

TITO MARCI

*Del dovere e del diritto di ospitalità**Introduzione*

Credo sia oggi importante riconsiderare e ridiscutere il problema delle migrazioni – e delle tragedie legate ai flussi migratori – entro una cornice concettuale più ampia ovvero, quella che definisce i rapporti, le pratiche e la nozione di ospitalità. E ciò nella misura in cui l'ospitalità mette ancora in gioco la figura dello straniero, nonché i problemi dell'estraneità e dell'alterità ad essa correlati.

Diciamo subito che il concetto di straniero rimanda essenzialmente ad un rapporto, ad una condizione di reciprocità. Si è sempre stranieri di qualcun altro, siamo tutti stranieri di coloro che consideriamo stranieri. Anzi, proprio l'irruzione dell'altro, di colui che è straniero, ci qualifica, ci definisce e ci costituisce immancabilmente in quanto noi stessi stranieri, estranei a colui che è straniero. E se l'altro, l'estraneo, è colui che ci identifica, che ci costituisce nell'intimo in quanto stranieri, vuol dire che proprio a partire da questo originario momento rimaniamo anche sempre stranieri a noi stessi.

Occorre, allora, spostare lo sguardo, riposizionarlo e riportarlo alla prospettiva del rapporto ospitale. I soggetti di tale rapporto si costituiscono come estranei, stranieri, *altri tra loro*. Non vi è soggetto se non in rapporto all'altro (e con l'altro), ovvero, non vi è costituzione del soggetto se non entro i termini (sia pure ostili, disattesi o negati) dell'ospitalità. L'ospitalità – il rapporto ospitale – fa comparire il soggetto in quanto *altro* nei confronti dell'altro, o meglio, il soggetto compare con l'altro *da sé* nello spazio dell'ospitalità, ed è tale spazio che, infine, stabilisce, definisce e qualifica la loro reciproca soggettività – così come la loro specifica identità (in quanto estranei, stranieri, amici o nemici). Detto altrimenti, il soggetto non precede il suo *altro*, ma compare con l'altro entro l'ordine del rapporto ospitale. Per questo, in un tempo che sta registrando un nuovo inarrestabile esodo di persone, moltitudini e popolazioni, non possiamo non tornare a riflettere sul significato profondo di tale rapporto.

Il problema dell'identità o l'identità come problema

Come si può ben capire tale questione rimanda essenzialmente, sul piano antropologico, al problema dell'identità. E l'identità, come evidenziano gli studi sociologici, è un processo sociale, ovvero, è un processo di costruzione collettiva. Non è un mero dato biologico ascrivibile alla natura umana, né un dato "metafisico" riconducibile a principi aprioristici della mente, atemporalmente e immutabili. È, piuttosto, un dato sociale, culturale e simbolico, un aspetto della struttura sociale in divenire che coinvolge la personalità umana e, dunque, parte in-

tegrante di ogni singolo individuo. La struttura della personalità degli uomini si sviluppa in connessione con la capacità sociale (e relazionale) di orientare e regolare la sensibilità e il comportamento degli individui, attraverso processi di controllo e coercizione che permettono l'autoregolazione del gruppo e dei singoli individui (l'autoregolazione sociale e individuale).

Tuttavia, i tratti strutturali della personalità che, attraverso processi sociali di controllo, educazione e regolazione, risultano per certi versi inevitabili e costringenti, sono spesso vissuti e riassunti concettualmente, secondo i canoni predominanti del sapere, come qualità naturali e come attributi innati (Elias 1986, pp. 165-175). Ed è sulla base di tale riduzione sintetica che si espone problematicamente la questione dell'identità nel suo controvertibile rapporto con il concetto di appartenenza. Proprio a partire da qui, dall'assimilazione (e sovrapposizione) dei due termini nell'ordine di un'"appartenenza identitaria", si configura la divaricazione tra il senso dell'identità e la condizione dello straniero e, in tempi più recenti, l'opposizione binaria cittadino-straniero, noi/loro (opposizione massiva, rafforzata concettualmente dall'emersione storica dell'idea di "nazione", di appartenenza e identità nazionale, e che procede parallelamente – e pericolosamente – con l'altra opposizione politica, quella tra amico e nemico).

Cosa, in effetti, intendiamo oggi per "appartenenza identitaria"? La fiducia, la certezza e la consapevolezza di appartenere a una specifica comunità territoriale, a un determinato ordinamento giuridico, a un dato corpo politico, a una particolare nazione. Il diritto garantisce e rafforza questa idea di appartenenza attraverso un principio giuridico fondamentale, il principio di sovranità, che articola il diritto interno sul diritto internazionale e in base al quale rientra nella discrezionalità di uno Stato delimitare il proprio territorio, definire le regole di appartenenza alla comunità nazionale e dunque istituire e regolare l'opposizione binaria tra "nazionale" e "straniero".

Il legame tra Stato, territorio e popolazione appare dunque di fondamentale importanza: lo Stato, in quanto entità limitata, definisce il suo territorio, costruisce il proprio spazio di giurisdizione e stabilisce le sue frontiere (fisiche, politiche e giuridiche).

Tale legame, nei nostri ordinamenti giuridici, stabilisce anche il rapporto tra nazionalità e cittadinanza, dal quale derivano le tutele dei diritti politici. In senso formale la cittadinanza, detto in poche parole, non è che la capacità di partecipare e contribuire al potere politico, in particolare attraverso le elezioni. In tal senso allo straniero, a colui che si situa al di fuori dello spazio nazionale, che si pone oltre le frontiere, non viene riconosciuta la capacità politica (in alcuni Paesi agli stranieri è riconosciuta la possibilità di partecipare ad elezioni loca-

li, ma gli viene sempre negato l'accesso alla cittadinanza attiva, ovvero, la capacità di partecipare alla costruzione del potere centrale, esecutivo e legislativo).

Su questo piano, la nazionalità, quale dimensione politica e giuridica entro i cui margini si definisce l'appartenenza identitaria, è costitutiva dell'identità personale (ciò che chiamiamo lo "stato delle persone"). L'appartenenza allo Stato-nazione, con il suo territorio e la sua cittadinanza, costituisce un presupposto fondamentale dell'identità personale (si pensi alla "carta d'identità", che comprende nome, cognome, luogo e data di nascita e, appunto, nazionalità).

Se rimaniamo su questi termini, che istituiscono e stabiliscono un controllo politico e giuridico relativamente stabile per ciò che riguarda il fondamentale rapporto di inclusione/esclusione, appartenenza/estraneità, capiamo subito che l'identità, nel significato di appartenenza politica (nazionale) appare più che altro come una dimensione prestabilita e non come un processo dinamico aperto e disposto all'incontro con l'altro. L'altro, se mai, in quanto straniero, è colui che rafforza il sentimento di appartenenza identitaria e che al contempo ci appare nei termini di una reciprocità negativa, come "sconosciuto", come appartenente ad un'altra nazione, come minaccia o come potenziale nemico. Ma nulla sappiamo dell'altro in quanto tale, in quanto altro "per sé". Lo conosciamo soltanto – da questa particolare prospettiva – in quanto straniero attraverso le diverse figure che declinano, ai nostri occhi, la sua estraneità, da quella più rassicurante del turista, a quella più inquietante del migrante o a quella ancor più problematica del rifugiato o del clandestino.

Se il turista è il visitatore che circola liberamente e temporaneamente sul territorio del Paese che lo accoglie (a differenza del residente straniero che si è invece stabilito su un luogo e vi soggiorna), il migrante è il visitatore forzato, il lavoratore straniero costretto ad affittare la sua forza lavoro in un altro Paese. Abita lo spazio protetto dello Stato che lo accoglie, circola liberamente entro le frontiere statali ed è un consumatore che partecipa all'economia di mercato; alcuni accedono alla protezione provvidenziale, godono di diritti sindacali e beneficiano degli stessi diritti alla casa dei cittadini di una nazione. Tuttavia non sono cittadini e non partecipano al potere politico (e qui si evidenzia il contrasto tra la mobilità e la circolazione del lavoro su scala mondiale e la chiusura dello spazio politico della cittadinanza); simbolicamente non fanno parte di coloro che vivono insieme grazie alla remota (e immaginaria) volontà su cui si fonda il patto nazionale.

La condizione di rifugiato, al contrario, sottolinea la scelta sovrana degli Stati per quanto riguarda la composizione della popolazione e l'accesso al territorio. Tale scelta sovrana fa da filtro a un diritto derivante da una fonte diversa dal desiderio di voler vivere altrove, ovvero il diritto delle popolazioni perseguitate, al quale corrisponde il dovere di asilo da parte dei Paesi che le accolgono.

Al clandestino, invece, non riconosciamo diritti, salvo quelli che genericamente gli spettano in quanto esse-

re umano. Poiché non accolto, non ha diritto di circolare, soggiornare o risiedere nel territorio di una nazione straniera.

Memorie di estraneità

Prima di procedere nel nostro percorso verso la riconsiderazione del rapporto – e del diritto – ospitale, non potevamo non considerare queste figure che, sul piano giuridico e politico, articolano la relazione tra cittadini e stranieri. Come, allo stesso tempo, non potevamo non ricostruire, nelle sue basi essenziali, i tratti che definiscono la condizione rassicurante e stabile dell'appartenenza identitaria.

Ora, prima di giungere alle nostre conclusioni, dobbiamo ancora per poco ripensare e discutere i fondamenti su cui si regge l'opposizione binaria cittadino-straniero, la polarizzazione noi-loro. Su quale certezza si costruisce tale opposizione?

In una conferenza tenuta nel 1997 alle Settimane sociali francesi, Paul Ricoeur cercava di dare una risposta a tale quesito (Ricoeur 2013, pp. 39-50). Questa, in sostanza, la sua conclusione: «Se non sappiamo chi siamo, almeno sappiamo a cosa apparteniamo» (Ibid, p. 44). Detto altrimenti, la consapevolezza di appartenere ad una comunità, di essere suoi membri (il fatto di essere di una certa nazionalità per una «simbolica adozione»), supplisce l'incapacità di sapere realmente chi siamo, di rispondere a questa fondamentale domanda. Occorre spiegare: il concetto di appartenenza è così forte che ci spinge a personificare la dimensione collettiva da cui dipendiamo, o meglio, a considerare la nazione alla quale apparteniamo come una persona. È a partire da questa personificazione collettiva che lo straniero trova una sua definizione negativa come colui che non appartiene alla nostra sfera di identità e al nostro gruppo di appartenenza.

Soltanto il ricordo di essere stati stranieri, secondo Ricoeur, può far vacillare questo senso di appartenenza identitaria, questa posizione stabile e certa su cui riposano i nostri concetti (spesso assimilati) di cittadinanza e nazionalità.

È il tema della memoria, dunque, ciò che sviluppa Ricoeur nella sua ricostruzione, e i suoi riferimenti sono due passi biblici: Levitico 19,34 («Lo straniero che risiede con voi sarà per voi come un compatriota, e tu lo amerai come te stesso, poiché siete sati stranieri nel Paese d'Egitto») e Matteo 25 («Ero straniero e mi avete accolto», «Ero straniero e non mi avete accolto»). Nel primo passo l'esperienza fondatrice dell'esilio, il ricordo storico dell'esilio (la memoria di essere stati stranieri) si intraccia al tema dell'amore del prossimo e all'esortazione dell'ospitalità. Si tratta perlopiù di una «memoria simbolica» attraverso la quale viene interiorizzata la condizione effettiva di stranieri. Il secondo evoca (sul piano escatologico) un giudizio finale, un «doppio giudizio».

Ora, è proprio la «memoria simbolica», la «rimemorazione profonda dell'assenza finale di radici ultime alla base della nostra esistenza» ciò che, secondo Ricoeur, destabilizza la nostra identità, ovvero, la nostra

TITO MARCI, *Del dovere e del diritto di ospitalità*

certezza di appartenere ad una data identità (Ibid, p. 44). Il ricordo della nostra originaria estraneità dovrebbe, in qualche modo, consentire il passaggio dalla certezza dell'identità di appartenenza (l'appartenenza a un corpo politico) alla radicale incertezza circa il nostro essere, il nostro dimorare nel mondo.

Secondo Ricoeur occorre passare dalla domanda «A che cosa apparteniamo?» (la cui risposta viene data al livello dell'identità di appartenenza) alla domanda «Chi siamo, in fondo? Chi sono io?» (la cui risposta introduce un percorso di destabilizzazione, di lacerazione, che apre al problema della nostra stessa originaria estraneità).

In sostanza, al regime delle due differenti domande corrisponde un diverso ordine di identità: l'identità di appartenenza (rafforzata dal sentimento rassicurante di appartenere a un determinato corpo politico), e un'identità più inquietante, fragile e profonda (ciò che ci espone al territorio dell'alterità, alle zone nascoste della nostra stessa estraneità), che l'identità di appartenenza tende perlopiù a mascherare e occultare.

Il percorso di destabilizzazione comincia, sul piano psicologico, nel confronto con l'altro, percepito inizialmente, secondo la nostra «xenofobia naturale e spontanea», come una fondamentale minaccia alla nostra identità di appartenenza, ovvero, alla nostra stabilità. Ma è proprio il confronto con l'altro che scoperchia la nostra fragilità mettendo in discussione la nostra certezza di rimanere sempre uguali a noi stessi, sempre identici nel cambiamento. È questo stesso confronto che, sul piano culturale, politico e sociale, fa vacillare l'idea su cui riponiamo il senso della nostra identità collettiva (un'identità che quasi sempre riposa su una violenza fondatrice, su una barbarie originaria). Le passioni identitarie sono profondamente radicate in noi, ed è per questo che, psicologicamente, culturalmente, socialmente e politicamente, facciamo resistenza all'irruzione dell'altro; è proprio per questo che non procediamo alla comprensione dell'altro, di colui che, in quanto straniero, condivide la nostra stessa condizione di estraneità. «L'importante sotto questo aspetto – scrive Ricoeur – non è rimuovere il sentimento cattivo, ma portarlo alla luce del linguaggio. La vera domanda è: che cosa facciamo di questo sentimento; come lo combattiamo? Comincia qui il lavoro del ricordo dell'esilio» (Ibid, p. 45).

Per scongiurare il «fantasma dello straniero», per superare tutti i pericoli del confronto con l'altro, occorre, dunque, far leva sulla memoria, sul ricordo della nostra originaria condizione di estraneità, di esilio, fino al punto di sentirci altri tra i tanti, a cominciare dal riconoscimento della nostra estraneità linguistica (della non-comunicazione linguistica): «la diversità delle lingue costituisce una frammentazione primitiva». È a partire da qui che scopriamo, forse per la prima volta, «il miracolo dell'ospitalità sotto la forma della traduzione». E tradurre vuol dire «abitare un'altra lingua: l'altra lingua della nostra» (Ibid, p. 46).

È a questo punto, allora, che Ricoeur introduce il tema del «ritorno all'ospitalità», a un diritto reciproco all'ospitalità: «reinventare l'ospitalità grazie al ricordo fit-

tizio o reale di essere stati stranieri»; un ritorno al Levitico e a Matteo, nell'intervallo tra i due testi biblici: «Se dobbiamo fare memoria di essere stati, e di essere sempre, stranieri, è al solo scopo di ritrovare il cammino dell'ospitalità» (Ibid, p. 47).

In questo cammino, che presuppone un comune abitare, una «condivisione dello stare in casa propria», Ricoeur riscopre il dovere – e il diritto – dell'ospitalità. E lo riscopre attraverso il *Progetto di pace perpetua* di Kant. «Si tratta qui non di filantropia ma di diritto. Ospitalità significa in questo caso il diritto che ha lo straniero, al suo arrivo in territorio altrui, a non essere trattato da nemico [...]. È il diritto di ogni uomo a proporsi come membro della società». E ciò vuol dire, in altri termini, che ogni ospite è un candidato virtuale alla cittadinanza. Solo in tal senso l'ospitalità diventa un diritto effettivo.

Certo, ma di quale diritto si tratta? «A questo punto – ricorda Ricoeur – arriviamo al fondamento del diritto internazionale, a quel fondo del diritto che non è stato intercettato dal diritto nazionale, ma che non ha ancora trovato le sue istituzioni appropriate, dal momento che persino l'Onu è solo espressione della buona volontà dei suoi membri; è una coalizione; in questo senso non è ancora un'istituzione nel senso forte di istanza superiore sovrana» (Ibid, pp. 48-9).

Occorre allora ridare un senso al diritto internazionale ripensando effettivamente il diritto reciproco di ospitalità sulla linea del cosmopolitismo giuridico formulato da Kant. E su questo pensiero l'interrogazione di Ricoeur giunge forse al suo stadio più avanzato. «È possibile pensare una cittadinanza senza frontiere? In altre parole, si può uscire dal rapporto binario cittadino-straniero?». Di qui cominciano le difficoltà. «Dov'è il problema di fondo? È che non sappiamo, e nessuno sa, come combinare in maniera intelligente e umana il diritto internazionale, e il suo fondamento di diritto reciproco all'ospitalità, con la struttura binaria del politico: cittadino-straniero. Non lo sappiamo» (Ibid, p.49).

L'istituto dell'ospitalità

Dobbiamo dunque riconoscere a Kant il merito di aver riproposto, nella modernità (nel clima illuministico del giusnaturalismo e dell'umanitarismo settecentesco), l'idea di un «diritto cosmopolitico» limitato alle «condizioni di una universale ospitalità» (Kant, 1995, p. 301). Un diritto che, in quanto uomini, ci individua come ospiti gli uni degli altri, senza che esista alcun altro diritto (razionalmente fondato) a disprezzarci e maltrattarci reciprocamente per motivi di origine; un «diritto» naturale, pertanto, sentito come un'esigenza della ragione, come un dover essere irrinunciabile e insopprimibile.

Sebbene si tratti sempre di porre dei limiti, dei confini e delle condizioni all'esercizio e alla pratica di un'ospitalità percepita, pur sempre, come esperienza *universale*, il filosofo tedesco ha avuto, infatti, il merito di elevare la stessa a categoria del giuridico. Anzi, ha avuto il merito di elevare l'imperativo ospitale, come si è visto, ad

equivalente giuridico-politico dell'imperativo categorico morale: «il diritto cosmopolitico *deve essere* limitato alle condizioni di una universale ospitalità» (Ibid). E ciò vuol dire, al di là delle sue inevitabili contraddizioni, ripensare un diritto aperto all'estraneo, all'accoglienza dell'altro, sia pure entro i margini del rischio che questa stessa apertura reca sempre con sé; vuol dire, tirando – forse stravolgendolo – il giusnaturalismo kantiano verso territori a noi più vicini (ma di certo da lui molto lontani), considerare l'uomo non come individuo autonomo, autosufficiente, interamente proprietario di sé, ma quale soggetto originariamente e ontologicamente mancante, esposto a un diritto che, al contempo, lo consegna in una situazione di debito, di dovere verso l'altro. Forzando ancora di un poco la filosofia giuridica di Kant, potremmo anche affermare che tale diritto non arretra di fronte all'idea di un rapporto sociale quale luogo di incontro tra estranei, quale spazio paradossale dove l'altro si manifesta nel contatto che con esso si ha: spazio certo di opposizione, ma anche di reciproca “interpretazione”, dove gli uni si presentano agli altri come *altri* di fronte a se stessi.

Del resto, l'integrazione giuridica ha le sue “ragioni” e i suoi limiti oltre i quali si cadrebbe in quella anomia che da sempre minaccia la possibilità di convivenza. Allo stesso modo il diritto definisce (e ridefinisce) i suoi stessi confini entro i quali necessariamente si colloca (si pone, si difende e si ricomponde) il gioco dell'inclusione/esclusione. Il diritto, per sua stessa natura, include ogni volta che esclude ed esclude ogni volta che include: è questa la sua paradossale dialettica. Ma in questa continua dinamica il diritto è veramente tale (almeno nella sua proiezione etica, nel suo *ethos* essenziale) se rimane comunque aperto all'irruzione dell'altro, esposto all'emersione di quella possibile diversità che immancabilmente lo sottrae alla politica dell'appartenenza, alla difesa ostile di un'identità preconstituita e definita a priori.

Pensare il diritto ospitale nell'ordine di questa apertura, vuol dire allora accedere ad un'idea di ospitalità come rapporto entro il quale non solo si pone l'accoglienza dell'altro in quanto straniero, ma anche, e al contempo, il riconoscimento della mia estraneità originaria, sia nei confronti dell'altro, sia in rapporto a me stesso, alla mia identità: il riconoscimento, pertanto, di me come straniero rispetto a colui che mi dispongo ad accogliere e di me come straniero a me stesso, come colui che dimora in un'alterità permanente alla sua stessa identità separata, particolare, finita.

Allo stesso modo, l'ospitalità non è solo un diritto tra i tanti (il “diritto ospitale”): è lo stesso diritto nella misura in cui questo si rovescia nel *debito* affermando un *dovere* nei confronti degli altri. La sua Legge è anteriore alle legislazioni positive e alla rigidità dei codici, precede gli Stati e le Nazioni (e sempre ne costituisce una sfida); è anteriore ai diritti politici delle identità consolidate e delle comunità istituite, siano esse familiari, nazionali o statali.

Dovremmo, dunque, concepire l'ospitalità (e, al contempo, un *diritto ospitale*) al di là del dominio particolaristico della legge statale (al di là del diritto positivo sta-

tuale), oltre ogni costituzione “culturalista” e “identitaria”, oltre ogni progetto di appartenenza comunitaria. Un rapporto ospitale che non presuppone l'integrazione oggettiva del “Noi”, che non postula un divenire collettivo, che non riconosce, al contempo, l'astrattezza, la separazione, l'arbitrarietà e la coercizione della legge dello Stato. Non si tratta, infatti, di costituire alcuna comunità (sia essa etnica, razziale, politica, nazionale, internazionale o sopranazionale), poiché il rimando all'ospitalità presuppone un'esperienza originaria che precede ogni vincolo o legame fondato sull'appartenenza, ogni comunione costituita sull'identità, ogni appropriazione definita da un soggetto comune.

Ma, al contempo, non dobbiamo scordare che l'ospitalità presuppone, ancor più nel profondo, un rapporto originario con l'altro che precede la stessa costituzione dell'individuo, la coscienza dell'identità; anzi, si tratta, in realtà, di un'apertura *all'altro*, di un'accoglienza *dell'altro*, di un'agire *per l'altro* che precede la stessa definizione del rapporto inter-individuale. Qui non si tratta, infatti, dell'altro come identità (come individualità psicologica o entità etnica, nazionale o culturale), ma, appunto, come *alterità* (come singolarità assoluta e universale).

Le cose, però, non sono così semplici come potrebbero, a prima vista, apparire. Sin dai tempi in cui se ne è elaborata concettualmente la pratica, la sfera dell'ospitalità sembra, infatti, sempre segnata da un'insanabile ambivalenza. L'antichità greca, nelle sue narrazioni mitologiche, ha ben mostrato come alla base di ogni ospitalità risiede un principio ostile, un fondamento inospitale, sacrificale. Dietro lo Zeus Ospitale (lo *Xénios*), dietro l'Apollo ospitale, vi è sempre una vittima, un omicidio. Dietro la costituzione di una città, di un tempio, di una festa, di un rito ospitale, così come dietro la fondazione della legge dell'ospitalità, si nasconde sempre un assassinio (Detienne 2002, pp. 252-6): l'ospitalità si fonda e si origina nel suo contrario, convive con l'inospitale.

Entro lo spazio paradossale e complesso che definisce ambiguamente i termini di differenti esperienze dell'alterità – l'una politica, negoziabile, risolvibile nell'economia delle differenze e l'altra esistenziale, inassimilabile, irriducibile ad ogni possibile ordine – si gioca, in effetti, il senso giuridico ed etico dell'ospitalità dei Greci; un senso che, ancora nel linguaggio di Omero, assimila al termine *xénos* quello ambivalente di *philos*, sottolineando, in tal senso, il comportamento obbligatorio nei confronti dell'“ospite straniero”. Poiché l'ospitalità, la Legge dell'ospitalità, è veramente possibile soltanto in rapporto a ciò che, pur nell'accoglienza, rimane comunque estraneo, altro, irriducibile ad ogni forma di appartenenza e assimilazione. Ed è, altrettanto paradossalmente possibile solo qualora l'altro, l'estraneo, indebolisca la sua estraneità, la sua potenziale ostilità, quantomeno ordinando la sua differenza al riconoscimento dell'accoglienza accordatagli.

Come del resto sappiamo, il mondo antico, specialmente greco e romano, ha sempre visto nel rapporto ospitale l'oscillare di quei due opposti momenti dell'ostilità e dell'accoglienza che la modernità (la razionaliz-

zazione moderna), separandoli e polarizzandoli in una rigida dicotomia, ha risolutivamente tenuto opposti e distinti ascrivendoli al lessico della politica (si pensi, se non ad altri, a Carl Schmitt): l'amicizia e l'inimicizia, l'estraneità e l'appartenenza, l'alterità e l'identità, l'ostilità e l'alleanza. Un'opposizione che ancora la lingua latina teneva legata ed unita nell'endiadi *hostis-hospes* (Benveniste, 1976, I, p. 64): nella figura dell'ospite-ostile, dell'amico-straniero. Ed è, appunto, su questo piano che l'istituzione dell'ospitalità, a ben vedere, ha potuto ancora mostrarsi in tutta la sua complessità e in tutta la sua paradossalità. L'ospite, da questo punto di vista, è, insieme, l'*hospes* e l'*hostis*, la specularità rassicurante, la vicinanza a noi stessi e, al tempo stesso, l'inquietudine dell'alterità. È l'estraneo e, al contempo, noi stessi nel momento in cui ripercorriamo l'esperienza di estraniamento rispetto al mondo che dimoriamo. È l'altro, dunque, e ancor più noi stessi: l'altro che nella sua temibile estraneità ci permette di superare paradossalmente la paura della nostra condizione estraniata proiettandola su di sé, sulla sua alterità.

Tuttavia, era forse proprio la conflittualità sociale, l'antagonismo ambivalente della tensione tra opposti tipica del rapporto ospitale tra estranei che, sull'onda delle trasformazioni sociali (politiche, economiche, tecniche e culturali) della civiltà moderna (1795), ha cercato di risolvere Kant formulando, nel *Terzo articolo definitivo per la pace perpetua* (Kant 1995, p. 302), la sua idea di un "diritto ospitale" – di un *Besuchsrecht* (diritto di visita) più che di un pieno *Gastrecht* (diritto di ospitalità, di residenza).

In linea con le attese universalistiche del suo cosmopolitismo, Kant ha, infatti, riletto il problema dell'ospitalità attraverso l'idea di un diritto capace di riconoscere sì la libertà di circolazione delle merci (libertà dei commerci) e delle persone (libertà di visita), ma teso, comunque, a risolvere i problemi posti dall'alterità sciogliendoli definitivamente in ordine non solo alle pretese universalizzanti (necessarie a priori) di un principio di ragione (di un dover essere imprescindibile), ma anche alla realizzazione di un processo di progressiva omologazione (e, potremmo ben dire, di "globalizzazione") culturale, giuridica, politica, economica e sociale (su questo piano, possiamo anche affermare che, nello spirito kantiano, l'estensione del diritto ai termini dell'ospitalità universale sembrerebbe, più che altro, trovare un suo corrispettivo essenziale nell'esigenza di espansione dei commerci).

Non è allora un caso che in anni più recenti segnati da guerre planetarie, da conflitti interetnici, dalla crisi dei rapporti internazionali e dalla precarietà delle relazioni multiculturali, un filosofo come Jacques Derrida, rileggendo il pensiero di Emmanuel Lévinas, abbia riproposto il tema etico dell'ospitalità a margine del cosmopolitismo kantiano, ovvero, al di là di quei limiti giuridici entro i quali l'aveva confinato Kant.

Se al dispiegamento tecnico della ragione (al potenziamento del suo calcolo e della sua economia) non fa seguito la realizzazione di un'effettiva integrazione sociale tra estranei; se, in altri termini, all'esperienza della ragione non

corrisponde quella della libertà e il "progresso" della razionalità non coincide con quello della pace, occorre dunque, al di là di una filosofia della storia, ripensare il rapporto ospitale in ordine alla riformulazione di un'ospitalità incondizionata (non limitata da diritti, politiche ed economie) capace di accogliere l'altro in tutta la sua paradossale ambivalenza e alterità. Occorre, in altri termini, riconsiderare l'ospitalità fino al limite del suo paradosso e della sua contraddizione: un'ospitalità che sia tale (che sia veramente tale) soltanto se esposta illimitatamente alla possibilità della sua stessa negazione, se aperta ad accogliere perfino l'inospitale, ciò che irrimediabilmente la spinge sino ai margini della sua stessa cancellazione; un'ospitalità, dunque, che, nel momento stesso in cui si offre, sia capace di accettare la possibilità di essere contraddetta, sconfessata, dissolta e rovesciata nell'ordine del suo capovolgimento speculare: il rovesciamento nell'ostilità che da sempre la minaccia e che da sempre mantiene con essa un necessario rapporto di tensione.

Si tratta, pertanto, di ripensare ciò che Derrida ha chiamato *l'ospitalità incondizionata*: l'ospitalità *impossibile*, eterogenea al *politico*, al *giuridico* e perfino all'*etico*, ma non per questo "irreale", in quanto comunque disposta a qualcosa che può sempre accadere. Un'ospitalità, dunque, che si espone senza limite alla venuta dell'altro, al di là del diritto (al di là dell'ospitalità condizionata dal diritto d'asilo, dal diritto all'immigrazione, dalla cittadinanza), sia pure il diritto all'ospitalità universale di cui parla Kant, e che resta ancora controllata dal diritto politico o cosmopolitico. Poiché, ed è qui il paradosso, solo un'ospitalità incondizionata, esposta oltre i limiti di ciò che le dà condizione, può dar senso e razionalità pratica al suo autentico concetto.

Come dire: l'ospitalità "incondizionata" eccede il calcolo economico, la misura giuridica, il confine politico, ma nulla e nessuno possono, in realtà, capitare senza di essa. Se, infatti, il diritto – e, a misura maggiore, il "diritto ospitale" – con le sue regole, le sue condizioni e le sue restrizioni, sembra sempre comprimere, e perfino dissolvere, ogni etica autentica dell'ospitalità, è soltanto paradossalmente su questa, attraverso la sua illimitata apertura, che lo stesso può, in ogni modo, accadere. Soltanto nella misura in cui ci permette di accedere al senso più autentico del *dovere*, dell'*obbligo*, del *debito* nei confronti degli altri, il diritto si rivela realmente per ciò che esso è e che sempre deve essere: ciò che definendo le nostre pretese, tutelando i nostri interessi, stabilendo la nostra posizione e la nostra identità, ci pone immancabilmente in rapporto agli *estranei*, gli *uni* nei confronti degli *altri*. Ogni volta che, infatti, ci viene attribuito o riconosciuto un *diritto*, ci troviamo, al contempo, in *dovere*, in una situazione di *debito*: ponendo un diritto si afferma incondizionatamente un dovere. Prima ancora di accedere alla parola (alla comunità linguistica), e prima ancora di accedere, tramite la parola, alla coscienza del proprio essere, accediamo, in effetti, per mezzo del diritto, a ciò che definisce la nostra stessa *personalità*, la nostra identità personale, anagrafica (il nome): a ciò che, dunque, ci vincola agli altri e ci qualifica (eteronomamente) come soggetti in rapporto all'universo degli altri, sia a coloro che ci

“pre-esistono” nella catena delle generazioni, sia all’umanità in generale. Occultando questa oscillazione paradossale – il continuo rovesciarsi del diritto nel dovere, il costante capovolgersi dell’*aver diritto* nell’*essere in debito* – si finisce, in effetti, per non riconoscere quel legame ospitale che da sempre, sia pur nelle sue contraddizioni, abita e dispone il diritto (e i diritti).

Tuttavia, dal lato opposto, si deve altrettanto ammettere che se l’autentica ospitalità (quella incondizionata, che non ammette limiti di sorta) sembra sempre eccedere e sconfessare ogni regime e condizione di diritto (Derrida 1997), è solo in base allo stesso che può divenire realmente effettiva. Detto altrimenti, se l’ospitalità non vuole restare una mera chimera o non vuole rischiare di accogliere la sua stessa negazione, deve accettare le condizioni (politiche, sociali ed economiche) che il diritto immancabilmente le pone. E ciò perché se la Legge incondizionata dell’ospitalità, vale la pena ripeterlo, è tale soltanto nella misura in cui accoglie la sua stessa contraddizione, in cui si espone alla sua stessa cancellazione, è anche vero che la sua eticità non può farsi effettiva se non compromettendosi sul piano delle condizioni giuridiche (le regole che secolarmente stabiliscono e definiscono i diritti di asilo, di residenza, di cittadinanza, ecc.). Da questo punto di vista possiamo, allora, affermare che il diritto rende possibile l’ospitalità – e, con questa, le condizioni della sua stessa possibilità – ordinandosi, paradossalmente, alla sua contraddizione, ovvero, convocandola nella sua trasgressione.

Oltre un’etica dell’ospitalità (un’etica “comune” dell’ospitalità) che comanda sempre l’accoglienza incondizionata degli altri, che presuppone sempre il primato dell’Altro rispetto al medesimo, che si espone sempre ad una convocazione originaria (Lévinas 1990); oltre il rapporto asimmetrico che ci chiama ad una responsabilità infinita nei confronti dell’altro, si impone quindi, alle nostre riflessioni, ancora la paradossale questione di un “diritto ospitale”.

Giorgio Del Vecchio, filosofo del diritto d’ispirazione kantiana, nel 1902 pubblicava nella “Rivista Italiana di Sociologia” un piccolo saggio dal titolo *L’evoluzione dell’ospitalità*. In tale saggio registrava il passaggio dall’«odio sistematico dello straniero» a uno stato di pace non più concepito come il solo effetto di un *pactum* (di una convenzione) tra stirpi diverse, ma sentito come «la condizione più propria e legittima della vita» (Del Vecchio 1902, p. 5).

Come si può ben capire, la ricostruzione di Del Vecchio ricalcava la “filosofia della storia” sottesa alla *Pace perpetua* kantiana. Tali, infatti, secondo una «ragione universale di coesistenza», erano gli snodi necessari posti come requisiti essenziali al progressivo sviluppo di una condizione “naturale” di pace tra i popoli: l’industria, lo scambio, il commercio e il diritto. Di qui, con l’incremento delle comunicazioni tra i popoli (incremento che «toglie ragione alle rivalità distruttive») e in luogo dell’antagonismo primitivo, «il progressivo affinarsi del sentimento morale, coerente alle mutate forme di vita» avrebbe fatto sì che il bene degli altri divenisse «elemento ideale e reale del proprio stesso» (Ibid).

Sullo sfondo di tali osservazioni, Del Vecchio introduceva il tema dell’ospitalità come pratica anch’essa generalmente osservata presso i popoli antichi quali «regimi men progrediti di convivenza». Quindi, sottolineando il lato giuridico di una «ragione evolutiva» per cui «l’accordo liberale tra i vari popoli tende naturalmente ad accrescersi coll’illuminarsi delle coscienze e del progresso civile», giungeva a vedere l’istituto dell’ospitalità «in funzione della condizione primitiva dello straniero», colui che si trovava «destituito di protezione giuridica» poiché «non era persona» (Ibid, pp. 7-8).

In sintesi, secondo Del Vecchio, la stessa coincidenza primitiva dei concetti di «forestiero» e «nemico» (coincidenza anche verbale: *xenoV*, *hostis*, *gasts*) mostrava che, nelle società meno progredite, lo straniero era «fuori della legge» poiché fuori della propria comunità, privo della tutela solidale del gruppo di originaria appartenenza e dalla sua protezione.

È allora soltanto con lo sviluppo degli scambi e del commercio che l’istituto dell’ospitalità si modifica profondamente: diventa un negozio, acquistando un valore più marcatamente giuridico e commerciale. Per le stesse esigenze del traffico e dell’utilità commerciale, il principio secondo cui lo straniero era escluso in quanto tale da ogni comunità di diritto con i cittadini (per cui gli era negata ogni protezione giuridica), doveva essere quanto meno mitigato. Con l’evoluzione dei rapporti commerciali l’ospitalità pubblica si sostituisce a quella privata. Lo straniero non è più l’«animale ramingo», ma la sua esistenza giuridica comincia a rendersi indipendente dal gruppo originario. Come la tutela dei cittadini non è più affidata alla solidarietà primitiva ma è ormai esercitata dall’autorità politica, così, «per la stessa necessità storica», lo Stato provvede alla tutela degli stranieri.

Lentamente, dunque, specialmente attraverso lo sviluppo di trattati e concessioni reciproche tra Stati e «secondo le esigenze delle più larghe e pacifiche comunicazioni internazionali», la condizione degli stranieri si va facendo migliore. «La civiltà ed il commercio colmano naturalmente di mano in mano l’abisso che separava i popoli l’un dall’altro; le istituzioni e le idee si modificano a un tempo» Si scolora, per così dire, nel forestiero la qualità della *peregrinitas*, «per far luogo alla stima ognora più chiara e spregiudicata della sua *humanitas*. E l’idea di uomo è ormai indissolubilmente associata coll’idea di diritto» (Ibid, p. 14).

Questa, dunque, è la linea di sviluppo che, secondo Del Vecchio, spiega l’evoluzione dell’ospitalità. Benché lenta e soggetta a «storiche alternative», ma gradualmente promossa dal crescente ruolo del commercio in campo economico, la progressiva assimilazione giuridica dello straniero al cittadino (secondo l’affermarsi del principio della «solidarietà della umana famiglia») «è uno dei tratti più certi e notabili della evoluzione sociale». Il forestiero non si trova più escluso, come nell’antichità, dall’«ordinario consorzio dei cittadini», ma gli è reso possibile di partecipare – sempre in misura più larga – alla vita morale e civile della nazione in cui si viene a stabilire. La protezione privata degli stranieri si rende meno necessaria e così l’ospitalità primitiva perde la sua fun-

TITO MARCI, *Del dovere e del diritto di ospitalità*

zione specifica. Diminuisce la necessità di un trattamento *sui generis*, e i rapporti con gli estranei trovano progressivamente la loro veste giuridica entro quell'orizzonte legale sempre più generale che presiede alle relazioni umane. «Il principio dell'uguaglianza si afferma così a grado a grado, per necessità di cultura; e lo sviluppo continuo del diritto internazionale privato e pubblico avvicina le sorti umane a quel punto, in cui tutti gli uomini saranno considerati secondo un solo principio, in un regime universale di libertà» (Ibid, p. 15).

«Un solo principio», dunque: il principio di Scambio. Come si è detto, la ricostruzione di Del Vecchio, pur assorbendo gli studi di un'antropologia giuridica che darà poco più tardi i suoi miglior risultati nei lavori, tra gli altri, di Mauss, Benveniste, Detienne, Vernant, Derrida, ricalca, nei suoi tratti essenziali, la filosofia della storia di Kant. E se in Kant l'ospitalità, in quanto riconoscimento di un diritto naturale, è ancora giusnaturalisticamente sentita come un dover essere, come un imperativo giuridico-politico della ragione che ha come suo equivalente l'imperativo categorico morale («il diritto cosmopolitico – si legge nel “Terzo articolo” per la pace perpetua – deve essere limitato alle condizioni di una universale ospitalità»), in Del Vecchio questo stesso diritto – il diritto ospitale – è ormai dato quasi per realizzato o di lì per realizzarsi «per necessità di cultura» (ovvero, per necessità degli scambi e del commercio internazionale).

Di qui il paradosso a cui sembrano inevitabilmente giungere le sue conclusioni: al termine della sua evoluzione, l'ospitalità scompare, ovvero, perde il suo significato originario. L'evoluzione dell'ospitalità, detto altrimenti, coincide con la sua inevitabile sparizione: finisce di esistere nella sua stessa realizzazione, esaurisce la sua funzione nel suo stesso realizzarsi. «Lo sviluppo continuo del diritto internazionale privato e pubblico avvicina le sorti umane a quel punto, in cui tutti gli uomini saranno considerati secondo un solo principio, in un regime universale di libertà»: «a quel punto», pertanto, in cui non ci sarà più bisogno dell'ospitalità. Perché questa – sembra suggerirci Del Vecchio – può esistere finché esiste lo straniero, l'altro, colui che non si può assimilare; esiste finché esiste differenza tra cittadino e straniero.

In altri termini, ripercorrendo la linea evolutiva della filosofia della storia kantiana (il dispiegamento progressivo della Ragione), Del Vecchio vedeva l'ospitalità, al culmine della sua evoluzione e alla luce degli sviluppi del commercio transazionale, come una funzione del diritto internazionale e un compito affidato agli Stati nazionali. L'istituto dell'ospitalità, realizzandosi, finiva, dunque, per dissolversi in quel sistema di integrazione sociale regolato sul principio di scambio, ovvero, sul modello della razionalità mercantile che poneva un'uguaglianza formale e astratta quale principio universale dei rapporti inter-individuali. In quanto necessità evolutiva di questa stessa ragione, e per sua stessa «necessità culturale», l'ospitalità finiva paradossalmente per realizzarsi attraverso la sua stessa sparizione, mancandole, in effetti, il suo presupposto fondamentale: l'altro, lo straniero. Perché l'ospitalità, come sappiamo, esiste finché c'è estraneità.

Alla luce di questo paradosso ci appare allora più chiaro come mai, a quasi un secolo di distanza, gli studiosi che con più perseveranza hanno ripensato il problema dell'integrazione nell'età della globalizzazione (e tra questi anche Habermas) non parlino ormai più di ospitalità. Non stupisce, infatti, che due secoli dopo, ritornando sulla *Pace perpetua* di Kant, Habermas manchi di riproporre la questione dell'ospitalità e finisca, anzi, per non parlare affatto di ospitalità (Habermas 1998, pp. 177-215). Pur proponendo una lettura sottile, scrupolosa, attenta e dettagliata del trattato di Kant, Habermas non solo omette paradossalmente l'esame di quel *Terzo Articolo*, dove il tema dell'ospitalità trova la sua più rigorosa formulazione, ma addirittura cancella il termine stesso “ospitalità” dal suo vocabolario.

Reciproca estraneità

Ecco, l'ospitalità esiste finché rimaniamo reciprocamente stranieri. Ricouer, nella sua conferenza del 1997 (per certi versi profetica e ancora attuale), affidava alla memoria dell'erranza e dell'esilio, al ricordo di essere stati stranieri («siamo tutti ex barbari»), il senso più autentico dell'ospitalità. Oggi, per le mutate condizioni del nostro mondo globale, non serve guardare al passato, ma basta il presente, la realtà in cui viviamo, per comprendere quanto, in fondo, la nostra condizione sia ancora segnata dal tratto dell'estraneità. Malgrado la globalizzazione dei mercati, delle comunicazioni e dei processi produttivi (o forse per questo) rimaniamo comunque stranieri.

Mai come oggi, infatti, il crescente e complesso fenomeno delle migrazioni riflette le sue ambivalenze, le sue contraddizioni, su quei processi di inclusione/esclusione sociale che sempre più rimodellano e trasformano il tessuto “multietnico” delle configurazioni societarie moderne.

Di fronte all'“omologazione” numerica e alla funzionalizzazione delle relazioni inter-individuali, non sembra allora del tutto infondato richiamare problematicamente in causa il principio di *ospitalità* nella misura in cui lo stesso, a differenza dello scambio economico (dello scambio “regolato”) che astrae gli individui dal contesto societario, definisce una sfera di incontro tra “estranei” fondato sul piano dei rapporti sociali. Un principio, oltretutto, che, pur nella sua ambivalenza e paradossalità, sin da tempi assai lontani non si dispone soltanto nel territorio dell'etica, ma anche in quello del diritto. E, come si è detto, mentre lo scambio considera l'altro come individuo al di fuori delle relazioni sociali (come individuo genericamente astratto, alieno dai rapporti societari), l'ospitalità considera (ed include) paradossalmente l'altro come estraneo all'interno dei rapporti sociali.

Ripensare il concetto e la pratica dell'*ospitalità* (terreno di relazione tra “altri”) diviene, allora, oggi un'operazione più che mai importante: poiché proprio adesso, con lo sviluppo dei processi di globalizzazione e di migrazione all'interno dell'intera superficie terrestre, il mo-

do di rapportarsi tra "estranei" si presenta come un fatto decisivo per la nostra convivenza sociale.

In effetti, il processo di integrazione sociale tra estranei registra da sempre tensioni oscillanti tra inclusione e repulsione, amicizia e ostilità, omologazione e marginalizzazione: un'oscillazione continua tra accoglienza e rigetto che ancora oggi attraversa le politiche migratorie dei paesi economicamente più avanzati. Il migrante, al di là degli stereotipi e dei pregiudizi più consolidati, a volte ci appare come una necessaria risorsa per lo sviluppo economico e demografico delle nostre cosiddette "società opulente", altre volte – e più spesso – come una minaccia e un nemico da espellere (specialmente in tempi di crisi). Eppure, il destino delle nostre società multietniche sembra ormai ampiamente tracciato. E se le frontiere entro cui custodiamo gelosamente le nostre identità si fanno sempre più labili sotto i colpi della dislocazione economica e del decentramento dei processi produttivi, ancora più rigide, per reazione, diventano le barriere che innalziamo per difendere la nostra pretesa "identità culturale", la nostra mitica "purezza" originaria. E se è in negabile che un'apertura indiscriminata delle frontiere, senza un'adeguata e programmata regolazione dei flussi migratori, non potrebbe in alcun modo consentire un'inclusione sociale pacifica, flessibile e ordinata, è anche vero che una politica di accoglienza troppo restrittiva finirebbe per impoverire la nostre società come la nostre economie.

Ripensare allora tali questioni, oltre le specifiche e concrete misure politiche di inclusione o esclusione, vuol dire, in qualche modo, concentrare la nostra attenzione sulle possibili, e quanto mai inevitabili, trasformazioni dei contesti culturali e sociali entro i cui margini, nel bene o nel male, si viene ad inscrivere il fenomeno delle migrazioni. Ma ancor di più, vuol dire riconsiderare questo problema alla luce di un ben più vasto processo che sempre più, nello specifico, ci riguarda, e non solo come membri di Paesi ospitanti, ma anche come prossimi ospiti di un mondo "globale" che ci vede, paradossalmente, sempre più vicini in una reciproca estraneità, sempre più legati da una comune estraniamento, sempre più compartecipi di una singolare alterità, sempre più connessi in quanto estranei e sempre più stranieri in uno spazio che intreccia e collega le nostre singole vite.

Probabilmente, gettati nell'ordine globale dei mercati, diventeremo sempre più estranei agli altri e a noi stessi. Non solo ci si dovrà spostare in ragione della mobilità del lavoro, in funzione della dislocazione dei capitali e dei pro-

cessi produttivi, in ordine alla mutevole concentrazione delle risorse e delle ricchezze e in base ai sempre più frequenti disagi (se non disastri) ecologici e ambientali; entro l'orizzonte del mercato globale saremo tutti, prima o poi, destinati ad una crescente condizione di estraniamento. Già la finanza internazionale ci rende stranieri in un mondo di cui non conosciamo più le regole, in uno spazio non localizzato, senza confini né terra, che ci espropria della capacità di riconoscerci entro la cornice di quelle identità (culturali, nazionali, statali, locali) che la tradizione moderna ci aveva per lungo tempo, nel bene o nel male, assegnato. Oltre e dentro le frontiere di Schengen saremo sempre più stranieri tra estranei, altri tra altri, ospiti/esuli *fuori e dentro* la nostra stessa dimora.

Nell'orizzonte tracciato da questa prospettiva, lo sguardo sociologico potrà allora aiutarci a ridefinire argini e confini, a riconnettere reti e tessuti, a riconsiderare frontiere da attraversare e oltrepassare. Occorre ripensare al più presto l'ordine di un'inclusione (o "non-esclusione") sociale che proprio entro lo spazio definito da conflitti e tensioni, da limiti e confini, sia capace di porre a suo fondamento un'etica e un diritto ospitali in grado di varcare e scardinare le chiusure che pure lo stesso diritto necessariamente, e paradossalmente, gli impone. È a questa paradossale dialettica che dobbiamo allora guardare: il rapporto ospitale si costituisce sulla frontiera, nella tensione del limite, sul margine che lo espone alla misura e alla condizione giuridica.

Riferimenti bibliografici

- BENVENISTE E. (1976), *Il vocabolario delle istituzioni indo-europee*, Einaudi, Torino.
- DEL VECCHIO G. (1902), *L'evoluzione dell'ospitalità*, in "Rivista italiana di Sociologia", anno V, fasc. II-III, Marzo-Giugno.
- DERRIDA J. (1997), *Cosmopoliti di tutti i paesi, ancora uno sforzo!*, Cronopio, Napoli.
- DETIENNE M. (2002), *Apollo con il coltello in mano*, Adelphi, Milano.
- ELIAS N. (1986), *Saggio sul tempo*, il Mulino, Bologna.
- HABERMAS J. (1998), *L'inclusione dell'altro*, Feltrinelli, Milano.
- KANT I. (1995), *Per la pace perpetua*, in *Scritti politici* (a cura di N. Bobbio, L. Firpo, V. Mathieu), Utet, Torino, pp. 283-336.
- LÉVINAS E. (1990), *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano.
- RICOEUR P. (2013), *Straniero, io stesso. Il dovere dell'ospitalità*, in "Vita e pensiero", n. 5, anno XCVI, settembre-ottobre, pp. 39-50.