

Laura Pennacchi - Alberto Bondolfi

Beni comuni per la democrazia

a cura di **Simone Morandini**



EDIZIONI
MESSAGGERO
PADOVA

smart
books

Laura Pennacchi - Alberto Bondolfi

Beni comuni per la democrazia

A cura di **Simone Morandini**

ISBN 978-88-250-3885-9
ISBN 978-88-250-3886-6 (PDF)
ISBN 978-88-250-3887-3 (EPUB)

Copyright © 2015 by P.P.F.M.C.
MESSAGGERO DI SANT'ANTONIO – EDITRICE
Basilica del Santo - Via Orto Botanico, 11 - 35123 Padova
www.edizionimessaggero.it

Indice

Simone Morandini

Presentazione 7

Laura Pennacchi

**I beni comuni,
tra erosione della democrazia
e futuro della sfera pubblica** 15

Il neoliberismo:
finanziarizzazione, *commodification*,
denormativizzazione 16

Beni comuni, democrazia,
individualismo proprietario 22

La modernità:
gli errori di alcune visioni
«misticheggianti» dei beni comuni 25

Beni comuni e istituzioni:
mediazione *versus* immediatezza 31

La crucialità del «pubblico»
e il ruolo dello stato 35

«Essere in comune»:
rivitalizzare la sfera pubblica
e la democrazia 38

Alberto Bondolfi	
I «beni comuni» tra tradizioni giusnaturalistiche e nuovi orizzonti di riflessione etica . .	43
«Comune»: termine equivoco?	45
Una metafora e le sue metamorfosi	50
Il ruolo del diritto per i beni comuni	58
Beni extra commercio	63
Meccanismi per un nuovo inizio	66
La conoscenza come bene comune	69
<i>Trends</i> e prospettive: superare la dualità?	72

Custodire lo spazio del comune

Domande

Come custodire lo spazio di ciò che è comune, in un tempo che sempre più si caratterizza per l'orientamento individualista (in etica, così come in economia)? Come mantenerlo aperto, in una fase storica in cui è piuttosto la dimensione della proprietà a imporsi, anche in ambiti molto diversi? Come renderlo produttivo, affinché esso possa veramente contribuire al benessere del paese, così come a quello della famiglia umana tutta? Come tutelare efficacemente quei beni fondamentali – si pensi ad acqua, aria o terra, ma anche alla conoscenza e alla legalità... – che sono es-

senziali per il bene comune di una società?

È su queste domande che si interrogano Laura Pennacchi e Alberto Bondolfi, in un dialogo ricco e stimolante che giunge su queste pagine dopo essersi realizzato presso la Fondazione Lanza alcuni mesi fa. L'incontro si inseriva in un ciclo di seminari su *Bene comune / beni comuni*, che la stessa Fondazione ha promosso tra il 2013 e il 2014, una serie di «Dialoghi civili» tra soggetti diversi per competenze e appartenenze ideali; già pubblicati in questa stessa collana sono tra l'altro i materiali del primo confronto, in uno stimolante testo che porta il titolo dello stesso ciclo¹.

Questo testo riprende e approfondisce alcune delle prospettive in esso presenti, evidenziando al contempo la complessità di un tema che non può essere trattato per facili slogan. Non basta, infatti, affermare la necessità di attivare pratiche di resistenza nei confronti delle tendenze privatizzanti che indubbiamente attraversano il contesto sociale e civile di questi anni. Una pro-

¹ E. PULCINI - P.D. GUENZI, *Bene comune, beni comuni*, a cura di S. Morandini, Edizioni Messaggero Padova, Padova 2015.

spettiva etica davvero meditata domanda piuttosto di esplorare i sensi e i significati che l'essere-in-comune porta in sé, per una rigenerazione del tessuto sociale, per quell'elaborazione di etica civile che costituisce il fulcro della riflessione della Fondazione Lanza in questi anni².

Una parola

Interessante, anzi, notare come la stessa etimologia della parola «comune» porti inscritto in sé un ricco plesso di valenze, su cui merita soffermarsi³. Essa collega, infatti, due termini latini: *cum-munus*. Se il primo, il *cum*, rinvia a un essere assieme, a una condivisione, a un'appartenenza comune, accanto a esso è però soprattutto presente la parola *munus*, a sua volta ricca di signi-

² Si vedano in tal senso i volumi pubblicati in questa collana delle Edizioni Messaggero Padova (M. AUGÉ - L. BOELLA, *Etica civile: orizzonti*, 2013; A. AUTIERO - M. MAGATTI, *Etica civile nella modernità*, a cura di L. Biagi, 2014), ma anche i più corposi S. MORANDINI (a cura), *Etica civile: una proposta*, 2012; ID., *Rinnovare gli ambiti di vita. Declinazioni dell'etica civile*, 2014.

³ Per un approfondimento delle sue potenzialità rimando a S. MORANDINI, *Custodire futuro. Etica nel cambiamento*, Albeleggi, Roma 2014.

ficati. Essa, infatti, richiama prima di tutto una comprensione della parola «comune» come luogo in cui si condivide un dono, una realtà ricevuta, un'esperienza fondante. In tale prospettiva la realtà della convivenza sociale ha al cuore un dono – e non un elemento di esclusione o di appropriazione esclusiva; una realtà espressiva di un'apertura estroversa e non di una rigida delimitazione di confini. Il nostro essere personale, infatti, è sempre costituito da una pluralità di doni – di preziose forze vivificanti, di persone, di istituzioni, di linguaggi e di simboli che ci aiutano ad essere ciò che siamo, senza che alcuno di essi possa ambire a esaurire il nostro essere.

Aggiungiamo poi che il latino *munus* ha in sé pure un'altra dimensione, che dice del riferimento a una carica, a un incarico conferito: il riferimento al comune dice anche di un impegno condiviso, dell'assunzione di una responsabilità – di responsabilità per altri. Il dono ricevuto appare cioè anche come la fonte di una riconoscenza, che orienta ognuno/a a farsi a sua volta attore di un agire condiviso – portatore di un dono da mettere in comune. Si apre

dunque, qui, una dimensione di corresponsabilità: una *civitas* unita è davvero vitale se sa porsi come luogo di crescita di soggetti affidabili, capaci di interagire positivamente con altri e di fare progetti. È spazio nel quale possono crescere visioni creative, che sanno farsi realtà condivisa e generatrice di futuro per sé e per altri. L'etimologia di «comune» ci orienta, dunque, alla considerazione di un contesto articolato di rapporti, in cui la dimensione personale si intreccia con quella sociale e civile. Non appare casuale, in tal senso, quell'indicazione che emerge nel dibattito sui beni comuni: tale espressione indica una terza modalità di rapporto coi beni, diversa da quella del privato, ma anche da quella del pubblico.

Un testo

Due elementi mi pare meritino di essere sottolineati per introdurre alla lettura dei saggi in cui si articola questo volume. Il primo è proprio l'attenzione per la complessità: ambedue gli autori sono attenti a prendere le distanze da quella rimozione del

comune che costituisce una delle tendenze della contemporaneità; ambedue, però, sono pure attenti a evitare ogni ingenuità nel farlo. L'accentuazione del comune, infatti, non può coincidere con l'assunzione acritica di una delle diverse forme di comunitarismo che trovano espressione nello spazio pubblico contemporaneo, né può tradursi in un depotenziamento delle dimensioni del pubblico. Al contrario, proprio una rigorosa tutela dello spazio pubblico, con le tutele legali che lo caratterizzano, costituisce la condizione di possibilità per un'effettiva fruizione dei beni comuni. È solo in un contesto di legalità condivisa, infatti, che i beni comuni possono essere effettivamente tali (e non diventare mero oggetto di appropriazione da parte del più forte). Né, d'altra parte, la sottolineatura del comune significa cancellazione della dimensione del privato, ma solo una sua relativizzazione, che lo vede come funzionale a una miglior fruizione condivisa dei beni.

Il secondo elemento che arricchisce questo piccolo testo e ne rende particolarmente godibile la lettura, è la varietà di linguaggi che vi trovano espressione. Se la prospet-

tiva di Pennacchi attinge, infatti, in primo luogo al discorso economico, per criticare in modo puntuale il paradigma neoliberista, tale approccio è però anche strutturalmente collegato con la grande tradizione etico-politica della modernità (di cui ella giustamente rifiuta tra l'altro una troppo facile liquidazione). Da Bondolfi viene, d'altra parte, in primo luogo una prospettiva teologica, che rilegge il pensiero di Tommaso d'Aquino sulla proprietà dei beni della terra, scoprendovi elementi di singolare attualità; viene, però, anche l'esperienza politica e giuridica di un paese come la Svizzera, nel quale l'attenzione per i beni comuni si è espressa in istituzioni ricche di potenzialità e assieme di ambivalenze.

Un testo ricco, quindi, suscettibile di percorsi di lettura diversi, capace di evocare una pluralità di stimoli e suggestioni. Un testo che cerca di attivare un dialogo tra saperi diversi e – vorrei aggiungere – tra momenti diversi della storia politica dell'Occidente: come nota Bondolfi nella conclusione del suo saggio esso è anche un tentativo di ritrovare la forza di quella istanza che ha trovato espressione nella nozione di

bene comune, ma che oggi necessita pure di articolarsi con il linguaggio dei diritti e della dignità umana; di funzionare da idea regolatrice, quindi, più che come fonte immediata di prescrizioni. Un testo che ben si inserisce nella ricerca sull'etica civile della Fondazione Lanza, aggiungendovi un tassello e una declinazione significativa.

SIMONE MORANDINI

Laura Pennacchi*

I beni comuni, tra erosione della democrazia e futuro della sfera pubblica

Le grandi questioni del nostro tempo – dal dramma ambientale e dal riscaldamento climatico al futuro dell'energia, dell'acqua, dell'aria, del clima, della biodiversità, dell'etere, del genoma umano, fino al ruolo della conoscenza e della cultura – hanno

* Fondazione Lelio e Leslie Basso, Roma.

tutte a che fare con i beni comuni. Anche la globalizzazione sregolata degli ultimi trenta anni, con i suoi esiti di mercificazione e di privatizzazione, e la potenza distruttiva della crisi globale hanno in seno i germi di problematiche profondamente connesse con il destino dei beni comuni. Sono questioni accomunate da due tratti fondamentali: la percezione di una «catastrofe» – in atto o possibile, ma così pervasiva da soppiantare la stessa idea di «crisi», più abituale per la cultura della sinistra⁴ – e una domanda di rivitalizzazione di una democrazia consumata ed erosa.

Il neoliberismo: finanziarizzazione, *commodification*, denormativizzazione

Per capire le radici di tale «catastrofe», occorre interrogarsi sul neoliberismo che ha guidato il mondo negli ultimi trenta anni e sui suoi processi interni: *finanziarizzazione*, «*commodification*», *denormativizzazione*⁵.

⁴ C. GALLI, *Itinerario nelle crisi*, Bruno Mondadori, Milano 2013.

⁵ Per approfondimenti e indicazioni bibliografiche rinvio

a. Il processo di *finanziarizzazione* ha fatto sì che – anche grazie all'imponente rivoluzione informatica – tutto ciò che è trasformabile in operazione finanziaria sia stato utilizzato per trarne guadagno. Si sono creati strumenti e veicoli per la distribuzione e la gestione del rischio; si sono trasformati in titoli scambiabili sul mercato rapporti di debito e di credito che prima non lo erano, permettendo a mercati bancari e finanziari di incrementare i profitti anche tramite l'incremento delle dimensioni. Ma così è pure cresciuta la complessità dei mercati stessi, determinando singolari piramidi finanziarie (quasi sempre con operazioni fuori bilancio) e trasformando la gestione del rischio in sua aggressiva assunzione: si sono moltiplicate le fonti di instabilità e cronicizzati gli squilibri.

b. Il fenomeno chiamato *commodification* si è sviluppato in stretta connessione con la generalizzazione dell'etica dello scambio.

a L. PENNACCHI, *Filosofia dei beni comuni. Crisi e primato della sfera pubblica*, Donzelli, Roma 2012; ID. (a cura), *Tra crisi e «grande trasformazione»*. *Libro bianco per il Piano del lavoro 2013*, Ediesse, Roma 2013; ID., *Il soggetto dell'economia. Dalla crisi a un nuovo modello di sviluppo*, Ediesse, Roma 2015.

Si ritengono mercatizzabili anche aree un tempo considerate intrattabili con calcoli di profittabilità – istituzioni come università e attività di ricerca o *public utilities* (comunicazioni e trasporti, ma anche l'acqua) o domini culturali, legati alla creatività intellettuale e ai patrimoni storici, e perfino dimensioni del welfare (assistenza domiciliare o previdenza integrativa, ma anche salute e istruzione). Se, però, si ipotizza che l'efficiente determinazione delle decisioni allocative debba basarsi solo sul mercato e sul sistema dei prezzi, ecco che qualunque cosa va trattata come merce (*commodity*) cui attribuire un prezzo. Tutto è scambiabile e sottoponibile a contratto legale: il mercato diviene «guida appropriata – un'etica – per tutte le azioni umane»⁶. La mercatizzazione e la mercificazione stimolano poi un incremento enorme del consumismo e una desertificazione antropologica strategicamente perseguita⁷. L'alimentazione

⁶ D. HARVEY, *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford University Press, Oxford 2005.

⁷ B.R. BARBER, *Consumed. How Market Corrupt Children, Infantilize Adults, and Swallow Citizens Whole*, Norton 2007 (tr. it. *Consumati. Da cittadini a clienti*, Einaudi, Torino 2010).

consumistica del narcisismo – un’epidemia di amore malsano verso se stessi che porta le persone a ritirarsi dallo scambio sociale e rende le relazioni apparenti – genera una «adultificazione» dei bambini (indotti ad accelerare le tappe della crescita, per poter modellare su di essi target di consumo), e una simmetrica «infantilizzazione» degli adulti: da cittadini a eterni infanti consumatori, avidi e invidiosi.

c. La *denormativizzazione* è strettamente correlata alla *deregulation*, a un’insofferenza verso le *regole* espressa nel trinomio «meno regole, meno tasse, meno stato». La soppressione delle regole a favore dell’autoregolazione del mercato depotenzia il valore della *norma* e della *legge*, sostituite dallo scambio, dal negozio e dal *contratto privato*⁸. Si diffonde un «riduzionismo economico», che vede nei legami contrattuali bilaterali diretti fra parti mosse solo dal proprio interesse l’essenza del legame sociale. Emergono una possessività individualistica e un privatismo endemico, del

⁸ G. Rossi, *Il gioco delle regole*, Adelphi, Milano 2006.

tutto disinteressato a una «sfera pubblica» matura, con le sue complesse dinamiche interattive e sistemi di protezione sociale evoluti. Mentre si smarriscono i significati *precontrattuali* del contratto e si svuota il valore della norma e della legge, si sgretola pure il principio di terzietà, implicato nell'obbligo di mantenere le promesse e di pagare i propri debiti, così come nella rete di obbligazioni e di reciprocità che lega i soggetti gli uni agli altri.

Finanziarizzazione, *commodification*, denormativizzazione – pilastri fondamentali del neoliberismo – sono all'origine della crisi globale, sistemica e strutturale, che fa deflagrare l'intero modello di sviluppo⁹. Non basta limitarsi agli aspetti finanziari della crisi o a quelli riguardanti l'economia reale o ai soli problemi di domanda, trascurando l'offerta¹⁰. La crisi, partita come finanziaria, ha poi interessato l'economia reale, facendola piom-

⁹ PENNACCHI (a cura), *Tra crisi e «grande trasformazione»*.

¹⁰ R. BELLOFIORE, *La crisi globale, l'Europa, l'euro, la Sinistra*, Asterios, Trieste 2012; C. PEREZ, *The double bubble at the turn of the century: technological roots and structural implications*, in «Cambridge Journal of Economics» 33 (2009).

bare in una grave recessione, che ha fatto esplodere la disoccupazione¹¹. È a rischio la stessa sopravvivenza dell'euro e dell'Unione, mentre si aggravano i problemi occupazionali, anche per l'avvitamento di austerità e riforme strutturali: c'è il rischio di una *job catastrophe*, che mette in questione il capitalismo come fenomeno di civilizzazione.

Si impone, dunque, un rovesciamento di paradigma: la crisi forza e accelera il ritmo del cambiamento strutturale, creando le condizioni che Karl Polanyi definì di *Great Transformation*¹². Occorre però uno sforzo di produzione di pensiero, di idee, di categorie, per costruire un nuovo modello di sviluppo, che abbia al centro *green economy*, beni comuni, beni sociali. I tre processi alla base del neoliberismo hanno comportato, infatti, dissipazione di risorse naturali, spreco di beni sociali, distruzione di beni comuni, sottoproduzione di beni pubblici: per invertire la rotta, riqualificando tali categorie di beni, occorrono opposti

¹¹ L. GALLINO, *Finanzcapitalismo*, Einaudi, Torino 2011.

¹² K. POLANYI, *The Great Transformation*, Beacon Press, Boston 1954 (tr. it. *La grande trasformazione*, Einaudi, Torino 1974).

«contro-processi» (ancora Polanyi) di defianziarizzazione, demercificazione, rinormativizzazione.

Beni comuni, democrazia, individualismo proprietario

Ma i tre processi che hanno creato la crisi hanno pure favorito un deperimento della sfera pubblica, uno svuotamento della politica, un impoverimento della democrazia. Non solo essi *consumano* e *dissipano* beni comuni, ma anche qualunque idea di «bene comune», qualunque processo di responsabilizzazione democratica. Il declino degli stati non restituisce maggiore libertà agli individui, ma rischia di riattualizzare la dimensione feudale insita nella nostra cultura contrattuale, quasi un'«infeudazione» delle libertà. C'è una pluralità di sedi e procedure per la produzione di norme, che determina una nuova trama di rapporti di vassallaggio, una gerarchizzazione delle persone e degli interessi che genera rinnovate sudditanze. Non l'uguaglianza e la libertà della cittadinanza moderna, dunque, ma

una «rifeudalizzazione del legame sociale»¹³.

A essere rimessa in discussione è, in effetti, l'idea stessa di «pubblico» e di responsabilità collettiva, colpite in tutte le loro intersezioni: «l'idea dell'“interesse pubblico” che può richiedere forme di espressione collettiva; l'istituzionalizzazione dei “servizi pubblici” (come mezzo per soddisfare bisogni pubblici); la concezione del pubblico come corpo collettivo (normalmente nazionale) capace di avere interessi e bisogni»¹⁴. Il *privatismo* è alla base del deperimento della sfera pubblica e delle sue conseguenze sul funzionamento della democrazia e della società: emersione di forme di opportunismo e di indifferenza verso i legami sociali, irresponsabilità verso i beni comuni, svalutazione delle istituzioni, frammentazione, particolarismo, localismo.

«Privato» non si riferisce solo alla sfera della sovranità individuale, ma anche a quella «privazione» della possibilità di

¹³ P. LEGENDRE, *Remarques sur la refeudalisation de la France* in *Etudes offertes a George Dupuis*, LGDJ, Paris 1997.

¹⁴ J. CLARKE, *Dissolving the Public Realm? The Logics and Limits of Neo-liberalism* in «Journal of Social Policy» 1 (2004), 27.

azione pubblica¹⁵, che fa emergere i limiti dell'individualismo autointeressato, acquisitivo, possessivo – dell'individualismo proprietario. La restrizione categoriale su cui esso si basa è duplice¹⁶: un'immagine ristretta dell'individuo, negato nella sua qualità di persona, e della libertà dell'individuo stesso, definito in assenza di legami con la collettività e con la società. In realtà la persona e la sua libertà sono qualcosa di così ricco che è preferibile parlare di libertà al plurale. Se nel mercato libertà significa acquistare e vendere senza subire alcuna limitazione – dunque escludere – il vero significato delle libertà democratiche è invece l'inclusione. Non a caso A. Sen e M. Nussbaum ideano il modello dello «sviluppo umano» e l'approccio delle «capacità» (*capabilities approach*) per dar conto di una molteplicità di libertà sostanziali – ben oltre la mera libertà mercantile – come li-

¹⁵ H. ARENDT, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago 1958 (tr. it. *Vita activa, la condizione umana*, Bompiani, Milano 1964).

¹⁶ S. ZAMAGNI, *Rawls tra contrattualismo e utilitarismo. Un'esplorazione su talune conseguenze dell'individualismo metodologico*, in AA.VV., *Modelli di razionalità nelle scienze economico-sociali*, Arsenale, Venezia 1982.

bertà di essere, di fare, di comunicare, di sapere, di essere informati, di avere relazioni, di praticare una dimensione ludica, ecc. È una visione della libertà come «impegno sociale», che mantiene una forte concentrazione sull'*individualità*, ma con una nozione di individuo *sociale e socializzato*, sulla base della centralità della *relazione*.

La modernità: gli errori di alcune visioni «misticheggianti» dei beni comuni

Accanto all'indagine critica dei limiti dell'individualismo proprietario, il grappolo di concetti intrinseci ai beni comuni consente pure di evidenziare i rischi di una loro visione «misticheggiante». Qui l'idea di «comune» sovrasta gli stessi «beni comuni», divorando ogni altra dimensione – privata e pubblica – per assurgere a panacea universale, unica polarità, assoluto inglobante lo spazio della politica. In tale prospettiva vi sono diverse tendenze da contrastare:

a. una dose di *antiscientismo* e *antimodernismo* (con relative caricature di Galileo e Cartesio), che condanna l'intero percorso

della modernità come prodotto degenerato dell'Occidente;

b. una critica della violenza del colonialismo (che ha certo generato dissipazione ed esproprio di beni comuni) ribaltata in critica assoluta della nozione di *proprietà privata*;

c. un'*indistinta esaltazione* dei beni comuni, che non ne chiarisce il rapporto col «bene comune» e toglie spazio all'argomentazione articolata e al dialogo, in un'indistinzione irrazionalistica;

d. un *comunitarismo* a rischio di chiusura e negazione dell'*universalismo*, che critica le stesse idee di *contratto sociale* e di *diritto*;

e. uno smarrimento del senso e del valore della *mediazione istituzionale*, che accomuna pubblico e privato come «predoni», lasciando solo il «comune», panacea universale al di fuori di ogni corretta e auspicabile «triangolazione»¹⁷.

La prospettiva che qui viene proposta è ben diversa: l'audacia cognitiva e normativa della modernità non va abbandonata, né

¹⁷Traggo l'espressione da R. ESPOSITO, *Filosofia del bene comune*, «la Repubblica», 14 ottobre 2011.

assunta come processo lineare, ma pensata invece come «campo di tensioni», sempre e di nuovo da esplorare. L'antimodernismo è risposta troppo sommaria alla domanda di coesione sociale e ai bisogni di resistenza nei confronti di una globalizzazione iniqua e sregolata. Né il «bisogno di comunità, di appartenenza», né l'esigenza di superare il «totalizzante rapporto proprietario» che nasce dalla «violenza insita in rapporti di scambio de-socializzati», possono giustificare operazioni «azzardate e discutibili»¹⁸. La liquidazione di Galileo (profondo umanista) come primo scienziato e di Cartesio, non vale a contestare lo scientismo o la distinzione ferrea tra *res cogitans* e *res extensa*, né soprattutto ad articolare adeguatamente la cassetta degli attrezzi analitici e concettuali necessari per i nostri tempi. Una caricaturale polemica antiscientista non può surrogare la necessaria alleanza tra saperi, in una meditata ottica interdisciplinare.

Bisogna soprattutto evitare di oscurare la varietà di componenti intrecciate nella

¹⁸ C. DONOLO, *In tema di beni comuni*, «Lo Straniero», 2012, 140.

modernità, contrapponendola a un pre-moderno idealizzato, per assumere invece come terreno su cui lavorare «la stessa genealogia del diritto liberale»¹⁹ e, più in generale, la genealogia della modernità, con le sue costitutive tensioni interne. Certamente «l'origine della modernità non ha nulla di idillico»²⁰, ma proprio per questo essa è dinamicità e pluralità, *campo di tensioni*, spazio teorico ricchissimo, anche su quel territorio di interazione tra diritto, politica ed etica rivendicato dal costituzionalismo moderno. Si tratta, in particolare, di recuperare alla riflessione sui beni comuni due filoni trascurati: quello delle passioni, dell'empatia, della simpatia, dei sentimenti e dunque delle relazioni; quello della «socievolezza liberale», che vede il neoliberi-

¹⁹ M.R. MARELLA, *Introduzione. Per un diritto dei beni comuni. Idee del comune*, in Id. (a cura), *Oltre il pubblico e il privato*, Ombre Corte, Verona 2012. Marella applica questa strategia alla nozione di proprietà privata, non vedendovi solo le fratture introdotte con le costituzioni del dopoguerra (che sottopongono la proprietà privata «a politiche redistributive tali da sottrarre utilità al singolo proprietario a vantaggio della collettività»), ma anche una tensione costitutiva nella tradizione giuridica europea.

²⁰ Così L. COCCOLI, *Idee del comune*, in MARELLA (a cura), *Oltre il pubblico e il privato*.

simo non in continuità con il liberalismo ma in rottura con esso, in una tensione tra diverse nozioni di individualismo²¹.

Nell'illuminismo europeo, c'è un filone in parte trascurato ma ricco di suggestioni per la problematica dei beni comuni. È il filone dell'«empatia» e dei «sentimenti morali» coltivato da Hutcheson, Hume, Smith, Condorcet e dalla Wollstonecraft. Esso si distingue sia dall'approccio iperrazionalista contrattualista (in cui annoveriamo Hobbes e Locke e, per altri versi, Rousseau e Kant), sia da quello utilitarista – pure iperrazionalista – impersonato da Bentham. Qui le passioni non sono consegnate immediatamente all'«irrazionale», né si considerano solo quelle negative (la paura in Hobbes): c'è un'attenzione per le passioni positive, che consentono di rapportarsi al «comune» e ai «beni comuni», rivitalizzando politica e democrazia²². Né l'importanza attribuita

²¹ N. URBINATI, *Liberi e uguali. Contro l'ideologia individualistica*, Laterza, Roma 2011; ID., *Individualismo democratico*, Donzelli Editore, Roma 1997.

²² E. PULCINI, *La passione del limite*, Atti del primo ciclo di incontri, Italianieuropei, Partito Democratico Centro Studi, Roma.

alla sfera emotiva conduce a un conflitto tra ragione ed emozioni: l'empatia – il sentirsi partecipi delle gioie e delle sofferenze altrui – racchiude in reciproco sostegno sia la ragione che l'istinto psicologico, avvalorando per i sentimenti la funzione di apertura, di dilatazione dell'immaginazione²³, di liberazione.

Esplorare la tensione fra diverse concezioni dell'individuo è più illuminante e fecondo che non immaginare ritorni indietro all'olismo, all'organicismo, al comunitarismo. L'«individualismo democratico» ha componenti plurime, che – nella ricostruzione di Nadia Urbinati – risalgono a Emerson, Whitman, Thoreau, mentre in quella di Louis Menand²⁴ comprendono Holmes, James, Peirce, Dewey. In un ancor più largo «individualismo dell'autenticità», poi, Taylor abbraccia il fiume carsico che da Rousseau, attraverso l'espressivismo romantico di Novalis e Wordsworth, comprende l'autoscelta di Kierkegaard e l'integrità del sé

²³ S. VECA, *L'immaginazione filosofica*, Feltrinelli, Milano 2012.

²⁴ L. MENAND, *Il circolo metafisico. La nascita del pragmatismo americano*, Sansoni, Milano 2003.

di Nietzsche, fino a Marcuse e al suo recupero di quanto penalizzato dal principio di prestazione (immaginazione, eros, alleanza con la natura)²⁵.

Componenti diverse, accomunate dall'idea che tra le conquiste irrinunciabili della modernità c'è una nozione di individuo che secondo Pulcini è dotato «di diritti, interessi, passioni che assumono un'inedita legittimità»²⁶, ma anche dalla convinzione che gli individui, con le loro molteplici identità, sono sociali e conoscono numerosissimi tipi di interazione.

Beni comuni e istituzioni: mediazione *versus* immediatezza

Se concepiamo la modernità non come insieme omogeneo ma come «campo di tensioni», con una pluralità di filoni (tra cui quello dei sentimenti, dell'empatia, delle passioni); se ci orientiamo a un individuali-

²⁵ C. TAYLOR, *Sources of the Self: the Making of the Modern Identity*, Cambridge University Press, Cambridge 1989 (tr. it. *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Feltrinelli, Milano 1993).

²⁶ E. PULCINI, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.

simo democratico, che incorpora simpatia, relazionalità, apertura, socievolezza, ecco che il «comune» non è fuoriuscita dalla modernità, ma dimensione del «moderno» stesso. Ciò ha importanti implicazioni sia per l'idea stessa di «comune» e «beni comuni» che per la *governance* e gli assetti istituzionali: si tratta di tener conto in particolare della crucialità della *mediazione istituzionale* e della rilevanza del *pubblico* e dello stato.

La rilevanza della *mediazione istituzionale* è strettamente connessa a quella «cultura dell'artificio» che, a partire da Hobbes, ha indotto la modernità ad allontanarsi dalla brutalità dei fatti, dotandosi di «distanza», costruendo paletti, confini, filtri civilizzatori. L'istituzionalizzazione, l'aspirazione a espressioni collettive e la capacità di rappresentare interessi e bisogni alludono al carattere *artificiale* e *costruito* della società, di cui fanno parte anche i beni comuni. Occorrono istituzioni che trattino, organizzino, elaborino i conflitti relativi ai beni, distinguendo tra valori assoluti – la cui coesistenza è garantita dalla laicità – e questioni suscettibili di confronto e argomentazione, contrastando il fondamentalismo. In tal sen-

so le stesse istituzioni non sono certo norme e nemmeno fini, ma nemmeno puramente e semplicemente strumenti, ma piuttosto «beni pubblici di secondo ordine»²⁷.

Associata al neoliberismo è invece avanzata una sindrome da «fascino dell'immediatezza delle relazioni personali, della prossimità, della comunicazione faccia-a-faccia, del fai-da-te della società civile»²⁸. Essa cela, in realtà, la voglia di sbarazzarsi di ogni costrutto artificiale e di ogni elemento di interposizione e di mediazione proprio delle istituzioni moderne, prime fra tutte il diritto e il *welfare state*. Il privatismo vive di questa suggestione dell'immediatezza, che sostituisce l'intersoggettività con la dimensione personale e annulla quella potente sorgente di dinamismo della società moderna che è il livello «intermediario» tra oggettivo e soggettivo, tra personale e collettivo, tra particolare e universale. Nella rifeudalizzazione dei rapporti la categoria

²⁷ C. DONOLO, *L'intelligenza delle istituzioni*, Feltrinelli, Milano 1997.

²⁸ O. DE LEONARDIS, *L'onda lunga della soggettivazione: una sfida per il welfare pubblico* in «La Rivista delle Politiche Sociali», 5 (2006).

della potenza e del dominio soppianta ogni logica relazionale, connettiva, cooperativa.

È questo un rischio cui si espongono anche quegli indirizzi che, nel sostenere il «comune» come panacea, si richiamano a un neomedievalesimo. Se da un lato si svaluta la portata rivoluzionaria del diritto moderno, dall'altro si pretende di superare il dispositivo del «contratto sociale»²⁹: la modernità – con le *enclosures* e le recinzioni delle terre – appare come negazione di quel diritto dei beni comuni che invece si rintraccia nella società medievale (descritta peraltro in modo idilliaco, dimenticando servitù della gleba, violenza endemica, povertà generalizzata e brutalità delle condizioni di vita).

In realtà è la stessa autonomia della società civile ad essere spesso un mito (anche la società civile è il risultato di un «ordine sociale» artificiale governato e non immediato)³⁰, ma nella misura in cui essa

²⁹ P. GROSSI, *L'ordine giuridico medievale*, Laterza, Bari 2000; U. MATTEI, *Beni comuni. Un manifesto*, Laterza, Bari 2011.

³⁰ COSÌ E. OSTROM, *Governing the Commons. The Evolution of Institutions for Collective Action*, Cambridge University Press, Cambridge 1999 (tr. it. *Governare i beni collettivi*, Marsilio, Venezia 2006).

effettivamente avanza, ne vanno evidenziati i pericoli: la *desocializzazione* dell'individuo rischia di saldarsi con la *depoliticizzazione* della società.

La crucialità del «pubblico» e il ruolo dello stato

Nella ribadita crucialità del pubblico si colloca anche la persistente importanza dello stato. L'affermazione del *pubblico* è stata il motore dell'evoluzione della modernità: la pubblicità, la trasparenza, l'assunzione di consapevolezza e l'esercizio di autonomia rispetto al costume e alla tradizione, sono stati determinanti per la maturazione del senso della giustizia come di quello del «bene comune» e del destino dei beni comuni. La costruzione della democrazia come regime sociale ha fatto tutt'uno con l'espansione di una «sfera pubblica» fatta di istituzioni, beni pubblici, beni comuni, argomentazioni razionali.

Se guardiamo alla pluralità di significati di «pubblico», scorgiamo del resto subito un legame pubblico-modernità inclusivo dei beni comuni. In particolare, l'azione pubblica dello stato sui beni sociali è stata il

vettore fondamentale per il riconoscimento della natura pubblica di molti beni. La visibilità ha trasformato beni e problemi in materia di *discorso pubblico* su fini e valori collettivi, in tramiti per il riconoscimento intersoggettivo e per l'individuazione di soluzioni comuni. Si è così colto il carattere collettivo di certe materie – come istruzione, salute, previdenza – e la cittadinanza è stata identificata come fine collettivo³¹. Lo stato, mediando il discorso e la discussione pubblica sulle idee di giustizia, ha favorito l'articolarsi e l'allargarsi della cittadinanza, che esige un sistema governativo dotato di autonomia istituzionale rispetto agli interessi privati e operante secondo regole di imparzialità, razionalità, efficienza.

Pertanto, la corretta costruzione della triangolazione pubblico/privato/comune esige di ripensare le categorie di «pubblico» e «statuale». *Pubblico* non si identifica con *statuale*, ma quest'ultimo è stato decisivo per la maturazione del «pubblico» e della «sfera pubblica». Il movimento dell'«asso-

³¹ L. PENNACCHI, *La moralità del welfare. Contro il neoliberalismo populista*, Donzelli, Roma 2008.

lutizzazione del diritto di proprietà» e quello dell'«assolutizzazione del potere statale» – entrambi pervasi da una deprecabile violenza – non stanno in un unico processo lineare. Nel caso degli stati il ricorso alla forza e alla violenza ha trovato un argine nei processi di democratizzazione: la maturazione della democrazia – avvenuta *contro* ma anche *grazie* all'evoluzione del potere statale – ha generato, tramite la creazione dei *welfare states*, sia «demercatizzazione» (e quindi affrancamento dalla proprietà privata) delle condizioni della cittadinanza che sviluppo della «sfera pubblica».

Se il neoliberismo considera così poco le istituzioni politiche e sociali è perché considera l'interazione tra individui come *strumentale*, centrata sul mercato; in tale prospettiva lo stato è mera *relazione contrattuale* tra singoli, cui si accede solo per convenienza, mantenendo inalterata la libertà originaria (ecco la rivendicazione di uno «stato minimo»). Qui, però, si sottovaluta il grado enorme di organizzazione e di collaborazione sociale incorporato in uno stato anche «minimo»; si dimentica pure che le libertà – anche quella di possedere

– sono «creature» dello stato e delle istituzioni: gli individui, esercitando le proprie libertà, non agiscono in spazi scevri dall'intervento pubblico, limitandosi a fare «gli affari propri». Ecco perché l'attacco portato dal neoliberalismo a stati, governi e istituzioni – «meno regole, meno tasse, meno stato» – ha conseguenze gravissime, non solo economiche: non tocca solo la materialità del vivere, ma anche la dimensione antropologica. La riduzione delle tasse che «affama» l'operatore pubblico (e gli sottrae risorse per servizi, beni comuni, prestazioni sociali o politiche industriali) delegittima anche la tassazione³² (non contributo al bene comune, ma furto od estorsione) e la responsabilità collettiva che vi si esprime.

«Essere in comune»: rivitalizzare la sfera pubblica e la democrazia

Il *comune* vive, dunque, in uno schema triangolare; muore, invece, se pretende di divorare ogni altra dimensione, propo-

³² Sulla legittimità democratica della tassazione: E. GALLO, *Le ragioni del fisco. Etica e giustizia nella tassazione*, Il Mulino, Bologna 2007; L. PENNACCHI, *L'eguaglianza e le tasse*, Donzelli, Roma 2004.

nendosi come unica polarità trasformata in assoluto: sono cruciali la mediazione istituzionale e la dimensione del pubblico. Ma va pure ribadita l'importanza dello stato e dello statuale – con la complessità espressa dall'inglese *stateness* (solo in parte traducibile in «statualità»); va ampliata nel senso della ricca architettura istituzionale e di un allargamento della partecipazione e della democrazia deliberativa. Di intervento pubblico c'è bisogno, anche nelle condizioni odierne di globalizzazione, per orientarla a forme «intelligenti»³³, «eque» e «regolate».

Un nuovo modello di sviluppo orientato ai bisogni emergenti, ai beni comuni, ai beni sociali, non nasce dalla sola autoregolazione dei mercati, né dall'interazione sociale immediata di attori e soggetti decentrati: va riaffermato un giusto ruolo dello *stato* – trasparente, esplicito, orientato al «bene comune». Così sarà possibile contrastare le implicazioni più gravi dell'«appropriazione privatistica» delle strutture pubbliche:

³³ D. RODRIK, *La globalizzazione intelligente*, Laterza, Bari 2011.

l'erosione delle funzioni più nobili e trasparenti della «statualità» e l'abbattimento dei benefici pubblici per ceti medi e lavoratori. Né basta affidarsi all'*oltre* («oltre il pubblico e oltre il privato»): occorre una rigorosa trattazione della triangolazione pubblico/privato/comune, che individui uno spazio di comunanza «tra individuo e stato con la creazione di una categoria di beni metastatale e metaindividuale»³⁴.

Occorre dunque andare al di là del processo contemporaneo in cui al dissolversi della sovranità politica fa da *pendant* il dilagare di diritti (molti dei quali, però, ineffettuali). I diritti non esistono in un deserto, sono costruzione storica, artificiale – pubblica e statale, contestuale alla edificazione della «sfera pubblica» democratica³⁵: democrazia e «sfera pubblica» non coincidono con lo stato ma sono create da esso e con esso muoiono o vivono. Di qui l'importanza enorme dei beni comuni: essi ricostruiscono legami sociali e rivitalizzano

³⁴ S. RODOTÀ, *Beni comuni: una strategia globale contro lo «human divide»*, in MARELLA, *Oltre il pubblico e il privato*.

³⁵ L. FERRAIOLI, *La democrazia attraverso i diritti*, Laterza, Bari-Roma 2011.

i diritti fondamentali, che ne sono la scaturigine. D'altra parte, una enfaticizzazione dei beni comuni nell'*immediatezza* e una radicalizzazione dei diritti fondamentali sganciati dal contesto istituzionale da cui traggono origine, darebbero scarso fondamento a entrambi e al contempo eroderebbero la democrazia, spoliticizzandola.

Urge quindi spostare l'attenzione dalla ricostruzione di un catalogo di beni comuni alla riflessione sull'«essere in comune» e sull'«agire in comune». In un mondo pervaso da dolore, gioia, violenza, aggressività, amore, amicizia, puntare sull'«agire in comune» consente di dilatare e approfondire la percezione della realtà, ridisegnando alla luce di ideali i contorni di situazioni, esperienze, vite, lavorando sui confini tra il necessario, il possibile, l'auspicabile. L'impegno etico-politico sui beni comuni così ridefiniti e sulla democrazia – pur nelle sue ambivalenze – favorisce un investimento di energie creative, che sovverte tradizionali distinzioni e attiva rapporti non oppositivi ma di reciproco richiamo, di completamento tra emozione e ragione, corpo e mente. Si può far tesoro dell'empatia, del

sentirsi partecipi di gioie e sofferenze altrui, fondando su basi solide l'interesse presente nella mente umana per la bontà, la correttezza e la rettitudine.

Le problematiche dei beni comuni, dei beni pubblici e del loro rapporto con il «bene comune» costituiscono allora una grande occasione per esaltare la relazionalità, per riscoprire la natura sociale dei processi economici, per praticare la politica come servizio e come dedizione.

Alberto Bondolfi*

I «beni comuni» tra tradizioni giusnaturalistiche e nuovi orizzonti di riflessione etica

Cercherò di esaminare in questo testo³⁶ alcune difficoltà che si preannunciano ove si voglia realizzare una visione dei *beni comuni* come quella spesso presentata nelle

* Università di Ginevra, ISR-FBK Trento.

³⁶ Ho mantenuto intenzionalmente lo stile orale della conferenza tenuta presso la Fondazione Lanza, cui risale questo intervento, poiché non si tratta di uno *studio*, ma di un semplice (*as*)saggio, in vista di ulteriori discussioni e approfondimenti.

discussioni contemporanee. Il taglio che seguirò sarà quello di una storia delle idee, quindi di orientamento soprattutto filosofico e teologico; terrò poi presente in particolare il tipo di cultura politica in cui sono nato e cresciuto nel mio paese, la Svizzera, perché essa rappresenta, da un certo punto di vista, una specie di punta di diamante per alcune pratiche della tarda modernità. È certo il paese delle banche, un paese estremamente globalizzato, ma presenta anche un discreto quantitativo di relitti premoderni nelle proprie istituzioni e tra di esse ve ne sono alcune che non sono statali e nemmeno di diritto privato, ma istituzioni intermedie. In Svizzera, infatti, abbiamo una serie di cosiddette *corporazioni di diritto pubblico*: non istituzioni statali e nemmeno equiparate a una semplice organizzazione privata (come una banca o un'impresa edile), ma caratterizzate da competenze e potenzialità che stanno al di fuori della visione binaria tra pubblico e privato. Sono quindi per così dire predisposto, anche biograficamente, a poter accedere a questo tema.

«Comune»: termine equivoco?

Al di là della polisemia del termine, si annuncia anche un secondo problema: quello di una sorta di *qui pro quo* legato all'espressione «bene comune». Tale categoria, infatti, nell'accezione derivante dapprima da Aristotele e dai filosofi medievali poi³⁷, ha sì qualche rapporto con la nascita dell'espressione più tarda di *beni comuni*, ma con essa in realtà si intendeva qualcosa di relativamente diverso. Ci si riferiva, infatti, a un criterio che valesse come giudizio per decisioni sociali da prendere: il rispetto o il fatto di onorare il bene comune veniva usato come criterio etico guida sia per la *polis* (e quindi per il principe, che ne aveva la responsabilità), sia anche per i singoli cittadini. Era cioè un criterio di etica generale, che costituiva la base di ogni etica sociale nelle società premoderne.

Questa categoria-criterio di comune – di *bonum commune* (sempre al singolare) – incontrerà poi trasformazioni più o me-

³⁷ Cf. come prima introduzione al tema: G. CAMPANINI, *Bene comune. Declino e riscoperta di un concetto*, EDB, Bologna 2014.

no radicali lungo i secoli della modernità, e ciò a causa di due fattori. Da una parte muteranno le filosofie sociali – a cominciare da Machiavelli, da Hobbes e da Locke – e la categoria verrà trasformata e usata in un contesto che è molto diverso da quello medievale; dall'altra si modificheranno le condizioni materiali della società. Ci sono, quindi, almeno due fattori che spiegano come mai la categoria di *bene comune* passerà nei tempi moderni al plurale e diverrà *beni comuni* (i quali peraltro dovrebbero essere a servizio del bene comune)³⁸.

Non va però neppure dimenticato che in quel contesto medievale ci si richiamava a una *legge di natura* che permetteva perlomeno di far coesistere in maniera armoniosa da un lato i ruoli dei singoli dei cittadini e l'espressione dei loro bisogni e, dall'altro, il fatto di onorare le diversità anche cercando di colmarle³⁹. Per illustrare con un esempio

³⁸ Per un approfondimento legato ai processi di modernizzazione cf. la stimolante monografia di L. PENNACCHI, *Filosofia dei beni comuni. Crisi e primato della sfera pubblica*, Donzelli, Roma 2012.

³⁹ L'espressione «legge di natura» o «legge naturale» ha avuto accezioni e sviluppi dottrinali molto complessi che qui non possono essere approfonditi. Essa è stata pure fonte di

come l'uomo premoderno sperimentasse questa armonia sociale, evoco qui un tema molto discusso dalla teologia, dalla filosofia e dal diritto medievali. Si tratta del precetto che obbligava i possidenti a dare l'elemosina ai poveri⁴⁰. Nella società premoderna, infatti, chi ha dei beni non ha un diritto assoluto su questi beni, ma ha invece il dovere di ridistribuirli sotto forma appunto di elemosina più o meno alta a seconda del proprio «stato». La società feudale è una società per ordini, che ad ogni stato attribuisce una quota appropriata di beni; posso pensare, ad esempio, che se un semplice prete a Padova può possedere un cavallo, un arciprete ne avrà due, un vescovo ne avrà quattro, men-

numerosi equivoci, che perdurano fino ai nostri giorni. Per un primo approccio riabilitativo al tema cf. J. FINNIS, *Legge naturale e diritti naturali*, Giappicchelli, Torino 1996; Id., *Tra legge e virtù. La filosofia pratica angloamericana contemporanea* (a cura di A. CAMPODONICO), Il Melangolo, Genova 2004; M. RHONHEIMER, *Legge naturale e ragione pratica. Una visione tomista dell'autonomia morale*, Armando, Roma 2001.

⁴⁰ Rinvio a mie pubblicazioni specifiche per chi volesse approfondire il tema: A. BONDOLFI, *Elemosina*, in F. COMPAGNONI - G. PIANA - S. PRIVITERA (a cura), *Nuovo Dizionario di teologia morale*, Paoline, Milano 1990, 318-325; Id., *Helfen und Strafen*. Lit Verlag, Münster 2008; Id., *Appunti sulla dottrina dell'elemosina nel Cardinal Thomas de Vio detto il Gaetano*, in «Divus Thomas» 116 (2013), 103-125.

tre il patriarca di Venezia ne avrà otto. La giustizia consisterebbe, insomma, nell'aver lecitamente uno, due, quattro, otto cavalli – a seconda dell'ordine in cui si sta – ma qualora si avesse del superfluo (se il patriarca di Venezia, invece di otto cavalli, ne avesse dieci), quei cavalli andranno venduti e ridistribuiti a coloro che non ne hanno neppure uno. Si tratta del cosiddetto «superfluo» che va dato ai poveri, cioè a coloro che non hanno il necessario per sopravvivere.

Colui che è povero vive dunque dell'elemosina degli altri che la distribuiscono, ma deve rimanere povero, rimanere cioè nel suo «stato» di povero. Un tale tipo di società statica è relativamente semplice, poiché non prevede alcune mobilità al suo interno. Come ben si può vedere, è pure relativamente semplice determinare in questo tipo di società in che cosa consista il bene comune: il quadro è predeterminato e, qualora ci fossero scarsità da una parte o sovrabbondanza dall'altra, tutto viene riequilibrato nella diversità di questi vari ordini. Non ci si poneva, invece, a quei tempi il problema di cosa fosse il bene comune; non si parlava ancora di società complesse o di società tecniche;

in ogni caso l'auto-comprensione che tale società aveva di se stessa era tale che si potevano determinare abbastanza facilmente sia i doveri degli uni e degli altri, sia i relativi diritti. I poveri, ad esempio, avevano diritti che potevano far valere, purché rimanessero al loro posto, fissato per sempre; anche il richiamo alla legge naturale poteva essere formulato senza particolari difficoltà.

Oggi il compito diventa evidentemente molto più difficile: attualmente un'etica sociale non ricorre a una simile visione piramidale della società, ma piuttosto a un *catalogo di diritti fondamentali*. È una prospettiva di facile formulazione, ma di difficile realizzazione; entra qui infatti la variante già evocata precedentemente, cioè quella della libertà, che viene a scompaginare i rapporti. Io penso però che sia comunque possibile perlomeno una forma di riattualizzazione critica di questa visione premoderna, che va però certamente vista in un contesto diverso.

Si pensi a un autore collocato in posizione intermedia, come Antonio Rosmini, che ha tentato di fare una lettura della nozione di bene comune in termini di società libe-

rale, anche se forse con un successo solo parziale⁴¹. Si tratta comunque di un'indicazione importante di un tentativo che fu fatto: non siamo costretti a pensare che fra la situazione premoderna e la situazione moderna vi sia una specie di abisso, che renderebbe assolutamente impossibile tentare una tradizione in termini di tarda modernità di alcune intuizioni premoderne.

Una metafora e le sue metamorfosi

In realtà c'è una profonda metafora, un'immagine ricca di senso che – pur con differenze – accomuna i filosofi e i politici della prima modernità rispetto a quelli del medioevo. Non vi sono cioè solo alcune categorie comuni (si parla di bene comune o di beni comuni), ma anche delle grandi narrazioni – che poi con il tempo perdono i loro personaggi e diventano pure metafore ma che sono comunque molto importanti. Mi permetto di evocarle in relazione al tema della legittimazione della proprietà.

⁴¹ Cf. S. MUSCOLINO, *Il problema della legge naturale in san Tommaso e Rosmini*, I LA Palma, Palermo 2003.

Ciò che sembra comune ai diversi autori – sia premoderni sia della prima modernità – è che tutti ritornano su questa metafora riguardante l'origine, *en arché*, a una situazione degli inizi della vita in società. *En arché*, «agli inizi», tutto era in comune; poco importa che lo si presenti in termini reali o in termini metaforici. In ogni caso si parte dall'idea della cosiddetta secondarietà della proprietà privata, che non va quindi vista come fenomeno primigenio dell'esistenza umana nella storia.

In alcune varianti c'era una spiegazione di tipo teologico: nel filone agostiniano, per esempio, la proprietà privata è una delle conseguenze del peccato originale; se il peccato non fosse avvenuto, *omnia sunt communia*. È inoltre presente l'immagine più o meno cosciente – di più nei teologi, meno nei filosofi –, questa specie di scenario di fondo, secondo cui le comunità più perfette (e si citano le prime comunità cristiane), avevano tutto in comune. In seguito, la tradizione si perde, ma si è comunque tentato di ricostituire una specie di situazione primigenia nella quale tutto fosse in comune.

Una prima «secolarizzazione» di questa immagine avviene già in Tommaso d'Aquino, il quale – con la concretezza che lo caratterizza – afferma che in effetti noi non sappiamo se agli inizi l'umanità avesse già avuto la proprietà privata o meno. È importante rilevare che comunque la proprietà privata viene vista dall'Aquinate come un *fenomeno secondo* e non primigenio. Cito direttamente dalla *Summa theologiæ*:

La comunanza dei beni viene attribuita al diritto naturale, non perché questo imponga di possedere tutto in comune e niente in privato; ma perché la distinzione delle proprietà non dipende dal diritto naturale, bensì da una convenzione umana, la quale, come abbiamo già notato, rientra nel diritto positivo. Perciò il possesso privato non è contro il diritto naturale; ma è uno sviluppo di esso dovuto alla ragione umana⁴².

Qui la comunanza dei beni viene attribuita al diritto naturale, non perché esso imponga di possedere tutto in comune: non c'è una specie di comandamento primige-

⁴² Cf. TOMMASO, *Summa theologiae*, IIa-IIæ q. 66, A2, ad. 1.

nio che imponga di avere tutto in comune e niente in privato. La distinzione delle proprietà non dipende dal diritto naturale – dice Tommaso d'Aquino – bensì da una convenzione umana, che rientra nel diritto positivo: il possesso privato non è contro il diritto naturale, ma ne costituisce uno sviluppo, dovuto alla ragione umana. In altre parole Tommaso opera una *demitizzazione della proprietà privata*, affermando che si tratta di una decisione di saggezza: ci si è accorti che la proprietà privata provoca risultati migliori rispetto al possesso in comune, è di più facile gestione. Dobbiamo, quindi, evitare di rimandarla a un diritto primigenio, a un diritto naturale, secondo cui l'uomo sarebbe chiamato fin dall'inizio ad avere la proprietà privata. È invece una decisione di *diritto positivo*: se un principe, colui che ha la responsabilità della *polis*, dovesse arrivare alla conclusione che è meglio usare altri tipi di proprietà, li potrebbe usare; non è una questione fondamentale, legata al diritto naturale. Siamo insomma di fronte a una forma di demitizzazione che secondo me è da valutare in termini positivi: essa toglie la proprietà privata e la sua

legittimità dal piedistallo su cui erano state poste e ci porta a una visione diversa del bene comune. In Tommaso non è ancora presente la distinzione tra bene comune e bene pubblico: siamo evidentemente in una società premoderna, in cui la distinzione tra stato e società non è ancora differenziata come nella nostra.

È comunque significativo vedere che anche nei tempi moderni, anche quando la filosofia politica propone la figura del *contratto* come metafora fondamentale del vivere ordinato in società, questa narrazione secondo cui agli inizi *omnia sunt communia* permane, sia pur con alcuni cambiamenti significativi. Così John Locke, partendo dalla proprietà primigenia che ogni essere umano ha sul suo corpo – proprietà che non viene messa in discussione: ognuno è coesistente con il proprio corpo e ne ha proprietà piena – afferma che quando il corpo lavora sulla natura, cioè su qualcosa di esterno a esso, giunge a realizzare dei prodotti e questa è la legittimazione fondamentale della proprietà. Attraverso il lavoro si diventa proprietari: il terreno che un uomo adatta, semina, migliora o coltiva,

come dice Locke, è di sua proprietà. Quindi la proprietà è legata strettamente al lavoro, non è semplicemente qualcosa che si eredita o qualcosa su cui si ha un titolo giuridico senza lavorare. È il lavoro, la trasformazione del mondo, la modificazione della natura che legittima il possesso. Anche presso Locke comunque il possesso è fenomeno secondo e non primario: ciò che è primario è il *lavoro*. Con il suo lavoro l'uomo ha, secondo Locke, delimitato la terra comune, mentre la natura attorno sarebbe selvaggia senza alcuna forma con il lavoro. L'essere umano le dà forma, la trasforma, le dà un ordine, le dà una qualità e questo legittima anche una sua forma di possesso⁴³.

Sebbene la terra e tutte le creature inferiori siano comuni a tutti gli uomini, pure ognuno ha la proprietà della propria persona, alla quale ha diritto nessun altro che lui. Il lavoro del suo corpo e l'opera delle sue mani possiamo dire che sono propriamente suoi. A tutte quelle cose dunque che egli trae dallo stato in cui la natura le ha prodotte e lascia-

⁴³ Per una prima introduzione al pensiero sociale di Locke: M. CHIODI - R. GATTI (a cura), *La filosofia politica di Locke*, Franco Angeli, Milano 2005.

te, egli ha congiunto il proprio lavoro, e cioè unito qualcosa che gli è proprio, e con ciò le rende proprietà sua. Poiché son rimosse da lui dallo stato comune in cui la natura le ha poste, esse, mediante il suo lavoro, hanno, connesso con sé, qualcosa che esclude il comune diritto di altri. Infatti, poiché questo lavoro è proprietà incontestabile del lavoratore, nessun altro che lui può avere diritto a ciò ch'è stato aggiunto mediante esso, almeno quando siano lasciate in comune per gli altri cose sufficienti e altrettanto buone⁴⁴.

Questa, dunque, è la prima affermazione di Locke, mentre la seconda è che egli è ottimisticamente convinto che lavorando e trasformando la natura tutti ne possano trarre un vantaggio. Quindi il bene comune, il bene di tutti, risulta armoniosamente e quasi automaticamente da questa attività di lavoro. Chi, nella convinzione di Locke, si appropria con il suo lavoro di una terra, non assottiglia ma accresce le provvigioni comuni dell'umanità e quindi la proprietà privata è la forma più sociale che può esistere: quella che di fatto vuole il bene dell'umanità. Un

⁴⁴ J. LOCKE, *Saggi sulla legge naturale*, Laterza, Bari 2007, 249.

ottimismo su cui ognuno di noi porrebbe oggi dei grandi punti interrogativi, ma di cui Locke era profondamente convinto: la proprietà privata è sinonimo di efficienza mentre dalla proprietà comune nascono improduttività e abbandono di risorse.

Non dimentichiamo, del resto, che nell'Inghilterra in cui egli scriveva c'erano pascoli abbandonati, prati abbandonati che erano di proprietà comune. È pure vero, però, che egli non rileva – mentre la cosa è in alcuni casi storicamente provata – che ci furono dei movimenti forti da parte dei latifondisti per rendere altamente improduttivi questi terreni comuni, per fare in modo che fossero sottratti a chi li lavorava, ai contadini più poveri. Ci fu quindi anche un furto collettivo di risorse in relazione a questi beni ed esso è anche alla base dell'affermazione che solo la proprietà privata è produttiva, mentre i prati che appartengono al comune sono sempre selvaggi e non producono nulla. Locke, in effetti, non si rende conto pienamente dei processi sociali che stanno dietro alla gestione o meglio alla non gestione dei beni comuni.

Il ruolo del diritto per i beni comuni

Il terzo punto su cui vorrei soffermarmi è quello del ruolo del *diritto* nel localizzare e nel gestire i beni comuni. È chiaro che la prima funzione del diritto è quella di rendere certo un rapporto di proprietà mediante una regolamentazione dettagliata. Una società che non avesse nessun sistema giuridico sarebbe una società altamente insicura. E quindi anche per appoggiare la localizzazione di beni che fossero stati sottratti da meccanismi di accumulazione, da processi di guadagno personale, occorrono strumenti giuridici.

Il diritto è l'unico strumento non violento rispetto all'usurpatore che invece occupa i campi, occupa i prati, occupa i beni e li usurpa, senza che vi sia la possibilità di recuperarli. Pertanto uno dei problemi fondamentali ancora presenti nel diritto pubblico è quello di individuare strumenti giuridici per poter definire quali siano i beni comuni e in base a quali regole vadano gestiti. È questa una grave difficoltà teorica per il diritto. Per questo motivo condivido, almeno intuitivamente, la proposta di Lau-

ra Pennacchi che propone come alternativa al dualismo meccanico di «pubblico-privato» una tripartizione maggiormente differenziata tra le sfere *del pubblico, del privato e del comune*.

Vi è peraltro l'esigenza di determinare regole per ognuno dei tre ambiti e questo lo si può fare appunto attraverso lo strumento del diritto; questa esigenza determina però a sua volta una forma di *inevitabilità* dello stato, anche se essa non implica necessariamente l'affermazione del *primato* dello stato. Lo stato, infatti, è l'unico che possa porre in essere – ove non esistano già – enti intermedi, che non siano assimilabili ad esso, ma che abbiano la possibilità di amministrare beni comuni secondo una logica diversa da quella dell'accumulazione privata come da quella di una amministrazione puramente statale.

Mi permetto di fare un esempio tipicamente svizzero: nella Confederazione elvetica esistono corporazioni che si occupano di determinati beni comuni e li amministrano, anche se lo fanno secondo schemi che io direi ancora abbastanza premoderni. Abbiamo, ad esempio, l'istituzione – certo

poco nota in Italia – del *patriziato*: è l'insieme di quei cittadini che storicamente risalgono e appartengono a un certo luogo. Ai *patriziati* competono boschi, terreni, accesso all'acqua e sua amministrazione: tutto condotto, però, a partire da leggi che sono state approvate in ultima istanza dallo stato; siamo di fronte cioè ad enti dotati di uno statuto di diritto pubblico, ma non parte specifica degli organismi statali. Hanno quindi una loro autonomia: possono prelevare tasse per i loro membri e non devono rendere conto al municipio di come amministrano questi beni. È in un certo senso una forma accomodata alla modernità delle corporazioni medievali: in ultima analisi il valore dei loro atti (di compravendita o altro) deve essere sanzionato solo indirettamente dallo stato, ma essi hanno comunque una valenza di diritto pubblico non statale.

Un altro insieme di istituzioni che per il diritto svizzero rientra in questa categoria – di istituzione pubblica, ma non statale – sono le *chiese*. Le comunità religiose hanno uno statuto (almeno alcune, quelle riconosciute) e, se accettano alcune regole del gio-

co – per esempio quella della democraticità dell'uso dei beni – diventano corporazioni di diritto pubblico e quindi hanno il diritto di prelevare tasse dai loro membri. Sono situazioni ben poco note in Italia, ma che risalgono da una parte alla società medievale e dall'altra al ruolo sociale e politico giocato dal protestantesimo: la riforma protestante ha creato un tipo di socializzazione che non è né statale né puramente privata.

In ogni caso quello che mi sembra importante per il nostro intento è che il ruolo del diritto pubblico è indispensabile anche per poter localizzare quali siano questi *commons*. E una volta localizzati, si possono determinare quali siano le regole della loro gestione. Anche quando questi beni fossero di pertinenza statale, ci può essere una loro amministrazione che corrisponde alla logica, diciamo così, dei beni comuni (che non è quella del puramente statale). Faccio un esempio: in Svizzera, paese con un'abbondanza enorme di acqua, il problema della sua proprietà non è ancora stato risolto, neanche da un punto di vista giuridico. Lo si ritiene un bene economico, ma il diritto non dice che è un bene extra-com-

mercio quindi si può al limite considerare anche un bene commerciale, ma che non può essere commercializzato liberamente come ogni altro bene. La sua commercializzazione può cioè avvenire solo seguendo alcune regole, tra cui quella fondamentale è che la regione da cui essa proviene abbia un titolo giuridico su di essa. Concretamente ciò significa che le grandi agenzie elettriche, che forniscono energia elettrica alle aree industriali o alle grandi città, sono obbligate a risarcire le valli da cui proviene l'acqua, riversando una parte dei loro guadagni in esse. Il processo è complesso, poiché bisogna anche determinare chi sia il soggetto del bene comune: in alcuni casi non è altro che lo stato, che si manifesta sotto forma dell'istituzione del comune, in altri casi ci sono i patriziati, le corporazioni di diritto pubblico cui mi riferivo poc'anzi.

Tutto questo mette pure in evidenza che, per mantenere la visione ternaria di cui dicevamo prima, è necessario un sistema giuridico che permetta la redistribuzione e che permetta anche a questi soggetti di esserci con caratteristiche e competenze specifiche. Se non c'è una comunità di val-

le, ad esempio, sarà difficile comprendere come si possa gestire efficacemente il bene dell'acqua e i profitti che esso produce, come si possa ridistribuirli. In alcuni casi sono quindi nati soggetti giuridici nuovi, che si fanno espressione di questa esigenza: la problematica dei *commons* è dunque anche creatrice di diritti.

Beni extra commercio

Un'altra possibilità è quella dei beni considerati come extra-commercio: si tratta di togliere alcuni beni dal commercio, per poter fare in modo che diventino un bene comune, favorendo eventualmente la costituzione di istituzioni senza scopo di lucro in vista di una loro corretta amministrazione e gestione. Non è un caso che il mio paese abbia una quantità enorme di fondazioni rispetto al nucleo di abitanti: lo stesso legislatore, lo stato, ha previsto e incoraggiato tale istituto, dotandolo di privilegi tali che – nel momento in cui si sente l'esigenza di gestire dei beni comuni, creando dei soggetti nuovi – si cerca di creare una fondazione *ad hoc*.

Se, però, concentriamo la nostra attenzione sulle realtà sottratte al commercio, vorrei tornare una volta di più sul riferimento di Locke al lavoro del corpo umano. È dal corpo che si passa alla natura: l'uomo con il suo corpo trasforma la natura e da lì nasce l'istituzione della proprietà. Non è quindi un caso, non è semplicemente un relitto storico, il fatto che lo stesso corpo umano sia invece rimasto quella realtà che tutti, almeno in linea di principio, considerano sottratta al commercio⁴⁵. Purtroppo il diavolo, scacciato dalla porta, ha spesso la tendenza a rientrare dalla finestra; in questo caso, pur stabilendo la non commerciabilità del corpo umano, oggi – attraverso l'istituzione del brevetto – la questione si è riaperta. Il brevetto, infatti, è una forma particolare di titolo giuridico, che non è completamente assimilabile alla proprietà, cosicché si può avere un profitto dal corpo umano pur lasciandolo nel suo statuto di

⁴⁵ Proprio recentemente il filosofo italiano Esposito ha sottolineato il ruolo del corpo come realtà ponte tra le persone e le cose, e ha così ridiscusso criticamente e con rara pertinenza la nota distinzione che guida tutta la riflessione e la pratica del diritto. Cf. R. ESPOSITO, *Le persone e le cose*, Einaudi, Torino 2014.

res extra commercium. Potrà sembrare un piccolo trucco, ma anche questa elasticità è una caratteristica del diritto; così, da una parte, il corpo è sottratto al commercio, dall'altra comunque con prodotti del corpo umano noi riusciamo oggi ad avere anche delle attività di tipo commerciale, o perlomeno con conseguenze monetarie che intendono onorare l'investimento intellettuale nell'attività di ricerca.

Anche qui però non è dovuto al caso il fatto che, in occasione della scoperta di nuove potenzialità di questi prodotti del nostro corpo o anche di prodotti naturali, si faccia ancora riferimento a una situazione primigenia dicendo che agli inizi non era così. Questo tipo di argomentazione è in realtà presente in quasi tutte le pubblicazioni sui beni comuni, ad esempio da parte di quelle popolazioni della regione della Patagonia che hanno fatto valere i loro diritti nei confronti di Benetton. Questa ditta ha occupato delle terre in tale area per insediare i propri allevamenti (che poi si sarebbero trasformati nei nostri pullover) basandosi sul diritto statale locale: le autorità locali ritenevano quei terreni non apparte-

nenti a nessuno. La popolazione indigena dei Mapuche, invece – evidentemente sulla base di tradizioni orali e non di documenti scritti –, ha ribadito che la terra apparteneva a loro e che essi l’avevano sempre lavorata. Al di là del merito della controversia, ciò che interessa qui sottolineare è il conflitto fra due culture, una basata su tradizioni orali, l’altra stato-centrica e ricorrente al diritto scritto. Anche qui ci sarebbe un’altra categoria, o persino ideologia che andrebbe studiata, quella della *res nullius*: a partire dalle cose che non appartengono a nessuno, si può far valere il principio che chi arriva per primo se ne può appropriare.

Meccanismi per un nuovo inizio

Al di là del caso specifico appena evocato, è chiara qui la necessità per il diritto di prevedere anche *meccanismi di riparazione* in qualche modo analoghi all’istituto biblico del giubileo⁴⁶. Ogni cinquant’anni

⁴⁶ Per una prima introduzione al tema cf. J.M. VAN GANGH, *Le jubilé biblique: un temps marqué ouvrant un temps nouveau*, in «Science et Esprit» (2001), 63-92. Per un approfondimento ulteriore cf. J.F. LEFEBVRE, *Le Jubilé biblique. Lv 25 - exégèse et*

– anche se non sappiamo se nella realtà lo fosse o no – tutti i terreni venivano ridistribuiti, la proprietà privata veniva in qualche modo abolita e si ricominciava da capo.

Dichiarerete santo il cinquantesimo anno e proclamerete la liberazione nel paese per tutti i suoi abitanti. Sarà per voi un giubileo; ognuno di voi tornerà nella sua proprietà e nella sua famiglia. Il cinquantesimo anno sarà per voi un giubileo; non farete né semina, né mietitura di quanto i campi produrranno da sé. Né farete la vendemmia delle vigne non potate. Poiché è il giubileo, esso vi sarà sacro; potrete però mangiare il prodotto che daranno i campi. In quest'anno del giubileo, ciascuno tornerà in possesso del suo⁴⁷.

Mi sembra un'intuizione fondamentale: per poter fare in modo che alcuni beni possano essere percepiti da noi cittadini come beni comuni, da gestire assieme secondo una logica non mercantile, è necessario che il diritto preveda in un modo o in un altro delle *forme di re-inizio, di ricominciamento*.

théologie, Ed. Universitaires, Friburgo, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2003, XII-460.

⁴⁷ Lv 25,10-13.

In questa prospettiva va anche esaminata l'istituzione dell'*eredità*, del passaggio della proprietà da una generazione all'altra. I beni accumulati da una generazione passano alla successiva, partendo dalla premessa che la generazione che segue sia quella affettivamente maggiormente legata alla precedente e che quindi sia quella che in maniera meno arbitraria possa avere accesso ai beni accumulati. Questo automatismo, pur avendo dalla sua qualche evidenza, non sembra dover essere considerato come assoluto e come *senz'altro* evidente. Per questo motivo vari stati conoscono l'istituzione della cosiddetta *tassa di successione*, come strumento di redistribuzione sociale della ricchezza familiare accumulata nel tempo.

Purtroppo invece le recenti tendenze neolibériste hanno fatto sì che tra le prime tasse a essere abolite in alcuni stati europei vi sia stata proprio la *tassa di successione*. Ciò rivela chiaramente che non c'è assolutamente alcun interesse da parte degli attori economici principali a una redistribuzione. La *tassa di successione*, del resto, è una forma molto blanda per fare in modo che i ricchi non continuino a rimanere ricchi e

i poveri non continuino a rimanere poveri. Quindi, per lo meno al momento della morte di una generazione e nel passaggio da una generazione all'altra, sembrerebbe doverci essere una piccola forma di redistribuzione.

Se da parte nostra vogliamo creare questo spazio per i beni comuni, molte cose che ci sembrano evidenti vanno cambiate, anche giuridicamente, come appunto la regolamentazione del passaggio di beni da una generazione all'altra. L'istituzione dell'eredità, per esempio, secondo me va ripensata almeno parzialmente, prevedendo meccanismi di redistribuzione.

La conoscenza come bene comune

Chi legge la letteratura sui beni comuni vede che una realtà spesso sottolineata è che anche la conoscenza sia considerata come un bene comune. Concordo con questa affermazione, anche se solo recentemente siamo riusciti a vedere con maggiore chiarezza come gestire l'intuizione a essa sottostante. Vorrei citare innanzi tutto il fatto che le nostre mentalità sono cam-

biare in tempi relativamente recenti, come dimostra il fenomeno stesso della *proprietà intellettuale*, su cui noi accademici discutiamo perché non vogliamo che i nostri prodotti editoriali vengano semplicemente copiati e vogliamo quindi combattere il fenomeno del *plagio*.

Tale prospettiva è in effetti relativamente nuova. Si pensi ad esempio al solo campo della musica. Fino al XVIII secolo era del tutto lecito ispirarsi e riprendere materiali musicali da altri autori: da Vivaldi a Bach non ci si faceva assolutamente alcuno scrupolo, perché si riteneva che il prodotto artistico fosse un bene comune e non un bene privato. Evidentemente gli artisti lo facevano in maniera geniale, in modo che a ogni copiatura ci fosse un reale arricchimento anche artistico. Se pensiamo, per esempio, ai concerti di Corelli, l'Opera n. 5 fu riscritta almeno una dozzina di volte e in maniera geniale da altrettanti musicisti. Oggi noi siamo in grado di ricostruire tutte queste azioni di copiatura che chiameremmo plagio, ma che invece plagio non è, almeno nel senso attuale del termine. Si tratta di ricreazione artistica, perché a quel tempo

si pensava che questi prodotti fossero beni comuni e non beni privati. Oggi, attraverso l'istituzione del brevetto e del copyright, c'è anche una mercificazione del sapere che condiziona l'accesso per chi non ne dispone.

Fortunatamente, il diritto sta cercando anche qui di muoversi, pensando che la totale mercificazione del sapere sarebbe un punto di non ritorno. Persino gli stati europei – forse con motivazioni non soltanto altruistiche – hanno decretato il principio dell'*open access*, pur non avendolo ancora completamente realizzato. Esso afferma che tutte le ricerche fatte con finanziamenti pubblici – e i relativi risultati – debbano essere pubblici e dunque accessibili a ogni persona interessata. Gli editori evidentemente non ne hanno avuto alcun piacere e stanno lottando per cercare di salvare il principio del copyright. Eccovi comunque un esempio concreto che mette in evidenza la complessità dei rapporti tra gratuità e commercio in questo ambito molto particolare. La Fondazione Kessler⁴⁸, per cui lavoro, è una fondazione pubblica, finanziata

⁴⁸ Cf. www.fbk.eu.

dalla provincia di Trento, e quindi tutte le pubblicazioni vanno rese pubbliche e gratuite. Gli annali, che pubblicavamo su carta con un editore, sono ormai online e così disponibili a tutti. L'editore è stato molto comprensivo con noi ma questo significa che un ricercatore americano o un ricercatore africano può avere accesso ai nostri prodotti senza dover pagare, e viceversa anche noi potremo tranquillamente leggere i loro prodotti. Pertanto secondo me ci sono fenomeni anche rilevanti che dimostrano una forma di ottimismo nei confronti di beni culturali che vengono così sottratti a una logica puramente commerciale.

Trends e prospettive: superare la dualità?

L'ipotesi, ritrovabile in molta letteratura, che afferma che i beni comuni abbiano oggi una tendenza a sparire, non mi trova consenziente. Personalmente penso che ci siano sì fenomeni di sparizione, ma anche fenomeni di rientro. È chiaro che anche i movimenti di privatizzazione di risorse pubbliche, a seconda dei meccanismi messi in opera, possono cambiare.

Ho assistito in Svizzera, ad esempio, al fenomeno della privatizzazione della posta, che era un servizio pubblico notevole, ma essa non ha provocato di per sé grandi problemi. La qualità del servizio è rimasta più o meno uguale, c'è un po' più di concorrenza e ora posso scegliere di mandare il pacchetto a mia nonna attraverso la posta o attraverso agenzie private, ma fondamentalmente non ho subito un danno rilevante. Dopo la privatizzazione della posta si è pensato di privatizzare anche le ferrovie, ma qui si andava a toccare qualcosa che per la Svizzera è un mito e così l'iniziativa è caduta. È veramente difficile dire quali siano quei meccanismi che in alcuni casi portano a un rafforzamento della tendenza neoliberista e quali siano invece quelli in cui gli stati stessi cercano di uscire da questo meccanismo.

In conclusione, è chiaro che la confusione concettuale di cui si parlava agli inizi intorno ai beni comuni non aiuta, e può provocare persino il fallimento della causa. Il dibattito intorno ai beni comuni deve comunque continuare, nella chiarezza e nell'approfondimento. Forse in sede giuri-

dica va superato il dualismo fra la categoria del privato e quella dello statale, dando però maggior spessore alla categoria di pubblico, per passare da un sistema binario a un sistema ternario.

Tale questione si intreccia tra l'altro con altri temi su cui stanno lavorando i giuristi, legati agli sviluppi della tecnica delle scienze biomediche. In tale ambito sembra infatti talvolta delinearci il superamento di un altro dualismo molto forte in diritto, tra *persone* e *cose*. Oggi abbiamo a che fare con realtà che non possono essere assimilabili né alla categoria di persona né alla categoria di cosa: pensate agli embrioni, ai cadaveri, o a molte altre realtà che sono chiaramente intermedie e che costituiscono sicuramente un problema concettuale non facilmente risolvibile⁴⁹.

Alcuni cercano di mantenere in maniera conservatrice questo dualismo tra cose e persone dicendo che determinate realtà non sono embrioni ai sensi della legge; si cercano scappatoie riferendosi al cadave-

⁴⁹ Rimando al libro di Esposito già citato per un ulteriore approfondimento della problematica.

re come a una cosa, che però ha dei titoli giuridici particolari. Si cerca, insomma, di mantenere questo dualismo, cercando però dei correttivi al suo interno.

Non mi sento di entrare ulteriormente in questa questione perché non sono un giurista, ma quello che mi sembra importante osservare è che la causa dei beni comuni provoca all'interno del diritto delle rivoluzioni che sono accompagnate anche da altri fenomeni. I giuristi avranno quindi un ruolo molto importante nel precisare cosa sia lo statuto di un bene che è un bene comune – e quindi non è bene statale e neppure bene privato. La stessa cosa vale appunto per le realtà extra-commercio.

Infine sarà necessaria, per poter meglio servire la causa dei beni comuni, una riattualizzazione o meglio una riconiugazione del *principio di sussidiarietà*. Occorre capire bene se, e in che senso, il principio di sussidiarietà vada nella direzione della causa dei beni comuni oppure no. È facile invocarlo quando si ha a che fare con beni comuni localizzati, come le acque delle valli alpine, in modo da individuare meccanismi in cui la collettività possa appropriarsene come bene

comune grazie anche a istituzioni non statali che se ne assumono il compito. In altri casi invece occorrerà forse individuare e trovare altri strumenti concettuali per arrivare a risultati positivi per tutti.

Vorrei ritornare, in conclusione, alla nozione di bene comune di matrice aristotelico-tomistica: credo che essa debba sopravvivere, ma non tanto come regola concreta di comportamento, perché essa – concepita in un contesto chiaramente premoderno – non è oggi riproponibile come tale. Essa può vivere invece come *idea regolatrice*: se non avessimo questa bussola, una bussola molto formale, invero noi saremmo come dei viandanti notturni senza lampada. Le idee regolatrici, invece, sono magari lampade deboli, ma ci sono essenziali nelle tenebre per (ri)trovare la strada.

Smartbooks, libri veloci intorno a un'idea, per capire, per capirsi, per leggere il presente e sporgersi sul futuro. Pensieri che vanno lontano e mettono in cammino la vita, che nutrono la mente e lo spirito.

- T. MATURA - F. HADJADJ, *L'utopia di Francesco d'Assisi*, pp. 64, 2013
- A. MATTEO - T. RADCLIFFE, *Sguardi sul cristianesimo. Da dove veniamo e dove stiamo andando*, pp. 84, 2013
- S. SCATENA - L.C. SUSIN - S. GALLAZZI, *Chiesa e teologia in America Latina*, pp. 92, 2013
- L. BOELLA - M. AUGÉ, *Etica civile: orizzonti*, pp. 60, 2013
- A. AUTIERO - M. MAGATTI, *Etica civile nella modernità*, pp. 72, 2014
- P. STEFANI - S. ZUCAL, *Rompere il silenzio*, pp. 136, 2014
- E. CHIAVACCI, *Un futuro per l'etica*, pp. 136, 2014
- M. REICHLIN - P. BENANTI, *Il doping della mente. Le sfide del potenziamento cognitivo farmacologico*, pp. 96, 2014
- E. BOSETTI - C. POPPI, *On the road*, pp. 80, 2014
- L. MANICARDI, *Gesù narratore di Dio*, pp. 60, 2015
- E. PULCINI - P.D. GUENZI, *Bene comune/beni comuni*, pp. 104, 2015
- C. BISCONTIN, *La gioia del Vangelo. Con san Francesco e sant'Antonio*, pp. 80, 2015
- U. SARTORIO, *L'omelia, evento comunicativo. In cerca di tratti francescani*, pp. 120, 2015
- M. GRONCHI - R. REPOLE, *Il dolce stil novo di papa Francesco*, pp. 90, 2015
- D. MARIA TUROLDO, *Povero sant'Antonio*, pp. 52, 2015

- R. DE ZAN - I. DE SANDRE, *La redenzione è gratuita*, pp. 80, 2015
- D. Dozzi, *Quanto manca all'aurora? Vita consacrata custode dell'umano e del creato*, pp. 62, 2015
- D. Dozzi (a cura), *Qui è vera letizia*, pp. 88, 2015
- D. Dozzi (a cura), *Verso la felicità*, pp. 80, 2015
- L. Pennacchi - A. Bondolfi, *Beni comuni per la democrazia*, pp. 78, 2015

Smartbooks,
libri veloci
intorno a un'idea,
per capire, per capirsi,
per leggere il presente
e sporgersi sul futuro.

Pensieri
che vanno lontano
e mettono
in cammino la vita,
che nutrono la mente
e lo spirito.

a cura della
FONDAZIONE
LANZA



€ 7,00 (I.C.)

 EDIZIONI
MESSAGGERO
PADOVA

www.edizionimessaggero.it