

Schiuma della terra. Una riflessione sulla vulnerabilità dei rifugiati a partire da Arendt e Weil¹

Elena Laurenzi

Il 12 ottobre 2012 l'Unione Europea fu insignita del Premio Nobel per la pace. La motivazione faceva riferimento all'impegno per la democrazia e i diritti umani e José Manuel Barroso, allora Presidente della Commissione, ricordò nel suo discorso di ricezione che la difesa della dignità umana occupa un posto centrale nel progetto europeo, enfatizzandone la vocazione cosmopolita: «condividiamo [...] l'irriducibile unicità dell'essere umano. Al di là della propria nazione o del proprio continente, ognuno di noi è parte dell'umanità»². A distanza di soli sette anni, queste parole assumono un timbro quasi beffardo. Come osserva Donatella Di Cesare, «sembra che dell'Europa si possa parlare solo al condizionale. Quel che oggi è, quello che avrebbe potuto essere. Il futuro che molti avevano intravisto è stato smentito, sconfessato, disdetto da un presente insieme cupo e sarcastico»³. Solo pochi mesi dopo l'assegnazione del Nobel, infatti, la chiusura nei confronti dei profughi provenienti dalla Siria faceva cadere la maschera luminosa che copre il «lato notturno delle democrazie occidentali»⁴, svelando la verità più cruda: l'Europa, già da tempo, si è trasformata in una fortezza.

Il continente europeo è attualmente attraversato da oltre quarantacinque muri⁵. Quasi in obbedienza alla legge del contrappasso, questi recinti che accerchiano i popoli benestanti, paranoicamente barricati nella difesa del proprio privilegio, sembrano renderli quasi ostaggio delle proprie cattive invenzioni⁶. I muri di contenimento dell'immigrazione appaiono anche il rovescio speculare dell'altra cattiva invenzione che, fin dagli albori del '900, immunizza le democrazie occidentali dal contatto con la propria ombra: quella dei campi di

¹ Questo saggio è stato realizzato nell'ambito del Progetto internazionale: "Vulnerabilidad en el pensamiento filosófico femenino. Contribuciones al debate sobre emergencias presentes", PGC2018-094463-B-100(MCIU/AEI/FEDER, UE).

² José Manuel Durão Barroso, Herman Van Rompuy, *Dalla guerra alla pace: una storia europea. Discorso di Accettazione del Premio Nobel per la pace assegnato all'Unione europea*, Oslo, 10 Dicembre 2012. https://europa.eu/rapid/press-release_SPEECH-12-930_it.htm

³ Donatella Di Cesare, *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*, Bollati Boringhieri, Milano 2017, p. 244.

⁴ Achille Mbembe, *Nanorazzismo. Il corpo notturno della democrazia*, Laterza, Bari-Roma 2019.

⁵ Cfr. Saskia Sassen, *Migranti, coloni, rifugiati: dall'emigrazione di massa alla fortezza Europa*, Feltrinelli, Milano, 1999; Wendy Brown, *Stati murati, sovranità in declino*, Laterza, Bari-Roma 2013.

⁶ Achille Mbembe, *Nanorazzismo*, cit., p. XI.

concentramento, che oggi si moltiplicano in una tassonomia dell'orrore, fino a poter essere considerate «una delle forme del governo del mondo»⁷.

Si avvera così, nel neoliberalismo maturo, la lucida diagnosi di Hannah Arendt che, nelle *Origini del totalitarismo*, osservava la produzione di masse di apolidi come inerente allo sviluppo del capitalismo e prevedeva che, all'interno dei regimi democratico-liberali, sarebbero potuti nuovamente cristallizzare i campi, da lei considerati «la vera istituzione centrale del potere totalitario»⁸,

Il pericolo delle invenzioni totalitarie è che oggi, con la popolazione e lo sradicamento in rapido aumento dovunque, intere masse di uomini sono di continuo rese superflue nel senso della terminologia utilitaristica. È come se le tendenze politiche, sociali ed economiche dell'epoca congiurassero segretamente con gli strumenti escogitati per maneggiare gli uomini come cose superflue [...] C'è da temere che i campi di concentramento e le camere a gas, che rappresentano indubbiamente la soluzione più sbrigativa del problema del sovrappopolamento, della superfluità economica e dello sradicamento sociale, rimangano non solo di monito, ma anche di esempio. Le soluzioni totalitarie potrebbero sopravvivere alla caduta dei loro regimi sotto forma di tentazioni destinate a ripresentarsi ogni volta appare impossibile alleviare la miseria politica, sociale o economica in maniera degna dell'uomo⁹.

Molte manifestazioni di questa superfluità umana che Hannah Arendt ritrasse nei «tempi di oscurità» di inizio '900 ricorrono nella crisi attuale dell'Europa dei diritti. Anche l'interminabile e quotidiana teoria dei migranti morti in mare ci fornisce la raffigurazione perfetta della metafora che la pensatrice utilizzò per parlare degli ebrei colpiti dai decreti di denazionalizzazione: «schiuma della terra». Di fronte alla tragedia in atto, constatiamo d'altra parte l'erosione delle parole che, dal dopoguerra in poi, sono servite a rappresentare il patrimonio politico e culturale del progetto europeo: diritti, antidiscriminazione, tutele, universalismo. Parole che è cinico liquidare, poiché hanno ispirato le lotte e le conquiste di molti popoli anche non europei, e che tuttavia assumono sempre più un suono sordo. A causa della loro abissale distanza rispetto alla realtà, esse appaiono, secondo l'espressione di Simone Weil, «incapaci di mordere la terra»¹⁰.

Hannah Arendt e Simone Weil, due grandi pensatrici degli inizi del 900, seppero analizzare, con radicalità ma senza cinismo, le lacune e le aporie della concezione universale dei diritti di cui i profughi sono la testimonianza vivente.

⁷ Id., p. 74. Mbembe fa riferimento a *Un monde de camps*, a cura di Michel Agier, La Découverte, Paris 2014.

⁸ Hannah Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino 2004, p. 600.

⁹ Id., p. 629.

¹⁰ Simone Weil, *La persona e il sacro*, Adelphi, Milano 2012, p. 39.

Le loro riflessioni, nate dall'orrore del fascismo e della guerra mondiale, possono fornirci alcuni elementi d'intellegibilità del nostro presente.

Nel noto capitolo delle sue *Origini del totalitarismo* intitolato «Crisi dello Stato Nazione e il tramonto dei diritti umani», Arendt si riferisce ai nove milioni di profughi reclusi nei campi o raminghi per l'Europa tra le due guerre mondiali interpretandolo come un fenomeno epocale, che segna una svolta nella storia agli albori del XX secolo: «L'apolidicità è il fenomeno di massa più moderno, e gli apolidi sono il gruppo umano più caratteristico della storia contemporanea»¹¹. La parola "apolide", che la pensatrice sceglie di adottare per evitare l'ipocrisia del termine "rifugiato" e il cinismo di "*despaced persons*" (termine freddamente tecnico adottato dai trattati internazionali), indica una condizione specifica, inassimilabile a quello della migrazione e dell'esilio politico. La novità non risiede solo nei numeri e nel carattere di massa dello spostamento, ma nel fatto che questa gente non ha più un posto dove andare. La revoca del diritto d'asilo – antica e anche ambigua consuetudine che, fin dai Greci e gli Egizi, aveva garantito, attraverso il perseguitato, l'autorità sovrana del paese di accoglienza¹² – determina, sul piano del diritto, l'apparizione dell' «uomo senza stato»: «un'anomalia per cui non c'era una nicchia appropriata nella struttura del diritto generale»¹³. Sul piano politico e su quello sociale, appare l'aberrazione di un popolo fantasma composto da esseri che si stenta a riconoscere come umani:

D'improvviso non c'è più stato nessun luogo sulla terra dove gli emigranti potessero andare senza le restrizioni più severe, nessun paese dove potessero essere assimilati, nessun territorio dove potessero fondare una propria comunità. Ciò non aveva nulla a che fare con problemi materiali di sovrappopolamento: non era un problema di spazio ma di organizzazione politica. Nessuno si era accorto che l'umanità, per tanto tempo considerata una famiglia di nazioni, aveva ormai raggiunto lo stadio in cui chiunque veniva escluso da una di queste comunità chiuse, rigidamente organizzate, si trovava altresì escluso dall'intera famiglia delle nazioni, dall'umanità¹⁴.

L'automatismo per cui l'anomalia giuridica dell'«uomo senza stato» si ripercuote nella sua esclusione dall'umanità *tout court* rivela un'aporìa insita nell'universalismo dei diritti che l'apolide incarna in tutta la sua cruda realtà:

Nessun paradosso della politica contemporanea è più pervaso di amara ironia del divario tra gli sforzi di sinceri idealisti, che insistono tenacemente

¹¹ Hannah Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 385.

¹² cfr. Donatella Di Cesare, "Asilo; da diritto ambiguo a dispositivo di potere", in *Stranieri residenti*, cit., pp. 131-134.

¹³ Hannah Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 393. Arendt riprende la definizione da Lawrence Preuss, *International Law and Deprivation of Nationality*, (1934-1935).

¹⁴ Id., p. 406.

a considerare “inalienabili” i 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 [...] la soluzione corrente del problema della residenza delle “displaced persons”¹⁵.

Arendt si mostra scettica nei confronti della Dichiarazione promulgata nel 1948, che tratta di svincolare dalla cittadinanza il godimento dei diritti, e ne dichiara l’inalienabilità per ogni essere umano (ora indicato attraverso la categoria di “persona”). L’argomento arendtiano sembra appellare, in prima istanza, al realismo politico: chi dovrebbe infatti garantire l’attuazione della Dichiarazione se non, ancora una volta, le Nazioni che l’hanno firmata e la cui logica tende inevitabilmente al particolarismo? E d’altra parte, anche nell’eventualità remota che si creasse un organismo sovranazionale, chi potrebbe escludere che, nel nome dell’interesse generale dell’umanità, questo non decida di eliminarne una parte? Dietro il cosmopolitismo politico potrebbe senz’altro riaffacciarsi l’incubo dello Stato mondiale¹⁶.

Ma Arendt va poi più a fondo e, illuminando il vizio insito nella concezione liberale dei diritti, ci aiuta a penetrare alla radice queste aporie: l’equivoco del liberalismo è stato quello di pensare i diritti come inerenti all’individuo concepito in modo astratto e isolato, laddove solo l’appartenenza alla comunità politica garantisce, e ancor più, dà sostanza, ai diritti stessi. Al di fuori della comunità, questi non sono solo nulli perché viene meno la protezione e la tutela dello stato che li garantisce, ma sono soprattutto inconsistenti.

Una volta di più, è la condizione degli apolidi che illustra in modo incontrovertibile questa verità. La perdita da loro subita – «quella della patria, cioè dell’ambiente circostante, del tessuto sociale in cui sono nati e in cui si sono creati un posto nel mondo»¹⁷ – non può essere espressa in termini di mancanza di diritti senza incorrere nella più grave delle ipocrisie. L’esempio della libertà di opinione usato da Arendt è molto efficace: nei campi di concentramento dei paesi democratici, osserva la pensatrice, gli internati possono godere di una libertà di opinione superiore a quella riconosciuta dalle tirannidi, e al limite possono persino esprimerla in un discorso. Tuttavia «la loro libertà di opinione è la libertà dei matti, perché quel che pensano non ha alcuna importanza per nessuno»¹⁸.

L’esempio mostra chiaramente come il puro possesso dei diritti astratti non garantisca la libertà politica. Questa si realizza attraverso la parola e l’azione, le due espressioni che, nella teoria politica di Arendt, definiscono l’essere umano e

¹⁵ Id., p. 388.

¹⁶ Cfr. Donatella Di Cesare, cit., p 232.

¹⁷ Hannah Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 406.

¹⁸ Id., p. 410.

lo rivelano come individualità unica, originale ed irripetibile. Ma la parola e l'azione possono realizzarsi politicamente soltanto all'interno di una comunità i cui membri si accordano nel riconoscersi reciprocamente. Soltanto al suo interno è possibile agire e parlare in modo significativo, pertinente per gli altri, e dunque essere riconosciuti come soggetti. Se dunque, nella teoria di Arendt, la comunità politica è l'espressione specifica della condizione umana, questa luminosa realtà ha anche un rovescio d'ombra, per cui risulta vincolato alla cittadinanza politica non solo il godimento dei diritti, non solo la libertà che deriva dall'opportunità di prendere la parola e di agire, ma anche il riconoscimento della qualità umana delle persone, e con esso la possibilità stessa di esistere e di persistere¹⁹. «La concezione dei diritti umani –scrive Arendt– è naufragata nel momento in cui sono comparsi individui che avevano perso tutte le altre qualità e relazioni specifiche, tranne la loro qualità umana. Il mondo non ha trovato nulla di sacro nell'astratta nudità dell'essere-uomo»²⁰.

In una linea diversa, ma in parte coincidente con quella di Arendt, anche Simone Weil constatava l'impotenza dei diritti nel frangente della guerra civile europea, e prevedeva l'inadeguatezza della categoria di persona – su cui pure si sarebbe fondata la Dichiarazione del '48– a preservare il «rispetto per il carattere sacro degli esseri umani»²¹. Con la radicalità che la contraddistingue, Weil rimette i diritti all'ordine della forza, illuminandone l'altra faccia, che è quella del privilegio: solo chi è già in una posizione di forza può lottare, e quindi rivendicare i propri diritti. Ne consegue il carattere implicitamente contraddittorio e aporetico dell'universalismo.

In una società instabile, i privilegiati hanno cattiva coscienza. Gli uni lo nascondono sotto un'aria di sfida e dicono alle folle: «È del tutto legittimo che voi non abbiate privilegi, e che io ne abbia». Gli altri dicono loro con aria benevola: «Chiedo per tutti voi una parte uguale ai privilegi che possiedo io». Il primo atteggiamento è odioso. Il secondo è privo di buon senso. È anche troppo facile²².

La contestazione della nozione di diritto trascina con sé, «per via della sua stessa mediocrità», quella di persona, che è anch'essa impostata sul privilegio: «la persona si realizza soltanto quando il prestigio sociale la gonfia; la sua realizzazione è un privilegio sociale»²³. Come ha mostrato Roberto Esposito – ragionando sulle orme di Weil – la persona è un dispositivo di potere e

¹⁹ Cfr. Judith Butler, *L'alleanza dei corpi*, Nottetempo, Roma 2017, p. 67.

²⁰ Hannah Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 415.

²¹ Simone Weil, *La persona e il sacro*, cit., p. 29.

²² Id., p. 37.

²³ Id., p. 36.

disciplinamento che implica un raddoppiamento: lungi dall'essere una dimensione inerente a ogni essere umano, non coincide mai perfettamente con *l'homo*, e nella non coincidenza stabilisce l'esclusione²⁴. Così era alle sue origini, nello *ius personarum* romano, dove lo status di persona sancisce, per il *pater familias* a cui soltanto era riconosciuto, il potere di uso e di abuso su cose e esseri umani: schiavi, donne, figli minori. Un analogo raddoppiamento si riflette nell'endiadi contenuta nella *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, che ambiguamente sottende un vincolo tra il diritto naturale e la cittadinanza²⁵. E ancora lo ritroviamo nell'epoca della globalizzazione avanzata, quando il *sans papiers* – migrante economico, rifugiato, profugo – decade allo statuto di «non persona»²⁶. Non solo è privato dei diritti, non è solo combattuto come invasore e nemico, ma più radicalmente, attraverso le politiche di contenimento, confinamento, espulsione, è reso superfluo: qualcuno che ha perduto la qualità umana e la cui morte appare sempre più banale; qualcuno che non è più “qualcuno”, ma l'elemento indistinto di una massa, e il cui omicidio, come quello degli ebrei reclusi nei campi nazisti, appare «impersonale come lo schiacciamento di una zanzara»²⁷.

Con ragione, dunque, Weil constata che la nozione di persona non contempla la sacralità della pura nudità dell'essere umano, né protegge chi subisce la sventura, quell'estrema emarginazione fisica, morale e sociale, che lei indica con il termine *malheur*: «Nell'uomo, la persona è una cosa disperata, che ha freddo, che corre in cerca di un rifugio e di una fonte di calore. Questo è ignorato da coloro in cui la persona è, sia pure temporaneamente in attesa, caldamente avvolta di considerazione sociale»²⁸. Di fronte alla condizione dell'esclusione e della sventura, il linguaggio del personalismo, che insiste sui diritti inalienabili e la dignità della persona, manifesta tutta la sua impotenza a causa della sua distanza abissale dalla realtà. Come già Arendt, anche Weil esemplifica tale divario con l'esempio del diritto di parola:

Quelli che hanno più spesso occasione di sentire che gli si fa del male sono quelli che meno sanno parlare. Per esempio non c'è niente di più orribile che vedere in tribunale uno sventurato balbettare davanti a un magistrato che fa lo spiritoso in un linguaggio elegante. (...) la sola facoltà umana veramente interessata alla pubblica libertà di espressione è quella parte del cuore che grida contro il male. Ma siccome non sa esprimersi, la libertà per lei è poca cosa²⁹.

²⁴ Roberto Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007.

²⁵ Cfr. Giorgio Agamben, *Al di là dei diritti dell'uomo*, in Id., *Mezzi senza fini. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1996, p. 14.

²⁶ Alessandro Dal Lago, *Non-persone: l'esclusione dei migranti in una società globale*, Feltrinelli, Milano 2006.

²⁷ Id., p. 606.

²⁸ Simone Weil, *La persona e il sacro*, cit., p. 30.

²⁹ Id., p. 23.

Come per Arendt, anche per Weil la risposta alla sventura non può essere espressa nei termini astratti del diritto individuale, ma coinvolge necessariamente la comunità e il tessuto di relazioni. Sussiste tuttavia tra le due pensatrici una differenza di fondo. Arendt, come abbiamo visto, si riferisce alla comunità politica e al patto di mutuo riconoscimento che ci rende uguali, sottraendoci alla condizione naturale. Quest'ultima infatti, come dimostra la sua analisi degli apolidi, non può essere presa in considerazione come fondamento della convivenza e della comunità politica: è piuttosto una condizione apolitica, ricadendo nella quale si è esclusi dal mondo comune.

Gli individui costretti a vivere fuori di ogni comunità sono confinati nella loro condizione naturale, nella loro mera diversità, pur trovandosi nel mondo civile. Essi sono sottratti a quella tremenda livellatrice di tutte le differenze che è la cittadinanza, e, poiché sono esclusi dalla partecipazione all'attività edificatrice degli uomini, appartengono alla razza umana allo stesso modo che degli animali a una determinata specie animale. Il paradosso è che la perdita dei diritti umani coincide con la trasformazione in uomo generico (...) e in individuo generico, rappresentante nient'altro che la propria diversità assolutamente unica, spogliata di ogni significato perché privata dell'espressione e dell'azione in un mondo comune³⁰.

Weil, da parte sua, si riferisce a una comunità che trascende il patto del mutuo riconoscimento derivato dalla cittadinanza, a un vincolo che precede qualsiasi accordo o atto volontario e che dunque non può esservi ricondotto. Si tratta della comunità che si fonda sulla giustizia, dimensione trascendente e sovranaturale che tuttavia radica nella parte più infantile e innocente di ogni essere umano, il quale si aspetta il bene e riconosce il male quando lo subisce.

C'è nell'intimo di ogni essere umano, dalla prima infanzia sino alla tomba e nonostante tutta l'esperienza dei crimini commessi, sofferti e osservati, qualcosa che si aspetta invincibilmente che gli si faccia del bene e non del male. E' questo, prima di tutto che è sacro in ogni essere umano (...) Tutte le volte che sorge dal profondo di un cuore umano il lamento del fanciullo che il Cristo stesso non ha saputo trattenere: «Perché mi viene fatto del male?», vi è certamente ingiustizia³¹.

Dunque, più che al principio del riconoscimento – che inesorabilmente opera all'interno di cornici normative che ne stabiliscono le condizioni e le distinzioni³²

³⁰ Hannah Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 418.

³¹ Simone Weil, *La persona e il sacro*, cit., p. 22.

³² Cfr. Rita Fulco, *Per un'Europa mediatrice: filosofia, istituzioni, migrazioni*, in *L'Europa di Simone Weil*, a cura di R. Fulco e T. Greco, Quodlibet, Macerata 2019, p. 40.

– Weil affida la comunità umana a un rispecchiamento o piuttosto una risonanza che il grido «di dolorosa sorpresa» dello sventurato trova in ogni altro essere umano, qualora non siano già in atto i potenti meccanismi immunitari che conosciamo. Non c'è infatti eccezione nella condizione di vulnerabilità che ci rende sensibili a questo appello; quel che cambia, in ogni caso, è la risposta:

Quelli che infliggono i colpi capaci di provocare questo grido, cedono a moventi differenti a seconda dei caratteri e a seconda dei momenti. C'è chi in certi momenti trova voluttà in questo grido. Molti ignorano che viene cacciato. Perché è un grido silenzioso che echeggia soltanto nel segreto del cuore. Questi due stati d'animo si assomigliano più di quanto sembri. Il secondo è solo un modo indebolito del primo. Tale ignoranza viene accuratamente coltivata, in quanto lusinga e contiene anch'essa voluttà. [...] Vi è voluttà in tutto ciò che fa dimenticare la realtà degli ostacoli. Ecco perché gli sconvolgimenti, quali la guerra e la guerra civile, che svuotano le esistenze umane della loro realtà, facendole simili a burattini, sono talmente inebrianti³³.

I limiti di questo saggio non mi consentono di approfondire le profonde implicazioni delle differenze esistenti tra le riflessioni di Weil e Arendt sul piano della filosofia politica. Vorrei invece concludere sottolineandone una significativa coincidenza nel fatto che entrambe affrontano la questione politica dei diritti e delle tutele spostando il focus rispetto alla sfera normativa e istituzionale, senza per questo limitarsi a fare appello all'istanza morale della carità. La dimensione che mettono in campo – sia nella diagnosi delle cause dell'oppressione e dell'esclusione, sia nell'apertura che offrono verso una trasformazione radicale della politica – è quella ontologica: implica cioè una riflessione sul modo in cui veniamo e stiamo al mondo. Entrambe le pensatrici ci richiamano all'interconnessione che lega il singolo alla collettività e che innesta l'esistenza individuale nella sfera complessa dei rapporti, connotando l'essere umano come essere relazionale. Per questo esse coincidono anche nel denunciare che lo sradicamento proprio della modernità, già impresso nella concezione liberale dell'individuo, costituisce a un tempo l'origine e la manifestazione principale del male dei nostri tempi.

Vorrei anche argomentare sul perché le riflessioni di Weil e Arendt mi appaiono ancora attuali. Sulla scena evoluta della globalizzazione avanzata, lo sradicamento è evidente ovunque: nell'uso e abuso delle tecnologie dell'informazione che sempre di più ci svellono dalla realtà; nel lavoro precario e deterritorializzato; nelle logiche dell'economia neoliberista, nei conflitti e nei cambiamenti climatici che ne derivano, e che obbligano milioni di persone ad abbandonare i loro luoghi vitali. E, come nei tempi oscuri che Weil e Arendt attraversarono, anche oggi assistiamo al meccanismo compensatorio per cui, al

³³ Simone Weil, *La persona e il sacro*, cit., p. 23.

vuoto dell'appartenenza, si risponde con l'affermazione di un fantasmatico tutto pieno identitario: quanto più l'ancoraggio sembra perduto, tanto più riaffiorano i vecchi fantasmi del sangue e del suolo³⁴.

Eppure nelle riflessioni più recenti emerge un'inedita consapevolezza del nostro carattere transitorio e «passante»³⁵, e più ancora, della vulnerabilità come condizione condivisa, che ci priva della illusione della sovranità e ci consegna alla dimensione della creaturalità³⁶. Vanno in questa direzione gli scritti di due pensatrici, Donatella Di Cesare e Judit Butler, che tentano di fondare un nuovo orizzonte normativo per la coabitazione, da cui fanno derivare sia l'antirazzismo che la giustizia distributiva. All'enfasi moderna sull'autonomia e sulla sovranità, Butler contrappone la relazione e vulnerabilità che ne consegue come nostra dimensione costitutiva, considerando che siamo, fin dalla nascita, «dipendenti a un mondo di altri, costituiti in quel mondo di relazioni e attraverso quel mondo di relazioni», e che, per quanto diversi, «siamo pur sempre legati gli uni agli altri e ai processi vitali che eccedono l'umano»³⁷. Donatella Di Cesare sostiene da parte sua che occorre riflettere sul valore del coabitare e sul significato del luogo, contro la logica del proprio e della sovranità che accomuna liberismo e comunitarismo in un abbraccio mortale con le politiche dell'esclusione e del respingimento: «solo una condivisione responsabile dei luoghi comuni può de-immunizzare dischiudendo spazi inediti di solidarietà, tempi inattesi di libertà»³⁸. Entrambe, rifacendosi ad Arendt, insistono sul carattere «irreversibilmente plurale ed eterogeneo»³⁹ della popolazione sulla terra e sul pari diritto ad abitarla.

³⁴ Cfr. Donatella Di Cesare, *Stranieri residenti*, cit., p. 242.

³⁵ Achille Mbembe parla di Etica del passante in *Nanorazzismo*, cit., p. 165.

³⁶ Scrive Butler: «Se siamo attori politici impegnati nell'affermazione dell'importanza dell'ecologia, per esempio, o delle politiche abitative, dell'assistenza sanitaria, della distribuzione del cibo a livello globale, del disarmo, mi sembra evidente che l'idea dell'umano e della vita creaturale che supporta la nostra lotta superi la scissione tra l'azione e l'interdipendenza». Judit Butler, *L'alleanza dei corpi*, cit., p. 166.

³⁷ Id., p. 173.

³⁸ Donatella Di Cesare, *Stranieri residenti*, cit., p. 243.

³⁹ Judit Butler, *L'alleanza dei corpi*, cit., p. 181.

