

MICHELE CARDUCCI

SU *REPORT* DI

ALBERTO BASSET, STEFANO CRISTANTE, MANOLITA FRANCESCA, NICOLA GRASSO, SERGIO SALVATORE

**LA FONDAZIONE
DIRITTI GENETICI
COME
«SITUAZIONE
COSTITUZIONALE»**

UNA "CODIFICA" DELLA SUA ESPERIENZA
NEL PRISMA DEL METODO COMPARATIVO DI ELINOR OSTROM



UNIVERSITÀ DEL SALENTO



© Michele Carducci 2015 (chiuso a Lecce presso l'Università del Salento, il 31 agosto 2015, e presentato al *Meeting* organizzato da Fondazione Diritti Genetici, Comune di Ladispoli, ARCUS SpA, ARSIAL su *La disseminazione tecnologica di EXPO 2015. Open Society District: il distretto civico della conoscenza*, Castellaccio di Monteroni, Ladispoli (Roma), 18 e 19 settembre 2015).

ISBN: 979-12-200-0487-9

Quest'opera è libera e può essere riprodotta e distribuita con ogni mezzo fisico, meccanico o elettronico, a condizione che la riproduzione del testo avvenga integralmente e senza modifiche, ad uso privato e a fini non commerciali.

Inoltre, chiunque può riprodurre, distribuire, comunicare al pubblico, esporre in pubblico, rappresentare, eseguire o recitare l'opera, purché rispetti le seguenti condizioni:

- riconosca esplicitamente il contributo dell'autore originario;
- non operi per scopi di lucro;
- non alteri o trasformi il testo originario.

Infine, in occasione di ogni atto di riutilizzo o distribuzione, devono essere sempre chiariti ai terzi i termini della licenza di quest'opera.

È possibile derogare alle prescrizioni sopra riportate, solo con l'autorizzazione scritta del titolare del diritto d'autore.

SOMMARIO

RINGRAZIAMENTI

ABSTRACT E PAROLE CHIAVE

PARTE PRIMA

1. Premessa generale 1: codificare o validare?
2. Premessa generale 2: studiare un'esperienza istituzionale originale e unica.
3. Premessa metodologica specifica: osservare e comparare esperienze istituzionali.
4. L'ipotesi di Elinor Ostrom delle "situazioni costituzionali" e dell' "Action Arena" per la "codifica" di FDG.
5. Prima conclusione: il tema dei "beni comuni" come *tertium comparationis* per la "codifica" di FDG.

PARTE SECONDA

6. "Action Arena" dell' "antropocene" e "caso Xylella".
7. "Beni comuni" e questione della "collegialità dell'offerta".
8. "Action Arena" e governo dei "beni comuni":
 - a. L' "Action Arena" come sistema giuridico;
 - b. L' "Action Arena" come efficienza economica nell'allocazione di vantaggi e svantaggi (su Report di M. Francesca);
 - c. L' "Action Arena" come ecosistema (su Report di A. Basset);
 - d. L' "Action Arena" come metodo per prendere atto dei limiti delle "forme di governo" umane;
 - e. Nuovi paradigmi per l' "Action Arena"? Le ipotesi del "comune";
 - f. Nuovi paradigmi per l' "Action Arena"? La partecipazione a mediazione epistemica (su Report di S. Salvatore);
9. Seconda conclusione: "Action Arenas", "beni comuni", democrazia (su Report di N. Grasso).

PARTE TERZA

10. "Action Arena", "beni comuni" e "cecità sistemica" in democrazia (su Report di S. Salvatore e S. Cristante).
11. "Cecità sistemica" e sistema della "foresta".
12. La "foresta" della conoscenza.
13. Il "senso comune" proprietario.
14. L'insufficienza della "socializzazione" della "foresta".
15. Terza conclusione: la necessità di una nuova democrazia della "foresta" (su Report di S. Salvatore).
 - a. Dalla "scatola" di Dahl alle oligarchie direttive.
 - b. Il percorso della democrazia associativa.

PARTE QUARTA

16. Le risposte di FGD come "Action Arena" nella "foresta" della conoscenza.
17. FDG come "incubatore" di prassi costituenti olistiche di integrazione cognitiva democratica (su Report di S. Salvatore).

ORIENTAMENTI BIBLIOGRAFICI DI ULTERIORE APPROFONDIMENTO

RINGRAZIAMENTI

Questo lavoro è il frutto di confronti e incontri realizzati nell'arco di due anni di attività di ricerca e di discussione con colleghi e studenti dell'Università del Salento insieme ai rappresentanti e ai ricercatori della Fondazione Diritti Genetici.

Non li posso ricordare tutti, ma certamente il ringraziamento prioritario deve andare a Mario Capanna, Ivan Verga ed Eva Gasparini, della Fondazione Diritti Genetici, perché è da loro che ho imparato a sperimentare la coscienza complessa dei temi da indagare.

Grazie a loro sono entrato in quella specie di "*Città di Zoe*" (narrata da Italo Calvino tra le sue *Città invisibili*), che è la pratica della "*conoscenza come bene comune*".

Grazie a loro si è attivato il circuito di itinerari e osservazioni "*dentro la Città di Zoe*", seguito dai colleghi che hanno contribuito alla ricerca: Alberto Basset, Stefano Cristante, Manolita Francesca, Nicola Grasso e Sergio Salvatore. Li ringrazio per questo.

Grazie a loro, Luca Nolasco si è fatto carico della organizzazione di eventi convegnistici salentini su questa "*Città*". Ringrazio anche lui.

Infine, per ordine di tempo ma non di importanza, ringrazio la Prof.ssa Milena Petters Melo, della Furb di Blumenau in Brasile, e tutti i colleghi e studenti italiani e stranieri che hanno dato vita a quel laboratorio di produzione "comune" che è stata la Scuola Estiva italo-brasiliana del luglio 2015 intitolata "*Alla ricerca dei beni comuni: il ruolo delle Costituzioni*", voluta dalle due Università, attraverso il comune Centro Didattico Euroamericano sulle Politiche Costituzionali e l'Accademia Brasiliana di Diritto Costituzionale, insieme alla Fondazione Diritti Genetici: un'ulteriore mappa di quella "*Città*".

Lecce, agosto 2015
Michele Carducci

ABSTRACT E PAROLE CHIAVE

La ricerca, frutto della collaborazione tra l'Università del Salento e la Fondazione Diritti Genetici, ha avuto lo scopo di studiare l'esperienza della Fondazione, in una inedita prospettiva interdisciplinare. È stato infatti attivato un confronto e un dibattito, metodologico e analitico, tra giuristi, ecologi, scienziati sociali, psicologi ed economisti dell'Università, volto a "codificare" l'esperienza della Fondazione non come architettura istituzionale (per quello che è), ma come flusso di azioni e iniziative (per quello che *fa*) di auto-capacitazione civica e di gestione partecipata della conoscenza, replicabili o comunque "esemplari" nonostante vincoli legali e limiti di "sistema" della realtà odierna, locale e globale.

Il riferimento teorico del percorso proposto ha richiesto il richiamo alle elaborazioni teoriche ed empiriche del premio Nobel Elinor Ostrom, alle quali ha fatto riferimento la Fondazione nel suo avviamento, ma dalle quali si è poi originalmente discostata proprio in ragione della unicità del suo operare.

Pertanto, dopo una prima parte di carattere introduttivo e metodologico, fondata sui postulati della comparazione integrale di J.L. Constantinesco, la ricerca si è sviluppata per gradi, secondo il seguente ordine.

Un seconda parte è stata dedicata alla tematizzazione delle cosiddette "Action Arenas", nel significato sperimentato dalle osservazioni empiriche della Ostrom. In tale prospettiva, sono stati riletti sinteticamente gli orientamenti in tema di "beni comuni", nella consapevolezza che questo "singolare collettivo" del nuovo secolo rappresenta ormai il termine di confronto di qualsiasi osservazione dei cambiamenti istituzionali, non certo perché esso identifichi una nuova "ideologia", bensì per il fatto di doversi misurare, quando si parla di conoscenza e governo della conoscenza, con inediti vincoli di "sistema" non più esclusivamente sociali, ma ineluttabilmente naturali, ecosistemici, dunque "comuni" al destino dell'intera umanità.

La terza parte si è focalizza sulla dimensione psicosociale del problema della conoscenza dell'ecosistema nei suoi caratteri di "comune", discutendo delle varie prospettive metodologiche storicamente assunte per emancipare la soggettività umana dalle sue "cecità sistemiche" e dai singoli "domini cognitivi" individuali/locali, nella constatazione degli ostacoli, anche di tipo istituzionale risalenti alle matrici storiche del costituzionalismo moderno, che si frappongono alla promozione dell'accesso alla conoscenza come liberazione epistemica degli individui, e nella considerazione della complessità della democrazia come dispositivo metodologico di produzione di conoscenza.

L'ultima parte riconduce il bagaglio di consapevolezza maturate dalla ricerca alla lettura dell'esperienza della Fondazione, per verificare se il suo esperimento di auto-capacitazione civica e di gestione partecipata della conoscenza serva a modellare dispositivi metodologici replicabili su scala, al di là delle forme legali delle istituzioni e in un quadro di superamento delle modellistiche costituzionali del secolo passato, per la promozione della democrazia in termini soprattutto di integrazione cognitiva.

La ricerca si chiude poi con una bibliografia ragionata sui temi coinvolti dall'indagine.

Con queste chiavi di lettura interdisciplinare ed ecosistemica, Fondazione Diritti Genetici si presenta come "situazione costituzionale" innovativa, una delle poche "Action Arenas", che, a livello globale, ha prodotto e produce innovazione istituzionale intorno a una prassi, quella della conoscenza, che coinvolge qualsiasi soggettività, indipendentemente da "titoli" e "ruoli", in uno sforzo operativo "olistico", ossia non disciplinare né ingegneristicamente disciplinato.

In un mondo afflitto dalla ripetizione dei propri errori e dalla incapacità di aprire nuove vie di cambiamento istituzionale, conoscere e comprendere una dinamica come quella della Fondazione Diritti Genetici ha significato acquisire sollecitazioni nuove e coraggiose sulla sfida del governo del presente e del futuro nella società della conoscenza e del "deficit ecologico" del "sistema" e delle istituzioni umane.

Parole chiave: Fondazione Diritti Genetici; conoscenza; metodo comparativo; beni comuni; ecosistema; dinamica psicosociale; "Carta della Foresta"; cecità sistemica; democrazia; deficit ecologico; *Spread* della conoscenza; auto-capacitazione; gestione partecipata della conoscenza.

PARTE PRIMA

*«Pensieri diversi
producono mondi diversi,
in cui appunto valgono le verità
che essi hanno prodotto»
Wolfram Fleischhauer, 2003*

I. PREMESSE GENERALE I: CODIFICARE O VALIDARE?

Questa ricerca ha per oggetto la Fondazione Diritti Genetici (d'ora in poi FDG).
Sembra banale, come precisazione. Eppure da essa si deve partire per avviare con chiarezza tutto il discorso contenuto in questo testo.

Che cos'è, infatti, FDG?

E che cosa significa fare una ricerca avente ad oggetto FDG?

Per rispondere alla prima domanda, basterebbe leggere dettagliatamente il sito di FDG: www.fondazione-dirittigenetici.org.

Invece, per rispondere alla seconda domanda, si dovrebbe introdurre un ulteriore interrogativo, conseguente alla lettura del sito di FDG:

ho compreso "effettivamente" che cos'è FDG?

Quando si dice "effettivamente", si intende sottolineare l'importanza della osservazione di un oggetto attraverso i messaggi che l'oggetto ha prodotto e produce, e quindi mette a disposizione dell'osservatore, sia in termini di "dati" (ossia di quello che esplicitamente è trasmesso all'osservatore) sia in termini appunto di "effettività" (ossia dell'insieme di informazioni non fornite esplicitamente, ma pur sempre contenute nel messaggio dell'oggetto osservato).

Ecco il punto: "fare ricerca su FDG" ha significato osservare un oggetto attraverso i suoi messaggi "dati" ed "effettivi".

Il testo che segue racconta il percorso di "decodificazione" di tutto questo; e, in tale prospettiva, si spiega il titolo della ricerca.

La ricerca presuppone la conoscenza dell'esperienza e delle attività messe in campo da FDG, ma non si esaurisce in essa.

a)

Da un lato, la considerazione dell'oggetto osservato ha focalizzato l'attenzione non tanto sulle sue forme "istituzionalizzate", quanto soprattutto sull'insieme dei suoi messaggi in termini di "situazione problematica" di "dati" ed "effettività", proprio rispetto alle forme "istituzionalizzate" dell'oggetto, che al massimo hanno consentito di cogliere i messaggi "legali" a disposizione dell'osservatore (sulla distinzione tra tipi di messaggi e messaggi "legali", si v. A. Antonietti, *Psicologia del pensiero*, Bologna, il Mulino, 2013, 133). L'osservazione di questo intreccio di messaggi non identifica una originalità metodologica degli autori di questo testo. Recupera piuttosto l'approccio del premio Nobel Elinor Ostrom nel delimitare le cosiddette "situazioni costituzionali", attraverso il paradigma cosiddetto *IAD (Institutional Analysis and Development Framework)*, ossia nel perimetrare ambiti di azioni e messaggi in cui più soggetti (cittadini, comunità, imprese, scienziati, istituzioni ecc ...) interagiscono in un contesto

di regole e norme che ne condizionano e limitano le possibilità di conoscenza e comprensione (E. Ostrom, *Understanding Institutional Diversity*, Princeton, Princeton Univ. Press, 2005).

FDG è una “situazione costituzionale”, e lo si comprenderà sempre più approfonditamente dal percorso di questa ricerca. Ad una prima lettura dei suoi “messaggi”, essa si presenta come una istituzione (nella forma del “messaggio legale” della Fondazione) che governa informazioni di contenuto scientifico (pubblicazioni, convegni, ricerche, piattaforme informatiche, *Cluster* ecc...), per produrre informazioni da far conoscere nel modo più aperto possibile e promuovere decisioni con altri attori sul governo di queste conoscenze. Pertanto, FDG non è *solo* una istituzione, non è *solo* un produttore di messaggi. È *anche e soprattutto*, come si vedrà, un attore di innovazione di governo (di *Government* e non di *Governance*, come si spiegherà alla fine della ricerca), pur nei limiti e nei vincoli di tutti i “messaggi legali” che la “situazione costituzionale” in cui opera impone o richiede.

Elinor Ostrom definiva una situazione complessa del genere (situazione di innovazione a vincoli dati) come “*Action Arena*”. Ed effettivamente, considerando appunto i “messaggi” messi a disposizione di FDG, questa istituzione è una “*Action Arena*”.

Che cosa poi possa significare “*Action Arena*” tra innovazioni e vincoli, sarà oggetto di una specifica parte di questo testo, perché evidentemente un’ “*Action Arena*” può essere osservata solo olisticamente, ossia comprendendo tutti i “messaggi” (“dati”, “effettivi” e “legali”) che al suo interno esistono, si producono e si intrecciano (M. Wertheimer, *Il pensiero produttivo*, trad. it., Firenze, Giunti, 1965). Ma sin d’ora si può anticipare che un’ “*Action Arena*” si presenta come qualcosa di più di una semplice comunità “resiliente”.

b)

Dall’altro lato, la “codifica” dell’esperienza di FDG ha significato, in realtà, la “decodifica” di questi “messaggi”.

“Codificare” è termine insidioso. Anche quando si “codifica” si ricorre comunque a “dati” (per es. anagrafici, geografici, storici), “messaggi” (per es. le informazioni prodotte dall’emittente al quale ci rivolgiamo) e “vincoli legali” (sistema delle fonti, criteri di legalità e legittimità ecc...). Si pensi, per tutti, ai processi di “codificazione normativa” (un codice di disposizioni legali) oppure a quelli informatici (un codice di dati da ordinare in sequenze logiche e algoritmiche).

Niklas Luhmann ha chiarito bene la centralità dei “codici” nella osservazione della realtà istituzionale (*Potere e codice politico*, trad. it., Milano, Feltrinelli, 1982): tutti i nostri problemi comunicativi dipendono dal modo in cui leggiamo i “messaggi” o, meglio, dal “codice” attraverso il quale li “decodifichiamo”.

Inoltre, qualsiasi “codifica” si traduce in un piano di azioni attraverso l’impiego di oggetti, le cui proprietà possono essere pertinenti o meno alle finalità del piano (M. Keane, *Restructuring Revised*, in *Scandinavian Journal of Psychology*, 26, 1985, 363 ss.).

c)

La “codifica”, in definitiva, impone una discussione sugli oggetti e un confronto fra oggetti: richiede comparazione (M.L. Gick, K.J. Holyoak, *Analogical Problem-Solving*, in *Cognitive Psychology*, 1980, 306 ss.); una comparazione *anche* (non solo) dei “messaggi legali”, quindi una comparazione (anche ma solo) giuridica, per scongiurare

che la “codifica” risulti prescissa dalla realtà dei vincoli, dei limiti e delle possibilità pre-esistenti (magari non modificabili) al piano di azioni.

Il confronto, poi, è sia contestuale che cronologico, dato che qualsiasi “codifica” assume nuove informazioni in un contesto di informazioni e messaggi precedenti (confermando, anche da tale angolo di visuale, l’esistenza delle “situazioni costituzionali”, nel senso inquadrato dalla Ostrom).

Infine, poiché è più efficace ripetere l’informazione associandola a qualche forma di significato precedente (c.d. “reiterazione elaborativa” o “ristrutturazione analogica”), qualsiasi confronto si fonda, anche implicitamente, su “indici di corrispondenza” che associano messaggi e informazioni (nel campo della comparazione giuridica, come si accennerà, L.J. Constantinesco ha denominato tali indici “elementi determinanti”). In proposito, si è parlato di “confronti produttivi” (F.W. Hesse, D. Klecha, *Use of Analogies in Problem-Solving*, in *Computers in Human Behavior*, 6, 1990, 115 ss.).

Insomma, la “codifica” è una strategia euristica definita da regole (si potrebbe dire da “codici”), attraverso cui rappresentare le informazioni, associarle a informazioni già esistenti, inquadrare gli oggetti, confrontarli negli “indicatori di corrispondenza” o negli “elementi determinanti”, riprodurre gli aspetti significativi, aggiungere nuove informazioni, in vista di uno “stato finale” di modellazione, di “codificazione” (K.J. Gilhooly, *Thinking: Directed, Undirected and Creative*, London, Academic, 1988; A. Newell, H.A. Simon, *Human Problem-Solving*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1972).

Uno stato finale, appunto: il che presuppone che le caratteristiche dello stato finale del percorso di azioni di “codifica” sia conosciuto o quanto meno definito, per evitare che l’operazione condotta si traduca nella semplice validazione di una esperienza, alla luce della sua corrispondenza con gli indicatori di altre esperienze passate. Sia rivolta solo all’indietro.

Vediamo allora come è stato definito lo stato finale.

2. PREMESSA GENERALE 2: STUDIARE UN’ESPERIENZA ISTITUZIONALE ORIGINALE E UNICA

Lo studio dell’esperienza di FDG è stata finalizzata alla “codifica” di un modello replicabile di auto-capacitazione civica e di gestione partecipata della conoscenza, nella considerazione dell’oggetto – la conoscenza – come “bene comune”:

- auto-capacitazione civica;
- gestione partecipata della conoscenza.

Sono queste le architravi del percorso cronologico e contestuale di “codifica” di FDG.

Il riferimento teorico del percorso proposto ha richiesto il richiamo alle elaborazioni teoriche ed empiriche del premio Nobel Elinor Ostrom, per due ordini di ragioni:

- perché il contributo di Elinor Ostrom in tema di “*conoscenza come bene comune*” ha ispirato e orientato gli indirizzi di FDG, non in una sua pedissequa riproduzione, ma in un ripensamento delle sue forme, sganciate dal paradigma scientifico “normale” (nel significato di Thomas Kuhn) dentro il quale si è comunque mossa la Ostrom;
- perché il metodo comparativo proposto dalla studiosa statunitense presenta elementi di apertura interdisciplinare utili a focalizzare limiti e potenzialità delle esperienze di FDG e conseguenti possibilità di “codifica” delle stesse come modello replicabile su scale differenti di costruzione istituzionale e di partecipazione civica, sulla base delle chiarificazioni sintetizzate nel paragrafo precedente.

FDG è una “situazione costituzionale” e un’ “*Action Arena*”, perché ha prodotto e produce innovazione istituzionale, intorno a una prassi, quella della conoscenza, che coinvolge qualsiasi soggettività, indipendentemente dai suoi “titoli” di interesse o di attribuzione, e pertanto richiede sperimentazioni “olistiche”, non disciplinari, né disciplinate né “codificate”.

In tal senso, FDG ha praticato la “*conoscenza come bene comune*”.

In quanto “*Action Arena*”, poi, FDG focalizza anche un problema solitamente trascurato nella osservazione delle forme di produzione di “beni comuni”: la questione delle “esternalità”. La ricerca affronterà anche questo profilo, perché FDG assume le “esternalità” (nelle loro plurime declinazioni, a partire dalle “asimmetrie informative” sulla conoscenza e sull’accesso ad essa) come “fatto sociale” ossia come problema “comune” alla gestione di qualsiasi “bene comune”. Ovviamente l’obiettivo di FDG non è quello di “eliminare le esternalità”, dato che queste sono un effetto di uno specifico sistema di produzione col quale fare i conti come “messaggio legale” (su questa consapevolezza da parte di FDG, si veda C. Modonesi, G. Tamino (a cura di), *Fast Science. La mercificazione della conoscenza scientifica e della comunicazione*, Milano, Jaca Book, 2008). Il fine, piuttosto, è quello di “governarle”, incanalandole in forme di gestione appunto innovative. E tale fine va ben oltre gli esperimenti ad oggi realizzati di “socializzazione” della conoscenza scientifica o di *Public Understanding of Science* (G. Carrada, *Comunicare la scienza. Kit di sopravvivenza per ricercatori*, Milano, Sironi editore, 2005): “situazioni costituzionali” semplicemente “gestite”, ma non “innovate”.

La conoscenza, dal canto suo, ancorché classificabile come “bene”, identifica un oggetto di prassi molto complesso. Si tratta infatti di un “oggetto sociale”, intrecciato a tutte le variabili sociali dell’esistenza, da quelle personali e caratteriali a quelle valoriali a quelle psicosociali fino a quelle della materia conosciuta (a sua volta distinguibile come materia “inerte”, “vivente”, sociale: in merito, cfr. proprio Consiglio dei Diritti Genetici, *Il gene invadente. Riduzionismo, brevettabilità e governance dell’innovazione biotech*, Milano, Baldini & Castoldi Dalai, 2006).

FDG come “*Action Arena*” del particolare “bene comune” denominato conoscenza, si presenta come un crocevia di innumerevoli “messaggi” per l’osservatore. La sua “situazione costituzionale”, ancorché “micro”, può alimentare, “codificata” nelle sue caratteristiche istitutive e dinamiche, ulteriori prassi di “allargamento” sempre più “macro” (il progetto del *Cluster* va letto in tal senso) in termini, si cercherà di spiegare più oltre, di autorganizzazione civica della conoscenza in ogni settore, dalle scienze all’economia al diritto stesso.

Per arrivare a questo stato finale, però, si deve avviare il percorso di “codifica”, secondo gli schemi e nel perimetro, sintetizzati dal paragrafo precedente.

Le parti che seguono sono dedicate a questo.

Nella parte sulle “*Action Arenas*”, si rileggeranno sinteticamente gli orientamenti in tema di “beni comuni”, nella consapevolezza che questo “*singolare collettivo*” del nuovo secolo, questo “*futuro passato*” della semantica sociale e istituzionale (R. Koselleck, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, trad. it., Bologna, Clueb, 2007) rappresenta ormai il termine di confronto di qualsiasi osservazione dei cambiamenti istituzionali, non certo perché esso identifichi una nuova “ideologia” (ancorché si parli con non poca genericità di “*benecomunismo*”), bensì per il fatto di doversi misurare con inediti vincoli di “sistema” non più esclusivamente sociali, ma ineluttabilmente naturali, ecosistemici, dunque “comuni” al destino dell’intera umanità e quindi da conoscere al di là di qualsiasi *Weltanschauung* personale o collettiva.

Nella parte su “cecità sistemica” e democrazia, l’attenzione si focalizza sulla dimensione psicosociale del problema della conoscenza dell’ecosistema nei suoi caratteri di “comune”, discutendo delle varie prospettive metodologiche storicamente assunte per emancipare la soggettività umana dai suoi “domini cognitivi” individuali/locali, nella constatazione degli ostacoli, anche di tipo istituzionale risalenti alle matrici storiche del costituzionalismo moderno, che si frappongono alla promozione dell’accesso alla conoscenza come presupposto “comune” di emancipazione, e nella considerazione della complessità della democrazia come dispositivo metodologico di produzione di conoscenza.

L’ultima parte riconduce alla lettura dell’esperienza di FDG il bagaglio di consapevolezze maturate dalla ricerca, per verificare se l’esperimento di auto-capacitazione civica e di gestione partecipata della conoscenza serva a modellare dispositivi metodologici replicabili su scala, al di là delle forme legali delle istituzioni e in un quadro di promozione della democrazia in termini associativi e di integrazione cognitiva.

I riferimenti bibliografici contenuti nella ricerca saranno ridotti all’indispensabile, non solo per non appesantire il testo, ma soprattutto per renderne l’utilizzo funzionale all’oggetto della ricerca, ossia all’osservazione stessa di FDG nella sua valenza prototipica. Gli orientamenti bibliografici finali sono stati ordinati per poter accompagnare coloro che vorranno eventualmente proseguire oltre in questo cammino.

Come partire?

Fissiamo la direzione con due precisazioni.

a)

La prima riguarda ancora il rapporto tra processo di osservazione e FDG.

Come si è già cercato di spiegare, l’osservazione non assume come proprio obiettivo la validazione dell’esperienza di FDG. L’obiettivo è quello di *farla diventare* oggetto di studio, prima ancora che modello da universalizzare. Questo per due fondamentali motivi: a) la valutazione dell’esperienza di FDG costituisce il risultato dell’attività scientifica di osservazione, non la premessa della stessa; b) qualsiasi progetto scientifico è inevitabilmente più ampio e prospettico di una singola esperienza, pure interessante e unica, come quella di FDG. Da questo punto di vista, FDG rappresenta per l’osservatore una fonte di dati, un *Case Study* significativo e ricco, da utilizzare strumentalmente in ragione di uno scopo analitico e teorico sovraordinato, riguardante la sfida della costruzione di infrastrutture istituzionali capaci di gestire la conoscenza come “bene comune” dell’umanità per la stessa sopravvivenza del genere umano.

In tale ottica, del resto, è stata promossa la Convenzione tra FDG e l’Università del Salento, attraverso il Centro Didattico Euroamericano sulle Politiche Costituzionali, che ha coinvolto, in fase di dibattito, confronto di ipotesi scientifiche, stesura di *Report* (di cui si è tenuto conto in questo testo, con responsabilità di comprensione e rielaborazione solo ed esclusivamente dell’autore del testo), diversi colleghi dell’Ateneo salentino: Alberto Basset; Stefano Cristante; Santa De Siena; Viviana Fini; Guglielmo Forges Davanzati; Manolita Francesca; Nicola Grasso; Terri Mannarini; Sergio Salvatore. Sempre in tale ottica, e con il patrocinio di FDG, è stata realizzata, nel luglio 2015, una *Summer School* italo-brasiliana (perché in concorso tra l’Università del Salento, l’Università di Blumenau (FURB) del Brasile, e l’Accademica Brasiliana di Diritto costituzionale) sul tema “*Alla ricerca dei beni comuni: il ruolo delle Costituzioni*”, dove sociologi, economisti, psicologi, pedagogisti, filosofi, sono stati invitati, nella logica da

“*Action Arena*” che presidia FDG, a verificare quale sostenibilità istituzionale possa accompagnare la promozione della conoscenza come “bene comune”.

b)

La seconda precisazione investe la considerazione della osservazione stessa, compiuta per “leggere” FDG, in quanto appunto “situazione costituzionale” e “*Action Arena*”. Di essa si parla nel paragrafo che segue.

3. PREMESSA METODOLOGICA SPECIFICA: OSSERVARE E COMPARARE ESPERIENZE ISTITUZIONALI

Una “situazione costituzionale” può essere semplicemente gestita oppure innovata.

Una “situazione costituzionale” in cui si innova identifica, ricorrendo al lessico della Ostrom, una “*Action Arena*”, proprio perché in essa si interagisce non solo, o non tanto, per attuare/applicare messaggi “legali”, ossia per adempiere, bensì e specialmente per produrre nuovi tipi di messaggi sia come “dati” che come “effettività”.

D’altra parte, innovare una “situazione costituzionale” non significa promuovere le riforme costituzionali, modificare una Costituzione “dall’alto”. Significa più operativamente deliberare “scelte costituzionali”: *Constitutional Choices*, sempre nel lessico della Ostrom (in linea, tra l’altro, con la stessa semantica costituzionale statunitense della “fedeltà” alla Costituzione, come hanno attestano gli studi di innumerevoli giuristi americani, a partire da B. Ackerman e M. Tushnet: si v. A.S. Bruno, *Constitutional Fidelity. Saggio comparativo su una “figurazione” statunitense*, Torino, Giappichelli, 2011). Si potrebbe parlare di prassi “istituente”.

Ma come si osservano “situazioni costituzionali” innovative?

È chiaro che se io osservo solo l’ “innovazione”, senza la “situazione”, acquisisco messaggi parziali e incompleti sull’oggetto di studio. Nella stessa parzialità incorro, ove intraprendessi il percorso inverso, come solitamente fanno i giuristi. I giuristi si concentrano sul messaggio “legale” (che, nel lessico della comparazione giuridica, coincide con i “formanti” e i “crittitipi”) e infatti preferiscono parlare di “famiglie giuridiche”, “sistemi giuridici”, “ordinamenti giuridici”, molto meno di “situazioni costituzionali”, “arene”, “campi giuridici”, “tradizioni” (F. Pallante, *Il neoistituzionalismo nel pensiero giuridico contemporaneo*, Napoli, Jovene, 2008). Comunque sia, è fuori di qualsiasi strategia euristica osservare una “innovazione” (ossia l’azione con i suoi messaggi) senza conoscere la “situazione” (con i suoi messaggi “legali”).

Di conseguenza, non ci si può non preoccupare dello studio delle “situazioni costituzionali”.

Chi scrive è un giurista costituzionalista comparatista, ossia un osservatore di campi e fenomeni giuridici all’interno di sistemi di vincoli normativi e istituzionali (messaggi “legali”), che evidentemente non possono essere ignorati, sia per il loro contenuto prescrittivo sia per la loro portata deontologica, metodologica e assiologica.

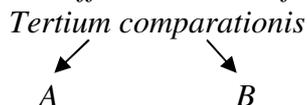
Alla luce delle finalità descritte nei primi due paragrafi (“decodificare” “messaggi” non solo “legali”, per “codificare” un obiettivo), il percorso più confacente alle esigenze della ricerca è risultato essere quello inaugurato da L.J. Constantinesco (*Il metodo comparativo*, trad. it., Torino, Giappichelli, 2000), con i suoi postulati di fondazione

della conoscenza comparata dei fenomeni istituzionali: il più contiguo alle risultanze empiriche della Ostrom. Si procederà pertanto alla sua esplicazione, per dar conto appunto del *come* si è osservata l'esperienza di FDG, nella identificazione degli intrecci dei suoi messaggi "legali" con gli altri "messaggi" da essa prodotti.

I postulati dalla comparazione giuridica sono in tutto dodici.

a) Primo postulato:

qualsiasi comparazione è una operazione ternaria ossia presuppone la elezione di un tertium comparationis sulla cui base effettuare un confronto.



Una comparazione a due è mero "costruttivismo" riflessivo e tautologico [$A = B / B = A$] (P. Watzlawick (a cura di), *La realtà inventata. Contributi al costruttivismo*, trad. it., Milano, Feltrinelli, 2006). Mi spiego. Non è questa la sede per discutere dei problemi connessi alla identificazione o elezione del *tertium*. Tuttavia, come ha specificato J. Diamond (*Da te solo a tutto il mondo. Un ornitologo osserva le società umane*, trad. it., Torino, Einaudi, 2015), il *tertium* assolve, nelle scienze sociali, allo stesso compito che, in quelle naturali, svolge il campione di riferimento dell'esperimento: un elemento assunto come "normale" e quindi "posto". L'idea dell'operazione ternaria, quindi, rintraccia una matrice "positivistica", contrapposta appunto alle visioni "costruttivistiche" della ricerca sociale e della comparazione.

Nella prospettiva "positivistica", la realtà assume comunque un suo – anche minimo – connotato obiettivo e unico, dal quale è possibile estrapolare elementi comuni ("proprietà" e "stati di proprietà") da assumere come parametro di riferimento di qualsiasi operazione di confronto. Viceversa, nella prospettiva "costruttivista", la realtà è presupposta come soggettivizzante e soggettivizzata, molteplice e mutevole, pertanto non ingabbiabile staticamente in un insieme di presupposti di confronto (si pensi al concetto di "*organizzazione di condizioni di vita*" in H. Romesín Maturana).

Il "costruttivismo" può procedere per insiemi binari. La comparazione giuridica, no. Del resto, quello di insieme è un concetto primitivo legato proprio alla possibilità, logica prima ancora che reale, di considerare oggetti distinti come costituenti un tutto unico di cui cogliere relazioni d'ordine esclusivamente binario (cosiddetta "legge di composizione esterna"). Autori come J.W. Creswell con V.L. Plano Clark hanno patrocinato il ricorso di *Mixed Methods* in tutti gli ambiti di comparazione, per superare questa dicotomia, in modo da non rinchiudere il confronto a combinazioni binarie di isolate astrazioni logiche o di appiattite impressioni empiriche soggettive.

Nel contempo, nella comparazione giuridica, l'operazione non può non essere ternaria e "positivistica", perché la comparazione stessa deve comunque includere dati "positivi" che esistono e non possono essere "soggettivizzati" (i cosiddetti "formanti" del diritto, positivamente prodotti dai diversi "sistemi giuridici"). Di conseguenza, la triangolazione appare plausibile, nella misura in cui essa incrocia i vari "formanti" dell'esperienza giuridica, per identificarne quelli che sempre L.J. Constantinesco ha definito gli "elementi determinanti" di ciascun ordinamento giuridico comparato: nella comparazione giuridica, quindi, il "costruttivismo" non sarà mai "assoluto", non potendo esso ignorare i dati giuridici (diretti o indiretti) da prendere in considerazione in un determinato contesto di osservazione.

Non a caso, appunto L.J. Constantinesco ha sottolineato come il confronto di un solo oggetto con un parametro comune a più oggetti costituisca semplicemente una “premessa alla comparazione”, ma non realizzi affatto l’operazione di comparazione. Nella osservazione di FDG, questo ha significato “inquadrare” la sua esperienza dentro i dati “positivi” dell’ordinamento giuridico italiano. In secondo luogo, ha significato analizzare l’esperienza di FDG rispetto a un *tertium comparationis* utile a confrontarla con altre esperienze, dello stesso contesto italiano o di altri contesti (per esempio, con riguardo all’Italia, l’Associazione “Libera”, la “bioteca” di Sarroch, il “Teatro Valle” di Roma, il progetto “Retake” nelle scuole; per altri contesti, la rete “Solidarius” in America latina, l’ipotesi della *Big Society* del Premier Cameron nel Regno Unito, poi naufragata, la *Mesa de Controvérsias sobre Transgênicos* in Brasile nel 2014, ecc...). Il *Tertium* eleggibile per il confronto, come si preciserà più oltre, ha evidentemente riguardato la qualificazione della conoscenza e della sua gestione come “bene comune”.

b) Secondo postulato:

qualsiasi comparazione consiste in una operazione di osservazione.

Quindi: $C = O$

La constatazione appare ovvia ma è fondamentale. Comparare, anche per i più “costruttivisti” o “anarchici” (come P. Feyerabend), non significa “creare” *ex nihilo*.

c) Terzo postulato:

infatti, osservare significa guardare per conoscere oggetti e gli oggetti della realtà possono essere innumerevoli per le loro proprietà e gli stati di queste proprietà [Rⁿ].

Quindi: $O = R^n$

La comparazione non solo non procede *ex nihilo*, ma essa deve necessariamente selezionare elementi della realtà, non semplicemente come oggetti, bensì come loro proprietà e stati di proprietà (G. Gasperoni).

d) Quarto postulato:

pertanto, il numero degli oggetti selezionati per la comparazione non dipende dalla realtà ma dall’osservatore, e più precisamente dal livello [L] di osservazione [O] che l’osservatore persegue.

Quindi: $R^n = L(O)$

Con riferimento all’operazione di comparazione, questo assunto vale con riguardo sia alla scelta/preferenza degli oggetti da comparare sia alla scelta/preferenza del *tertium comparationis*. Da tale angolo di visuale, la presunta incommensurabilità tra “positivismo” e “costruttivismo” appare meno netta, almeno nel campo giuridico, di quanto si immagini.

e) Quinto postulato:

ancor più precisamente, i livelli [L] di osservazione [O] possono essere tre: (H. von Foerster):

- *I livello [L₁]:* osservo la realtà fenomenica (ossia oggetti con le loro proprietà e nei loro stati di proprietà);
- *II livello [L₂]:* osservo chi osserva questa realtà fenomenica;
- *III livello [L₃]:* osservo colui che osserva chi osserva questa realtà fenomenica.

Quindi: $O = L_1 / L_2 (O L_1) / L_3 [O L_2 (O L_1)]$

Anche questo postulato produce importanti corollari per il campo di indagine che ci interessa. Tra i tanti, vale la pena ricordare che i livelli di osservazione consentono:

- di distinguere la comparazione giuridica da altre forme di comparazione “simili” perché convergenti negli oggetti osservati, che operano su un solo livello, come la politica comparata (livello I), o più livelli, come la sociologia comparata (livelli I e III);
- di misurare la “purezza” del metodo giuridico e la capacità interdisciplinare della comparazione (saper distinguere i messaggi “legali” da altri messaggi).

f) Sesto postulato:

qualsiasi osservazione [O] presuppone una scelta [S] non solo sull’oggetto della realtà e i suoi elementi [Rⁿ], ma anche sul livello di osservazione [L].

Quindi: $O = S (R^n \text{ e } L)$

g) Settimo postulato:

ma qualsiasi scelta [S] presuppone una preferenza [P].

Quindi: $S = P$

«Osservare significa decidere; decidere significa escludere», aveva acutamente sintetizzato N. Luhmann anche con riguardo allo studio delle Costituzioni¹.

h) Ottavo postulato:

però, qualsiasi preferenza [P] risulta condizionata o vincolata (all’interno o all’esterno dell’osservatore) [Cond. (intra/extra)] a seconda del contesto².

Quindi: $P = \text{Cond. (intra/extra)}$

Valgano alcuni esempi per chiarirsi nel campo di indagine che ci interessa. Le competenze linguistiche dell’osservatore giurista identificano un suo condizionamento o limite interno nelle preferenze che determineranno le sue scelte di comparazione. Viceversa, il sistema delle fonti di un ordinamento opera come vincolo esterno al giurista per il suo raggio di preferenze e scelte (si pensi, per tutti, all’inserimento di quell’osservatore giurista in un contesto *Multilevel* di interazioni interordinamentali).

i) Nono postulato:

inoltre, le preferenze [P] dipendono anche da fattori extra-personali ed extra-formali, come le “figurazioni” [Fg], ossia i processi psicosociali di civilizzazione di un

¹ L’originalità della impostazione di N. Luhmann deriva proprio dal fatto di inquadrare il percorso del costituzionalismo in una prospettiva diversa delle tradizioni del formalismo giuridico e del realismo politico (base della coppia concettuale Costituzione formale/materiale), assumendo la Costituzione non come concetto né come mera realtà politica, bensì come funzione di accoppiamento strutturale di tutte le decisioni dei sistemi sociali, osservabile solo nella considerazione complementare dei suoi due fattori fondativi: appunto, il diritto e la politica (dove la politica comprende anche la teoria). In tal senso, tra l’altro, si parla di comparazione costituzionale come “sociologia” delle Costituzioni: si v. ora organicamente C. Thornhill, *A Sociology of Constitutions*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2011.

² Sulla comparazione come operazione intellettuale condizionata dall’esperienza del soggetto osservatore (che cosa già conosce) e dalla sua competenza (come confronta), S.L. Winter, *A Cleaning in the Forest: Law, Life, and Mind*, Chicago, Univ. Press of Chicago, 2001, e J. Hanson (ed.), *Ideology, Psychology and Law*, New York, Oxford Univ. Press, 2012.

determinato contesto istituzionale, conseguenti a “flussi” [Fl], anche giuridici, storicamente determinati³.

Quindi: $P = Fg + Fl$

La lingua e il lessico giuridico, la distinzione fra diritto soggettivo e interesse legittimo, il *Buen vivir* e il *Pacha Mama* andini, sono tutti esempi di “figurazioni” storicamente determinate da “flussi” giuridici prodottisi nel tempo.

I) Decimo postulato:

“figurazioni” [Fg] e “flussi” [Fl] possono produrre “finzioni reali”⁴.

Quindi: $Fg + Fl = \text{“finzioni reali”}$

³ Colui che ha fornito il contributo metodologico più significativo, nell’approccio ad una comparazione sistemica delle dimensioni “psicosociali” delle istituzioni, è stato N. Elias con le sue profonde ricerche sui processi di genesi sociale e di civilizzazione delle identità nazionali e statali europee (si v. almeno *Potere e civiltà*, trad. it., Bologna, il Mulino, 1983; *Coinvolgimento e distacco*, trad. it., Bologna, il Mulino, 1988). La “figurazione” non sarebbe altro che «la struttura rappresentativa di una catena di interdipendenze il cui potere, in quanto non entità ma relazione, si impone a coloro stessi che lo hanno posto in essere» (M. Strazzeri, *Il teatro della legge. L’enuciabile e il visibile*, Bari, Palomar, 2007, 8). Ma sulla importanza di questi profili nella individuazione degli “elementi determinanti” di una osservazione sociale comparata, si deve considerare il contributo offerto dalla cosiddetta Commissione Gulbenkian, (*Informe della Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*, a cura di I. Wallerstein: *Abrir las ciencias sociales: Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*, II ed., México DF, Siglo XXI, 1999), il cui merito è stato quello di aver svelato altresì le “geopolitiche della conoscenza”, con cui il modo di fare comparazione, egemonicamente eurocentrico, si è evoluto nella storia. Per un esempio pratico della rilevanza delle “figurazioni” nella osservazione comparata delle istituzioni, si può citare il celebre esperimento, promosso nel 1993 da Jacques Delors, con lo studio intitolato *Un approccio antropologico alla Commissione europea*: affidato a due antropologi francesi e uno inglese, l’indagine rivelò il permanere, fra i funzionari europei, di profondi *Clivages* legati alla loro origine nazionale e culturale, come le divisioni fra “Nord” e “Sud”, “mondo latino” e “mondo germanico”, “cattolici” e “protestanti”, cultura amministrativa della “centralizzazione” e quella della “decentralizzazione”, cultura della “trasparenza” e della “confidenzialità” (cfr. I.I. Gabara, L. Consoli, *In Europa tornano i “caratteri nazionali”*, in *Limes*, 2, 1997, 15 ss.).

⁴ Il concetto di “finzione” è molto problematico e percorre molti campi dell’esperienza giuridica (si v. ora la ricerca di E. Olivito, *Le finzioni giuridiche nel diritto costituzionale*, Jovene, Napoli, 2013, la quale differenzia la “funzione” delle “finzioni” e la loro “circolazione”, in ragione della loro origine come errore, come denominazione, come analogia ecc...), intrecciandosi con la filosofia politica a base del moderno costituzionalismo (nei suoi miti giuridici: P. Grossi, *Mitologie giuridiche della modernità*, Milano, Giuffrè, 2007; nelle sue finzioni politiche: M. Herrero, *Ficciones políticas. El eco de Thomas Hobbes en el ocase de la modernidad*, Buenos Aires, Katz, 2012; nei suoi “veli di ignoranza” sulle categorie costituzionali: A. Vermeule, *Veil of Ignorance Rules in Constitutional Law*, in 111 *Yale Law Journal*, 2001, 427 ss.). Nella prospettiva della comparazione, tra l’altro, tale concetto consente altresì di verificare come determinate semantiche costituzionali non sempre corrispondano alle strutture reali del contesto cui si riferiscono (si pensi, per tutti, ai “singolari collettivi” che hanno sorretto, come il concetto di “nazione”, il lessico costituzionale europeo e sono stati “trapiantati” all’esterno, senza alcuna corrispondenza di condizioni e di processo). Per questo tipo di studi, il punto di riferimento continua ad essere l’opera di semantica storica condotta da R. Koselleck, a partire da *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, trad. it., Genova, Marietti, 1986, sino al recente *Begriffsgeschichten: Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2006. Merita infine un semplice accenno, per ragioni di spazio, anche il nesso tra “finzioni” e “invenzioni” della modernità (almeno cinque sono state approfonditamente scandagliate: E. O’ Gorman, *La invención de América* (1958), México Df, FCE, 1995; E.J. Hobsbawm, T. Ranger (a cura di), *L’invenzione della tradizione*, trad. it., Torino, Einaudi, 1987; S. Latouche, *L’invenzione dell’economia*, trad. it., Torino, Bollati Boringhieri, 2010; V.Y. Mudimbe, *L’invenzione dell’Africa*, trad. it., Roma, Meltemi, 2007; A. Marzo Magni, *L’invenzione dei soldi*, Milano, Garzanti, 2013).

Le “finzioni” si riscontrano nella dogmatica giuridica, determinata dalle sue “figurazioni” e dai suoi “flussi” (per esempio, il concetto di *Recht* nello *Staatsrecht* tedesco e la differenza fra *Rechtsstaat* e *Rule of Law* non si comprenderebbero ignorando la storia del popolo tedesco e della sua identità di *Volk*) sia nelle verbalizzazioni dei “formanti” legislativi scritti (per esempio, il concetto di “inviolabilità dei diritti”, affermato dalla Costituzione italiana, rispetto alla “figurazione” dell’“interesse legittimo”, formalizzato anch’esso dalla medesima Costituzione,; analogo discorso si può fare per il concetto di natura come “soggetto giuridico”, formalizzato nelle recenti Costituzioni andine).

m) Undicesimo postulato:

per individuare “figurazioni”, “flussi” e “finzioni reali” di qualsiasi realtà, da comparare con altre, si deve ricorrere a tutti e tre i livelli di osservazione.

Il ricorso a questi campi di osservazione ridimensiona la possibilità di comparazioni meramente “metaforiche” (fondate sulla logica astratta dell’ “*als ob*”, ossia prescindendo da uno dei tre livelli di osservazione), di volta in volta declinate attraverso categorie dogmatiche, presupposizioni di realtà ecc ...

n) Dodicesimo postulato:

una comparazione costituzionale “chiusa” (mono disciplinare) si (pre)occupa solo di osservazioni di II e III livello; una comparazione costituzionale “aperta” (interdisciplinare) si (pre)occupa anche di osservazioni di I livello.

Alla luce di questi postulati, che in verità riassumono le acquisizioni consolidate di qualsiasi epistemologia della comparazione, si possono tracciare alcune conclusioni utili all’analisi dell’esperienza di FDG.

La prima conclusione è così di seguito riassumibile: solo una comparazione giuridica interdisciplinare consente di evidenziare “flussi”, “figurazioni” e “finzioni”. L’assunto potrebbe essere reso dalla seguente formula:

$$(S) (P) Fl + Fg (=finzioni) > O / L_{1,2,3} (Comp) R^n (T)$$

Scelte [S], conseguenti a preferenze [P] condizionate da flussi [Fl] e figurazioni [Fg] che producono finzioni, orientano il processo di osservazione [O], con i suoi connessi livelli [L_{1,2,3}], in cui consiste la comparazione di elementi (proprietà e stati di proprietà di oggetti) della realtà [Rⁿ] rispetto a un tertium comparationis [T].

Va immediatamente chiarito che questa conclusione non ha valenza *solo* teorica. Ha valenza *direttamente* politica: serve a decidere, non solo a descrivere.

Del resto, tale interazione è presente in termini sistemici generali⁵ in numerosi approcci epistemologici sull’agire/osservando (penso alle differenti teorie dei sistemi di H.R. Maturana e F.J. Valera, di N. Luhmann, di L. von Bertalanffy; al “razionalismo regionale” di G. Bachelard; alla sociologia del “campo giuridico” di P. Bourdieu; alla c.d. “equazione” di P. Dirac; alla comparazione di F. Galton; all’antropologia della conoscenza di A. Appadurai; allo sperimentalismo di J. Diamond, e così via),

⁵ Dico “in termini sistemici”, perché le prospettive richiamate si collocano cognitivamente in modo diverso intorno all’idea di “sistema” (e quindi anche di “sistema giuridico”), considerandolo ora “organizzativamente chiuso” (H.R. Maturana, E.J. Valera), ora organizzativamente chiuso ma “cognitivamente aperto” (N. Luhmann), ora esclusivamente “aperto” (L.von Bertalanffy).

inserendosi tutta nel solco del travaglio novecentesco della separazione tra conoscenza oggettiva e interpretazione, neutralità e politica, scienza e ideologia⁶.

Detto in modo banale: è una interazione “al passo coi tempi” (i tempi della complessità del pluralismo epistemico, e non solo fenomenico, dentro un ecosistema quale unico “sistema” da osservare e su cui misurarsi nelle nostre “cecità”).

Il suo accantonamento può abilitare o all’ “anarchismo metodologico”, quell’ “anarchismo” che sembra, per esempio, caratterizzare molte discussioni in tema di cosiddetti “beni comuni” (settorializzati, spezzettati, funzionalizzati a visioni del mondo, “nazionalizzati” in discipline legislative, dove la “cecità” è utilizzata per costruire il “comune”, invece che ridimensionata per ricercarlo), oppure ai giochi metaforici dell’*als-ob*, dove in realtà non si sperimentano metodi ma si ri-utilizzano spezzoni di esperienze giuridiche altrui per fini propri, con ridondanti analogie domestiche o in nome di isomorfismi tutti da dimostrare⁷.

4. L'IPOTESI DI ELINOR OSTROM DELLE “SITUAZIONI COSTITUZIONALI” E DELL’ “ACTION ARENA” PER LA “CODIFICA” DI FDG

Con i 12 postulati sintetizzati per la costruzione della comparazione giuridica, l’osservazione non si limita a confrontare messaggi “legali” (i “formanti”), ma procede anche nello scandaglio delle soggettività, con le loro “figurazioni” e le loro “finzioni” che condizionano la comprensione di messaggi “dati” ed “effettivi”, esito di “flussi giuridici” prodotti e sedimentatesi nella storia.

La conclusione è significativa per il prosieguo della nostra ricerca, perché ci consente di assumere l’esperienza di FDG non solo sul fronte del suo contesto normativo e istituzionale (i messaggi “legali”), ma anche su quello della sua completa soggettività, ossia come istituzione di soggetti che la vivono (con i loro messaggi “dati” ed “effettivi”).

Ed è proprio come istituzione di soggetti che la vivono, che FDG si è ispirata al modello operativo e situazionale elaborato da Elinor Ostrom: un modello, si constaterà, del tutto complementare con l’approccio di comparazione giuridica rappresentato nel paragrafo precedente e, dunque, con la osservazione “a tre livelli” dell’esperienza di FDG, attraverso un *tertium comparationis* di matrice “positivistica” (ossia comprensivo anche dei messaggi “legali”).

Perché FDG trova nel modello della Ostrom il riflesso della sua ragione di esistere e di operare?

In realtà, FDG non nasce in base a una teoria o a un progetto “politico” Questa è la lettura immiserita che hanno tentato di fare i detrattori dell’esperienza. FDG evolve come una vera prassi istituyente, come tale del tutto simile alle “*Action Arenas*” per anni osservate dalla Ostrom per spiegare le prassi istituenti di “beni comuni” nelle più diverse “situazioni costituzionali”, ossia contesti articolati di soggettività “sitate” intorno a un problema comune e pluralità di messaggi.

Ecco allora che i concetti cardini della Ostrom si rispecchiano nell’esperienza di FDG, contribuendo, così, a completare i postulati di osservazione della stessa.

⁶ Per un quadro di classificazione utile al costituzionalista, si v. G.A. Roggerone, *Interpretazione e conoscenza oggettiva*, Lecce, Milella, 1998.

⁷ Sull’affacciarsi di queste alternative nel campo della conoscenza e della interpretazione, si v. il grande contributo di M. Eliade, *Il mito dell’eterno ritorno. Archetipi e ripetizione*, trad. it., Roma, Borla, 1982.

Proviamo a verificarlo.

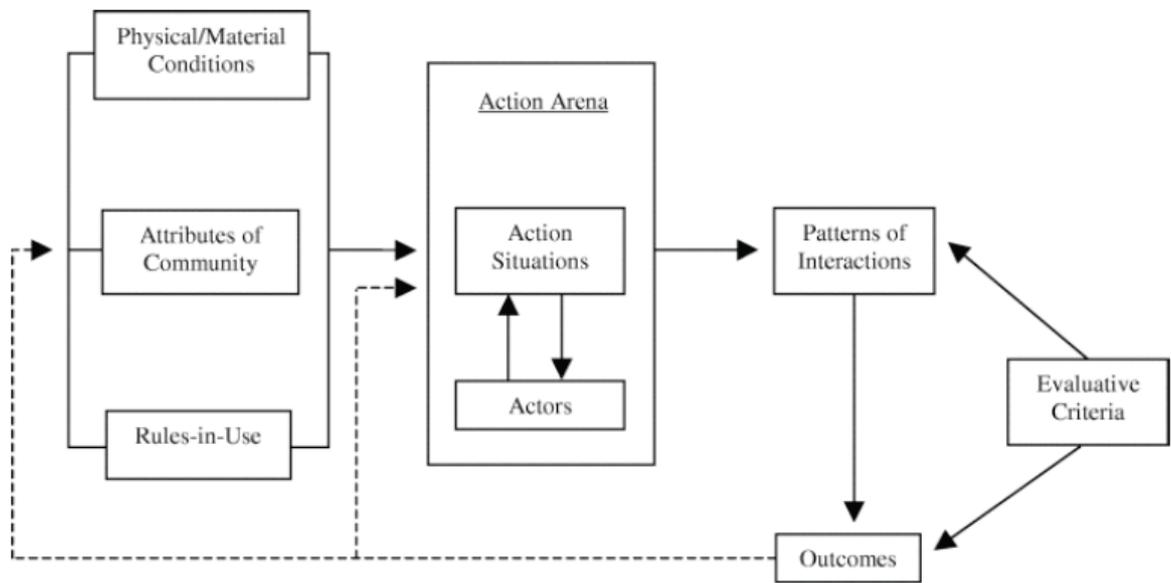
I concetti cardini della Ostrom sono molto semplici e sono riassumibili in quattro passaggi analitici e concettuali (E. Ostrom, *Institutional Rational Choice: An Assessment of the Institutional Analysis and Development Framework*, in P.A. Sabtier (ed.), *Theories of the Policy Process*, Boulder (Co), Westview Press, 1999, 42 ss.; E. Ostrom, *Understanding Institutional Diversity*, Princeton, Princeton Univ. Press, 2005; E. Ostrom, *Governare i beni collettivi*, trad. it., Venezia, Marsilio, 2006; E. Ostrom, C. Chang, M. Pennington, V. Tarko, *Future the Commons: Beyond Market Failure and Government Regulation*, London, Inst. Economic Affairs, 2012):

- qualsiasi persona vive come “cittadino”;
- operante in un’ “arena”;
- delimitata da “principi progettuali di azione”;
- che si manifestano in “regole” interpersonali.

Consideriamo questi passaggi un po’ più analiticamente

Le persone sono “cittadini” e non solo “individui”, come invece hanno presupposto per lungo tempo molti teorici della scelta razionale delle istituzioni, come Coase o Williamson (da cui la Ostrom prende le mosse nella sua emancipazione euristica: v. in sintesi, F. Pallante, *Il neoistituzionalismo*, cit.). In quanto “cittadini”, essi operano come “allievi fallibili” delle istituzioni, perché il loro agire, quindi i loro “messaggi”, non è logicamente consequenziale ai messaggi “legali” delle istituzioni e non risponde solo a interessi, doveri, convenienze e costi dei messaggi “legali”. A causa di questo intreccio, da loro stessi alimentato, i “cittadini” appunto imparano e dunque sbagliano. Inoltre, in questo “vivere insieme”, essi, proprio perché “cittadini”, sono condizionati da fattori esogeni di varia natura: dai vincoli normativi (i “formanti” giuridici di cui si è fatto cenno), a quelli psicosociali, che possono ben rientrare nelle “figurazioni” e nelle “finzioni” sedimentatesi nel tempo attraverso i “flussi”, come si è sintetizzato sempre nel paragrafo precedente. I “cittadini”, in definitiva, non coincidono con la “forma” prevista dal messaggio “legale”, nella separazione delle loro autodeterminazioni “individuali” (secondo la “finzione giuridica” della cittadinanza liberale). I “cittadini” sono portatori di risorse “istituzionali” (valoriali, cognitive, esperienziali, normative ecc...), che non derivano solo dai messaggi “legali” del sistema.

In tale prospettiva, i “cittadini” attivano strategie di auto-organizzazione istituzionalizzata: creano “situazioni costituzionali”. E queste “situazioni” non è affatto detto che debbano sfociare in mercato (come invece presupposto dalla ipotesi di lettura di Coase) o in intrapresa interessata di produzione di vantaggi (dove misurare le asimmetrie informative, come rappresentato da Williamson). La “situazione costituzionale” è in sé una “istituzione” (“arena”), articolata in numerosi elementi, secondo la Ostrom classificabili attraverso “8 principi progettuali”, intesi non come regole, ma come linee di azione che, in contesti appunto “situati”, generalmente vivono e ripetono nel tempo i diversi attori di un’ “arena”, rendendone comprensibile l’intreccio di messaggi. Lo schema, con i suoi principi, è così raffigurato.



Source: E. Ostrom (1999: 42).

Inoltre, qualsiasi “arena” è regolata da 7 tipi di regole (dove, per regole, la Ostrom intende “situazioni di azione” e quindi di “messaggi”), così suddivisibili:

- regole relative ai confini, che influenzano il numero di persone coinvolte nell’ “arena” (si declinano con i verbi *entrare* o *uscire*) e quindi la “partecipazione”;
 - regole sulle posizioni, che devono essere ricoperte da diverse classi di persone (si declinano con il verbo *essere*) e influenzano i rapporti tra persone;
 - regole relative alle scelte, che costruiscono la catena decisionale e l’autorità (ossia il potere considerato legittimo) (si declinano con il verbo *fare*) e influenzano direttamente le azioni compiute in una “situazione”;
 - regole di aggregazione, che riguardano il livello di controllo che un partecipante esercita nella selezione di un’azione insieme ad altri (se declinano con il verbo *coinvolgere*);
 - regole relative all’informazione, ossia a come viene inviata o ricevuta l’informazione e la conoscenza fra i partecipanti (si declina con i verbi *informare* e *conoscere*);
 - regole di pagamento, riferite alle azioni del pagare e del ricevere ossia dei costi e dei benefici che derivano dalle combinazioni di azioni e di risultati e quindi agli incentivi positivi e negativi che mantengono in vita una situazione di azione;
 - regole relative agli scopi dell’azione (se declinano con i verbi *esistere* e *verificare*) e delimitano gli esiti potenziali che possono essere perseguiti in una situazione d’azione.
- Combinando le 7 regole, emergono i contesti “situati” che definiscono e condizionano la soggettività delle istituzioni. Anche su questo fronte, Ostrom sintetizza in uno schema.

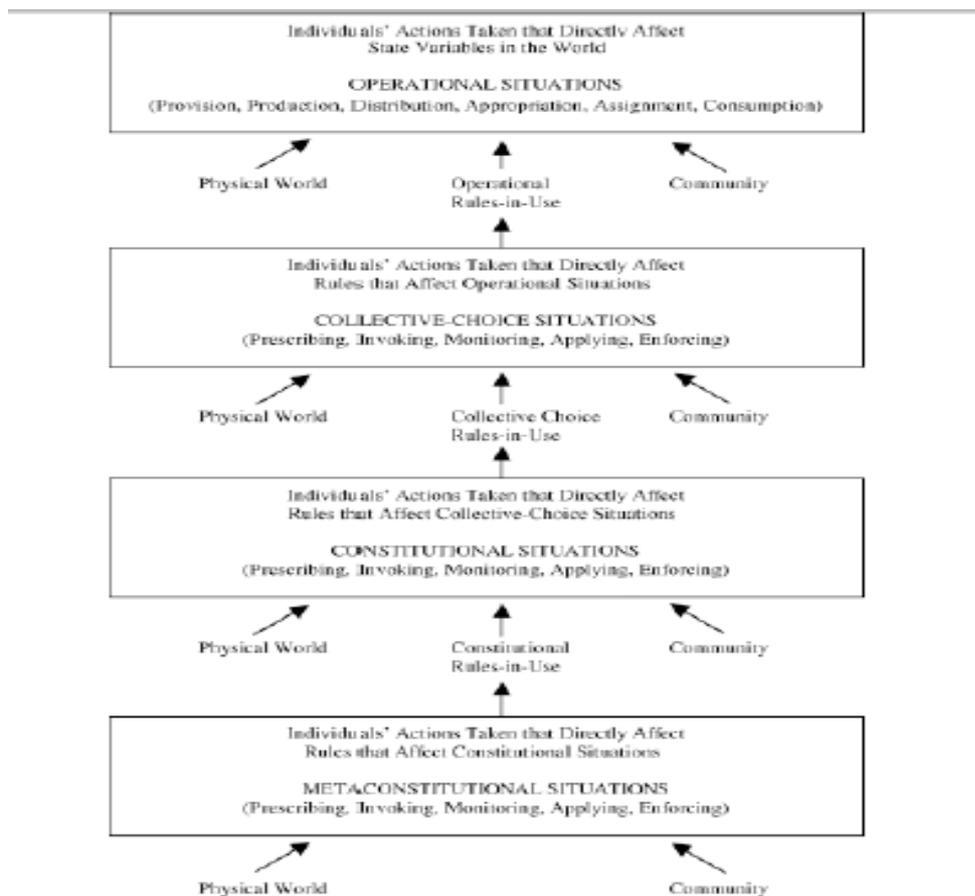
Tipo di regola	Azioni fondamentali	Variabile della situazione d'azione che viene regolata
Posizione	Essere	Posizioni
Confine	Entrare o uscire	Partecipanti
Scelta	Fare	Azioni
Aggregazione	Implicare congiuntamente	Controllo
Informazione	Inviare o ricevere	Informazione
Pagamento	Pagare o ricevere	Costi e benefici
Scopo	Esistere e verificare	Esiti

Con queste chiavi di lettura, la soggettività è valorizzata non come esaltazione della ricerca dell'ottimo paretiano della individualità chiusa e calcolata dell'essere razionale, bensì come "elemento determinante" (per ricorrere al vocabolario di Constantinesco, prima utilizzato) delle istituzioni in quanto "arene" di azioni e messaggi. Le istituzioni sono soggetti, prima ancora che regole; il che significa che le istituzioni si manifestano attraverso auto-organizzazioni "situate" *tra e nei* soggetti e i loro messaggi.

Ecco perché il loro studio non può essere fondato solo sulle regole formali o solo sulla astrazione delle singole individualità. E questo vale indipendentemente dalle forme e dai livelli in cui le istituzioni si manifestano.

In questa constatazione convergono le prospettive metodologiche di osservazione della comparazione giuridica, nella prospettiva ampia di Constantinesco richiamata in precedenza, con quelle psicosociali, sperimentate dalla Ostrom; di cui la stessa Ostrom è consapevole, allorché scandisce con il termine "situazione costituzionale" forme e livelli delle istituzioni.

Lo si desume dal noto schema da lei elaborato e qui di seguito riprodotto.



Siamo quindi arrivati al punto di svolta del nostro cammino di osservazione di FDG. FDG è una “situazione costituzionale”; una istituzione di soggetti di un’ “arena” di innovazione istituzionale; un’ “Action Arena”.

Questa sua proprietà consente di assumerla come oggetto di “codifica”, al di là delle sue dimensioni “micro” rispetto a quelle “macro” di altre istituzioni (Stato, organizzazioni sovranazionali, multinazionali, ONG).

Ma, una volta “scoperta” la proprietà di FDG come “situazione costituzionale”, come tale “codificabile” per altre “situazioni costituzionali”, dobbiamo tornare alle acquisizioni conseguite dal tracciato metodologico del precedente paragrafo e porci due domande:

- sulla base di quale *tertium comparationis* si vuole comparare FDG con altre “situazioni costituzionali” (“micro” o “macro”, poco importa)?
- sulla base di quale preferenza si vuole scegliere il *tertium*?

Procediamo anche su questo versante per gradi di approssimazione.

L’oggetto delle azioni di FDG non è il dibattito scientifico e la sua conoscenza. Almeno, non è solo questo. La ragione sociale, se così può dirsi, di FDG è in realtà l’azione stessa che essa promuove a più livelli sui temi e le sfide delle più diverse prassi di conoscenza. Lo si constaterà, ripercorrendo la vita di questa istituzione.

In tal senso, si è già constatato, FDG potrebbe essere qualificata come “Action Arena” di “beni comuni”:

- “Action Arena”, ovvero, nel lessico della Ostrom, “crocevia” (Arena) di soggettività (di oggetti, conoscenze, esperienze) e produzione innovativa (Action) di soggettività (appunto come azioni);

- “beni comuni”, ossia *qualcosa* (come condizione o come “cosa”, lo si comprenderà nella parte seconda della ricerca) che non è separato dai soggetti e dunque non è né *di qualcuno* né *di nessuno*, perché *res omnium*, cioè *res communis*.

Dunque FDG come “Action Arena” di “beni comuni”, perché istituzione di produzione di soggettività che riguardano tutti e non possono che essere prodotte da tutti?

5. PRIMA CONCLUSIONE: IL TEMA DEI “BENI COMUNI” COME TERTIUM COMPARATIONIS PER LA “CODIFICA” DI FDG

È proprio così: FDG è una istituzione che sperimenta, in dimensioni “micro”, l’ “Action Arena” del governo della conoscenza come *res omnium*, riflettendone tutti i problemi di “gestione”, ma anche intrecciandone originali soluzioni, codificabili e replicabili anche in dimensioni “macro”.

Ecco allora che la comparazione di FDG con altre istituzioni (con altre “Action Arenas”) può essere svolta assumendo come *tertium comparationis* il problema del governo della conoscenza in quanto *res omnium*; in quanto “bene comune” che fa esistere qualsiasi soggetto come parte di un’ “Action Arena”, al di là delle sue individualità, dei suoi limiti e dei suoi interessi.

Quanto sia cruciale tale constatazione, lo si desume osservando altre “situazioni costituzionali”, *simili* a FDG.

Nell’ultima programmazione della ricerca europea, Horizon 2020, una “Action Arena” “macro” come la UE centra il tema delle soggettività, di fronte alla sfida della conoscenza, in modo parziale e unidirezionale, con un coinvolgimento dei cittadini in quanto scienziati, ossia qualificandoli sulla base solo del messaggio “legale”, quasi a supporto dell’azione istituzionale del pubblico, in una logica di ruoli predefiniti e quindi di soli messaggi “legali”, evidenziando molto meno il loro ruolo interconnesso con qualsiasi azione di conoscenza.

Similarmente, campagne come quella sul cosiddetto “diritto alla conoscenza”, da parte del Partito Radicale transnazionale e altri movimenti (www.dirittoallaconoscenza.it/), mirano a concretizzare la trasparenza dei decisori e nelle decisioni, ma non innovano la dinamica della varie “Action Arenas” coinvolgibili.

Al contrario, nella prassi sperimentale di FDG, “Action Arena” e *res omnium* diventano sostanzialmente sinonimi, proprio perché innovano l’intreccio di messaggi (non solo “legali”) come esperienza liberata da ruoli e qualificazioni eteronome: come esperienza “comune” di innovazione istituyente, si potrebbe dire “autoctona”, prima ancora che “resiliente”.

Non è facile dar conto esaurientemente di questo fattore di innovazione. Si cercherà di spiegarlo nelle prosieguo della ricerca. Del resto, quando si parla di “beni comuni” o di “comune”, si apre una mare di classificazioni, definizioni, impostazioni, formulazioni, proposte: messaggi il più delle volte paradossali perché, in nome della “comunanza”, essi settorializzano, delimitano, escludono, circoscrivono, impongono, conducendo spesso ai fallimenti della messa in opera dei loro costrutti. Si pensi alla vicenda romana del “Teatro Valle”, ai regolamenti comunali sui “beni comuni”, alle previsioni legislative sul cosiddetto “baratto amministrativo”, oppure alla proposta di “codificazione normativa” (per messaggio solo “legale”) dei “beni comuni”, da parte della cosiddetta “Commissione Rodotà”.

Invero, il capitolo dei “beni comuni” e del “comune” è ormai enorme. In questa sede sarà ripercorso solo nelle coordinate generali di dibattito internazionale, per verificare se e come la sua complessità concettuale e semantica possa essere inserita nella prassi istituyente di una “situazione costituzionale”, “micro” o “macro” che sia, che vada oltre i messaggi “legali” di legittimazione di esperimenti “resilienti” e si concentri sulla conoscenza come prassi istituyente.

La “resilienza” produce adattamento, prima ancora che cambiamento, in una proiezione istituzionale di legittimazione dell’esistente: non a caso, essa può trovare accoglienza (e di fatto si legittima) in disposizioni costituzionali a contenuto concessorio/permisivo, come l’art. 118 della Costituzione italiana («*Stato, Regioni, Città metropolitane, Province e Comuni favoriscono l’autonoma iniziativa dei cittadini, singoli e associati, per lo svolgimento di attività di interesse generale, sulla base del principio di sussidiarietà*»), dove tutto dipende dal “favore” della istituzione verso la prassi (ne sono un esempio appunto i regolamenti comunali sui “beni comuni”), oppure la parte dell’art 225 della Costituzione della Repubblica Federativa del Brasile («*Todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações*»), che introduce il “diritto all’equilibrio ecologico” come *res omnium*, di cui, però, devono prendersi cura “potere pubblico” e “collettività” in un presunta parità di ruoli che, nella effettività, la stessa Costituzione poi non favorisce. Si pensi alla strutturale asimmetria che si presenta nei conflitti ambientali tra *Repeat Players*, ossia coloro che hanno conoscenza, risorse e contatti nella gestione del conflitto soprattutto in sede processuale, grazie anche ad un ampio potere economico, e *One-Shotter*, rappresentati da una massa diffusa e tendenzialmente disorganica di antagonisti o controinteressati, capaci di denunciare e mobilitare, ma difficilmente di cambiare: J. Boyle, *Cultural Environmentalism and Beyond*, in *70 Law & Contemporary Problems*, 2007, 5 ss.; per il contesto brasiliano: S. Macedo Galvão, *Um jus cogens inderrogável. Direito humano ao meio ambiente saudável*, Novas Edições Académicas, 2015).

Riprendendo le definizioni derivanti dal campo dei materiali, sono state così di seguito sintetizzate le proprietà della “resilienza”, nella sua variante sociale:

- non è una proprietà data (come per i materiali), ma un’abilità (competenza) che può essere sviluppata attraverso processi di *Community Building*;
- non è un’abilità individuale (del singolo elemento), ma dipende piuttosto dalla qualità della relazione che si instaura tra le diverse componenti.

Si tratta quindi di un principio di regolazione di tipo cooperativo che consente di condividere mezzi e fini dell’azione per cercare di far fronte a una “situazione sfidante” (R. Sennett, *Insieme. Rituali, piaceri, politiche della collaborazione*, trad. it., Milano, Feltrinelli, 2012).

In tale prospettiva, la “situazione sfidante” resta esterna come *Input* della strategia di adattamento. Il che comporta, come molta evidenza empirica attesta, che la “resilienza” non necessariamente emancipa dalle “fissità” che ingabbiano pensieri e azioni (K. Duncker, I. Krechevsky, *Il conseguimento della soluzione*, trad. it. in G. Mosconi, V. D’Urso (a cura di), *La soluzione di problemi*, Firenze, Giunti, 1973, 136 ss.): “fissità” di impostazione, se ancorate solo a particolari ambiti di problemi (l’*Input* “sfidante”); di contesto, quando si fa riferimento agli elementi di un determinato contesto, ignorando alternative provenienti da altri contesti o considerandole indisponibili; di struttura, allorché si ritenga che i vincoli non possano essere cambiati (o non si verifichi se poterli

cambiare); di funzionalità, quando ad essere ritenuti immodificabili solo gli stessi elementi di pensiero e di azione degli attori sociali.

Al contrario, l'innovazione istituyente assume "scelte costituzionali" di cambiamento, in termini di "rottura" delle "fissità", quanto meno nel conferire valore "autoctono", non derivato né meramente esecutivo, all'esperienza istituzionale, nonostante limiti, vincoli e condizioni poste dai messaggi "legali". Essa, in poche parole, prima ancora che rotture costituzionali formali, produce rotture epistemiche sostanziali. Non a caso, come si accennerà, tale consapevolezza di differenziazione tra "resilienza" e innovazione istituyente è emersa più chiara all'attenzione degli osservatori con l'insorgenza del *nuevo constitucionalismo* andino (Costituzione dell'Ecuador del 2008 e Costituzione della Bolivia del 2009), che, pur tra contraddizioni e difficoltà, ha prodotto la rottura epistemica dei messaggi "legali" fino a quel momento reputati "fissi" (M. Navas Alvear, *Lo público insurgente. Crisis y construcción de la política en la esfera pública*, Quito, UASB, 2012).

PARTE SECONDA

«L'economia è il metodo,
il fine è cambiare il cuore e l'anima»
Margaret Thatcher, 1982

«Per tutti coloro che coltivano l'individualismo,
i dati scientifici sul riscaldamento climatico
e le azioni collettive necessarie a contenerlo
costituiscono il crollo di una visione ideologica,
un crollo da combattere con violenza»
Dan Kahan, 2014

6. "ACTION ARENA" DELL' "ANTROPOCENE" E "CASO XYLELLA"

Si è già detto che un' "Action Arena" può essere osservata solo olisticamente, ossia comprendendo tutti i "messaggi" ("dati", "effettivi" e "legali") che al suo interno esistono, si producono e si intrecciano. Per questo, "Action Arena" e *res omnium* si proiettano come sinonimi. "Action Arena" è tutto, non solo un procedimento, un flusso di atti, un insieme di regole, i singoli individui.

Ma il tutto, oggi, è totalmente frammentato: come soggettività e come istituzionalità. Non a caso, "frammentazione" è la formula ricorrentemente esplicativa della complessità del locale e del globale dei tempi presenti (si pensi a G. Teubner e al suo concetto di "policontesturalità" appunto frammentata oppure al concetto di "frammentazione" delle regole internazionali di M. Koskenniemi).

Allora, non possiamo non interrogarci su questa frammentazione. Lo facciamo, partendo da una data, carica di significati simbolici.

16 novembre 1946: «*In California, l'associazione degli allevatori di bestiame caprino della Vallata di Fernando ha celebrato una commemorazione delle capre di Bikini [l'isola del primo esperimento nucleare] sacrificate per il bene dell'umanità*» (I. Calvino, *Le capre di Bikini*, 1946, in C. Ferretti, *Le capre di Bikini*, Roma, Editori Riuniti, 1989, 9). "Sacrificare" le capre, quindi gli animali, la natura, la *res omnium*, per il "bene dell'umanità": benvenuti nell' "antropocene".

Che cos'è l' "antropocene"? È l' "Action Arena" del presente: da un lato, mi preoccupo delle capre separatamente da (e indifferentemente verso) i morti di Hiroshima e Nagasaki, frammentando tragedie di vita e (presunti) progressi "dell'umanità"; dall'altro, in nome del "bene dell'umanità", sacrifico la natura, come *res omnium* (le capre), mettendo a rischio la "sopravvivenza dell'umanità". L' "antropocene" è il paradosso della terra "umanizzata" per il "bene dell'umanità". Questo "bene dell'umanità" assume ormai diverse connotazioni, perché ha scomposto (frammentato) il cuore e l'anima della soggettività (si rilegga l'emblematica espressione della Thatcher, riportata in epigrafe): progresso, crescita, benessere, consumi, sicurezza, libertà, consenso, autodeterminazione, individuo, *fitness*, *wellness* ecc ... (R. Simone, *Il mostro mite. Perché l'Occidente non va a sinistra*, Milano, Garzanti, 2008).

Che si sia entrati nell'era dell' "antropocene" è ormai abbastanza pacifico da parte degli scienziati della natura e della terra, epistemicamente olistici (cfr. [http://advances.sciencesmag.org](http://advances.sciencesmag.org;); [http://www.current-biology.com](http://www.current-biology.com;);

www.scientificamerican.com; www.greenreport.it; working group on the antropocene). Meno consapevolezza si riscontra tra gli scienziati sociali, in particolare economisti e giuristi, fortemente impregnati di quell'individualismo, nazionalismo ed etnocentrismo metodologici, che inducono all'isomorfismo e ingabbiano le potenzialità cognitive nella *Einstellung* della ripetizione di risposte, indipendentemente dalla diversità di problemi (su questa indole riflessiva, A.S. Luchins, E.H. Luchins, *Rigidity of Behavior*, Eugene, Univ. Oregon Press, 1959).

Si discute sulla data di inizio di questa "era": secondo alcuni partirebbe dalla "scoperta" dell'America; secondo altri dalla "Rivoluzione" francese; per altri ancora dal primo esperimento atomico (infatti, si parla anche di era "atomica" o era "ecozoica").

In ogni caso, quello che contraddistingue l' "era dell'antropocene" è il suo carattere paradossale: la terra "umanizzata" produce l'era "disumanizzata" non solo nel rapporto tra esseri umani (i morti di Hiroshima non meritano la commemorazione degli allevatori della California), ma anche nel contesto geo-terrestre come *res omnium* (capre e umanità separate). Una *disumanizzazione* fondata su 4 "fratture ecosistemiche":

- la frattura tra cultura e natura (la "dialettica negativa" dell'Illuminismo: T.W. Adorno);
- quindi la frattura tra *Zivilisation*, ossia i valori economico-materiliastici, e *Kultur*, i valori spirituali etico-umanistici;
- poi la frattura identitaria della "tecnica" giacché «*raramente l'uomo come uomo appare essere in una situazione tanto pericolosa quanto nel nostro tempo. Questo pericolo non proviene tanto da una nuova teoria, da una nuova filosofia o da una nuova religione, quanto piuttosto dalla tecnica, la quale forma un nuovo tipo di uomo*» (H.W. Rüssel, *Profilo di un umanesimo cristiano*, Roma, Editori Riuniti, 1945, 150);
- infine la frattura delle tre supreme attività dello spirito (la scienza, in quanto ricerca empirica, la filosofia, in quanto attività razionale di interrogazione sui perché; la poesia, in quanto immaginazione creativa di alternative), costrette a operare separate all'interno di ogni singola persona e nella società (si pensi ai sistemi di educazione e formazione di tutti i paesi del mondo).

L' "antropocene" è la fine dell'era dell' "armonia", quell' "armonia" che accomunava le culture dell'umanità – orientali, ctonie, indoeuropee (si pensi a Parmenide, V sec. a.C., "Intorno alla natura" e Lucrezio Caro, I sec. a.C., "De Rerum natura"), in nome del *consensus*, che trionferà definitivamente con l'Illuminismo e la sua "differenziazione funzionale" (N. Luhmann).

Francesco Bacone, l'ideologo della civiltà industriale (B. Farrington, *Francesco Bacone filosofo dell'età industriale*, trad. it., Torino, Einaudi, 1952), pensava che il *consensus* fosse il *Novum Organum* della "società perfetta" della *New Atlantis*: *consensus* tra uomini; *consensus* tra cultura e tecnica, escludendo la natura come sistema. Perché il *consensus* doveva «*servire alla pratica, essere applicato alla organizzazione e all'industria per il sacro dovere di organizzarsi per migliorare e trasformare le condizioni di vita*» (B. Farrington, *Francesco Bacone*, cit., 7), mentre la natura non era *consensus*, era "armonia": il *consensus* come "pratica", a discapito della natura come "armonia", diventa la formula magica per il "bene dell'umanità". La "pratica" del *consensus* attiva l' "Action Arena".

E il *consensus*, è notorio, costituisce l'*humus* del costituzionalismo moderno, anch'esso fiducioso su cultura e tecnica e indifferente alla natura come sistema.

Nella storia del costituzionalismo “innaturale” moderno, l’unica eccezione è stata la Rivoluzione di Haiti e la Costituzione del 1805, da nessuno mai celebrata e da tutti ignorata nei corsi di Diritto costituzionale: la prima Costituzione (e per due secoli l’unica) a parlare di “natura”; la prima (e per molto tempo) a non separare cultura e natura (disconoscendo le separazioni di razza e di genere: il prodotto più brutale della separazione di cultura e natura); una Costituzione così “discontinua” da colpire l’attenzione di Hegel e condizionare la sua *Fenomenologia dello spirito*.

Oggi, il costituzionalismo non è più neppure *consensus*: sacrificato anch’esso al «*sacro dovere di organizzarsi per migliorare e trasformare le condizioni di vita*» a livello globale e ai paradossi della *disumanizzazione*, si è adattato ai “*mondi di vita della tecnica*” (J.J. Gomes Canotilho). Si pensi al *deficit democratico* di tutte le istituzioni sovranazionali: *efficienti* nella tecnica, *deficienti* nel *consensus* (l’agonizzante Unione europea ne sperimenta quotidiane espressioni, da ultimo stigmatizzando un referendum popolare – quello greco del 5 luglio 2015 – come “colpo di Stato”).

Il costituzionalismo, nato nella logica del *Novum Organum*, si “tecnicizza”. Diventa tecnica: ponderazione; proporzionalità; precauzione; dialogo; “*Governance*”; “*Borrowing*”; “*Transfer*”; “*Transplant*”; “*Institution Building*”, “*Nation Building*”; ingegneria costituzionale; “*Legal Training*”, cooperazione allo sviluppo; “*Empowerment*”, “*Engegement*”, “*Transitology*” ecc ...

In buona misura, la “tecnicizzazione” del costituzionalismo è figlia dell’espandersi globale del “progressismo” statunitense e della sua logica “*sofo-tecnocratica*” descritta come “universale”, ma in realtà “unidirezionale” (si v. su questo tema: G. Borgognone, *Tecnocrati del progresso. Il pensiero americano del Novecento tra capitalismo, liberalismo e democrazia*, Torino, Utet, 2015, in particolare con riguardo ai temi delle cosiddette “*democrazia scientifica*”, “*tecnologia democratica*”, “*tecnotronica*”, “*Civic Training*” ecc ..., nonché per l’influenza, nella comprensione delle istituzioni, del contributo di autori come H.S. Chase, H.J. Morgenthau, R. Dahl, T. Parsons, impegnati anche sul fronte della “tecnicizzazione” dei “limiti allo sviluppo”, come attestano i dibattiti sulla “*tragedia dello spreco*” e dell’ “*eco-cidio*”). E, in questo espandersi, si incontrano sempre nuovi “cantori” della *New Atlantis* “tecnicizzata”.

I loro titoli variano: “trans-costituzionalismo”; “costituzionalismo cosmopolita”; “costituzionalismo del futuro”; declinazioni varie di “neo-costituzionalismo”; “*global Constitutionalism*”; “*Trans-judicial Communication*”; “*Constitutional Fertilization, Migration*” ecc ...

La musica, però, è la stessa: la tecnica (del giudice, dell’*Expertise*, del *Trainer*, del cooperante, dell’ “esportatore di libertà” ecc ...); poi, forse, il consenso.

Nella Babele dei suoi titoli, anche il costituzionalismo “tecnicizzato” parla il linguaggio infetto dell’ “epidemia pestilenziale” denunciata da Italo Calvino nelle sue “*Lezioni americane*”:

«*Sembra che una epidemia pestilenziale abbia colpito l’umanità nella facoltà che più la caratterizza, cioè l’uso della parola, una specie di linguaggio che si manifesta come perdita di forza conoscitiva e di immediatezza, come automatismo che tende a livellare l’espressione sulle formule più generiche, anonime, astratte, a diluire i significati, a smussare le punte espressive, a spegnere ogni scintilla che sprizzi dallo scontro delle parole con nuove circostanze*» (I. Calvino, *Lezioni americane*, Milano, Garzanti, 1988, 58).

Ecco allora che, per discutere di “cose comuni” (“beni comuni”) e di “destini comuni” (“bene comune”), dobbiamo misurarci con questo quadro di rilievo anche costituzionale, nello «*scontro delle parole con le nuove circostanze*»: le circostanze (drammatiche) consegnateci dall’era dell’ “antropocene”.

Ora, sul tema dei “beni comuni” esiste un problema ontologico di fondo, ben focalizzato dalle citazioni in epigrafe e dai paradossi dell’ “antropocene”.

È un problema che le esperienze “ctonie” del Sud del mondo pongono all’attenzione dell’intera umanità: la separazione soggetto/oggetto in nome del *consensus* e della tecnica.

È sorprendente che in tutte le lingue “ctonie” sopravviva la parola “*armonia*” (si leggano le Costituzioni “ctonie” di Ecuador, del 2008, e Bolivia, del 2009, per immediate conferme), persa invece dall’umanità occidentale a favore del *consensus*, “episteme semantica” del costituzionalismo (L. Spitzer, *L’armonia del mondo. Storia semantica di un’idea*, trad. it., Bologna, il Mulino, 2009).

Di fronte alla retrocessione ecosistemica, non possiamo continuare a porre noi stessi come “sistema”. Tutti gli ecologi e gli scienziati della natura, indipendentemente dalle loro posizioni politiche, avvertono che è arrivato il momento di considerarci “parte” del sistema (Jared Diamond: *Da te solo a tutto il mondo. Un ornitologo osserva le società umane*, trad. it., Torino, Einaudi, 2015; *Collasso. Come le società scelgono di morire o vivere*, trad. it., Torino, Einaudi, 2005).

È da qui che prende avvio la riflessione sul “comune” come “bene” non nel senso *solo* di oggetto/cosa (ambiente, acqua, aria ecc...), ma appunto nel senso di “*sistema comune*” di vita, nuovo “bene comune” fondato su regole costitutive “comuni” a tutto il vivente, non solo alla “società” del *consensus*.

In quel Sud del mondo che si sta “decolonizzando” dalle “figurazioni” della ragione occidentale coloniale (lucidamente denunciate da Frantz Fanon), questi temi assumono nuovi postulati e paradigmi sul futuro, che dobbiamo conoscere e confrontare con i nostri (J. Diamond, *Il mondo fino a ieri. Che cosa possiamo imparare dalle società tradizionali?*, trad. it., Torino, Einaudi, 2013) anche in termini di “nuovo statuto” della cittadinanza (F. Cassano, *Homo civicus. La ragionevole follia dei beni comuni*, Bari, Dedalo, 2004).

Del resto, proprio per questa sua ambivalenza, il tema dei “beni comuni” solleva sempre due tipi di interrogativi:

- il “bene comune” è un oggetto oppure esprime la ricerca della “soggettività” sul futuro comune dell’intera umanità (una soggettività “non identitaria”, ma appunto “comune”)? Questo interrogativo, ancora poco esplorato tra i giuristi, è fenomenale per spostare il discorso sul “comune” dall’ “oggetto” al “soggetto” e alle “soggettività” da preservare per il futuro (i viventi, non solo gli esseri umani);
- il “comune” e i “beni comuni” sono “negoziabili” con altri beni, interessi, fini? Questo interrogativo si collega al problema della “giustiziabilità” dei “beni comuni” e al “governo” del “comune”. Anche questo tema è poco esplorato, soprattutto a causa del prevalente “nazionalismo metodologico” dei costituzionalisti (che pensano il costituzionalismo “globale” con gli occhiali dell’analogia domestica e quasi sempre privi di significative esperienze analitiche su contesti diversi).

Il tema dei “beni comuni” intreccia dunque visioni “alteromondiste” anche nel campo del diritto costituzionale e della comparazione fra Costituzioni, sistemi costituzionali, “situazioni costituzionali”.

Bisogna intendersi sul significato di “alteromondismo. La traduzione semanticamente rigorosa di “alteromondista” non è “di mondi diversi”, bensì “di altre visioni del mondo”. Infatti, non è detto che un mondo “diverso” sia “differente” o esprima “altre visioni” rispetto a quelle dominanti. In altre parole, “alteromondismo” è la risposta alla ragione dominante del mondo, che subordina il sociale e il politico all’economico e persegue la retorica dell’universalismo individualista (si legga la significativa frase di M. Thatcher in apertura), quando il mondo è sempre più “pluri-verso” e non “uni-verso”, anche qui in Europa, se solo pensa al dramma delle migrazioni epocali dal Sud. Ma “alteromondismo” significa anche “ambientalismo dei poveri” (non della povertà), ossia la lotta per il rispetto delle cose e della natura, che molte comunità perseguono per conservare luoghi e stili di vita annichiliti dal consumismo industriale.

Si tratta di comunità contadine e indigene che, a partire dagli anni ’80-’90, rappresentano il nucleo centrale del movimento globale per la giustizia ambientale (J. Martinez-Alier, *The environmentalism of the poor*, in *Geoforum*, 54, 2014, 239 ss.).

Perché la loro lotta è importante e ci interessa?

Perché riguarda quegli usi locali degli ecosistemi, che hanno contraddistinto tutte le prassi umane nel mondo sull’uso del “comune” (si pensi alla “proprietà regoliera” italiana, ancora in vita in alcune regioni), Riguarda appunto “beni comuni” e “comune” (come la rete “*Solidarius*”, fondata da Euclides André Mance: E.A. Mances, *La revolución de las redes*, México, 2006). Sono prassi espressive, come si osserverà più avanti, dello stretto nesso non tanto tra vulnerabilità sociale e vulnerabilità ecosistemica (secondo quella logica di osservazione del reale che è stata definita *Handy: Human and Nature Dynamics*), quanto e soprattutto tra prassi e livelli di “cecità sistemica” (come verrà denominata più avanti la condizione del soggetto di fronte al “comune”) prodotta dalle istituzioni e dai loro messaggi.

L’ “ambientalismo dei poveri” si contrappone a quell’ “ambientalismo dei ricchi”, che discute di ambiente, di “sostenibilità”, di “cooperazione”, di “cittadinanza” dentro il sistema di produzione legale e consumo economico che continua a distruggere conoscenza e risorse comuni, nella logica del “metabolismo sociale” della economia del “valore di scambio”. Come ha spiegato efficacemente Sunita Narayan in un articolo del *Business Standard* (10 gennaio 2011), ciò che i paesi ricchi chiamano “sviluppo” si fonda sulla persistenza della povertà, il deturpamento dei paesi poveri, l’occultamento privatizzante della conoscenza, appunto la “cecità sistemica”.

“Ambientalismo dei poveri”, pertanto, non significa “comportarsi da poveri” o “essere solidali con i poveri”. Significa prendere atto che gran parte dei conflitti legati all’ecosistema colpisce i paesi del Sud del mondo, paradossalmente meno “ciechi” al “sistema”, rispetto ai paesi ricchi, dato che da loro deriva gran parte della conservazione della natura come “sistema”. L’ “Ambientalismo dei poveri”, di riflesso, comporta l’apertura all’osservazione di quella realtà, da cui deriva gran parte delle resistenze e delle alternative contro la continuazione dello sfruttamento innaturale e dannoso del “sistema” e delle sue plurime soggettività.

L’ “ambientalismo dei ricchi” ha perso in generale l’idea che l’ambiente sia fonte di sussistenza e coltiva solo una cultura “tecnica” di intervento “riparatorio” (con le diverse ontologie del danno) e di “protezione residuale” (parchi, riserve, aree protette, limitazioni di emissioni, paternalismo giuridico ecc ...), nella quale finiscono con

l'essere collocate – paradossalmente e disumanamente – persino le “riserve indigene” (emblematica la vicenda legale in Botswana sulla “protezione” del deserto del Kalahari come “riserva naturale”: in quanto “naturale” non compatibile, a detta dei messaggi “legali” di quel paese, con la presenza dei Boscimani, che pure vi risiedono da millenni, costringendoli a trasferimenti coatti in “riserve esterne”, per “non danneggiare la natura”).

Al contrario, l’ “ambientalismo dei poveri”, largamente rurale e quindi “non ricco”, è molto più connesso con l’ambiente come “sistema”, con una comprensione più intima, diretta, meno “cieca” della posta in gioco sui problemi del “comune”.

Mentre l’ “ambientalismo dei ricchi” discute di “nuove” fonti di energia come “nuove frontiere delle merci” per l’acquisizione di minerali, biomasse, combustibili ecc..., confidando sempre e comunque nella tecnica, al di là del *consensus* (si spiega così la sorpresa di vedere Stati autocratici assoluti, come l’Arabia Saudita, tra i primi sperimentatori di energie rinnovabili), l’ “ambientalismo dei poveri” conosce le pratiche comunitarie del “riciclo” e della “relazionalità” (H.P. Glenn, *Le tradizioni giuridiche del mondo*, trad. it., Bologna, il Mulino, 2010), emancipate dalla “cecità sistemica” dell’Occidente e consapevoli della in-naturalità di un “sistema” fondato solo sul “valore di scambio” (O. Jaffe, *Era necessario il capitalismo?*, trad. it., Milano, Jaca Book, 2010).

Come si diceva, la divaricazione tra “ambientalismo dei ricchi” e “ambientalismo dei poveri” è del tutto evidente nei Sud del mondo, ma emerge ormai anche nell’Occidente appagato dal suo *consensus* tecnicizzato. La recente vicenda che ha segnato veri e propri conflitti epistemici proprio qui in Italia, nel Salento da cui proviene questa ricerca, il cosiddetto “caso Xylella”, ne offre dimostrazione (C. Xiloyannis et al., *How to Restrain the Spread of Xylella Fastidiosa and Recover Infected Trees Using Suitable Agricultural Practices*, in *Forest@*, 2015, doi: 10.3832/efor0089-012): da un lato, l’ “ambientalismo dei ricchi” dell’asettica e (presuntivamente) neutrale tecnocrazia europea; dall’altro, l’ “ambientalismo dei poveri”, rappresentato dalla sapienza olistica e dalla memoria contadine, meno “cieche” proprio perché naturali rispetto alla tecnica, eppure messe a tacere in quanto non “esperte”; in mezzo, il vuoto del *consensus* di un territorio incapace di governare le conoscenze, compensare le “cecità”, valorizzare memoria e sapienza olistiche.

Le prassi dell’ “ambientalismo dei poveri” hanno dunque una rilevanza costituzionale materiale straordinariamente ricca di implicazioni teoriche e pratiche per il governo della conoscenza: sono anch’esse prassi istituenti, “situazioni costituzionali”, “*Action Arenas*”. Offrono esperienze di “*norme di regime*” (ossia formule fondative di prassi) diverse da quelle che hanno tentato la *Ergreifung* dell’economia nell’Europa del costituzionalismo del Novecento (a partire dalla Costituzione italiana del 1948), ma ne sono poi rimaste assorbite attraverso il trionfo del funzionalismo economico dello scambio, nel mito della *Governance* (come dimostra lo stallo agonizzante della “funzionalistica” Unione europea).

Per questo, lo studio dei temi del “comune” e dei “beni comuni” intreccia le “situazioni costituzionali”, perché impone di interrogarsi sulla base di quali “regole costitutive” e quali “norme di regime” (ossia le norme che determinano i fini da raggiungere e, pertanto, rappresentano il definitivo criterio di valutazione di legittimità di tutto il sistema costituzionale) si possa costruire la convivenza del vivente a livello globale.

7. “BENI COMUNI” E QUESTIONE DELLA “COLLEGIALITÀ DELL’OFFERTA”

Spiega anche perché di “beni comuni” discuta tutta la letteratura scientifica, dal diritto alla filosofia politica, alla sociologia, alla economia, alla psicologia ecc....

Dal punto di vista storico-antropologico, i “beni comuni” coincidono con la vita della terra, comprensiva dell’umanità: la “casa comune” in quanto “creato”, ha ribadito Papa Francesco nella sua Enciclica *Laudato si’* nella proiezione del cristianesimo come di qualsiasi altra religione; in tutti i casi, l’ecosistema geo-umano come *res omnium*.

Dal punto di vista concettuale, la categoria analitica di “beni comuni” emerge solo nel Novecento, a seguito dello sfruttamento tecnologico della terra, dei servizi ecosistemici e dell’offerta di servizi umani fondati sulla “manipolazione” della natura (elettricità; gas; radio; televisione ecc....). Non a caso, essa si sviluppa a partire dagli studi economici sui beni pubblici e dai primi rilievi sui paradossi della tecnica (a partire dal fondamentale “paradosso di Jevons”).

In tale prospettiva, i “beni comuni” sono stati individuati in tutte le situazioni socialmente indispensabili che, per cause naturali e per costi cognitivi troppo elevati nella loro utilizzazione appunto come “servizi umani”, non potevano essere forniti dal libero mercato, ossia dalla iniziativa individuale di scambio tra offerta e domanda di “cose”, al pari dei beni privati.

L’elaborazione concettuale dei “beni comuni”, pertanto, non nasce come contestazione del dispositivo metodologico del mercato, ma matura al suo fianco, come sua integrazione ed eventuale correzione (tant’è che al dibattito sui “beni comuni” si affiancherà sempre il tema dei cosiddetti “fallimenti” del mercato).

È per questa ragione che i “beni comuni” sono stati inquadrati nella prospettiva della cosiddetta “collegialità dell’offerta”: devono essere offerti a tutti, sia perché derivano da una fonte “comune” (la natura e i suoi servizi naturali: luce, acqua, gas, etere, risorse ecc...), sia perché devono consentirne il consumo da parte di tutti, giacché il consumo/scambio da parte di un privato avrebbe potuto ridurre la quantità disponibile per gli altri, sia infine perché conoscibili, in quanto accessibili, da tutti.

Tuttavia, il concetto di “collegialità dell’offerta” sortiva due conseguenze in perenne tensione:

- mantenere la radice epistemica del “bene” come “comune” e “naturale” dentro il dispositivo metodologico del mercato;
- discutere di questi “beni comuni” in termini comunque economici e di scambio, nella esclusione – con conseguente “cecità” – dell’intero sistema naturale, da cui comunque si riconosceva la derivazione (fisica e biologica).

In una società di scambio (società di mercato), la “collegialità dell’offerta” può essere garantita solo nella misura in cui l’accesso a un bene può essere controllato (R. Hardin, *Collective Action. Resources for the Future*, Baltimore, John Hopkins Univ. Press, Baltimore, 1982). “Bene comune”, pertanto, ha finito col diventare sinonimo di “controllo pubblico” su azioni e beni. Ha finito con l’affiancare il dispositivo metodologico del mercato con quello dello Stato. È per questo che molti di questi “servizi umani” sono stati erogati in una situazione di *monopolio*, che venne definita appunto “naturale”.

Questo profilo coniugava “comune” con “controllo”.

Il binomio trovò un suo superamento con le teorie di Mancur Olson negli anni ’70, per il quale si doveva parlare di “beni comuni” tutte le volte che un tipo di bene (inteso sia come cosa che come attività) dimostrasse non solo la caratteristica dell’ “impossibilità

dell'esclusione" (e quindi della "collegialità dell'offerta"), ma anche, e soprattutto, la identificazione in un gruppo che ne facesse uso (M. Olson, *La logica dell'azione collettiva*, trad. it., Milano, Feltrinelli, 1983), ossia una organizzazione istituzionalizzata intorno alle cose e alle azioni. Così ripensato, "bene comune" poteva assurgere a sinonimo anche di "istituzione" comune (come prassi, tradizione, azione collettiva, ecc...). Si sarebbe inaugurato, intorno al tema del "comune", il riconoscimento del terzo dispositivo metodologico: quello comunitario/identitativo.

Non a caso, e di lì a poco, M. Douglas (*Credere e pensare*, trad. it., Bologna, il Mulino, Bologna, 1994) argomenterà che la caratteristica della "collegialità dell'offerta" dipende non dalla "natura del bene", bensì dalla decisione della comunità, variando da una comunità all'altra.

"Beni comuni", natura, collegialità dell'offerta, comunità, istituzioni: la questione dei "beni comuni" si sposterà dalla classificazione degli oggetti alla comparazione delle istituzioni e delle comunità dei soggetti. Diventerà, in poche parole, un problema specifico di "comparazione costituzionale" dei dispositivi metodologici sui soggetti (V. Ostrom, E. Ostrom, *Public Goods and Public Choices*, in Savas E.S. (ed.), *Alternatives for Delivering Public Services: Toward Improved Performances*, Boulder (Co), Westview Press, 1977, 7-49; E. Ostrom, R. Gardner, J. Walker, *Rules, Games, & Common-Pool-Resources*, Ann Arbor, the Univ. of Michigan Press, 1994).

È importantissimo osservare che proprio su questa linea "comparativa" si colloca anche la elaborazione fondamentale della categoria dello sviluppo sostenibile: «*Lo sviluppo sostenibile è quello sviluppo che consente alla generazione presente di soddisfare i propri bisogni senza compromettere la possibilità delle generazioni future di soddisfare i propri*» (Commissione mondiale per l'Ambiente e lo Sviluppo, trad. it. in *Il futuro di tutti noi*, Bompiani, Milano, 1988, 72)

Essa, infatti, non è altro che la ri-elaborazione ambientalista della teoria prettamente economica della "collegialità dell'offerta" nella sua traduzione istituzionalista, come comparazione inter-temporale (e non solo inter-spaziale) delle comunità.

In questo quadro, si comprende il nesso tra tema dei "beni comuni" e tema delle "risorse naturali" e dello "sviluppo". Tale nesso, tra l'altro, è comprovato dalle iniziative scientifiche che, a partire da quegli anni, si sviluppano.

Ci si riferisce, in particolare, alla produzione letteraria sui *Commons*, che ha conosciuto una vera fortuna a partire dalla metà degli anni '80 (si vedano: la bibliografia *Comprehensive Bibliography of the Commons* (on line); la *Digital Library of the Commons* (<http://dlc.dlib.indiana.edu/cpr/index.php>); l'*International Journal of the Commons*).

Questa linea teorica e pratica subisce un marcato ridimensionamento con la sempre più forte affermazione delle posizioni "individualistiche" dell'offerta. Tali posizioni contraddistinguevano, com'è noto, le "figurazioni" costituzionali angloamericane. Esse però, si sono poi progressivamente affermate anche nella Unione europea.

Infatti, la declinazione liberoscambista, inaugurata dalla fine del "gold Standard" (che comunque assumeva l'oro come "bene" di "collegialità dell'offerta") si espande appunto in Europa, culla delle pratiche dei beni pubblici e dei "monopoli naturali", segnando la svolta definitiva nel 2004, con la "Direttiva sui servizi per il mercato interno" (meglio nota come "Direttiva Bolkenstein"), finalizzata a «*eliminare gli ostacoli alla libera circolazione dei servizi all'interno dell'Unione*». La Direttiva, approvata nel 2006 (Direttiva 2006/12/CE), è stata in parte modificata, escludendo dalla privatizzazione la gestione, da parte degli Stati, delle politiche sociali. Di fatto, però,

essa segna il primato della “privatizzazione” dell’offerta come cardine delle relazioni di scambio (J. Ziegler, *La privatizzazione del mondo*, trad. it., Milano, Marco Tropea Editore, 2003). Tra Stato, mercato e comunità, l’Europa, fondata sulle cosiddette quattro libertà di circolazione, invece di approfondire la trasversalità della indagine su “beni comuni” e “comune” come contiguità tra questi tre diversi dispositivi metodologici sperimentati nella prassi, opererà per il primato dello scambio (simboleggiato dalla moneta unica come “pilastro” della integrazione).

Ma la logica della “privatizzazione” dell’offerta ha ridimensionato anche qualsiasi tentativo di discussione teorico-politica e di prassi sul nesso tra “beni comuni”, intesi come “collegialità dell’offerta”, e “bene comune”, inteso come condivisione di fini comuni.

Il neo-liberalismo ha riproposto in vario modo l’originario assioma delle individualità separate, che, attraverso procedure, convenzioni e istituzioni, negoziano convivenze fondate sull’autonomia. Ha trasformato l’ “*Action Arena*” in “mercato”.

Inoltre, il tema del “bene comune”, con la sua inevitabile connotazione assiologica, si è trovato immediatamente in contrasto con la metodologica separazione di etica e politica, che ha caratterizzato l’individualismo metodologico delle posizioni neo-liberali. Anche lì dove, come nella corrente della cosiddetta “riabilitazione della ragion pratica”, tale separazione è stata ridimensionata, nella ritrovata consapevolezza della natura etico-pratica, e non meramente tecnica, della politica, la dottrina del “bene comune” non ha trovato alloggio, nella presupposizione di una fondamentale incompatibilità tra “comunitarismo” delle visioni di “bene” e pluralismo delle società contemporanee (suffragata, tra l’altro, dal definitivo abbandono dell’utopia comunista e dal crollo delle società che autoritariamente sostenevano di operare per la libertà) (cfr. F. Botturri, *Per una teoria liberale del bene comune*, in *Vita e Pensiero*, 2, 1996, 82-94).

E anche su questo fronte, come già accennato, ha finito col prevalere, rispetto all’idea di “bene comune”, una concezione “*sofo-progressista*” di matrice tecnocratica (cfr. G. Borgognone, *op. cit.*).

8. “ACTION ARENA” E GOVERNO DEI “BENI COMUNI”

Il progressivo declino della “collegialità dell’offerta” e dell’ “*Action Arena*” come luogo di cittadinanza meno “cieca”, a vantaggio dello scambio tra individui nello spazio del mercato e nel cyberspazio della comunicazione de-territorializzata, ha inevitabilmente influito sulla osservazione dei “beni comuni”, determinandone non la declinazione in ragione delle soggettività coinvolte, bensì una frammentazione in funzione degli oggetti/cose di scambio. A ridimensionarsi è stata anche la possibilità di focalizzare distinzioni stabili tra “beni comuni” in senso proprio, per proprie qualità intrinseche come ad esempio i beni biologici, e “beni comuni” indotti dalla forma sociale, come la conoscenza.

È da qui che nasce un insieme di “ordini del discorso” sul tema dei “beni comuni”, spesso autoreferenziale e non inter-comunicante. Il tema dei “beni comuni” è stato progressivamente separato da una considerazione olistica dell’ “*Action Arena*”, anch’essa frammentata in singoli contesti disciplinari e operazionali.

Lo si può verificare, ricostruendo rapidamente le diverse “concezioni” dei “beni comuni”.

a) L' "Action Arena" come sistema giuridico

Dal punto di vista giuridico, i "beni comuni" non sono altro che oggetti di regole giuridiche, come tali classificabili in base alla struttura della fonte normativa o alla sua funzione assiologia o deontologica dentro un determinato ordinamento giuridico (V. Cerulli Irelli; L. D'Andrea). Da tale angolo di visuale, l' "Action Arena" dei "beni comuni" altro non sarebbe che un sistema giuridico di "beni comuni".

È in tal senso che:

- si parla di "beni comuni" come interessi e valori, a loro volta perseguibili attraverso politiche pubbliche che necessariamente (anche sulla base di vincoli costituzionali appunto di un determinato sistema giuridico) fanno capo agli organi di governo della collettività;
- si considerano "comuni" beni quali la salute, l'istruzione, le politiche sul lavoro e, più in generale, i diritti sociali;
- si inseriscono taluni beni immateriali oggetto di proprietà intellettuale o di appropriazione a fini di lucro (alcune tecnologie, come il *software*, immagini di opere d'arte, la conoscenza e l'accesso alla cultura, le formule di farmaci necessari per curare gravi patologie a carattere pandemico, lo stesso genoma umano);
- si qualificano alcune "cose in senso giuridico", come funzionali all'esercizio di diritti fondamentali e al libero sviluppo della persona umana, da assicurare quindi nella fruizione collettiva, a prescindere dalla tradizionale distinzione tra proprietà pubblica e proprietà privata (intendendo per "cose in senso giuridico", le parti del mondo esterno, utili a soddisfare un interesse umano, individuale o collettivo tutelato da norme giuridiche: S. Pugliatti);
- si collocano le porzioni di spazio fisico (con le loro morfologie e qualità) in cui le collettività sono insediate e vivono come tutele rinforzate (il territorio e lo spazio urbano, il paesaggio, l'ambiente) in contrapposizione alla logica della proprietà fondiaria e immobiliare (si pensi al tema del c.d. "diritto alla città").

Nell'ottica giuridica dell' "Action Arena", pertanto, sembra che per "beni comuni" non si inquadrino soltanto oggetti insuscettibili di appropriazione soggettiva (le *res communes omnium*, come l'aria), ma anche valori oggettivi e – per così dire – "globali" (cioè risultanti dalla combinazione e dalla sintesi di una molteplicità di interessi, come appunto la conoscenza), oltre a veri e propri diritti, come la salute, l'istruzione, l'accesso alla rete telematica, alla città. È da osservare che, in questo quadro del dibattito giuridico, posizioni "benicomuniste", come quelle di Ugo Mattei e Alberto Lucarelli, sono state considerate suggestive ma non necessariamente chiare nella euristica delle loro proposte operative, da sperimentare *dentro* i sistemi giuridici (da ultimo, per una rassegna delle critiche: L. D'Andrea, *I beni comuni nella prospettiva costituzionale: note introduttive*, in *Rivista AIC*, 3, 2015; nonché M. Barberis, *Tre narrazioni sui benicomuni*, in *Ragion pratica*, n. 41/2013; E. Vitale, *Contro i beni comuni. Una critica illuminista*, Roma-Bari, Laterza, 2013).

b) L' "Action Arena" come efficienza economica nell'allocazione di vantaggi e svantaggi (su Report di Manolita Francesca)

Dal punto di vista economico, invece, i "beni comuni" sono identificati attraverso due categorie allocative dei vantaggi e degli svantaggi che coinvolgono il singolo individuo nelle sue autodeterminazioni di possesso e/o di utilizzo.

La prima è quella dei beni in quanto oggetti di possesso caratterizzati simultaneamente da non "escludibilità" e "rivalità". Si intende per non "escludibilità", il fatto di poter

essere individualmente utilizzati senza limiti e senza specifici costi. Si intende per “rivalità”, la circostanza che il loro utilizzo illimitato compromette la possibilità che altri ne possano usufruire allo stesso modo, determinando un’asimmetria, spaziale o temporale, tra accesso e possesso dell’utilizzo del bene. Tuttavia, in tale prospettiva, non “escludibilità” e “rivalità” assurgono a criteri di identificazione indotta dalla precognizione del bene come “comune”, tanto da arrivare all’effetto distorsivo della necessaria permanenza di quei caratteri in ogni dinamica che ne vede il relativo coinvolgimento.

La seconda investe le cosiddette “esternalità”, ossia gli effetti che il possesso/utilizzo di beni determina su individui “terzi esclusi” dal gioco razionale dello scambio o della cooperazione inter-individuale sugli stessi.

Qualsiasi processo decisionale, individuale, collettivo, privato, pubblico produce “esternalità”: “esternalità” innanzitutto *unidirezionali*, nelle quali, cioè, l’effetto, imposto a terzi (intesi come “altri” soggetti non direttamente coinvolti dalla decisione) da chi decide, non entra immediatamente nel discorso (o nelle conoscenze) del decisore; poi “esternalità” *reciproche*, nella misura in cui, pur essendo a conoscenza degli effetti negativi di una decisione (per es. buttare una sigaretta per terra), il decisore non è investito del compito di eliminare la negatività, e dunque non può neppure neutralizzarla con il reciproco autonomo limitarsi con gli altri decisori; infine, “esternalità” *intertemporali*, perché la decisione, nella contingenza di garantire un effetto comunque considerato “positivo”, non discute (o non è in grado di farlo per assenza di conoscenze) di prospettive future, perché soggettivamente non identificabili nell’oggetto immediato di decisione.

Per questo, il tema delle “esternalità” investe anche le analisi dei procedimenti di diritto pubblico, come mostrato da quella prospettiva di ricerca economico-istituzionale che, partendo da R.H. Coase *The Problem of Social Cost*, in J. L. & Ec, 3, 1960, 1-44, arriva a W.J. Baumol, W.E. Oates, *The Theory of Environmental Policy*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1988, W.E. Oates (ed.), *The Economics of the Environment*, Aldershot, Edward Elgar, 1994, D.J. Bjornstad, J.R. Kahn, *The Contingent Valuation of Environmental Resources: Methodological Issues and Research Needs*, Cheltenham (UK)-Brookfield (VT), Edward Elgar, 1996.

Oggi si discute molto di “internalizzare” le “esternalità”, attraverso metodi che superino il paradigma decisionale che Guido Calabresi sintetizzò con la formula del “*dono dello spirito maligno*” (*Il dono dello spirito maligno*, trad. it., Milano, Giuffrè, 1996), dove il rapporto costi/benefici delle decisioni è tutto esclusivamente riflesso sulla dimensione antropomorfa e contingente (nell’oggi) della vita, ignorando appunto tutte e tre le “esternalità”.

Gli approcci di “equilibrio”, perseguiti dal diritto costituzionale occidentale, producono in realtà una serie di “esternalità” di cui il “carattere democratico e pluralista delle Costituzioni contemporanee”, così come concepito in assenza di altre cosmovisioni, non si fa immediatamente carico.

Tra l’altro, queste “esternalità” diventano ancora più evidenti e probabili se a decidere i conflitti è proprio il giudice, la cui attività richiede ormai la mobilitazione di risorse cognitive, caratterizzate da livelli elevati di densità informativa e di organizzazione, di cui la funzione da esso ricoperta non dispone (sulle difficoltà delle decisioni pubbliche di superare le proprie condizioni di “cecità epistemica” prodotte dalla complessità dei conflitti contemporanei che investono anche la natura, v. N. Urbinati, *Epistemocrazia*, in M. Capanna (a cura di), *Scienza bene comune. Oltre lo spread della conoscenza*,

Milano, Jaca Book, 2013, 101 ss. Sulla necessità che i decisori pubblici si facciano carico della complessità della conoscenza anche attraverso strumenti di partecipazione e di pubblicizzazione dei dibattiti scientifici, si v. sempre E. Ostrom, C. Hess (a cura di), *La conoscenza come bene comune. Dalla teoria alla pratica*, trad. it., Milano, Bruno Mondadori, 2009).

Per avere un'idea di come la tradizione costituzionale occidentale permanga nella divaricazione tra conoscenza giuridica, natura e conoscenza scientifica, è sufficiente rimandare, tra i tanti, al dibattito italiano su funzione giudiziaria e scienza, per esempio riguardo ai poteri "istruttori" del giudice costituzionale: cfr., per tutti, R. Bin, *La Corte e la scienza*, in A. D'Aloia (a cura di), *Biotecnologie e valori costituzionali. Il contributo della giustizia costituzionale*, Torino, Giappichelli, 2005, 6 ss., e *ivi* bibliografia.

Non per nulla, sulla presa in considerazione di queste "esternalità" si giustificano le visioni cosiddette "forti" od "olistiche" dello sviluppo sostenibile, fondate proprio sul postulato che le decisioni sui conflitti uomo-ambiente/natura non possono essere semplicemente "regolative" degli interessi e dei beni sociali da bilanciare nel "caso", ma "costrittive" di una linea necessaria di scelta, in ragione di un paradigma superiore che accomuni tutti i beni e i soggetti coinvolti.

Pensare di controllare queste "esternalità" attraverso la "cultura" (per es. secondo la logica di "informare" e "responsabilizzare" il consumatore") appare, alla luce anche delle evidenze empiriche, poco incisivo. Infatti, si è soliti ritenere – e dire – che, se le persone fossero meglio informate sulla scienza, non ci sarebbero così tante contrapposizioni negli stili di vita e sui problemi dell'ambiente e del cambiamento climatico. Il lavoro pionieristico del giurista-psicologo Dan M. Kahan è andato molto avanti per dimostrare che quell'idea è sbagliata. Infatti, ha scoperto che non è la mancanza di comprensione scientifica che porta al conflitto su questi temi, ma piuttosto il bisogno di aderire alla "filosofia" e ai "valori" di un gruppo.

Si riaffaccia, quindi, quella dimensione istituzionale, a base della logica della "collegialità dell'offerta", che il neo-liberalismo individualista ha presunto di ridimensionare. Secondo Kahan, gli "individualisti", ossia coloro che credono che gli individui debbano essere responsabili del proprio benessere, si dimostrano refrattari ad interventi esterni di limitazione o imposizione, tendendo così a minimizzare la questione dei rischi ecosistemici. Viceversa, i "comunitaristi" tendono a non fidarsi delle logiche commerciali di scambio (pubblicità ecc...) e militano a favore di controlli e restrizioni sulla libertà individuale (D.M. Kahan, *Climate-Science Communication and 'the Measurement Problem'*, in *Advances in Political Psychology*, 2015).

D'altra parte, l'inquadramento dei "beni comuni" come "esternalità", prodotte da azioni singole o collettive, è alla base della distinzione tra le teorie "critiche", come quella di H.E. Daly (*Beyond Growth. The Economics of Sustainable Development*, Boston, Beacon Press, 1996), e quelle "possibiliste" sullo *status quo*, rappresentate dalla Ostrom (*Understanding Institutional Diversity*, Princeton and Oxford, Princeton Univ. Press, 2005), intorno al tema del "governo" delle "esternalità".

La posizione di Daly è così di seguito sintetizzabile.

Le "esternalità" non sono "governabili" (cfr. anche F. Boero, *Economia senza natura. La grande truffa*, Codice edizioni, 2012). Esse possono essere solo "eliminate" attraverso processi decisionali di "internalizzazione" degli effetti. E questa eliminazione può avvenire solo attraverso un processo di progressiva imposizione di una condizione di "stazionarietà" delle preferenze e delle scelte di ciascuno, dove per "stazionarietà" si intende una economia e una forma di governo, in cui gli effetti delle preferenze e scelte

della popolazione totale e lo stock totale di prodotti e servizi della natura sono mantenuti costanti dall'intervento di poteri forti e interventisti (J. Radcliffe, *Green Politics: Dictatorship or Democracy?*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2000), legittimabili, prima ancora che dal consenso, dalla partecipazione cognitiva ai "dilemmi" dell'esaurimento di quei prodotti e servizi ecosistemici nonché degli effetti intergenerazionali delle "esternalità" (cfr. H.E. Daly, *Lo stato stazionario: l'economia dell'equilibrio bio-fisico e della crescita morale*, trad.it., Firenze, Sansoni, 1981; M.G. Totola Vaccari, *La dimensione entropica dello sviluppo economico*, Padova, Cedam, 1994): si pensi al razionamento di un servizio fortemente produttivo di "esternalità", altrimenti liberamente acquisibile o accessibile da chiunque.

Un approccio di tal genere richiede inevitabilmente l'assunzione di vere e proprie decisioni "costituenti". Il *nuevo constitucionalismo* andino rappresenta il primo tentativo di costituzionalizzare la strada della "stazionarietà dello sviluppo". Esso, infatti, discute i "dilemmi" relativi alle "esternalità" come "materia costituzionale", senza limitarsi a discutere i problemi sulla natura e sullo "sviluppo sostenibile" come mere questioni di "discrezionalità" gestionale all'interno di un quadro immutato di regole su autorità-libertà (in questo, facendo proprio l'approccio epistemico del premio Nobel A. Sen, *La libertà individuale come impegno sociale*, trad. it., Roma-Bari, Laterza, 1997, 48 ss.). La prospettiva del *nuevo constitucionalismo*, pertanto, diventa quella "equi-centrica", in cui società e natura vengono "investiti" di ruoli costituzionali soggettivi e attivi (sul concetto: H. Jonas, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, trad. it., Torino, Einaudi, 1999; W. Lafferty, J. Meadowcroft (eds.), *Democracy and Environment*, Avebury, Edward Elgar, 1996; la rassegna di M.E. Corliandò, *La sfida della sostenibilità. Culture ecologiche e limiti dello sviluppo*, Lecce, PensaMultimedia, 2001).

In estrema sintesi, la sfida del *nuevo constitucionalismo* è la seguente: se non si costituzionalizzano le decisioni fondamentali sui "dilemmi" relativi alle "esternalità" producibili da scelte collettive o individuali, i problemi della sostenibilità e della responsabilità intergenerazionale non saranno mai risolti (si parla, in proposito, di "dittatura deliberativa della natura").

Del resto, il costituzionalismo occidentale liberal-democratico si evolve esclusivamente come dialettica tra diritti e doveri, fondata sulla corrispondenza tra "preferenze" e "scelte" di qualsiasi individuo, ben raffigurata dal noto "*dilemma del cacciatore*" di Rousseau. Al contrario, secondo il *nuevo constitucionalismo*, di fronte a un ecosistema in distruzione (nel conflitto tra "crescita infinita" dentro un "mondo finito"), il "*dilemma del cacciatore*" non ricade più sulla preda da cacciare, ma si è spostato sulla sopravvivenza-estinzione del cacciatore medesimo. La "preferenza" (appropriarsi dei beni della natura da parte del cacciatore), rispetto alla "scelta" (decidere quale bene cacciare), è diventata "tragica".

Come e che cosa decidere su questa "tragedia" è il *dilemma costituente* del XXI secolo, non perché sia nuovo, come dimostrerà la vicenda storica della "*Carta della Foresta*" di cui si parlerà più oltre (cfr. P. Linebaugh, *The Magna Charta Manifesto. Liberties and Commons for All*, Berkeley, UCLA Press, 2008), ma perché è diventato ineludibile, improcrastinabile, l'unco vero dilemma di "sistema".

c) L' "Action Arena" come ecosistema (su Report di Alberto Basset)

Secondo una ulteriore chiave di lettura, l'opposizione tra pubblico e privato impedirebbe lo sviluppo di una gestione realmente cooperativa e condivisa dell'acqua,

del sapere, della salute, dell'energia e del patrimonio culturale. Sarebbero questi i "beni comuni", in quanto connessi con la "naturalità" di una serie di "servizi ecosistemici" (da quelli delle risorse naturali a quelli della stessa creatività umana, come appunto il "sapere" e la "cultura")

Da tale prospettiva, pertanto, i "beni comuni" si collocherebbero nel quadro del conflitto tra illimitata potenzialità individuale di utilizzo e interesse comune alla medesima possibilità da parte di tutti.

Fino ad oggi, questa situazione è stata risolta in due modi: con un intervento regolatore pubblico (che può andare dal semplice controllo all'acquisizione esclusiva dell'oggetto in modo da renderlo fruibile da tutti); con la privatizzazione dell'oggetto, nella presunzione che il privato sia interessato a garantirne la costante fruizione nel tempo e nello spazio, per mantenere i propri guadagni sul suo utilizzo da parte degli altri soggetti.

Una seconda specificità dei beni comuni intesi come risorse e servizi ecosistemici risiederebbe nel fatto che l'interesse individuale all'utilizzo illimitato di un oggetto nel tempo e nello spazio non presenta costi di immediata quantificazione o contabilizzazione. Questo rende il beneficio di sfruttamento di quell'oggetto apparentemente eterno e costantemente ripetibile, come aveva intuito Marx con la sua osservazione delle *Enclosures*, le terre comuni destinate al pascolo ma recintate a partire dal XVI secolo in Inghilterra, all'origine, secondo Marx, del processo di accumulazione capitalistica.

Marx, tuttavia, interpretava il pascolo non come (parte della) natura, bensì come fattore di produzione, dunque non come categoria interpretativa essa stessa di tempo e spazio (come "noosfera"), ma come oggetto di scambio. Di conseguenza, egli non aveva esteso alla natura la categoria dell'appropriazione del tempo e dello spazio, insita nel processo di accumulazione capitalistico. Per Marx, la natura si collocava come un bene ripetibile e dunque accumulabile. Per questo, anche nella sua impostazione, l'interesse all'utilizzo illimitato delle risorse naturali non veniva qualificato in termini di costo (salvo i costi materiali di sfruttamento).

La natura, invece, opera essa stessa come processo evolutivo che può proseguire indefinitamente nel tempo e nello spazio. Se l'essere umano se ne appropria appunto come tempo e spazio, l'equilibrio è infranto e i costi di questa rottura si proiettano non su altri oggetti di accumulazione, ma sulla stessa natura come tempo e come spazio.

Questa osservazione consente di comprendere alcune conseguenze:

- perché il tema dei beni comuni intrecci quello della natura e delle risorse naturali;
- perché il tema dei beni comuni si colleghi al problema della insostituibilità delle forme di capitale disponibili per lo sfruttamento umano e della loro complementarità (per es. una flotta di pescherecci dipende dal pesce e viceversa, per cui quale dei due è il bene comune? Non lo diventano forse entrambi, nel momento in cui la natura viene restituita alla sua identità di tempo e di spazio?).

Del resto, da tale prospettiva muove la visione "forte" del cosiddetto sviluppo sostenibile, fondato cioè sul postulato che gli interventi del potere pubblico (lo Stato) non possono essere semplicemente "regolativi" degli interessi dei privati, ma devono risultare "costrittivi".

Infatti, la natura non si regola, la natura, in quanto ecosistema, va preservata, giacché la perdita di alcune forme di capitale naturale è irreversibile, alcuni servizi resi dagli ecosistemi, a partire dal clima, non possono essere sostituiti con capitale umano, per cui

il loro danneggiamento comprometterebbe non semplicemente il “benessere” delle comunità umani, ma la proprio la sopravvivenza della specie umana.

Da tale angolo di visuale, il tema dei beni comuni non traccia un nuovo “mito fondativo”: è piuttosto il ritorno al punto di partenza (l’essere parte della natura), da cui (gran parte del)l’umanità si è progressivamente discostata con i suoi “miti” (soprattutto occidentali).

Ma come costruire/imporre meccanismi costrittivi nell’acquisizione evolutiva della democrazia come chiave operativa delle scelte collettive? I punti da considerare sono sei:

- inquadrare l’economia umana come “sottosistema” della natura e non viceversa (come invece pure Marx riteneva) [è il postulato a base della teoria dello “stato stazionario” di Herman Daly: i pesci e i pescatori nella stessa classe di costo e di equilibrio e non invece separati, come contabilizzato fino ad oggi];
- attivare meccanismi istituzionali di cooperazione, che disincentivino l’interesse delle persone ad agire esclusivamente per i propri benefici immediati (esempi dal “nuevo constitucionalismo” andino);
- promuovere forme di gestione partecipata delle risorse di tempo e di spazio esauribili e non sostituibili (esempi dal “*nuevo constitucionalismo*” latinoamericano e africano);
- disciplinare il tempo individuale delle persone non solo per la propria sfera individuale (produzione, riposo, svago) ma per la salvaguarda del tempo e dello spazio della natura (esempi dalla c.d. “economia della felicità”, dalle teorie “anti-utilitaristiche”, dalla c.d. “decrescita felice”);
- democratizzare l’accesso alle conoscenze scientifiche, abbattendo le barriere della proprietà intellettuale e dei suoi correlati;
- universalizzare il diritto alla democrazia non come forma di governo tipizzata in alcuni suoi contenuti tassativi, ma come condizione minima di sostenibilità stazionaria della convivenza umana, nel rispetto delle condizioni sopra elencate.

Questa chiave di lettura appare molto ricca di implicazioni, proprio se si accetta la prospettiva eco-logica dell’approccio ai “beni comuni”.

Come praticare questo approccio nell’era della “retroessione ecosistemica” del pianeta? Qui si intrecciano tutti i problemi appunto del “*come*” e non solo del “*che cosa*” fare.

Come ha sostenuto il biologo Wilson, la posta in gioco non è tanto salvare la terra, quanto cambiare la relazione dell’essere umano (e del suo diritto) con essa: la terra, infatti, può tranquillamente continuare a vivere senza gli esseri umani; sono questi ultimi a non poter sopravvivere senza di lei. Questo cambiamento di rotta segnerebbe il “bene comune” per eccellenza: un metodo *dentro* un sistema non solo di azione ma anche di condizioni (l’ecosistema), prima ancora che un oggetto di appropriazione da parte di singoli individuo.

In tale prospettiva, il rapporto tra il singolo e la popolazione di cui fa parte, o più in generale tra interesse individuale e quello della collettività di un ecosistema, è uno dei temi di maggiore rilevanza in ambito ecologico.

È per queste ragioni che Alberto Basset propone di discutere di “beni comuni” esplorando le soluzioni e i relativi sistemi di riferimento adottati da altre specie viventi, con cui condividiamo l’uso dei beni comuni di origine ecosistemica, definibili come servizi ecosistemici (H.A. Mooney e altri., *Ecosystems and Human Well-Being*, 2005 (<http://www.millenniumassessment.org/documents/document.356.aspx.pdf>) e che rappresentano, secondo Eugene P. Odum, uno dei più grandi ecologi del XX secolo, il

sistema di supporto alla nostra vita (E.P. Odum, *Ecology and our Endangered Life-Support Systems*, Stamford (CT), Sinauer, 1989).

Nella prospettiva di Basset, l' "Action Arena" coincide con l'ecosistema stesso.

Viviamo in un pianeta 'finito', con una capacità di mantenere la vita che è limitata. In poco più di tre miliardi di anni, la vita ha però cambiato radicalmente la terra, modificando completamente la composizione chimica dell'atmosfera, trasformando i paesaggi riempiendoli di una moltitudine di specie e forme che interagiscono negli ecosistemi, svolgendo attività e funzioni in condizioni di complessivo equilibrio, in cui attività e funzioni vengono ripristinate dopo perturbazioni non distruttive. Il miglior indicatore del livello di equilibrio complessivamente esistente nella biosfera, su diverse scale di tempi, è la durata di vita media di una specie, nel quadro delle condizioni complessivamente limitanti per la crescita (giacché nessuna specie può mantenere a lungo una crescita numerica se le risorse di cui ha bisogno sono in quantità finita), della complessa rete di rapporti preda-predatore (ossia mangiare e non essere mangiati), delle interazioni di competizione per acquisire le risorse trofiche e spaziali necessarie a soddisfare le richieste degli individui, una specie vive in media 10 milioni di anni nella biosfera (M.E.J. Newman, *A Model of Mass Extinction*, in *186 Journal of Theoretical Biology*, 1997, 235 ss.). Negli ecosistemi si verifica raramente una equi-distribuzione di risorse ed energia tra le specie. Poche specie dominanti monopolizzano risorse ed energia in determinati intervalli di spazio e tempo, venendo sostituite da altre specie stagionalmente o al cambiare di condizioni fisiche, chimiche o biologiche dell'ecosistema, che modificano i rapporti di coesistenza.

La specie umana è l'unica a monopolizzare spazio ed energia a livello globale, di biosfera. Attualmente, la specie umana utilizza in maniera diretta o indiretta oltre il 55% di tutta la materia organica prodotta dalle piante verdi negli ecosistemi terrestri della biosfera (H. Haberl, K-H. Erb, F. Krausmann, *Global Human Appropriation of Net Primary Production (HANPP)*, in *Encyclopaedia of Earth*, 2013) con un incremento di circa l'80% rispetto alle stime fatte nella metà degli anni '80, quando l'utilizzo era valutato nel 30,7% (Vitousek et al, 1986; *Bioscience*, 36). Analogamente, il 32,5% circa della superficie delle terre emerse è convertita in agro-ecosistemi (secondo i dati FAO). L'utilizzo della produttività primaria degli oceani è ancora sicuramente molto inferiore (intorno al 2,0%), ma la quasi totalità degli oceani e dei mari è sovra-sfruttata o comunque la produttività primaria è minacciata dalle attività dell'uomo. Una situazione analoga si osserva per quanto concerne l'uso dell'energia. I paesi industrializzati hanno una richiesta energetica annua pari a circa lo 0,5%-1,0% dell'energia incidente annualmente sui loro territori come energia solare; mediamente le piante verdi ne convertono in produzione meno dell'1,0% a livello di biosfera (E.P. Odum).

Una analisi anche così sintetica del livello di utilizzo di spazio, energia e risorse, da parte della specie umana, evidenzia alcuni elementi di prospettiva che pongono al centro dell'attenzione la necessità di una gestione responsabile dei beni comuni di origine ecosistemica.

Non a caso, la scienza ecologica sta evidenziando in modo quantitativo i limiti soglia di sostenibilità all'utilizzo di risorse e servizi ecosistemici, come già recentemente introdotto dal lavoro di J. Rockström et al. (*A Safe Operating Space for Humanity*, in *461 Nature*, 2009, 472 ss.). E questi limiti soglia non possono essere ignorati dalle scienze sociali, dall'economia al diritto, alla sociologia, alla psicologia, al fine di sviluppare una modellistica coerente e integrata con l'ecosistema.

Ecco perché, per Basset, l' "Action Arena" non può che coincidere con l'ecosistema.

Del resto, dinamiche analoghe sono seguite dall'energetica di tutte le specie animali e vegetali con cui la specie umana condivide il pianeta, attraverso strategie per la crescita in condizioni non limitanti e strategie diverse per la crescita in condizioni limitanti.

In una biosfera limitante, il successo di un individuo e della popolazione in cui vive sono legati alla capacità di acquisire uno spazio di risorse sufficienti a mantenere la popolazione, nonché all'efficienza con cui le risorse vengono acquisite e convertite in nuovi individui. L'innovazione che ogni individuo porta con il proprio corredo genetico, oggetto di evoluzione e selezione, è fondamentale per le capacità di adattamento della popolazione al contesto ecosistemico in continuo e graduale cambiamento e al suo successo ecologico. L'individuo è soggetto immediato della selezione naturale ma la collettività è soggetto effettivo (in termini ecologici la popolazione): l'individuo nasce, può riprodursi e muore; la collettività è l'entità che evolve e si perpetua nel tempo.

Pertanto, gli eventi evolutivi, che determinano una ottimizzazione nell'uso delle risorse da parte degli individui, massimizzando il guadagno netto di energia per unità di tempo o l'efficienza nell'uso delle risorse, hanno un effetto diretto e positivo sul successo della popolazione in cui l'individuo vive all'interno degli ecosistemi. Esistono però alcune rilevanti eccezioni a questo rapporto positivo e diretto tra interesse dell'individuo e interesse della popolazione, o della collettività.

L'ottimizzazione del comportamento degli organismi vegetali e animali per massimizzare il guadagno netto di energia per unità di tempo o l'efficienza di sfruttamento e conversione dell'energia, acquisita sotto forma di risorse alimentari in rapporti preda-predatore, influenza sicuramente il successo riproduttivo degli individui, ma non necessariamente quello della popolazione in cui vivono. È stato dimostrato che al crescere della "velocità di guadagno" degli individui e di accrescimento della popolazione, la stabilità della popolazione nel tempo diminuisce e il rischio di estinzione aumenta (E.R. Pianka, *On Optimal Use of a Patchy Environment*, in 100 *American Naturalist*, 1966, 603 ss.). La relazione non è lineare, ma, al di sopra di una certa soglia di velocità di guadagno netto di energia per unità di tempo, ulteriori aumenti influenzano negativamente la stabilità della popolazione. Per questo, le popolazioni vegetali e animali adottano diversi meccanismi per limitare la velocità di guadagno energetico e l'efficienza di uso delle risorse, quando queste iniziano a determinare effetti negativi sulla collettività.

È da qui che deriva un principio generale di portata istituzionale, una sorta di "situazione costituzionale" della natura:

- in natura, il miglior prodotto della selezione naturale è definito in termini di stabilità e persistenza delle collettività e non invece in quello di ottimizzazione dei successi individuali, quali tassi istantanei di guadagno netto o efficienze d'uso.

Le società degli insetti sono uno dei prodotti più interessanti di osservazione di questa "situazione costituzionale". Negli insetti due ordini, Isotteri (termiti) e Imenotteri (vespe, api, formiche), hanno evoluto strutture sociali e di comunicazione complesse, acquisendo un grande successo evolutivo con una amplissima distribuzione geografica in diversissime tipologie di ecosistemi. Eppure, a livello energetico, la socialità ha un costo elevatissimo: un insetto sociale trasferisce, in propria biomassa e in riproduzione della colonia, solo il 10% dell'energia assimilata dall'alimentazione, mentre un insetto non sociale ne trasferisce il 40%. In altri termini, a livello individuale, un insetto sociale non può competere con un insetto non sociale che, in una biosfera limitante, con un'efficienza quattro volte più elevata, trae un vantaggio competitivo assoluto. Nonostante questa asimmetria inter-individuale, le organizzazioni sociali degli insetti,

pur con la loro inefficienza energetica individuale, hanno conseguito un amplissimo successo evolutivo in più ecosistemi. Il che conferma che una collettività organizzata, qualcosa di più rispetto ad una semplice popolazione di individui, ha un valore molto più alto del costo energetico che richiede la sua organizzazione.

Nel quadro della medesima prospettiva, i vertebrati e, in particolare, quelli omeotermi, uccelli e mammiferi, che regolano la propria temperatura corporea e hanno una organizzazione sociale, diversamente complessa ma generalmente con cure parentali per la prole e spesso difesa del territorio, rappresentano un autentico paradosso: uccelli e mammiferi trasferiscono, in massa corporea e in riproduzione, solo dal 2% al 4% dell'energia assimilata, 10-20 volte meno di insetti non sociali e altri invertebrati. Ma anche questo paradosso dimostra il valore assoluto della organizzazione sociale e della collettività: costo di mantenimento antitermico, struttura sociale e organizzazione della comunicazione determinano questi incredibili costi, ma, nel contempo, favoriscono e garantiscono l'enorme successo evolutivo dei vertebrati omeotermi.

Pertanto, ancorché in modo diverso tra invertebrati non sociali, invertebrati sociali e vertebrati, l'interesse della popolazione e della collettività organizzata supera l'interesse dell'individuo nella gestione dei "beni comuni" di natura ecosistemica, rappresentati, per la maggior parte delle specie viventi, semplicemente dalle loro risorse alimentari.

D'altra parte, questo quadro ecosistemico si spiega col fatto stesso che tutti i viventi vivono in un mondo limitato in termini di spazio, risorse ed energia, da cui dipendono totalmente e che non possono non condividere. Ed è proprio la condivisione l'elemento che identifica l'ecosistema come una serie di "beni comuni", qualificabili in termini di *servizi ecosistemici* (Costanza et al., *The Value of the World's Eco System Services and Natural Capital*, in *387 Nature*, 1997, 253 ss.) ossia di benefici socio-economici indispensabili alla sopravvivenza. Ma la condivisione dei viventi, come si è accennato, non si fonda né sullo scambio individuale, né sulla massimizzazione singolare. In altri termini, non risponde affatto alla logica del mercato, una logica, questa, totalmente in controtendenza con quella di tutte le altre specie animali e vegetali, al contrario imperniata sull'equilibrio tra consumatori di energie e risorse necessarie a garantire la stabilità delle popolazioni.

L' "Action Arena" esclusivamente umana, antropomorfa (ossia l' "Action Arena" dell' "antropocene") è del tutto "fuori contesto", nella misura in cui ignora questo equilibrio nel quadro di risorse e servizi limitanti.

Del resto, lo stesso concetto di *servizi ecosistemici* e la loro quantificazione come valore economico sono nati proprio da questa consapevolezza. Tuttavia, va anche considerato che l'attribuzione di valore non può che essere puramente esemplificativa se non addirittura simbolica, nella misura in cui la regolazione di clima, gas in atmosfera, ciclo dell'acqua non hanno prezzo, perché il loro costo è incommensurabile rispetto a tutto il vivente, non solo all'essere umano. Inoltre, non si deve sottovalutare che alcuni servizi ecosistemici, come la produzione di cibo, le risorse genetiche, i materiali grezzi e, in parte, la regolazione dell'acqua, sono stati tradotti in beni tradizionalmente inclusi nel mercato, oggetto quindi di scambio. In altri termini, sono stati collocati nell' "Action Arena" diametralmente opposta e incompatibile con l'ecosistema. Altri servizi, poi, come la regolazione dei gas, la formazione del suolo, la purificazione dell'acqua, l'impollinazione e, in parte, la regolazione del clima, non sono mai stati considerati neanche beni, in quanti privi di costo e possibilità di mercato, fino a quando, almeno per il clima, si è manifestato un cambiamento legato alle stesse attività umane (si pensi alle cosiddette "calamità antropiche").

d) L' "Action Arena" come metodo per prendere atto dei limiti delle "forme di governo" umane

In continuità con le acquisizioni sugli ecosistemi e con i paradigmi dell'ecologia, si collocano anche le discussioni sulla "decrescita felice" e il famoso paradosso formulato da Garret J. Hardin, non a caso un biologo, con la sua famosa "tragedia dei beni comuni" (G.J. Hardin, *The Tragedy of the Commons*, in *Science*, New York, NY, 1968, 162, in italiano: www.archiviomarini.sp.unipi.it/511/1/hardin.pdf): la partecipazione, l'accesso alle informazioni, la consapevolezza sulle "esternalità" non servono a costruire nuovi "miti" o ripristinare "grandi narrazioni" collettive. Servono a prendere atto di una "tragedia": quella della finitezza delle cose della terra, rispetto alla infinità delle ipotesi umani.

Se non si vuole cadere o nella "rovina" del circolo vizioso delle ipotesi scientifiche e politiche (come teme Hardin) o nella "sindrome dell'Isola di Pasqua" (come scrive K. Boulding, *Sistemi economici della terra e protezione ambientale*, in R. Molesti (a cura di), *Economia dell'ambiente e bioeconomia*, Milano, Franco Angeli, 2005, 45 ss.) non bisogna semplicemente "democratizzare" la conoscenza e le decisioni su di essa. La democrazia è un "cavallo di Troia" che può produrre decisioni autodistruttive, non solo sul piano politico e sociale – come già successo con le follie partorite da Weimar e dalle deboli democrazie del primo novecento europeo – ma anche di fronte all'ecosistema, che non è affatto una "forma di governo" autodistruttiva. Bisogna allora "democratizzare" la presa d'atto della "tragedia" prodotta dalla non corrispondenza tra le "forme di governo" umane e le "forme di governo" della natura.

Com'è noto, E. Ostrom criticò il pessimismo di Hardin, sostenendo che una corretta "gestione" dei beni, empiricamente comprovata, salverebbe dalla "tragedia". È anche vero, però, che la prospettiva della Ostrom assume come riferimento appunto singoli beni da gestire, non l'intero pianeta come ecosistema (o insieme di ecosistemi), con i suoi servizi rivolti a tutti i viventi. Di fronte al pianeta terra come "casa comune", per riprendere la formulazione olistica di Papa Francesco, la "tragedia" riemerge nella sua palpabile concretezza, con tutte le sue implicazioni anche di carattere istituzionale.

Basti pensare al meccanismo della cosiddetta "impronta ecologica", elaborata da Mathis Wackernagel (e formalizzata nel *Global Footprint Network*) proprio per rendere evidente l'inclusione dell'essere umano nell'ecosistema, attraverso indicatori del consumo umano di risorse naturali rispetto alla capacità della terra di rigenerarle⁸.

Su questa linea, per esempio, si colloca l'ecologismo radicale della "teologia della liberazione" latinoamericana e della *Deep Ecology*: la terra può vivere senza l'uomo; il contrario è impossibile, sicché è necessario invertire "i rapporti di governo" tra essere umano e natura.

Ma sempre su questa linea si colloca il dibattito sulla brevettabilità delle manipolazioni della natura, sugli OGM, sulle biotecnologie, sul genoma ecc..., di cui si farà cenno più oltre. Le "forme di governo" umane possono (e fino a quale limite?) disporre delle "forme di governo" degli ecosistemi? La teoria della "decrescita felice" riflette sostanzialmente un tentativo di "conciliare" "forme di governo" umane con la "forma di governo" della natura, attraverso la subordinazione, democraticamente legittimata, delle "forme di governo" umane agli ecosistemi e alla loro produzione di energia e servizi.

⁸ *Household Ecological Footprint Calculator*, ©Redefining Progress, v 3.2, Feb. 2003, Produced by Mathis Wackernagel, Chad Monfreda, Diana Deumling, and Ritik Dholakia.

Tale prospettiva, chiama in causa ancora una volta la dimensione “costituzionale” – ossia delle “regole costitutive” – della convivenza umana. Al cospetto di quello che gli ecologi hanno definito gli “*imperativi non negoziabili degli ecosistemi*” – considerati non contestabili perché assunti come principio di realtà in sé (S. Salvatore, G. Forges Davanzati, S. Potì, R. Ruggeri, *Mainstream Economics and Sense-Making*, in 43 *Integrative Psychological and Behavioral Science*, 2, 2009, 158 ss.) – bisogna sperimentare tentativi che coniughino le aspettative individuali antropomorfe con la prospettiva “di natura” dei dilemmi, delle preferenze e delle scelte degli esseri umani negli ecosistemi in “retrocessione”.

Peter Sloterdijk testualmente dichiara che «*L'attuale situazione del mondo è caratterizzata dal non possedere alcuna efficiente struttura co-immunitaria per i membri della società mondiale*» (*Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica*, trad. it., Milano, Raffaello Cortina editore, 2010).

Insomma, le “situazioni costituzionali” devono cambiare: non più e non solo “*Action Arenas*” di “*gestione*”, ma anche “*efficienti strutture co-immunitarie*”.

Da tale angolo di visuale, merita un particolare richiamo il *nuevo constitucionalismo* andino come originale “ciclo costituzionale”, che mira a coniugare il “*mandato di ottimizzazione*” dei diritti fondamentali con il “*mandato ecologico*” dei cosiddetti “diritti della natura”, per promuovere altresì forme partecipate di governo dei “beni comuni” a tutti i livelli istituzionali, nazionali e locali.

Si tratta del primo tentativo di costituzionalizzare la strada della “stazionarietà dello sviluppo”, dove per “stazionarietà” si intende una economia e una forma di governo, in cui la popolazione totale e lo stock totale di ricchezza fisica sono mantenuti costanti dall'intervento di poteri forti e interventisti, legittimabili, prima ancora che dal consenso, dalla partecipazione cognitiva ai “dilemmi” della natura, in funzione del mantenimento delle materie prime e dei servizi degli ecosistemi senza negare il diritto all'esistenza di cittadini e comunità (sulle origini della “stazionarietà”, cfr. H.E. Daly, *Lo stato stazionario: l'economia dell'equilibrio bio-fisico e della crescita morale*, Firenze, Sansoni, 1981).

Si è inoltre di fronte a un esperimento che ridimensiona le critiche mosse tanto verso la configurabilità giuridica, e costituzionale in particolare, dei “diritti della natura”, quanto verso la qualificazione dei “beni comuni” come *tertium genus* tra i beni pubblici e quelli privati. Sono note, infatti, le perplessità intorno a questi temi (da ultimo, per una rassegna: L. D'Andrea, *I beni comuni nella prospettiva costituzionale: note introduttive*, in *Rivista AIC*, 3, 2015). Ad esse si aggiungono quelle sul paradigma stesso dello “sviluppo sostenibile” (per una rassegna: J. Freitas, *Sustentabilidade. Direito ao futuro*, Belo Horizonte, Ed. Forum, 2012). Sia le une, recentemente riprese da Autori come M. Barberis (*Tre narrazioni sui benicomuni*, in *Ragion pratica*, n. 41/2013) o E. Vitale (*Contro i beni comuni. Una critica illuminista*, Roma-Bari, Laterza, 2013), che le altre, sintetizzabili dalla citata contrapposizione tra le teorie eco-logiche/-nomiche di H.E. Daly, C. Leipert (*L'economia e il suo rapporto con la natura*, trad. it., in E. Tiezzi, N. Marchettini (a cura di), *Oltre l'Illuminismo*, Napoli, Cuen, 1996), N. Georgescu-Roegen (*Energia e miti economici*, trad. it., Torino, Bollati Boringhieri, 1998), e quelle di Elinor Ostrom, sembrano conoscere una sorta di “superamento” nell'impianto normativo delle Costituzioni di Ecuador e Bolivia.

Il *nuevo constitucionalismo*, come si è accennato, discute i “dilemmi” relativi alle scelte collettive sul futuro come “materia costituzionale”, in una prospettiva “equi-centrica”.

Ecco allora che le Costituzioni andine offrono, rispetto al panorama comparato, quattro originalità normative proprio sui “dilemmi”, prima ancora che sulle “scelte”, in tema di natura, “sostenibilità”, “beni comuni”.

La prima originalità investe il superamento delle “finzioni giuridiche” prodotte dal costituzionalismo antropocentrico di matrice occidentale sui diritti e le soggettività costituzionali. La legittimazione costituzionale delle forme di economia di “mero sostentamento” e delle politiche pubbliche di “stato stazionario” (ispirate appunto al modello eco-logico di H.E. Daly), insieme all’accettazione della tradizione giuridica “ctonia” e al connesso riconoscimento di veri e propri “diritti della natura”, rivendicabili anche in sede giudiziaria attraverso sostituti processuali, mira a costruire un impianto di tutela di un vero e proprio “diritto allo sviluppo” non solo economicamente “sostenibile”, ma soprattutto ecologicamente “soportabile”, finalizzato al “protezionismo ecologico” della biodiversità e degli stili di vita non esclusivamente consumistici, propri delle tradizioni andine (M. Navas Alvear, *Buen vivir, desarrollo y participación en la Constitución del Ecuador. Encuentros y descuentos con el paradigma del Estado social*, in G. Marcilio Pompeu, M. Carducci, M. Revenga Sánchez (orgs.), *Direito constitucional nas Relações Económicas: entre o crescimento económico e o desenvolvimento humano*, Rio de Janeiro, Lumen Juris, 2014, 421 ss.).

La seconda originalità si riferisce alla costituzionalizzazione di un vero e proprio “mandato ecologico” su cui declinare sia le tecniche di bilanciamento dei giudici che la pratica del principio di proporzionalità in sede legislativa e amministrativa (E. Gudynas, *El mandato ecológico*, Quito, Corte Constitucional del Ecuador, 2009). Tale “mandato”, infatti, non solo si aggiunge al “*mandato di ottimizzazione dei diritti fondamentali*”, pur espresso dai testi costituzionali andini, ma finisce col prevalere su di esso, nella misura in cui dimostra il carattere prevalentemente “definitorio” delle tecniche di bilanciamento in materia ambientale ed assurge a “indirizzo politico” di qualsiasi discrezionalità pubblica e privata (secondo la formula “*pro natura*” presente nelle Costituzioni); in questo, l’esercizio di tale “mandato” si pone in alternativa con i modelli di “costituzionalismo del rischio” elaborati e praticati dall’Occidente euro-nordamericano (A. Vermeule, *The Constitution of Risk*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2014).

La terza originalità riguarda le clausole costituzionali “metodologiche” della democrazia partecipativa. Si può parlare di clausole “metodologiche”, nella misura in cui si tratta di prescrizioni che non mirano a limitare, vietare o imporre vincoli, né semplicemente a “combinarsi” con altre clausole di tutela “piena” di diritti soggettivi, bensì a definire “modalità” di democrazia “associativa” a tutti i livelli e per tutti i poteri, compreso quello giudiziario, allo scopo di far emergere un patrimonio comune di conoscenze, bisogni, aspettative e problemi intorno ai “diritti della natura”, di cui qualsiasi titolare di funzione deve farsi carico nelle sue decisioni e qualsiasi titolare di diritti farsene portavoce.

L’ultima originalità, infine, investe il tema della costituzionalizzazione dell’educazione pubblica alla interculturalità nell’uso delle risorse e dei servizi degli ecosistemi, come pratica pedagogica di autonomia e di responsabilità verso gli altri e verso il futuro: una sorta di “catechismo costituzionale” ispirato non più al primato del patriottismo individuale, bensì alla conoscenza dei problemi della terra come unico luogo della società.

La combinazione di queste quattro clausole inaugura sfide inedite non solo per il diritto costituzionale come sistema di norme e pratiche interpretative, argomentative e decisionali, ma anche per i processi di deliberazione democratica attraverso la

rappresentanza. Infatti, in nome della natura, i soggetti costituzionali non solo non possono rivendicare autonome esigenze di “bilanciamento” di interessi e diritti, ma soprattutto non possono pretendere che il circuito democratico sia legittimato esclusivamente dal consenso, la cui contingenza non garantisce la continuità intergenerazionale degli ecosistemi, essendo fondata sulla scissione tra tempi storici della decisione politica e tempi biologici dei suoi effetti (E. Tiezzi, *Tempi storici, tempi biologici*, Roma, Donzelli, 2005).

Di conseguenza, l’approccio di queste Costituzioni, oltre alla loro valenza simbolica e fattuale di inclusione e partecipazione, piuttosto che irrobustire tradizionali funzioni deliberative o negoziali, gioca a favore della legittimazione di sintesi coercitive funzionali ai principi “*pro natura*” perseguiti dalle Costituzioni medesime.

Ecco perché tali modelli, in confronto con le catalogazioni “classiche” dei sistemi democratici euro-nordamericani, non soddisfano i requisiti di rappresentatività e libertà di contenuto antropomorfo, che inquadrano la democrazia come responsabilità esclusivamente umana. Tra democrazia e natura, tra scelte negoziali o deliberative e coercizioni “*pro natura*”, sembra che sia la natura a dover prevalere, non solo per soddisfare interessi “non bilanciabili”, ma soprattutto per imprimere un indirizzo diverso, non negoziabile, alla normatività costituzionale.

Questo effetto di “dittatura deliberativa” (o “democrazia paternalistica”) per la sopravvivenza ecosistemica rappresenta forse il limite, ma anche la sfida inaugurata dal “ciclo costituzionale” andino. Un ciclo “decolonizzante”, com’è stato definito nella misura in cui legittima una tradizione giuridica diversa da quella occidentale (la tradizione “ctonia” che rinnega la separazione uomo-natura), e “bio-centrico”, dato che discute non solo di “gestione delle risorse naturali” ma di “tutela” dei servizi della natura, intendendo questi ultimi come gli unici “beni comuni” non appropriabili da soggettività – pubbliche o private – diverse dalla natura e per questo “governabili” non democraticamente.

e) Nuovi paradigmi per l’ “Action Arena”? Le ipotesi del “comune”

Certamente l’ecologia può fornire la conoscenza e la comprensione dei modelli utilizzati per miliardi di anni da milioni di specie viventi, che sono sopravvissute con successo nell’equilibrio energetico tra individui e collettività.

Questa acquisizione, tuttavia, non è sufficiente a indirizzare l’azione umana a livello locale e globale. Non assurge a paradigma, ma spalanca gli occhi su due scenari fondamentali:

- pone il problema della necessità della costruzione di un nuovo paradigma di fronte al carattere limitato e limitante delle risorse e dei servizi ecosistemici;
- dimostra il carattere insostenibile (*anti* ecosistemico) della logica del mercato, quale unico paradigma delle “*Action Arenas*” umane.

Del resto, anche la riscontrata matrice del tema dei “beni comuni” nella prassi della “collegialità dell’offerta” spinge verso la stessa direzione, *oltre* la dimensione dell’individuo razionale astratto, soddisfatto dallo scambio. Si pensi alla invocazione della cosiddetta “*logica del non tutto*” (J. Alemán, *Conjeturas sobre una izquierda lacaniana*, Grama Ediciones, Buenos Aires 2013; J. Alemán, *Solitude: Common. Some Political Drifts in Lacan’s Teaching*, in *Filozofski vestnik*, 2, 2011, 32; A. Mura, *Debito e comune. Per un’etica del non-tutto*, in *Aut-Aut*, 365, 2015, 84 ss.), intesa come sperimentazione e istituzionalizzazione di “usi comuni” non solo di beni, ma anche di azioni, comportamenti, relazioni, resistenze, emozioni, in una prospettiva di superamento delle

individualità separate e contrapposte, a base di rivendicazioni segmentate di diritti e pretese “negoziali” e “negoziabili”. Da tale angolo di visuale, possono essere considerate esperienze “*Action Arena*” di “beni comuni” le esperienze di autogestione e produzione sociale locale, di creazioni di reti globali solidali, di consumo sociale delle informazioni e delle conoscenze scientifiche ecc... (P. Cacciari, *Vie di fuga*, Napoli, Marotta & Cafiero, 2015).

Com'è noto, una chiave di lettura in tali direzioni è stata prospettata da Michael Hardt e Antonio Negri, con la loro ricostruzione – storica ed epistemica – del “comune” (*Comune. Oltre il privato e il pubblico*, trad. it., Milano, Rizzoli, 2010).

Con il termine “comune”, Negri e Hardt intendono, in primo luogo, la ricchezza comune del mondo materiale – l'aria, l'acqua, i frutti della terra e tutti i doni della natura – che nei testi classici del pensiero politico del mondo (occidentale e non, se si pensa al *Buen Vivir*) è sovente caratterizzata come l'eredità di tutta l'umanità da condividere insieme. In questo senso, il linguaggio, gli affetti e le espressioni umane sono per la maggior parte “comuni”.

A questo si aggiunge un altro significato da attribuire al “comune”: tutto ciò che si ricava dalla produzione sociale: ossia, ciò che *si fa* e non solo ciò che *si è* e ciò che *si usa* nelle relazioni inter-viventi. E la produzione sociale principale del mondo moderno è il lavoro.

Pertanto, nella equivalenza postulata tra questi due significati, si colloca la vera e propria novità della riflessione di Negri e Hardt. Tradizionalmente, infatti, con la prima accezione del termine “comune”, si designano quei beni che giuristi ed economisti definiscono come “liberi”: non solo perché non appartengono a nessuno, ma soprattutto perché non sono – per loro essenza o per vincoli di legge – suscettibili di appropriazione e possesso esclusivo. L'aria che respiriamo o il linguaggio che ci permette di comunicare ne sono gli esempi più classici.

Discorso diverso vale invece per i beni (e naturalmente i servizi) prodotti dall'azione umana. È su questo fronte che nascono i problemi più complessi per l'“*Action Arena*” del “comune”.

Ogni produzione sociale presuppone infatti un processo lavorativo e quest'ultimo, come evidenziò Marx, implica necessariamente una “*appropriazione degli elementi naturali*” per i bisogni umani. Questo, a sua volta, determina una preventiva distribuzione dei *mezzi di produzione* secondo dati rapporti sociali e la sussunzione degli individui che lavorano entro specifici *rapporti di produzione*; rapporti di produzione che riguardano sia gli agenti della produzione che i mezzi materiali ad essa occorrenti (la c.d. “*produzione di merci a mezzo di merci*” di Sraffa).

Poiché ogni processo lavorativo si avvale di norma di beni che a stretto rigore non sono suscettibili di appropriazione (come l'aria o il linguaggio, appunto), non è meno vero che residua una profonda differenza fra gli uni e gli altri. Infatti, i “beni comuni” in quanto “liberi” *non* sono producibili mediante il lavoro, al punto che anche quelle trasformazioni che subiscono in dipendenza dell'attività umana si inquadrano nella loro “*storia naturale*” (aria utilizzata per il mulino a vento; linguaggio orale riprodotto nella scrittura del *Copyright* ecc ...). Al contrario, i beni producibili mediante lavoro (indipendentemente che si tratti di prodotti o di servizi) sono oggetto di appropriazione all'interno dei rapporti di produzione e possono diventare “comuni” solo se la forma sociale consustanziale a questi rapporti di produzione li rende “non rivali” e “non esclusivi” (nel senso evidenziato prima nel punto 2), affinché il loro godimento da parte di un soggetto non impedisca un analogo godimento da parte di un altro soggetto.

Il merito di tale precisazione, pertanto, consiste nello sfuggire da quelle concezioni *idealistiche* del lavoro sociale che ispirano non solo le illusioni umanistiche di quanti vedono il lavoro come “pura attività creativa”, ma anche le moderne trattazioni degli economisti neoclassici circa i beni supposti pubblici “per natura” – come ad esempio la spiaggia, i fiumi, i mari ecc ... (tali trattazioni, come si vedrà più avanti citando il Trattato TRIPS, sono funzionali a sostenere che tutto ciò che non è “naturalmente pubblico” non deve nemmeno esserlo per norma imposta).

L’impostazione di Negri e Hardt riscontra tuttavia un limite.

Essa non spiega entro quali nuovi rapporti di produzione bisognerebbe concepire l’allocazione del processo lavorativo e dei suoi prodotti al fine di spingerci “*oltre il privato e il pubblico*”: rapporti di produzione di mercato o rapporti di produzione diretti dallo Stato? Oppure un *tertium genus*? Ricorrendo sempre al vocabolario della Ostrom, si potrebbe dire che il limite dell’ipotesi dei due Autori risiede proprio nella mancata individuazione delle “*Action Arenas*”.

L’unica loro proposta consiste in quanto segue. In presenza del carattere “biopolitico” del processo lavorativo contemporaneo, nel senso di non esistere più una separazione delle attività umane tra sfere di vita e produzione di lavoro, ci sarebbe solo bisogno di lottare in difesa della “*libertà della forza lavoro biopolitica*”, attraverso:

- un reddito minimo garantito su scala nazionale o globale (in modo che la creatività esistenziale di ciascuno sia garantita);
- l’assicurazione a tutti delle infrastrutture materiali, a cominciare da una piattaforma “fisica” (che permetta l’accesso alle reti comunicative in connessione cablata e senza fili), per proseguire con quella logica (protocolli e codici sorgente aperti) e un’altra “di contenuti” (le opere e le ricerche scientifiche, intellettuali e culturali) (in modo che ciascuno sia messo nella condizione di produrre la proprie creatività biopolitica).

È francamente poco. In più, la conclusione equivale a presupporre quel che invece bisognerebbe dimostrare (ossia non il *che cosa* fare, bensì il *come* farlo).

Infatti, l’autonomia di ciascuno attiene alle *modalità* dell’attività lavorativa, ma di per sé dice nulla in merito alla *forma* che assume il suo prodotto (per es. l’autonomia “creativa” di un lavoratore di *call center*, eventualmente garantita da un “reddito minimo”, non impedisce di qualificare il prodotto del suo lavoro – compreso quello suo “creativo” – come una *merce*). Non a caso, lo stesso Marx parlava della possibilità di un “*comunismo dei capitalisti*”, in relazione al processo che conduce alla spartizione della massa del plusvalore e alla genesi del profitto medio; come, nel recente passato, si è parlato di un “*comunismo dei pubblici poteri*”, per riferirsi al modo in cui questi ultimi hanno consentito effettivamente di rendere taluni beni e servizi “non escludibili” e “non rivali”, per garantirli a tutti e garantire l’autonomia “biopolitica” di tutti (valga l’es. della istruzione pubblica, non a caso, come si è visto prima, qualificata da alcuni come “bene comune”).

Tra l’altro, lo stesso Keynes aveva già osservato che lo sviluppo delle nostre società ha fatto sorgere taluni bisogni talmente interconnessi (in primis: l’esigenza della informazione e della conoscenza, la programmazione urbanistica, la conservazione dell’ambiente naturale), che è impossibile per l’individuo, anche se lo volesse, intraprendere le iniziative opportune per soddisfarli, sicché solo forti poteri di direzione centrale (e pubblica) sarebbero in grado di produrre i vantaggi da riversare sull’intera comunità.

Pertanto, nonostante la indubbia originalità di Negri e Hardt, sembra che i “beni comuni” finiscano nuovamente col coincidere con l’esigenza di poteri pubblici che

elimino “rivalità” ed “esclusività” e che, di conseguenza, essi non si collochino affatto “oltre il privato e il pubblico”, come pretendono Negri, Hardt e altri teorici dei “beni comuni” (compresa la stessa E. Ostrom: cfr. E. Brancaccio, *La crisi del pensiero unico*, Milano, Franco Angeli, 2010, pp. 194-197), ma piuttosto saldamente all’interno dell’uno o dell’altro dei poli delle decisioni, ovvero il mercato o lo Stato.

Non esisterebbe dunque “una terza via” dei “beni comuni”? L’economia nel suo insieme può essere mista, ma ogni singola attività dev’essere l’una cosa o l’altra. O il consumatore e il profitto dicono al produttore cosa fare (con o senza l’aiuto della concorrenza tra produttori) o glielo dice il pianificatore centrale, al di là della “autonomia” della dimensione “biopolitica” del lavoratore (J.M. Keynes, *Laissez faire e comunismo*, Roma, DeriveApprodi, 2010).

Da questa gabbia sembrerebbero non liberarsi né le posizioni di Gianni Vattimo e Santiago Zabala (*Comunismo ermeneutico*, Milano, Garzanti, 2014), con la loro rielaborazione di Marx e Heidegger in vista di un principio di “*verità come interpretazione*” piuttosto che come semplice descrizione della realtà, da perseguire in nome del «*pensiero dei deboli*» ossia di coloro che vivono il conflitto sociale per liberarsi dalla soppressione delle condizioni dello scambio, né il contributo di P. Dardot, Ch. Laval (*Del comune o della rivoluzione del XXI secolo*, trad. it., Roma, DeriveApprodi, 2015) di disvelamento della contraddizione del dibattito sui “beni comuni” come beni, dunque come appropriazione e separazione, rispetto a prassi e usi “comuni” da istituzionalizzare.

f) Nuovi paradigmi per l’ “Action Arena”? La partecipazione a mediazione epistemica (su Report di Sergio Salvatore)

Tali prospettive chiamano in causa anche le dimensione psicosociale della convivenza umana. La partecipazione alla costruzione dell’idea stessa di “bene comune” appare come una priorità per la sopravvivenza. Le società, in particolare le società dell’Occidente, esprimono una pluralità di sintomi indicativi dell’incapacità crescente di mantenere le condizioni necessarie alla loro sopravvivenza (di conseguenza, il termine “bene comune” può essere utilizzato per indicare l’insieme di tali condizioni).

Entro tale scenario, assume rilievo il ruolo della conoscenza. Le forme contemporanee di partecipazione, infatti, sono mediate e hanno per riferimento processi il cui accesso e il cui governo richiede la mobilitazione di risorse cognitive caratterizzate per livelli elevati di densità informativa e organizzazione. Si può dunque affermare (affermazione che richiederebbe comunque di essere validata sul piano empirico e comparato) che una caratteristica del modello di partecipazione prevalente nella contemporaneità sia la *partecipazione a mediazione epistemica*.

Infatti, negli ultimi decenni, i processi che si offrono come oggetto e contesto della partecipazione risultano sempre più caratterizzati in chiave tecnica e tecnologica; conseguentemente, hanno assunto la forma della *ricerca funzionale di soluzione/ottimizzazione*. La partecipazione, in altri termini, non rappresenterebbe più il riflesso né delle utilità individuali che spingono la mobilitazione di risorse cognitive e operazionali, né della costruzione del consenso sui fini e valori.

Di conseguenza, sarebbe la stessa “Action Arena”, come luogo di incontro di soggettività, ad aver subito un vero e proprio mutamento epistemico. Si pensi, da questa prospettiva, al tema del patrimonio genetico come “bene comune”. Qualsiasi “Action Arena” su di esso non si svilupperebbe mai sul piano della mera indicazione di finalità

valoriali o delle utilità individuali, riflettendo piuttosto la ricerca di risposte verificabili sul piano scientifico e quindi fondate sulla conoscenza.

Del resto, quanto osservato sul fronte della qualificazione dell' "Action Arena" come ecosistema, militerebbe nella stessa identica direzione.

In questa situazione, i processi partecipativi rischiano di ritrovarsi tra due fuochi: quello della loro funzione residuale e limitata (nello spazio, nel tempo, nelle soggettività coinvolte, nei valori condivisi); quello della loro chiusura identitaria del legame comunitario (come forma di difesa/promozione dell'appartenenza locale, in alternativa ad un impossibile o improbabile legame universale). I fenomeni cosiddetti "Nimby" sono indicativi di tale tensione, non a caso interpretabile sempre in due direzioni opposte: chiusura identitaria e apertura valoriale inclusiva.

A questa complessità, poi, andrebbe aggiunta la condizione di "cecità epistemica" del singolo soggetto, capace di acquisire con straordinaria rapidità numerosissime e variegatissime contraddittorie informazioni, ma esistenzialmente impossibilitato a ricomporle secondo un'unica episteme (si pensi, in tale prospettiva, alla teoria della comunicazione di N. Luhmann).

Tale situazione, di fronte ai "dilemmi" tragici del nostro tempo, fa riemergere esigenze progettuali di gerarchizzazione del rapporto tra mezzi e fini della conoscenza e della partecipazione stessa ad essa, nella misura in cui tale gerarchizzazione fungerebbe da vettore capace non solo di restituire non solo senso al legame tra sfera individuale e collettiva, ma anche di fissare valori universali.

Ma tale gerarchizzazione può essere affidata alla conoscenza scientifica in sé? In realtà, la *mediazione epistemica* non sostituisce le "Action Arenas". Semplicemente le integra. Ma come?

La linea prevalente di risposta a questa domanda è quella di partire "dal basso", insistendo molto sull'*Empowerment* (G. Ricoveri, *Nature for Sale: Commons Versus Commodities*, London, Pluto Press 2013) e la "sussidiarietà".

Ma è sufficiente in un contesto "pluriversale" di "inter-costituzionalità" multilivello e di "trans-costituzionalismo" multi-direzionale (J.J. Gomes Canotilho, *Brançosos e interconstitucionalidade*, Lisboa, Almedina, 2012)?

Ancora una volta, riemerge la dimensione spiccatamente "costituzionale" del problema. Ritorna, in definitiva, il tema della "situazione costituzionale" "micro" a riproducibilità "macro".

9. SECONDA CONCLUSIONE: "ACTION ARENAS", "BENI COMUNI", DEMOCRAZIA (SU REPORT DI NICOLA GRASSO)

Per molto tempo, il soggetto della razionalità occidentale moderna è stato sottoposto a regimi normativi e registri politici tra loro eterogenei e conflittuali: sfera del costume e della religione, nelle società del passato; sfera della sovranità politica e sfera degli scambi commerciali, nella contemporaneità (C. Friedrich, *Giustizia e trascendenza*, trad. it., Roma, Gangemi, 1998). Tuttavia, i singoli spazi del soggetto occidentale (e occidentalizzato) non si sono né estinti né del tutto integrati: occupazioni e credenze di una società ancora rurale e cristianizzata hanno potuto convivere e convivono con lo spazio degli Stati nazionali e della comunità politica, accanto a quello del mercato monetario del lavoro e della produzione.

In tale quadro, le democrazie liberali si sono evolute come sistemi di governo del funzionamento eterogeneo del soggetto, assicurando la separazione e l'interconnessione delle diverse sfere della vita. La relativa indipendenza tra regole morali, religiose, politiche, economiche, estetiche, culturali, intellettuali, ne ha rappresentato l'ulteriore acquisizione evolutiva.

Oggi, però, la situazione si è molto più complicata, perché lo spazio di coesistenza di queste indipendenze si è frantumato (W. Streeck, *Tempo guadagnato. La crisi rinviata del capitalismo*, trad. it., Milano, Feltrinelli, 2013), producendo una sorta di "tridimensionalizzazione" della condizione umana e attivando quello che è stato denominato il "trilemma" delle istituzioni umane o "trilemma di Rodrik" (D. Rodrik, *La globalizzazione intelligente*, trad. it., Roma-Bari, Laterza, 2015).

Da un lato, la persona umana, quindi qualsiasi soggetto, si trova:

- 1) funzionalizzata allo "scambio" che prescinde dallo Stato (basti pensare alla dinamica dei mercati finanziari che condizionano il nostro quotidiano);
- 2) limitata nella decisione sull' "uso" delle risorse sia naturali (la *res omnium* come capitale) che istituzionali (è il tema il *deficit* democratico dei grandi decisori globali e sovranazionali e della "razionalità a-democratica" che contraddistingue il loro agire);
- 3) proiettata in un discorso di diritti "universalizzati", di fatto ininfluenti o comunque incapaci di modificare la situazione di limite e di funzionalizzazione della propria esistenza e del proprio disagio.

Dall'altro lato, le istituzioni si trovano a loro volta segnate dal cosiddetto "trilemma di Rodrik", ossia dalla inconciliabilità tra scambi internazionali, circolazione della conoscenza, autodeterminazioni nazionali e locali, metodo democratico di decisione. Infatti, da qualsiasi punto di partenza istituzionale (Stato, democrazia, scambio globale) si prendano decisioni, queste risulteranno *in conflitto* con la logica delle altre due istituzioni comunque coinvolte, producendo una tensione contraddittoria e non eliminabile.

Persone e istituzioni "sentono e vedono" in modo disarticolato, contraddittorio, insoddisfacente, parziale, persino disconnesso (si veda D. Ungaro, *Sentire e vedere. L'esperienza della diversità e della comunanza sociale*, in C. Modonesi, G. Tamino (a cura di), *Biodiversità e beni comuni*, Milano, Jaca Book, 2009, 189 ss.).

Entrambe sembrano destinate ad una sorta di "cecità" irreversibile.

PARTE TERZA

«Non esistono i solamente uomini,
i 'senza città'»
Antonio Gramsci, 1935

«Nessuno nasce cittadino»
Cornelius Castoriadis, 1995

10. “ACTION ARENA”, “BENI COMUNI” E “CECITÀ SISTEMICA” IN DEMOCRAZIA (SU REPORT DI SERGIO SALVATORE E STEFANO CRISTANTE)

Ma in che cosa consiste questa “cecità”?

Non si tratta semplicemente di non comprendere i messaggi “dati”, “effettivi” e “legali” che si producono in un’ “Action Arena” globale o locale in costante tensione e contraddizione (tra locale e globale). Questo è un profilo certamente da non trascurare, in quanto è noto che i soggetti considerano, in media, meno della metà delle informazioni disponibili nei messaggi loro forniti, in ragione di una serie di fattori connessi ai processi di esplorazione per caratteristica singola o per approccio globale (A. Antonietti, *Psicologia del pensiero*, Bologna, il Mulino, 2013, 103 ss.). Come non è certamente da trascurare la dinamica, studiata da J.M. Lotman, tra “*protosfera*” e “*semiosfera*”, che si genera nella comunicazione e traduzione di messaggi (I. Pezzini, F. Sedda, *Semiosfera*, in M. Cometa, *Dizionario degli studi culturali*, Roma, Meltemi, 2004, 368 ss.).

Tuttavia, la “cecità”, di cui si parla osservando un’ “Action Arena”, non deriva semplicemente da un difetto da un’asimmetria di acquisizione, comprensione o traduzione delle informazioni. Una conclusione del genere rifletterebbe l’illusione che l’Europa stessa, come “Action Arena”, ha rincorso, quando sperava di diventare lo “*spazio più competitivo e dinamico del mondo*”, grazie alla sua “*economia basata sulla conoscenza*”: una sorta di mega-“Action Arena” della conoscenza. L’obiettivo era stato formulato dal Consiglio europeo di Lisbona del 23 e 24 marzo 2000, con le seguenti puntuali conclusioni: «*Le persone sono la principale risorsa dell’Europa e su di esse dovrebbero essere imperniati le politiche dell’Unione. Investire nelle persone e sviluppare uno Stato sociale attivo e dinamico sarà essenziale per la posizione dell’Europa nell’economia della conoscenza nonché per garantire che l’affermarsi di questa nuova economia non aggravi i problemi sociali esistenti rappresentati dalla disoccupazione, dall’esclusione sociale e dalla povertà*». Poi il mito ha prodotto impoverimento e povertà, nuove ignoranze, esclusioni, nuove disuguaglianze, infelicità, scoramento: nuove “cecità”. Il dispositivo metodologico della conoscenza è stato sacrificato sull’altare del mercato “in crisi”.

In realtà, la conoscenza è una “invenzione”, nel senso mirabilmente chiarito da Michel Foucault (*Lezioni sulla volontà di sapere*, trad. it., Milano, Feltrinelli, 2015), perché la conoscenza non si trova in natura e non costituisce il più antico istinto dell’uomo: non è la fame, non è la sete, non è il sesso. È piuttosto un duplice rapporto del soggetto con gli oggetti e con il sé conoscente.

La conoscenza, in altri termini, risponde a un istinto “politico” (ossia non naturale) del soggetto verso il contesto (il “sistema”) e verso il sé: un istinto “politico” sia di chi vuole conoscere sia di chi vuol far conoscere. È dunque un problema “politico” (di produzione/acquisizione di conoscenza) che coinvolge la dimensione psicosociale degli individui (che fanno conoscere o vogliono conoscere). Su questa linea, già Luis Althusser aveva definito qualsiasi problema “teorico” una questione “politica”.

Bisognerà allora volgere lo sguardo a questa duplice dimensione, per osservare analiticamente la dinamica delle “Action Arenas”, in continuità, tra l’altro, con quanto suggerito dall’impostazione metodologica di comparazione di Elinor Ostrom. Non a caso, come si è accennato, anche la Ostrom parla di “allievi fallibili” per via delle loro “cecità” e dei limiti di contesto.

L’epoca attuale è stata definita “democrazia del pubblico” (B. Manin, *Principi del governo rappresentativo*, trad. it., Bologna, il Mulino, 2010), in quanto metamorfosi di relazioni di condivisione e consenso anche lì dove le forme istituzionali del potere non sono legittimate democraticamente (si ricordi, in tale prospettiva, l’esperienza delle cosiddette “primavere arabe”). Quindi, ci può essere “democrazia del pubblico” anche in contesti autocratici. Infatti, nella “democrazia del pubblico”, le divisioni nell’opinione pubblica non riflettono più preferenze politico-elettorali, sicché non dipendono dai canali istituzionali di partecipazione democratica. Esse si fondano sulla rivendicazione di conoscenze, per la mobilitazione intorno a temi emergenti avvertiti come di portata generale. P. Rosanvallon (*La contre-démocratie: la politique à l’âge de la défiance*, Paris, Seuil, 2006) ha parlato di “contro-democrazia” appunto come esigenza di informazione e conoscenza sul bene comune al di là dei canali di legittimazione del consenso.

Siamo di fronte all’altra faccia della medaglia che separa tecnica e *consensus*: se la tecnica ormai prescinde e prevale sul *consensus*, la conoscenza e la messa in discussione della tecnica non deve necessariamente passare dal *consensus*.

Tale situazione disaggrega le forme storiche di partecipazione e disarticola il rapporto tra decisore e destinatari delle decisioni, a favore di reti di informazione, discussione, iniziativa, deliberazione, che, anche grazie all’uso della rete, si conformano come *Free Spaces* (orizzontali e partecipativi) di auto-organizzazione democratico-individual-associativa. In questi nuovi spazi, chi produce od organizza informazioni diventa anch’esso un attore “politico”, proprio perché “inventa conoscenza”.

Il fenomeno è stato approfondito da E. Laclau e Ch. Mouffe (da ultimo: Ch. Mouffe, *Agonistics*, London, Verso, 2013), con la loro qualificazione del presente in termini di scissione tra “politico” e “politica”, dove il “politico” è appunto la dimensione dell’antagonismo e dei conflitti tra portatori di interessi nei luoghi istituzionali di decisione, indirizzo e controllo, eventualmente legittimati dal *consensus*, mentre la “politica” sarebbe l’insieme delle pratiche auto-organizzate di individui e associazioni, attraverso le quali viene creato un ordine di convivenza pacifico, in ragione di condivisioni generali fondate su informazioni autonomamente acquisite e convergenti nelle finalità (si pensi alle organizzazioni a base dei fenomeni cosiddetti “Nimby” oppure ai movimenti che hanno dato vita ai recenti processi costituenti di Ecuador e Bolivia).

Le disarticolazioni, le contraddizioni, le disconnessioni di cui si è parlato nel paragrafo precedente (in termini di tridimensionalità delle soggettività e di “trilemma di Rodrik”) sarebbero dunque un riflesso di questa tensione tra “politico” e “politica”, e la “cecità” un effetto conseguente, giacché la partecipazione e l’informazione *dentro* le istituzioni

“formali”, pur producendo “politico”, non realizzerebbero “politica”, mentre, *fuori* delle istituzioni formali, la connessione tra “politico” e “politica” verrebbe perseguita attraverso la produzione auto-organizzata di informazioni e conoscenza (D. della Porta, *Democrazie*, Bologna, il Mulino, 2011, 127 ss.).

Questo dato di fatto, però, non deve condurre a conclusioni affettate:

- esso non ci dice che la “cecità” dipenda dalle istituzioni, ma semplicemente che le istituzioni contribuiscono non poco ad alimentarla, perpetuarla o aggravarla, essendo la “cecità” un dato fisiologico/esperienziale del soggetto;
- esso non si traduce nell’idea che la democrazia di oggi si sia tradotta in una sorta di mercato di informazioni, come sostengono gran parte delle letture neoliberali della “crisi” delle istituzioni democratiche (R. De Mucci (a cura di), *Economia di mercato e democrazia*, Soveria Manelli, Rubbettino, 2014).

Al contrario, il fenomeno dimostra una complessità sistemica quasi sempre trascurata dagli osservatori delle istituzioni: la connessione tra dinamiche istituzionali e dimensione psicosociale dei soggetti (profonda intuizione del lavoro storico-comparativo di Norbert Elias).

In tale prospettiva, e in continuità con gli apporti metodologici di Elinor Ostrom, molto utile si rivela l’approccio esplicativo di Sergio Salvatore e Stefano Cristante, perché da esso si può cogliere quel legame tra “cecità” del soggetto e produzione di “beni comuni” nelle “*Action Arena*”, di fronte al quale le istituzioni formali si fermano oppure si contorcono nei dilemmi richiamati in precedenza, mentre le elaborazioni teoriche ridondano di categorie ormai inadeguate.

Se davvero “politica” e “politico” si sono scissi; se realmente le istituzioni non riescono a uscire dal “trilemma di Rodrik” e il soggetto si scopre ingabbiato nella struttura tridimensionale della sua esistenza, ha senso continuare a parlare di “beni comuni” come “oggetti” classificabili per proprie caratteristiche intrinseche da governare dentro singole “*Action Arenas*”, ignorando il contesto di “democrazia del pubblico” che si è venuto a creare? Oppure è necessario spostare l’attenzione sui soggetti, sulle motivazioni che li spingono a inserirsi dentro questa “democrazia del pubblico”, attivando al suo interno la catena individuazione/rivendicazione/reinvenzione/gestione condivisa di beni, nonostante la scissione “politico”/“politica” e nonostante i “trilemmi” e le “tridimensionalità”? (si pensi, in tal senso, all’approccio del *Commons Strategies Group*, promosso da Silke Helfrich e David Bollier: si veda il Rapporto *Post ECC 2013 Session, From here to There. Moving forward*, sul sito www.commonsandeeconomics.org).

In altre parole, non è forse necessario interrogarsi sui “beni comuni” come effetto di particolari modalità di azione sociale?

Parafrasando le acquisizioni di Foucault, si potrebbe dire che anche i “beni comuni” rappresentano una “invenzione”, nel senso di non corrispondere a un certo stato di cose e fatti del mondo, ma di emergere a seguito di una determinata azione sociale: un’azione che Salvatore e Cristante definiscono “sistemica”.

Le azioni sociali non sono altro che un aggregato di atti realizzati da una popolazione di soggetti (attori). Ciascun atto sfocia in un *Output*. La combinazione degli *Output* produce ciò che gli Autori definiscono *Outcome*, vale a dire il prodotto dell’attività. Ma qualsiasi attività si realizza dentro un “sistema” (un contesto), ossia all’interno di un dominio sovraordinato di vincoli e possibilità – fisiche, ecologiche, culturali, sociali, istituzionali, normative ecc., con i loro messaggi “dati”, “effettivi”, “legali” – che determinano le relazioni possibili tra gli attori della popolazione e dunque le condizioni

di possibilità dell'attività (si pensi all'approccio sistemico di Ludwig Von Bertalanffy). Questo comporta che, da un lato, il "sistema" (contesto) media la relazione tra atti, *Output* e *Outcome*, dall'altro, la pluralità degli *Output* impatta sul "sistema" (contesto) stesso, qualificandone lo stato attuale e la sua evoluzione nel tempo. Quanto si è considerato in precedenza, richiamando la dimensione psicosociale delle "figurazioni" nella comparazione delle istituzioni secondo la prospettiva di Norbert Elias, riflette sostanzialmente la medesima constatazione.

Tuttavia, qualsiasi soggetto regola i propri atti anche dall'interno, ossia sulla base del proprio "dominio cognitivo", che fonda criteri di validazione endogeni. Il che non vuol dire che il soggetto agisca isolatamente perché spinto solo da interessi individuali o di massimizzazione propria (come ritiene il razionalismo fondato sulla logica della transazione dei "costi sociali" di Coase); né che il "dominio cognitivo" impedisca di conoscere *oltre*. Significa piuttosto che il "dominio cognitivo" condiziona e vincola al pari del "sistema" (contesto). Più precisamente, esso opera costitutivamente in regime di chiusura operativa (H. Maturana e F. Varela, *L'albero della conoscenza*, trad. it., Milano, Garzanti, 1987), nel senso di:

- consentire al soggetto di trovare in se stesso le condizioni e la misura della propria riproduzione rispetto al contesto;
- di leggere il contesto non in ragione esclusiva del suo contenuto informativo (per i suoi messaggi "dati", "effettivi" e "legali"), bensì attraverso la mediazione delle interpretazioni del "dominio cognitivo" stesso.

Inoltre, il "dominio cognitivo", per quanto possa essere esteso, non è capace di mappare esaustivamente il "sistema" (contesto), sia perché il contesto non corrisponde ad un evento o stato della realtà, ma a una dinamica di relazioni attuali e potenziali in costante mutamento, sia perché l'estensione del contesto non è vincolabile dal soggetto e, per la verità, non è più vincolata neppure dalle istituzioni formali (con i suoi messaggi "legali"), come ci ricorda il citato "trilemma di Rodrik". Al massimo, come si è più volte constatato, risulta funzionalizzata al dispositivo metodologico del mercato.

Pertanto, la "cecità" del soggetto rappresenta in realtà un suo attributo costitutivo rispetto al "sistema", ossia al contesto: è una "cecità sistemica".

Ecco il punto fondamentale di connessione tra "Action Arena", "beni comuni", democrazia.

Uno degli esempi forniti dagli Autori è molto istruttivo, proprio perché utile per quella connessione. Si pensi al fenomeno del traffico automobilistico. Quando ci si lamenta del traffico in cui si è rimasti imbottigliati, di fatto si riconosce quanto la dimensione sistemica vincoli il piano individuale (il proprio atto di spostamento in auto), senza che questo necessariamente richieda di riconoscere il contributo che si sta dando personalmente alla determinazione di quel fenomeno. Il traffico è percepito come un evento esterno, generato da un "altro" generalizzato (per esempio, la cattiva regolazione della viabilità delle strade, la segnaletica insufficiente, il mancato rispetto delle corsie preferenziali ecc...), in quanto tale esercitante il suo effetto critico su di sé. Se allarghiamo lo spettro dell'esempio alla nota metafora di Guido Calabresi sul "*dono dello spirito maligno*" (*Il dono dello spirito maligno*, trad. it., Milano, Giuffrè, 1996), riguardante pur sempre l'acquisto e l'uso delle automobili, cogliamo nel profondo la connessione tra "Action Arena", "beni comuni", democrazia, "cecità sistemica". Il "sistema", infatti, non è solo il traffico ma l'uso dell'automobile stessa, consentito e dunque legittimato dalle istituzioni e dal *consensus*, nonché il processo – anch'esso istituzionalizzato – di produzione e comunicazione che spinge all'acquisto delle

automobili e al loro utilizzo, la conseguente accettazione dei rischi di incidenti (ad es. l'obbligo di allacciare le cinture, il divieto di non bere, la pubblicità sul numero di morti delle strade ecc...), l'inquinamento che deriva dalla combustione (ad es. le disposizioni di traffico alternato), le soluzioni tecniche (ad es. l'indicazione dei "livelli euro 2, 3, 4" di emissione delle benzine), ecc... Il "sistema" è frammentabile e frammentato, come si è già osservato, ma esiste e, di fronte ad esso, ci scopriamo "cechi".

Ma la frammentazione del "sistema" non è un attributo del "sistema" stesso. È un effetto degli atti e delle azioni sociali, con le loro tecniche e il loro *consensus* istituzionalizzato. Il "sistema" è comunque uno, come ci ricordano gli ecologi e gli scienziati dell' "antropocene", mentre gli effetti di frammentazione, che alcune teorie sociali riclassificano come "sistemi" (si pensi alla "differenziazione funzionale" di Luhmann), non riflettono altro che la persistenza di quelle "esternalità", constatate dagli economisti classici e accettate paradossalmente come caratteri del "sistema" stesso (evidentemente considerato immutabile nella sua logica di produzione, scambio e consumo infiniti).

Allora, come ricomporre la frattura tra singolo soggetto, sue "cecità" e "sistema"?

Nella storia, teoria e prassi politiche hanno individuato una pluralità di forme, che nel loro complesso sono riconducibili a tre categorie generali:

- quello della derivazione del "sistema" dall'attore (a base dell'individualismo, del liberismo e del primato del mercato);
- quello della derivazione dell'attore dal "sistema" (a base sia del collettivismo che del primato dello Stato);
- quello della sovrapposizione di attore e "sistema" (matrice di qualsiasi comunitarismo).

Le ultime due derivazioni risultano sostanzialmente improntate al "nazionalismo metodologico" (U. Beck), che riduce il "sistema" allo spazio dello Stato o della comunità. Solo la prima presenta caratteri di generalizzabilità e di universalizzabilità (il *Kosmos* che F.A. von Hayek contrapponeva alla *Taxis*), facilitandone la persistenza nel tempo e il ricorrente riemergere di fronte a limiti o fallimenti delle due altre forme (nella nota illusione, clamorosamente considerata reale da F. Fukuyama, della "fine della storia").

Tuttavia, ogni modello nasconde limiti e contraddizioni, di cui l'epoca contemporanea, dopo averli sperimentati tutti, è più o meno consapevole.

La derivazione del "sistema" dall'attore (il *Kosmos* di Hayek) attribuisce al mercato (come luogo di conoscenza e scambio tra individui) la valenza di regolazione sistemica, immaginando che gli atti individuali tendano spontaneamente a comporsi appunto a "sistema" e dunque a compensare la "cecità" degli attori. La "cecità sistemica" esisterebbe comunque, ma non sarebbe un problema, perché costituirebbe al contrario una condizione di ricerca sempre ottimale di soddisfacimento se non addirittura di felicità dell'individuo (meglio l'auto con il traffico, che essere privati dell'auto per non avere traffico; meglio un traffico regolamentato tra individui – secondo la logica transattiva dei "costi sociali" e del *consensus* – che la proibizione del traffico).

Stato e comunità rappresentano, di contro, altrettanti tentativi di ricomporre la frattura tra individuo e "sistema", una volta riconosciuta l'illusorietà teorica e pragmatica della naturale integrazione tra tali livelli della realtà ad opera del mercato e del suo *Kosmos*.

Ma anch'essi, anche quando mossi dall'intento di ridurre la "cecità sistemica" degli individui, falliscono nello scopo, perché, come si è detto, il "dominio cognitivo"

individuale non si presta a sviluppi eterodiretti, esogeni, dall'esterno. Tentativi del genere hanno sortito effetti paradossali, in quanto il "dominio cognitivo" reinterpreta sistematicamente le rappresentazioni, in ragione delle esigenze di riproduzione del proprio principio identitario (in ciò consistendo la richiamata chiusura operativa del soggetto) (è interessante ricordare che fu proprio Hayek a cogliere, con grande acume, questi paradossi: F.A. von Hayek, *La presunzione fatale. Gli errori del socialismo*, trad. it., Milano, Rusconi, 1997).

Ecco perché lo Stato ha risposto a tale perdita di controllo con la produzione di norme progressivamente orientate sempre più alla regolazione procedurale degli atti e delle azioni (come prescrizione del *come*: Stato "regolatore"), e sempre meno alla loro gestione (come definizione del *che cosa*: Stato "pianificatore") o motivazione strategica (come pattuizione del *perché*: Stato "dirigente"), alimentando, piuttosto che vincolando, il processo di interpretazione autoreferenziale del "dominio cognitivo" (si pensi alle diverse forme di cosiddetto "paternalismo giuridico *soft*"). Nel contempo, la regolazione procedurale fondata sulla legittimazione democratico-rappresentativa dei processi di produzione di queste norme risulta ancora più difficile, perché opera nella costante negoziazione (formalizzata o meno poco incide) degli interessi di parte coinvolti, ognuno dei quali mira al minor impatto su di sé delle decisioni regolative (sino a giungere all'estremo della "cattura" del regolatore stesso). Il che contribuisce a ridimensionare ulteriormente la credibilità dello Stato stesso e del suo *consensus*.

Anche il legame comunitario, come modello di regolazione sociale, implica, al pari dello Stato, l'espansione del "dominio cognitivo" dell'attore. Tuttavia, in questo caso, l'espansione non si realizza per regolazione, ossia per incorporazione di rappresentazioni sistemiche definite da un ente sovraordinato astratto (lo Stato), ma come valorizzazione delle valenze identitarie e affettive dei legami di appartenenza, (famiglia, vicinato, mondi vitali, etnie). Nell'ottica comunitaria, in altre parole, l'espansione del "dominio cognitivo" si realizza in chiave esperienziale, come suo sviluppo endogeno. Anche in questo caso, tuttavia, la soluzione presenta costi tali da esporla ad effetti paradossali. Lo sviluppo endogeno del "dominio cognitivo" si ottiene al prezzo di rinunciare al carattere universale della rappresentazione del sistema, che, al contrario, lo Stato può garantire, e storicamente ha garantito, in quanto entità terza sovra-ordinata. Lo attestano le costanti tensioni vissute dalle esperienze costituzionali del Sud del mondo, come quelle già citate delle Ande, dove comunità endogene con propri "domini cognitivi" (di matrice etnica e "ctonia") e metodi costituzionali di matrice occidentale faticano a convivere.

Tra legame comunitario e Stato esiste dunque una differenza storicamente determinata, che riguarda l'attribuzione o meno di valore universale, ubiquitario e non condizionabile, agli elementi sistemici dell'azione. La "dignità della persona umana" oppure la "inviolabilità della libertà personale" sono esempi di principi sovra-ordinati, ubiquitari e non condizionabili: essi non ammettono asimmetrie nella distribuzione della loro cogenza, né si prestano a essere condizionati dalle contingente storiche, che piuttosto intendono regolare/vincolare. Invece, il familismo, le forme di localismo, lo sciovinismo, il nazionalismo, l'integralismo religioso, l'indigenismo sono altrettanti esempi di dinamiche di regolazione identitaria che trovano il proprio alimento nel processo di assolutizzazione del legame di appartenenza comunitaria, quello stesso processo che, con diversi contenuti, i teorici della comunità ritengono possa operare da fondamento della regolazione sociale.

Dal punto di vista dei modelli epistemici, invece, la differenza è netta per tutte e tre le forme:

- il privato del mercato e dell'individualismo è il modello epistemico che si ancora all'interno esperienziale individuale/locale (come oggetto/fonte del principio normativo), abilitando un pensiero concreto e pragmatico;
- il comunitario è il modello epistemico che adotta categorie reificate (in termini di omogeneizzazione emozionale di gruppo), come simbolizzazione affettiva e identitaria;
- il pubblico è il modello epistemico fondato su categorie astratte, trascendenti e universali, che richiedono un pensiero astratto e un'azione di contenuto generale.

Anche il rapporto tra *Outcome* e *Output* individuali varia in ognuna di queste forme, proprio in ragione del modello epistemico prevalente.

Ecco allora che, se si vuole uscire dai limiti e dalle contraddizioni di ciascuna di esse di fronte alla condizione di "cecità sistemica" degli individui e si vuole abbandonare la rappresentazione frammentata del "sistema", bisogna sperimentare azioni sociali diversamente declinate, al cui interno la "situazione costituzionale" sia unitaria, ancorché le "*Action Arenas*" possano operare diversamente.

Questo quadro di "armonia", per essere effettivamente tale, non può che essere olistico, ecosistemico, il cui fondamento "comune" coincide in realtà con una mediazione epistemica capace di:

- conciliare la natura universale, sovraordinata e astratta dell'*Outcome* "sistemico" e il carattere locale, autoreferenziale del "dominio cognitivo" dell'attore, dunque l'irriducibile autonomia dell'atto individuale;
- operare come condizione necessaria per la riproduzione dell'ecosistema, in quanto unico "sistema" comprensivo di tutto il vivente;
- riconoscersi in norme universali astratte, non mediate dalle condizioni locali di esercizio, ma non in nome di un primato esterno (lo Stato), bensì in ragione della ineluttabilità della riproduzione dell'ecosistema di fronte alla quale si resta altrimenti "ciechi".

L' "azione sistemica" è il modello epistemico proposto da Salvatore e Cristante a tale scopo. Tale azione, all'interno delle diverse "*Action Arenas*", diventa anche la fonte produttiva dei "beni comuni".

Il modello dei due Autori si può riassumere in tre elementi:

- l'adozione di categorie metodologiche, vale a dire non normative nel contenuto, ma regolative del processo di interpretazione/pertinentizzazione locale dei vincoli sistemici dell'agire;
- l'abilitazione di pratiche riflessive;
- l'accettazione dell' "alterità" come forma dello sviluppo endogeno del "dominio cognitivo".

Si tratta di una proposta *in fieri*, carica di interessanti implicazioni.

Proviamo a sintetizzarli.

Nella ottica proposta, i "beni comuni" si prestano a essere interpretati come uno specifico tipo di *Outcome* (definito dagli Autori *Outcome* "sistemico"), con due fondamentali caratteristiche: la "surrogabilità" dell'*Output* individuale e la "natura emergente" dell'*Outcome*.

Con "surrogabilità", si vuole intendere la caratteristica degli *Outcome* "sistemici" di essere il prodotto di popolazioni estese di atti individuali. In conseguenza di questo carattere, il singolo atto individuale ha un impatto limitato, tendenzialmente infinitesimale sull'*Outcome*. Preso in se stesso, nessun atto risulta dunque necessario:

esso può essere “surrogato” dagli altri atti senza che ciò produca danni rilevanti al processo di produzione dell’azione sociale.

Con “natura emergente” si vuole invece intendere la caratteristica secondo la quale l’*Outcome* non rappresenta la mera composizione addizionale delle caratteristiche degli *Output* individuali. Piuttosto l’*Outcome* “sistemico” acquista proprietà che non sono rintracciabili a livello degli *Output*, ma solo al livello aggregato sovraordinato, in linea generale come riflesso delle relazioni tra gli *Output*.

Una petizione popolare è un esempio di *Outcome* non “emergente”, in quanto una petizione popolare è il risultato della aggregazione di una pluralità di *Output* (i singoli atti di sottoscrizione) e l’aggregazione delle firme non modifica tuttavia la natura del singolo atto di sottoscrizione. Pertanto, il valore globale della petizione consiste nella mera sommatoria degli atti individuali. Un altro esempio di *Outcome* non “emergente” è dato dal meccanismo delle tasse o del voto delle assemblee parlamentari (si pensi, del resto, al noto paradosso di Condorcet).

Il funzionamento di un pronto soccorso è invece interpretabile come un *Outcome* “sistemico”. La qualità della singola prestazione medica (ad es. la sua reattività ed efficacia) varia in ragione di come si combinano tra loro gli eventi individuali (le singole richieste di prestazione): un sovraccarico di richieste danneggerà la capacità di risposta del pronto soccorso alla singola richiesta di prestazione. Ma il sovraccarico non è una caratteristica riscontrabile a livello di singolo accesso al pronto soccorso. Diventa piuttosto una caratteristica che emerge al livello sovraordinato dell’aggregazione dei flussi di domanda, come riflesso della specifica relazione (in questo caso temporale) tra gli atti individuali di richiesta.

Con riferimento alla produzione di “beni comuni”, il riferimento alla “surrogabilità” dell’*Output* e alla “natura emergente” dell’*Outcome* porta a due conseguenze significative.

In primo luogo, nella produzione di “beni comuni”, l’atto individuale è “incommensurabile” rispetto al prodotto sistemico che contribuisce a determinare. Come detto, il carattere “emergente” dell’*Outcome* implica che quest’ultimo abbia forme e caratteristiche che non corrispondono a quelle degli *Output*; ne deriva che gli *Output* non sono rappresentativi dell’*Outcome*. Tale constatazione smonta alla radice la prospettiva dell’individualismo metodologico che ispira la teoria dei costi di transazione di Coase e Williamson, non a caso impotente di fronte alle “esternalità”.

L’attore non può prefigurarsi l’esito sistemico alla cui produzione la sua azione partecipa attraverso la mera proiezione su scala più ampia del proprio atto. La “incommensurabilità” consiste per l’appunto in questa impossibilità: tra *Output* e *Outcome* vi è un salto di livello logico, tale per cui ai due livelli – individuale e sistemico – operano due semantiche differenti, a volte anche conflittuali tra loro.

Si pensi ad una persona che usa la propria auto per raggiungere una certa meta. A livello individuale, tale atto si presta ad essere rappresentato dall’attore nei termini dello scopo del movimento, delle caratteristiche del mezzo e del percorso adottato, delle risorse necessarie – aspetti questi che riguardano il modo con cui la persona ritiene di voler perseguire un certo obiettivo di spostamento. D’altra parte, tale atto si va a inscrivere in un quadro sistemico sovraordinato, contribuendo a una determinata dinamica del flusso della circolazione stradale, che si presta a essere mappata in termini di specifici modelli probabilistici. I due piani di descrizione sono tra loro incommensurabili, in quanto i contenuti e le caratteristiche del piano individuale non sono quelli che, su scala più ampia, si riproducono sulla scala sistemica degli eventi aggregati. E questo è vero fino

al punto che i due livelli implicano persino ontologie tra loro contrastanti: mentre a livello individuale la scelta di muoversi è frutto ed espressione della libera decisione dell'attore; a livello aggregato la distribuzione e la forma della circolazione stradale è modellizzata come risultante da una dinamica necessitata. Libertà vs. necessità: in definitiva, eventi prevedibili a livello di popolazione emergono come tali in quanto risultanti da scelte idiosincratice a livello individuale (l'idea delle "sette regole" della Ostrom riflette in modo analogo questo nesso paradossale).

In secondo luogo, il carattere "emergente" dei "beni comuni" dà ragione della loro "tendenza alla generalizzazione", vale a dire della loro attitudine a interagire con ambiti di attività ulteriori rispetto alla popolazione di atti che ne hanno determinato l'emergenza. Questo è comprensibile, se si tiene conto ancora una volta del fatto che l'*Outcome* ha caratteristiche proprie, non rintracciabili a livello di *Output* individuali; conseguentemente, l'*Outcome* esprime capacità di mediazione e di vincolo ulteriori e specifiche, la cui estensione non è né prevedibile, né riconducibile alla sommatoria delle caratteristiche degli *Output* individuali.

Si pensi ad un pescatore che per massimizzare il proprio interesse non rispetta il periodo di fermo. S'immagini ora che tale comportamento sia moltiplicato a livello di un'intera popolazione. La conseguenza di tale decisione sarà evidentemente la distruzione della capacità riproduttiva della fauna marina oggetto della pesca. Tale distruzione rappresenta un fenomeno "emergente", in rapporto "incommensurabile" con il punto di vista dell'attore individuale (solo a livello di scala la pesca assume una valenza distruttiva dell'ecosistema). Una volta emerso, il fenomeno sistemico acquista una propria vita autonoma, non vincolata all'insieme di atti che l'ha prodotta (la "tragedia dei beni comuni" di Hardin offre la rappresentazione di questa "incommensurabilità").

Per una identificazione completa ed esaustiva dei "beni comuni", l'una e l'altra caratteristica dell'azione sociale non possono essere ignorate (come invece è risultato da parte di chi, per esempio, ha criticato la "tragedia dei beni comuni", trascurandone appunto la dimensione psicosociale paradossale: C. Rose, *The Comedy of the Commons: Custom, Commerce and Inherently Public Property*, in *53 Univ. Chicago Law Review*, 1986, 711).

La "tragedia dei beni comuni" è un paradosso: da un lato, i "beni comuni", per la loro valenza sistemica e per gli aspetti di "surrogabilità", "incommensurabilità" e "generalizzabilità" che a essa si associano, non si prestano a essere mappati, dunque regolati e governati, a livello locale (ossia al livello di atto individuale); dall'altro, l'attore non può regolare la propria azione se non a livello locale (per la sua "cecità sistemica").

Emerge dunque la constatazione che la produzione dei "beni comuni" non avviene incorporando tale scopo normativo dentro l'azione individuale, ma come precipitato della progressiva compatibilizzazione delle azioni individuali, ciascuna riconosciuta nella propria autonomia, con le condizioni sistemiche.

Secondo Salvatore e Cristante, tale processo di compatibilizzazione si realizza:

- attraverso pratiche riflessive che permettano l'espansione dei "domini cognitivi," dunque il loro sviluppo endogeno lungo traiettorie evolutive coerenti con gli interessi generali identificabili a livello di "sistema" (è l'ipotesi, tra l'altro, della pedagogia ecologica di F. Capra);
- in un quadro di complementarietà tra Stato e comunità.

Se lasciata a se stessa, la comunità difficilmente si apre alla possibilità di pratiche riflessive. Ancor meno l'opzione dell'individualismo di mercato realizza tale obiettivo,

come attestano, tra l'altro, tutti gli approcci di transazione dei "costi sociali", cui si fatto cenno. Pertanto, tali pratiche implicano un soggetto vitale, in grado di animare processi generativi di senso. E tale soggetto può coincidere con lo Stato o comunque con il pubblico. Questi processi, però, non sono illimitati. Proprio perché coinvolgono individui e comunità, essi si possono spingere a livelli di generalizzazione, pur sempre compatibili con il senso identitario della comunità.

Lo Stato o il pubblico, pertanto, è chiamato a ricoprire una inedita funzione psicosociale di costruzione di un progetto sovra-ordinato sorretto da un determinato dispositivo metodologico. Non spetta alla funzione statale o pubblica la identificazione o codificazione dei "beni comuni"; spetta invece la costruzione di un metodo di produzione sociale di "beni comuni". In questo consiste il suo dispositivo metodologico: rendere disponibili le infrastrutture istituzionali (risorse, informazioni, procedure, criteri interpretativi, infrastrutture materiali) che promuovano, sostengano e rendano tra loro commensurabili le pratiche riflessive locali e quindi il loro sviluppo endogeno.

Un esempio "micro" è dato dalla "Bioteca di Sarroch", in Sardegna, che ha "localizzato" il tema tecnico-scientifico della precauzione in un'area a elevato inquinamento industriale, attraverso una biobanca promossa dai cittadini, alla quale conferire, stoccare e destinare alla ricerca i propri materiali biologici, per monitorare nel tempo e tutelare la salute della comunità e dell'ambiente. In esso, il "sistema" (come interpretazione endogena) consegue al dispositivo metodologico della precauzione (previsto per legge), piuttosto che esserne la motivazione (esogena).

Si percepisce, allora, che l'approccio di compatibilizzazione proposto assume anche una forte valenza democratica e liberale. Esso non si impone attraverso comandi, vincoli o divieti, ma non si limita neppure a garantire i principi regolativi interni alle esperienze individuali di singoli atti o azioni affidati al mercato. Lascia libero il locale, senza tuttavia abbandonarlo alla finzione degli equilibri degli interessi (equilibrio impossibile nel sistema di produzione capitalistico globale).

L' "azione sistemica" dell'approccio metodologico, infatti, favorisce la costruzione in modo situato dell'universale, differenziandosi, in questo, anche dal comunitarismo. Mentre il comunitarismo universalizza il locale, attraverso una sorta di ontologia militante (il richiamo normativo a un'essenza identitaria), l' "azione sistemica" si ispira a una epistemologia militante (l'esercizio di una conoscenza volta a costruire un orizzonte di senso extra-esperienziale ed extra-individuale, da utilizzare nel locale nonostante la "cecità sistemica" dell'individuo).

Richiamando quanto osservato nella prima parte di questa ricerca, si potrebbe concludere che l'approccio metodologico di produzione di "azione sistemica" mira non tanto a consentire pratiche "resilienti" di fronte al "sistema", quanto a sollecitare "Action Arenas" istituenti del "sistema".

Nell'ultima parte della ricerca, tale profilo dovrebbe risultare evidente grazie proprio alla "codifica" dell'esperienza di FDG.

II. "CECITÀ SISTEMICA" E SISTEMA DELLA "FORESTA"

Vanno però fatte alcune puntualizzazioni sulla identità di questo dispositivo metodologico. Innanzitutto, dal punto di vista storico, la sua ricerca, volta a costruire un orizzonte extra-esperienziale ed extra-individuale (che per esempio risulta presente nel

“*multinaturalismo*” delle tradizioni giuridiche “ctonie”, come rilevato dall’antropologo Eduardo Viveiros de Castro: «*una sola episteme per più ontologie*»), ha conosciuto una primordiale manifestazione addirittura ai primissimi albori del costituzionalismo moderno, quando, per continuare a utilizzare il lessico del paragrafo precedente, nella scelta di legittimazione tra *Outcome* non “emergenti” e *Outcome* “sistemici”, le regole giuridiche hanno finito col prediligere i primi, contribuendo al progressivo allargamento della “cecità sistemica” del soggetto.

La traccia si trova nella espunzione dalla *Magna Charta* del 1215 (documento che, in nome degli statuti individuali, ha favorito la pratica di *Outcome* non “emergenti”) delle disposizioni e dei metodi, che confluiranno nella cosiddetta “*Carta della Foresta*” del 1217 (dove si rintracciano elementi di regole metodologiche di produzione di *Outcome* “sistemici”).

Se è vero che le “foreste” rappresentano una sorta di “*specchio opaco*” di una civiltà (R. Pogue Harrison, *Forests: the Shadow of Civilization*, Chicago, The Univ. Chicago Press, 1993), la vicenda storica inaugurata in Occidente da quella espunzione diventa di per sé emblematica di tutti i problemi richiamati sulla costruzione di metodi che ci emancipino dalla “cecità sistemica” dei nostri atti e dell’azione sociale. È stata la “*Carta della Foresta*” ad essere espunta dalla “*Magna Charta*”, non viceversa: l’ordine del discorso tra individuo e “sistema” ha anteposto l’individuo al “sistema”, non viceversa. Com’è noto, la “*Carta della Foresta*” rappresenta il primo documento conosciuto al mondo che disciplina l’accesso alle “risorse naturali comuni” (*The Forest*) da parte di ogni uomo libero (*Every free Man*). Anche per questa ragione, essa divenne nota nei secoli con il nome di *Carta dell’uomo comune*. Bisogni elementari come il cibo, l’abitazione, la legna per riscaldarsi venivano riconosciuti in termini di diritti di tutti al loro accesso, quindi diritti non esclusivi né rivali, come si direbbe oggi parlando dei “beni comuni”, né riflessi sullo statuto differenziato del soggetto. Il documento del 1217 si fondava sul principio, altamente moderno, che il “comune” non è *proprietà*, ma *uso*; che il *Commoner* è un partecipante, non un proprietario, un soggetto che condivide beni per bisogni comuni, non in concorrenza o competizione con gli altri.

Ma se davvero la “foresta” è lo “specchio opaco” della civiltà, che cosa riusciamo a comprendere dalla lettura combinata dei due testi e quale utilità deriva da questa lettura per la comprensione storica del rapporto tra soggetti e istituzioni?

Per rispondere a questa domanda, è sufficiente partire da una constatazione. Sia la *Magna Charta* che la “*Carta della Foresta*” parlano di libertà, ma declinano l’uso della libertà in termini differenti e progressivamente antagonisti: da un lato, con la *Magna Charta*, la libertà è configurata come rivendicazione di privilegi e garanzie esclusive verso il sovrano; dall’altro lato, con la “*Carta della Foresta*”, la libertà è considerata presupposta nell’accesso comune a beni naturali “comuni” (le foreste, nel loro significato onnicomprensivo medievale). Esclusività *versus* accesso comune: ecco la dialettica insita nella storia dei due documenti.

La “*Carta della Foresta*”, infatti, riguardava chiunque, indipendentemente dal proprio *status*, e di conseguenza essa non aveva per oggetto i rapporti col sovrano bensì le relazioni di tutti (*Every Man*) con la terra. In tal senso, essa può essere qualificata come un vero e proprio codice sull’uso delle risorse naturali rispetto ai bisogni umani elementari dell’epoca: dal pascolo alla raccolta di legna, dall’uso del fuoco, alla caccia per la sopravvivenza.

Tuttavia, questa originaria matrice liberale sarà progressivamente ridimensionata da due processi storici, particolarmente significativi per il costituzionalismo moderno.

Il primo si manifesta con le prassi delle *Enclosures* e con la progressiva disciplina repressiva dei “furti di legna” (divieti esterni e sovraordinati al “sistema”-“foresta”). Nel noto scritto giovanile di Karl Marx, intitolato *Dibattiti sulla legge contro i furti di legna* (1848), l’evento viene denunciato come dimostrazione della insensatezza della limitazione perché produttiva di “cecità sistemica”: «Quando una legge denomina furto un’azione che non è nemmeno raccolta abusiva di legna, la legge mentisce» (K. Marx *Dibattiti sulla legge contro i furti di legna* (1848). trad. it. in *Scritti politici giovanili*. Roma: Editori Riuniti, 1963, 182).

La “menzogna”, nella spiegazione di Marx, non consiste nel riconoscimento della proprietà della legna, già prevista dal capitolo 31 della *Magna Charta*, bensì nella negazione del bisogno comune di usi comuni (l’uso della legna per riscaldarsi) e nella trasformazione del soddisfacimento di quel bisogno, per opera della legge, in reato: una “finzione” giuridica utile a frammentare la realtà della “foresta”. Dall’angolo di visuale di Marx, che era la visuale della “*Carta della Foresta*”, le *Enclosures*, ancorché legittimate dalle leggi e dal consenso parlamentare, si manifestavano come un “controsenso” rispetto ai bisogni elementari “comuni” tutelati dal documento del 1217. È questa la grande rottura logica che si consuma tra le due Carte. Il capitolo 12 della *Magna Charta* recitava: «*No scutage not aid shall be imposed on our kingdom, unless by common counsel of our kingdom*». Esso fondava, in questo modo, uno dei cardini tradizionali della sovranità parlamentare inglese. Invece, nessuna disposizione della “*Carta della Foresta*” sottoponeva l’uso delle foreste alla volontà di una rappresentanza, al *consensus*. Sarà invece il lento processo delle *Enclosures*, a partire dal primo periodo Tudor sino al compimento della rivoluzione industriale, a tradurre anche le “risorse naturali comuni” a oggetto di consenso parlamentare (J.A. Yelling, *Common Field and Enclosure in England 1450-1850*. Hamden: Archon Books, 1977). Lungo questa direttrice, poi, la scienza economica qualificherà le stesse *Enclosures* come base delle libertà economiche presidiate dalla garanzia «*No Taxation without Representation*» (N.D. McCloskey, *The Enclosure of Open Fields: Preface to a Study of Its Impact on the Efficiency of English Agriculture in the Eighteenth Century*, in *132 Journal Econ. History* 15, 1972, 15). Si delinea in questo modo il progressivo tramonto della forza normativa e del valore costituzionale della “*Carta della Foresta*”, rivolta a cose e soggetti privi di titolo specifico, a tutto vantaggio della *Magna Charta*, rivolta invece a oggetti e soggetti qualificati dal titolo: nobili; clero; proprietari; cittadini, commercianti.

Enclosures e libertà economiche risulteranno compatibili con la *Magna Charta*, ma in crescente conflitto con la “*Carta della Foresta*”: perché, la prima sarà sostanzialmente favorevole alle “cecità sistemiche” (del proprietario, piuttosto che del commerciante, del nobile, del clero ecc...) di fronte alla priorità dello scambio; la seconda, no.

Come ha concluso Douglas North, con il compimento del processo delle *Enclosures*, viene meno la logica della cooperazione nell’uso dei beni, propria della “*Carta della Foresta*”, a tutto vantaggio della competizione per l’appropriazione dei beni nelle asimmetrie informative dello scambio, implicita nella *Magna Charta* (D.C. North, *Markets and Other Allocation Systems in History: The Challenge of Karl Polanyi*. in *6 Journal of European Econ. History*, 1977, 703 ss.).

Quando, poi, si assunse la consapevolezza scientifica, agli inizi del XIX secolo, della diversa natura delle riserve della natura, con la presa d’atto della distinzione tra esauribilità o meno delle stesse, la frattura tra accesso comune e scambio commerciale diventerà definitiva (R.P. Sieferle *The Subterranean Forest. Energy Systems and the*

Industrial Revolution, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2001). Ne offrì una prova il conflitto tra proprietari di miniere e mercanti, nella Inghilterra dei primi decenni del XIX secolo, a proposito della forma ottimale di tassazione del commercio di carbone. Principio di tassazione nella libertà di commercio, tutelato dalla *Magna Charta* (il *No taxation without Representation*) e disciplina dell'accesso alle risorse naturali sotterranee, ispirato alla "*Carta della Foresta*", entrarono definitivamente in collisione. E questa non conciliabilità tra logica dello scambio ed esauribilità della risorsa sotterranea manifesterà progressivamente i limiti delle stesse categorie dell'economia politica classica, interamente basate sui principi paradigmatici di un sistema energetico solare-agrario rinnovabile, fondato sulla proprietà e sullo scambio, e, come tale, perfettamente compatibile con i postulati di libertà della *Magna Charta*.

Del resto, l'economia politica di Smith, Malthus, Ricardo e Mill, ignorando le basi materiali e metaboliche della produzione industriale, rimase una teoria dei flussi energetici solari, legata alla produzione agraria, al pari del costituzionalismo proprietario moderno, preoccupato esclusivamente della limitazione del potere di fronte all'individuo e alle sue proprietà di cose e risorse, considerate sempre inesauribili. Processo economico e libertà costituzionali saranno pensate come infinite perché inesauribile era considerata l'energia prodotta dalle risorse naturali, sia di terra che sotterranee, al pari delle libertà umane di accesso, sfruttamento e scambio dei beni prodotti.

Con queste premesse, le istituzioni moderne dello scambio (l'economia politica classica) e della limitazione del potere (il costituzionalismo) (R. Vivarelli, *I caratteri dell'età contemporanea*, Bologna, il Mulino, 2010), non militeranno a ridimensionare la "cecità sistemica" del soggetto e delle sue azioni.

Anzi, paradossalmente esse l'hanno provocata e legittimata (Ch. Lasch, *Il paradiso in terra. Il progresso e la sua critica*, trad. it., Milano, Feltrinelli, 1992), ponendosi, esse, "fuori sistema" (su tale constatazione, tra l'altro, si muove la recente opera di destrutturazione dei protocolli di scienza e diritto come tecniche di razionalizzazione dell'agire, proposta da Fritjof Capra e Ugo Matteri in *The Ecology of Law. Toward a Legal System in Tune with Nature and Community*, McGraw-Hill Europe, 2015).

12. LA "FORESTA" DELLA CONOSCENZA

Si è constatato che la possibilità di attivare "azioni sistemiche", produttive di *Outcome* "sistemici" e dunque di "beni comuni", richiede un forte investimento proprio nella conoscenza, allo scopo di costruire un orizzonte di senso extra-esperienziale ed extra-individuale, da utilizzare nel locale nonostante la "cecità sistemica" dell'individuo.

Ma attraverso quali strumenti costruire questo investimento? L'ipotesi di Salvatore e Cristante individua il soggetto costruttore (lo Stato o comunque il pubblico in quanto unico garante del dispositivo metodologico generalizzabile) e spiega *come* esso debba operare in linea generale, aprendo una significativa sfida sugli strumenti istituzionali di sostegno del metodo proposto. Ma si è visto anche che storicamente, come insegna la vicenda declinante della "*Carta della Foresta*" rispetto alla *Magna Charta*, le rivendicazioni di libertà del locale hanno teso a prevalere su quelle metodologiche di "sistema".

D'altra parte, la conoscenza conserva sempre una dimensione autoreferenziale derivante, in ultima istanza, dalla sua valenza affettiva e identitaria. Di conseguenza,

qualsiasi dispositivo metodologico che investa sulla conoscenza deve tener conto di queste specificità. E tali specificità spiegano pure due ulteriori tendenze, di cui qualsiasi dispositivo metodologico deve tener conto:

- la tendenza, come si vedrà a breve, a “privatizzare” la conoscenza quale attributo esclusivo e proprio dell’individuo, quale sua “proprietà” che limita l’accesso (base del fenomeno della cosiddetta seconda stagione delle *Enclosures*, culminata con gli accordi TRIPS e ora, ancorché indirettamente, con la Convenzione ONU sulle immunità giurisdizionali degli Stati);

- la forza manipolativa delle strategie di *marketing* (tra le prime voci di investimento delle multinazionali globali della produzione e del consumo), volte a rafforzare l’autoreferenzialità della conoscenza (si pensi all’idea dell’auto-emancipazione individuale, proposta da A. Carol e Ph. Kotler nel 1999 sul *Journal of Marketing*) e la sua resistenza ai dispositivi metodologici di suo contenimento (si pensi a tutte le discussioni su *Knowledge Management*, “logistica” dell’informazione, comunicazione integrata: L. Pilotti, A. Ganzaroli, *Rileggere il marketing. Strategie informative e gestione della conoscenza*, Padova, Cedam, 2006; C. Carnevale, *Stakeholder, CSR ed economie di mercato. La complementarietà delle sfere economico-istituzionali*, Milano, Franco Angeli, 2015).

Un esempio, offerto da Salvatore e Cristante sui dispositivi metodologici in ambito sanitario, chiarisce in modo immediato questa dinamica. Per quanto le informazioni sanitarie possano essere precise e scientificamente fondate, la loro conoscenza e il loro uso da parte della popolazione sono sempre e comunque mediati da esigenze di regolazione della propria identità, da interpretazioni affettivizzate della propria condizione. Il fumatore non è certo ignorante rispetto ai danni del fumo; reinterpreta tuttavia tale informazione in modo da renderla compatibile con la propria organizzazione del sé, vale a dire con la costruzione affettiva della propria relazione con il mondo. Questo non significa che gli attori siano irrazionali; significa piuttosto che i processi computazionali di calcolo sono comunque iscritti, mediati e vincolati da costruzioni simboliche sovraordinate, fondanti il senso di sé e del legame con il mondo.

Del resto, il paradigma comunitario riflette il riconoscimento della natura intrinsecamente affettiva e identitaria della conoscenza, il fatto dunque che rappresentarsi il mondo non sia una operazione meramente epistemica, ma una pratica che tuttavia assolutizza la natura situata del processo di conoscenza. Lo Stato, dal canto suo, fa l’inverso, ossia universalizza, rischiando di rinnegare le identità e le loro autoreferenzialità (non a caso, chi costruisce l’ipotesi del paradigma del “comune”, come A. Negri e M. Hardt, insiste sull’abbandono dei richiami e dei riconoscimenti delle identità, per rafforzare il ruolo pubblico di produzione dei “beni comuni”).

Sulla stessa linea di riscontro empirico, tra l’altro, si collocano gli studi giuridico-psicosociale di Dan M. Kahan sui dispositivi metodologici di accettazione e controllo della “impronta ecologica” individuale e collettiva, per arginare i drastici cambiamenti climatici in corso, e sulle resistenze sia individuali che globali (si veda il suo *The Cultural Cognition Project at Yale Law School*).

Tornando ora alla esemplificazione sanitaria, bisogna tuttavia aggiungere ulteriori osservazioni. In ragione dell’autoreferenzialità del soggetto, nessun dispositivo metodologico pubblico o statale riuscirà a disciplinare il consumo di sigarette in termini effettivamente di “sistema”. Ma non è solo questo l’ostacolo che incontrerà il dispositivo metodologico: esso, infatti, non riuscirà neppure a limitare o addirittura impedire la loro produzione, come invece avviene nel campo delle droghe; né riuscirà

mai a prevalere sul *marketing*, anche indiretto, delle multinazionali del tabacco e della produzione di sigarette (si pensi alle strategie di *Marketing* indiretto di “*Camel*” o “*Malboro*” oppure alla vicenda della disciplina delle sponsorizzazioni). Com’è possibile? Qui la resistenza intrinseca dell’autoreferenzialità dei singoli individui c’entra poco (altrimenti anche l’omicidio prevarrebbe su qualsiasi dispositivo metodologico, perdendo la sua qualificazione di illecito). C’entra invece il dispositivo metodologico del mercato, come si è detto non espunto ma solo integrato dagli altri altri dispositivi: le multinazionali del tabacco, rispetto alle multinazionali del narcotraffico, godono di uno statuto di “legalità”, che rimonta ai postulati della *Magna Charta* (con i suoi intrecci di libertà, proprietà e privilegio: J. Roggers Commons, *Legal Foundations of Capitalism*, Clark, The Lawbook Exchange, 2006), non certo a quelli della “*Carta della Foresta*” (ispirata al “comune”): uno statuto che ne legittima la funzione di gruppi di pressione e persino di “cattura” del regolatore, tanto da far parlare di *Information Feudalism*, con riguardo, ancora una volta, alla logica appropriativa e neutralizzante del TRIPS (P. Drahos, J. Braithwaite, *Information Feudalism. Who Owns the Knowledge Economy? Political Organising behind TRIPS*, London, Earthscan, 2002).

Pertanto, quando si giunge ad affrontare il tema della conoscenza, non si può volgere lo sguardo soltanto al dispositivo metodologico della (corretta o analitica) informazione, come “elemento determinante” della produzione dei “beni comuni”.

Ritornando a Foucault, non si deve dimenticare che la conoscenza resta pur sempre un istinto “politico” e come tale va trattato, anche quando riguarda il rapporto tra scienza, istituzioni e società.

Anche per questa loro intrinseca “politicità”, conoscenza e informazioni sono stati assunti oggi come fattori primari di produzione economica.

Mentre si diffondono in modo sempre più insistente i discorsi che richiamano alla coscienza l’esistenza di limiti all’espansione della crescita economica riferibile all’utilizzo e al consumo di materie prime naturali, appare sconfinato il campo della possibile espansione dell’informazione (e della conoscenza sottesa) come “materia prima” di nuovi prodotti e consumi. Secondo alcune stime, riportate tra l’altro nella rivista *Philosophy & Technology* diretta da Luciano Floridi, l’informazione che l’umanità ha accumulato e salvato, a partire dall’invenzione della scrittura fino al 2006, può essere stimata attorno ai 180 *Exabytes* (dove 1 *Exabyte* = 1.000.000 di *Terabyte*). Nel contempo, si ritiene che, alla fine 2010 gli esseri umani abbiano superato la barriera dello *Zetabyte*, cioè dei 1.000 *Exabytes* di informazione prodotta. In pratica, tra il 2006 e il 2011, la quantità di informazione prodotta in precedenza sarebbe quasi decuplicata.

Il fenomeno ha concorso a determinare la comparsa di un mercato in cui la valorizzazione del denaro deriva dall’acquisizione e dal commercio di informazioni e conoscenze:

- da un lato, la merce risiede nell’informazione estraibile dalle comunicazioni di milioni di utenti impegnati a generare gratuitamente contenuti (si spiega così l’acquisto da parte di Facebook, per diciannove miliardi di dollari nel 2014, di un’applicazione gratuita per smartphone come WhatsApp);

- dall’altro, le conoscenze scientifiche possono essere tradotte in diritti di esclusiva (brevetti e altri diritti immateriali) non solo per la loro riproduzione, ma soprattutto per la loro capacità di generare nuove informazioni e nuove conoscenze (cosiddetta seconda stagione delle *Enclosures*: C. May, *The Global Political Economy of Intellectual Property Rights. The New Enclosures*, London-New York, Routledge, 2010; J. Boyle,

The Second Enclosure Movement and the Construction of the Public Domain, in 66 *Law & Contemporary Problems*, 2003, 33 ss.).

In questo quadro, dove collocare il “sistema”, a cui ispirare i dispositivi metodologici di orientamento del locale, appare alquanto difficile.

Si è di fronte a quella che è stata denominata la “rivoluzione dell’infosfera” (L. Floridi, *The Fourth Revolution. How Infosphere is Reshaping Human Reality*, Oxford, Oxford University Press, 2014; B. Vecchi, *La rete dall’utopia al mercato*, Roma, Ecommons-ManifestoLibri, 2014).

E questa “infosfera” pone nuove sfide di “sistema”, in termini di libertà non solo come autoreferenzialità, ma soprattutto come libertà/diritto di accesso (A.M. Andersen Nawrot, *The Utopian Human Rights to Science and Culture. Toward the Philosophy of Excedence in the Postmodern Society*, Farnham, Ashgate, 2014; A. Kapczynski, *Access to Knowledge: A Conceptual Genealogy*, in G. Krikorian, A. Kapczynski (eds.), *Access to Knowledge in the Age of Intellectual Property*, New York, Zone Books, 2010, 17 ss.; G. Resta (a cura di), *Diritti esclusivi e nuovi beni immateriali*, Torino, Utet, 2010).

L’ “infosfera”, in sostanza, inaugurerebbe una nuova “tragedia dei beni comuni”: non più quella dei beni materiali, identificata con lo sfruttamento e la definitiva consumazione delle risorse materiali; ma quella della immaterialità, dove conoscenza e informazione, nonostante i caratteri di non “escludibilità” e non “rivalità” nella loro produzione e nel loro consumo, si scoprirebbero limitate e o limitabili, prima ancora che da “cecità sistemiche”, da divieti di accesso o esclusive di produzione, paradossalmente dettate non dal pubblico, ma dalla stessa libertà autoreferenziale di iniziativa privata e di proprietà. La proliferazione dei diritti esclusivi, neutralizzando i vantaggi derivanti dal progresso tecnologico e dall’accresciuta possibilità di condivisione delle informazioni, fomenterebbe la “cecità sistemica” (in tal senso, potrebbe essere letto M. Heller, *The Gridlock Economy. How Too Much Ownership Wrecks Markets, Stops Innovation, and Costs Lives*, New York, Basic Book, 2008).

Si è già accennato al fatto che il TRIPS, risalente al 1994, rappresenti il vero e proprio spartiacque di questa evoluzione/involuzione (L. Helfer, *Regime Shifting: The TRIPS Agreement and New Dynamics of International Intellectual Property Lawmaking*, in 29 *Yale Journal of International Law*, 2004, 1).

Eppure, conoscenza e informazioni sono flussi continui di fatti e di elaborazioni in perenne espansione in infiniti sottoinsiemi cognitivi, dalla scienza all’arte alla tecnica.

Con queste qualità, conoscenza e informazioni dovrebbero rappresentare il più paradigmatico dei “beni comuni”, un *Outcome* “sistemico” in sé, perché da esso non potrebbe essere escluso alcuno, né il suo consumo potrebbe essere limitato in presenza del consumo di altri. Nella produzione di tale “bene comune”, la “cecità sistemica” tenderebbe al minimo, senza interventi autoritativi.

Ciononostante, di fronte a questa enorme opportunità, l’umanità, invece di adottare un metodo istituzionale ispirato alla “*Carta della Foresta*”, ragiona ancora, “accecata” dalle istituzioni moderne da lei stessa create, secondo la logica della *Magna Charta*. Conoscenza e informazioni possono (e alle condizioni TRIPS devono) diventare oggetto di “privative” ed “esclusive”. E non a caso la storia della rivoluzione industriale è stata riletta proprio alla luce dell’interazione tra l’ampliamento del parco della conoscenza ad accesso libero e lo sviluppo di conoscenza tecnica, progressivamente soggetta a processi di appropriazione privata (cfr. J. Mokyr, *I doni di Atena. Le origini storiche dell’economia della conoscenza*, trad. it., Bologna, il Mulino, 2002).

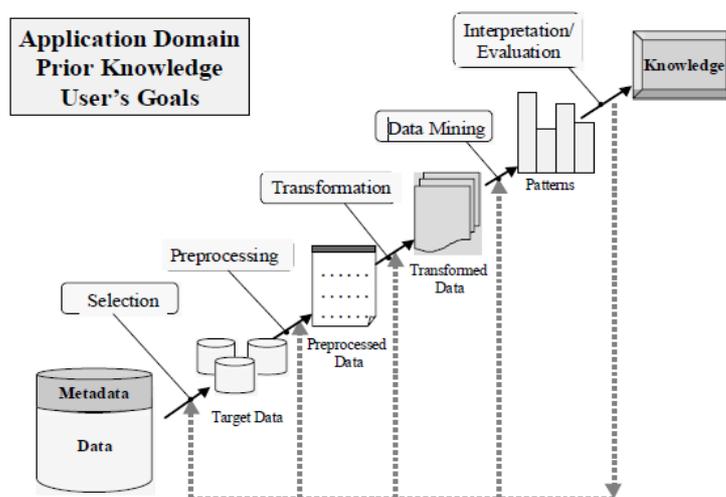
Stando così le cose, quello dell'accesso alla conoscenza e alle informazioni identifica il vero scoglio inevitabile, su cui impatterà qualsiasi dispositivo metodologico che si vorrà misurare con la "cecità sistemica" dell'individuo e la possibilità di produzione di "beni comuni". Esso, infatti, deve essere considerato almeno sotto tre profili:

- l'effettività dell'accesso;
- l'organizzazione delle informazioni;
- la connessione tra informazioni e valore fisico e naturale della produzione e del consumo.

L'accesso si presenta come una pretesa declinata in due direzioni: possibilità di conoscere tutte le informazioni disponibili (comprese quelle elaborate scientificamente e creativamente); possibilità di fornire un contributo individuale all'espansione della conoscenza. Entrambi questi diritti funzionano in base alla strategia metodologica della condivisione, che porta all'attenzione collettiva fatti e interpretazioni messi a disposizione di una costante discussione nel merito. La rete, in tale prospettiva, ha giocato un ruolo fondamentale di alimentazione di questa duplice dimensione dell'accesso. Tant'è che si parla in proposito di *Digital Commons* (R. Andrea, *Beni comuni digitali come fenomeno spontaneo*, The Trento Law and Technology Research Group-Research Papers Series, 15, 2013). Ma in un mondo in cui il reperimento delle informazioni è immediato e tendenzialmente istantaneo, la condivisione è dipendente dalla funzione dei collettori e organizzatori di informazioni.

Infatti, tutte le informazioni vanno organizzate e c'è sempre qualcuno che ne gestisce le priorità, producendo elenchi progressivi di accesso, in cui la posizione del singolo risultato è decisiva per le successive scelte di rifornimento informativo. Questo vale per la ricerca scientifica come per le notizie quotidiane con il loro flusso di immagini e parole, organizzato in forma di agenda e di priorità tematiche, che influenzano nei modi più vari la "cecità" del ricevente.

L'accesso, quindi, non si presenta solo come un problema di riconoscimento di un diritto. È anche un problema di governo (*chi decide*) e di forma di governo (*come*, attraverso quali rapporti di forza, controllo, garanzia, si decide), anche quando lo si presenta sotto forma di tecniche e strumenti automatizzati, come il *Knowledge Discovery in Databases (KDD)*. Lo schema del processo KDD può essere così rappresentato.



Esso rende visibile quanto qualsiasi rappresentazione di dati sia comunque in relazione ad obiettivi, da cui deriverà l'effettivo numero di variabili da sottoporre al processo di

ricerca. Dagli obiettivi dipenderanno la ricerca di un numero finito di categorie o *cluster* per descrivere i dati, le tecniche di loro aggregazione per la ricerca di descrizioni compatte per sottoinsiemi di dati, i modelli di descrizione delle dipendenze significative tra le variabili (c.d. *Dependency Modelling*).

Inoltre, l'accesso, ancorché si presenti come servizio "immateriale" perché meramente informativo e conoscitivo, ha comunque a che fare con beni fisici, materiali, naturali. La constatazione appare banale, eppure è quasi sempre tralasciata in tema di cosiddetti "beni immateriali", quando la comprensione della sua fondamentale importanza risale addirittura agli albori della stessa informazione di massa (S. Podolinski, *Il socialismo e l'unità delle forze fisiche*, in *La Plebe*, 14, 3/4, 1881).

Qualsiasi servizio "informazione" richiede reti elettriche di rame, litio ecc... e macchinari di plastica o metallo o carta per libri e giornali. In poche parole, anche l'informazione e la conoscenza producono un flusso di materia ed energia che parte dalle risorse della natura, passa attraverso macchinari in cui alla materia naturale vengono aggiunti lavoro umano e conoscenze, si trasforma in oggetti, ossia in merci acquistabili, perviene all'uso da parte soggetti interessati a informazione e conoscenza. Il consumo di informazione, di conseguenza, non è "immateriale", tant'è che i materiali utilizzati per il servizio ritornano alla natura sotto forma di gas, liquidi o solidi, oltre che di "scarti".

Pertanto, conoscenza e informazione incorporano energia naturale e non solo materia intellettuale dell'individuo.

Giorgio Nebbia ha parlato, in merito, di "*circolazione natura-merci-natura* (o *N-M-N*)", proprio per spiegare che qualsiasi "merce", nel senso di cose che fluiscono attraverso la produzione, l'accesso e il consumo, anche quando tradotta in una istanza "immateriale" come l'informazione, non è mai neutrale nell'energia che incorpora rispetto ai bisogni che soddisfa (R. Molesti (a cura di), *Economia dell'ambiente e bioeconomia*, Milano, Franco Angeli, 2003).

Anche da tale angolo di visuale, l'idea sottesa alla cosiddetta seconda stagione delle *Enclosures*, ossia che la conoscenza sia un prodotto esclusivamente immateriale dell'intelligenza umana, come tale appropriabile ed escludibile da parte dell'individuo che lo produce nella sua libertà creativa, è dunque incompleta e parziale, in quanto occulta, oltre che il problema dell'accesso, la quantità di energia che comunque l'evento incorpora.

Qualsiasi informazione, qualsiasi conoscenza, anche se prodotte nei laboratori esclusivi e inaccessibili di una multinazionale privata, contengono pur sempre una certa quantità di risorse della natura, sia nella produzione che nel consumo. Pertanto, qualsiasi informazione e qualsiasi conoscenza, anche se brevettata e tutelata nell'esclusiva, incorpora pur sempre qualcosa di "comune".

Conoscenza e informazione sono come la "foresta".

Anzi, si potrebbe ben dire che esse rappresentano la "foresta" più intricata, poliedrica e impenetrabile di tutte; e questo perché tale "foresta" godrebbe di specifiche caratteristiche uniche:

- da un lato, in quanto conoscenza, essa si presenta come una "invenzione" "politica" (M. Foucault);
- da un altro lato, proprio perché "invenzione" "politica", essa si realizza attraverso diritti fondamentali (come la manifestazione del pensiero, l'istruzione, il diritto di informazione, la libertà di ricerca) e adempimento di doveri (di informare, di far accedere, di insegnare ecc...)

- da un altro lato ancora, in quanto produzione delle capacità biologiche umane, essa risulta illimitata e incontenibile (per assenza di “rivalità” ed “escludibilità”);
- inoltre, per la natura e l’energia che incorpora, essa diventa una merce di risorse che, ancorché “comuni”, sono ammesse separabili, appropriabili, scambiabili;
- con riguardo all’oggetto, poi, è l’unica “foresta” che consente di distinguere la materia della realtà, nei suoi elementi inerti e viventi.

13. IL “SENSO COMUNE” PROPRIETARIO

Si spiega la qualificazione della conoscenza come “bene comune” (per di più, nel significato inglese di *Common*, ossia appunto di risorsa naturale). Ma si comprende anche la sua valenza paradigmatica. Se non si discute di conoscenza, non ha senso discutere di “beni comuni” né, ancor meno, del loro governo.

In sostanza, la conoscenza è un “bene comune” di “doppio ordine”: di primo ordine, nella constatazione del carattere unico delle sue caratteristiche di “foresta”; di secondo ordine, in quanto condizione metodologica per produrre altri “beni comuni”.

Ecco perché qualsiasi dispositivo metodologico contro la “cecità sistemica” si gioca sul governo di questa particolare “foresta”. Del resto, se l’ “azione sistemica” richiede riflessività, non esiste riflessività se non come esercizio di conoscenza, perché la riflessività è conoscenza che si nutre di conoscenza. Nel contempo, però, senza criteri e regole euristiche condivise (come dispositivo metodologico universale), il processo situato (locale/individuale) di qualsiasi soggetto che vuole conoscere non è in grado di andare oltre se stesso: «*il pensiero desiderante prevale sul pensiero del desiderio*», conclude Sergio Salvatore.

È bene puntualizzare ulteriormente questo passaggio.

Criteri e regole euristiche condivise non sono sinonimo di accettazione di un “senso comune”. La *Magna Charta* rifletteva, e riflette, il “senso comune” di una convivenza segnata dal primato dell’ avere (proprietà, privilegi, diritti, valore di scambio, ecc....) sull’ essere. La “*Carta della Foresta*”, al contrario, si fondava sull’euristica universale dell’uso comune di risorse comuni di tutti gli esseri (*Every Man in the Forest*). Ancora una volta, la separazione storica dei due messaggi “legali” ha tracciato destini differenti, dentro i quali il “senso comune” (del costituzionalismo, del diritto, dell’economia politica, dell’individuo, ecc....) si è incuneato come pensiero che opera per universi istituiti, reificati anche in termini di ovvietà.

È così che è maturato il “senso comune” del ragionare di conoscenza e informazioni in una dimensione esattamente contraria alle caratteristiche naturali e biologiche prima evidenziate, statuendone l’ “ovvia” identità *solo* come “invenzione” nella direzione di Foucault: “opere” immateriali e intellettuali, “ovviamente” imputabili ad un “creatore” e altrettanto “ovviamente” a lui appartenenti a titolo di proprietà.

La “politica” della proprietà è diventata lo statuto fondamentale anche dell’intelletto, tanto da essere così riconosciuta (come diritto fondamentale) persino nelle dichiarazioni costituzionali e internazionali: a partire dalla Costituzione proprietaria per eccellenza, quella statunitense, la più antica delle moderne, dove l’art. 1 Sez. 8 clausola 8 testualmente dichiara che il Congresso avrà il potere di «*promuovere il progresso della scienza e delle arti utili, assicurando per periodi limitati di tempo agli Autori e agli Inventori il diritto esclusivo sui loro scritti e scoperte*». Per l’Europa (R. Mastroianni, *Proprietà intellettuale e Costituzioni europee*, in *Annali italiani di diritto d’autore*,

2005, 9 ss.), si pensi, da ultimo, alla Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea del 2000 (la "Carta di Nizza-Strasburgo"), che accorda espressa garanzia, nell'art. 17 secondo comma, alla proprietà intellettuale. Combinata con gli altri diritti fondamentali, come per esempio quello dell'art. 11, secondo cui a ciascuno è garantita la «libertà di ricevere o di comunicare informazioni o idee» (formula presente anche nella Convenzione europea sui diritti dell'uomo e le libertà fondamentali, del 1950), essa apre un doppio scenario: da un lato, abilita, come del resto l'intero documento europeo, un bilanciamento libero che omette di considerare la differenze e le particolarità "sistemiche" dei singoli diritti (come se la "foresta" fosse bilanciabile con qualsiasi altra cosa o situazione); dall'altro, richiama gli stessi diritti fondamentali in funzione conformativa dei diritti di proprietà intellettuale, in una speranza di "limitazione" di per sé velleitaria, trattandosi di una "invenzione" (il noto caso processuale *Myriad*, con i suoi esiti divaricanti tra USA e Australia, ne offre conferma). Tali equilibrismi, infatti, non fanno uscire dallo *status quo* produttivo della "cecità sistemica" che si vuole invece ridimensionare, in quanto la limitazione dell'accesso a conoscenze e informazioni è comunque ammessa e legittimata (T. Wong, G. Dutfield, *Intellectual Property and Human Development. Current Trends and Future Scenarios*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2011). Si pensi, per esempio, alle informazioni prodotte per la vendita e destinate alla circolazione di mercato, con le connesse proprietà intellettuali: la limitazione al loro accesso e l'occultamento calcolato di alcune informazioni non sono forse un fattore di produzione della "cecità sistemica" persistente degli individui (le vicende *Nike*, *Benetton*, *Apple* sono in proposito emblematiche, nel quadro delle "clausole ISDS" ammesse nei contratti di investimento internazionale)?

In realtà, la riconduzione della proprietà intellettuale alla categoria dei diritti fondamentali, ancorché costretta al bilanciamento con gli altri diritti fondamentali, risponde alla stessa logica di integrazione delle relazioni sociali nel tessuto dei rapporti di produzione, ossia nella complementarità al dispositivo metodologico del mercato, che Karl Polanyi inquadrò con la formula di "*Fictitious Commodity*". La conoscenza, pur non avendo strutturalmente la forma di merce, viene acquisita e regolata come tale, non per il suo contenuto di energia naturale di produzione e consumo, che la assimilerebbe a qualsiasi merce "materiale", bensì per il suo valore di scambio nella produzione capitalistica (B. Jessop, *Knowledge as a Fictitious Commodity: Insights and Limits of a Polanyian Perspective*, e G. Irzik, *Commercialization of Science in a Neoliberal World*, entrambi in A. Bugra, K. Agartan (eds.), *Reading Karl Polanyi for the Twenty-First Century. Market Economy as a Political Project*, New York, Palgrave Macmillan, 2007, 115 ss., 135 ss.).

Strumenti come il *Bayh-Dohle Act* del 1980 negli USA, riguardante la proprietà intellettuale su finanziamento pubblico, con l'accesso al brevetto da parte delle istituzioni universitarie pubbliche e il trasferimento di tecnologia ai privati, rispondono a questa logica (R. Caso (a cura di), *Ricerca scientifica pubblica, trasferimento tecnologico e proprietà intellettuale*, Bologna, il Mulino, 2005).

Tra conoscenza finanziata dal pubblico, *Commodification*, proprietà intellettuale, *start up* di impresa, diritti di esclusiva, non si attivano dispositivi metodologici volti a ridurre ostacoli di accesso e di informazione in nome dell'abbattimento delle "cecità sistemiche" delle persone, ma si accetta di operare nell'equilibrio di merci e "prodotti" della ricerca (come prevedono ora anche le normative europee e italiane sulla cosiddetta "valutazione" del lavoro scientifico: D. Borrelli, *Contro l'ideologia della valutazione*, Milano, Jouvence, 2015), in funzione dello scambio e del profitto (C. Modonesi, G.

Tamino (a cura di), *Fast Science. La mercificazione della conoscenza scientifica e della comunicazione*, Milano, Jaca Book, 2008). E questo perché comunque scambio e profitto sono considerati ora un fattore di incentivo alla innovazione e alla liberazione stessa dalla “cecità” (è questa, per esempio, la giustificazione secondo la cosiddetta *Public Choice or Virginia School* di J. Buchanan e G. Tullock) ora un elemento comunque concorrente alla gestione efficiente dei *Commons* (secondo l’ottica della *Bloomington or Institutional Analysis and Development School* di Elinor e Vincent Ostrom) (E. Dourado, A. Tabarrok, *Public Choice and Bloomington School Perspectives on Intellectual Property*, Working Paper n. 13-23/2013, Mercatus Center George Mason University)

14. L’INSUFFICIENZA DELLA “SOCIALIZZAZIONE” DELLA “FORESTA”

La conoscenza, quindi, da semplice repertorio di saperi a valenza normativa, da utilizzarsi in termini sostitutivi alle pratiche riflessive individuali, non sfocia del tutto in mezzo di capacitazione degli attori per svincolarli il più possibile dalle loro “cecità sistemiche”.

Accanto alle sue potenzialità espansive del “dominio cognitivo” degli individui, permane sempre una sua riduzione a merce in funzione di regole di scambio e di profitto. Il suo utilizzo in chiave endogena, vale a dire come ricostruzione *bottom-up* del senso sistemico dei vincoli dell’azione locale, concorre con la mercificazione universale del sapere. La conoscenza “abduittiva”, quale conoscenza locale organizzata e alimentata da regole universali (così inquadrata da Sergio Salvatore e Jaan Valsiner), deve fare i conti con le chiusure delle “*Fictitious Commodities*”. E proprio perché non viene superata la tensione tra mercato e accesso, che permane nei termini di una vera e propria “invarianza” nel senso assunto da Robert Nozick (R. Nozick, *Invarianze. La struttura del mondo oggettivo*, trad. it., Roma, Fazi, 2003), le potenzialità espansive della conoscenza sono tradotte spesso in mere pratiche di “socializzazione” dei suoi contenuti condivisi.

Questo approccio, però, confonde il metodo con il fine, in quanto non crea criteri e regole euristiche condivise (universali) che orientino il “dominio cognitivo” locale degli individui: socializzare non vuol dire partecipare; socializzare non porta necessariamente alla emancipazione da proprie “cecità sistemiche”. La contraddizione emerge, per esempio, quando si confondono i metodi di informazione e conoscenza sprigionati da internet per la “persona informatica” con i metodi democratici di deliberazione e produzione del consenso dei soggetti “situati” (nella subordinazione al “*già deciso dalla rete*” – come informazioni, ordine delle priorità tematiche, modalità di ricerca e consenso, motori di ricerca ecc...: M. Nisticò, P. Passaglia (a cura di), *Internet e Costituzione*, Torino, Giappichelli, 2014; E. Maestri, *Lex informatica. Diritto, persone e potere nell’età del cyberspazio*, Napoli, ESI, 2015).

Sulla scia dei lavori pionieristici di Robert K. Merton, la “socializzazione” enfatizza la funzione di produzione scientifica come processo comunicativo (si pensi agli approcci di *Action Network Theory*, *Social Construction of Technology*, *New Production of Knowledge*) che rende visibili obiettivi e dati del dibattito scientifico, ma non definisce necessariamente un metodo universale per riconoscersi nella produzione locale di quei contenuti, non attiva vettori di incontro tra scopi della scienza e bisogni della società (su

questi limiti, si v. Consiglio dei Diritti Genetici, *La frontiera dell'invisibile*, Milano, Baldini & Castoldi Dalai, 2005), non democratizza la “politica” della conoscenza stessa. Recenti contributi (L. D’Andrea, G. Quaranta, G. Quinti, *Manuale sui processi di socializzazione della ricerca scientifica e tecnologica*, Roma, Cerfe, 2005; F. Azzariti, P. Mazzon, *Il valore della conoscenza*, Milano, ETAS, 2005) hanno proposto modelli “scomponibili” di socializzazione scientifica, in una prospettiva di analisi, che consideri gli attori del processo comunicativo, scienziati, pubblico, organizzazioni ecc..., distinti nelle loro caratteristiche salienti: da un lato, nel loro “dominio cognitivo”; dall’altro, nella loro “dimensione operativa” (quella in cui si agisce o si è oggetto di azione altrui), a sua volta differenziabile come azione autocentrica (volta cioè a stabilire e rafforzare il soggetto in quanto tale) e come azione esterna (mirata cioè a modificare la realtà esterna) (P. Dominici, *Dentro la società interconnessa*, Milano, Franco Angeli, 2015).

Da questo angolo di visuale, si riuscirebbero a focalizzare visioni e rappresentazioni presenti negli atti di comunicazione scientifica, messi a disposizione non solo della produzione scientifica stessa ma anche del pubblico per la comprensione degli impatti sociali ed economici delle acquisizioni scientifiche, in quanto il carattere sempre più trans-disciplinare della ricerca e la crescente presenza, nel processo stesso della ricerca, di soggetti non appartenenti alla comunità scientifica (dagli enti finanziatori alle amministrazioni locali, fino ai soggetti della società civile) esigerebbero una costante interazione su più piani di traduzione dei contenuti del lavoro scientifico in corso o realizzato.

In questa prospettiva, però, la “socializzazione” della comunicazione non militerebbe a favore della produzione di prassi locali di conoscenza sulla base di universali condivisi. Si limiterebbe, piuttosto, a rendere comprensibili ragioni e contenuti delle ricerche scientifiche verso la platea dei soggetti coinvolti o comunque interessati al processo. La valenza “politica” della conoscenza rimarrebbe di fatto confinata alla giustificazione dell’azione scientifica, non alla sua libera fruizione dal basso nella costruzione di “azioni sistemiche”.

Infatti, il modello “scomponibile” di comunicazione scientifica servirebbe a:

- rappresentare, ovvero a rendere riconoscibile nella sua credibilità, il soggetto che comunica;
- esplicitare la visione della realtà, che la ricerca presuppone;
- identificare le opportunità o implicazioni teoriche, pratiche e politiche del suo utilizzo;
- indicare i confini del suo teorizzare e indagare (cosiddetta comunicazione “intra-epistemica”) e le sue aperture (cosiddetta comunicazione “trans-epistemica”);
- interagire con soggetti “interessati” alla ricerca (per es. dalle associazioni di malati alle associazioni imprenditoriali);
- interloquire con tutte le entità (istituzioni politiche, amministrazioni pubbliche, organizzazioni e movimenti politici, ecc.) che producono o gestiscono politiche pubbliche relative alla scienza e alla tecnologia;
- acquisire informazioni sulla realtà;
- diffondere nell’opinione pubblica i risultati della ricerca.

Tutte queste scansioni sembrano simili, nei primi cinque passaggi, ai “programmi di ricerca” già tracciati da Imre Lakatos, mentre, negli ultimi tre, rispondono a una esigenza di autolegittimazione dei ricercatori, piuttosto che a una necessità di costruire dispositivi metodologici ad uso del “dominio cognitivo” dei cittadini.

Per quanto anche tali forme di “socializzazione” possano preludere alla creazione di regole euristiche condivise, ma non coincidono con esse.

**15. TERZA CONCLUSIONE: LA NECESSITÀ DI UNA NUOVA DEMOCRAZIA
DELLA “FORESTA” (SU REPORT DI SERGIO SALVATORE)**

Ma allora quali infrastrutture istituzionali possono favorire regole euristiche condivise per un’ “azione sistemica”?

La mobilitazione cognitiva oggi è estremamente complessa, perché non rappresenta né una semplice mobilitazione di risorse cognitive proprie rispetto a obiettivi dati (si pensi, ad esempio, al volontariato tradizionale, inteso come messa a disposizione gratuita del proprio tempo o di altre forme di utilità a disposizione dell’individuo e/o del gruppo) né un esercizio di intenzionalità su obiettivi e fini già strutturati (si pensi alla militanza politica del Novecento). La mobilitazione è ormai rivolta alla ricerca funzionale di soluzione/ottimizzazione di risposte tecnico-scientifiche, oltre le utilità individuali (mobilitazione di risorse) e la costruzione del consenso sui fini (esercizio di intenzionalità). È la mobilitazione delle già citate “democrazia del pubblico” e “contro-democrazie”. Si pensi, da questa prospettiva, al dibattito sul patrimonio genetico come “bene comune”: non si tratta semplicemente di salvaguardare o produrre finalità valoriali “bio-etiche”; né il problema consiste solo nella ricerca di un equilibrio tra interessi e bisogni dei diversi attori in campo. Individui e gruppi vanno anche alla ricerca di una condivisione epistemica, e non solo sistemica, delle conoscenze in chiave di analisi dello scenario socio-ecologico, che risulti scientificamente plausibile, per la elaborazione, altrettanto fondata sul piano scientifico, di alternative progettuali. Il fine è così tendenzialmente ricondotto alla identificazione, scientificamente plausibile, di soluzioni.

Ma come arrivare a questo *Output* “sistemico” con gli strumenti della democrazia di cui dispongono gli Stati o altri attori (ammesso che democratici siano)? È sufficiente il meccanismo del voto, come sommatoria di *Input*, per rispondere a queste articolate aspettative del “dominio cognitivo” dei soggetti? Come si determinano le condizioni per l’ “azione sistemica”? La democrazia è in grado di integrare conoscenza, informazione, coordinamento, partecipazione, deliberazione, realizzazioni locali? È possibile tutto questo di fronte al “trilemma di Rodrik”, che ne neutralizza gran parte delle effettività (le deludenti prestazioni della Convenzione di Århus del 1998 sul diritto di informazione, accesso, partecipazione e consultazione in materia ambientale hanno molto da insegnare su questo fronte)?

E ancora: come garantire i dispositivi metodologici finalizzati alle “azioni sistemiche” nel “sistema” dell’ “antropocene”?

I metodi democratici contemporanei di istituzionalizzazione dell’azione sociale si fondano sul paradigma pluralistico “*et-et*” (in termini di “bilanciamento/ponderazione” delle pretese soggettive e di “proporzionalità” dei mezzi limitativi delle autodeterminazioni individuali), coniugato con il principio di “precauzione” quale mera “prudenza” verso il “sistema” a cognizioni date e in un quadro di produzione economica fondato, come accennato, sul paradigma della proprietà e dello scambio di merci: dispositivo metodologico da non mettere in discussione, ma solo eventualmente integrare.

Secondo il paradigma pluralistico, una decisione corrispondente al “bene comune” (inteso come risultato accettabile dai più, non come concezione sostanziale condivisa dai più) è raggiungibile quando tutti possano partecipare al processo decisionale con eguale influenza. Il voto diventa il certificatore del “bene comune”. Il “bene comune”, di conseguenza, non deriverebbe dalla condivisione di un determinato “dominio cognitivo”, ma dal conteggio, giacché l’equilibrio del pluralismo verrebbe garantito dal fatto che ciascuna delle parti del processo democratico è libera di promuovere la propria visione particolare e di votare (o essere votato) per essa. Nel ricorrere al voto (e al principio maggioritario che ad esso sottende), i partecipanti si riconoscono reciprocamente come facenti parte dello stesso corpo politico e accettano implicitamente di vincolarsi al rispetto della scelta collettiva, quand’anche fosse ad essi sfavorevole. In questo consisterebbe il carattere “poliarchico” (R. Dahl) della democrazia.

Questa concezione, tuttavia, presenta un problema. Non solo il conteggio democratico può nascondere il classico “cavallo di Troia” (K. Loewenstein) del voto suicida (forze antidemocratiche si impongono grazie al voto democratico, come si verificò con l’agonia della Repubblica di Weimar e l’ascesa del Nazismo), ma il conteggio del voto e il meccanismo della rappresentanza non possono mai essere effettivamente rappresentativi dell’universo degli interessi in gioco, quando i problemi di “sistema”, su cui decidere, e le “cecità sistemiche”, su cui intervenire, includono una dimensione inter-temporale, che supera la contingenza del voto. Come già osservato, l’*Outcome* “sistemico” non discende come sommatoria degli *Output* individuali.

Se oggi la mobilitazione del “pubblico” risiede anche nella ricerca di risposte tecnico-scientifiche, è anche per questo. I problemi di “sistema” di oggi coinvolgono non solo il presente e non solo il locale/individuale: inquietano sul futuro e coinvolgono, di riflesso, attori che non ci sono ancora e riguardano tutti, il “comune”, e quindi sfuggono a qualsiasi logica di *Enclosure*.

Qualsiasi metodo opera ormai nella “foresta” della conoscenza e nel “sistema” della “foresta”.

Ma questa “foresta” è oggi danneggiata: sia sul piano delle tendenze di *Enclosures* che la insidiano come luogo di accesso cognitivo; sia per il “*deficit ecologico*” del “sistema” (ammesso che si tratti solo di un problema di “*deficit*”, posto che da parte di non pochi scienziati si parla ormai di vero e proprio “collasso” del “sistema” terra); un deficit non solo strutturale, si pensi all’*Earth Overshoot Day*, ma appunto soprattutto “eco-logico”, di elaborazione di pensieri, discorsi e azioni “sistemiche”.

È questo il segno distintivo dei limiti dell’ “*Action Arena*” “antropocene”. In questa “*Arena*”, “*deficit ecologico*” e “cecità sistemica” sono ormai diventate le due facce della stessa medaglia, proprio perché entrambe si riferiscono convergono su quell’unica “foresta” da attarevrsare per il cambiamento istituzionale, che è rappresentata appunto dalla conoscenza.

Da questa situazione di stallo bisogna uscire.

La sola logica “*et-et*”, per quanto plurale e pluralistica, non sembra sufficiente a prendere coscienza di questa novità epocale. Peter Sloterdijk ha testualmente dichiarato in proposito che «*l’attuale situazione del mondo è caratterizzata dal non possedere alcuna efficiente struttura co-immunitaria per i membri della società mondiale*» (P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita. Sull’antropotecnica*, trad. it., Milano, Raffaello Cortina editore, 2010).

Del resto, la caratteristica di tutte le logiche “*et-et*” è quella di procedere alla costruzione di soluzioni esclusivamente “contingenti”, ossia incapaci di edificare un «*sistema di protezione generale, volto a preservare l'integrità della specie umana da tutte le minacce esterne*».

Infatti, chi ha parlato del momento costituzionale attuale come “*era delle ponderazioni*” (T.A. Aleinikof, *El derecho constitucional en la era de la ponderación*, trad. cast., Lima, Palestra, 2010), ha sottolineato che la “ponderazione” funziona proprio perché “contingente”, piuttosto che sistemica, traducendosi ora come soluzione “*ad hoc*”, quindi come espediente “temporaneo” di “neutralizzazione di un singolo conflitto di atti, azioni, “domini cognitivi”, “sistema”, ora come stratagemma metaforico di compatibilità tra problemi (con il cosiddetto “*Definitional Balancing*” come “sistema” puramente metaforico). Ma, nell’uno e nell’altro caso, conclude il costituzionalista statunitense, la “ponderazione” non produce alcuna struttura definitiva di tipo sistemico. Tradotto nel linguaggio dell’ecologia, si dovrebbe dire che la “ponderazione” non è ecosistemica, dunque non incide, se non contingentemente, sul “*deficit ecologico*”; e non crea “azione sistemica”. Il che appare paradossale, posto che la “ponderazione”, in ragione della sua logica inclusiva “*et-et*”, è finalizzata proprio alla garanzia di una convivenza umana equilibrata e pacifica (anche se nella contingenza). Si pensi alle decisioni che si legittimano ancora una volta sulla base dell’argomentazione che “competitività” (di un sistema economico quindi del dispositivo metodologico del mercato) e “sostenibilità” (dell’ambiente) sarebbero compatibili (=bilanciabili), dipendendo in realtà, tale compatibilità, da una serie indeterminata di variabili, non inquadrabili preventivamente dal decisore e quindi frutto della sua “cecità sistemica”.

Sempre secondo Sloterdijk, poi, sulla linea della riflessione della Scuola di Francoforte intorno all’antinaturalismo della “dialettica dell’Illuminismo”, la causa di questo paradosso è da rintracciare nella dicotomia natura/cultura, che ha definitivamente trionfato con l’età moderna, segnando l’avvento del costituzionalismo come “cultura” (e non come “natura”) della convivenza umana. Con il costituzionalismo moderno, le regole diventano uno strumento esclusivo degli interessi dei rapporti umani, al di là della natura. In tal senso, del resto, Paolo Grossi ha inquadrato il costituzionalismo moderno come “mitologia giuridica” (P. Grossi, *Mitologie giuridiche della modernità*, Milano, Giuffrè, 2007).

Ecco perché, tornando a Sloterdijk, gli strumenti regolativi e istituzionali di convivenza umana, a partire dalle Costituzioni, funzionano come meccanismi di “superamento” [*Überwindung*] dei limiti e dei vincoli dell’ecosistema, non di “adattamento” ad esso. Questo spiega, tra l’altro, la corrispondenza tra costituzionalismo e capitalismo, quale logiche produttive della creazione illimitata di “beni” e di “tutele” esclusivamente inter-umane. Ci si “immunizza” verso il futuro, immaginando di costruirlo nella contingenza del presente (è questa la matrice del principio di “precauzione”).

Un biologo sistemico come Ludwig Von Bertalanffy ha osservato che le tecniche giuridiche funzionali alla logica della contingenza e dello scambio, comprese le più inclusive di *tutti* i problemi della convivenza come appunto la “ponderazione” costituzionale, si rivelano ininfluenti e persino dannose rispetto alla complessità dell’ecosistema⁹.

Cultura e natura, conclude Sloterdijk, si pongono lungo due assi paralleli verticali: «*mentre l'estinzione sarebbe stato il risultato più probabile dei tentativi messi in opera*

⁹ Tra l’altro, le importanti posizioni epistemiche e teoriche di Ludwig Von Bertalanffy si intrecciano con quelle di I. Prigogine, Fritjof Capra, Peter Singer, Aldo Leopold, Arne Naess, Félix Guattari, Luc Ferry.

da una specie per vivere, la sopravvivenza insieme alla superumanizzazione [Überhumanisierung] incarnano la tendenza a salire dal probabile al meno probabile di tutte le regole inventate dall'uomo». Di conseguenza, ancorché la capacità di neutralizzare i rischi per la sopravvivenza, attraverso il superamento di sé, contraddistingua l'umanità stessa dell'essere umano, l'effetto di questo parallelismo non è l'immunizzazione dell'uomo dall'ecosistema. Anzi, dimostra il contrario, non costituendo, il “deficit ecologico”, un effetto accidentale estrinseco, ma piuttosto l'evento culmine della storia dell'uomo nella sua “cecità sistemica”.

Bisogna allora aprire nuovi campi di sperimentazione della democrazia, riprendendo e integrando gli interrogativi che hanno accompagnato tutto il percorso di questa parte della ricerca.

Chi e come costruisce euristiche condivise e attiva “azioni sistemiche”? E come diffondere pratiche riflessive, al cospetto di interessi già esistenti che possono reagire in termini protettivi neo-corporativi (meglio restare ciechi, piuttosto che perdere libertà e privilegi del “sistema”)?

Per esempio, secondo Habermas le pratiche “deliberative” mal si adatterebbero agli ambiti dell'economia e della pubblica amministrazione, regolati da codici, conoscenze specialistiche, interessi, che non accettano la discussione incondizionata. Si tratterebbe allora di “zone franche” dell' “azione sistemica”, destinata pertanto a permanere nella periferia delle “cecità sistemiche”, ossia nella cosiddetta società civile?

Fino a che punto le euristiche condivise non cedono a quello che Jon Elster ha denominato la “forza civilizzatrice dell'ipocrisia” (J. Elster, *Argomentare e negoziare*, trad. it., Milano, Bruno Mondadori, 2005), ossia il bisogno di fingersi interessati alle ragioni dell'altro per guadagnarsene l'appoggio?

Mancur Olson (*La logica dell'azione collettiva. I beni pubblici e la teoria dei gruppi*, trad. it., Milano, Feltrinelli, 1983) ha parlato di “paradosso dell'azione collettiva”, per spiegare i comportamenti di “assenza” degli individui dai coinvolgimenti deliberativi o partecipativi, per la più comoda attesa di incassare i benefici dell'impegno degli altri. Le euristiche possono essere intese come un “costo” o addirittura un “sacrificio”, piuttosto che un'opportunità cognitiva in termini di *Civic Skills*, gratificazione individuale, alleggerimento degli oneri di apprendimento e adattamento, alleggerimento dalle “cecità” (A.O. Hirschman, *Felicità privata e felicità pubblica*, trad. it., Bologna, il Mulino, 1995).

Costatazioni del genere, tuttavia, non devono indurre ad abbandonare il percorso democratico per attivare “azioni sistemiche”, produttive di *Outcome* “sistemiche” e dunque di “beni comuni”, attraverso le risorse della conoscenza, da utilizzare nel locale. Esistono diverse forme di democrazia e già si è richiamata la considerazione del carattere radicale che gli esperimenti democratici devono assumere nella separazione tra “politico” e “politica”. Anche perché quella separazione ci dice sostanzialmente che la “cecità sistemica” non è solo dei destinatari delle decisioni democratiche, ma, in primo luogo, dei decisori democratici.

Pertanto, la domanda radicale da porsi è quella del *come* organizzarsi per limitare innanzitutto la “cecità sistemica” dei decisori democratici. Si tratta di una domanda che le visioni classiche dei “beni pubblici hobbesiani”, ossia delle funzioni dello Stato, hanno sostanzialmente ignorato, immaginando una razionalità trascendente dell'agire pubblico supportata da altrettante garanzie trascendenti di corrispondenza tra decisioni pubbliche e interesse pubblico.

Pensare la democrazia radicalmente, invece, può significare discutere di strumenti di abbattimento delle “cecità sistemiche” dei decisori.

Del resto, tutti i dibattiti sulle “virtù” della democrazia partecipativa e di quella associativa si indirizzano sostanzialmente verso tale obiettivo.

Si pensi alla identificazione delle “scale di partecipazione”, già operata da Sherry Arnstein (*A Ladder of Citizen Participation*, in *35 Journal of American International Politics*, 4, 1969, 216 ss.), in base al presupposto che la partecipazione deve produrre esiti di redistribuzione dei poteri in termini non solo di informazioni, ma anche di risorse cognitive e capacità di influenzare le decisioni. Secondo tale impostazione, tra decisori e destinatari si delineerebbero tre livelli di coinvolgimento/partecipazione, ognuno a sua volta suddivisibile in più gradi.

Il primo livello è quello della “non partecipazione”, perché l’intervento del decisore sui destinatari opera unilateralmente per gradi o di “manipolazione” o di “terapia” (per es. per finalità di ordine pubblico o di sicurezza o di protezione sociale o della salute). È appunto il livello dei “beni pubblici hobbesiani”.

Il secondo livello è quello della “concessione”, in cui si abilitano mere funzioni di informazione unilaterale del decisore, in termini di mera notifica delle decisioni assunte, di consultazione della opinione dei destinatari, di mera pacificazione dei possibili conflitti (ma non di risoluzione delle loro causa o di cambiamento della loro dinamica). È il livello del “paternalismo giuridico”.

Nel primo e nel secondo livello, le “cecità sistemiche” di decisori e destinatari restano separate e sostanzialmente ininfluenti l’una verso l’altra, a danno reciproco e del “sistema”.

Solo nel terzo livello si possono attivare condizioni di “*Citizen Power*”, in cui aumenta l’opportunità di svolgere un ruolo attivo e decisionale da parte dei destinatari, attraverso le forme del partenariato, della delega “verso il basso” (principio di sussidiarietà), del controllo diffuso su modi e contenuti delle decisioni. Solo a queste condizioni, qualsiasi dispositivo metodologico mette in contatto dimensioni esperienziali locali/individuali con proiezioni universali di “sistema”.

Ma, a questo terzo livello, come possono interagire e reciprocamente emanciparsi “cecità” e “domini cognitivi” di decisori e destinatari? Quali strumenti abilitano le loro capacitazioni?

Nel panorama delle ipotesi e degli esperimenti tentati, si prospettano due sbocchi.

a) Dalla “scatola” di Dahl alle oligarchie direttive

Il primo potrebbe riprendere lo schema della cosiddetta “scatola” di Robert Dahl (*Poliarchia. Partecipazione e opposizione*, trad. it., Milano, Franco Angeli, 1981). Poiché “cecità” e “domini cognitivi” riflettono asimmetrie di potere (si ricordi la “volontà di sapere” di Foucault), l’abbattimento di queste asimmetrie non potrebbe che avvenire attraverso un percorso guidato di inclusione, progressivamente sempre più ampia e quindi liberalizzante opportunità di autodeterminazione individuale e locale, ma pur sempre guidata e quindi oligarchica nei dispositivi metodologici da assumere. È questa, per esempio, la prospettiva che sembra contraddistinguere le architetture metodologiche di “sistema” del *nuevo constitucionalismo* andino, dove presidenzialismo, partecipazione poliarchica, diffusione dei poteri e delle istanze dei movimenti locali convivono, in una sintesi che resta tuttavia contraddittoriamente verticistica (gli inevitabili tensioni tra Presidente della Repubblica decisore e movimenti sociali decidenti sono lì a ricordarcelo).

Infatti, da un lato, le clausole del “*nuevo constitucionalismo*” andino, sicuramente le più originali nel panorama comparato, pongono problemi di compatibilità con i processi di deliberazione democratica, in quanto ispirate al postulato sistemico “*pro natura*” quale criterio direttivo a disposizione di una serie di poteri. In nome della natura, in altri termini, i soggetti costituzionali non solo non possono rivendicare come prioritarie le esigenze di “bilanciamento” di propri interessi e diritti, ma soprattutto non possono pretendere che il circuito democratico sia legittimato esclusivamente dal consenso, la cui contingenza non garantisce la continuità intergenerazionale degli ecosistemi (M. Carducci, *Le Costituzioni di fronte alle “finzioni giuridiche” sulla natura e alla “tragedia dei beni comuni”*, in A. Raychid Coutinho, A. Copetti, L.A. David de Araújo (orgs.), *Nas Fronteiras do direito: sustentabilidade e desenvolvimento*, VII Jornada de Direito Constitucional Brasil/Espanha/Itália, Foz do Iguaçu 23-24 de outubro de 2014, Florianópolis, Empóriadireito, 2015, 251 ss.), optando quindi per un affidamento del “sistema” a poteri ristretti di sintesi e di ultima parola (in questo differenziandosi dal “dirigismo costituzionale” del secolo scorso, improntato al pluralismo politico della rappresentanza: J.J. Gomes Canotilho).

Dall’altro lato, il *nuevo constitucionalismo* predica l’insorgenza di una “etnicità ecologica” (l’espressione risale a E. Goldsmith, *The Way: an Ecological World-View*, London, Rider, 1992), intesa proprio come emancipazione dalle “cecità sistemiche” dell’Occidente, ma in termini comunitari; per di più, una “etnicità” non così facilmente praticabile e automaticamente riproducibile nell’Occidente (M. Carducci, *Ipotesi metodologiche sulla interculturalità costituzionale*, in *Rivista Giuridica Europea*, 2013, 23 ss.), perché opererebbe in termini di:

- rivendicazione della “decolonizzazione” della conoscenza e dell’ontologia dalla “geopolitica” occidentale euro-nordamericana, dominante per secoli nelle strutture mentali, sociali e istituzionali dei Sud del mondo (C. Walsh, *¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales*, in *Nómadas*, 26, 2007, 106 ss., e C. León Pesántez, *El color de la razón. Pensamiento crítico en las Américas*, Quito, UASB, 2013);
- pluralismo giuridico come integrazione e interazione tra una pluralità di tradizioni giuridiche, a partire da quella “ctonia”, la più alternativa e meno “cieca” al confronto con le visioni individualistiche delle “azioni sistemiche” della tradizione giuridica occidentale euro-nordamericana (H.P. Glenn, *Tradizioni giuridiche nel mondo*, trad. it., Bologna, il Mulino, 2011, Cap. III);
- inquadramento, dal punto di vista epistemico, non esclusivamente sociale della relazione uomo-natura.

b) Il percorso della democrazia associativa

Il secondo percorso sembra offerto dalla possibilità della democrazia associativa (P. Hirst: *Associative Democracy*, Cambridge, Polity Press, 1994; *Dallo statalismo al pluralismo*, trad. it., Torino, Bollati Boringhieri, 1999; P. Hirst, V. Bader (eds.), *Associative Democracy. The Real Third Way*, London-New York, Frank Cass & Co., 2001). In questa ipotesi, lo Stato non è più chiamato a regolare dall’alto i percorsi inclusivi e di abbattimento delle “cecità”, optando piuttosto per il trasferimento di funzioni regolative a gruppi e associazioni, che si presume dotati di conoscenza dettagliata dei problemi, estese possibilità di monitoraggio, capacità di deliberazione su interessi generalizzabili piuttosto che puramente sezionali. Allo Stato spetterebbe il compito di definire i criteri universali di selezione degli attori associativi,

incoraggiandone l'organizzazione e fornendo loro le condizioni di accesso a conoscenze utili a produrre circolazione delle informazioni, buone pratiche, abbattimento di asimmetrie e ridimensionamento di "cecità". Sulla base di standard minimi predefiniti, lo Stato si riserverebbe anche il potere di intervento sostitutivo nei casi di fallimento o stallo dell'autoregolazione. In definitiva, lo Stato indosserebbe le vesti di un soggetto sovraordinato con funzioni cooperative e compensative (si parla, in tal senso, di Stato "cooperativo": G.A. Sullings, *Oltre il Capitalismo: economia mista*, trad. it., Multimage, 2015).

Tale percorso appare molto simile al dispositivo metodologico dell' "azione sistemica". Esso, però, si deve misurare con due ostacoli: la presenza di assetti neo-corporativi pre-esistenti (che operano secondo logiche comunitarie o di mercato); la tendenza a trasformare i processi deliberativi in negoziazioni di interessi, facilitati dal persistente dispositivo metodologico del mercato (A. Montanari (a cura di), *L'illusione democratica. Attori politici e nuovi strumenti di comunicazione*, Milano, Franco Angeli, 2015).

Per arginare o neutralizzare tali ostacoli, si è ritenuto di dover sperimentare un qualsiasi progetto di democrazia associativa nella scansione di tre tappe (J. Cohen, J. Rogers, *Associations and Democracy*, London, Verso, 1995): trasferimento di competenze e poteri statali e burocratici ad associazioni intermedie o "secondarie"; incoraggiamento alla costituzione di forum deliberativi composti da tali associazioni; ridefinizione del ruolo dello Stato.

Il primo passaggio sarebbe quello più delicato, perché dovrebbe farsi carico di un dato strutturale specifico. Esso riguarda la circostanza che le associazioni, per quanto possano effettivamente detenere un vantaggio competitivo in termini di conoscenza dei problemi e di pratiche risolutorie, possono esercitare una influenza più che proporzionale rispetto alla loro rappresentanza oppure produrre comunque "esternalità" negative, di cui non farsi carico perché estranee alla loro rappresentanza. Pertanto, il compito del decisore pubblico, *in primis* dello Stato, dovrebbe essere quello di evitare la "cattura" del processo di formazione delle politiche da parte di alcuni gruppi con tali tendenze. A tale scopo risponderebbero, per esempio, gli strumenti di disincentivazione alla costituzione di associazioni sezionali, che potrebbero non avere alcun incentivo a preoccuparsi delle "esternalità" negative connesse alle loro azioni, a favore di associazioni *Encompassing*, che invece non possono ignorare tali "esternalità" dato che esse ricadrebbero negativamente sui loro membri (M. Olson). In maniera analoga, lo Stato dovrebbe assicurarsi che i gruppi siano internamente democratici e responsabili verso i loro membri, soprattutto sul fronte delle interazioni comunicative, della trasparenza e dell'accesso alla conoscenza posseduta e prodotta.

Il secondo passaggio dovrebbe favorire l'apprendimento delle prassi deliberative fra associazioni. La deliberazione è diversa dalle procedure di voto. Il voto è basato sull'aggregazione di preferenze pre-esistenti. Nella deliberazione, invece, la comunicazione e l'informazione sono necessarie affinché si formino e trasformino preferenze attraverso il dialogo. Il dialogo, poi, segna la differenza dalla negoziazione, (J. Elster). In quest'ultima, le parti non cercano di comprendersi e di raggiungere un accordo su quel che è meglio per entrambe o per il gruppo, ma utilizzano il linguaggio *strategicamente* per aumentare la propria influenza sull'accordo finale e salvaguardare al meglio i propri interessi. Quindi, nella deliberazione, la soluzione che le parti hanno scelto è sostenuta dalle medesime ragioni, o perché una delle parti si è convertita alle

ragioni dell'altra oppure perché entrambe hanno elaborato una soluzione mutualmente accettabile.

Di conseguenza, anche nella costituzione di forum deliberativi, lo Stato, o comunque il soggetto pubblico, dovrebbe fungere da selettore dei soggetti dialoganti, in ragione della loro propensione al *Problem Solving* piuttosto che alla tutela dei propri interessi.

Con queste premesse, i dispositivi metodologici di promozione di "azioni sistemiche" troverebbero realizzazione solo dopo questa fase preparatoria e una volta ridefiniti i ruoli dello Stato.

Il che porta a concludere che, ad accettare tale ipotesi di sperimentazione democratica come la più prossima alla produzione di "beni comuni" attraverso abduzioni riflessive locali, il processo trasformativo per la promozione di "azioni sistemiche" nella riduzione delle "cecità sistemiche" passa attraverso momenti istituenti di discontinuità con gli apprendimenti istituzionali del passato.

PARTE QUARTA

«Dov'è la vita
che abbiamo perduto vivendo?
Dov'è la sapienza
che abbiamo perso nella conoscenza?
Dov'è la conoscenza
che abbiamo perso nell'informazione?»
Thomas Stearn Eliot, 1934

«Tutto ciò che è possibile sarà realizzato»
Prima legge della tecnologia di Dennis Gabor

«Quale linea separa il dentro dal fuori,
il rombo delle ruote dall'ululo dei lupi?»
Italo Calvino, 1972

16. LE RISPOSTE DI FDG COME "ACTION ARENA" NELLA "FORESTA" DELLA CONOSCENZA

Giunti a questo punto del percorso, è possibile procedere alla "codifica" di FDG, nei metodi e nei termini presentati nella prima parte di questa ricerca e in conseguenza delle conclusioni raggiunte con le successive fasi del lavoro.

Si torna a FDG come "Action Arena":

- "situazione costituzionale" innovativa, non meramente "resiliente";
- "situazione costituzionale" che governa la conoscenza, ossia esplora la "foresta" più intricata e delicata della realtà;
- "Action Arena" che appunto entra nella "foresta", e non semplicemente ne gestisce parti sulla base di acquisizioni concettuali e operazionali "normali" (sulla rilevanza di questa specificazione nella osservazione delle decisioni e dei processi di cambiamento, si v. D. Piana, *La "scommessa di Pascal": processi decisionali e cambiamenti istituzionali*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005);
- "Action Arena" che si pone quindi fuori della "normalità" dell' "antropocene", per focalizzare la profondità delle "cecità sistemiche" del presente e del futuro;
- insomma "Action Arena" non normale (più che "post-normale", secondo la formula modellata da S. Funtowicz e J. Ravetz negli anni Novanta), perché non normali sono le condizioni della "foresta" (danneggiata per "deficit ecologico") e non normale è la "cecità sistemica" con cui deve fare i conti, tra l'altro in una consapevolezza epistemica e politica che sembra si stia diffondendo (solo nella letteratura italiana: M.G. Lucia, P. Lazzarini (a cura di), *La terra che calpesto. Per una nuova alleanza con la nostra sfera esistenziale e materiale*, Milano, Franco Angeli, 2015; R. Lombardi, *Verso una nuova eco-nomia*, Rimini, Maggioli, 2015; C. Saragosa, *L'insediamento umano: ecologia e sostenibilità*, Roma, Donzelli, 2005; F. Palmieri, *Il pensiero sostenibile. Per un'epistemologia del divenire*, Roma, Meltemi, 2003; N. Russo, *Filosofia ed ecologia. Idee sulla scienza e sulla prassi ecologiche*, Napoli, Guida editori, sd.).

Inoltre, di tutti i tentativi di declinazione dell' "Action Arena" dei "beni comuni", di cui si è dato conto nella parte seconda di questa ricerca, l'unico che evidenzia la totale

antisistematicità delle “cecità sistemiche” umane e coglie la “indivisibilità” delle loro componenti, è quello ecosistemico: non quello giuridico delle “cose” rispetto all’ “uso” e allo “scambio”; non quello economico delle “esternalità”; né quello trascendente del “comune” come filosofia della rivoluzione politica ed ermeneutica.

Si deve allora assumere necessariamente la prospettiva olistica nella “codifica” di FDG. Nell’epoca del tramonto delle narrazioni rivoluzionarie (P. Prodi, *Il tramonto della rivoluzione*, Bologna, il Mulino, 2015) e dell’insorgenza *événementielle* delle “resilienze” (AA. Vv., *Oltre la globalizzazione. Resilienza/Resilience*, Memorie Geografiche, 12/2014), FDG non predica narrazioni rivoluzionarie né pratica “resilienze”, ma appronta infrastrutture istituzionali di governo della conoscenza nel suo “doppio ordine” di “bene comune”. In questo modo, essa si occupa *anche* di “cose”, elimina *anche* “esternalità”, fa *anche* rivoluzione; perché se è vero, com’è vero, che la conoscenza riflette un istinto “politico”, nessuna politica è più rivoluzionaria di quella che voglia innovare istituzionalmente sulla conoscenza.

Ecco perché FDG non fa informazione su temi scientifici, non “popolarizza” linguaggi e dibattiti, non socializza risultati scientifici. Tutto questo è *Governance* dell’esistente, certamente utile ma altrettanto insufficiente, per nulla rivoluzionario (sui limiti delle pratiche di *Governance* per la emancipazione e trasformazione di saperi e prassi locali/individuali, si v. R. D’Amico, S. De Rubertis (a cura di), *Istituzioni per lo sviluppo tra Comune e Regione. Unione Europea e prove di ente intermedio in Italia*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2014).

FDG è invece un modello di *Government*. E in quanto tale va “comparata”/ “codificata”.

Vediamo come.

In primo luogo, dobbiamo ricordarci, come spiegato in apertura, che osservare FDG vuol dire discutere dei messaggi “dati”, “effettivi” e “legali” che l’istituzione produce con il suo agire in un contesto di “figurazioni”, “finzioni”, “flussi” che condizionano osservatore e livelli di osservazione.

Le parti della ricerca, che hanno preceduto questa finale, ci hanno resi edotti su queste condizioni riproduttive di “cecità” nella dimensione psicosociale delle dinamiche istituzionali (in questo, ritrovandoci d’accordo con S.L. Winter, *A Cleaning in the Forest: Law, Life, and Mind*, Chicago, Univ. Press of Chicago, 2001). Grazie a questo cammino, si è entrati nella “foresta” della conoscenza, scoprendola fattore principale di produzione di “beni comuni”.

Una volta acquisito il *tertium comparationis* (la produzione di “beni comuni”) per il confronto sui dispositivi metodologici di ridimensionamento/emancipazione dalle “cecità sistemiche”, FDG può essere comparata con qualsiasi altro modello di *Government* esistente o praticabile, indipendentemente dalla specificità dei messaggi “legali” di ciascuno (ossia dei suoi “formanti”) e delle dimensioni “micro” o “macro” di azione. Uno Stato, un’agenzia governativa, una organizzazione sovranazionale, una ONG, ben possono essere posti a confronto non per le loro “forme”, ma proprio per i dispositivi metodologici che attivano come produzione di “azioni sistemiche” di fronte alle “cecità sistemiche” dei soggetti e ai problemi del governo della conoscenza (si è fatto cenno, tra l’altro, a limiti e velleità delle iniziative della UE sulla “società della conoscenza”).

Però non è irrilevante il fatto che la stessa FDG si autoqualifichi esperimento di *Government* e non di *Governance*, in questo discostandosi dall’orizzonte semantico in cui invece si colloca la prospettiva della Ostrom sulla “*conoscenza come bene comune*”.

La presa sul serio di questa autoqualificazione, posto che le autoqualificazioni sono fondamentali nella osservazione comparata (L. Pegoraro, *Diritto costituzionale comparato*, Bologna, Bononia Univ. Press, 2014), ci rivela una discontinuità dal paradigma della Ostrom.

L'approccio teorico ed empirico della Ostrom sulla "*conoscenza come bene comune*" si muove nel solco della definizione delle dinamiche istituzionali in termini di *Governance*, ossia di "governo dell'economia e della società", nella funzionalizzazione della seconda alla prima. Nell'idea funzionalista della *Governance*, infatti, la gestione dei problemi deve rispondere a criteri di efficienza economica e amministrativa, prima ancora che di inclusione cognitiva nel "sistema" nella sua complessità (per una sintesi, v. G. Capano, S. Piattoni, F. Raniolo, L. Verzichelli, *Manuale di scienza politica*, Bologna, il Mulino, 2014, 328 ss.). Nella *Governance*, l'innovazione è "adattiva" *al*, non modificativa *del* "sistema": e il "sistema" è la *Governance* stessa, ossia l'economia (intesa come dispositivo metodologico del mercato) con la società (che *dentro* tale dispositivo appunto si "adatta" nei suoi apprendimenti).

Il dato sintomatico di questo approccio è offerto proprio dalla celebre ricerca di Ch. Hess ed E. Ostrom (*La conoscenza come bene comune. Dalla teoria alla pratica*, trad. it., Milano, Bruno Mondadori, 2009), dove le formule "*ecosistema della conoscenza*" e "*adattamento*" si rincorrono reciprocamente, immaginando l' "*ecosistema*" come luogo di concorrenza e cooperazione a regole date, dentro un paradigma olistico, pur richiamato, ma di fatto parziale (quella parzialità che ha consentito la convivenza, nella semantica storica e nella prassi costituzionale angloamericana, di *Commons* ed *Enclosures*). Del resto, i cosiddetti "8 principi progettuali", identificati dalla Ostrom per tracciare le linee di azione dei diversi attori di un' "*Action Arena*", sono tutti di impronta funzionalistica. Di conseguenza, sul piano del metodo comparativo delle diverse "situazioni costituzionali" e delle diverse "*Action Arenas*", il paradigma della Ostrom (il suo "indice di corrispondenza" o "elemento determinante" della comparazione) resta tutto dentro la scienza "normale" dell'accettazione del mercato come dispositivo metodologico universale (sulla "normalità" dei paradigmi che richiamano la centralità dell'efficienza nella osservazione delle istituzioni, si v. E. Gabardo, *Eficiência e legitimidade do Estado*, Baueri-São Paulo, Manole, 2003; D. Amirante, *Dalla forma Stato alla forma mercato*, Torino, Giappichelli, 2008): un paradigma che incrementa la realtà, ma non la muta; sperimenta *co-Governance*, non certo *Constitutional Change* (sulla *Co-Governance*: J. Torfing, P. Triantafillou (eds.), *Interactive Policy Making, Metagovernance, and Democracy*, Colchester, ECPR, 2013; J. Pierre, B.G. Peters, *Governance, Politics, and the State*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2000).

FDG non si colloca sullo stesso piano.

Essa non fa della conoscenza semplicemente l'*Asset* di un dispositivo metodologico di *Co-Governance*.

FDG assume la conoscenza come "problema del sistema", non come "elemento del sistema".

Il suo interrogativo è istituyente, perché *esterno al* "sistema":

- *come* conoscere il "sistema"?

Al contrario degli approcci di *Co-Governance*, dove l'interrogativo è istituito, perché *interno al* "sistema":

- *che cos'è e come funziona* la conoscenza nel “sistema” (per es. si v. D. Dediou, *An Introduction to Genetics for Language Scientists. Current Concepts, Methods, and Findings*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2015)?
- qual è il suo *ruolo* nel “sistema” (per es. si v. C.M. Radaelli, *The Role of Knowledge in the Policy Process*, in *2 Journal of European Public Policy*, 2, 1995, 159 ss.)?

In più, il “sistema” di riferimento di FDG non è la “diversità istituzionale” delle “*Action Arenas*” da comparare in termini di gestione del bene conoscenza.

FDG non è una sorta di agenzia di *Rating* delle forme di governo della conoscenza. FDG produce conoscenza come “bene comune”, attivando una propria originale “*Action Arena*”. Solo in questo modo, essa ha potuto emanciparsi dalla prospettiva conservatrice della Ostrom e andare oltre la sua discussione sui “beni comuni”.

Non a caso, la parola chiave di questa innovazione istitutiva è lo “*Spread della conoscenza*” (volutamente al singolare), non invece la “*gestione*” delle conoscenze (al plurale).

Government e “*Spread della conoscenza*”.

Ecco le due parole che aprono la porta alla comprensione di FDG.

È fondamentale cogliere questo profilo, acquisibile solo alla fine di tutto il percorso di ricerca compiuto.

La conoscenza è “istinto politico”, ci ha detto Foucault. In sostanza, la conoscenza è potere: potere di informare (conoscere situazioni e andare al di là del “senso comune”); potere simbolico (capacità di cambiare le coscienze facendo emergere nuovi valori); potere materiale (capacità di risolvere situazioni nell'immediatezza); potere di legittimare (capacità di riconoscere poteri e capacità altrui); potere socio-relazionale (fiducia, attendibilità, comunicazione, accesso ecc...).

La sua funzione di potere riflette la sua natura, già più volte rimarcata, di “bene comune” di “doppio ordine”:

- “foresta”, come si è visto, della “invenzione” che si realizza attraverso diritti e adempimento di doveri nella produzione di capacità umane illimitate e incontenibili, che incorporano natura ed energia, mercificabili dal dispositivo metodologico del mercato;
- condizione metodologica per produrre “beni comuni”.

Ma allora:

- *data questa sua episteme, invece di osservare (il potere del)la conoscenza come variabile di un “sistema” (secondo il modello Ostrom), perché non si discute nel considerare e utilizzare (il potere del)la conoscenza come “sistema”?*

Del resto, era questo il senso profondo della qualificazione foucaultiana della conoscenza come “invenzione”. Così l'epistemologo francese puntualizzò del sue conclusioni nella *Microfisica del potere* (*Microfisica del potere*, trad. it., Torino, Einaudi, 1977): «*il sapere non è fatto per comprendere, è fatto per prendere posizione*»; «*bisogna (allora) sbarazzarsi del soggetto costituente, sbarazzarsi del soggetto stesso*», contro ogni istituzione formale, affinché si possa «*studiare il potere al di fuori del modello del Leviatano, al di fuori del campo delimitato dalla sovranità giuridica e dalla istituzione statale. Si tratta di studiarlo a partire dalle tecniche e dalle tattiche della dominazione*».

Ecco lo “*Spread della conoscenza*” (al singolare):

- da un lato, il *Leviatano*;
- dall'altro, la conoscenza.

Lo scenario dello *Spread* è quello che apprendiamo dalla Ostrom.

Ma il *Leviatano* effettivo e reale è proprio la conoscenza.

È lì il “sistema”. Non vederlo (o non accettarlo), produce lo *Spread*.

Lo *Spread* è stato creato da noi; lo ha creato l’ “antropocene”; lo alimenta il dispositivo metodologico del mercato (ben accetto dalla Ostrom).

Dunque, lo *Spread* non è un *Deficit tra* soggetti. Questa è la “figurazione” a base delle teorie sulla “esternalità” prodotte dalle dinamiche sociali. Ma è anche l’ipotesi che, sul fronte del tema della conoscenza, fonda il cosiddetto *Deficit Model*, con cui tentare di spiegare il rapporto tra società e scienza: da una parte, i cittadini e in generale i non scienziati con il loro *Deficit* informativo nei confronti della scienza; dall’altra, la diffusione inadeguata dei temi scientifici e la scarsa preparazione scientifica (M. Bucchi, *La scienza in pubblico. Percorsi nella comunicazione scientifica*, trad. it., Milano, McGraw-Hill Italia, 2000; *Scegliere il mondo che vogliamo. Cittadini, politica, tecno-scienza*, Bologna, il Mulino, 2006). Nella visione del *Deficit Model*, le “cecità” appaiono di carattere meramente contenutistico (ignoro la scienza), di fatto sulla linea del classico tema del rapporto tra democrazia e scienza già affrontato da Merton (R.K. Merton, *Science and Technology in a Democratic Order* (1942), trad. it., in *La sociologia della scienza. Indagini teoriche ed empiriche*, Milano, Franco Angeli, 1981, 1349 ss.).

Lo *Spread*, invece, è il soggetto.

È la sua “cecità sistemica”, da governare attraverso la conoscenza (per la sua caratteristiche di “bene comune” di “doppio ordine”).

Del resto, non è forse il soggetto ad aver prodotto il “*deficit ecologico*” del “sistema” terra (per l’appunto: “eco-logico”)?

Il metodo comparativo della Ostrom ci ha portato dunque a scoprire la differenza:

Government dello Spread vs. Governance delle conoscenze.

17. FDG COME “INCUBATORE” DI PRASSI COSTITUENTI OLISTICHE DI INTEGRAZIONE COGNITIVA DEMOCRATICA (SU REPORT DI SERGIO SALVATORE)

I postulati della comparazione integrale, patrocinati da Constantinesco e richiamati nella prima parte della ricerca, ci hanno svelato “figurazioni”, “finzioni” e “flussi”. Su queste basi, si è progressivamente proceduto alla contestualizzazione del metodo comparativo di Elinor Ostrom.

Ora si può concludere questo percorso.

Si ricorderà che la conclusione desumibile dai dodici postulati della comparazione integrale è stata la seguente:

$$(S) (P) Fl + Fg (=finzioni) > O / L_{1,2,3} (Comp) R^n (T)$$

Scelte [S], conseguenti a preferenze [P] condizionate da flussi [Fl] e figurazioni [Fg] che producono finzioni, orientano il processo di osservazione [O], con i suoi connessi livelli [L_{1,2,3}], in cui consiste la comparazione di elementi (proprietà e stati di proprietà di oggetti) della realtà [Rⁿ] rispetto a un tertium comparationis [T].

Si può procedere alla “codifica”.

a)

La “preferenza” che ha guidato le “scelte” di osservazione della Ostrom è stata quella del dispositivo metodologico del mercato come *tertium comparationis* nella osservazione del governo delle conoscenze (conseguenzialmente assunto nelle “proprietà” della *Governance*, ovvero dell’adattamento della società al mercato): un *tertium*, figlio, come “figurazione”, dei “flussi” prodotti dalla divaricazione storica tra *Magna Charta* e “*Carta della Foresta*”: una divaricazione, semanticamente gravida di “finzioni”, anche giuridiche (a partire dalle declinazioni settoriali dei “ben comuni” per arrivare alla frattura fra eco-nomia ed eco-logia.

Dentro quel *tertium*, non si pongono problemi di “cecità sistemica”.

Lo hanno ben spiegato lo psicologo Sergio Salvatore e il sociologo Stefano Cristante, nel loro *Report*. Il dispositivo metodologico del mercato nega od occulta il problema della “cecità”, rivalorizzandolo come “valore di scambio”.

La Ostrom (una economista politologa, preoccupata di far funzionare il dispositivo di mercato) può ben criticare Hardin (un biologo preoccupato della “tragedia” del “sistema”): ma questo perché i livelli di osservazione dei due sono stati differenti. Lo rende evidente il *Report* dell’ecologo Alberto Basset, quando si sono scandagliate le diverse “figurazioni” di “*Action Arenas*”.

Dentro la “preferenza” della *Governance*, il governo delle conoscenze può oscillare dalla “scatola” di Dahl sino alle ipotesi di democrazia associativa. L’importante è porsi comunque *dentro* il dispositivo metodologico del mercato.

b)

FGD non ha fatto così.

Non è necessario ripercorrerne l’esperienza, per averne contezza (come si è detto inaugurando questa ricerca, la rilevazione empirica è leggibile dai messaggi “dati”, “effettivi” e “legali” desumibili dal sito di FDG).

All’inizio, come Consiglio dei Diritti Genetici (CDG), i protagonisti dell’esperienza si ispirano a un esplicito “indice di ricorrenza”: il Programma PICRI (<http://www.iledefrance.fr/aides-regionales-appels-projets/partenariats-institutions-citoyens-recherche-innovation-picri>), ovvero la strategia collaborativa con cui la Regione dell’Ile de France promuove e incentiva la partecipazione pubblica all’innovazione, incubando nelle università i migliori progetti delle organizzazioni civiche.

Tuttavia, la ricorrenza di questo indicatore risiedeva nella logica di rete e cooperazione *tra* attori istituzionali: una logica di *Governance*.

Quando CDG si trasforma in FDG, la strategia di *Government* diventa chiara e matura: produrre conoscenza come “bene comune”, non solo coordinare conoscenze per fini comuni: auto-capacitarsi (nel senso di attivare capacitazioni reciproche, nel rifiuto di qualsiasi presunzione da *Deficit Model*) attraverso gestioni partecipate della conoscenza; coinvolgere *Spread*, invece che coordinare *Spread*; attivare sperimentazioni istituzionali di coinvolgimento di *Spread*/soggetti come committenti, utenti, fruitori, oggetti di informazione ecc... (sempre nel rifiuto del *Deficit Model*).

Il principio regolativo è totalmente cambiato:

- verso il soggetto e *dentro* il soggetto;
- in senso verticale e in senso orizzontale.

Proviamo a schematizzarlo, per essere più chiari.

È la combinazione tra verticale e orizzontale che posiziona il soggetto tra istitutente e istituito (G. Cascio, G. Venza, *L'Action Research nei contesti organizzativi*, Milano, Franco Angeli, 2013).

L'asse verticale consente di individuare se il principio regolativo operi "a monte" (*M*) o "a valle" (*V*) di un'azione istitutente;

L'asse orizzontale permette di verificare se l'azione istitutente si riproduca dall'"esterno" (*E*) o dall'"interno" (*I*) dell'esperienza locale/individuale del soggetto.

Dalla combinazione di questi due assi derivano le diverse forme di governo della conoscenza e di produzione di "azioni sistemiche", di cui l'esperienza umana possa dotarsi nella coscienza del proprio *Spread*.

Infatti:

- nelle ipotesi di pianificazione pubblica e statale, il principio regolativo si pone "a monte" dell'azione e si riproduce all'"esterno" dell'esperienza locale/individuale dello *Spread/soggetto*: la sua configurazione assiale è *M/E*;

- nelle ipotesi di deregolamentazione e privatizzazione dell'agire (quelle che identificano il principio regolativo con il mercato accettato dalla Ostrom), l'azione è presupposta "a monte" come equilibrio di autoregolazione replicabile indipendentemente da caratteri e limiti locali degli individui (si pensi, ancora una volta, al *Kosmos* di Hayek nonché a tutte le varie articolazioni dell'"individualismo metodologico"), però essa si riproduce all'"interno" dell'esperienza locale/individuale, perché valorizza la razionalità singola dell'agire dello *Spread/soggetto*, come "sistema" di transazioni ottimali (si pensi alla logica delle "asimmetrie informative" di M.S. Akerlof e dei "costi sociali" nelle "transazioni" di Coase): quindi la configurazione assiale è *M/I*;

- nelle prassi comunitarie, l'"azione sistemica" proviene tutta dal basso (le comunità, appunto), e quindi opera "a valle", ma pur tuttavia essa resta all'"esterno" dell'esperienza locale/individuale dello *Spread/soggetto*, perché non valorizza il singolo agire individuale/negoziale, ma si riproduce soltanto come riflesso di un'appartenenza di matrice identitaria (si pensi alla già richiamata "etnicità ecologica" dei movimenti indigeni nei Sud del mondo): in tali casi, la configurazione assiale è *V/E*;

- solo nelle "azioni di sistema", il principio regolativo opera "a valle" e si riproduce all'"interno" attraverso dispositivi metodologici di integrazione di conoscenze: qui la configurazione assiale è *V/I*.

c)

Alla luce di tutte le acquisizioni compiute, possiamo dire che:

FDG è un modello a configurazione assiale V/I

Al contrario, la ricostruzione empirica della Ostrom è sempre per un:

modello a configurazione assiale M/I

A rintracciare riferimenti di riscontro di tale distinzione comparativa, per la evidenziazione del carattere originale di FDG, si potrebbero citare i seguenti esempi:

- modelli a configurazione assiale *V/I* sono rappresentati da esperienze come la piattaforma *Open Street Map (OSM Tasking Manager)*, finalizzata alla mappatura partecipata dei territori e delle loro emergenze umanitarie e

- ambientali attraverso i soggetti che li vivono, oppure le Università comunitarie partecipative, come alcune esperienze latinoamericane e quelle della Mesopotamia nella regione di Rojava – l’Università mesopotamica di scienze sociali a Quamislo e l’Università delle donne a Rimelan – che mettono in discussione le forme tradizionali (e imposte in nome della “valutazione”) del pensare la trasmissione dei saperi, rivalorizzando l’ “ambientalismo dei poveri”;
- modelli a configurazione assiale *M/I* sono quelli in linea con il recente *Fair Access to Science and Technology Research Act (FASTR)*, in vigore in Usa dal 2015, dove il libero accesso alla conoscenza scientifica è “relativizzato” dall’accettazione di una serie di *Spread* giustificati da numerose finzioni giuridiche, a partire da quella della “riservatezza” (più in generale, sulla contraddittorietà di questo modello nel campo della conoscenza, v. D.J. Halbert, *The State of Copyright. The Complex Relationships of Cultural Creation in a Globalized World*, New York, Routledge, 2014).

Non si entra nell’analisi di queste ulteriori esperienze. Conviene nuovamente ricordare che lo scopo della ricerca è stato metodologico.

Interessa invece puntualizzare che non deve sorprendere il confronto tra esperienze su “materie” diverse (prassi contadine, mappature cartografiche, informazioni biotecnologiche, disciplina della ricerca scientifica ecc...). Si è più volte constatato (e preso atto) che la conoscenza non è una “materia”, non è una “cosa”, non è un “bene”: la conoscenza, in quanto “invenzione”, attraversa lo *Spread* della nostra soggettività nel “sistema” (per una suggestione utile a tale discorso, si rinvia a M. Blanco Ignacio, *L'inconscio come insiemi infiniti. Saggio sulla bi-logica*, trad. it., Torino, Einaudi, 2000).

Interessa allora osservare come si prenda coscienza di questo *Spread* e dentro quale configurazione assiale lo si governi. L’ “ambientalismo dei poveri”, che si è evocato nel leggere la vicenda domestica del “caso *Xylella*”, ci insegna proprio questo: il contadino messicano è lo stesso *Spread*/soggetto in veste di ricercatore di un laboratorio biotecnologico del primo mondo.

Non c’è da inventarsi *Deficit Model* per misurare presunte “ignoranze” di categoria, se scopriamo, come individui situati nell’ecosistema, di essere caratterizzati da “cecità sistemica”.

C’è da inventarsi come partecipare al governo di questo *Spread*, perché *Spread* e “sistema” si complimentano reciprocamente nel soggetto: si scaricano su di esso (come tutti gli individui dell’ecosistema, ci ricorda Odum).

Pertanto, in questo quadro di accettazione olistica, quali possono essere gli “indicatori di corrispondenza” (ovvero gli “elementi determinanti”) del modello istituzionale a configurazione assiale *V/I*?

Dalla considerazione dei diversi strumenti messi in atto da FDG si possono desumere due considerazioni rilevanti.

La fonte di regolazione di un dispositivo metodologico *V/I* non può che essere dinamica, ossia co-evolvere con i vari *Spread*/soggetti, nonostante la differenziazione di ruoli di ciascuno: non è una rete tra istituzioni compiute (secondo la metafora del “condominio”, formulata da Sabino Cassese per descrivere la logica del *Legal Network* del mondo complesso contemporaneo: *Lo spazio giuridico globale*, Roma-Bari, Laterza, 2003); bensì un processo di apprendimento trasformativo delle funzioni delle istituzioni compiute (come dimostra l’avvio del *Cluster* della gestione civica dei beni comuni,

promosso appunto da FDG *tra* istituzioni compiute, ma superandone le logiche di autoriproduzione).

Il che significa che un dispositivo metodologico a configurazione assiale *V/I*, nonostante i “formanti” legali che lo limitano o condizionano, agisce in stato permanente istituyente (per questo è stato presentato come “*Action Arena*” istituyente).

Del resto, la co-evoluzione traccia un ciclo di apprendimento reciproco tra tutti gli *Spread*/soggetti coinvolti (istituzioni e singoli), combinandolo su due fronti:

- quello del rapporto d’uso utente/committente, dove il committente non è solo FDG con il suo progetto di produzione di conoscenza come condizione dell’agire sistemico di qualsiasi partecipante *V/I*, ma tutti coloro che accettano di agire come asse *V/I*;
- quello della unità della conoscenza, in quanto dati, informazioni, saperi, criteri non confluiscono né sono selezionati da un committente, ma derivano dall’azione sistemica attivata *V/I*.

In tale prospettiva, l’esperienza di FDG potrebbe essere definita di incubazione persistente di prassi olistiche di integrazione cognitiva democratica (nel senso che il governo dello *Spread* non può che richiedere e attivare integrazione democratica di conoscenze: G. Corbellini, *Scienza quindi democrazia*, Torino, Einaudi, 2011).

Si spiega perché le infrastrutture sui cui FDG governa questa co-evoluzione siano state attivate su due fronti:

- come infrastrutture immateriali della conoscenza (a partire dal *Biosafetyscanner*);
- come infrastrutture materiali della conoscenza (con il Distretto civico della conoscenza).

Non solo l’una, come propongono i modelli di “socializzazione” della conoscenza scientifica; non solo l’altra, con il rischio di replicare esperienze impostate sull’asse *M/E*.

FDG agisce sul materiale e l’immateriale, perché materiale e immateriale è la conoscenza. Agisce sulla politicità delle istituzioni, perché la conoscenza è “istinto politico”. Attiva partecipazione civica immateriale e materiale, perché consapevole della realtà ormai scissa tra “politico” e “politica” (si ricordi il richiamo alla dimensione radicale della democrazia, di Ch. Mouffe).

Per questo, infrastrutture immateriali e materiali, quale condizione necessaria di produzione di *Outcome* sistemici su regole euristiche condivise, in quanto apprese e implementate insieme da *Spread*/soggetti.

Con tutto questo, FDG, nella latitanza di tante altre istituzioni e nella ridondanza di innovazioni ripetitive dello già sperimentato, si riappropria della “collegialità dell’offerta”, ridimensionato dalla prevalenza globale del dispositivo metodologico del mercato; quella “collegialità dell’offerta”, che, come si è fatto presente nella seconda parte della ricerca, M. Douglas (*Credere e pensare*, trad. it., Bologna, il Mulino, Bologna, 1994) spiegherà dipendere non dalla “natura del bene”, bensì proprio dalle infrastrutture di concorso partecipato dei soggetti.

Ecco perché una istituzione “codificata” sulla configurazione assiale *V/I* di FDG non si limiterà:

- a erogare informazioni/conoscenze, altrimenti opererebbe nella configurazione assiale *M/E*, alla stregua, per esempio, dei dispositivi metodologici sulla “trasparenza” della pubblica amministrazione (non a caso deludenti e inconcludenti verso lo *Spread*/soggetto: A. Bonomo, *Informazione e pubbliche amministrazioni*, Bari, Cacucci, 2012);

- a governare conoscenze altrui, altrimenti si assesterebbe sull'asse *M/I* del dispositivo metodologico del mercato, in buona compagnia delle tante strategie di *Marketing* territoriale, attraverso cui conoscere luoghi anonimizzati dalla riduzione del soggetto a consumatore;

- a coinvolgere *Stakeholder*, ignorando non solo la profonda differenza delle “scale di partecipazione” attivabili tra decisori e destinatari di qualsiasi azione, ma soprattutto la presenza di identità locali/comunitarie, capaci di distorcere il processo inclusivo sulla configurazione assiale *V/E*, come i tentativi di democrazia associativa rischiano costantemente di subire (nelle richiamate derive dei processi deliberativi in pratiche negoziali).

In quanto incubatore permanente di esperimenti di configurazione delle istituzioni sull'asse *V/I*, la Fondazione Diritti Genetici offre un esempio interessante e coraggioso di innovazione della prassi istituzionali, da cui imparare per il cambiamento “micro” e “macro” delle istituzioni, di fronte al “*deficit ecologico*” del “sistema” (anche istituzionale) frutto della “cecità sistemica” del soggetto umano.

Non è lo Stato. Non è un attore politico. Non è un partito, un'agenzia.

Sembra non essere niente, se non, per chi si accontenta dei messaggi “legali”, una delle tante Fondazioni che agiscono in sussidiarietà.

Ma se si segue un percorso di “sistema” e si riflette sulla “cecità sistemica” del nostro tempo, una esperienza come quella della Fondazione Diritti Genetici ci consegna un modello di integrazione e inclusione da cui partire per sviluppare cambiamenti consapevolmente coraggiosi, che risolvino il “*deficit ecologico*” delle istituzioni della modernità.

**ORIENTAMENTI BIBLIOGRAFICI
DI ULTERIORE APPROFONDIMENTO**

«C'è lo spettacolo della vita,
in quelle pagine.
Non la vita»
Cesare Pavese, 1936

VISIONI E CONCETTI DEI “BENI COMUNI”

Sui “beni comuni” esiste ormai una vastissima letteratura. Una rassegna internazionale di aggiornamento su discussioni e prassi è prodotta dal gruppo di ricerca *The Common Strategies Group* (<http://wealthofthecommons.org/>), coordinato da David Bollier e Silke Helfrich (*The Wealth of the Commons. A World Beyond Market & State*, (D. Bollier, S. Helfrich eds.), Amherst (Ma), Levellers Press, 2012).

Si veda anche *A Report on an International Conference on the Future of the Commons*, organizzato sempre da *The Commons Strategies Groups*, presso la Heinrich Boll Foundation *Economics and the Common(s), From Seed Form to Core Paradigm*, Berlino, 22-24 maggio 2013).

Sulle differenze, invero non sempre nitide o chiarite, tra “comune”, “benecomunismo”, “comunismo” e sulle varie teorie dei “beni comuni”, si v. P. Cacciari, *Vie di fuga. Crisi, beni comuni, lavoro e democrazia nella prospettiva della decrescita*, Napoli, Marotta & Cafiero, 2015, 73-84.

Esistono poi innumerevoli siti utili di aggiornamento su esperimenti di “azione sistemica”.

I RIFERIMENTI NECESSARI

Perché la “Carta della Foresta”

P. Linebaugh, *The Magna Charta Manifesto. Liberties and Commons for All*, Berkeley, UCLA Press, 2008.

“Tragedia” e “commedia” dei “beni comuni”

G.J. Hardin, *The Tragedy of the Commons*, in *Science*, New York, NY, 1968, 162, in italiano: www.archiviomarini.sp.unipi.it/511/1/hardin.pdf.

C. Rose, *The Comedy of the Commons: Custom, Commerce and Inherently Public Property*, in *53 Univ. Chicago Law Review*, 1986, 711

Beni pubblici e “beni pubblici hobbesiani”

S.P. Hargreaves-Heap, M. Hollis, B. Lyons, R. Sugden, A. Weale, *The Theory of Rational Choice*, Cambridge, Blakwell, 1992.

A. Supiot, *The Public-Private Relation in the Context of Today's Refeudalization*, in *11 International Journal of Const. Law*, 1, 2013.

L. Carrino, *Lo sviluppo delle società umane tra natura, passioni e politica*, Milano, Franco Angeli, 2015.

Il “dono dello spirito maligno”

G. Calabresi, *Il dono dello spirito maligno*, trad. it., Milano, Giuffrè, 1996.

Elinor Ostrom e le critiche

- E. Ostrom, *Governing the Commons. The Evolution of Institutions for Collective Action*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1990.
- E. Ostrom, *Understanding Institutional Diversity*, Princeton and Oxford, Oxford Univ. Press, 2005
- C. Hess, E. Ostrom, *La conoscenza come bene comune. Dalla teoria alla pratica*, trad. it., Milano, B. Mondadori, 2009.
- Per una critica alle tesi della Ostrom: E. Brancaccio, *La crisi del pensiero unico*, Milano, Franco Angeli, 2010, pp. 194-197.

La “sindrome dell’Isola di Pasqua”

- K. Boulding, *Sistemi economici della terra e protezione ambientale*, trad. it., in R. Molesti (a cura di), *Economia dell’ambiente e bioeconomia*, Milano, Franco Angeli, 2005, 45 ss.

BENE COMUNE

- V. Possenti, *Bene comune*, in *Dizionario delle idee politiche*, Roma, Ave, 1993, 32-42.

“BENI COMUNI” E “COMUNE”

Per il dibattito italiano sui “beni comuni”

- P. Cacciari (a cura di), *La società dei beni comuni. Una rassegna*, Roma, Ediesse, 2010.
- L. D’Andrea, *I beni comuni nella prospettiva costituzionale: note introduttive*, in *Rivista AIC www.associazionedeicostituzionalisti.it*, 3, 2015.
- A. Lucarelli, *La democrazia dei beni comuni*, Roma-Bari, Laterza, 2013.
- A. Lucarelli, *Costituzione e beni comuni*, Pomigliano d’Arco, Diogene edizioni, 2013.
- A. Lucarelli, *Beni comuni. Dalla teoria all’azione politica*, Dissensi, 2011.
- A. Lucarelli, A.M. Olivieri (a cura di), *“A piene mani”. Dono, dis-interesse e beni comuni*, Pomigliano d’Arco, Diogene edizioni, 2014.
- M. R. Marella (a cura di), *Oltre il pubblico e il privato. Per un diritto dei beni comuni*, Verona, Ombre Corte, 2012.
- U. Mattei, *Il benecomunismo e suoi nemici*, Torino, Einaudi, 2015.
- N. Genga, M. Prospero, G. Teodoro (a cura di), *I beni comuni tra costituzionalismo e ideologia*, Torino, Giappichelli, 2014.
- L. Coccoli (a cura di), *Commons, beni comuni. Il dibattito internazionale*, GoWare ed., 2014.
- G. Sapelli, L. Coccoli, *Commons & comunità*, GoWare ed., 2014.
- Sui beni comuni come beni pubblici non statali: A. Ciervo, *Beni comuni*, Roma, Ediesse, 2012.
- AA. VV., *Benessere e regole dei rapporti civili. Lo sviluppo oltre la crisi*, Atti del 9 Convegno nazionale degli studiosi di diritto civile, Napoli, ESI, 2015.
- S. Chignola (a cura di), *Il diritto del comune. Crisi della sovranità, proprietà e nuovi poteri costituenti*, Verona, Ombre Corte, 2012.
- M. Monteduro, P. Buongiorno, S. Di Benedetto, A. Isoni (eds.), *Law and Agroecology. A Transdisciplinary Dialogue*, Berlin-New York, Springer, 2015.

Sul rapporto tra “beni comuni” e beni culturali in Italia

- S. Settis, *Azione popolare. Cittadini per il bene comune*, Torino, Einaudi, 2013.

Per la critica al tema dei “beni comuni”

- M. Barberis, *Tre narrazioni sui benicomuni*, in *Ragion pratica*, n. 41/2013.
- E. Vitale, *Contro i beni comuni. Una critica illuminista*, Roma-Bari, Laterza, 2013.

La dimensione filosofica del “comune”

M. Hardt, A. Negri, *Comune. Oltre il pubblico e privato*, trad. it., Milano, Rizzoli, 2010.

G. Vattimo, S. Zabala, *Comunismo ermeneutico*, Milano, Garzanti, 2014.

M. Pasquinelli (a cura di), *Gli algoritmi del capitale. Accelerazionismo, macchine della conoscenza e autonomia del comune*, Verona, Ombre Corte, 2014.

P. Dardot, Ch. Laval, *Del comune o della rivoluzione nel XXI secolo*, trad. it., Roma, DeriveApprodi, 2015.

Proprietà, beni pubblici e Costituzione

M. Esposito, *I beni pubblici*, in *Trattato M. Bessone di Diritto civile*, tomo I.2, VII, Torino, Giappichelli, 2008.

Sulla funzione ambientale della proprietà

M. Petters Melo, A. Gatto, *A água no quadro dos bens comuns. Algumas reflexões críticas a partir das bases da economia ecológica e sobre a necessidade de um novo direito público, na passagem do público ao comum*, in A.C. Wolkmern, O. Correias, *Crítica Jurídica na América Latina*, Aguascalientes, CENEJUS, 2013, 1142-1163.

G. Marques de Araújo, *Função ambiental da propriedade privada sob a ótica do STF*, Curitiba, Juruá, 2015.

Sulla costituzionalizzazione dei procedimenti amministrativi come bene comune

P.A. Gutiérrez Colantuono, *Administración pública, Juridicidad y Derechos Humanos*, Buenos Aires, Abeledo Perrot, 2009.

COSTITUZIONI E AMBIENTE

Ch. Jeffords, *Constitutional Environmental Human Rights: a Descriptive Analysis of 142 National Constitutions* (Department of Agricultural and Resource Economics), Univ. of Connecticut, 2011.

Binod Prasad Sharma, *Constitutional Provisions Related to Environment Conservation: a Study*, in *IUCN Nepal*, Kathmandu, 2010 (www.iucnnepal.org).

P. Orebech, K. Bosselman, J. Bjarup, D. Callies, M. Chanock, H. Petersen, *The Role of Customary Law in Sustainable Development*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 2006. *Noosphere Ethical/Ecological Constitution for Mankind*, discussa dal Forum for Earth's Peoples, e strutturata da L.S. Gordina, M. Yu Limonad, Moskow, Toropets, 2007.

LA DIMENSIONE ANTROPOLOGICA

Sull'antropotecnica

P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica*, trad. it., Milano, Raffaello Cortina editore, 2010.

Sulla logica del “debito” in termini solo antropomorfici

D. Graeber, *Debito*, trad. it., Milano, il Saggiatore, 2011.

Sull'antropologia ecologica

V. De Lucia, *Towards an Ecological Philosophy of Law: a Comparative Discussion*, in *J. of Hum. Rights and the Environment*, 2, 2013, 93-112.

J. Diamond, *Da te solo a tutto il mondo. Un ornitologo osserva le società umane*, trad. it., Torino, Einaudi, 2015.

I. Prigogine, I. Stengers, *La nuova alleanza. Uomo e natura in una scienza unificata*, trad. it., Torino, Einaudi, 1993.

Sulla “eco-etica”

L. Nucara, *La filosofia di Humberto Maturana*, Firenze, Le Lettere, 2014.

Sulla “de-umanizzazione” (no: “disumanizzazione”) del diritto

A. Pisanó, *Diritti deumanizzati. Animali, ambiente, generazioni future, specie umana*, Milano, Giuffrè, 2012.

Sulle finzioni giuridiche nel diritto costituzionale

E. Olivito, *Le finzioni giuridiche nel diritto costituzionale*, Napoli, Jovene, 2013.

Su “beni comuni”, diritto di proprietà, diritti umani e diritto internazionale

Bisogna partire da queste considerazioni:

- che l’art. 17 della Dichiarazione universale dei diritti dell’uomo riconosce il “diritto umano” alla proprietà, mentre i Patti ONU del 1966 (quello sui diritti civili e politici e quello sui diritti economici, sociali e culturali) non ne fanno cenno;

- che la Convenzione europea dei diritti dell’uomo parla di proprietà nell’art. 1 del Protocollo 1 del 1952;

- che di proprietà come diritto umano si parla direttamente nella Convenzione americana sui diritti umani (art. 21), nella Carta Africana dei diritti dell’uomo e dei popoli (art. 14), nella Carta araba dei diritti umani (art. 31).

Sul rapporto tra questi parametri e il tema dei “beni comuni”, si veda N. Colacino, *“Nuove proprietà” e beni comuni nel diritto internazionale ed europeo*, Roma, Edizioni Nuova Cultura, 2013.

Sulle analisi dei nessi tra dinamiche psicosociali e dinamiche istituzionali

S. Salvatore, *Per un discorso psicologico di scenario: la crisi del fordismo come rottura del nesso azione/organizzazione*, in *Psicologia Clinica*, 2, 1996, 139 ss. M. Grasso, S. Salvatore, *Pensiero e decisionalità. Contributo alla critica della prospettiva individualista in psicologia*, Milano, Franco Angeli, 1997. S. Salvatore, *Modelli della conoscenza e agire psicologico/Models of Knowledge and Psychological Action*, in *Rivista di Psicologia Clinica*, 1 (2-3), e www.rivistadipsicologiaclinica.it, 2006. C. Tebaldi, S. Salvatore, *Communication as a Self-organizing System: Modelling the Emergence of Meanings*, in G. Castellani, E. Lamberti, V. Fortunati C. Franceschi (eds), *Biocomplexity at the Cutting Edge of Physics Systems Biology and Humanities*, Bologna, Bononia Univ. Press, 2008. S. Salvatore, G. Forges Davanzati, S. Potì, R. Ruggeri, *Mainstream Economics and Sense-Making*, in *Integrative Psychological and Behavioral Science*, 43(2), 2009, 158 ss. R. Quarta, R. Grassi, A. Gennaro, S. Salvatore, *La narrazione partecipata: una proposta di verifica delle delibere degli Electronic Town Meeting attraverso l’Analisi del Contenuto Automatizzata*, in V. Garramone, M. Aicardi (a cura di), *Democrazia partecipata ed Electronic Town Meeting. Incontri ravvicinati del terzo tipo*, Milano, Franco Angeli, 2011. S. Salvatore, *Social Life of the Sign: Sensemaking in Society*, in J. Valsiner (eds.), *The Oxford Handbook of Culture and Psychology*, Oxford, Oxford Univ. Press, 2012, 241 ss. M. Guidi, V. Fini, S. Salvatore, *Lo sviluppo quale fenomeno semiotico*, e V. Fini, M. Guidi, S. Salvatore, *La visione della Pianificazione quale dinamica di significazione*, entrambi in D. De Leo, V. Fini (a cura di), *Attualità dello sviluppo. Riflessioni in pratica per costruire progetti locali di qualità*, Milano, Franco Angeli, 2012, rispettivamente 146 ss., e 158 ss. S. Salvatore, *The Reciprocal Inherency of Self and Context. Outline for a Semiotic Model of Constitution of Experience*, in *24 Interações*, 9, 2013, 20 ss. (<http://www.eses.pt/interaccoes>).

A. Cugno, *La governance dei consumi. Presenza e progettualità della società civile nel mercato*, Milano, Franco Angeli, 2015.

G.P. Turchi, V. Gherardini (a cura di), *Politiche pubbliche e governo delle interazioni di comunità*, Milano, Franco Angeli, 2015; S. Lelli, F. Sacchetti, S. Tirini (a cura di), *Conflitti identitari e pratiche delle istituzioni*, Milano, Franco Angeli, 2015.

VALORE D'USO E VALORE DI SCAMBIO

**Sulla prevalenza del valore di scambio
rispetto al valore d'uso di natura e conoscenza**

D. Harvey, *Diciassette contraddizioni e la fine del capitalismo*, trad. it., Milano, Feltrinelli, 2014.

Sul nesso “ragion di Stato” economica e costituzionalismo

G. Bercovici, *Soberania e Constituição. Para uma crítica do constitucionalismo*, São Paulo, Quartier Latin, 2013.

Su “risorse umane” e “capitale umano”

A. Pasquarella, *Il Quinto stato (ovvero l'irresistibile ascesa dei Knowledge Worker nelle aziende)*, Milano, Guerini e Associati, 2011.

Sui costi di transazione

G. Bonnazzi, *Storia del pensiero organizzativo*, Milano, Franco Angeli, 1989¹⁴.

R. Coase, *Il problema del costo sociale* (1960), trad. it., in F. Forte, E. Granaglia (a cura di), *La nuova economia politica americana*, Milano, SugarCo, 1980.

O.E. Williamson, *The Economic Institutions of Capitalism*, New York, Free Press, 1985.

O.E. Williamson, *On Coase Competence, and the Corporation*, in O.E. Williamson, S.G. Winter, *The Nature of Firm*, Oxford, Blackwell, 1988.

G. Dorsi, L. Marengo, *Some Elements of an Evolutionary Theory of Organizational Competences*, in R.W. Englander (ed.), *Evolutionary Concepts in Contemporary Economics*, Ann Arbor, Univ. Michigan Press, 1994.

L'accordo TRIPS

L'art. 27 del *TRIPS (Trade Related Aspects of Intellectual Property Rights)*, del 1994, presuppone la natura *res nullius* e pertanto “brevettabile” una volta “acquisita” (come conoscenza) dell'uomo, legittimando su questo principio la svuotamento della sovranità popolare di fronte al tema del governo della natura nel suo insieme. Infatti, già nel *Preambolo* dell'Accordo, si legge che:

- tutti gli Stati sarebbero «*desiderosi di ridurre le distorsioni e gli impedimenti nel commercio internazionale e tenendo conto della necessità di promuovere una protezione sufficiente ed efficace dei diritti di proprietà intellettuale nonché di fare in modo che le misure e le procedure intese a tutelare i diritti di proprietà intellettuale non diventino esse stesse ostacoli ai legittimi scambi*»,

- nel riconoscimento «*che i diritti di proprietà intellettuale sono diritti privati*».

L'art. 27, consequenzialmente, impone la rinuncia alla sovranità popolare. Infatti, dalle sue disposizione, si desume che:

- «*possono costituire oggetto di brevetto le invenzioni, di prodotto o di procedimento, in tutti i campi della tecnologia, che siano nuove, implicino un'attività inventiva e siano atte ad avere un'applicazione industriale*»;

- «*il conseguimento dei brevetti e il godimento dei relativi diritti non sono soggetti a discriminazioni in base al luogo d'invenzione, al settore tecnologico e al fatto che i prodotti siano d'importazione o di fabbricazione locale*»;

- gli Stati detengono una facoltà “fittizia” di esclusione della brevettabilità per «*proteggere la vita o la salute dell’uomo, degli animali o dei vegetali o per evitare gravi danni ambientali*», giacché sono sottoposti ad una “stretta condizionalità”;
- ossia «*purché l’esclusione non sia dettata unicamente dal fatto che lo sfruttamento è vietato dalle loro legislazioni*».

Su valore di scambio, brevettabilità della natura, *Empty Rules*: il “caso *Myriad*”

Sul tema della brevettabilità della natura e dei suoi prodotti, esiste una giurisprudenza contraddittoria e non “dialogante”. Il primo caso significativo è negli Stati Uniti, con *Sidney A. Diamond vs. Ananda M. Chakrabarty* (1980). Qui, la Corte Suprema riconobbe per la prima volta il principio della brevettabilità di organismi geneticamente modificati.

Il secondo caso riguarda il ricorso alla Corte Europea dei Diritti dell’Uomo in *Eurocord vs. Biocyte (Indiana University)* del 1996. In questo caso, i giudici di Strasburgo hanno negato la brevettabilità, sulla base dell’argomento della “mancanza di originalità”.

Ma la vicenda più significativa su questo tema, e sulla produzione di *Empty Rules* nel dialogo giurisprudenziale sulla natura, è offerto dal “caso *Myriad*”, risolto in due modi contrapposti in USA e in Australia.

Myriad, una società privata americana operante a livello mondiale nel settore delle biotecnologie. Nel 1990, scopre la sequenza di due geni (BRCA1 e BRCA2), le cui mutazioni identificano una popolazione ad alto rischio di cancro del seno e dell’ovaio. Nel 1995, *Myriad* formula la richiesta di brevettabilità del test su queste mutazioni BRCA1 e BRCA2. Contro la richiesta di brevetto fa ricorso alla Corte distrettuale di New York un consorzio di medici, genetisti, ricercatori, donne malate di cancro al seno. Nel 2009, la Corte distrettuale di New York rigetta la richiesta di brevetto, con la seguente motivazione: non si può brevettare un prodotto “*già esistente in natura*” (i geni e le loro mutazioni esistono in natura e non sono un prodotto dell’uomo), per cui “*non si può parlare di invenzione*”, oggetto di brevettabilità, ma solo di “scoperta”.

Per i giudici, quindi, ciò che esiste in natura non è “inventato” dall’uomo. Semplicemente è “scoperto” dall’uomo. Esiste dunque una distinzione materiale tra “scoperta” e “invenzione”, che non può essere manipolata dal diritto.

Myriad fa ricorso in appello contro la sentenza della Corte distrettuale e la Corte d’Appello Federale si pronuncia a favore di *Myriad*, con il seguente argomento: le molecole di DNA sono brevettabili, non perché non esistono in natura, ma perché «*i metodi per il loro isolamento sono frutto della invenzione dell’uomo*».

La questione arriva davanti alla Corte Suprema USA, la quale, il 13 giugno 2013, sancisce all’unanimità che «*i brevetti sui geni non sono ammissibili perché i geni esistono in natura*» e quindi non possono essere considerati “inventati”, «*solo per il fatto che si è inventato un metodo per isolarli*».

Contestualmente, però, anche in Australia viene promosso un ricorso contro *Myriad* sulla brevettabilità dei due geni e sulla questione è chiamata a pronunciarsi la Corte Federale australiana.

Nel Settembre 2014, con decisione unanime, la Corte Federale australiana stabilisce che «*l’isolamento di porzioni di DNA è frutto di invenzione e può essere brevettabile*».

Pertanto, la conclusione australiana è diametralmente opposta a quella degli USA.

Secondo i giudici australiani, aver inventato un metodo per isolare materiale esistente in natura, nello specifico l’acido nucleico naturale, trasforma questa porzione naturale in “*materia di fabbricazione*” (“*matter of manufacture*”), come tale «*utile a produrre un vantaggio materiale e un valore economico di scambio*».

Grazie ai giudici australiani e sulla base dell'art. 27 TRIPS, la multinazionale Myriad, nonostante il divieto statunitense, può commerciare in tutto il mondo il suo brevetto.

G. Resta, *La conoscenza come bene comune: quale tutela?*, in AA. VV., *Tempi di beni comuni. Studi multidisciplinari*, Roma, Ediesse, 2013.

Su proprietà intellettuale, diritti, natura

C. Proner, *Proprietade intelectual e direitos humanos. Sistema internacional de Patentes e direito ao desenvolvimento*, Porto Alegre, S.A. Fabris Ed., 2007.

Immunità giurisdizionali, crimini contro l'umanità, tutela degli scambi commerciali

La Convenzione delle Nazioni Unite sulle immunità giurisdizionali degli Stati e dei loro beni, del 2 dicembre 2004, cui l'Italia ha aderito con la legge 14 gennaio 2013, n. 5, sostanzialmente conferma la logica dello "scambio" attivata dal TRIPS e la neutralizzazione degli Stati e dei diritti dei cittadini, di fronte ad essa. Infatti, la Convenzione si compone di un preambolo e 33 articoli, raggruppati in sei parti. La parte seconda (articoli 5-9) comprende principi di carattere generale, quali le modalità di attuazione dell'immunità, che viene conseguita da uno Stato che si astiene dall'esercitare la sua giurisdizione contro un altro Stato, vigilando sul rispetto di tale decisione da parte dei propri tribunali.

È poi stabilito che uno Stato non può invocare l'immunità giurisdizionale qualora abbia dato esplicito consenso all'esercizio della giurisdizione di un particolare tribunale nei riguardi di una certa materia o causa, sia mediante accordo internazionale sia mediante contratto scritto o dichiarazione o comunicazione scritta inoltrata nell'ambito di un determinato procedimento al tribunale interessato.

La parte terza (articoli 10-17), come se non bastasse, prevede che gli Stati non possono invocare l'immunità: *a*) in caso di transazioni commerciali con persone fisiche o giuridiche straniere (salvo diverso accordo tra le parti), o di transazioni commerciali dirette tra Stati; *b*) (salvo diverse intese tra gli Stati interessati e con le eccezioni ivi previste) in un procedimento concernente un contratto di lavoro tra uno Stato e una persona fisica impiegata interamente o in parte sul territorio dell'altro Stato; *c*) (salvo diverse intese tra gli Stati interessati e con le eccezioni ivi previste) in un procedimento che riguardi una riparazione pecuniaria per il decesso o la lesione dell'integrità fisica di una persona ovvero in caso di danni o perdita di un bene materiale, imputabili ad atti oppure ad omissioni attribuibili allo Stato, verificatesi del tutto o in parte sul territorio dello Stato di appartenenza dei tribunali e in presenza dell'autore.

È evidente che il "diverso accordo tra le parti", in vigenza del TRIPS nel suo art. 27, è "neutralizzato" dal TRIPS medesimo.

In generale, poi, e sempre che gli Stati interessati non abbiano diversamente concordato, uno Stato non può invocare l'immunità giurisdizionale in ordine a diritti e obblighi relativi ad un bene immobiliare situato su territorio dello Stato del foro, così come relativamente a beni mobiliari o immobiliari derivati da una successione o da una donazione, e nemmeno a diritti o interessi dello Stato nell'amministrazione dei beni di un fallimento, derivanti dalla cessazione di una società o inclusi in un *trust*.

L'immunità giurisdizionale non può essere invocata nemmeno rispetto alla determinazione del diritto di uno Stato a brevetti, disegni industriali, ragioni sociali, marchi di fabbrica o diritti d'autore, e ogni altra forma di proprietà intellettuale o industriale che siano protetti giuridicamente dallo Stato del foro (sempre che gli Stati interessati non abbiano diversamente convenuto).

Uno Stato non può altresì invocare l'immunità giurisdizionale in un procedimento concernente la sua partecipazione in una società o in un gruppo, se tale società o gruppo comprendono parti diverse da Stati oppure organizzazioni internazionali e sono costituiti conformemente alla legislazione dello Stato del foro, ovvero vi hanno la propria sede sociale oppure il principale luogo di attività: anche qui tuttavia vige l'eccezione di diversi accordi tra gli Stati interessati o tra le parti alla controversia.

In definitiva, per tutto quello che riguarda il "valore di scambio" dei rapporti internazionali, la Convenzione è una irreversibile eccezione alla garanzia della "immunità giurisdizionale" degli Stati.

Sulle contraddizioni prodotte da questa Convenzione in merito al diritto umanitario e alla condanna senza condizioni dei crimini nazisti, si v. R. Dickmann, *Il diritto al giudice di cui all'art. 24 Cost. come principio supremo e limite al diritto internazionale generalmente riconosciuto*, in *Federalismi.it*, 22, 2014.

Sulle logiche dello scambion nella interpretazione di un contratto internazionale di investimenti come se fosse un Trattato internazionale tra Stati

V. de Oliveira Mazzuoli, D.L. Alonso Massa, *Análisis del fallo "BG Group plc v. Republic of Argentina" dictado por la Corte Suprema de los Estados Unidos de América: ¿todos los caminos conducen a Roma?*, in *Rev. Internacional de Arbitraje*, 2014, 106-114.

Sulle logiche della segretezza nelle "clausole ISDS" come dispositivo metodologico a tutela degli interessi esclusivamente economici

R. Abbott, F. Erixon, M.F. Ferracane, *Demistifying Investor-State Dispute Settlement (ISDS)*, Ecipe Occasional Paper n. 5/2014.

TEORIA ECONOMICA DEI BENI PUBBLICI

R.A. Musgrave, *The Theory of Public Finance*, New York, McGraw-Hill, 1959.

P.A. Samuelson, *La teoria pura della spesa pubblica* (1954), trad. it., in F. Forte, G.F. Mossetto (a cura di), *Economia del benessere e democrazia*, Milano, Franco Angeli, 1972.

DIMENSIONE INTERNAZIONALE

Sul "progressimo" statunitense

G. Borgognone, *Tecnocrati del progresso. Il pensiero americano del Novecento tra capitalismo, liberalismo, e democrazia*, Torino, Utet, 2015.

Sulla sovranazionalità come "neutralizzazione" della sovranità degli Stati

F.A. von Hayek, *The Economic Conditions of Interstate Federalism*, in *New Commonwealth Quarterly*, 1939, ora in *Individualism and Economic Order*, Chicago, Chicago Univ. Press, 1980, 255-276.

Sui problemi di una visione di "bene comune" nel processo di integrazione europea

J. Laughland, *The Trainted Source. The Undemocratic Origins of the European Idea*, London, Warner, 1998.

G. Contini, *Dove va la cultura europea?*, Quodlibet, 2013.

Su funzionalismo e federalismo nei processi di integrazione sovranazionale rispetto all'economia dello scambio

D. Mitrany, *A Working Peace System: an Argument for the Functional Development of International Organizations*, London, Royal Institute of International Studies, 1943.

D. Mitrany, *The Prospect of Integration: Federal or Functional?*, in *J. Common Market St.*, 4, 1965, 33 ss.

- D. Mitrany, *The Functional Theory of Politics*, London, Martin Robertson, 1975.
- J.M. Buchanan, *Constitutional Efficiency and the European Central Bank*, in *24 Cato Journal*, 1-2, 2004, 13 -32.
- W.I. Jennings, *A Federation for Western Europe*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1940.
- W. Lipgens (ed.), *Documents on the History of European Integration. Vol. 1: Continental Plans for European Union 1939-1945*, Berlin-New York, De Gruyter, 1985, 770 ss.
- M.A. Rollier, *Stati Uniti d'Europa*, trad. it., Milano, Editoriale Domus, 1950.
- G. Lucatello (a cura di), *Risoluzioni del Comitato di Studi per la Costituzione europea*, Padova, Cedam, 1954.
- D. Preda (a cura di), *Per una Costituzione federale dell'Europa. Lavori preparatori del Comitato di Studi presieduto da P.H. Spaak 1952-1953*, Padova, Cedam, 1996.
- R.R. Bowie, C.J. Friedrich (a cura di), *Studi sul federalismo*, Milano, Ed. di Comunità, 1959.
- A. Moravcsik, *The Choice for Europe: Social Purpose and State Power from Messina to Maastricht*, London, Routledge, 1998.
- A.M. Petroni (a cura di), *Modelli giuridici ed economici per la Costituzione europea*, Bologna, il Mulino, 2001.
- A. Papisca, *Dallo Stato confinario allo Stato sostenibile*, in *Dem. Dir.*, 2-3, 1994, 273 ss.
- L. Levi, *Federalismo e integrazione europea*, Palermo, Palumbo, 1978, 78 ss.
- E.B. Haas, *The Uniting of Europe*, Stanford, Stanford Univ. Press, 1958.
- B. Rosamond, *Theories of European Integration*, London, Macmillan, 2000, 51 ss.

Sul pluriversalismo delle regole istituzionali

- E. Otto Duarte, *Entre Constitucionalismo cosmopolita e Pluriversalismo internacional. Neoconstitucionalismo e ordem mundial*, Rio de Janeiro, Lumen Juris, 2014.
- A. Spadaro, *Dai diritti "individuali" ai doveri "globali". La giustizia distributiva internazionale nell'età della globalizzazione*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005.

Sulle Empty Rules prodotte dalla globalizzazione

- G. Frankenberg (ed.), *Order from Transfer*, Cheltenham-Northampton, Edward Elgar, 2013.

TECNICA E CAPITALISMO

- E. Severino, *La morte e la terra*, Milano, Adelphi, 2011.
- G. Anders, *L'uomo è antiquato*, trad. it., Torino, Bollati Boringhieri, 2003.
- M. Capanna, *Coscienza globale? Oltre l'irrazionalità moderna*, Milano, Baldini & Castoldi Dalai, 2006.

CRESCITA, SVILUPPO, DECRESCITA, ALTERNATIVE

Sull'artificiosità dell'alternativa liberismo/comunismo

- J.M. Keynes, *Laissez faire e comunismo*, trad. it., Roma, DeriveApprodi, 2010.

Sulla fine della crescita senza fine

- M. Bonaiuti, *La grande transizione. Dal declino alla società della decrescita*, Torino, Bollati Boringhieri, 2013.

**Sulla finitezza fisica e chimica del mondo
come irreversibilità del tempo e “ritorni decrescenti”**

I. Prigogine, *La fine delle certezze. Il tempo, il caos e le leggi della natura*, trad. it., Torino, Bollati Boringhieri, 1997.

F. Tipler, *La fisica del Cristianesimo*, trad. it., Milano, B. Mondadori, 2008.

Sulle declinazioni dello “sviluppo sostenibile”

J. Freitas, *Sustentabilidade. Direito ao futuro*, Belo Horizonte, Forum, 2012.

K. Bosselmann, *The Principle of Sustainability: Transforming Law and Governance*, Aldershot, Ashgate, 2008.

R. Bifulco, A. D’Aloia (a cura di), *Un diritto per il futuro. Teorie e modelli dello sviluppo sostenibile e della responsabilità intergenerazionale*, Napoli, Jovene, 2008.

Sulle sfide dello sviluppo come “dilemma” e non semplicemente come “scelta”

A. Sen, *La libertà individuale come impegno sociale*, trad. it., Roma-Bari, Laterza, 1997.

Sul rapporto tra “sviluppo umano” e paradigmi della crescita

G. Marcílio Pompeu, M. Carducci, M. Revenga Sanchez (coords.), *Análise constitucional das relações econômicas: entre o crescimento econômico e o desenvolvimento humano*, Rio de Janeiro, Lumen Juris, 2014.

Sulla decrescita e i “ritorni decrescenti”

S. Latouche, *L’invenzione dell’economia*, trad. it., Torino, Bollati Boringhieri, 2010.

S. Latouche, *Per un’abbondanza frugale*, trad. it., Torino, Bollati Boringhieri, 2012.

S. Latouche, *La scommessa della decrescita*, Trad. it., Milano, Feltrinelli, 2007.

T. Jackson, *Prosperità senza crescita. Economia per il pianeta reale*, trad. it., Milano, Edizioni Ambiente WWF, 2011.

B. Bianchi, P. Cacciari, A. Fragano, P. Scroccaro, *Immaginare la società della decrescita. Percorsi sostenibili verso l’età del doposviluppo*, Terra Nuova edizioni, 2012.

C. Calligaris, *Decrescita. Un’alternativa alla crisi globale*, Secondavista edizioni, 2015.

R. Pellerey, *Semiotica e decrescita*, Milano, Franco Angeli, 2015.

Sulla economia della felicità

H. Norberg-Hodge, *L’economia della felicità*, Macrolibrarsi, 2011 (DVD).

F. Fortezza, *Marketing, felicità e nuove pratiche di consumo, fra Sharing, baratto e accesso*, Milano, Franco Angeli, 2015.

Sulle Città Slow

AA.VV., *Città Slow: dall’Italia al mondo. La rete internazionale delle città del buon vivere*, Milano, Franco Angeli, 2012.

C. Gelosi, *Una città per tutti. Partecipazione, accessibilità, relazioni nella dinamica urbana*, Milano, Franco Angeli, 2015.

Sulle logiche di “Self Help”

R. Serra, *Logiche di rete: dalla teoria all’intervento sociale*, trad. it., Milano, Franco Angeli, 2001.

Sulla idea di “ecosimia”

O. Quijano Valencia, *Ecosimias. Visiones y prácticas de diferencia económico/cultural en contextos de multiplicidad*, Quito, UASB, 2013.

Sulla Jugaad Innovation

Navi Radjou, Jaideep Prabhu, Simone Ahuja, *Jugaad Innovation, Pensa frugale, sii flessibile, genera una crescita dirompente*, trad. it., Soveria Mannelli, Rubettino, 2014.

Sulla visione “equi-centrica”, in cui società e natura sono “investiti” di ruoli costituzionali soggettivi e attivi

H. Jonas, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, trad. it., Torino, Einaudi, 1999;

W.M. Lafferty, J. Meadowcroft (ed.), *Democracy and the environment. Problems and Prospects* (Northampton: Cheltenham/Lyme, Edward Elgar, 1996);

M.E. Corlianò, *La sfida della sostenibilità. Culture ecologiche e limiti dello sviluppo*, Lecce, PensaMultimedia, 2001.

Sul concetto di equilibrio ecologico come equilibrio anche sociale

L'equilibrio ecologico è definito anche in termini sociali ossia come equilibrio delle disuguaglianze, che permetta di accedere alle risorse naturali e ai servizi ecosistemici con pari opportunità da parte di tutti i componenti del genere umano. Su questa linea, tra l'altro, si fondano interessantissimi studi interdisciplinari sul nesso di reciproca (in)sostenibilità fra inquinamento “ambientale” (inteso come sfruttamento disequilibrato della natura) e inquinamento “sociale” (inteso come sfruttamento disequilibrato delle disuguaglianze). Cito due studi fra loro complementari: il rapporto, commissionato dalla NASA, intitolato *Human and Nature Dynamics (HANDY): Modeling Inequality and Use of Resources in the Collapse or Sustainability of Societies*, in www.sesync.org/.../motesharrei-rivas-kalnay.pdf, e lo studio sulla povertà di L. Sanchez, *Darwin, Artificial Selection, and Poverty. Contemporary Implications of a Forgotten Argument*, in *29 Politics and the Life Sciences*, 1, 2010, 61 ss. Per ulteriori implicazioni, M. Carducci, L.P. Castillo Amaya, *La naturaleza como Grundnorm y Tertium comparationis del Constitucionalismo global*, in *I Congreso Internacional de Derecho constitucional e filosofia política. O futuro do Constitucionalismo: perspectivas para a democratização do Direito constitucional*, Belo Horizonte, UFMG, 2014. Il concetto di “equilibrio ecologico” è stato costituzionalizzato dall'art. 225 della Costituzione del Brasile.

Sulla economia ecologica

J. Martinez-Alier, *Economia ecologica*, trad. it., Milano, Garzanti, 1991.

Sulle origini del principio di “stazionarietà”

H.E. Daly, *Lo stato stazionario: l'economia dell'equilibrio bio-fisico e della crescita morale*, Firenze, Sansoni, 1981.

M.G. Totola Vaccari, *La dimensione entropica dello sviluppo economico*, Padova, Cedam, 1994.

Sulle teorie eco-logiche/-nomiche

H.E. Daly, *Beyond Growth. The Economics of Sustainable Development*, Boston, Beacon Press, 1996.

C. Leipert, *L'economia e il suo rapporto con la natura*, trad. it., in E. Tiezzi, N. Marchettini (a cura di), *Oltre l'Illuminismo*, Napoli, Cuen, 1996.

N. Georgescu-Roegen, *Energia e miti economici*, trad. it., Torino, Bollati Boringhieri, 1998.

Sulla necessità di considerare “sistema”, “contesto”

“Action Arena” l'intero pianeta nella sua complessività non solo sociale

M.G. Lucia, P. Lazzarini (a cura di), *La terra che calpesto. Per una nuova alleanza con la nostra sfera esistenziale e materiale*, Milano, Franco Angeli, 2015; R. Lombardi, *Verso una nuova eco-nomia*, Rimini, Maggioli, 2015; C. Saragosa, *L'insediamento umano: ecologia e sostenibilità*, Roma, Donzelli, 2005; F. Palmieri, *Il pensiero sostenibile. Per un'epistemologia del divenire*, Roma, Meltemi, 2003; N. Russo,

Filosofia ed ecologia. Idee sulla scienza e sulla prassi ecologiche, Napoli, Guida editori, s.d.

DEMOCRAZIA

Sul concetto di democrazia sostenibile

A. Palumbo, *La democrazia deliberativa dalla svolta epistemica all'inversione democratica*, in A. Ferrara (a cura di), *La politica fra verità e immaginazione*, Milano, Mimesis, 2011.

Sul problema del rapporto tra sviluppo e democrazia

R. De Mucci (a cura di), *Economia di mercato e democrazia*, Soveria Manelli, Rubbettino, 2014.

Sulla scissione tra tempi storici della decisione politica e tempi biologici dei suoi effetti

E. Tiezzi, *Tempi storici, tempi biologici*, Milano, Donzelli, 1984.

Sul concetto di "Costituzione del rischio"

e di "paura" come esperienza psicosociale indivisibile

A. Vermeule, *The Constitution of Risk*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2014.
Cass R. Sunstein, *Il diritto della paura. Oltre il principio di precauzione*, trad. it., Bologna, il Mulino, 2010.

Sulle idee statunitensi di "democrazia partecipativa" non fondate sul PIL, a partire dalle proposte di Robert Kennedy nelle presidenziali del 1968

G. Borgognone, *Tecnocrati del progresso. Il pensiero americano del Novecento tra capitalismo, liberalismo, e democrazia*, Torino, Utet, 2015, 297 ss.

Sulla visione "alteromondista" del "buen vivir"

M. Navas Alvear, *Buen vivir, desarrollo y participación en la Constitución del Ecuador. Encuentros y desencuentros con el paradigma del Estado social*, in G. Marcilio Pompeu, M. Carducci, M. Revenga Sánchez (orgs.), *Direito constitucional nas Relações Econômicas: entre o crescimento econômico e o desenvolvimento humano*, Rio de Janeiro, Lumen Juris, 2014, 421 ss.

S. Baldin, M. Zago (a cura di), *Le sfide della sostenibilità*, Bologna, FiLodiritto, 2014.

M. Foroni, *Beni comuni e diritti di cittadinanza. Le nuove Costituzioni sudamericane*, Lampi di Stampa, 2014.

R. Viciano Pastor, R. Martínez Dalmau, *El nuevo constitucionalismo latinoamericano: fundamentos para una construcción doctrinal*, in *Rev. Gen. Der. Publ. Comp.*, 9, 2011, 6.

M. Carducci (a cura di), *Il «Nuevo constitucionalismo» andino tra alterità indigenista e ideologia ecologista*, numero monografico in *Dir. Pubbl. Comp. Eur.*, II, 2012, 319-467.

A.C. Wolkmer, M. Petters Melo, *Constitucionalismo Latino-Americano. Tendências contemporâneas*, Curitiba, Juruá, 2013.

Sul concetto di "mandato ecologico"

E. Gudynas, *El mandato ecológico*, Quito, Corte Constitucional del Ecuador, 2009.

Sul concetto italiano di "norme di regime costituzionale"

M. Persani, *sub art. 38*, in *Commentario della Costituzione a cura di G. Branca*, Art. 35-40, t. I, Bologna-Roma, Zanichelli-II Foro Italiano, 1979, 246.

Sullo Stato cooperativo

G.A. Sullings, *Oltre il Capitalismo: economia mista*, trad. it., Multimage, 2015.

LE LOGICHE “NIMBY”

- F. Spina, *La sociologia dei Nimby*, Nardò, Besa, 2009.
M. Roccato, T. Mannarini, *Non nel mio giardino: prendere sul serio i movimenti Nimby*, Bologna, il Mulino, 2012.
V. Pepe, *Non nel mio giardino. Ambiente ed energia oltre la paura*, Milano, Baldini & Castoldi Dalai, 2013.

PROPORZIONALITÀ E BILANCIAMENTO COSTITUZIONALI VS. “MORALE” DELLA NATURA

- M. Heintzen, *Il principio di proporzionalità. Un cosmopolita tedesco del diritto costituzionale*, trad. it., Modena, Mucchi, 2015.
T.A. Aleinikof, *El derecho constitucional en la era de la ponderación*, trad. cast., Lima, Palestra, 2010.
S. Pollo, *La morale della natura*, Roma-Bari, Laterza, 2008

LA DIMENSIONE GEOPOLITICA

Sulla esistenza di una vera e propria geopolitica dell’ambiente

- C.M. Daclon, *Geopolitica dell’ambiente. Sostenibilità, conflitti e cambiamenti globali*, Milano, Franco Angeli, 2008.

LA “NORMATIVITÀ” DELLA NATURA

- E.P. Odum, *Ecology and our Endangered Life-Support Systems*, Stamford (CT), Sinauer, 1989.
H.A. Mooney e altri., *Ecosystems and Human Well-Being*, 2005 (<http://www.millenniumassessment.org/documents/document.356.aspx.pdf>).
E.O. Wilson, *La creazione. Un appello per salvare la vita sulla Terra*, trad. it., Milano, Adelphi, 2008.

Sul rapporto tra cambiamento climatico e biocentrismo

- R. Lanza, *Biocentrism: How Life and Consciousness Are the Keys to Understanding the Nature of the Universe*,
R. Madrigali, *Il futuro della terra è scritto nella luna*, Roma, Aracne, 2014.

Sui risvolti giuridici del tema dei cambiamenti climatici

- G.F. Cartei (a cura di), *Cambiamento climatico e sviluppo sostenibile*, Torino, Giappichelli, 2013.
E. Gudynas, *La ecología política del giro biocéntrico en la nueva Constitución de Ecuador*, en *Rev. Est. Social*, 32, 2009.

Sugli effetti istituzionali dei cambiamenti climatici

- N. Klein, *Una rivoluzione ci salverà. Perché il capitalismo non è sostenibile*, trad. it., Milano, Rizzoli, 2015.

DISASTRI NATURALI, TEORIE ECONOMICHE, COSTI OCCULTI DELLO STATO

Il tema dell’impatto economico dei disastri naturali è molto controverso nella teoria economica.

Uno dei primi tentativi di quantificare tale impatto è stato il libro *The Economics of Natural Disasters*, scritto da Howard Kunreuther e Douglas Dacy nel 1969, a seguito del terremoto dell’Alaska del 1964, il più potente mai registrato in Nord America. I due

economisti giunsero alla conclusione di considerare positivamente le conseguenze economiche del terremoto, in termini di nuove opportunità di crescita e sviluppo per il territorio danneggiato, senza tuttavia considerare l'impatto di quell'evento sulla spesa pubblica a sostegno della ricostruzione.

Un altro studio imprescindibile sul tema è *Do Natural Disasters Promote Long-run Growth?*, pubblicato su *Economic Inquiry*, 4, 40, 2002, 664-687, da Mark Skidmore e Hideki Toya, i quali hanno esaminato la frequenza di disastri in 89 Paesi confrontandola con i loro tassi di crescita economica in un periodo di 30 anni. Gli autori, attraverso la considerazione di una moltitudine di fattori, hanno trovato una correlazione positiva tra i disastri climatici (per esempio uragani e cicloni) e la crescita. Gli autori sintetizzano questa presunta scoperta, invocando una sorta di “contributo di Madre Natura” alla crescita, simile alla nota formula di Joseph Schumpeter della “distruzione creativa” del capitalismo: distruggendo vecchie industrie e strade, aeroporti e ponti, i disastri permettono che vengano costruite infrastrutture nuove e più efficienti, forzando la transizione ad un'economia più raffinata e più produttiva. I disastri naturali fornirebbero un “servizio economico di efficienza”. Tuttavia, il loro studio empirico presenta tre problemi: uno contro fattuale, perché lo studio non dice nulla su quale sarebbe stata la crescita se non fosse mai avvenuto il disastro; l'altro riguarda la correlazione e la causalità, perché lo studio non spiega se il disastro abbia causato la crescita o se sia stato semplicemente associato ad essa; l'ultimo investe il profilo che gli economisti rendono con la formula “*ceteris paribus*” (ossia è impossibile mantenere altri fattori costanti e misurare esclusivamente l'impatto di un disastro sulla crescita).

Non ci sono laboratori per testare i concetti macroeconomici, per cui, in economia come nelle altre scienze sociali, i dati empirici possono sostenere un ragionamento teorico, ma non possono provarlo o confutarlo.

Anche per questo, le impostazioni libertarie ispirate alla scuola austriaca dell'economia, e in particolare a L. von Mises, insistono sul carattere negativo dei disastri economici, non per il danno inferto in sé alle persone e alla natura, ma perché la ricostruzione dei luoghi disastrati richiede inevitabilmente un intervento pubblico, con le connesse implicazioni di spesa, che finisce col gravare sui cittadini come “costo occulto” dello Stato, magari in nome della “crescita” del territorio colpito dalla calamità naturale.

Per un manifesto del pensiero economico libertario interessato anche a questi temi, si v. M. Thornton, *L'economia della proibizione*, trad. it., Macerata, LiberiLibri, 2009.

COSTITUZIONE ITALIANA E NATURA

Sul problema di identificare uno statuto della natura nella Costituzione italiana, v. A. Simoncini, *Ambiente e protezione della natura*, Padova, Cedam, 1996.

Sulla priorità della politica costituzionale italiana di distribuzione di benefici pubblici, prima ancora che di preservazione dei beni produttivi di benefici comuni, H. Caroli Casavola, *Giustizia ed eguaglianza nella distribuzione dei benefici pubblici*, Milano, Giuffrè, 2004.

GIURISPRUDENZA ITALIANA E “BENI COMUNI”

Una manifestazione primordiale di attenzione giurisprudenziale alle questioni oggi rappresentate dal tema dei “beni comuni”, con particolare riferimento allo *ius deambulandi*, è quello discusso dalla Cassazione di Roma nel 1887, sull'uso del passeggio a Villa Borghese a Roma, dove la Corte argomentò l'uso con categorie sostanzialmente prodromi che ai concetti di “beni relazionali” e “valore d'uso”, cui rinvia tutto il dibattito sui “beni comuni”.

Su questa evoluzione, si v. A. Vesto, *I beni. Dall'appartenenza egoistica alla fruizione solidale*, Torino, Giappichelli, 2014.

Tuttavia, i pochi casi italiani in cui si parla di “beni comuni” riguardano due Sentenze della Corte di Cassazione sulla proprietà delle valli di pesca della Laguna di Venezia (Cassazione Civile, Sezioni Unite, Sentenze del 14-2-2011, n. 3665, e del 16-2-2011, n. 3811), che hanno riconosciuto uno statuto giuridico peculiare ai “beni comuni”. In particolare, nella Sentenza n. 3665/2011, la Corte di Cassazione civile, per la prima volta, ha fatto esplicito riferimento alla nozione di beni comuni, ancorando tale nozione ad una serie di principi costituzionali (lo “sviluppo della persona umana”, di cui all’art. 2 Cost., in lettura combinata con la “tutela del paesaggio”, di cui all’art. 9 Cost., e con la “funzione sociale della proprietà”, di cui all’art. 42 Cost.).

Il referendum sulla c.d. “privatizzazione dell’acqua” del 12-13 giugno 2011 ha abrogato l’art. 23-bis del d.l. n. 112/2008, come modificato dall’art. 15 d.l. n. 135/2009, che ammetteva la privatizzazione dell’acqua. Ad esso è seguita la Sentenza n. 199/2012 della Corte Costituzionale italiana, che ha dichiarato incostituzionale l’art. 4 del Decreto legge n. 138/2011, convertito nella Legge n. 148/2011, per contrasto con il risultato del referendum del giugno 2011, in quanto la disposizione impugnata violerebbe «il divieto di ripristino della normativa abrogata dalla volontà popolare desumibile dall’art. 75 Cost.».

Nella Corte Costituzionale italiana non si parla di “beni comuni”.

Al contrario, la Corte Costituzionale ha ribadito una serie di concetti che sembrano in conflitto con le categorie dei “beni comuni” e dei “diritti della natura”:

- quando si è occupata di regime giuridico dell’acqua (Corte Cost., Sentenza n. 259/1996, Sentenze nn. 325/2010, 320 e 339 del 2011, e n. 199/2012), la Corte non ha mai parlato di “beni comuni”;

- nella Sentenza sul “caso Ilva” di Taranto (n. 85/2013), la Corte si trova ad affrontare tutte le questioni paradigmatiche della intergenerazionalità e della sostenibilità, ma lo fa in termini esclusivamente sociali, in assenza di qualsiasi riferimento “c-tonia” o di “diritti della natura”, discutendo, pertanto, di conflitti fra salute individuale e collettiva e diritto al lavoro di oggi e di domani, conflitto tra ambiente antropomorfizzato e ragioni di profitto, libertà di impresa, occupazione (dell’indotto) di oggi e di domani; decisioni di sviluppo “strategico nazionale” (che la Corte, nella citata sentenza, attribuisce alla discrezionalità costituzionalmente legittima e insindacabile del potere politico) e applicazione dei principi di prevenzione e precauzione. In questa sentenza, inoltre, la Corte, sulla base di astrazioni concettuali costruite esclusivamente sui propri precedenti giurisprudenziali e sul ricorso alle categorie “classiche” del diritto costituzionale occidentale (separazione dei poteri, assenza di “riserva di amministrazione”, discrezionalità, leggi provvedimento e di emergenza, proporzionalità delle decisioni, bilanciamento “libero” ecc...) ha negato che la soluzione di simili conflitti richieda una scelta di “priorità” e quindi di “gerarchizzazione” dei diritti e dei beni della vita: nessun bene, conclude esplicitamente la Corte, «può svolgere una funzione di architrave», e questo perché il “carattere democratico e pluralista delle Costituzioni contemporanee”, secondo la Corte, imporrebbe “sempre la ricerca di un equilibrio tra i vari interessi tutelati, che non può essere predefinito, richiedendo piuttosto una mediazione sempre ragionevole e proporzionata caso per caso»;

- nella Sentenza n. 70/2015, si è ribadita l’assenza di un criterio di “equità intergenerazionale” come criterio argomentativo di legittimità costituzionale;

- nella Sentenza n. 32/2015, in tema di “servizi idrici integrati”, si fa ricorso alla ponderazione “*definitoria*” per legittimare l’argomentazione che “competitività” (di un sistema economico) e “sostenibilità” (dell’ambiente) siano compatibili;
- la giurisprudenza costituzionale ha esplicitamente negato che l’art. 43 della Costituzione italiana, in cui si parla di monopoli e gestione delle fonti di energia sia applicabile anche alle cose, e quindi anche al regime giuridico dei beni, limitando così la disposizione al solo regime delle imprese (Corte Cost., Sentenze nn. 5/1962 e 59/1965).

SUL TENTATIVO DI CODIFICAZIONE GIURIDICA DEI “BENI COMUNI” IN ITALIA COME NORMA DI CHIUSURA DELL’ “ACTION ARENA”

In Italia, è stata proposta una modifica dell’art. 810 del Codice Civile, allo scopo di formalizzare la categoria dei “beni comuni” nel quadro delle “cose giuridiche”.

Questa iniziativa era stata affidata ad una Commissione di esperti presieduta dal Prof. Stefano Rodotà. Essa prevedeva l’introduzione di una partizione di tipo triadico (beni pubblici; “beni comuni”; beni privati), in luogo della classica bipartizione beni pubblici-beni privati. La riforma proposta dalla Commissione Rodotà era ancorata in una peculiare interpretazione dell’art. 43 Cost., in virtù del fatto che i monopoli e la gestione privata delle fonti di energia e dei servizi pubblici essenziali ostacolerebbero la realizzazione dei fini di “*utilità generale*” previsti in Costituzione. Tuttavia, come si è accennato, questa interpretazione non è mai stata avallata dalla Corte Costituzionale italiana.

Inoltre, il disegno di legge del Governo italiano, conseguente alla proposta della Commissione Rodotà, non ha mai avuto seguito.

SULL’ART. 225 DELLA COSTITUZIONE DELLA REPUBBLICA FEDERATIVA DEL BRASILE COME NORMA DI APERTURA SISTEMICA DELL’ “ACTION ARENA”

La seguente disposizione dell’articolo introduce il “diritto all’equilibrio ecologico” in una prospettiva intergenerazionale e policontesturale: «*Todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações*».

Sul diritto all’ “equilibrio ecologico” nella giurisprudenza brasiliana, A. Ramos Tavares, *Constituição do Brasil integrada*, São Paulo, Saraiva, 2007, 424 ss., J.J. Gomes Canotilho, G. Ferreira Mendes, I.W. Sarlet (coords.), *Comentários à Constituição do Brasil*, São Paulo, Saraiva, Almedina, IDP, 2014, 2078 ss.

L’articolo formalizza una sorta di contraddizione epistemica: in un’epoca di “*deficit ecologico*” e di “*ritorni decrescenti*” come si può predicare, e perseguire costituzionalmente, l’ “*equilibrio ecologico*” come “sistema”?

Le linee di discussione su questa parte dell’articolo nella sua problematicità epistemica sono tre, significativamente classificate in termini di “antropocentrismo puro”, “mitigato”, e “non-antropocentrismo” (A.H.V. Benjamin, *A natureza no direito brasileiro: coisa, sujeito ou nada disso*, in *Caderno Jurídico da Escola Superior do Ministério Público do Estado de São Paulo*, ano 1, vol. 1, 2/2001, 155: http://www.esmp.sp.gov.br/Biblioteca/Cadernos/caderno_2.pdf).

In base alla prima impostazione, l’art. 225 va letto in combinato disposto con gli artt. 1 e 6 della Costituzione, in quanto espressione della dimensione plurima della dignità umana, sicché la tutela dell’ “equilibrio ecologico” passerebbe attraverso la dimostrazione della lesione di specifici diritti fondamentali costituzionalmente

riconosciuti come espressione di tale dignità (C.A. Pacheco Fiorillo, *Curso de direito ambiental brasileiro*, São Paulo, Saraiva, 2010¹¹, 63 ss.).

L'antropocentrismo "mitigato" rinviene, invece, nella formula dell' "equilibrio ecologico" il conferimento all'ambiente della qualità giuridica di "bene morale" (A.H. Benjamin, *A natureza no direito brasileiro: coisa, sujeito ou nada disso*, cit., 157.), nella modalità del diritto a una vita salubre e inter-temporalmente sostenibile attraverso un contesto antropomorfo appunto "ecologicamente equilibrato" (I.W. Sarlet, T. Fensterseifer, *Direito constitucional ambiental. Estudos sobre a constituição, os direitos fundamentais e a proteção do ambiente*, São Paulo, Revista dos Tribunais, 2011, 60-61). L'effetto pratico di tale impostazione consisterebbe nel poter limitare la disponibilità di determinati beni ambientali attraverso strumenti di regolazione pubblicistica, che bilancino gli interessi coinvolti. Di conseguenza, anche la tutela processuale interverrebbe non in funzione sanzionatoria ma anch'essa regolatoria delle scelte discrezionali di allocazione di quei beni.

L'espressione più radicale e critica è evidentemente espressa dalla prospettiva "non antropocentrica", ispirata al bio-centrismo e all'eco-centrismo delle scienze naturali. Questo approccio fa riferimento alle importanti posizioni epistemiche e teoriche di Ludwig Von Bertalanffy, I. Prigogine, Fritjof Capra, Peter Singer, Aldo Leopold, Arne Naess, Félix Guattari, Luc Ferry. In Italia, si v. il recente F. Capra, P.L. Luisi, *Vita e natura. Una visione complessa*, Aboca edizioni, 2014. Da tale prospettiva, il richiamo costituzionale all' "equilibrio ecologico" costituirebbe una sorta di "rinvio fisso" ad una visione olistica dell'ordinamento giuridico, in quanto quell'art. 225 comprenderebbe al suo interno le "tre ecologie" (della soggettività umana, dell'ambiente, delle relazioni sociali) in una concretizzazione dei principi costituzionali di solidarietà e corresponsabilità intergenerazionale, codificati dall'art. 3 della Costituzione brasiliana.

È interessante osservare che a questa posizione si richiama anche di uno dei fondatori della "teologia della liberazione" in Brasile: Leonardo Boff (*Ecologia. Grito da terra, grito dos pobres*, Rio de Janeiro, Sextante, 2004; *Ethos Mundial. Um consenso mínimo entre os humanos*, Rio de Janeiro, Record, 2009; *Saber cuidar. Ética do humano, compaixão pela terra*, Petrópolis-RJ, Vozes, 1999¹², L. Boff, *Liberare la Terra. Un'ecoteologia per un domani possibile*, trad. it., Bologna, Emi, 2014. Si veda anche, in Italia, D. Tanza, *Le asimmetrie nel diritto costituzionale ambientale. Il modello brasiliano*, Napoli, ESI, 2007.