



UNIVERSITÀ
DEL SALENTO

2024

Giornate di studio sul razzismo
a cura di Fabio Ciraci, Virgilio Allighieri, Virginia Alja de Franchis, Federico Rinelli, Silvia Saraceno

Atti della 5ª edizione



GIORNATE DI STUDIO SUL RAZZISMO



2023-2024

Atti della 5ª edizione

a cura di Fabio Ciraci, Virgilio Allighieri, Virginia Alja de Franchis, Federico Rinelli, Silvia Saraceno

e-ISBN: 978-88-8305-206-4

Indice

<i>Prefazione – Fabio Ciracì</i>	3
Eliana Augusti, <i>Rileggere la mobilità. Un itinerario storico-giuridico dello ius migrandi</i>	5
Fausto Ermete Carbone, <i>Un posto per gli indesiderabili: migrazioni, servitù e schiavitù bianca nei primi anni di colonizzazione della Virginia (1607-1654)</i>	27
Fabio Ciracì, <i>Algo(r)etica e immigrazione</i>	35
Corrado Claverini, <i>Il mito dell'autoctonia del pensiero: storia della filosofia e migrazione delle idee</i>	43
Katia Lotteria, <i>Migrazioni internazionali e razzismo istituzionale: il caso Italia</i>	51
Anna Mazza, <i>La "Mosè degli afroamericani". La storia di Harriet Tubman</i>	67
Monica McBritton, <i>C'è un giudice a Berlino</i>	75
Chiara Montalti, <i>Geografie dei corpi. Soggettività ai margini e ingiustizia climatica</i>	81
Fredrick Njumferghai Bohtila, <i>I fattori socio-politici che favoriscono i fenomeni migratori in Africa</i>	91
Giuseppe Patisso, <i>Ladinos e Bozales: la migrazione nera alle origini dell'impero spagnolo (1492-1522)</i>	97
Federico Rinelli, <i>Discriminazione istituzionale e gestione delle migrazioni interne: le conseguenze razziste dello hukou in Cina</i>	105
Alessia Rochira, Terri Mannarini, Serena Verbena, <i>"Ho viaggiato fin qui". Resilienza ed Empowerment nell'esperienza di alcuni/e giovani migranti</i>	121
Benedetta Ronco, <i>Terzo millennio: migrazione e nuove schiavitù</i>	135
Maciel Santos, <i>La mobilità del lavoro nel lungo periodo: alcune cifre e idee</i>	139
Stefano Zenni, <i>Che razza di musica. Le culture africano americane e la realtà del meticcio creativo</i>	153

Rileggere la mobilità. Un itinerario storico-giuridico dello *ius migrandi*

Eliana Augusti

Francisco De Vitoria e l'invenzione dello *ius communicationis*

«Communicatio facit civitatem», spiegava con la sua consueta icasticità Tommaso D'Aquino (1225-1274)¹. La comunicazione alla quale si riferiva non era soltanto linguistica: era, letteralmente, “un'azione comune” in cui i soggetti non si annullavano o neutralizzavano, ma intervenivano con tutta la loro identità per riceverla e darne riconoscimento². A rinforzo dell'amicizia come gratuità e della cooperazione per fini utilitaristici, oltre la *polis* del sociale, la *communicatio* era la traduzione della comunanza nell'*oikoumenê*, nel mondo abitato³. Per Tommaso nella *creatio*, per la sovrappresenza della sua bontà, Dio comunicava alle creature “che fossero” e che potessero a loro volta comunicare⁴.

Nel 1538, nella *Relectio de Indis*, Francisco de Vitoria (1483-1546) riprese l'orientamento tomistico e tradusse quella stessa *communicatio* in strumento concettuale utile a tenere insieme le differenti funzioni dello *ius gentium*⁵. Nella formulazione di Vitoria lo *ius gentium* non era una semplice “metafora”, ma un'istanza normativa vera e propria della *respublica totius orbis* che superava finalmente la distinzione medievale tra territorio della Cristianità e territorio dei barbari⁶. In ragione

¹ T. d'Aquino, *In Octo Libros Politicorum Aristotelis Expositio*, L. 1, lectio I, n. 37, R. Spiazzi (a cura di), Marietti, Bologna 2000.

² F. Viola, *Identità e comunità: il senso morale della politica*, Vita e Pensiero, Milano 1999, pp. 74-75.

³ Cfr. L. Lacché, *Introduzione* a Id. (a cura di), «*Ius gentium ius communicationis ius belli*». Alberico Gentili e gli orizzonti della modernità. Atti del Convegno di Macerata in occasione delle celebrazioni del quarto centenario della morte di Alberico Gentili (1552-1608), Macerata 6-7 dicembre 2007, Giuffrè, Milano 2009, pp. 3-13: 7; M. Meccarelli, *La nuova dimensione geopolitica e gli strumenti giuridici della tradizione: approcci al tema del ius belli e del ius communicationis nella Seconda Scolastica*, in Lacché (a cura di), «*Ius gentium ius communicationis ius belli*», cit., pp. 53-72; M. Panebianco, *Ius communicationis totius orbis: il riproporsi dello ius gentium fra continuità e novità*, in «*Roma e America. Diritto romano comune*», 2005, nn. 19-20, pp. 403-429.

⁴ A. Di Maio, *Il concetto di comunicazione. Saggio di lessicografia filosofica e teologica sul tema di “comunicare” in Tommaso d'Aquino*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1998, p. 301.

⁵ J.M. Beneyto, *Conquest, Empire, and Peace: Vitoria, Charles V, Erasmus and the Foundations of the Law of Nations*, in Id. (ed.), *Empire, Humanism and Rights. Collected Essays on Francisco de Vitoria*, Springer, Madrid 2022, pp. 1-48: 9. Vedi M. Fazio, *Francisco de Vitoria. Cristianesimo e Modernità*, in Id. (a cura di), *Due rivoluzionari: F. de Vitoria e J.-J. Rousseau*, Armando, Roma 1998, pp. 82-90; I.A. Trujillo Pérez, *Francisco de Vitoria. Il diritto alla comunicazione e i confini della socialità umana*, Giappichelli, Torino 1997, pp. 31-34.

⁶ J.M. Beneyto, *Conquest, Empire, and Peace*, cit., p. 9.

di ciò, il principio di naturale socialità e comunicazione fra gli uomini (*naturalis societas et communicationis*), pur con le ombre derivategli dall'essere stato di fatto per Vitoria «the first just title» a giustificazione della conquista spagnola delle Americhe⁷, poteva essere compreso come base antropologica della collaborazione politica a livello globale. Johannes Thumfart, in una suggestiva rilettura di Vitoria nel campo delle *digital networks*, ha scritto che, proprio in quanto manifestazioni dei flussi globali e transpersonali, la naturale socialità e la comunicazione rappresentavano al meglio la base sostanziale di quel concetto di *respublica totius orbis*. I mari (come l'aria) erano cose comuni, collegate a livello globale; le attività, i comportamenti, i gesti, comuni anch'essi, degli uomini viaggiavano oltre i confini culturali dei popoli attraverso la mimesi: questo molto prima che emergessero gli Stati-nazione⁸.

Dal modo in cui Vitoria aveva ragionato sulla comunicazione, sembrava quasi che lo *ius communicationis* potesse seguire un processo autonomo di creazione⁹. Posta alla base tanto della legge naturale che dello *ius gentium*¹⁰, la comunicazione poteva ben dirsi un diritto originario: questa lettura, se da una parte forniva a Vitoria l'argomento privilegiato per legittimare la conquista delle Indie da parte degli Spagnoli, dall'altra gli permetteva di mantenersi comunque nella cornice di un'impostazione di prudenza, generale e universale. Questa lettura, confortata da Anthony Pagden, alleggeriva l'impatto dello *ius communicationis* sulle dinamiche legate tanto all'appropriazione imperialistica di territori e beni materiali oltreoceano quanto all'evangelizzazione dei nativi, e permetteva invece di centrare nella socialità e nella comunicazione due aspetti fondanti e, allo stesso tempo, di straordinaria comprensione dell'umanità¹¹. Se gli uomini potevano avvicinarsi (attraverso l'evangelizzazione e il commercio), i loro

⁷ V. Chetail, *International Migration Law*, Oxford University Press, Oxford 2019, p. 20.

⁸ J. Thumfart, *Francisco de Vitoria and the Nomos of the Code: The Digital Commons and Natural Law, Digital Communication as a Human Right, Just Cyber-Warfare*, in J.M. Beneyto, J. Corti Varela, *At the Origins of modernity*, in «Studies in the History of Law and Justice», 2017, n. 10, pp.197-217: 198. F. De Vitoria, *Relectio de Indis* [1538], L. Pereña, J.M. Perez Prendes (a cura di), Consejo Superior de Investigación Científica (CSIC), Madrid 1967; l'edizione consultata è quella italiana, F. De Vitoria, *Relectio De Indis. La questione degli Indios* [1538], Levante, Bari 1996, p. 77.

⁹ A. Pagden, *Introduction: Francisco de Vitoria and the Origins of the Modern Global Order*, in Beneyto, Corti Varela (eds.), *At the Origins of Modernity*, cit., pp. 1-17: 8. Come sottolinea Thumfart, *Francisco de Vitoria and the Nomos of the Code*, cit., p. 208, «Thomas von Aquin's *civitas est quaedam communicatio* is the basis for Vitoria's reflections, but he goes much beyond Thomas».

¹⁰ Vedi R. Pizzorni, *Lo "ius gentium" nel pensiero del Vitoria*, in *I diritti dell'uomo e la pace nel pensiero di Francisco de Vitoria e Bartolomé de las Casas*, Congresso Internazionale Pontificia Università S. Tommaso, Roma 4-6 marzo 1985, Massimo, Milano 1988, pp. 570-571; G. Tosi, *La teoria della guerra giusta in Francisco de Vitoria e il dibattito sulla conquista*, in «Jura Gentium. Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale», 2006, <https://www.juragentium.org/topics/wlgo/it/tosi.htm#25>, ultima consultazione: 14.02.2024.

¹¹ «The *ius communicationis* not only describes a sufficient condition for humanity, but a necessary condition. That is exactly where its strong normative significance finds its origin», J. Thumfart, *Francisco de Vitoria and the Nomos of the Code*, cit., p. 208.

rapporti reciproci potevano intendersi soltanto quali esiti di un processo comunicativo¹².

Rifuggendo quasi da quella «brutale colonizzazione» alla quale stava innegabilmente fornendo giustificazione¹³, Vitoria poteva dunque in questo modo lasciarsi alle spalle la conquista, declassata a mero «caso», a fenomeno storico, e dirigersi verso l'evidenza della bontà dell'impostazione di principio. Il diritto universale alla comunicazione, lo *ius communicationis* dunque, diventava la premessa per altri diritti, *in primis* quello a mettersi in movimento, lo *ius peregrinandi*, e le sue declinazioni. Mentre assumeva diverse connotazioni (era infatti viaggio, migrazione, libero passaggio, scambio di idee e libero commercio, evangelizzazione, pacifico stabilirsi, occupazione), la comunicazione infatti attivava un corrispondente "paniere di diritti" intrecciato col diritto naturale di socialità¹⁴. Lo spazio giuridico, morale ed economico comune, intanto, emergeva al di qua e al di là dell'Oceano: gli spagnoli vantavano un diritto di percorrerlo in lungo e in largo (*ius peregrinandi*), di predicarvi e annunciarvi il Vangelo (*ius praedicandi et annuntiandi Evangelium*), di intrattenere rapporti economici (*ius commercii*) e di rimanere in quei luoghi (*ius degendi*) senza che i nativi potessero impedirlo in alcun modo (il rifiuto avrebbe qualificato un'*iniuria* e, dunque, legittimato la guerra)¹⁵.

La storiografia più recente ha più volte e in diverse occasioni evidenziato come le posizioni di Vitoria potessero prestarsi a fornire una base fondante la modernità giuridica del pensiero occidentale¹⁶: le sue intuizioni avrebbero potuto rivelare una «seminal vision» particolarmente feconda¹⁷. D'altronde, già nel 1934 James Brown Scott aveva osato *The Spanish Origins of International Law: Francisco de Vitoria and his Law of Nations*, un lavoro interamente centrato sulla figura del domenicano, allo scopo di esaltarne il contributo tra i padri del diritto internazionale¹⁸. Dopo Scott, si dovette

¹² I.A. Trujillo Pérez, *Francisco de Vitoria*, cit., p. 2.

¹³ E. Vitale, *Politiche migratorie, tra distruzione ed eclissi della ragione*, in «Teoria politica. Nuova serie Annali», 2020, vol. 10, p. 281 (277-293); A. Anghie, *Francisco de Vitoria and the colonial origins of international law*, in «Social & Legal Studies», 1996, vol. 5, n. 3, pp. 321-336.

¹⁴ Vedi L. Nuzzo, *Dall'Italia alle Indie: un viaggio del diritto comune*, in «Rechtsgeschichte», 2008, vol. 12, pp. 102-125.

¹⁵ De Vitoria, *Relectio de Indis*, cit., pp. 87-88. Rispetto allo *ius praedicandi*, vedi in particolare L. Nuzzo, *Il linguaggio giuridico della conquista. Strategie di controllo nelle Indie spagnole*, Jovene, Napoli 2004, p. 79 ss.

¹⁶ P. Haggemacher, *La place de Francisco de Vitoria parmi les fondateurs du droit international*, in A. Serra et al. (eds.), *Actualité de la pensée juridique de Francisco de Vitoria*, Bruylant, Brussels 1988, pp. 27-80.

¹⁷ P.M. Zapatero, *Dreaming up a "res publica" of all the world*, in C. Román Vaca, J.M. Beneyto (eds.), *New Perspectives on Francisco de Vitoria. Does International Law lie at the heart of the origin of the modern worlds?*, Fundación Universitaria San Pablo CEU, Madrid 2015, pp. 173-192: 179.

¹⁸ J.B. Scott, *The Spanish Origins of International Law: Francisco de Vitoria and his Law of Nations*, Oxford University Press, Oxford 1934, p. 68; J. Barthélemy, *Francois de Vitoria*, V. Giard & E. Brière, Paris 1903. Cfr. P. Amorosa, *Rewriting the history of the law of nations: how James Brown Scott made Francisco de Vitoria the founder of international law*, Oxford University Press, Oxford 2019; J.A.R. Nafziger, *The Development of*

attendere più di un cinquantennio per ritornare a parlare della centralità di Vitoria nel discorso giuridico internazionale: penso a García Gallo¹⁹ e Carl Schmitt²⁰, che nel secondo dopoguerra hanno fatto di Vitoria un campione²¹, o agli studi di Isabel A. Trujillo Pérez che ha portato avanti questo discorso all'interno di un percorso intellettuale affermatosi in Spagna con il franchismo. Così, dal tema dell'occupazione e della conquista si è passati alla suggestiva rilettura dei diritti e delle conseguenze normative dello *ius communicationis* di Vitoria come «nucleo portante dei diritti dell'uomo [...] nella configurazione che questi stanno assumendo nella loro quarta generazione, cioè nel senso di diritti di solidarietà»²². Ascendenza questa verificata d'altronde come problematica, anche alla luce degli sviluppi attuali dei diritti umani, e oggi messa definitivamente in discussione tanto dalla riflessione filosofica quanto da quella teorico-giuridica. Per Martti Koskenniemi le operazioni deduttive fin qui condotte altro non sarebbero che un inequivocabile «sin of anachronism», una lettura puramente ideologica che non fornisce in alcun caso una comprensione autentica di Vitoria e del contesto temporale in cui il domenicano spagnolo aveva vissuto e operato²³.

Un «itinerario intellettuale» dello *ius migrandi*

In un limpido saggio del 2017, Vincent Chetail, direttore del *Global Migration Centre* di Ginevra, guardando al diritto più facilmente riconducibile allo *ius communicationis*, lo *ius peregrinandi*, ha tentato un itinerario "intellettuale" da Francisco de Vitoria a Emer de Vattel (1714-1767), giurista e diplomatico svizzero considerato tra i padri

International Cultural Law, Proceedings of the Annual Meeting (American Society of International Law), March 29-April 1, 2006, vol. 100, Cambridge University Press, Cambridge 2006, pp. 317-323: 323.

¹⁹ Cfr. G. Gallo, *Los orígenes de la administración territorial de las Indias*, Consejo superior de investigaciones Científicas Instituto Francisco de Vitoria, Rivadeneyra, 1944; rinvio a Nuzzo, *Memoria, identità e uso pubblico della storia: l'invenzione del derecho indiano*, in «Forum Historiae Juris», 2013, <http://fhi.rg.mpg.de/articles/1304nuzzo.html>.

²⁰ C. Schmitt, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «jus publicum europaeum»* [1974], Adelphi, Milano, 1991, p. 104 ss.

²¹ J. Smeltzer, *On the use and abuse of Francisco de Vitoria: James Brown Scott and Carl Schmitt*, in «Journal of the History of International Law», 2018, vol. 20, pp. 345-372.

²² Trujillo Pérez, *Francisco de Vitoria*, cit., pp. 2-3, 159. Vedi Nafziger, *The General Admission of Aliens under International Law*, in «American Journal of International Law», 1983, vol. 77, n. 4, pp. 804-810; G. Cavallar, *The Rights of Strangers: Theories of International Hospitality, the Global Community, and Political Justice since Vitoria*, Ashgate, Aldershot 2002.

²³ R. Lesaffer, *International Law and its history: the story of an unrequited love*, in M. Craven, M. Fitzmaurice, M. Vogiatzi (eds.), *Time, History and International Law*, Nijhoff, Leiden 2006, pp. 27-41; M. Koskenniemi, *Vitoria and Us: Thoughts on Critical Histories of International Law*, in «Rechtsgeschichte», 2014, vol. 22, pp. 119-138: 122. Cfr. anche A. Fitzmaurice, *Context in the History of International Law*, in «Journal of the History of International Law», 2018, vol. 20, pp. 5-30.

fondatori del diritto internazionale moderno, per ripercorrere sviluppi, contraddizioni, perduranze, interruzioni e implicazioni di questo diritto che, nella sua declinazione direzionale di *ius migrandi*, è andato smarrito²⁴. Con la nascita dello Stato moderno, lo *ius peregrinandi* aveva subito un brusco arresto, dettato dalla necessità di bilanciare, anche e soprattutto dal punto di vista teorico, sovranità e mobilità, confini e ospitalità, progetti migratori, transiti e “restance”. Questi elementi ne avevano snaturato l’impianto a geometria variabile, declinandolo in *ius migrandi*. Il diritto ha dovuto fare i conti con questo cambio di passo, forgiando i concetti chiave ancora in gioco in materia migratoria attraverso una lunga dialettica tra libera circolazione delle persone e sovranità territoriale degli Stati, tra diritto a lasciare una terra e diritto ad essere accolti in un’altra. Questa tensione continua, questo confronto permanente, assieme alle modalità messe a punto per articolare i contenuti della sovranità e dell’ospitalità come poli opposti, si sono drammaticamente trasformati nel corso della storia del diritto internazionale. Chetail ha ricostruito questo dibattito in una densa indagine della dottrina del *Law of Nations* tra sedicesimo e diciottesimo secolo, ora riversata nel volume dal titolo *International Migration Law* che porta le sue riflessioni fino alla contemporaneità e al contributo dei più autorevoli giuristi della disciplina internazionalistica. Il lavoro, corposo, di Chetail apre sicuramente un nuovo spazio (e un nuovo tempo) nel «global framework» su diritto internazionale e migrazioni, e si propone come luogo di riflessione e sintesi capace di restituire, come lo stesso Chetail auspica, «a comprehensive and didactic immersion into the rich body of international legal norms governing the movement of persons across borders»²⁵. Per Chetail possono individuarsi tre fasi nel pensiero giuridico occidentale su diritto e migrazioni. La prima, tra XVI e XVIII secolo, che ha visto la polarizzazione della discussione sul libero movimento delle persone attraverso lo spazio: lo *ius communicationis*, promosso a norma di diritto internazionale (pensiamo al contributo di Vitoria e Ugo Grozio) aveva permesso alla sovranità di combinarsi fluidamente con l’ospitalità. La seconda, tra XVIII e XX secolo, che ha registrato un primo avanzamento del dibattito sulla libera circolazione, seguito poi da un suo rapido ridimensionamento segnato dall’effetto domino delle legislazioni nazionali sull’immigrazione e delle politiche di controllo degli Stati. Giuristi come Samuel von Pufendorf e Christian Wolff di fatto ribaltarono i piani dell’ospitalità e della sovranità, insistendo sulla discrezionalità dello Stato nel rifiutare l’ingresso e l’ammissione degli stranieri come conseguenza diretta dell’esercizio della loro sovranità territoriale. L’ospitalità resisteva, ma come carità.

²⁴ Medesimo itinerario è quello proposto da G. Cavallar, *Vitoria, Grotius, Putendorf, Wolff and Vattel: Accomplices of European Colonialism and Exploitation or True Cosmopolitans?*, in «Journal of the History of International Law», 2008, vol. 10, pp. 181- 209. Rinvio poi a E. Augusti, *Migrare come abitare. Una storia del diritto internazionale in Europa tra XVI e XIX secolo*, Giappichelli, Torino 2022, pp. 21 ss.

²⁵ V. Chetail, *International Migration Law*, cit., p. V. Già in V. Chetail, *Sovereignty and Migration in the Doctrine of the Law of Nations: An Intellectual History of Hospitality from Vitoria to Vattel*, in «The European Journal of International Law», 2017, vol. 27, n. 4, pp. 901-922.

Con Emer de Vattel sovranità e ospitalità arrivarono a incontrarsi in un punto mediano²⁶: per il giurista svizzero il potere sovrano dello Stato di decidere sull'ammissione degli stranieri poteva rimanere controbilanciato da una libertà di ingresso "qualificata", basata sullo stato di (e sul diritto dettato dalla) necessità. È proprio questa porzione di "storia intellettuale dell'ospitalità", come la definisce Chetail, che in un percorso ideale da Vitoria a Vattel avrebbe potuto condurre verso una grammatica alternativa, storicamente fondata, della migrazione. Così però non è stato. Anzi, nella terza e ultima fase della ricostruzione che Chetail porta fino ai nostri giorni, si registra il consolidamento delle pratiche statali di controllo, alle quali si affianca un'espansione normativa rispetto al riconoscimento dei diritti per i migranti negli Stati ospitanti. Questa combinazione ha determinato di fatto una particolare, complessa e contraddittoria, convivenza tra pervasività del controllo dell'immigrazione e pratica obliqua dei diritti umani²⁷: un "atto di equilibrio" che, a poco a poco, ha finito col caratterizzare l'*International Migration Law* contemporaneo.

Se resta merito di Vitoria l'elaborazione di uno *ius communicationis*, immediatamente traducibile in *ius peregrinandi*, è senz'altro da ascrivere a Ugo Grozio (1583-1645) l'introduzione dei «key components» della mobilità. Grozio è intervenuto sulla direzionalità della circolazione, parlando per la prima volta di un «right to leave one's own country» al quale seguiva un «right to remain in a foreign country»²⁸. Il diritto di lasciare il proprio Paese e di restare in un Paese straniero emergevano dunque nel ragionamento internazionalistico come due facce dello *ius migrandi*, traducendo concretamente lo *ius communicationis* e assegnandogli ora un contenuto politico²⁹. Con Grozio si profilava la premessa a quella frammentazione della "peregrinità" che nel 1999 Abdelmalek Sayad avrebbe denunciato come «cesura imposta», come *escamotage* metodologico della dottrina giuridica contemporanea per dividere competenze, interessi e poste in gioco sulle politiche legate alla migrazione; una cesura tra soggetti politici situati, l'uno in rapporto all'altro, in una relazione fondamentalmente asimmetrica: di emigrazione da una parte e di immigrazione dall'altra³⁰.

Entrando nel vivo del suo ragionamento, Grozio aveva riconosciuto come regola indiscussa del Diritto delle genti quella per cui ad ogni popolo fosse permesso di

²⁶ Cfr. V. Chetail, P. Haggemacher, *Vattel's International Law from a XXIst Century Perspective*, Brill, Leiden 2011.

²⁷ M. Carta (a cura di), *Immigrazione, frontiere esterne e diritti umani. Profili internazionali, europei ed interni*, Teseco, Roma 2009; P. Alston, *Does the past matter? On the origins of human rights*, in «Harvard Law Review», 2012/13, vol. 126, pp. 2043-2081; A. Clapham, *Human Rights Obligations of Non-state Actors*, E. Elgar, Cheltenham 2013; A. Alexander, *A short history of international humanitarian law*, in «European Journal of International Law», 2015, vol. 26, pp. 109-138; K. McCall-Smith, J. Wouters, I. Felipe Gómez (eds.), *The Faces of Human Rights*, Hart, Oxford 2019.

²⁸ Grotius, *De iure belli ac pacis*, cit., pp. 554-555.

²⁹ U. Grozio, *Mare liberum* [1609], Liguori, Napoli 2007, p. 109.

³⁰ A. Sayad, *La doppia assenza* [1999], R. Cortina, Milano 2002, p. 9.

recarsi presso qualsiasi altro e commerciare con esso³¹. Dio stesso, scriveva nel 1609, aveva voluto che alcuni popoli eccellessero in certe arti non concesse ad altri, e questo allo scopo di promuovere l'amicizia tra gli uni e gli altri attraverso la scarsità e l'abbondanza reciproche. Ecco che accadeva che un popolo potesse rimedio con la sua abbondanza alla miseria di un altro, di modo che, come diceva anche Plinio, «quello che [era] prodotto in un luogo sembr[asse] esser stato prodotto dappertutto»³². Pertanto, chiudeva Grozio, non sarebbe stato giusto, anche sulle terre concesse in proprietà a popoli o a singoli uomini, interdire il “passaggio pacifico e innocuo” ai membri di nessuna nazione, esattamente come non si poteva proibire di bere l'acqua di un fiume. La ragione era questa: poiché una stessa cosa era disposta per natura a usi differenti, i popoli sembravano essersi spartito tra loro solo l'uso che non si poteva convenientemente fruire senza la proprietà privata, e avessero invece consentito agli altri l'uso il cui esercizio non avesse peggiorato la condizione del proprietario³³.

Se anche in Grozio come in Vitoria era forte la ragione contingente (in questo caso la legittimazione della navigazione olandese in acque oceaniche di dominio portoghese³⁴), valeva comunque che il principio generale fosse ben tracciato, in ragione di un'esaltazione senza precedenti dello *ius commercii*³⁵, contenuto autentico dello *ius communicationis* accanto allo *ius peregrinandi* (tradotto ora come diritto a lasciare, *ius migrandi*, ora come diritto a restare, *ius degendi*). Coloro che avessero rifiutato questo principio avrebbero rifiutato la stessa società del genere umano: nessuno Stato, nessun Principe poteva proibire agli stranieri di avvicinare i propri sudditi e di commerciare con loro. Il “pacifico attraversamento” del territorio, il passaggio, in base al diritto della società umana, doveva pertanto essere sempre permesso³⁶. Se il diritto di commerciare era «necessario all'umanità»³⁷, il diritto di ospitare era «sacrosanto»³⁸.

Grozio ritornava sul diritto di passaggio nel *De iure belli ac pacis* del 1625, quando scriveva che doveva essere concesso a tutti gli uomini un libero passaggio dove la “giusta occasione” lo avesse richiesto, su qualsiasi terra e fiume, o su quelle parti del mare che appartenevano a qualsiasi nazione³⁹. Grozio condivideva con Vitoria l'esito dell'uso della forza laddove il diritto di passaggio fosse stato rifiutato⁴⁰, ma collocava

³¹ W. van der Vlught, *L'œuvre de Grotius et son influence sur le développement du droit international*, in «Recueil des cours de l'Académie de droit international de La Haye», 1925, vol. 7, pp. 395-510.

³² Grozio, *Mare liberum*, cit., p. 109.

³³ Id., p. 144.

³⁴ M.J. van Ittersum, *Profit and Principle: Hugo Grotius, Natural Rights Theories and the Rise of Dutch Power in the East Indies 1595-1605*, Brill, Leiden 2006.

³⁵ Grozio, *Mare liberum*, cit., p. 163.

³⁶ Id., pp. 111-112.

³⁷ Cfr. Koskeniemi, *International law and the emergence of mercantile capitalism: Grotius to Smith*, in P.-M. Dupuy, V. Chetail (eds.), *The Roots of International Law*, Nijhoff, Leiden 2013, pp. 3-37.

³⁸ Grozio, *Mare liberum*, cit., p. 110.

³⁹ H. Grotius, *De iure belli ac pacis* [1625], Liberty Fund, Indianapolis, 2005, II, p. 439.

⁴⁰ Id., p. 441.

lo *ius communicationis* fuori da ogni contesto coloniale: una «decolonized version», scrive Chetail, che collocava il principio della libertà di circolazione in una posizione di forza e universalità indiscutibili. Ma Grozio faceva anche un passo in più definendo «in clear and somehow modern terms»⁴¹, come corollari dello *ius communicationis*, il diritto di lasciare il proprio Paese e quello di rimanere all'estero. Rispetto al diritto di lasciare il proprio Paese (lo *ius migrandi*) Grozio guardava al singolo individuo e ne ridimensionava l'esercizio a diritto condizionato (non assoluto, dunque) all'interesse della società, al beneficio della società civile, scriveva, che di fatto restava prevalente almeno in due casi: in presenza di qualsiasi debito pubblico che egli avesse contratto (avrebbe dovuto pagare la sua parte), o in caso di guerra (nessun "corpo" avrebbe dovuto rinunciare a servire il suo Paese, a difendere lo Stato)⁴². Al di là di queste due fattispecie eccezionali, valeva il principio per cui le Nazioni avrebbero lasciato a ciascuno la libertà di lasciare lo Stato⁴³. Questo diritto a lasciare il proprio Paese era integrato e rafforzato da un "diritto a rimanere" in un Paese straniero (*ius degendi*)⁴⁴: coloro che passavano per terra o per acqua potevano, per la loro salute o per qualsiasi altra giusta causa, soggiornare un po' in quel Paese; una «innocent utility», innegabile. Allo stesso modo non si doveva rifiutare a *fixed abode* (una fissa dimora) agli stranieri che, essendo stati espulsi dal proprio Paese, avessero cercato rifugio altrove. Laddove fossero state soddisfatte le condizioni di sottomettersi alle leggi dello Stato e di astenersi da qualsiasi occasione di sedizione, l'ospitalità nei loro confronti non avrebbe trovato impedimenti. Non solo. Grozio riempiva di contenuti quello *ius degendi*: le terre "desolate e sterili", sempre all'interno dei domini di uno Stato, si sarebbero dovute mettere a disposizione degli stranieri «at their request», anche quando fossero state legittimamente possedute, in ragione del fatto che, laddove incolta, la terra non avrebbe più potuto considerarsi un bene. Ciò ad eccezione della giurisdizione che, appuntava Grozio, continuava a riconoscersi in capo all'«ancient people»⁴⁵. Per Grozio, la giusta causa di questa apertura era da ricercarsi in quei diritti "tanto venerati" di supplicanti, rifugiati e asilanti, e nella condizione di "immeritata sofferenza" in cui essi versavano⁴⁶. Citando Cicerone scriveva di come fosse "nostro dovere" avere compassione di coloro la cui miseria non fosse dovuta alla commissione di crimini (nel qual caso sarebbe valso il principio dell'*aut dedere aut iudicare*), ma solo alla sfortuna⁴⁷. I profughi avevano diritto alla protezione, erano «entitled to protection» perché innocenti⁴⁸.

⁴¹ V. Chetail, *Sovereignty and Migration*, cit., p. 908.

⁴² Grotius, *De iure belli ac pacis*, cit., pp. 554-555.

⁴³ Id., p. 555.

⁴⁴ Vito Teti ha di recente tradotto questo diritto, specularmente a quello di migrare, nell'affascinante (e carico di senso) concetto di "Restanza". Vedi V. Teti, *Restanza*, Einaudi, Torino 2022.

⁴⁵ Id., p. 447, 448.

⁴⁶ Id., pp. 1067-1068.

⁴⁷ Id., p. 1063.

⁴⁸ Id., pp. 1068-1069.

Se, dunque, con Vitoria e Grozio lo *ius communicationis* varcava i confini per farsi *ius commercii* e *ius degendi*, il consolidarsi dello Stato moderno, all'alba del secondo cinquantennio del Seicento, marcava il punto di non ritorno, segnando il primato della sovranità statale sull'ospitalità, e il definitivo superamento del principio fondante la società umana nella mobilità e nei suoi migliori esiti. Ed è ancora Chetail a fornirci la bussola, mettendo in dialogo Pufendorf e Wolff, giuristi affini nell'impiantare una teoria, patrimoniale, della ragion di Stato che esprimeva la sua massima coerenza nel potere sovrano di rifiutare l'ingresso degli stranieri.

Samuel von Pufendorf (1632-1694) fu tra i primi studiosi ad abbandonare la via maestra dello *ius communicationis*. Tenendo ben salda la distinzione tra partenza e ammissione, «as two opposite notions governed by different sets of norms», nel *De jure naturae et gentium* del 1672, definiva l'emigrazione come la libertà riservata a ogni uomo «to remove at discretion», sganciandola dal principio generale della libera circolazione⁴⁹. Se la partenza dal proprio Paese, salve le eccezioni già poste da Grozio del debito e della guerra, diventava «a distinctive right on its own», l'ammissione conquistava valore di prerogativa indiscussa della sovranità statale⁵⁰. Ammettere (o no) gli stranieri era un atto di convenienza, non c'era alcuna specularità tra la libertà di lasciare il proprio Paese e il diritto di entrare in un altro e lì di restare: se la prima era un *right of individuals*, il secondo era un *right of states*⁵¹. Gli stranieri, spinti sulle coste dalla necessità o da qualsiasi altra causa che avesse meritato «pity and compassion» erano l'eccezione che rivitalizzava la *socialitas*, la relazione d'amicizia con l'umanità⁵². Pufendorf non motivava ulteriormente, ma non lesinava su dubbi e preoccupazioni⁵³. Sarebbe stata una grossolana valutazione quella che avesse concesso agli stranieri un diritto indefinito e illimitato a viaggiare e a stabilirsi «amongst us», un diritto cioè che non si ponesse minimamente il problema di quanti avessero un progetto simile, né di quale fosse, in concreto, questo progetto; che non si preoccupasse cioè di indagare le ragioni che avevano animato la decisione di questi individui a lasciare il loro Paese di origine per dirigersi altrove⁵⁴. Una leggerezza che non ci si

⁴⁹ S. von Pufendorf, *De jure naturae et gentium libri octo* [1672], T. Longman et al., London 1749, VIII, XI, p. 873. Cfr. V. Chetail, *Sovereignty and Migration*, cit., p. 910.

⁵⁰ S. von Pufendorf, *De jure naturae et gentium libri octo*, cit., pp. 252-253.

⁵¹ V. Chetail, *Sovereignty and Migration*, cit., p. 910.

⁵² S. von Pufendorf, *De jure naturae et gentium libri octo*, cit., pp. 252-253.

⁵³ Cfr. Toyoda, *Theory and Politics of the Law of Nations*, cit., pp. 30-39. Vedi su questo F. Palladini, *Pufendorf Disciple of Hobbes: The Nature of Man and the State of Nature: The Doctrine of Socialitas*, in «History of European Ideas», 2008, vol. 34, pp. 26-60.

⁵⁴ In netta opposizione, negli anni della costituente francese, Isaac René Guy Le Chapelier, membro del comitato di redazione del testo costituzionale, definì invece come “difficile” la produzione di una legge speciale sulle migrazioni, proprio in ragione del fatto che, per redigerla – dichiarò – sarebbe stato necessario e conveniente «distinguere i motivi de' viaggiatori, indagine che sentiva d'inquisizione». Cfr. sul punto E. Augusti, *Protezione, sicurezza, assistenza, solidarietà. Pratiche internazionali di controllo dello straniero in Europa tra Otto e Novecento*, in E. Augusti, A.M. Morone, M. Pifferi (a cura di), *Il controllo dello straniero. I “campi” dall'Ottocento a oggi*, Viella, Roma 2017, pp. 53-80: 61.

poteva permettere. Era necessario comprendere preventivamente se il loro passaggio sarebbe stato *harmless* o no, se cioè fosse stata loro intenzione «only to take a short view of our country» o se invece avessero immaginato di «fixing themselves with us for ever». Colui che avesse “esteso” indiscriminatamente il *duty of hospitality* sarebbe caduto in errore⁵⁵.

Per tradurre da una dimensione di “sacra amicizia” quel *duty* in “diritto naturale” in *right of hospitality* era necessario che a motivare il viaggio ci fosse stata una ragione onesta e, comunque, di stringente necessità. Niente avrebbe potuto incrinare i buoni sentimenti di ospitalità, ma era necessario operare una valutazione in merito all’ammissione, affinché non si rivelasse pericolosa o deprecabile. In continuità con Vitoria e Grozio, Pufendorf andava a condannare l’inhospitalità, giustamente censurata come il vero segno di un carattere selvaggio e disumano⁵⁶, ma restava prudentemente lontano dal *duty for compassion* groziano. Il suo approccio al rapporto tra sovranità e ospitalità invece, risultava invertito, un cambio di rotta irreversibile che segnava il passaggio dell’ospitalità da regola a eccezione. Se l’ospitalità restava come «engagement to receive a small number of men» era per sentimenti di umanità, ma anche e soprattutto per logiche utilitaristiche: Pufendorf riconosceva l’accoglienza come strategia di miglioramento, di crescita per gli Stati. Garantendo la *licence to come and settle* agli stranieri “espulsi” (certo, non a coloro che lo fossero stati per demerito o per aver commesso un crimine, ma a quelli che si fossero distinti per «wealth and industry»), gli Stati avrebbero costruito la loro «great and flourishing height»⁵⁷. Gli stranieri non avrebbero recato nocimento alla religione e alla costituzione di Stato, e lo Stato avrebbe loro concesso un favore, un beneficio, un’*indulgence*. Il favore e la pietà sarebbero stati ripagati nel prevalente interesse dello Stato. Ogni Stato poteva mostrarsi più aperto o più cauto nel concedere queste indulgenze, secondo valutazioni di opportunità per il suo interesse e per la sua sicurezza. Se, nel complesso, avesse ritenuto che le persone meritavano il suo favore e la sua pietà, e che nulla avrebbe compromesso la ragione di Stato, conferire loro un tale beneficio sarebbe stato certamente un atto di umanità⁵⁸.

Ben più incisivo fu sul punto Christian Wolff (1679-1754) che, nel *Jus Gentium Methodo Scientifica Pertractatum* del 1749, sanzionò un cambio di passo definitivo tra dovere di ospitalità e discrezionalità sovrana, fino a legittimare il divieto di ingresso degli stranieri sul territorio dello Stato: «no nation nor any private person who is a foreigner can claim any right for himself in the territory of another»⁵⁹. Sullo sfondo del divieto si edificava la concezione patrimoniale dello Stato: per Wolff c’era una *natural*

⁵⁵ Pufendorf, *De jure naturae et gentium libri octo*, cit., III, p. 252.

⁵⁶ Ibidem.

⁵⁷ Id., p. 253.

⁵⁸ Ibidem. Cfr. V. Chetail, *Sovereignty and Migration*, cit., pp. 911-912.

⁵⁹ C. Wolff, *Jus Gentium Methodo Scientifica Pertractatum* [1749], Clarendon, Oxford 1934, 2, pp. 149-150.

connexion tra la proprietà di una nazione e la sua sovranità⁶⁰. Intesa come proprietà privata, la sovranità abilitava il signore territoriale a un esercizio discrezionale del suo potere, in tutto e per tutto simile all'esercizio del diritto di un privato su un immobile di sua proprietà. Pertanto, a somiglianza di quanto poteva fare il proprietario di un immobile privato, anche il sovrano di un territorio poteva vietare a qualsiasi altra persona di entrarvi⁶¹. Le ragioni che motivavano il rifiuto, totalmente rimesse alla discrezionalità del sovrano, potevano essere le più disparate e tutte egualmente legittime. Corollario alla concezione patrimoniale dello Stato era la negazione di qualsiasi *right to emigrate*. Esclusa dal diritto di natura, l'emigrazione altro non era che «the permission to go into voluntary exile»⁶². Sullo sfondo restava, a controbilanciare la severità della sua impostazione, quella che Chetail ha definito «a reminiscence of the right to free passage»⁶³. Riprendendo il filo della tradizione scolastica, per Wolff quella proprietà del territorio – e, per estensione, la sovranità – non pregiudicavano un più generico «right of harmless use»⁶⁴, anzi. Per certi aspetti, come lo stesso Wolff sottolineava, la proprietà delle cose non avrebbe potuto essere introdotta se non fosse stato riservato il diritto al suo uso innocuo, diritto “residuo”, ma eredità incontrovertibile della primitiva partecipazione congiunta delle nazioni alla terra (*primitive joint holding*)⁶⁵. Tale diritto d'uso connotava un ancora più ampio (e indeterminato) diritto di passaggio per giusta causa (*passage for proper causes*) per terre e fiumi, oltre che un più concreto diritto di rimanere in terre soggette alla proprietà di una nazione e di un diritto di accoglienza per quanti fossero stati espulsi dalle proprie case⁶⁶. Quel “diritto di uso innocuo”, motivato per salute, studio o commercio⁶⁷, restava comunque imperfetto in ragione del fatto che spettava alle nazioni regolarsi in merito: nessun diritto doveva essere rivendicato nei confronti di queste terre, nessuna pretesa poteva esserci rispetto alla determinazione del domicilio; d'altro canto, nessuna nazione poteva essere costretta a ricevere gli stranieri. Laddove un'ammissione fosse stata rifiutata, «that must be endured»⁶⁸. Il diritto di ammissione, semmai fosse esistito, sarebbe stato degradato a mero dovere morale: per salvaguardare la discrezionalità dello Stato, si faceva carità, filantropia. Per Wolff, la differenza tra diritti perfetti e imperfetti era appunto in questo, nella distinzione tra diritto e carità: se una nazione veniva meno al suo dovere, «it does no wrong,

⁶⁰ Id., pp. 154-155.

⁶¹ Id., pp. 150-151.

⁶² Id., p. 83.

⁶³ V. Chetail, *Sovereignty and Migration*, cit., p. 913.

⁶⁴ C. Wolff, *Jus Gentium*, cit., p. 175.

⁶⁵ Id., p. 179.

⁶⁶ Id., p. 175.

⁶⁷ Id., p. 177.

⁶⁸ Id., pp. 80-81.

nevertheless it sins»⁶⁹. Insomma, conclude Chetail, lo Stato era moralmente obbligato ad ammettere gli stranieri, ma giuridicamente libero di rifiutarli⁷⁰.

Emer de Vattel, tra *véritable citoyens* e *habitants perpétuel*

In questa dialettica tra partigiani della libera circolazione e fautori dello Stato sovrano, Emer de Vattel cadeva certamente in posizione mediana, quasi di sintesi, potremmo dire. Ne *Le Droit des gens* del 1758 scriveva⁷¹: «La totalità delle contrade occupate da una Nazione, e sottomesse alle sue leggi, forma [...] il suo territorio; ma è anche la patria comune a tutti gli individui della Nazione»⁷². Nel ragionamento di Vattel, patria e nazione prendevano forma come due entità distinte, ma complementari: la nazione, intesa come popolo, non poteva che riconoscersi nella patria comune, che era anche spazio condiviso, territorio occupato e vissuto sotto una legge comune, vale a dire “Stato”.

L’amore verso la patria era considerato virtù eccellente e necessaria per la stessa sopravvivenza dello Stato. La nazione – anche per questo – precedeva naturalmente lo Stato: bisognava distinguere tra cittadini e naturali (o indigeni). I cittadini erano i membri della società civile, legati ad essa da alcuni doveri e sottomessi alla sua autorità, ugualmente partecipi dei suoi vantaggi; i naturali (o indigeni) erano invece i “genitori cittadini”, la prima generazione, diremmo, i padri fondatori, coloro che, nati nel Paese, per vincolo di terra, ne avevano costruito la società nella sua forma originaria, alle origini cioè del patto sociale. I naturali erano alle origini della patria comune, e allo stesso tempo ne tratteggiavano il futuro. La società non avrebbe potuto «se soutenir et se perpétuer» che attraverso i figli dei naturali, quei figli che avessero seguito *naturellement* la condizione, lo *status*, dei loro padri. Ogni cittadino, entrando

⁶⁹ Id., p. 86. Vedi sui giusnaturalisti e lo *ius migrandi* “condizionato” M. Pifferi, *L’illusione della libertà. Alle origini del diritto “negato” di emigrare*, in L. Desanti, P. Ferretti, A.D. Manfredini (a cura di), *Per il 70. compleanno di Pierpaolo Zamorani. Scritti offerti dagli amici e dai colleghi di Facoltà*, Giuffrè, Milano 2009, pp. 321-338: 333 ss.; Id., *Antinomie e caratteri costanti dello ius migrandi tra Otto e Novecento*, in «Rivista trimestrale di diritto pubblico», 2019 vol. 2, pp. 395- 407.

⁷⁰ V. Chetail, *Sovereignty and Migration*, cit., p. 914.

⁷¹ Cfr. V. Chetail, P. Hagggenmacher, *Vattel’s International Law*, cit.; M. Koskenniemi, *A History of International Law Histories*, in B. Fassbender, A. Peters (eds.), *The Handbook of International Law*, Oxford University Press, Oxford 2012, pp. 943-971; E. Jouannet, *Emer de Vattel et l’émergence doctrinale du droit international classique*, Pedone, Paris 1998; E. Fiocchi Malaspina, *L’eterno ritorno del Droit des gens di Emer de Vattel (secc. XVIII- XIX). L’impatto sulla cultura giuridica in prospettiva globale*, Max Planck Institute for European Legal History Open Access Publication, Frankfurt am Main 2017; W. Rech, *Enemies of Mankind. Vattel’s Theory of Collective Security*, Nijhoff, Leiden 2013; F. Mancuso, *Diritto, Stato, Sovranità. Il pensiero politico-giuridico di Emer de Vattel tra assolutismo e rivoluzione*, ESI, Napoli 2002; P.P., Remec, *The Position of the Individual in International Law: according to Grotius and Vattel*, Nijhoff, Leiden 1960.

⁷² E. de Vattel, *Le droit des gens ou Principes de la loi naturelle, Appliqués à la conduite et aux affaires des Nations & des Souverains* [1758], Aillaud, Paris 1835, p. 269.

nella società, per vincolo di sangue riservava ai suoi figli il diritto di esserne membri⁷³. I bambini, i figli dei naturali, erano il futuro della nazione: la società statale, la patria, non poteva che rinnovarsi nella proiezione dei suoi naturali, di quei figli, cioè, che *naturellement* avrebbero popolato la nazione e seguito nei diritti e nei doveri lo *status* dei loro padri. Il popolo-nazione prendeva consistenza come macro-stirpe di consanguinei, come comunità che si prolungava attraverso le epoche grazie a «un patto non solo tra chi [era] in vita [...], ma tra i vivi, i morti e i non ancora nati»⁷⁴; come «comunità sublime di una lunga catena di generazioni passate, attualmente viventi e ancora da venire, le quali [erano] tutte unite per la vita e per la morte in una grande e solida associazione»⁷⁵.

Era per vincolo di sangue, e per tacito consenso, dunque, che i figli ereditavano la terra dei padri e divenivano *véritables citoyens*. Ma, si chiedeva retoricamente Vattel, poteva essere questa una condizione permanente, indifferente alla volontà dei figli? Certo che no. Giunti all'età della ragione, quegli stessi *véritables citoyens* avrebbero potuto rinunciare al loro diritto acquisito naturalmente e, dunque, rinunciare ad essere membri della società nella quale erano nati, la società cioè dei loro padri. Se esisteva, quindi, in linea di principio, la possibilità di rinunciare alla condizione di cittadino della nazione dei padri, seguiva la conseguenza per cui chiunque fosse nato da uno straniero avrebbe visto nel Paese solo il luogo della sua nascita, non anche la sua patria⁷⁶. Quel figlio di straniero, dunque, sarebbe diventato, per dirla con Donatella Di Cesare, solo uno «straniero residente»⁷⁷.

Vattel insisteva sul vincolo di sangue, sganciando così il nesso dell'uomo con il territorio, declassato a mero "luogo di nascita". Questa conclusione lo poneva nella condizione di aprire una riflessione ulteriore. Accanto ai cittadini, infatti, Vattel poneva gli abitanti, gli stranieri cioè ai quali «on permet» di stabilirsi a dimorare nel Paese. Il territorio si trasformava, e da semplice "luogo di nascita" diveniva anche "luogo di abitazione". Ed era proprio *l'habitation*, l'elezione di un luogo, di un Paese, di una comunità umana diversa da quella alla quale si apparteneva, a creare un legame "nuovo" con la società: gli abitanti, durante la loro permanenza, erano soggetti alle leggi dello Stato, dovevano difenderlo – «puisqu'ils en sont protégés» – per quanto non partecipassero a tutti i diritti dei cittadini. «Ils jouissent seulement des avantages que la loi ou la coutume leur donne»⁷⁸: protezione e godimento di quei vantaggi che la

⁷³ Id., p. 270.

⁷⁴ E. Burke, *Reflections on the Revolution in France and on the Proceedings in Certain Societies in London Relative to that Event in a Letter intended to have been sent to a Gentleman in Paris*, Dodsley, London 1790, p. 144.

⁷⁵ A. Müller, *Gli elementi dell'arte politica* [1809], Guerini, Milano 1989, p. 102. Cfr. N. Merker, *Ma il popolo cos'è? (per un'analisi dei concetti)*, in «Giornale di Storia costituzionale», 2009, vol. 18, pp. 13-27: 22.

⁷⁶ E. de Vattel, *Le droit des gens*, cit., p. 270.

⁷⁷ D. Di Cesare, *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2017.

⁷⁸ E. de Vattel, *Le droit des gens*, cit., p. 270. Cfr. A. Carrera, *Lo ius migrandi nella dottrina giuridica di Emer de Vattel*, in «Vergentis. Revista de Investigación de la Cátedra Internacional conjunta Inocencio III»,

legge o la consuetudine avrebbero loro riconosciuto. Lo straniero avrebbe intrecciato rapporti con i membri di quella comunità, si sarebbe confrontato con istituzioni sociali, strutture politiche e giuridiche, abitudini culturali e costumi diversi dai suoi, per un certo, lungo tempo⁷⁹. Per Vattel, gli *habitants perpétuels* erano coloro che, da tempo nel Paese, avevano ricevuto il diritto, perpetuo, di abitare. Erano questi «une espèce de citoyens d'un ordre inférieur», dei semi-cittadini, diremmo, legati alla società, senza però poter parteciparne di tutti i vantaggi. Anche in questo caso, esisteva un vincolo di fedeltà intergenerazionale per cui i figli avrebbero seguito la condizione dei padri, continuando a godere di quel diritto all'*habitation perpétuelle*⁸⁰.

Immanuel Kant e l'intuizione del *Besuchsrecht*

La lettura dello straniero come abitante, la riabilitazione della terra come luogo da abitare, l'idea del diritto dello straniero all'*habitation perpétuelle*, ricalcava un modello acquisito, diremmo, se già nel 1757 Jean-Baptiste D'Alembert, nell'articolo *Genève* comparso per l'*Encyclopedie*, ne registrava la categoria tra i quattro "ordini di persone" che abitavano la città di Ginevra, distinguendo appunto tra *citoyens* (figli di borghesi e nati nella città), *bourgeois* (figli di borghesi o di cittadini ma nati in paesi stranieri), *habitants* (stranieri «qui ont permission du magistrat de demeurer dans la ville, & qui n'y sont rien autre chose») e *natifs* (figli degli abitanti, esclusi dal governo)⁸¹. Ne riferirà lo stesso Jean-Jacques Rousseau nel 1762 tra le pagine del suo *Du contrat social*⁸².

Anche Immanuel Kant (1724-1804) nei suoi *Principi metafisici della dottrina del diritto* (1797) sembrava riferirsi proprio agli *habitants perpétuels* di Vattel, questa speciale categoria di individui soggetti e protetti dallo Stato, questa "specie di cittadini d'ordine inferiore", quando descriveva la categoria dei «cittadini passivi»: erano a suo dire questi coloro che, non potendo dirsi cittadini perché non partecipavano attivamente alla comunità politica (e non avevano capacità di votare), potevano comunque «esigere di essere trattati da tutti gli altri secondo le leggi della libertà ed uguaglianza naturale». La libertà, vale ricordarlo, era per Kant un diritto originario, «spettante a ogni uomo in forza della sua umanità»⁸³. Kant individuava nella legge naturale – e non in quella dello Stato, dunque – il momento fondante la soggettività

2019, vol. 8, pp. 19-44: 40-41; Id., *The Citizen's Right to Leave His Country: The Concept of Exile in Vattel's Droit des gens*, in K. Stapelbroek, A. Trampus (eds.), *The Legacy of Vattel's Droit des gens*, Springer, Berlin 2019, pp. 77-94.

⁷⁹ R. Ceserani, *Lo straniero*, Laterza, Roma-Bari 1998, p. 7.

⁸⁰ E. de Vattel, *Le droit des gens*, cit., p. 271.

⁸¹ J.-B. D'Alembert, *Genève*, in «Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers», 7, Briasson, Paris 1757, p. 578.

⁸² J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale* [1762], Feltrinelli, Milano 2003, p. 81.

⁸³ I. Kant, *Introduzione alla dottrina del diritto*, in Id., *Primi principi metafisici della dottrina del diritto* [1797], Laterza, Roma-Bari 2005, p. 67.

giuridica. Mentre l'eguaglianza connotava la condizione comune a tutti coloro che avessero agito «sotto le leggi pubbliche», l'indipendenza avrebbe definito la condizione di coloro che avevano «il diritto di fare queste leggi»: l'indipendenza caratterizzava il cittadino, cioè il soggetto «partecipe del potere legislativo», «cittadino dello Stato, non cittadino di una città», «citoyen», non «bourgeois»⁸⁴. Se lo *status civilis* era lo stato dei singoli e dei loro reciproci rapporti e la *civitas* la proiezione del popolo nello Stato, il corpo comune era la forma che assumeva l'interesse dei singoli a essere in uno stesso stato giuridico⁸⁵. Si poteva essere “membri” o semplicemente “parti” del corpo comune. In questo senso Kant distingueva tra cittadini attivi e passivi: a titolo di esempio, tra gli altri “passivi”, riportava «il fabbro dell'India, che con martello, mantice e incudine va per le case a lavorarvi il ferro, a differenza del carpentiere o del fabbro europei, che possono porre in vendita pubblicamente i prodotti di questo lavoro come merci»⁸⁶. Il corpo comune al quale i residenti di un Paese (*territorium*), concittadini grazie a una carta costituzionale o per nascita, appartenevano era la patria. Se il suddito, considerato come cittadino, aveva il diritto di emigrare – lo Stato non poteva trattenerlo come sua proprietà – il signore territoriale, scriveva Kant, aveva il diritto di favorire l'immigrazione e l'insediamento di stranieri (coloni), anche se i nativi del suo territorio non avessero visto ciò di buon occhio; questo «purché non [fosse stata] diminuita la loro proprietà privata riguardo al suolo». Solo laddove la condotta di questi stranieri si fosse rivelata dannosa per lo Stato, il signore territoriale avrebbe avuto il diritto di metterli al bando o deportarli. Ma non solo. Era prerogativa del signore territoriale anche il diritto di esiliare, il diritto cioè di «mandare cost[oro] nel vasto mondo» (*ius exilii*). In quest'ultimo caso il signore territoriale avrebbe tolto loro ogni protezione: se gli esiliati avessero osato il ritorno, sarebbero stati considerati alla stregua di fuorilegge⁸⁷. Si rimappava lo *ius peregrinandi* e i suoi esiti, in un ragionamento di sintesi notevole delle voci, su tutte, di Vitoria, Grozio e Vattel.

Apprendo al *Diritto dei popoli*, Kant chiariva un ulteriore aspetto di non poco conto. Gli uomini – scriveva – che costituiscono un corpo comune, un popolo, possono, in quanto originari di un Paese, essere rappresentati secondo l'analogia della discendenza da un ceppo comune (congeniti), anche se non lo sono. E continuava: «ma comunque, in senso intellettuale e giuridico, in quanto nati da una madre comune (la repubblica), costituiscono una sorta di famiglia (*gens, natio*), i cui membri (cittadini) sono tutti di pari nascita, e non entrano in mescolanza con coloro che potrebbero vivere

⁸⁴ I. Kant, *Sopra il detto comune: «Questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica»* [1793], in Id., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, N. Bobbio, L. Firpo, V. Mathieu (a cura di), Utet, Torino 1956, pp. 259-260. Cfr. P. Costa, *Cittadinanza*, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 48-49.

⁸⁵ I. Kant, *Il diritto pubblico*, cit., p. 207.

⁸⁶ Id., pp. 214-215. Vedi sul punto K.N. Chaudhuri, *L'Asia prima dell'Europa. Economie e civiltà dell'Oceano Indiano* [1991], Donzelli, Roma 1994, pp. 183-185; J. Hemming, *La fine degli Incas* [1970], Rizzoli, Milano 1975, p. 47.

⁸⁷ I. Kant, *Il diritto pubblico*, cit., pp. 258-261.

accanto a essi nello stato di natura, in quanto indegni, anche se questi (i selvaggi), per parte loro, a causa della libertà senza legge che hanno scelta, si credono più privilegiati, pur costituendo popolazioni e non Stati»⁸⁸. Questa specificazione gli permetteva di avanzare una definizione più stretta del diritto degli Stati nei loro rapporti reciproci, diremmo di diritto internazionale: se la definizione di *Volkerrecht*, di diritto dei popoli, infatti, gli appariva «non del tutto corretta», meglio rispondeva alla sua idea quella di diritto degli Stati, *Staatenrecht*, vale a dire di *ius publicum civitatum*⁸⁹. Kant tratteggiava quindi un terzo diritto, il *Weltbürgerrecht*, il diritto cosmopolitico, «un'idea di ragione» che guardava a una «comunità pacifica, quand'anche non amichevole», comprensiva di tutti i popoli sulla terra che, in un modo o in un altro, fossero venuti tra loro in rapporti effettivi⁹⁰.

Kant schivava gli scetticismi, concludendo che non si trattasse di un'idea «propriamente filantropica (etica)», ma invece di un «principio giuridico»⁹¹. Dietro un'oggettività di fondo – «la natura li ha rinchiusi tutti insieme (per via della forma sferica della loro dimora, come *globus terraqueus*) entro confini determinati» –, c'era la riflessione per cui, poiché il possesso del suolo su cui l'abitante della terra viveva poteva essere pensato sempre e soltanto come possesso di una parte di un intero determinato, ogni abitante vantava su di esso originariamente un diritto: in questo senso, tutti i popoli potevano inquadrarsi in una *comunità del suolo* sin dalle origini. Non si trattava però della comunità giuridica del possesso (*communio*) e quindi dell'uso, ovvero della proprietà in sé stessa, ma, chiariva Kant, di una comunità di azione reciproca (*commercium*), di un rapporto permanente e onnicomprensivo che ogni popolo poneva in essere verso ogni altro. I popoli «si offrono di venire in reciproco commercio, e hanno diritto di fare un tale tentativo senza che il popolo straniero sia autorizzato perciò a trattare il popolo che lo compie come un nemico». Ritornava Grozio e la sostanziale sovrapposizione tra *ius peregrinandi* e *ius commercii*. Quel diritto, riguardando la «possibile unione» di tutti i popoli, in vista di «certe leggi universali del loro possibile commercio», poteva ben chiamarsi cosmopolitico (*ius cosmopoliticum*)⁹².

⁸⁸ I. Kant, *Il diritto pubblico*, cit., pp. 268-269.

⁸⁹ Id., pp. 268-271.

⁹⁰ D. Archibugi, *Immanuel Kant e il diritto cosmopolitico*, in «Teoria politica», 1993, vol. 9, n. 2, pp. 95-116; P. Kleingeld, *Kant and Cosmopolitanism: The Philosophical Ideal of World Citizenship*, Cambridge University Press, Cambridge 2012.

⁹¹ I. Kant, *Il diritto pubblico*, cit., pp. 284-285.

⁹² Id., pp. 286-287. Specificare che il possesso comune si intendesse alla superficie e non alla terra aveva un senso profondo, messo in luce da Jacques Derrida. Se Kant si preoccupava di precisare che questo bene, o questo luogo comune, si estendesse solo alla «superficie della terra» era sicuramente per non sottrarre nessun punto del mondo o di un globo, sferico e finito, sul quale «una dispersione infinita» sarebbe rimasta impossibile. Ma non solo. Per Derrida, c'era una ragione più sottile. Se Kant riferiva solo della superficie lo faceva, anche e soprattutto, «per escludere ciò che si elevava, si edificava, si erigeva al di sopra del suolo». Tutto ciò che sulla terra *non fosse stato più la terra* (anche se su di essa era

Il commercio come il viaggio e, più in generale, la mobilità umana erano legittimati da quel comune possesso originario da parte di tutti gli uomini (la comunità del suolo), senza distinzione, della superficie della terra (*globus terraqueus*)⁹³. Kant tratteggiava così il “diritto del cittadino della terra” – definizione che già di per sé apriva al suo diritto cosmopolitico – a “tentare la comunità” con tutti. Con questo esplicito fine, ancora, il cittadino della terra sarebbe stato in diritto di visitare (*besuchen*) tutte le contrade del globo, per quanto quel diritto non avrebbe potuto incontrare un immediato diritto di residenza sul suolo di un altro popolo (*ius incolatus*), per il quale restava condizione necessaria l’esistenza di un contratto, di un accordo col popolo abitante.

Il *Besuchsrecht* kantiano, il diritto alla visita, emergeva all’improvviso come una sorta di diritto universale alla mobilità *ante-litteram*: era il diritto dello straniero di incontrare la comunità, era il fine primo e nobile dell’uomo, una declinazione di quello *ius communicationis*, cuore del pensiero politico e giuridico di Francisco de Vitoria, poi corrotto dalla colonizzazione; era il diritto di entrare in punta di piedi nel territorio dell’altro, nello Stato, e di esservi accettato, accolto, in qualità di «coinquilino del pianeta», di titolare cioè del diritto naturale di tutti gli uomini «alla indivisa superficie della terra alla quale nessuno ha in origine maggiore diritto di altri»⁹⁴. A un tale diritto doveva corrispondere, d’altronde, il divieto per gli Stati di opporvisi, di chiudere le frontiere⁹⁵: a garanzia della loro sicurezza, gli Stati avevano il fatto che i visitatori non potessero vantare alcun ulteriore diritto alla residenzialità. Il diritto di visita era quindi un diritto di superficie, diremmo, o meglio, la conferma di un diritto comune, originario, alla superficie terrestre. Kant non parlava di un diritto di abitazione, ma di una potenziale residenzialità che, laddove prevista da uno specifico accordo, avrebbe potuto realizzarsi in qualsiasi – ma successivo – tempo. Nel mentre, un atteggiamento ostile e gelosamente preclusivo alla visita non sarebbe stato solo contrario al diritto naturale, ma anche d’ostacolo al tentativo di stabilire relazioni di scambio, commerciali e culturali, pacifiche fra i popoli. Quelle relazioni, invece, da auspicare

fondato), non doveva essere accessibile incondizionatamente a ogni arrivante. Era grazie alla condizione di questa stretta delimitazione (che altro non era che l’istituzione del limite come frontiera, nazione, Stato, spazio pubblico e politico) che Kant poi introduceva il discorso, condizionato, sull’ospitalità.

⁹³ J. Derrida, *Cosmopoliti di tutti i paesi, ancora uno sforzo!*, Cronopio, Napoli 1997, p. 32.

⁹⁴ L. Tundo Ferente, *Kant. Utopia e senso della storia. Progresso, cosmopoli, pace*, Dedalo, Bari 1998, p. 202. Vedi anche C. Covell, *Kant and the Law of Peace. A Study in the Philosophy of International Law and International Relations*, Macmillan, London 1998, p. 68 ss.; L. Scuccimarra, *I confini del mondo: storia del cosmopolitismo dall’antichità al Settecento*, Il Mulino, Bologna 2006; P. Capps, J. Rivers, *Kant’s Concept of International Law*, in «Legal Theory», 2010, vol. 16, n. 4, pp. 229-257; W. Werner, G. Gordon, *Kant, Cosmopolitanism, and International Law*, in A. Orford, F. Hoffmann (eds.), *The Oxford Handbook of the Theory of International Law*, Oxford University Press, Oxford 2016, pp. 505-525.

⁹⁵ Rinvio ora sul punto a E. Augusti, *“Frontiere aperte” e assistenza agli stranieri: il ruolo delle Conferenze internazionali in Europa tra Otto e Novecento*, in E. De Cristofaro, M.S. Testuzza (a cura di), *Tempi difficili. Crisi e trasformazioni otto-novecentesche tra storia e diritto*, Bonanno, Acireale 2023, pp. 49-70.

fortemente, sarebbero state da incentivare: avrebbero avvicinato il genere umano rendendolo meno diffidente e, dunque, sempre più accogliente e interdipendente. Attraverso la visita, promuovendo la reciproca conoscenza tra le nazioni, giorno dopo giorno l'umanità si sarebbe avvicinata al suo grande e ultimo fine etico-politico: l'avanzamento del processo di universalizzazione dei diritti e, dunque, la sua costituzione cosmopolitica⁹⁶.

Ragionamento strumentale alla creazione di un ordine cosmopolitico era per Kant quello sulla visita e sull'ospitalità. Nel *Terzo articolo definitivo per la pace perpetua*, intitolato «Il diritto cosmopolitico deve essere limitato alle condizioni dell'ospitalità universale», il filosofo tedesco aveva avvertito la necessità di chiarire preliminarmente come in tema di ospitalità non si frequentasse il campo della filantropia, ma quello incontrastato del diritto. Prendendo con decisione le distanze dallo Stato e dalla sovranità, definiva l'ospitalità come «il diritto che uno straniero ha di non essere trattato come un nemico a causa del suo arrivo sulla terra di un altro»⁹⁷. L'ospitalità per Kant seguiva necessariamente la visita. Senza dubbio, l'altro avrebbe potuto mandarlo via, ma solo laddove la sua vita fosse stata messa in pericolo. Fino a quando lo straniero fosse stato invece «pacificamente al suo posto», non si sarebbe potuto agire in senso ostile nei suoi confronti. Kant correggeva: l'ospitalità «non è un diritto di accoglienza a cui lo straniero possa appellarsi (per questo si richiederebbe un particolare e benevolo accordo per farlo diventare per un certo periodo un abitante della stessa casa), ma un diritto di visita che spetta indistintamente a tutti gli uomini». Il diritto di visita era il diritto di offrire la propria società, in virtù del diritto alla proprietà comune della superficie terrestre, sulla quale, in quanto sferica, gli uomini non potevano disperdersi all'infinito. Alla fine, non avrebbero potuto fare altro che “sopportare” di stare l'uno a fianco dell'altro: originariamente nessuno aveva più diritto di un altro ad abitare una certa località della Terra⁹⁸. L'ospitalità, in questo ragionamento, assumeva connotazioni di diritto “negativo”, potremmo dire, di diritto cioè “a non” essere respinto; meglio rappresentabile come un diritto di visita, positivo questa volta, un diritto cioè a visitare quella proprietà comune che era la superficie terrestre, sulla quale ora si erigeva la casa di un altro. Ed era proprio in virtù del ricordo dell'indivisibilità originaria della Terra che quell'altro (che in questo capovolgimento di prospettiva diventava l'abitante) aveva il diritto di farsi visitare, di offrire cioè la sua società, compagnia, amicizia, meglio, «ospitalità al fratello che viene»⁹⁹. Ecco come il diritto *all'ospitalità* diventava meglio un diritto *di ospitalità*, per

⁹⁶ I. Kant, *Il diritto pubblico*, cit., pp. 286-289.

⁹⁷ Sull'equazione immigrazione = invasione rinvio ad E. Augusti, *Migrare come abitare*, cit., p. 136.

⁹⁸ I. Kant, *Per la pace perpetua* [1795], Feltrinelli, Milano 1991, p. 65.

⁹⁹ «Ma dalla molestia degli uomini mi liberai facilmente, separandomi dalla loro società, e riducendomi in solitudine: cosa che nell'isola mia nativa si può recare a effetto senza difficoltà», G. Leopardi, *Dialogo della Natura e di un Islandese*, *Opere morali*, S. Starita, Napoli 1827, p. 109.

dirla con Kant, non gesto filantropico, non solidarietà e buoni sentimenti caritatevoli, ma diritto.

Diritto di visita da una parte e diritto di ospitalità dall'altra: diritto di ospitare e di essere visitati. Nel mezzo, tornava a sorpresa un riferimento all'abitare, ipotesi sospesa, condizionata da un diritto più complesso del semplice *ius communicationis* di vittoriana memoria, che comunque si confermava a leva dinamica della *communitas totius orbis*¹⁰⁰. Kant, pur aprendo alla visita, non superava il limite, non andava oltre le mura della casa, non andava oltre i confini della sovranità, dello Stato. Per restare, per abitare, era necessario l'accordo. *Lo ius communicationis*, guardando allo *ius peregrinandi* e allo *ius degendi*, si faceva *ius migrandi*, *ius visitandi*, e dunque da *ius gentium*, *ius publicum* e *ius civilis*.

Diritti migranti e nuove prospettive

Il limite spaziale che tratteggiava Wolf nel Seicento e che imbarazzava Kant nei suoi ragionamenti al punto da cedere alla condizione di un accordo per abitare lo spazio visitato, si è andato irrigidendo al punto da svuotare di senso qualsiasi ipotesi d'impianto teorico sul diritto a migrare e ad abitare. Senza neanche accorgercene, siamo finiti nella spirale di parole "trappola"¹⁰¹ che non hanno fatto altro che spostare l'attenzione su sterili categorizzazioni e svilire qualsiasi slancio creativo del giurista, sabotando ogni tentativo di recupero del discorso giuridico sul fronte della storia del pensiero filosofico-politico occidentale. Tutto si è tradotto in mera osservazione e definizione di ciò che un'analisi fenomenologica della migrazione impone. Persuasi della necessità di una nuova grammatica delle migrazioni, non possiamo che evidenziarne ad ora un appiattimento, un'oggettivazione statica, certamente di interesse per il giurista di per sé avvezzo a sperimentare fattispecie e farne oggetto di indagine e regola, ma poco stimolante e distante anni-luce dalle persone e dai loro diritti. Guardare alla mobilità come oggetto giuridico ci ha distratto dal soggetto giuridico, che resta l'umanità migrante.

Sandro Mezzadra ha evidenziato come si sia arrivati a un momento della storia del genere umano in cui il rapporto tra nomadismo e territorialità si sia di fatto rovesciato: «la condizione umana è diventata fundamentalmente nomade», scriveva il filosofo nel

¹⁰⁰ I.A. Trujillo Perez, *Ius gentium e ius communicationis. Attualità di una formula cosmopolita*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica. Rivista fondata da Giovanni Tarello», 2006, vol. 2, pp. 305-326: 305.

¹⁰¹ Come le ha definite Stefano Zenni nel suo intervento di apertura alle *Giornate di Studio sul razzismo* dell'ottobre 2023. Cito qui, tra i suoi lavori che chiariscono il senso di questa espressione S. Zenni, *Che razza di musica. Jazz, blues, soul e le trappole del colore*, EDT, Torino 2016.

2013¹⁰². Non possiamo più ignorarlo. Da queste primissime evidenze è germogliata l'idea che i migranti possano costituire virtualmente "il" nuovo soggetto politico.

Stefano Rodotà, assecondando questo ragionamento, nell'*incipit* di *Il diritto di avere diritti*, scriveva: «Diritti senza terra vagano nel mondo globale alla ricerca di un costituzionalismo anch'esso globale che offra loro ancoraggio e garanzia»¹⁰³. In *Solidarietà. Un'utopia necessaria* ritornava sul punto, guardando a una «solidarietà cosmopolita» e a un costituzionalismo da edificare «oltre l'ambito nazionale»¹⁰⁴. Luigi Ferrajoli nel *Manifesto per l'uguaglianza*, insistendo sulla centralità del nuovo soggetto politico, si riferiva invece al «popolo dei migranti». Potrebbe essere questo, continuava, «il soggetto costituente di un nuovo ordine mondiale e, al tempo stesso, dell'umanità come soggetto giuridico»¹⁰⁵. C'è però un punto da evidenziare nell'accostamento tra queste due preziose intuizioni. Stefano Rodotà non parlava di "uomini" o "persone" senza terra, innescando così pur nobili sentimenti di carità, solidarietà e filantropia nel lettore, né tantomeno di "migranti", vale a dire di soggetti attori/vittime della migrazione, di "coloro che migrano", più genericamente. Rodotà sceglieva la via della personificazione dei diritti ("diritti senza terra che vagano"), li poneva al centro del suo ragionamento, li rendeva visibili e concreti, li visualizzava in movimento, giuridicamente rilevante anch'esso, ma senza direzione. Un "andare nel mondo", il loro, esito tra gli esiti della globalizzazione. In questo capogiro intimamente legato all'idea vittoriana dello *ius communicationis* e dello *ius peregrinandi*, emergeva la ricerca di un costituzionalismo, di uno spazio fondativo. Rodotà sembrava quasi voler individuare nella ricerca del costituzionalismo la premessa giuridica di quel vagare ("diritti che vagano alla ricerca di un costituzionalismo..."). Il diritto che vaga è lo *ius migrandi*, un diritto smarrito tra Sei e Settecento, che cerca ora nuove garanzie e un ancoraggio costituzionale. La ricerca di un fondamento giuridico per questi diritti che esistono e vagano, non trova approdo nello Stato, nella sovranità, nell'ospitalità, nell'asilo, nello spazio territoriale, ma va dritta verso l'*advocacy* di un costituzionalismo globale. Luigi Ferrajoli parla invece di "popolo di migranti", facendo paradossalmente un passo indietro rispetto a Rodotà: l'intenzione di dare attenzione al soggetto, alle persone che migrano finisce infatti in questa lettura con l'indicare un gruppo, un popolo, appunto, con caratteristiche sue proprie, con un'identità migrante che invece non è. Ogni persona migrante è popolo, con la sua storia, la sua cultura, la sua geografia. Parlare di "popolo migrante" potrebbe risultare fuorviante. Resta però, anche con Ferrajoli, la richiesta generatrice di uno spazio costituzionale, e questo rileva.

¹⁰² Cfr. S. Mezzadra, B. Neilson (eds.), *Border as Method, or the Multiplication of Labor*, Duke University Press, Durham 2013.

¹⁰³ S. Rodotà, *Il diritto di avere diritti*, Laterza, Roma-Bari 2012, p. 3.

¹⁰⁴ S. Rodotà, *Solidarietà. Un'utopia necessaria*, Laterza, Bari-Roma 2014, pp. 102-104.

¹⁰⁵ L. Ferrajoli, *Manifesto per l'uguaglianza*, Laterza, Bari-Roma 2018, p. 218.

La ricerca di una nuova cornice di diritto per l'*erranza*¹⁰⁶ e, dunque, di una nuova grammatica della mobilità, ha trovato nei contributi di Stefano Rodotà e Luigi Ferrajoli, oltre che, tra gli altri, di Sandro Mezzadra e Donatella Di Cesare, il tentativo di una rivitalizzazione del dibattito intorno allo *ius migrandi*. In questa sfida, tutta volta a disinnescare l'apatia del nostro tempo e a promuovere un ragionamento costruttivo e innovativo intorno al fenomeno migratorio e ai "diritti migranti", i classici del diritto internazionale e del pensiero filosofico-politico-giuridico europeo riconquistano un ruolo pedagogico essenziale, per comprendere meglio, per aprire nuovi spazi di riflessione, per provare a ragionare con schemi mentali diversi, per ritrovare slancio creativo nella proposta di strategie ermeneutiche a vantaggio delle trasformazioni che stiamo vivendo come comunità globale. E ancora, per costruire un nuovo ordine concettuale, attivare traduzioni costituzionali e riletture storiografiche. Meglio, per imbastire nuove cure per la nostra umanità e le sue insostenibili contraddizioni¹⁰⁷.

¹⁰⁶ É. Balibar, *Il fantasma del corpo estraneo. Per un diritto internazionale dell'ospitalità*, Lit, Roma 2019, pp. 10-11.

¹⁰⁷ Mi sia permesso di citare in chiusura come questo atteggiamento esplorativo e interlocutorio con la storia del pensiero filosofico-politico-giuridico europeo sia stato posto a premessa del progetto PRIN PNRR 2022 "HiLArI. Histories, Laws & Architectures for Inclusion", finanziato dall'*UE Next Generation* per il biennio 2024-2026 e che, tra i suoi obiettivi, pone la ricostruzione della letteratura sul tema dello *ius migrandi* dall'età moderna a oggi.