CATERINA RESTA*

**Il diritto dell'ospitalità.
Cittadini e stranieri nell'età globale**

Abstract: *The Right to Hospitality. Citizens and Foreigners in the Global Age*

One of the characteristics of the global age, alongside the creation of a world market and the free circulation of goods and information, is a new impulse for migration processes. Huge masses of migrants move on Earth along winding and risky escape routes, pushed to move away from war and poverty, in search of better conditions of existence. We need to go back to thinking about the ambiguous status of the foreigner, oscillating between the figure of the enemy (*hostis*) and that of the guest (*hospes*). In our time, the foreigner who asks for hospitality poses a challenge to Nation-States that cannot be evaded by mere rejection-policies. In the general decline of the State-form and its functions, an irremediable contradiction is revealed, which takes the form of a real “world civil war” between the principles of State-sovereignty and national citizenship and the supranational principle of the right to migrate (*ius migrandi*), as a fundamental human right, to which a universal right to hospitality and citizenship should correspond. This later right shall be payable beyond the Nation-States' borders.

Keywords: Migrations, Foreigner, Guest, Hospitality, Nation-State

1. Stranieri alle porte

Lo straniero ti permette di essere te stesso,
facendo di te uno straniero.

(E. Jabès, *Uno straniero con, sotto il braccio, un libro di piccolo formato*)

Uno degli ultimi libri di Zygmunt Bauman, tra i più acuti interpreti del fenomeno della globalizzazione¹ e dei suoi contraddittori effetti, reca un titolo che suona come un campanello d'allarme: *Strangers at Our Door*². L'allusione più diretta è a quel diffuso sentimento di insicurezza di fronte alla crescente ondata migratoria che, soprattutto in Europa, viene per lo più avvertita come una minacciosa “invasione”, in grado di distruggere la sua millenaria civiltà e quel relativo benessere di cui godono la maggior parte dei suoi cittadini. Per rispondere a questi timori, spesso fomentati, enfatizzati e “cavalcati” da movimenti e partiti populistici e sovranisti in cerca di facili consensi elettorali, per rassicurare quanti vedono nei flussi migratori solo un pericolo da scongiurare in tutti i modi, reso ancor più temibile dalla crisi economica, che ha colpito soprattutto i paesi strutturalmente più fragili del Vecchio Continente e i ceti più deboli, non si trova altro espediente che quello della *chiusura* e del *respingimento*. I porti vengono chiusi per non consentire l'approdo dei naufraghi, si provvede a sigillare i confini, ovunque sorgono nuove barriere e si costruiscono muri³ lungo le vie di fuga dei

*Università di Messina.

¹ La bibliografia sulla globalizzazione è ormai sterminata, anche a causa dei suoi numerosi aspetti: economico, sociologico, geo-politico, ecc. Mi limito a segnalare solo alcuni testi, divenuti ormai un riferimento obbligato, che più di altri ho ritenuto interessanti in questo contesto: Bauman (1999, 2002, 2003, 2007, 2013), Beck (1999, 2000, 2001, 2011).

² Bauman (2016).

³ Sul ritorno dei muri: Brown (2013), Quétel (2013), Razac (2017), Novosseloff - Neisse (2007).

migranti per impedirne il passaggio, nel tentativo di trasformare l'Europa in una fortezza inespugnabile. E ciò accade ovunque, anche nel resto del mondo.

Se le migrazioni⁴, sin dai tempi più remoti, hanno scandito la storia dell'umanità, rispondendo all'esigenza della ricerca di condizioni di vita migliori, non vi è dubbio che quelle attuali, che non riguardano solo l'Europa, ma investono l'intero globo, sono l'effetto, certo non secondario, di una globalizzazione selvaggia, la quale, lungi dal mantenere le sue iniziali promesse di un più diffuso benessere e di una progressiva democratizzazione, come alcuni, con eccessivo ottimismo, si erano affrettati a pronosticare⁵, ha provocato esiti *opposti*. Mai come nel nostro tempo la forbice della disuguaglianza tra ricchi e poveri è stata così ampia, e non solo in termini economici, ma anche dal punto di vista complessivo dei diritti sociali e civili. Mai come nel nostro tempo, lacerato da guerre locali di portata globale, l'ordine internazionale è apparso più instabile e fragile. Non senza stridente contraddizione, in un mondo in cui si propugna la libera circolazione di tutto, si vogliono condannare all'*immobilità* ingenti masse di dannati della terra, imprigionandoli nella loro miseria, in territori spesso devastati dalla guerra e dal terrore, in carceri dove sono esposti ad ogni tipo di violenza, in campi e tendopoli, dai quali è pressoché impossibile fuggire, in cui sono obbligati a stazionare a vita, dal momento che da nessuna parte viene loro offerta più dignitosa accoglienza.

La globalizzazione, dunque, va compresa come un movimento intrinsecamente *contraddittorio*: per un verso essa abbatte muri e barriere, procedendo ad una rapida unificazione del mondo, ma, come contraccolpo, essa ha generato – e continua a generare – un movimento *contrario*. Accanto alla globalizzazione “liquida” dei flussi finanziari, delle merci, delle informazioni e delle comunicazioni, vi è una contro-globalizzazione “solida” dei muri, degli argini protettivi, delle barriere difensive, che tenta di fermare i flussi di persone non autorizzate a spostarsi, poiché nessuno Stato è disposto a ospitarle. Se da un lato la globalizzazione produce un movimento di de-localizzazione e di de-territorializzazione, che mette in crisi la sovranità dei singoli Stati-Nazione, a partire dal controllo sui loro confini territoriali, continuamente scavalcato da poteri economici e finanziari extra-territoriali e trans-nazionali, dall'altro si tenta in tutti i modi di fermare gli spostamenti di ingenti masse di disperati, attratti dal benessere dei paesi occidentali e spesso ignari che ormai anche in essi l'ideologia neo-liberale – il pensiero unico del mondo globale – ha quasi ovunque smantellato ogni forma di diritto e di protezione sociale. L'assoluta precarietà⁶ e il rischio⁷ sono divenuti ormai la condizione “normale” degli abitanti del globo.

È in questa cornice epocale che bisogna oggi tornare a interrogare la figura dello Straniero⁸, una figura che, occorre ricordarlo, è di per sé inquietante, anzi è la personificazione stessa di quell'inquietante estraneità [*das Unheimliche*], che Freud analizzò in un suo celebre saggio⁹.

Chi è dunque lo Straniero di cui, a torto o a ragione, molti europei temono oggi la presenza?

Forse il miglior modo per avvicinarci a questa ambigua figura è quello di rievocare, per sommi capi, la preziosa analisi etimologica che svolge Émile Benveniste nel suo *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee*¹⁰. Il termine latino *hostis* nomina originariamente

⁴ Sui movimenti migratori: Caloz-Tschopp (2019), Dal Lago (1999), Mezzadra (2001), Mezzadra (ed.) (2004), Sassen (1999).

⁵ Esempio il caso di Fukuyama (1992).

⁶ Cfr. Butler (2004).

⁷ Si deve soprattutto a Ulrich Beck (1999, 2000, 2001, 2011) l'aver sottolineato questo aspetto.

⁸ Sulla figura e sulla condizione dello straniero e del migrante, anche in riferimento alla contemporaneità, mi limito a segnalare: Cacciari (2003), Caloz-Tschopp (2004), Cotesta (2003²), Curi (2010), Di Cesare (2017), Kristeva (2014), Nail (2015). Da un punto di vista fenomenologico e sociologico: Cotesta (2012), Dal Lago (1998), Perrone (2005), Schütz (2013), Simmel (1998), Theunissen (1977²), Waldenfels (2008). Più in generale, sul motivo dell'estraneo, a partire da Schmitt, Freud, Heidegger e Levinas, rinvio a Resta (2008).

⁹ Freud (1977).

¹⁰ Benveniste (1976). Cfr. anche Galli (1998).

quello straniero che, a differenza del *peregrinus*, è ammesso a godere del medesimo diritto del cittadino romano; con lui si istituisce perciò uno stretto legame di uguaglianza e di obbligazioni reciproche. È solo in un secondo momento, quando la politica imperiale sarà maggiormente preoccupata della definizione dei propri confini, che il termine *hostis* comincia ad essere investito da una tensione che ne provocherà un importante slittamento semantico: lo straniero rivela il proprio volto minaccioso, assumendo una valenza sempre più marcatamente *ostile*, fino a ricoprire l'esclusivo significato di 'nemico'. Per indicare lo straniero non ostile, comparirà allora un altro termine, sempre derivato da *hostis*, *hospes* (*hosti-pet*), colui che, in quanto straniero inoffensivo, diventa l'ospite. Oscillando tra le figure del nemico e dell'ospite, lo Straniero si annuncia perciò, sin dall'inizio, nel mondo romano, con tutta la sua inquietante ambiguità e intrinseca ambivalenza: l'estraneo dal quale devo difendermi, quando assume il volto temibile del nemico, o l'ospite che sono pronto ad accogliere, quando non rappresenta una minaccia. Un'oscillazione che investe, seppure in forma più ridotta, anche l'arco semantico dello *xenos* greco, originariamente utilizzato con il significato di ospite e solo successivamente con quello di straniero, senza tuttavia mai arrivare ad assumere anche il significato di nemico. Questa indecidibilità, che attraversa e taglia in due la figura dello Straniero, scindendola in quelle del nemico e dell'ospite, l'accompagnerà sempre, come un'ombra, fin dalla sua prima apparizione.

Sia per i greci che per i romani l'ospite è sacro¹¹, così come per ebrei e cristiani¹² il dio biblico «ama lo straniero e gli dà pane e indumenti» (*Dt* 10,18-19), e ricorda costantemente al suo popolo quando, in terra d'Egitto, anche gli Ebrei vissero la condizione di stranieri. Il cristianesimo compirà un passo ulteriore, procedendo ad una *universalizzazione* della condizione dello straniero, che assurge a *conditio humana* di cittadinanza cosmopolitica: «Mai più stranieri né meteci, ma concittadini degli uomini consacrati e della casa di Dio» (*Ef* 2,19-20).

Ciò non ha tuttavia comportato in nessun caso la sparizione della figura dello Straniero-nemico che, ad esempio, per la cultura greca, era qualificato come *barbaros*, a partire cioè dalla differente lingua parlata, e per quella cristiano-medievale come "infedele", e quindi nemico teologico.

Se l'etimologia ci aiuta a comprendere come lo Straniero, in quanto 'altro', vada accolto come un dio, ma può anche rappresentare una seria minaccia e trasformarsi nel peggiore dei nemici, è stato soprattutto Simmel, agli inizi del secolo scorso, in pagine tornate oggi estremamente attuali, a identificare nella figura dello "straniero interno" il tipo di Straniero che più di ogni altro ci inquieta. Non si tratta del «viandante che oggi viene e domani va»¹³, del turista o del visitatore occasionale, ma di chi attraversa un confine con l'intenzione di restare, come fa «colui che oggi viene e domani rimane»¹⁴, mettendo davvero in tensione il rapporto tra vicino e lontano, dentro e fuori. Ma, soprattutto, con la sua irruzione e il suo ingresso nel *mio* spazio, lo straniero interno vi introduce la sua estraneità e con ciò rischia di produrre una temibile *alterazione* della mia stessa identità. Lo "straniero alle porte" è il fantasma di questa minaccia, quella dello "straniero residente", di un intruso che si installa presso di me, senza essere stato invitato, all'interno di quel che considero il mio *proprio* spazio.

Si deve a Carl Schmitt, alla sua teoria del fondamento polemico e conflittuale del Politico, in quanto dialettica amico-nemico – e tale prospettiva ancora oggi gode di grande popolarità, sembrando l'unico possibile paradigma del Politico – il tentativo di privare la figura dello Straniero di ogni ambiguità, identificandola senza mezzi termini

¹¹ Per la sacralità dell'ospite nel mondo antico si vedano: Baslez (1984), Gioia (1998), Schérer (1993).

¹² Per la tradizione ebraica e cristiana: Bianchi (2012), Del Signore (1996), Di Sante (2002), Filoramo (1999).

¹³ Simmel (1998), p. 580.

¹⁴ *Ibidem*.

esclusivamente con quella del nemico¹⁵. Perché una decisione sia *politica*, è necessario innanzitutto riconoscere il nemico e separarlo recisamente dall'amico, in modo da creare un duplice fronte polemico e identitario al tempo stesso, quello che vede contrapporsi Noi e Loro. Un nemico è dunque indispensabile non solo per sapere *contro chi* dobbiamo combattere, ma soprattutto per capire *chi siamo noi*, per potersi identificare con se stessi, per riuscire a riappropriarsi di sé.

Ma chi è il nemico, come si fa a riconoscerlo in quanto tale? Il nemico «è semplicemente l'altro, lo straniero [*der Fremde*] e basta alla sua essenza che egli sia esistenzialmente, in un senso particolarmente intensivo, qualcosa d'altro e di straniero»¹⁶. Basta dunque l'alterità dello straniero a fare di lui un nemico, in quanto essa, *di per se stessa*, ancor prima di tradursi in concreta minaccia per la mia vita, risulta minacciosa per la mia identità e per quella della mia comunità di appartenenza. Perciò Schmitt sostiene che lo Straniero è, in quanto tale, un nemico «dal quale sia necessario difendersi e combattere, per preservare il proprio, peculiare, modo di vita»¹⁷. La sua *intrusione*, lungi dall'essere *integrabile*, rischia di *disintegrare* la stessa comunità, attentando alla sua presunta identità con se stessa. L'*ostilità escludente* diviene allora il paradigma del Politico, rivelando il carattere *identitario* del conflitto¹⁸, in quanto lotta per l'affermazione di sé contro l'altro, difesa di una identità che si sente minacciata dall'altro nella sua purezza.

L'«arrivante» – come lo ha chiamato Derrida¹⁹ –, è colui che osa attraversare la soglia, che oltrepassa il confine della nostra casa, di ciò che riteniamo “nostro”, e lì intende rimanere, rivendicando un diritto di ospitalità, malgrado nessuno lo abbia invitato né a entrare, né tantomeno a restare. Questi “stranieri alle porte” attenterebbero alla nostra ‘proprietà’, non ci fanno più sentire “padroni a casa nostra”, minacciano di espropriarci di quell'appropriazione di sé che costituisce il sogno di un'identità ormai conquistata. È per questo che, sbrigativamente, preferiamo respingerli come nemici, non farli entrare presso di noi, chiuderli *fuori* dai nostri confini, impedire loro in tutti i modi l'accesso in uno spazio che riteniamo essere di nostra assoluta, indiscutibile, esclusiva proprietà. E con questa ermetica *chiusura* speriamo di evitare ogni contaminazione, di preservare un'identità supposta integra e non soggetta alla trasformazione e al mutamento.

Per questo occorre chiudere tutte le porte, sigillare e trincerare i confini che, da soglie di attraversamento, si trasformano in muri invalicabili²⁰. Di non altro lo Straniero è figura *intollerabile*, se non della necessità, per ogni identità, di confrontarsi con l'altro da sé e, a partire da questo confronto radicale, di scoprire l'altro che ha *in sé*²¹, un'alterità che la abita e la altera sin dall'inizio, impedendole di chiudersi su se stessa, di coincidere perfettamente con sé. Egli rivela la struttura alter-egologica di ogni ipseità, portando alla luce una verità inconfessabile, difficile da tollerare, che ci fa tremare, poiché ci fa sentire estranei a noi stessi. Se allora lo Straniero è rivelazione della nostra “improprietà”, dell'impossibile identità di noi stessi, dell'inappropriabilità di ogni proprio, già da sempre espropriato dall'estraneo, se egli è la più eloquente testimonianza del nostro già da sempre essere aperti all'altro, della nostra costitutiva *ospitalità*²², prima ancora d'averla

¹⁵ Per una decostruzione di questo tenace paradigma: Derrida (1995). Mi permetto di rinviare anche a Resta (2008).

¹⁶ Schmitt (1972), p. 109.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Secondo Derrida, la dialettica schmittiana del riconoscimento attraverso l'ostilità comporta una «*doppia identificazione*», ossia «l'*identificazione* con cui lo si identifica, lui, e ci si identifica, sé» (Derrida, 1995, p. 132).

¹⁹ Cfr., ad esempio, Derrida (1999c), pp. 29-31.

²⁰ Non a caso, ormai da alcuni anni, le riflessioni sui confini e sulle frontiere si moltiplicano. Senza pretesa di esaustività, mi limito a segnalare soltanto alcuni studi: Amilhat Szary (2015), Balibar (2001), Cacciari (2000), Cella (2006), Foucher (2007, 2016), Graziano (2017), Mezzadra (2016), Nail (2016), Sordi (ed.) (1987), Zanini (1997). Con particolare riferimento all'Europa: Balibar (2007, 2016).

²¹ Cfr. Kristeva (2014).

²² Come icasticamente ha affermato Levinas: «il soggetto è un ospite» (Levinas, 1980, p. 308).

offerta all'altro, allora lo Straniero è l'espressione della nostra più radicale inquietudine, e alla domanda ineludibile che ci rivolge noi dobbiamo rispondere.

Non deve dunque sorprendere la contropinta che caratterizza l'attuale fase della globalizzazione. Se, come abbiamo detto, per un verso essa ha decretato la fine di quella che Derrida ha chiamato la "topolitica" moderna, caratterizzata dallo Stato-Nazione e da una «sovranità legata al dominio di un territorio»²³, circoscritto entro netti confini, in grado di assicurare l'unificazione territoriale, politico-giuridica, culturale, religiosa, insomma l'identità e il senso di appartenenza di una comunità *omogenea*, dall'altro gli Stati agonizzanti tornano ad avanzare pretese di sovranità assoluta, proprio quando maggiormente appare evidente il declino del loro potere²⁴.

Tanto più permeabili risultano le frontiere, tanto più, reattivamente, per contenere la minaccia di sconfinamenti, si alzano nuovi argini, si fortificano le zone più esposte, aumenta l'ossessione della sicurezza. Neo-nazionalismo e sovranismo rivendicano pieni poteri per uno Stato che non è più in grado di esercitarli, capace solo di escogitare forme sempre più esasperate e violente di rigetto e di esclusione, da cui discendono i nuovi rigurgiti di razzismo e xenofobia che ovunque si diffondono. Paradossalmente, proprio nell'epoca dell'abbattimento delle frontiere e dell'apertura dello spazio-mondo, torna in auge la logica del recinto, del muro, della barriera, della barricata, del confine. Da luogo di transito e di passaggio, la frontiera diviene luogo di interdizione: le cortine di ferro si moltiplicano, così come i confini diventano intransitabili. La loro sorveglianza e blindatura diviene il primo punto all'ordine del giorno di politiche xenofobe di intransigente chiusura. Dopo il clamoroso crollo del muro di Berlino, che divideva il mondo in due blocchi ideologicamente contrapposti, da cui ha preso avvio la globalizzazione, abbiamo assistito al moltiplicarsi dei muri della vergogna, e molti altri, anche invisibili, sono già stati innalzati, primo tra tutti quello che separa i due bordi del Mediterraneo, tra i quali passa il confine dell'Europa. Seguendo la logica dell'*apartheid*, nascono nuovi ghetti nelle periferie urbane e si moltiplicano, dentro e fuori dall'Europa, campi profughi, centri di identificazione, tendopoli e baraccamenti più o meno temporanei. Una civiltà in profonda crisi di identità, come quella europea, ha bisogno di vedere nello Straniero il nemico, del tutto dimentica di sé, del fatto che essa è stata la culla del diritto e che dalla sua millenaria cultura giuridica dipende la sua invenzione forse più straordinaria, quella dei diritti dell'uomo.

Occorre invece prendere atto che la sovranità incondizionata e indivisibile, già a partire dall'ipseità di un io che si pensa autonomo e padrone di sé a casa propria, è solo un fantasma, una delirante volontà di onnipotenza auto- ed etero -distruttiva.

2. Etica e politica dell'ospitalità

Dimorare [...] è un raccoglimento, un venire verso di sé, un ritiro a casa propria come in una terra d'asilo, che risponde ad un'ospitalità, ad un'attesa, ad un'accoglienza umana.
(E. Levinas, *Totalità e infinito*)

²³ Derrida-Stiegler (1997), p. 87. La connessione tra *Ortung* e *Ordnung* è al centro della fondamentale opera del 1950 di Schmitt (1991); più in generale sulla spazialità politica: Galli (2001). Sul concetto di sovranità e la sua storia, che segna tutta l'Età moderna, fino alla sua crisi, provocata dai processi della globalizzazione: Ferrajoli (1995), Galli (2019), Quagliani (2004).

²⁴ Sulla crisi dello Stato-Nazione, già analizzata da Arendt (1996) in pagine fondamentali, tornate oggi di grande attualità, a causa dell'accelerazione impressa dalle dinamiche della globalizzazione, che ha prodotto una disarticolazione crescente nel rapporto tra confine, territorio e cittadinanza, elementi costitutivi dello Stato-nazione, cfr. Badie (1996), Butler-Spivak (2009), Galli (2001), Habermas (1999), Ohmae (1996), Sassen (2008). Sul ritorno reattivo di rigurgiti nazionalistici e sul nuovo sovranismo: Badie-Foucher (2017), Brown (2013).

Nella sua genealogia dell'ospitalità, Benjamin Boudou ha rilevato una «depoliticizzazione contemporanea dell'ospitalità, considerata come l'altro nome dell'etica»²⁵ e ha opportunamente riconosciuto come una rinnovata riflessione su questo concetto sia molto debitrice nei confronti di Jacques Derrida, aggiungendo che, tuttavia, all'interno della sua riflessione, «l'ospitalità diventa un'astrazione filosofica che non perviene a rendere conto del suo radicamento politico»²⁶. In effetti Boudou non è il solo ad esprimere queste riserve, che però, come cercherò di mostrare, a mio avviso non colgono nella sua complessità la sfida, al tempo stesso etica e politica, che Derrida ha inteso lanciare pensando l'ospitalità come *impossibile*, il che, come in altri casi analoghi, non significa affatto che essa sia *impraticabile*, rimandando, piuttosto, ad una *possibile esperienza*, per quanto essa si annunci nel registro dell'aporia, del pervertimento e dello spergiuro²⁷.

In effetti, non solo quella che Derrida chiama *hostipitalité*²⁸ comporta un'ambigua indecidibilità tra ostilità e ospitalità nei confronti dello Straniero, come pure l'analisi etimologica di Benveniste ha fatto emergere, ma il concetto stesso di ospitalità è attraversato da una insanabile antinomia tra l'istanza *etica* e quella *giuridico-politica*. Mentre la prima, sulla scorta di Levinas, corrisponde all'ingiunzione, sempre *singolare* e *unica*, di un'ospitalità *incondizionata*, che proviene dal principio "anarchico" di una giustizia che si colloca sempre *al di là* e *prima* del diritto, la seconda, quella di un'ospitalità *condizionata*, deve trovare, sul piano del diritto e della politica, una pratica attuazione. Non si tratta, tuttavia, come vedremo, di una semplice *applicazione*, che renderebbe agevole il passaggio dall'una all'altra. Ed è a causa di questo *non* passaggio, di questa *aporia*, di questa interruzione e di questo incolmabile iato²⁹ tra etica e politica, giustizia e diritto, che l'ospitalità è *impossibile* in un duplice senso e per un duplice aspetto. Impossibile innanzitutto perché, in quanto assoluta, pura e *incondizionata*, dovendo rispondere solo ad una giustizia "fuorilegge", non può che risultare, in quanto tale, *impraticabile*; ma impossibile anche perché, nel momento stesso in cui essa, per attuarsi sul piano giuridico e politico, deve tradursi in norme, regole, ecc., deve cioè tener conto di una serie di *condizionamenti*, è costretta a vagliare, a scegliere, a filtrare, a escludere, si perverte a tal punto da dover rinnegare persino il proprio nome: «l'ingiustizia, una certa ingiustizia, cioè un certo spergiuro, comincia subito, a partire dalla soglia del diritto all'ospitalità»³⁰.

Che l'ospitalità sia *impossibile*, nel senso che abbiamo cercato di spiegare, non significa dunque che, semplicemente, non esiste o che, con tale termine, non indichiamo altro che un ideale irrealizzabile. Neppure sottintende che l'ospitalità si limita ad essere un gesto *puramente* etico, dell'ordine della carità, come una "grazia" gratuitamente concessa. Se davvero l'ospitalità fosse riconducibile *solo* a questo, avrebbero ragione quanti sostengono che, in fin dei conti, il pensiero derridiano dell'ospitalità è inevitabilmente destinato all'irrilevanza politica.

Vorrei piuttosto provare a mostrare come esso, invece, rappresenti non solo un originale tentativo di *ri-politicizzazione* di questa categoria declinata per lo più *eticamente*,

²⁵ Boudou (2017), p. 18. Sulla crescente rilevanza politica del concetto di ospitalità: Boudou (2018), Miller (2016), Nail (2015).

²⁶ Boudou (2017), p. 18.

²⁷ Per una contestualizzazione del tema dell'ospitalità, in rapporto anche a quello del nesso diritto-giustizia e al concetto di «messianico senza Messia», strettamente connessi nel pensiero di Derrida, rimando a Di Martino (2001) e Resta (2008). Sulla particolare declinazione del concetto di 'impossibile', Di Martino (2009) e Resta (2016).

²⁸ Derrida (1999a).

²⁹ Lo iato che Derrida scorge nel rapporto tra etica e politica, a partire da un serrato confronto con il pensiero di Levinas, svolto in un testo di fondamentale importanza per comprendere il pensiero derridiano dell'ospitalità (Derrida, 1998), impedisce certo una mera trasposizione dell'una nell'altra; esso tuttavia *impone* non solo un'etica, ma anche delle *politiche* dell'ospitalità, oltre che una costante revisione del diritto. Ha messo opportunamente in risalto questo aspetto, decisivo per comprendere le implicazioni *politiche* del pensiero di Levinas, Fulco (2013).

³⁰ Derrida - Dufourmantelle (2000), p. 70.

ma costituisca anche un altrettanto e ancor più originale tentativo di pensare *altrimenti* il Politico, al di là del paradigma schmittiano, dunque non a partire dall'*ostilità*, ma dall'*ospitalità*, capace di scardinare l'ipseità di un Soggetto che si pretende identico a sé. Ma lasciamo la parola allo stesso Derrida:

Tutto avviene come se l'ospitalità fosse impossibile: come se la legge dell'ospitalità definisse l'impossibilità stessa, come se non si potesse fare a meno di trasgredirla, come se la legge dell'ospitalità assoluta, *incondizionata*, iperbolica, come se l'imperativo categorico dell'ospitalità ordinasse di trasgredire tutte le leggi dell'ospitalità, cioè le condizioni, le norme, i diritti e i doveri che s'impongono agli ospiti, tanto a chi offre quanto a chi riceve accoglienza. Viceversa, tutto accade come se le leggi dell'ospitalità consistessero – segnando limiti, poteri, diritti e doveri – nello sfidare e trasgredire la legge dell'ospitalità, secondo la quale è obbligo offrire a *chi giunge* un'accoglienza incondizionata. [...] Ci sarebbe *antinomia*, un'antinomia insolubile, un'antinomia non dialettizzabile tra La legge dell'ospitalità da una parte, la legge incondizionata dell'ospitalità illimitata (offrire a chi giunge la propria casa e il proprio sé, offrirgli ciò che ci appartiene senza domandargli nome o contropartita, senza che sottostia ad alcuna condizione) e, dall'altra parte, le leggi dell'ospitalità, i diritti e i doveri sempre condizionati e condizionanti, così come li definisce la tradizione greco-latina, ovvero giudaico-cristiana, tutto il diritto e tutta la filosofia del diritto fino a Kant e Hegel in particolare, attraverso la famiglia, la società civile e lo Stato. Quest'aporia è davvero un'antinomia³¹.

Tra La legge incondizionata dell'ospitalità e le leggi condizionate si instaura dunque un'antinomia che non può trovare una conciliazione, sfociando così in un'aporia³². Tuttavia, benché non si dia passaggio, ma *interruzione*, tra l'una e le altre, ciò non produce un arresto o una paralisi, ma, al contrario, genera una tensione costante tra due istanze contraddittorie, ma *non simmetriche*, poiché «La legge sta al di sopra delle leggi»³³. Proprio a causa di questa asimmetria e di questa gerarchia non si tratta di una mera opposizione escludente, né di una semplice contrapposizione o di un contrasto³⁴, ma di un rapporto più complesso, poiché l'antinomia non genera *antagonismo*, ma mette in evidenza l'*eterogeneità* e, al tempo stesso, l'*indissociabilità* di due leggi incommensurabili, di cui l'una ha *costitutivamente* bisogno dell'altra ed è implicata nell'altra. Pur riconoscendo che l'ospitalità incondizionata è *al di sopra* delle leggi dell'ospitalità, Derrida non ritiene infatti che si possa rivendicarne il primato *assoluto*, come se essa potesse sussistere autonomamente. È lo stesso Derrida a premunirsi rispetto ad una inevitabile accusa di astrattezza, oltre che di ineffettualità:

pur tenendosi al di sopra delle leggi dell'ospitalità, la legge incondizionata dell'ospitalità ha bisogno delle leggi, le *esige*. Tale esigenza è costitutiva. Non sarebbe davvero incondizionata, la legge, se *non dovesse diventare effettiva*, concreta, determinata, se tale non fosse il suo essere come dover-essere. Rischierebbe di essere astratta, utopica, illusoria, e dunque di trasformarsi nel suo contrario. Per essere ciò che è, la legge ha bisogno di leggi che la neghino, la minaccino, talvolta la corrompano o la snaturino. E deve sempre poterlo fare. Infatti la possibilità di snaturamento è essenziale, irriducibile, anzi necessaria. La perfettibilità delle leggi è a questo prezzo. E dunque la loro storicità³⁵.

D'altra parte, anche le leggi dell'ospitalità non possono prescindere da un riferimento costante a La legge incondizionata dell'ospitalità, da cui devono lasciarsi *ispirare*. Se perdessero il loro ancoraggio in essa, verrebbe meno quella spinta a diventare sempre più giuste e ospitali. Antinomiche ed eterogenee, queste leggi sono dunque, al tempo stesso,

³¹ *Ivi*, pp. 83-84.

³² Sul rapporto tra antinomia e aporia si veda Derrida (1999c), pp. 15-17.

³³ Derrida - Dufourmantelle (2000), p. 85.

³⁴ Mi sembra questo il limite della pur attenta e rigorosa analisi di Raffoul (2012), che enfatizza l'aspetto di *contrasto* dell'antinomia tra i due tipi di leggi, ma non sottolinea abbastanza la loro gerarchizzazione e soprattutto il fatto che esse, per quanto eterogenee, sono anche *indissociabili*. Come sempre, anche in questo caso, Derrida intende decostruire la logica stessa dell'*opposizione*.

³⁵ Derrida - Dufourmantelle (2000), pp. 85-86.

inseparabili. Perciò Derrida non è – come spesso si afferma – l'irresponsabile o l'utopico (a seconda dei casi) sostenitore politico di un'ospitalità *incondizionata*, la quale, essendo puramente *etica* (e non politica), in quanto tale, di per sé, è *impossibile*, ma l'assertore della necessità di tradurre – e dunque anche di tradire – questa incondizionatezza nella condizionalità *politica* e *giuridica* di leggi dell'ospitalità, attraverso una “negoiazione” (la quale non va intesa né come una conciliazione, né come un compromesso) caso per caso; queste leggi condizionate saranno tanto più ospitali, quanto più sapranno fare l'impossibile, lasciandosi guidare dall'incondizionato. Solo se si avverte la costante inadeguatezza delle leggi rispetto a *La legge incondizionata*, esse potranno essere cambiate, perfezionate, migliorate, nella direzione di leggi sempre più ospitali:

Tra una legge incondizionata o un desiderio assoluto di ospitalità da una parte e, dall'altra, un diritto, una politica, un'etica condizionati, c'è distinzione, eterogeneità radicale, ma anche indissolubilità. L'una richiama, implica o prescrive l'altra. Dando per buona l'ospitalità incondizionata, come dar luogo a un diritto, a un diritto determinato, limitato e delimitabile, in una parola calcolabile? Come dar luogo a una politica e un'etica concrete, che comportino una storia, delle evoluzioni, delle rivoluzioni effettive, dei progressi, insomma una perfettibilità? Una politica, un'etica, un diritto che rispondano così alle nuove ingiunzioni di situazioni storiche inedite, che vi corrispondano effettivamente, cambiando le leggi, determinando diversamente la cittadinanza, la democrazia, il diritto internazionale eccetera? Intervenendo dunque realmente nella condizione dell'ospitalità in nome dell'incondizionale, anche se tale incondizionalità pura sembrasse inaccessibile, e inaccessibile non soltanto come idea regolatrice, un'idea nel senso kantiano e infinitamente remota, sempre inadeguatamente avvicinata, ma inaccessibile per ragioni strutturali, ostacolata dalle contraddizioni interne che abbiamo analizzato?³⁶.

La responsabilità *politica* e *poetica*, al tempo stesso, consisterebbe dunque nel trovare, nell'*inventare*, volta per volta, «la migliore condizionalità, la migliore legge possibile a un'ospitalità che si vuole la più grande possibile»³⁷, nel nome dell'incondizionato e dell'impossibile.

Lungi dal condividere una prospettiva irenistica, Derrida non nasconde il carattere minaccioso di un'ospitalità senza condizioni: il neologismo *hostipitalità* nomina nell'ospite il possibile nemico sempre in agguato; ma questo rischio fa parte dell'ospitalità, del suo carattere di evento impadroneggiabile, dell'irruzione dell'estraneo e dello straniero, la cui venuta non ha il carattere dell'*invito*, ma della *visitazione*. Rifiutarsi di correre questo rischio, che è proprio di ogni apertura e di ogni esposizione all'altro, significa che più nulla potrà mai davvero accadere. Ancor prima di contrapporsi ad una politica dell'ostilità, o ad una concezione del Politico in quanto ostilità, che riduce lo Straniero a nemico, la politica dell'ospitalità si contrappone alle politiche dell'identità, decostruisce il fantasma della sovranità³⁸, la logica del proprio, dell'appropriazione e della padronanza di sé. Ospitare l'estraneo significa infatti spodestare il *despota*, il sovrano, colui che ritiene di essere il padrone di casa; significa, per chi accoglie, scoprirsi ospite di chi viene ospitato: «Il padrone è in casa propria, tuttavia giunge a entrare in casa propria grazie all'ospite – che viene da fuori. Il padrone entra perciò da dentro *come se venisse da fuori*. Entra in casa propria grazie al visitatore, mercé il suo ospite»³⁹. La legge dell'ospitalità comanda di trasformare il mio a-casa in una dimora che sono chiamato a condividere con l'altro, la trasforma in una “terra d'asilo” nella quale già da sempre tutti soggiorniamo come ospiti. Fa di me uno straniero residente al pari di tutti gli altri.

³⁶ *Ivi*, pp. 127-128.

³⁷ Derrida (1999b), p. 101.

³⁸ La radicale decostruzione della sovranità, che investe tanto il suo aspetto politico, che quello relativo all'ipseità e all'istanza di un Soggetto autonomo, capace di un'assoluta padronanza di sé, è uno dei motiv-cardine del pensiero di Derrida, che pervade e attraversa tutta la sua vasta opera ed è al centro degli ultimi due corsi tenuti all'EHESS: Derrida (2009, 2010). Si vedano anche, almeno, Derrida (2003 e 2008).

³⁹ Derrida - Dufourmantelle (2000), p. 114.

3. Al di là della cittadinanza dello Stato-Nazione

Fare l'elogio dell'ospitalità, e metterla in atto malgrado tutto, non significa [...] rifugiarsi nel moralismo [...], ma vuol dire al contrario lavorare senza sosta, in quanto cittadini di un certo stato e del mondo, a fare in modo che l'incondizionato, che è semplicemente l'umano, entri nella realtà. Significa fare politica, e ricreare la politica. [...] Questa ospitalità riceve dall'altro una lezione di umanità e di universalità, più di quanto non la impartisca. In un mondo dove nessuno sarà mai più assolutamente "diverso" da un altro, senza per questo fondersi in una sola ed unica "identità", si tratta di ritrovare un'antica tradizione di rispetto di sé e degli altri e di attualizzarla.
(É. Balibar, *Elogio dell'ospitalità*)

Rilanciando, sulla scorta di Derrida, la legge incondizionata dell'ospitalità, Étienne Balibar ha riconosciuto e rivendicato il carattere *politico* e *giuridico* dell'ospitalità, giungendo ad auspicare «una rifondazione del diritto internazionale, orientato verso il riconoscimento dell'ospitalità come "diritto fondamentale" che imponga agli stati degli obblighi»⁴⁰. Superando il monopolio dello Stato-Nazione, l'unico in grado di garantire protezione e diritti, ma solo ai cittadini residenti entro il proprio territorio, escludendo tutti gli altri, Balibar ritiene che si debba «limitare l'arbitrio degli stati, opponendo dei contro-poteri legittimi, internazionalmente riconosciuti»⁴¹ e che sia necessario dar corpo

a un *diritto dell'ospitalità*, il cui principio è che gli erranti (e coloro che portano loro soccorso) possono rivendicare obblighi dello stato "sovrano" stesso, di modo che la loro dignità e sicurezza non siano, come oggi, sistematicamente schiacciate. [...] Il principio dei principi è che i migranti in situazione di erranza godano di diritti concreti che possono opporsi alle leggi e regolamenti statali. [...] Bisogna sviluppare il *diritto dell'ospitalità*, attività civica in pieno sviluppo, a causa dell'urgenza della situazione. Andando al di là della proposta kantiana di un "diritto cosmopolita" limitato al diritto di visita, ne generalizzerebbe la norma fondamentale: *gli stranieri non devono essere trattati come nemici*»⁴².

Nella guerra civile mondiale contro i migranti, che conta ormai un numero rilevante di morti, tutti da una sola parte, occorre innanzitutto riconoscere che a scontrarsi sono il *principio di sovranità*, difeso a oltranza da stati ormai agonizzanti, gelosi custodi e giudici non imparziali di un diritto di cittadinanza che dovrebbe riguardare tutti gli uomini *in quanto tali*, e il *principio di un'ospitalità*, che travalica i confini delle nazioni, in quanto va riconosciuto come diritto fondamentale dell'uomo, che *precede* ed *eccede* quello della cittadinanza statale⁴³.

Il diritto di emigrare, sancito dalla *Dichiarazione universale dei diritti umani* del 1948, per poter essere realmente esercitato, *deve* trovare il suo necessario completamento nel diritto di *immigrare*, nel *diritto* di essere accolto come *cittadino* (e non di essere respinto come un criminale, come oggi accade in tutto il mondo), il che si traduce nel *dovere* di ospitare lo Straniero. Finché il diritto di cittadinanza sarà *esclusivo* appannaggio della sovranità statale, finché *unicamente* ad essa sarà demandato il compito di accogliere o di respingere, il diritto di cittadinanza non cesserà di funzionare come strumento non solo

⁴⁰ Balibar (2018).

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Sulla necessità di ripensare la cittadinanza al di là dei confini dello Stato: Archibugi (2009), Benhabib (2006, 2008), Beck (2003), Castles - Davidson (2000), Di Cesare (2017), Ferrajoli (2001, 2017, 2018), Habermas (1998, 1999), Mezzadra (2000, 2001), Vitale (2004).

di inclusione, ma soprattutto di esclusione. Solo a partire dal riconoscimento *universale* di una cittadinanza *sovrana* ed *extraterritoriale* possono scaturire politiche dell'ospitalità che, avendola come presupposto *incondizionato*, potranno di volta in volta trovare le condizioni migliori per attuare concrete politiche di accoglienza e di integrazione, che vadano al di là del diritto d'asilo e delle sue limitazioni, come pure del kantiano diritto di visita. Solo se nessuno si sente a casa propria e se ciascuno avverte come illegittima l'*esclusiva* proprietà della terra sarà possibile riconoscere il diritto fondamentale e universale dell'ospitalità in un mondo che, pur solcato da confini e plurale nelle sue differenze, tuttavia non li trasforma in barriere insormontabili per le persone, consentendo anche agli esseri umani, come già accade per tutto il resto, di attraversarli.

Lo scontro epocale, tuttora in corso e più che mai crudele e violento, che attraversa e divide il mondo globale in cui viviamo, provocando al suo interno un'insanabile contraddizione, è dunque quello tra *residenti* e *migranti*, tra *cittadini* e *clandestini*, tra chi vede riconosciuto il proprio diritto di cittadinanza e coloro che, non potendo usufruire neppure del diritto di asilo, si trovano di fatto respinti nell'illegalità, presi-*fuori* dalla legge che li considera *fuori-legge*. La più intollerabile e vistosa contraddizione della globalizzazione è dunque quella tra la *mobilizzazione totale* dei flussi di denaro, merci, informazioni, che liberamente circolano da un capo all'altro della terra, e la pretesa di *immobilizzazione totale* dei flussi migratori che, imprigionando i migranti nei loro territori di appartenenza, di fatto si traduce in una condanna alla disperazione e alla morte. L'unica condizione che la *zoopolitica* globale ha previsto per quanti intendono sfidare la sorte è quella *disumana* del *clandestino*⁴⁴, di colui che non è neppure più considerato un uomo, ma solo "nuda vita", esposta alla violenza di chi la sfrutta come manodopera a basso costo o di chi la utilizza per traffici illeciti.

È su questo confine, tra *cittadino* e *clandestino*, tra chi è *dentro* e chi deve restare *fuori*, tra chi ha diritto di vivere e chi può essere lasciato morire, tra chi è titolare di diritti e chi non ne ha nessuno, che si sta combattendo una guerra per decidere chi può far parte dell'umanità e chi ne viene escluso. La posta in gioco è dunque quella della cittadinanza, perché *di fatto* essa si è sempre di più trasformata da strumento di coesione e di *inclusione* a strumento di *esclusione* e di discriminazione, che respinge l'uomo *hors l'humanité*.

Nella *Dichiarazione universale dei diritti umani* del 1948 non viene *esplicitamente* codificato un diritto di *immigrazione*, ossia un diritto incondizionato all'ospitalità, ma solo il diritto universale e inalienabile all'*emigrazione*⁴⁵ e alla protezione umanitaria: si tocca qui certamente il *limite* di questa *Dichiarazione* che, malgrado significativi sforzi, non riesce a superare del tutto il principio di *sovranità assoluta* degli Stati.

Nel drammatico momento storico che stiamo attraversando, in cui non solo viene negato il diritto di ospitalità, ma diventano sempre più restrittive le condizioni per fruire del diritto d'asilo, occorre *andare oltre* la cittadinanza statale, subordinata all'arbitrio di stati più o meno "sovranisti", e istituire, sulla base delle convenzioni internazionali già esistenti, anche se ancora prive di garanzie, una cittadinanza universale, «superando la dicotomia *diritti dell'uomo/diritti del cittadino* e riconoscendo a tutti gli uomini e le donne del mondo, in quanto semplicemente persone, i medesimi diritti fondamentali»⁴⁶. Come di recente ha scritto Ferrajoli, si deve

assumere il fenomeno migratorio come l'autentico fatto costituente dell'ordine futuro, destinato, quale istanza e veicolo dell'uguaglianza, a rivoluzionare i rapporti tra gli uomini e a rifondare, nei

⁴⁴ Su questa figura e sulla sua invisibilità, si veda Di Cesare (2017), pp. 139-142.

⁴⁵ Come ha osservato Benhabib (2008), p. 43: se, da un lato, la *Dichiarazione* riconosce la libertà di movimento attraverso le frontiere, il diritto di emigrare, d'altro canto tace rispetto al «diritto a immigrare, cioè il diritto a entrare in un paese. [...] La Dichiarazione universale non dice nulla sugli *obblighi* degli Stati a garantire l'ingresso agli immigrati, ad accordare il diritto di asilo, e a concedere la cittadinanza ai residenti».

⁴⁶ Ferrajoli (2017), p. 147.

tempi lunghi, l'ordinamento internazionale. Il diritto di emigrare equivarrebbe, in questa prospettiva, al *potere costituente* di questo nuovo ordine globale [...]. Una politica informata all'uguaglianza e alla garanzia della dignità e dei diritti fondamentali di tutti dovrebbe avere il coraggio di vedere nel popolo meticcio ed oppresso dei migranti, con le sue infinite differenze culturali, religiose e linguistiche, la prefigurazione dell'umanità futura quale unico popolo globale, inevitabilmente meticcio perché formato dall'incontro e dalla contaminazione di più nazionalità e di più culture, senza più differenze privilegiate né differenze discriminate, senza più cittadini né stranieri perché tutti accomunati dalla condivisione, finalmente, di un unico *status*, quello di persona umana, e dal pacifico riconoscimento dell'uguale dignità di tutte le differenze⁴⁷.

Nella folla di migranti che chiedono ospitalità è dunque possibile scorgere il *popolo costituente* di un nuovo ordine mondiale, è custodita la possibilità di pensare a un'umanità futura più inclusiva, per la quale la cittadinanza non dovrà più conoscere limiti o confini, vincoli o condizioni, e potrà così perfettamente coincidere, per ciascuno e per tutti, con la propria stessa appartenenza al genere umano e con l'essere tutti coabitanti della medesima terra che ci ospita.

Bibliografia

- Amilhat Szary, A.-L. (2015), *Qu'est-ce qu'une frontière aujourd'hui?*, PUF, Paris.
- Archibugi, D. (2009), *Cittadini del mondo. Verso una democrazia cosmopolitica*, il Saggiatore, Milano.
- Arendt, H. (1996), *Le origini del totalitarismo*, trad. it. a cura di A. Guadagnin, Edizioni di Comunità, Milano.
- Badie, B. (1996), *La fine dei territori. Saggio sul disordine internazionale e sull'utilità sociale del rispetto*, trad. it. a cura di M. Cadorna, Asterios, Trieste.
- Badie, B.-Foucher, M. (2017), *Vers un monde néo-national?* CNRS Ed., Paris.
- Balibar, É. (2001), *Che cos'è una frontiera?* In Id., *La paura delle masse. Politica e filosofia prima e dopo Marx*, Mimesis, Milano, pp. 206-212.
- Balibar, É. (2007), *Europa, paese di frontiere*, trad. it. a cura di M. Montanari e I. Scarcelli, Pensa Multimedia, Lecce.
- Balibar, É. (2011), "Elogio dell'ospitalità", *Il Manifesto*, 28 aprile.
- Balibar, É. (2016), *L'Europa-frontiera e la sfida migratoria*, in Id., *Crisi e fine dell'Europa?*, trad. it. a cura di F. Grillenzoni, Bollati Boringhieri, Torino, pp. 158-171.
- Balibar, É. (2018), "Per un diritto internazionale dell'ospitalità", *Il Manifesto*, 12 agosto.
- Baslez, M. F. (1984), *L'Etranger dans la Grèce antique*, Les Belles Lettres, Paris.
- Bauman, Z. (1999), *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, trad. it. a cura di O. Pesce, Laterza, Roma-Bari.
- Bauman, Z. (2002), *Modernità liquida*, trad. it. a cura di S. Minucci, Laterza, Roma-Bari.
- Bauman, Z. (2003), *La società sotto assedio*, trad. it. a cura di S. Minucci, Laterza, Roma-Bari.
- Bauman Z. (2007), *Vite di scarto*, trad. it. a cura di M. Astrologo, Laterza, Roma-Bari.
- Bauman Z. (2013), *Danni collaterali. Diseguaglianze sociali nell'età globale*, trad. it. a cura di M. Porta, Laterza, Roma-Bari.
- Bauman, Z. (2016), *Stranieri alle porte*, trad. it. a cura di M. Cupellaro, Laterza, Roma-Bari.
- Beck, U. (1999), *Che cos'è la globalizzazione. Rischi e prospettive della società planetaria*, trad. it. a cura di E. Cafagna e C. Sandrelli, Carocci, Roma.
- Beck, U. (2000), *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, trad. it. a cura di W. Privitera, C. Sandrelli, G. C. Brioschi e M. Mascarino, a cura di W. Privitera, Carocci, Roma.
- Beck, U. (2001), *La società globale del rischio*, trad. it. a cura di F. Pagano, Asterios, Trieste.

⁴⁷ Ferrajoli (2018), p. 6.

- Beck, U. (2003), *La società cosmopolitica. Prospettive dell'epoca post-nazionale*, trad. it. a cura di C. Sandrelli, Il Mulino, Bologna.
- Beck, U. (2011), *Conditio humana. Il rischio nell'età globale*, trad. it. a cura di C. Sandrelli, Laterza, Roma-Bari.
- Benhabib, S. (2006), *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*, trad. it. a cura di S. De Petris, Cortina, Milano.
- Benhabib, S. (2008), *Cittadini globali. Cosmopolitismo e democrazia*, trad. it. a cura di V. Ottonelli, il Mulino, Bologna.
- Benveniste, É. (1976), *L'ospitalità*, in Id., *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee, I. Economia, parentela, società*, trad. it. a cura di M. Liborio, Einaudi, Torino.
- Bianchi, E. (2012), *Ero straniero e mi avete ospitato*, Rizzoli, Milano.
- Boudou, B. (2017), *Politique de l'hospitalité*, CNRS, Paris.
- Boudou, B. (2018), *Le dilemme des frontières. Éthique et politique de l'immigration*, EHESS, Paris.
- Brown, W. (2013), *Stati murati, sovranità in declino*, trad. it. a cura di S. Liberatore, a cura di F. Giardini, Laterza, Roma-Bari.
- Butler, J. (2004), *Vite precarie. Contro l'uso della violenza in risposta al lutto collettivo*, trad. it. a cura di AA. VV., a cura di O. Guaraldo, Meltemi, Roma.
- Butler, J.-Spivak, G. C. (2009), *Che fine ha fatto lo stato-nazione?*, trad. it. a cura di A. Pirri, Meltemi, Roma.
- Cacciari, M. (2000), "Nomi di luogo: confine", *aut aut*, n. 299-300, pp. 73-79.
- Cacciari, M. (2003), *Stranieri in patria*, in A. Folin (a cura di), *Hospes. Il volto dello straniero da Leopardi a Jàbes*, Marsilio, Padova, pp. 107-112.
- Caloz-Tschopp, M.-C. (2004), *Les étrangers aux frontières de l'Europe et le spectre des camps*, La Dispute, Paris.
- Caloz-Tschopp, M.-C. (2019), *La liberté politique de se mouvoir. Desexil et création: philosophie du droit de fuite*, Kimé, Paris.
- Castles, S.-Davidson, A. (2000), *Citizenship and Migration. Globalization and the Politics of Belonging*, Routledge, New York.
- Cella, G. P. (2006), *Tracciare confini. Realtà e metafore della distinzione*, il Mulino, Bologna.
- Cotesta, V. (2003²), *Lo straniero. Pluralismo culturale e immagini dell'Altro nella società globale*, Laterza, Roma-Bari.
- Cotesta, V. (2012), *Sociologia dello straniero*, Carocci, Roma.
- Curi, U. (2010), *Straniero*, Cortina, Milano.
- Dal Lago, A. (1998), *Introduzione*, in Id. (a cura di), *Lo straniero e il nemico. Materiali per l'etnografia contemporanea*, trad. it. a cura di A. Dal Lago, Costa & Nolan, Genova-Milano, pp. 5-23.
- Dal Lago, A. (1999), *Non-persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Feltrinelli, Milano.
- Del Signore, G. (1996), *Vivere come stranieri. L'estraneità nell'Antico Testamento*, La meridiana, Molfetta.
- Derrida, J. (1995), *Politiche dell'amicizia*, trad. it. a cura di G. Chiurazzi, Cortina, Milano.
- Derrida, J.-Stiegler, B. (1997), *Ecografie della televisione*, trad. it. a cura di L. Chiesa, Cortina, Milano.
- Derrida, J. (1998), *Addio a Emmanuel Lévinas*, trad. it. a cura di S. Petrosino e M. Odorici, Jaca Book, Milano.
- Derrida, J. (1999a), *Hospitalité*, in F. Keskin e Ö. Sözer (a cura di), *Pera Peras Poros: atelier interdisciplinaire avec et autour de Jacques Derrida*, YKY, Istanbul, pp. 17-44.
- Derrida, J. (1999b), *Une hospitalité à l'infini* (pp. 97-106); *Responsabilité et hospitalité* (pp. 111-124); *Accueil, éthique, droit et politique* (con M. Wieworka) (pp. 143-155), in *Manifeste pour l'hospitalité – aux Minguettes. Autour de Jacques Derrida*, a cura di M. Seffahi, Paroles d'Aube, Paris.

- Derrida, J. (1999c), *Aporie. Morire – attendersi ai “limiti de la verità”*, trad. it. a cura di G. Berto, Bompiani, Milano.
- Derrida, J.-Dufourmantelle, A. (2000), *Sull’ospitalità*, trad. it. a cura di I. Landolfi, Baldini & Castoldi, Milano.
- Derrida, J. (2003), *Stati canaglia. Due saggi sulla ragione*, tr. it. di L. Odello, Cortina, Milano.
- Derrida, J. (2008), *Incondizionalità o sovranità. L’Università alle frontiere dell’Europa*, tr. it. a cura di S. Regazzoni, Mimesis, Milano-Udine.
- Derrida, J. (2009), *La Bestia e il Sovrano I (2001-2002)*, trad. it. a cura di G. Dalmaso, Jaca Book, Milano.
- Derrida, J. (2010), *La Bestia e il Sovrano II (2002-2003)*, trad. it. a cura di G. Dalmaso, Jaca Book, Milano.
- Di Cesare, D. (2017), *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Di Martino, C. (2001), *Oltre il segno. Derrida e l’esperienza dell’impossibile*, Angeli, Milano.
- Di Martino (2009), *Figure dell’evento. A partire da Jacques Derrida*, Guerini, Milano.
- Di Sante, C. (2002), *Lo straniero nella Bibbia. Saggio sull’ospitalità*, Città aperta, Troina.
- Ferrajoli, L. (1995), *La sovranità nel mondo moderno*, Laterza, Roma-Bari.
- Ferrajoli, L. (2001), *Diritti fondamentali. Un dibattito teorico*, Laterza, Roma-Bari.
- Ferrajoli, L. (2017), *Iura paria. I fondamenti della democrazia costituzionale*, trad. it. a cura di D. Ippolito e F. Mastromartino, Editoriale scientifica, Napoli.
- Ferrajoli, L. (2018), “La questione migranti: Italia incivile, Europa incivile”, *Critica Marxista*, n. 5, pp. 9-15.
- Filoramo, G. (1999), *Civitas peregrina. Radici cristiane dell’idea di straniero*, trad. it. a cura di G. Caramore, Morcelliana, Brescia.
- Foucher, M. (2007), *L’obsession des frontières*, Perrin, Paris.
- Foucher, M. (2016), *Le retour des frontières*, CNRS Ed., Paris.
- Freud, S. (1977), *Il perturbante*, in *Opere (1917-1923). L’Io e l’Es e altri scritti*, vol. 9, a cura di C. L. Musatti, Boringhieri, Torino.
- Fukuyama, F. (1992), *La fine della storia e l’ultimo uomo*, trad. it. a cura di D. Ceni, Rizzoli, Milano.
- Fulco, R. (2013), *Essere insieme in un luogo. Etica, politica, diritto nel pensiero di Emmanuel Levinas*, Mimesis, Milano-Udine.
- Galli, C. (1998), “Cittadino, straniero, ospite”, *Filosofia e teologia*, vol. 12, n. 2, pp. 223-243.
- Galli, C. (2001), *Spazi politici. L’età moderna e l’età globale*, il Mulino, Bologna.
- Galli, C. (2019), *Sovranità*, il Mulino, Bologna.
- Gioia, F. (1998), *Pellegrini e forestieri nel mondo antico*, Mondadori, Milano.
- Graziano, M. (2017), *Frontiere*, il Mulino, Bologna.
- Habermas, J. (1998), *L’inclusione dell’altro. Studi di teoria politica*, trad. it. a cura di L. Ceppa, Feltrinelli, Milano.
- Habermas, J. (1999), *La costellazione postnazionale. Mercato globale, nazioni e democrazia*, trad. it. a cura di L. Ceppa, Feltrinelli, Milano.
- Jabès, E. (1991), *Uno straniero con, sotto il braccio, un libro di piccolo formato*, trad. it. a cura di A. Folin, SE, Milano.
- Kristeva, J. (2014), *Stranieri a noi stessi. L’Europa, l’altro, l’identità*, trad. it. a cura di A. Serra, Donzelli, Roma.
- Levinas, E. (1980), *Totalità e infinito. Saggio sull’esteriorità*, trad. it. a cura di A. Dell’Asta, Jaca Book, Milano.
- Mezzadra, S. (2000), “Cittadini della frontiera e confini della cittadinanza. Per una lettura politica delle migrazioni contemporanee”, *aut aut*, n. 298, pp. 133-153.
- Mezzadra, S. (2001), *Diritto di fuga. Migrazioni, cittadinanza, globalizzazione*, Ombre Corte, Verona.

- Mezzadra, S. (ed.) (2004), *I confini della libertà. Per un'analisi politica delle migrazioni contemporanee*, DeriveApprodi, Roma.
- Mezzadra, S. (2016), *Terra e confini. Metamorfosi di un solco*, manifestolibri, Roma.
- Miller, D. (2016), *Strangers in Our Midst: The Political Philosophy of Immigration*, Harvard University Press, Cambridge (USA).
- Nail, T. (2016), *Theory of the Border*, Oxford University Press, Oxford.
- Nail, T. (2015), *The Figure of the Migrant*, Stanford University Press, Stanford.
- Novosseloff, A.-Neisse, F. (2007), *Des murs entre les hommes*, Documentation Française, Paris.
- Ohmae, K. (1996), *La fine dello Stato-nazione. L'emergere delle economie regionali*, trad. it. a cura di E. Angelini, Baldini & Castoldi, Milano.
- Perrone, L. (2005), *Da straniero a clandestino. Lo straniero nel pensiero sociologico occidentale*, Liguori, Napoli.
- Quagliioni, D. (2004), *La sovranità*, Laterza, Roma-Bari.
- Quétel, C. (2013), *Muri. Un'altra storia fatta dagli uomini*, trad. it. a cura di M. Botto, Bollati Boringhieri, Torino.
- Raffoul, F. (2012), "Chez lui chez l'autre", *Les Temps Modernes*, n. 669-670, pp. 133-156.
- Razac, O. (2017), *Storia politica del filo spinato: genealogia di un dispositivo di potere*, trad. it. a cura di G. Morosato e I. Bussoni, Ombre corte, Verona.
- Resta, C. (2003), *L'evento dell'altro. Etica e politica in Jacques Derrida*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Resta, C. (2008), *L'Estraneo. Ostilità e ospitalità nel pensiero del Novecento*, il Melangolo, Genova.
- Resta, C. (2016), *La passione dell'impossibile. Saggi su Jacques Derrida*, il Melangolo, Genova.
- Sassen, S. (1999), *Migranti, coloni, rifugiati. Dall'emigrazione di massa alla fortezza Europa*, trad. it. a cura di M. Gregorio, Feltrinelli, Milano.
- Sassen, S. (2008), *Territorio, autorità, diritti: assemblaggi dal Medioevo all'età globale*, trad. it. a cura di N. Malinverni e G. Barile, Bruno Mondadori, Milano.
- Schérer, R. (1993), *Zeus Hospitaliter. Éloge de l'hospitalité. Essai philosophique*, Collin, Paris.
- Schmitt, C. (1972), *Il concetto di 'politico'*, in Id., *Le categorie del 'politico'. Saggio di teoria politica*, trad. it. a cura di G. Miglio e P. Schiera, il Mulino, Bologna, pp. 101-166.
- Schmitt, C. (1991), *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «jus publicum Europaeum»*, trad. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano.
- Schütz, A. (2013), *Lo straniero. Un saggio di psicologia sociale*, trad. it. a cura di A. Izzo, Asterios, Trieste.
- Simmel, G. (1998), *Excursus sullo straniero*, in Id., *Sociologia*, trad. it. a cura di G. Giordano, Comunità, Torino, pp. 580-599.
- Sordi, M. (ed.) (1987), *Il confine nel mondo classico*, Vita e pensiero, Milano.
- Theunissen, M. (1977²), *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, de Gruyter, Berlin-New York.
- Vitale, E. (2004), *Ius migrandi. Figure di erranti al di qua della cosmopoli*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Waldenfels, B. (2008), *Fenomenologia dell'estraneo*, trad. it. a cura di F. G. Menga, Cortina, Milano.
- Zanini, P. (1997), *Significati del confine. I limiti naturali, storici, mentali*, Bruno Mondadori, Milano.