

Immigrazione, confini, appartenenze

di Edoardo Greblo

Sin da quando è stato creato, alimentato e nutrito dall'imprescindibilità della paura, il fantasma dell'«emergenza immigrazione» è uno dei temi più controversi del dibattito pubblico. L'immigrazione, infatti, è un fenomeno che investe la società nel suo complesso e che agisce da catalizzatore di conflitti materiali, nel timore di una concorrenza al ribasso sul mercato del lavoro o di un'impennata nella criminalità, e di conflitti simbolici, riconducibili al rischio di perdita d'identità e di cultura. Sarebbe però sbagliato interpretare le reazioni difensive di tanta parte dell'opinione pubblica nella sola chiave di un richiamo a forme di eticità nostalgica, se non reazionaria. La volontà di difendere i confini di Stato che distinguono i membri della comunità politica dagli outsider, gli appartenenti da non-appartenenti, può anche, a certe condizioni, rispondere all'esigenza pratico-politica di ricondurre processi e situazioni che toccano il proprio mondo a realtà immediatamente visibili, alle quali si possa avanzare istanze di giustificazione oppure si possa chiedere di intervenire. È questo che ampi settori dell'opinione pubblica chiedono ai rispettivi Stati-nazione di difendere i confini per proteggere le coordinate spaziali della loro esistenza politica e giuridica da stranieri e forestieri, immigranti e nuovi arrivati, rifugiati e richiedenti asilo. Si tratta di una richiesta apparentemente legittima. Ma a quali condizioni?

1. Per corrispondere alle forme democratiche di legittimazione, lo Stato-nazione non può che fare riferimento all'idea di popolo e all'opera politica del potere costituente, che decide il modo e la forma della propria esistenza politica in generale: lo Stato democratico è legittimo quando tutti i membri del *demos* hanno lo stesso diritto di potersi esprimere nella definizione delle leggi con cui il *demos* vuole governare se stesso. La democrazia ha bisogno di un *demos* chiaramente delimitato al fine di prendere decisioni, perché occorre sapere *chi* è responsabile e nei confronti di *chi*. La creazione di istituzioni e ordinamenti politici richiede un complesso di relazioni giuridiche e sociali localizzabile nello spazio e garantito in maniera stabile da precisi confini territoriali. Il confine è (anche) moralmente rilevante perché l'ordine politico liberaldemocratico garantisce le dinamiche che si fondano sull'eguaglianza degli individui e sul loro potere nella dimensione pubblica della *cittadinanza*, e ciò è possibile solo nello spazio centralizzato, stabile e (relativamente) chiuso dello Stato.

Il punto, però, è che i confini politici territoriali, che assicurano la determinazione politica dello spazio non coincidono con i confini dell'appartenenza. Non è raro che i teorici politici parlino dei confini dell'appartenenza e dei confini territoriali come se si trattasse di costrutti teorici e istituzionali interscambiabili, come quando, per esempio, si afferma tutto d'un fiato che «il diritto di ogni Stato al controllo dei propri confini e della propria appartenenza è un elemento fondamentale della sua sovranità». In realtà, anche se la sostanza egualitaria dello Stato liberaldemocratico si è finora potuta realizzare solo sulla base dell'appartenenza nazionale, e dunque soltanto entro i confini di uno Stato-nazione, i confini territoriali e i confini dell'appartenenza non sono esattamente sovrapponibili. I confini della nazione coincidono in genere con i confini dell'appartenenza a un popolo inteso come un particolare gruppo umano che condivide una certa storia, una certa lingua e una certa tradizione. I confini territoriali, invece, prescindono dai legami di affiliazione che portano i cittadini a riconoscersi l'un l'altro come co-appartenenti, e coincidono piuttosto con le linee di separazione fra territori statali sovrani che definiscono l'estensione territoriale del potere politico e della sua giurisdizione. Le posizioni che attribuiscono peso e significato morale all'esistenza dei confini tendono a servirsi dei confini territoriali e dei confini dell'appartenenza come se fossero equivalenti, opponendo implicitamente un ideale «etnico» di comunità politica e di appartenenza a un ideale «civico»,

equiparando l'integrazione etica all'integrazione politica così da escludere gli stranieri dai privilegi della cittadinanza. È per difendere l'appartenenza a un «popolo» definito come *ethnos*, come una comunità di memoria e di destino, che un'autorità nazionale dominante e unificata ritiene di avere il diritto (anche) morale di difendere tramite i confini una porzione di territorio chiaramente delimitata.

Gli argomenti più noti addotti a difesa del valore (anche) morale dei confini tendono a comprimere la differenza tra i confini dell'appartenenza e i confini dello Stato democratico, tra la finzione metodologica di una nazione culturalmente unitaria e omogenea e il sistema politico istituzionale. Questa sovrapposizione tra i confini territoriali e i confini dell'appartenenza è però un errore, perché i rapporti tra le persone che aderiscono a una determinata cultura «nazionale» si distinguono in modo sostanziale dalle relazioni che orientano il progetto democratico di un'associazione di liberi ed eguali consociati giuridici. Le relazioni politiche che si realizzano dentro i confini di uno Stato territoriale hanno la forma astratta e altamente artificiale di quella «solidarietà tra estranei» basata sui diritti che lo Stato costituzionale garantisce in pari misura a tutti i cittadini, a prescindere quindi dall'adesione alle forme di vita di un collettivo o all'*ethos* sostanzialistico di una comunità. Le norme giuridiche emanate dallo Stato hanno per loro natura carattere istituzionale poiché sono fin dall'inizio inserite in un sistema politico d'azione, e perciò equivalgono a forme di coercizione esercitate sui cittadini di un dato territorio e destinate in molti casi a prevalere su tutti gli altri impegni individuali. È infatti evidente che anche quando un individuo estraneo all'esperienza storica condivisa intersoggettivamente dal popolo-di-Stato si trova all'interno dei confini territoriali di Stato è soggetto alle sue leggi e ci si aspetta che vi si adegui. I confini territoriali e i confini dell'appartenenza non sono perciò la stessa cosa, ed è importante sottolineare la differenza.

Le istituzioni politiche moderne hanno bisogno di uno spazio per manifestarsi e il loro sistema giuridico, che si applica a tutti i membri del popolo-di-Stato, presuppone che gli attori della società civile possano investirsi di ruoli attivi e passibili di sviluppi in un contesto garantito da confini certi. Per questo, nel diritto degli Stati liberaldemocratici sono giuridicamente valide soltanto le preferenze soggettive degli interessati che appaiono retroattivamente ricollegabili a quel mondo della vita che lo Stato cerca di circoscrivere nella dimensione territoriale di uno spazio centralizzato, stabile e chiuso. Ciò nonostante, la teoria politica si è concentrata soprattutto sull'appartenenza e sull'identità e ha trascurato il luogo, ossia lo spazio qualificato messo in forma dallo Stato o reso saturo dalle interazioni, e soprattutto dalle relazioni, tra gli esseri umani. Eppure, è proprio da una teoria della «intrinseca politicità dello spazio che unisce e separa gruppi umani resi diversi, come da un destino, dalla loro naturale collocazione geografica» che è necessario muovere per comprendere le ragioni che rendono i confini moralmente rilevanti. Perché a un individuo spettano diritti e doveri per il semplice fatto di trovarsi lì e non altrove? Per rispondere a questa domanda occorre anzitutto affrontare l'idea di luogo.

2. Perché il pensiero liberaldemocratico dovrebbe considerare il luogo, cioè uno spazio identitario, relazionale e storico, come una dimensione politicamente saliente dell'agire umano? In fondo, l'egualitarismo liberale si basa sulla eguaglianza morale delle persone. Gli individui non dovrebbero accordarsi reciprocamente gli stessi diritti indipendentemente dalle distanze o dai confini che li separano gli uni dagli altri? Ciò nonostante, è possibile ritenere che vi sia una connessione moralmente rilevante tra le persone e i luoghi: i conflitti che nascono dalle dinamiche di inclusione e di esclusione, di appartenenza o di espulsione sono comprensibili solo a partire dalla rappresentazione politica del luogo inteso quale teatro concreto della prassi.

Gli esseri umani vivono infatti, generalmente, *da qualche parte*. In ogni società organizzata,

capace di offrire alle persone la possibilità di vivere le une accanto alle altre senza la minaccia incombente di conflitti radicali, vi sono relazioni sociali che rinviano, implicitamente o esplicitamente, al luogo specifico in cui si svolge la loro esistenza e dal quale non possono essere arbitrariamente separate. Queste relazioni si differenziano secondo le usanze locali e l'ambiente specifico, ma servono ovunque a negoziare interpretazioni comuni delle situazioni che si presentano nel mondo della vita oppure ad accertare dissensi di cui tenere conto in vista degli sviluppi successivi dell'azione. Naturalmente vi sono relazioni sociali impermeabili o indifferenti alla localizzazione, ma gran parte delle relazioni socialmente significative sono invece vincolate al luogo in cui alle persone capita di essere, e questo significa che vi è qualcosa di moralmente rilevante nella relazione tra un individuo e il luogo particolare in cui costruisce la sua esistenza, qualcosa che non è immediatamente subordinato alle sue relazioni personali con gli altri. Quando si distribuiscono i privilegi della cittadinanza i luoghi contano, dal momento che i privilegi possono essere concessi solo se i beneficiari, intesi *non come persone naturali*, bensì nel loro ruolo *giuridicamente costituito di cittadini dello Stato*, sono membri di un collettivo concreto, capace di organizzare spazi politicamente qualificati in grado di distinguere con chiari confini l'interno dall'esterno e di definire l'estensione della sua sovranità.

I luoghi – «ambienti comportamentali» circoscritti da «delimitazioni fisiche e temporali» suscettibili di rappresentare altrettanti «ostacoli alla percezione» – contano perché incidono sul modo in cui le persone coordinano i propri progetti d'azione sulla base di comuni definizioni della situazione. I contesti dell'agire devono essere costituiti da luoghi delimitati, in qualche misura, da barriere percettive poiché gli individui si comportano in modo diverso a seconda di *dove* sono: l'idea che le condotte sociali possano essere considerate in una prospettiva «da nessun luogo», in uno spazio senza dove nel quale i soggetti possano interagire a prescindere dai legami concreti e dalle relative obbligazioni è una pura astrazione. Quando si parla di «dove» è successo qualcosa, o si ricorda a qualcuno «dovevi esserci» o si fa notare che il suo comportamento è «fuori luogo», si rende implicitamente omaggio a una serie di regole correnti della vita sociale di cui non possiamo disporre a nostro piacimento. Le illusioni di una condotta sociale del tutto sospesa in aria, non situata, possono persino portare a una «patologia della libertà morale».

Ora, come la maggior parte delle relazioni *sociali* è omotetica rispetto al luogo, così la maggior parte delle relazioni *politiche* è omotetica rispetto al territorio su cui si esercita la sovranità spaziale dello Stato, a cominciare dalle pratiche della cittadinanza democratica. La cittadinanza può essere intesa come uno status giuridico che, tra le altre cose, riconosce a una persona il diritto di intervenire in maniera intenzionale e collettivamente vincolante sulle forme istituzionali della sua esistenza sociale. Per esercitare questo diritto un individuo deve partecipare alle pratiche politiche che offrono l'opportunità di esprimere in forma articolata interessi e preferenze. La cittadinanza è uno status e un diritto ma, come le altre istituzioni, è anche una pratica. E dato che le pratiche richiedono un ambiente fisico concreto e un senso condiviso del luogo per poter avere, appunto, letteralmente «luogo», è necessario stabilire istituzioni politiche capaci di assumere figure determinate in uno spazio politico a esse adeguato.

3. Il luogo è uno spazio definito dalle relazioni che gli uomini intrattengono gli uni con gli altri e nel quale gli individui aderiscono a pratiche sociali che si presentano in veste di regole normative che non sempre è possibile sospendere. È un contesto esistenziale saturo di identità, relazioni e storia, nel quale ciascuno ha il suo posto e conosce quello degli altri (9). Tutto ciò che ci allontana dalla relazione sociale ci allontana, contemporaneamente, anche dal luogo – e viceversa. Ma in che modo le relazioni sociali correlate-al-luogo si riferiscono ai confini, dato che i luoghi non sono sempre chiaramente definiti nello spazio e non sono mai completamente

chiusi? Perché le pratiche e le istituzioni democratiche devono essere territorialmente delimitate attraverso l'istituzione del confine?

Una prima risposta è che ogni comunità intenzionata a vincolarsi alle leggi generali dell'autogoverno deve circoscrivere uno spazio politicamente qualificato il quale, oltre che lo spazio della sovranità, è anche e contemporaneamente lo spazio della cittadinanza, dove i cittadini si incontrano nella dimensione di persone giuridiche rese formalmente eguali nei diritti. Le relazioni sociali non solo possono avere «luogo» unicamente nel quadro di una precisa giurisdizione territoriale, ma è proprio questa delimitazione a produrre un «noi» demarcato spazialmente, in grado di creare vincoli e legami tra persone altrimenti estranee le une alle altre. «Qualunque automodificazione della società presuppone un determinato 'sé' quale grandezza cui riferire la trasformazione». Presuppone, cioè, un popolo-di-Stato quale potenziale soggetto dell'autolegislazione e che sia in grado di trasformarsi in una nazione di cittadini capaci di prendere nelle loro mani il proprio destino politico. Tuttavia, affinché le persone possano mobilitarsi politicamente occorre che le reti di interazione distese nello spazio sociale (e nel tempo storico) trovino modo di ancorarsi «in loco» a delle pratiche culturalmente integrate e istituzionalmente definite.

Questo non significa – almeno nelle società in cui vige il pluralismo delle visioni del mondo – che nella cultura del luogo, e soprattutto nella cultura politica che plasma il «noi» definito territorialmente, non vi sia un ben definito spazio di opzioni per le decisioni guidate dalle preferenze. In una cultura resasi riflessiva, possono sopravvivere nel tempo solo le tradizioni e le forme di vita che, pur legando a sé coloro che vi si riconoscono, non impediscono il loro esame critico e tengono sempre aperta la porta a forme di reinterpretazione o persino di abbandono. Le forme moderne di solidarietà culturale sono l'esito di prolungati conflitti politici, non dati di fatto precostituiti. È solo una visione statica dei processi di formazione dell'identità collettiva che porta a ritenere che i migranti possano pregiudicare una solidarietà comunitaria già consolidata.

Siccome le identità collettive delle democrazie liberali non sono mai caratterizzate dal grado di coesione che viene talvolta loro attribuito, è sempre possibile che non vi sia coerenza nella molteplicità delle narrazioni e delle pratiche che costituiscono i mondi della vita. Spetta allo Stato accollarsi l'onere di alleviare tensioni e potenziali conflitti precisando le relazioni collegate al luogo in termini di diritti e responsabilità giuridiche. È vero che le norme codificate non sono in grado di restituire la ricchezza e lo spessore delle pratiche e delle interazioni sociali. Ma in una società complessa il fatto che sia possibile applicare le regole in modo uniforme su una determinata porzione di territorio consente alle persone di soddisfare i bisogni di coordinamento dell'agire in modo sicuro e prevedibile, di fare in modo che le regole siano accettate da tutti coloro che partecipano alle interazioni specifiche del luogo e che la loro applicazione sia effettivamente indipendente dalla fattualità spontanea di forme di vita tradizionali. Quando le relazioni correlate al luogo trovano modo di assumere forma giuridica e istituzionale, esse danno origine a «un determinato 'sé' quale grandezza cui riferire la trasformazione», come dice Habermas. Quindi, se ci si vuole muovere nella cornice dell'autogoverno democratico della società, è necessario che alla limitazione della comunità politico-giuridica corrisponda la limitazione territoriale di un ambito statalmente controllato. E dal momento che è il territorio statale a delimitare, tramite l'istituzione dei confini, l'ambito di validità dell'ordinamento giuridico dello Stato, anche il diritto di ammissione ed, eventualmente, di appartenenza, deve essere definito attraverso questo territorio.

Il «noi» definito territorialmente, cioè il popolo-di-Stato che si costituisce entro i confini dello Stato in forma giuridicamente mediata e che si propone quale soggetto ideale

dell'autodeterminazione democratica richiede di essere «confinato» per almeno tre ragioni. Anzitutto, per rendere le norme prevedibili ed eque occorre sapere in anticipo che esse si applicano in un territorio delimitato e autoctono. Inoltre, l'estensione territoriale della legge assicura l'eguaglianza, perché l'osservanza di una norma può essere richiesta solo quando ogni destinatario può essere certo del fatto che essa venga egualmente rispettata da tutti gli altri destinatari, indipendentemente dal loro status personale o dalla loro posizione sociale. Infine, l'estensione territoriale della legge permette una sua più equa applicazione, giacché un'area delimitata è più facile da controllare di una società territorialmente frammentata. In altre parole, è proprio allo scopo di far valere l'eguaglianza giuridica che le relazioni correlate al luogo devono essere territorialmente delimitate.

Questo significa che i privilegi della cittadinanza possono essere concessi a condizione che il beneficiario partecipi a istituzioni comuni e che una parte sostanziale di queste istituzioni sia correlata a un luogo. Tali istituzioni, tra cui lo Stato di diritto, richiedono specifiche pratiche locali di cooperazione e, dato che queste pratiche richiedono un concreto ambiente fisico e un senso socialmente condiviso dello spazio, è necessario che ci sia un luogo concreto in cui radicare queste stesse istituzioni e cioè, dal punto di vista politico, un territorio. Quindi, un ordine politico liberale richiede confini – e così si verifica per la cittadinanza democratica. Per questo i confini *territoriali* sono moralmente rilevanti. I confini consentono a tutti coloro la cui esistenza si svolge nella cornice di una giurisdizione legale di conoscere e rispettare le regole correlate al luogo, mentre la possibilità di corrispondere agli impegni e alle responsabilità correlati al luogo li rende idonei a godere dei privilegi della cittadinanza locale.

4. I confini territoriali contano *anche* da un punto di vista morale perché consentono la creazione di istituzioni giuridiche nel quadro di giurisdizioni territoriali concrete. Istituzioni cui viene tra l'altro demandato il compito di regolamentare questioni politiche fondamentali, come le condizioni di ammissione sul territorio nazionale e di appartenenza alla comunità politica. Per esempio: a quale titolo la linea di demarcazione tra l'interno e l'esterno degli Stati territoriali può essere impiegata per istituire un controllo politico delle migrazioni a sola discrezione del sovrano territoriale? Che cosa giustifica il fatto che i cittadini che rientrano in una certa giurisdizione dispongono di privilegi negati a coloro che non vi rientrano? L'idea dei diritti e dei doveri correlati al luogo può servire a spiegare e giustificare le distinzioni tra le persone che vivono entro differenti giurisdizioni territoriali, anche se, ovviamente, queste distinzioni devono essere coerenti con la dignità umana, che è una, è la stessa ovunque, è a fondamento della indivisibilità dei diritti fondamentali e vieta a chiunque, anche allo Stato, di disporre di qualunque individuo a sua completa discrezionalità.

Ora, tutti noi abbiamo dei diritti universali. Ma abbiamo anche diritti e doveri che dipendono da legami rispetto ai quali non è sempre possibile prescindere dai propri interessi e dal proprio personale coinvolgimento nella situazione, e che possono creare e alimentare obblighi morali distinti e più impegnativi rispetto a quelli che si hanno nei confronti dell'«umanità» in generale. L'imparzialità non coincide con la spersonalizzazione: si tratta solo di non ascrivere ai propri interessi personali uno status privilegiato, non di rimanere sordi o insensibili nei confronti dei vincoli privati. Se si compie il passo astrattivo di guardare agli obblighi di cittadinanza secondo questa prospettiva, è possibile pensare che anche questo genere di obblighi sia correlato al ruolo che ciascuno esercita negli schemi di cooperazione sociale, e non, come potrebbe sembrare, all'appartenenza a una «comunità di destino» naturalisticamente preconstituita. Una relazione correlata al ruolo è quella che si ha nei confronti delle persone che ci vivono accanto, una relazione speciale satura di esperienze localizzate nello spazio. Analogamente, a molti dei diritti e dei doveri di cittadinanza corrispondono altrettanti obblighi di ruolo correlati a uno spazio territorialmente definito e politicamente qualificato.

Insomma, a tutti coloro cui sono ascrivibili doveri correlati al luogo andrebbero riconosciuti diritti capaci di metterli in condizione di trasferire le strutture di riconoscimento reciproco praticate nelle relazioni *face to face* sul piano delle relazioni anonime e sistemiche di una società democratica e delle sue istituzioni. Ciò significa che chiunque si ritrovi «confinato» nel perimetro di una specifica giurisdizione territoriale dovrebbe immediatamente acquisire alcuni diritti positivi in virtù del fatto di trovarsi inserito in un network di pratiche sociali che si ramificano in spazi sociali – non importa se si tratta di immigrati irregolari, turisti o visitatori. Tuttavia, il peso morale che va riconosciuto alla presenza sul territorio e alle pratiche formali e informali che hanno luogo nei contesti del mondo della vita giustifica il diritto delle democrazie di disciplinare, talvolta anche molto rigidamente, la prima ammissione e, successivamente, la transizione alla piena appartenenza attraverso un regime di controllo dei confini deciso in maniera discrezionale?

Il problema della porosità dei confini, importante già di per sé, lo è tanto più nel momento in cui si sia stabilito che chiunque si trovi fisicamente presente su un certo territorio può raggiungere un diritto di soggiorno e (almeno) alcuni dei privilegi della cittadinanza locale. Anche perché, oltretutto, la tesi che annette significato morale ai confini ha lasciato senza risposta una domanda essenziale: a chi riconoscere la possibilità di essere ammesso sul territorio nazionale? I principi alla base dell'egualitarismo liberale rendono particolarmente difficile giustificare la chiusura delle frontiere sulla base dell'appartenenza. Non per questo, tuttavia, impediscono di fornire una giustificazione suscettibile di restringere l'ingresso attraverso i confini basata sul fatto che le pratiche all'origine sia di collaudate definizioni di situazioni sia di modelli interpretativi, valutativi ed espressivi che aggiungono elementi di novità a quelli preesistenti non si verificano nel vuoto, ma in uno spazio sociale che impone regole, norme e vincoli ai partecipanti. I principi dell'egualitarismo democratico non sono incompatibili, in linea di principio e a certe condizioni, con il diritto di collettività autolimitate di frapporre limiti all'ingresso sul loro territorio e quindi di disciplinare l'attraversamento dei confini.

Ogni restrizione all'attraversamento dei confini e all'accesso a una comunità politica differente dalla propria deve perciò basarsi su una prospettiva egualitaria della dignità umana, capace di corrispondere al contenuto di una morale tesa alla eguale considerazione per ogni persona indipendentemente dal suo status di cittadino. Quando però la dignità universalizzata, che spetta in eguale misura a tutte le persone, deve ancorarsi a uno status civile, cioè a una appartenenza a una comunità organizzata nello spazio (e nel tempo), la dignità universale dell'«uomo» deve potersi concretizzare nella dignità particolare del «cittadino». I cittadini possono godere dei diritti che tutelano la loro dignità umana soltanto se decidono di istituire e conservare un ordinamento giuridico prodotto con gli strumenti del diritto positivo e radicato nelle istituzioni dello Stato territoriale. E, in uno Stato territoriale, il riconoscimento della dignità umana, che garantisce a ciascuno lo status di cittadino, trova un limite nella necessità che i cittadini si riconoscano l'un l'altro come i soggetti di eguali diritti. Come diceva Kant, la libertà di ognuno deve «coesistere con la libertà di ognuno secondo una legge universale». Non deve, cioè, venire a conflitto con le pari libertà giuridiche egualmente garantite a chiunque altro.

Ciò significa, per esempio, che la libertà di un nuovo arrivato di fare ingresso sul territorio di un paese diverso dal proprio può essere limitata – anche se deve comunque trovare il proprio limite in un'attenta distinzione tra i migranti economici e i rifugiati e richiedenti asilo – dalla libertà di coloro che già vi risiedono se i flussi migratori minacciano di destabilizzare gli schemi locali di cooperazione sociale. Non è in contrasto con l'egualitarismo democratico il fatto che i cittadini, membri di una comunità delimitata della quale osservano le regole di cooperazione, possano

imporre politiche di ammissione coerenti con la concezione che una specifica comunità politica ha di se stessa.

Questo punto di vista potrebbe far pensare che la proposta di disciplinare l'ingresso in nome del rispetto per il valore normativo delle relazioni correlate al luogo possa prestarsi a giustificare forme di reazione xenofoba nei confronti dei migranti o persino degli stranieri in generale. In realtà, le reti di reciproco riconoscimento non sono mai a maglie così strette da impedire che i confini sociali della popolazione di Stato possano aprirsi agli stranieri disponibili ad accogliere la cultura politica – va sottolineato: *politica*, non «etnica» – della loro nuova patria. Le persone non hanno bisogno di aderire a una visione *thick* della cultura per accreditarsi reciprocamente di un determinato status o di un determinato ruolo per vedersi legittimata la considerazione dovuta: è sufficiente che facciano riferimento a una norma o a una regola condivisa. Il genere di dovere civico che conta in una teoria della cittadinanza basata sulla presenza si limita a prevedere l'adempimento degli obblighi d'azione che permettono ai doversi soggetti sociali di incontrarsi all'interno delle istituzioni relazionali che regolano l'agire di qualcuno con l'agire di qualcun altro. Non ha perciò niente a che fare con i problemi dell'identità o della provenienza culturale, che possono far correre il rischio di vincolare gli individui a ruoli sin troppo specifici e perciò lesivi della loro libertà nei diversi spazi della vita sociale.

I confini, perciò, contano anche dal punto di vista morale perché tra il luogo e le pratiche cooperative aderenti a norme d'azione che valgono nel mondo della vita sussiste un nesso intrinseco, in quanto le seconde sono considerate legittime solo in base al presupposto che, nelle loro configurazioni, tengano conto dello spazio in cui hanno, letteralmente, luogo. Questo punto di vista basato sulla presenza non offre soltanto un'alternativa sia a una visione delle relazioni tra i cittadini intese come l'espressione di un'unità prepolitica concepita naturalisticamente o essenzialisticamente sia al monismo economicistico che si rifiuta di prendere atto dell'esistenza di ambiti funzionali della riproduzione sociali diversi da quello delle attività economiche. Ma permette anche di fare in modo che le rivendicazioni di diritti universalistici vengano contestate e contestualizzate, così da ridefinire i confini del *demos* stesso e da rendere i confini territoriali compatibili con i principi liberali senza dover passare attraverso una teoria dell'appartenenza al gruppo.

Ciò significa che una società liberaldemocratica deve trattare i migranti in conformità alle norme internazionalmente riconosciute di rispetto umano e di dignità, perché la prerogativa delle autorità sovrane democratiche di fissare sia i criteri di ammissione sia i criteri di appartenenza non costituisce un diritto incondizionato. «Il rispetto della sovranità democratica e quello dei diritti umani devono limitarsi e controllarsi l'un l'altro» (14). Tutti gli appelli a favore di prospettive improntate a una concezione «post-vestfaliana» della sovranità rischiano perciò di suonare come pure declamazioni retoriche se lasciano alla discrezionalità dei singoli Stati la decisione di decidere in merito alla regolamentazione normativa imposta ai milioni di esseri umani che cercano di attraversare i confini territoriali che li dividono gli uni dagli altri. Se non affrontano, in altre parole, il problema della giustificazione dei confini che dividono un'entità politica democratica da un'altra entità politica, e quindi le pratiche di inclusione e di esclusione nelle quali esplode drammaticamente la tensione, inevitabile ma non irrisolvibile, tra gli obblighi e i doveri (non solo) costituzionali che derivano dall'appartenenza a una comunità politica funzionalmente differenziata in differenti ambiti d'azione e gli obblighi e i doveri (non solo) morali che derivano dall'adesione ai principi universalistici incorporati sia nelle Dichiarazioni dei diritti umani sia nelle Costituzioni democratiche.

Luglio 2016