

Le *Supplici* e noi.  
La questione dei migranti riletta  
alla luce della tragedia di Eschilo  
di Matteo Vegetti\*

*Abstract*

Aeschylus' play *The Suppliants* is here the occasion to rethink the figure of the stranger and the actual tragedy of migratory flows towards Europe. The text helps us to consider the paradigm of hospitality in a complex way, through the authentic ethical and political aporia of Pelasgus, in which we can recognize some structural features of democracy. Through the reflection of modern thinkers such as Carl Schmitt, Hannah Arendt and Max Weber, this aporia acquires a new shape, close to the challenge that every State in the European Union and the Union itself have to face: the challenge of coherening the level of values and political priorities.

*Keywords:* Stranger, Hospitality, *Nomos*, Human Rights, Ethics, Politics.

**I. Le straniere perturbanti**

*Un'imbarcazione ha attraversato il Mediterraneo in un viaggio rischioso e disperato. A bordo, in fuga dalle sabbie dell'Egitto, la loro terra natale, ci sono cinquanta giovani donne e il loro padre. Cercano asilo nella città di Argo e, una volta sbarcati, sono disposti a tutto pur di non fare mai più ritorno in patria. I loro cuori sono colmi di speranza, ma anche d'angoscia: saranno accolti e protetti? Prevarranno la pietà e il vincolo etico dell'ospitalità verso chi, fuggendo dalla persecuzione, chiede asilo, oppure saranno respinti come stranieri e barbari?*

\* Professore di Teorie dello spazio e dell'abitare, SUPSI, docente presso l'Accademia di Architettura di Mendrisio (USI); matteo.vegetti@usi.ch.

La straordinaria cornice narrativa delle *Supplici* di Eschilo sembra un irresistibile invito a ripensare nella sua luce la drammatica questione che gli odierni flussi migratori pongono alle democrazie europee.

Il nodo che collega le figure dello straniero, del migrante, dell'innocente a quella dell'ospite minaccioso, foriero di sventura, perché lato re di una domanda impossibile sia da accogliere che da rifiutare, è infatti al cuore della tragedia eschilea.

È inoltre impossibile non restare colpiti dalla straordinaria forza di alcune immagini, così vicine a noi: basti ricordare che fino dalle prime battute si nomina la Siria, che le migranti, coscienti della loro diversità, hanno un aspetto libico, che sono agghindate da straniere, con pepli barbari e turbanti, che hanno la pelle scura e parlano una lingua strana.

Certo, nell'*incipit* ho omesso alcuni importanti elementi della storia. Per esempio il fatto che le Danaidi sono giovani di stirpe nobile, oppure che a causarne la fuga non è qualche crudele carestia o guerra civile, ma una motivazione in larga parte privata: il rifiuto di sposare gli uomini cui erano state promesse, forse la fuga da qualche imprecisata forma di persecuzione.

Non sono però questi gli elementi su cui si fonda la tragedia, e neppure la sua involontaria attualità. Se infatti le *Supplici* possono vantare la capacità tipica dei miti fondatori di sollevare questioni strutturali, destinate perciò a perpetuare la loro domanda dentro le forme storico-sociali più diverse, lo si deve a una ragione più profonda. Così come per Freud il mito d'Edipo svela le insuperabili contraddizioni del desiderio, e quello di Antigone, per Hegel, l'insanabile dissidio tra i principi non scritti della morale e le leggi positive della politica, le *Supplici* mostrano, a loro volta, l'aporia al cuore del principio dell'ospitalità. È bene però precisare fin da subito che tale aporia non riguarda il destino delle stranieri. Certo, le giovani migranti portano con sé un carico di sofferenza e angoscia al quale nessuno resta indifferente, e tuttavia la loro esperienza non è in verità che l'innesco di una vicenda tragica che si svolge altrove, vale a dire nella coscienza del governante democratico della città, Pelasgo. Quest'ultimo ha infatti in sorte il gravoso compito di scegliere tra opposti principi, ma ugualmente vincolanti: da un lato l'obbligo di garantire alle supplici il diritto di essere ospitate e protette, un obbligo sacro che non può essere trasgredito senza arrecare offesa a Zeus Hikesios, e dunque senza che la sua terribile vendetta si abbatta sulla città; dall'altro l'obbligo di proteggere la città dalle sofferenze causate da una probabile guerra contro gli Egizi, forti di un indiscusso diritto sulle donne in fuga. Questa radicale alternativa è poi complicata da un'ulteriore circostanza, ovvero dalla rivendicata origine argiva degli esuli, che, al di là dell'apparenza visibile, si dichiarano addirittura discendenti di Io, rafforzando così le ragioni a favore della loro accoglienza.

Per evitare che il piatto della bilancia possa troppo facilmente cadere da un lato o dall'altro, dal lato dell'ospitalità o da quello del rigetto, Eschilo costruisce il profilo identitario delle supplici distribuendo sapientemente elementi che sostengono su piani diversi (politico-giuridico, genealogico, antropologico) tanto i motivi che facilitano il loro riconoscimento, favorendone l'assimilazione, quanto quelli che vi si oppongono. Le supplici assumono in tal modo una doppia inestricabile natura che sfugge alla secca alternativa tra greci e barbari, e che proprio per questo doveva risultare al pubblico della tragedia particolarmente perturbante. Straniere sul piano dei costumi, dell'aspetto, della mentalità, esse sono in realtà (almeno nelle loro pretese) concittadine degli argivi sotto il profilo della stirpe. Nelle Danaidi il famigliare e l'estraneo si compenetrano con una tale inesprimibile ambivalenza che Pelasgo, per nominarle, è costretto persino a coniare una sorta di neologismo, quello di *astoxenoi*, alla lettera «straniere concittadine» o «straniere e prossime» (Eschilo, 2003, p. 356). Per intendere questo ossimoro vi sono due possibili chiavi ermenutiche. In primo luogo, accettando le supplici come argive, Pelasgo ammette implicitamente la possibilità di slegare l'identità non solo dagli aspetti esteriori (colore della pelle, lingua, abbigliamento, portamento) e da quelli culturali (più volte Eschilo fa intendere che le supplici presentano forti connotati orientali, specie nel loro modo di concepire il potere) ma persino – come Anna Beltrametti ha giustamente sottolineato – dal legame autoctono con la terra nativa. Si tratta di una scelta che sostiene fortemente l'opzione assimilativa, ma non esente dai rischi di una profonda ambivalenza. Se infatti è vero che le giovani discendono da Io, trasfigurata in giovenca e costretta a emigrare in Africa per sfuggire alla persecuzione di Afrodite, gelosa dell'amore di Zeus, ciò significa ammettere «la diaspora nel passato dei Pelasgi» (Beltrametti, 2015, p. 39), nel cui *genos* è appunto inscritta l'esperienza dell'essere migranti e stranieri – quell'esperienza che le supplici incarnano due volte, avendo due patrie e nessuna. Gli esuli portano così in dote alla città una verità scomoda, che incrinando il mito autoctono nel segno della migrazione e dello sradicamento, è destinata a perpetuare i suoi effetti critici nell'articolazione del rapporto tra identità, appartenenza e diritti.

Ma vi è poi anche un modo diverso di intendere la cosa. Lo statuto di “straniere-concittadine” sembra infatti suggerire che il riconoscimento delle origini argive delle Danaidi, pur garantendo loro la possibilità di godere di una ampia gamma di diritti, non comporti una piena normalizzazione.

Almeno sotto il profilo antropologico, come si diceva in precedenza, le Danaidi risultano straniere, o meglio estranee, *nonostante* la loro

consanguineità; *nonostante* sia loro concesso godere del diritto d'asilo e di protezione legale.

Lo si potrebbe considerare un involontario indizio del fatto che in qualche modo il timore espresso da Danao (vv. 993-995) sia fondato: l'ospitalità non cancella il rischio della discriminazione. Anche se formalmente accolto nella comunità politica, lo straniero viene comunque messo pericolosamente alla prova: le malelingue sono sempre in agguato, mentre infamie e calunnie si trasformano in stigma per «chi parla una lingua straniera» (v. 973). Sembra qui riferibile alle Danaidi ciò che Simmel sosteneva a proposito dello straniero: «la distanza significa che lui, pur essendo vicino è lontano, e l'estranchezza significa che lui che è lontano, in realtà è vicino» (Simmel, 2006, p. 10). Simmel prendeva a modello le comunità ebraiche in Germania, e forse già presagiva ciò che Leo Strauss (in polemica contro le false promesse del liberalismo democratico) avrebbe sostenuto all'inizio degli anni Venti: anche se formalmente assimilato nei diritti, lo straniero (l'ebreo, il negro, l'immigrato, è Strauss ad aprire questo ventaglio di varianti sul tema), può senz'altro continuare a essere discriminato nella sfera privata: l'assimilazione nell'ordine del diritto pubblico non comporta infatti, di per sé, l'integrazione. Al contrario la discriminazione può infiltrarsi proprio lì dove il diritto non è più in grado di difendere gli individui, vale a dire nella sfera delle relazioni sociali private (Strauss, 1994).

## 2. Confini migranti

Richiamando l'intera gamma dei significati del confine (ovvero del rapporto tra interno ed esterno, inclusione ed esclusione, famigliarità ed estraneità) le *Supplici* potrebbero anche essere considerate un trattato sul tema. Il primo significato è di ordine politico: lo sbarco – già avvenuto a inizio della tragedia – ha infatti deliberatamente infranto il limite di uno spazio sovrano. Se però, in aggiunta a questo, si considerano anche i significati culturali e simbolici che qualificano lo spazio dentro il quale i migranti sono approdati, si ottiene un concetto spaziale più ricco, prossimo a quello che Carl Schmitt (1991), richiamandosi a Pindaro e Aristotele, ma anche alle tesi del filologo Jost Trier, ha dato al termine *nomos*<sup>1</sup>. Come è noto, il concetto di *nomos* non rinvia per Schmitt, in primo luogo, a quello di “legge”, ma a un territorio delimitato (lo stesso, se vogliamo, di cui Pelasgo si premura innanzitutto di dichiarare con accuratezza i confini) nel quale vige non solo uno specifico ordinamento politico legittimo, ma un insieme di credenze, costumi, valori, norme pubbliche. È con questa

<sup>1</sup> Per una analisi recente del significato del *nomos* nella cultura greca rimando invece al lavoro di Gigante (1993).

densa e articolata forma normo-spaziale, composta da invisibili soglie culturali e antropologiche, che i transfugi di Eschilo sono chiamati a confrontarsi.

Non a caso Danao istruisce immediatamente le figlie sul giusto contegno da mantenere, ovvero sull'insieme di codici linguistici e metalinguistici da assumere al fine di instaurare con gli ospiti una relazione esistenziale di pietosa empatia, dipendenza, benevolenza. Qui è evidentemente in gioco un multiforme confine morale (rispetto/arroganza, sovraordinazione/subordinazione, autonomia/dipendenza), che si accompagna alla scelta strategica di varcare un limite topologico, quello che separa lo spazio sacro da quello profano, rifugiandosi presso il recinto sacro dove i supplici hanno per antica consuetudine un diritto di asilo inviolabile. In tal modo Danao ottiene di configurare preliminarmente la questione pubblica che riguarda lui e le sue figlie sotto un profilo etico-religioso anziché politico-giuridico, ingenerando un cortocircuito interno al *nomos* e all'*ethos* della città.

Ora, queste donne in fuga che il loro padre definisce «bisognose di soccorso e profughe» suscitano in Pelasgo pena e compassione, ma non è questa la ragione per cui la loro domanda d'asilo verrà accolta. La ragione risiede invece nella loro minaccia di impiccarsi presso il recinto sacro qualora la città decidesse di non ospitarle, poiché questo gesto disperato costerebbe agli argivi l'ira punitiva di Zeus, protettore dei supplici. Per altro verso però, come già si è visto, a questo obbligo morale e religioso si oppone la *ratio* politica. Occorre infatti considerare che contro l'opzione dell'ospitalità militano quattro ottime ragioni: la prima è il fondato timore che la concessione del diritto di asilo causi una guerra rovinosa con una forte potenza straniera come l'Egitto; la seconda è che gli egizi possano vantare fondate ragioni di natura giuridica sulle giovani (Pelasgo fa riferimento all'esistenza di leggi egizie che dovrebbero dirimere la faccenda, leggi che richiederebbero di essere rispettate in capo al «diritto internazionale», pena cadere dalla parte del torto); la terza è il timore di perdere il consenso degli argivi, dato che questi potrebbero rimproverare a Pelasgo di aver mandato in rovina la città al solo scopo di onorare gli stranieri (v. 401); infine vi è il rischio che la città precipiti nel conflitto intestino tra opposte fazioni, favorevoli o contrarie alle richieste delle supplici (vv. 407-413).

La questione che per certi versi ci tocca più da vicino è che Pelasgo, sovrano democratico, e dunque non avvezzo a esercitare il potere in modo personalistico e decisionistico (come invece potrebbe fare un potere despotic quale quello invocato dalle supplici) non ha la minima idea di come comportarsi e soffre profondamente per l'assenza di una soluzione che non contempli esiti disastrosi.

Se ora si considera che le *Supplici* rispecchiano senza dubbio le simpatie politiche di Eschilo verso il regime democratico, si può sostenere che la giovane democrazia greca trovi proprio nel principio di ospitalità il suo primo e più severo banco di prova. L'incapacità di tenere insieme l'interesse politico e il piano dei valori, senza però poter rinunciare né all'uno né all'altro, è in un certo senso un paradosso tragico di cui la democrazia soffre in una maniera caratteristica, forse persino strutturale. Del resto, a collegare il regime democratico di Argo al tema della tragedia vi è il ruolo centrale assegnato da Eschilo all'assemblea, cui Pelasgo si appella per prendere una decisione non solo giusta (perché coraggiosamente orientata a riconoscere il primato della morale sulla ragion di stato) ma soprattutto condivisa. Se infatti non esiste una «soluzione senza sofferenza» (v. 442), occorre almeno che la *polis* si faccia carico della piena responsabilità della decisione da assumere e delle sue gravose conseguenze.

Il mito delle *Supplici* porta così alla luce un dramma collettivo che dovrebbe far riflettere anche la moderna coscienza democratica, spesso incapace di comprendere l'autentica aporia che investe il rapporto tra etica e politica quando è in gioco la questione dell'ospitalità. Tanto più che, come la tragedia di Eschilo mette magistralmente in scena, la decisione sull'ospitalità arriva in un certo senso sempre troppo tardi, quando i migranti sono già arrivati, senza chiedere il permesso ad alcuno. Ora, la figura dello straniero che irrompe in un territorio sovrano senza alcun invito è indissolubilmente legata, nell'immaginario politico, a quella del nemico, e più specificamente dell'invasore. Non a caso la parola invasione ricorre continuamente nell'odierno lessico immunitario: al di là del suo uso strumentale al disconoscimento delle politiche dell'accoglienza, essa lascia intuire quell'inconscia prossimità dello straniero e del nemico che appartiene originariamente al termine *xenos* (il quale poteva infatti designare entrambe le cose), oppure a quella prossimità tra l'ospite e il nemico cui allude, secondo la nota ricostruzione filologica di Benveniste (1976, pp. 64-75)<sup>2</sup>, la stessa comune radice delle parole latine *hospes* e *hostis*.

Del resto – come Eschilo mi pare lasci intendere – nonostante la sua debolezza, il suo autentico bisogno d'aiuto, il migrante porta con sé una componente aggressiva, qualcosa che non si accorda affatto con l'idea kantiana del diritto d'ospitalità (il quale, è bene ricordarlo, si limita a riconoscere il diritto di residenza come frutto di un accordo tra stati, oppure il semplice diritto di visita), pietra angolare del cosmopolitismo. La componente aggressiva cui mi riferisco è data dal fatto che le supplici, proprio come i migranti contemporanei, una volta sbarcati sul territorio

<sup>2</sup> Sul tema cfr. Cacciari (1994, pp. 105-30). Sull'ambigua sacralità dello straniero nella cultura greca (e non solo in questa), cfr. Puliga (2010) e Duichin (2017).

spostano la responsabilità del loro destino sul paese ospitante, che anche volendo non vi si può sottrarre, perché qualunque cosa decida (in termini di accoglienza, respingimenti, reimpatri, ecc.) lo rende imputabile delle conseguenze della sua decisione. I barconi che ai nostri giorni gli scafisti abbandonano in acque internazionali portano poi questa stessa logica ricattatoria all'estremo, sulla soglia labile e perturbante tra omicidio e suicidio, ma ancora una volta ci inseriscono in una dimensione etica *senza scelta*. Non rimarco questo aspetto, sia chiaro, per dare alle politiche più ostili al principio di ospitalità una immeritata legittimazione, ma per indicare la simmetria tra due opposte posizioni ideologiche: quella che rifiuta la questione morale in nome della politica (del realismo e dell'interesse nazionale, veri o presunti che siano) e quella disposta a riconoscere unicamente la questione morale, come se il dubbio che macera Pelasgo non fosse più che legittimo. La scelta di Argo, libera, coraggiosa, persino eroica, perché per nulla scontata o garantita quanto alle sue conseguenze, potrebbe infatti rivelarsi la più giusta, ma anche la meno saggia.

### **3. Supplici, apolidi e *displaced persons***

Il richiedente asilo, ha scritto Hannah Arendt (2009, p. 391), minaccia la «vecchia trinità stato-popolo-territorio» che sta alla base del moderno *nomos* politico europeo. Tra le due guerre mondiali il dramma umano di profughi e apolidi si è infatti trasformato nella crisi senza uscita dello stato nazionale. Si temeva, ieri come oggi, che «il più piccolo gesto positivo potesse incoraggiare certi paesi a sbarazzarsi dei cittadini indesiderati e inducesse a emigrare molti che sarebbero altrimenti rimasti in patria anche se in condizioni gravi» (*ibid.*). Mi pare che queste parole possano risultare perfettamente adeguate anche alla più attuale questione dei migranti, che sono spesso apolidi per scelta, avendo distrutto ogni documento di riconoscimento per evitare i rimpatri. Da un lato i governi europei temono che le politiche di accoglienza possano incoraggiare l'emigrazione, con effetti incontrollabili, dall'altro s'insinua nei rapporti tra i paesi confinanti d'Europa una scoperta diffidenza, dato che ciascuno tenta sotto banco di espellere i migranti dal proprio territorio, o di incoraggiarli a chiedere asilo altrove. La crisi politica dello *ius publicum europaeum* e la tentazione di rinnegare gli accordi Schengen sono la diretta conseguenza di questa congiuntura. Al tempo stesso – a dimostrazione del fatto che i supplici portano in dote un'inquietante questione identitaria – sono insorte domande fondamentali che prima della crisi migratoria restavano sopite: che cosa chiamiamo Europa? Niente più che uno spazio politico-economico o un'idea etica orientata al cosmopolitismo, all'ideale illuminista di uno spazio aperto e universale come lo sono i diritti dell'uomo?

Il dilemma di Pelasgo è così in un certo modo anche il nostro. I diritti dell’Uomo sono il nostro credo laico (anche se fortemente innervato dai valori del cristianesimo), e il diritto d’asilo è stato «l’unico diritto che abbia mai campeggiato come simbolo dei diritti dell’Uomo nel dominio delle relazioni internazionali» (ivi, p. 389). La Arendt ricorda anche come questo diritto abbia una storia sacra. Ma nel capitolo di *Le origini del totalitarismo* intitolato *Il declino dello Stato-nazione e la fine dei Diritti dell’Uomo* emerge poi la questione ineludibile della nostra democrazia, quella che consiste nel tenere assieme la difesa dei diritti dell’Uomo (dei diritti di cui ciascun uomo è portatore a prescindere da origine, stirpe, razza, nazionalità) e i diritti della cittadinanza (i diritti che ogni singolo Stato riserva esclusivamente ai suoi cittadini: residenza, diritti civili, *welfare state*). Nella questione dei respingimenti o della chiusura dei porti, non solo di quelli italiani, non vediamo forse i diritti della cittadinanza, tutelati dallo Stato, configgere nel modo più aspro con i diritti dell’Uomo?

Come la proto-democrazia greca di cui Argo è la metafora, l’Europa si trova sospesa a un bivio drammatico tra etica e politica. Rinunciare a riconoscere ai migranti i diritti umani (e quindi il diritto di ospitalità) significa infatti nient’altro che decretare la fine dei valori che hanno idealmente unito le nazioni europee dal primo dopoguerra; ma l’accoglienza incondizionata, così come pretenderebbe il principio morale, implica per converso il rischio di portare alla dissoluzione politica dell’Unione, a una “Brexit” generalizzata, e forse anche prima (qui il timore di Pelasgo è davvero quello di tutti i governi dei nostri giorni) a una crisi di consenso interno provocata dall’accusa di privilegiare l’interesse degli stranieri rispetto a quello dei cittadini. Del resto l’ospitalità incondizionata è un’idea regolativa che come tale non può tradursi in politica, neppure per principio. Laddove infatti il diritto di asilo fosse concesso indiscriminatamente, non vi sarebbe nessuno a esercitare l’ospitalità, e la stessa idea di ospitalità perderebbe ogni senso.

L’universalità del dover-essere deve necessariamente incontrare un limite, una resistenza fattuale (altrimenti non ci sarebbe neppure bisogno di un’etica). La misura di questo limite però non è data e non è neppure deducibile da alcun principio universale. Giustamente allora Derrida (1997) considerava questo dissidio – il dissidio tra la Legge universale dell’ospitalità e le leggi particolari degli Stati – tragicamente insuperabile<sup>3</sup>. Ma non occorre seguire i complessi percorsi speculativi della decostruzione per cogliere il nodo della questione. È forse più semplice rifarsi alla dicotomia weberiana che oppone l’etica dei principi (*Gesinnungsethik*: l’etica delle intenzioni o delle convinzioni) all’etica della responsabilità (*Verantwortungsethik*)<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Mi permetto a riguardo di rimandare a Vegetti (2009).

<sup>4</sup> Weber (1997). Sul tema rimando a Rossi (2018).

La prima fa riferimento a principi assoluti (religiosi, trascendentali, umanistici, filosofici) e li assume a prescindere dalle conseguenze empiriche che la loro messa in opera potrebbe comportare. La seconda ragiona invece in base al rapporto tra mezzi e fini, agisce tenendo sempre presenti le conseguenze del suo agire, media tra il piano dei valori e le condizioni esistenti. Dato che l'etica dei principi è apolitica in quanto aprioristica, mentre l'etica della responsabilità è politica per essenza e funzione, le due etiche costituiscono ordini discorsivi in tensione e di fatto inconciliabili. Il vero tradimento dell'etica dei principi (nel nostro caso, del principio dell'ospitalità) non sta dunque nel modo in cui un principio viene tradotto nell'ordine delle cose – questo infatti è un aspetto ineliminabile della dialettica politica – ma nell'agire come se non vi fosse alcuna forma d'etica fuori dalla politica a condizionarne le scelte, come se non vi fossero principi, dentro e fuori il diritto, che implichino l'assunzione di una responsabilità nella decisione, la quale non può dunque né autolegittimarsi né seguire una logica meramente procedurale.

Oggi i diritti dell'Uomo sono affidati alla sola Legge del Mare. Come è noto questa Legge antica, non codificata eppure effettiva, perché prevista dal diritto internazionale consuetudinario, dalla Convenzione delle Nazioni Unite sul diritto del mare (CNUDM) e dalla Convenzione di Amburgo sulla ricerca e il soccorso in mare (SAR), impone di salvare chiunque rischi la vita in mare aperto.

Occorre dunque prendere atto del paradosso per il quale solo in alto mare, cioè *fuori* dal diritto pubblico europeo, esiste una norma universale di tipo umanitario, quasi che l'Europa, dopo averla inventata, l'avesse espulsa da sé. La vicenda della ONG tedesca Sea-Watch (ma battente bandiera olandese) è giustamente diventata l'emblema di questo paradosso, che ha finito per coinvolgere tre importanti stati e i vertici dell'Unione. La nave trasportava 42 migranti salvati dalle acque internazionali, ma il governo italiano, avendo deciso per decreto la chiusura dei propri porti ai migranti, ha vietato il loro sbarco a Lampedusa. Ridotti allo stremo dopo quattordici giorni di attesa a bordo, i supplici della Sea-Watch non hanno perciò avuto la fortuna di incontrare la pietà che Zeus avrebbe preteso dal suo popolo, e anche il loro appello ai diritti dell'uomo è stato disatteso. La capitana della nave Carola Rackete ha dunque deciso di violare la sovranità territoriale del paese cui chiedeva ospitalità, e approdando nel porto di Lampedusa ha aperto per l'Italia e per l'Europa una crisi sia politica che civile, dato che un forte dissidio ha cominciato a dividere l'opinione pubblica in opposte fazioni. Mettendo in rotta di collisione la giustizia e la sovranità, i diritti umani e il diritto statale, i principi universali dell'etica cristiana e la legalità (la quale può rivendicare per sé almeno un principio illuminista, quello per il quale il rispetto della legge non può essere subordinato al piano dei valori, quali essi siano) la vicenda della nave Sea-watch

ha avuto se non altro il merito di sollevare un nodo decisivo per l'identità e l'*ethos* dell'Europa.

Ma anche al di là di questa vicenda (risolta sul piano giuridico ma non certo su quello politico) se si ammette il criterio suggerito dalla Arendt secondo il quale l'accoglienza dei profughi è l'unità di misura più affidabile per valutare lo stato di salute della democrazia liberale, o piuttosto l'indice di quanto quest'ultima sia vicina al rischio di derive totalitarie, l'attuale situazione europea sembra presentare sintomi preoccupanti.

Basta a dimostrarlo, mi pare, la bruciante attualità di questa ulteriore considerazione della Arendt:

Nessun paradosso della politica contemporanea è più pervaso di amara ironia del divario fra gli sforzi di sinceri idealisti, che insistono tenacemente a considerare "inalienabili" diritti umani in realtà goduti soltanto dai cittadini dei paesi più prosperi e civili, e la situazione degli individui privi di diritti, che è costantemente peggiorata, sino a fare del campo di internamento (prima della seconda guerra mondiale l'eccezione piuttosto che la regola per gli apolidi) la soluzione corrente del problema della residenza delle "*displaced persons*" (Arendt, 2009, p. 388).

Il pensiero va qui innanzitutto alle disumane condizioni dei campi di detenzione per migranti e profughi gestiti dalla Libia, ma poi anche a quelli sul territorio italiano, gestiti da un potere poliziesco dotato di margini di discrezionalità che forzano o persino eccedono la costituzione liberale dello Stato (rimando sul tema a Di Cesare, 2014). Anche in questo caso è una dinamica che la Arendt ha descritto con straordinario acume: incapace di gestire sul piano politico e legislativo la questione dei migranti, il loro statuto eccezionale, lo Stato delega tacitamente alla polizia il compito di amministrarne i destini. Grazie a una criminalizzazione preventiva più o meno legittimata dalla legge, l'azione della polizia aggira il cortocircuito tra i diritti dell'uomo e del cittadino operando al di sotto di questa stessa distinzione, ovvero sul piano della nuda vita.

Ma occorre ricordare che allo scopo di dissuadere i migranti dall'attraversare il Mediterraneo, a fine 2014 l'Unione Europea e i suoi Stati membri si sono ritirati dalle attività di salvataggio in mare, una decisione che ha comportato da un lato la moltiplicazione dei campi sulle coste libiche, dall'altro lo sconcertante aumento delle morti in mare. Negli ultimi dieci anni sono annegati nel Mediterraneo, o per meglio dire nel canale di Sicilia, tra le coste della Tunisia e della Libia e la Sicilia, ovvero nel Mediterraneo centrale (dunque senza parlare dell'Egeo, e del Mediterraneo Occidentale, tra Spagna e Marocco) oltre 30.000 migranti. Restare indifferenti a questo dato significherebbe disconoscere i più basilari ideali dell'Europa post-bellica e post-coloniale.

Eppure il principio etico-umanitario non può evitare di misurarsi con la dimensione politico-sociale, senza la quale diventa esso stesso, in senso weberiano, “irresponsabile”. Troppo spesso si dimentica ad esempio che l’immigrazione è solo formalmente un problema a carico dei confini nazionali. Quando si dice che i migranti arrivano in Italia, o in Francia, o in Belgio, si afferma certo una cosa vera sul piano della geografia e del diritto internazionale, ma sarebbe più esatto e più onesto dire che essi arrivano a Lampedusa, a Quarto Oggiaro, alla periferia di Napoli (Arzano, Qualiano, Melito), nel grande distretto parigino di Seine-Saint-Denis o nel famigerato quartiere di Molenbeek, una sorta di ghetto dentro Brussels. Si consideri poi che la direzione dei flussi migratori non risponde a una razionalità economica nella scelta delle mete, ma segue una logica di *network* che privilegia la componente comunitaria, ovvero la disponibilità *in loco* di reti sociali di conoscenze, parentela, mutua assistenza, *ospitalità*. Questo vuol dire che i flussi tendono a insistere sugli stessi territori, anzi sugli stessi quartieri popolari, densificandoli e aggravando così una condizione sociale spesso precaria o addirittura drammatica a causa della scarsità di lavoro e servizi, oltre che della ritirata del *welfare*. Il paradosso è ben noto: il cosmopolitismo invocato dell’etica dei principi, insensibile alle conseguenze materiali dei suoi stessi principi, rischia sempre di gravare sulle componenti meno cosmopolite della città, ovvero sulle più povere e fragili, aumentando il disagio sociale e le voci di protesta che nessun partito democratico europeo sembra capace di far proprie, per dar loro linguaggio e prospettiva.

Tutto ciò alimenta in modo più o meno informale la xenofobia e un ampio ventaglio di dinamiche immunitarie, facendo riemergere ciò di cui le supplici di Eschilo, come abbiamo già visto, erano perfettamente conscienti: il rischio di una discriminazione che va molto al di là dei diritti di residenza eventualmente concessi ai richiedenti asilo. Ma come prescritto da una nota equazione sociale, minore è il livello di scambio degli immigrati con la società in cui si trovano, maggiore è la loro dipendenza dalla comunità etnica che li ospita.

Si può qui in un certo senso riconoscere la terza accezione etimologica dell’*hospes* rinvenuta da Benveniste, quella che rinvia non già all’ospite o al nemico, ma all’ostaggio. Nell’ottica di una rappresentazione topologica del confine, nella quale i confini non si identificano esclusivamente con quelli definiti sulla carta dal diritto internazionale, ma possono assumere diverse forme di tipo simbolico, economico, socio-spatiale, l’ospite si trasforma in ostaggio quando è *confinato* all’interno della stessa società ospitante. Nella sua dimensione topologica l’immigrazione è in tal senso un problema molto più urbano che statale. La città torna così a essere una realtà politica di frontiera. A essa sono oggi delegati problemi di *governance* molto più delicati e sofisticati di quanto la logica statale, vocata a inten-

dere il *nomos* privilegiando la dimensione interstatale, sia normalmente disposta a comprendere e ad ammettere. Contribuendo alla decostruzione del concetto di sovranità statale, la logica dei flussi migratori contribuisce in pari tempo a eleggere le città come lo spazio di sperimentazione di politiche in grado di interpretare il rapporto tra il globale e il locale, l'uomo e il cittadino, su un altro piano, dove un differente dispositivo etico-politico (differenti rispetto a quello dello Stato territoriale centralizzato) sarà forse in grado di offrire all'Europa il paradigma di un nuovo *nomos*.

### **Nota bibliografica**

- ARENDT H. (2009), *Le origini del totalitarismo* [1948], Einaudi, Torino (2 ed.).  
 BELTRAMETTI A. (2015), *Giovani donne dalla pelle nera, fiori bruniti dal Nilo e dal sole, stranieri della nostra stirpe. Le Supplici di Eschilo verso nuove frontiere tra identità e alterità, tra giusto e ingiusto*, in "Dioniso", 5, pp. 31-50.  
 BENVENISTE E. (1976), *Il vocabolario delle istituzioni indo-europee* [1969], Einaudi, Torino, vol. 1, pp. 64-75.  
 CACCIARI M. (1994), *Geofilosofia dell'Europa*, Adelphi, Milano.  
 DERRIDA J. (1997), *De l'hospitalité*, Calmann-Lévy, Paris.  
 ID. (2005), *Cosmopoliti di tutti i paesi, ancora uno sforzo!* [1997], Cronopio, Napoli.  
 DI CESARE D. (2014), *Crimini contro l'ospitalità: Vita e violenza nei centri per gli stranieri*, Il Melangolo, Genova.  
 DUICHIN M. (2017), *Migranti, stranieri, ospiti: immagini dal passato*, in F. Gambetti, P. Mastrandrea, G. Ottaviano (a cura di), *Migrazioni. Responsabilità della filosofia e sfide globali*, Diogene, Bologna, pp. 79-90.  
 ESCHILO (2003), *Le tragedie*, traduzione, introduzioni e commento a cura di M. Centanni, Mondadori, Milano.  
 GIGANTE M. (1993), *Nomos basileus. Con un'appendice*, Bibliopolis, Napoli.  
 PULIGA D. (2010), *L'ospitalità è un mito? Un cammino tra i racconti del Mediterraneo e oltre*, Il Melangolo, Genova.  
 ROSSI P. (2018), *Max Weber, le due etiche e il rapporto con la politica*, in "Rivista di filosofia", 1, pp. 29-48.  
 SCHMITT C. (1991), *Il nomos della terra* [1950], Adelphi, Milano.  
 SIMMEL G. (2006), *Lo straniero* [1908], in D. Simon (a cura di), *Lo straniero. Georg Simmel*, Il Segnalibro Editore, Torino.  
 STRAUSS L. (1994), *Why We Remain Jews: Can Jewish Faith and History Still Speak to Us?* [1962], in K. L. Deutsch, W. Nicgorski, *Leo Strauss*, Rowman & Littlefield, Lanham, pp. 43-79.  
 VEGETTI M. (2009), *La decostruzione del luogo. Spazio pubblico, cittadinanza, architettura in Derrida*, in Id. (a cura di), *Filosofie della metropoli*, Carocci, Roma, pp. 239-64.  
 WEBER M. (1997), *La politica come professione* [1919], Armando, Roma.