (e coloro che porta[va]no loro soccorso) potessero rivendicare obblighi dello Stato “sovrano” stesso, di modo che la loro dignità e sicurezza non fossero, come oggi, sistematicamente schiacciate», limitando dunque «l'arbitrio degli Stati, opponendo dei contro-poteri legittimi, internazionalmente riconosciuti»<sup>60</sup>. Per fare questo, però, sarebbe stata necessaria una nuova grammatica della mobilità che, nella cornice del diritto, avesse sospeso lo strabismo tra i due poli dell'erranza e ricollocato al centro lo *ius migrandi*, ripensando così la dialettica tra sovranità e ospitalità.

---

<sup>60</sup>É. Balibar, *Il fantasma del corpo estraneo. Per un diritto internazionale dell'ospitalità*, Lit, Roma, 2019, pp. 10-11.