

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna

**DOTTORATO DI RICERCA IN  
DIRITTO E NUOVE TECNOLOGIE  
(Curriculum Bioetica)**

Ciclo n° 27

**Settore Concorsuale di afferenza: 12/H3**

**Settore Scientifico disciplinare: IUS/20**

TITOLO TESI

**L'AMBIENTE IN COMUNE.  
ETICA AMBIENTALE E BENI COMUNI**

**Presentata da: Jacopo Visani**

**Coordinatore Dottorato**

**Prof. Giovanni Sartor**

**Relatore**

**Prof. Giorgio Bongiovanni**

**Esame finale anno 2016**



# INDICE

<b><u>Introduzione</u></b> .....	5
<b>1. <u>Etica e ambiente</u></b> .....	9
1.1. La questione ambientale.....	9
1.1.1. La rivoluzione scientifica.....	9
1.1.2. La prima rivoluzione industriale.....	15
1.1.3. La seconda rivoluzione industriale.....	17
1.1.4. Consumismo, globalizzazione e neoliberalismo.....	19
1.1.5. Fare i conti col presente.....	26
1.1.6. Prospettive future.....	28
1.1.7. Il surriscaldamento climatico.....	32
1.2. Le teorie etiche dell'ambiente.....	39
1.2.1 <i>Ambiente e Natura</i> nella filosofia e dell'etica dell'ambiente.....	40
1.2.2 L'emersione del problema: precursori e movimenti ambientalisti.....	46
1.2.3 Una tassonomia delle etiche ambientali.....	51
1.2.3.1 Antropocentrismo.....	55
1.2.3.2 Anti-anthropocentrismo.....	60
1.2.3.3 Tra antropocentrismo e anti-anthropocentrismo: il caso di Hans Jonas.....	65
1.2.3.4. Un'etica ambientale coerente alla ricerca di una base motivazionale .....	75
<b>2. <u>I beni comuni</u></b> .....	83
2.1. Breve preistoria dei beni comuni.....	84

2.2. Breve storia del concetto di beni comuni.....	95
2.2.1. Hardin e la Tragedy of the commons.....	100
2.2.2. Elinor Ostrom e l'approccio dei commons.....	105
2.3. Il concetto di beni comuni.....	114
2.3.1. Bene comune e beni comuni.....	117
2.3.2. Beni comuni e democrazia.....	119
2.3.3. Beni comuni e diritti.....	121
2.4. I beni comuni in Italia.....	123
2.4.1. I benecomunisti.....	128
2.4.2. L'approccio giuridico.....	136
2.4.3. L'etica della cura.....	141
2.5. Una tassonomia dei beni comuni.....	148
<b>3. <u>I beni comuni e il problema dell'ambiente: questioni aperte</u></b> .....	151
3.1. L'ambiente come bene comune.....	151
3.1.1. La dialettica crisi/opportunità e la presunta panacea dei beni comuni.....	158
3.1.2. Beni comuni, lotte per l'ambiente e buone pratiche.....	167
3.1.3. Beni comuni e teorie etiche dell'ambiente.....	174
3.1.4. Beni comuni ed etica animale.....	180
3.2. Il locale e il globale: beni comuni e difesa dell'ambiente.....	186
3.3. Un possibile sentiero.....	194
<b><u>Conclusione</u></b> .....	201
<b><u>Bibliografia</u></b> .....	205

## Introduzione

Questo studio si muove all'interno di una questione di importanza vitale per il genere umano presente e, soprattutto, futuro: la tutela e la salvaguardia dell'unico e insostituibile habitat che lo ospita. Le condizioni della natura si stanno facendo, infatti, sempre più preoccupanti, tanto da far pensare a un futuro nel quale le varie specie dovranno viverci in condizioni sempre più ostili o nel quale la stessa possibilità di una vita sia preclusa. Giorno dopo giorno la questione si fa sempre più urgente e non rimandabile.

Soprattutto a partire dalla seconda metà del Novecento sono state avanzate varie proposte etiche e progetti normativi per affrontare questa emergenza, ma l'impatto dell'impresa umana ha continuato ad aumentare esponenzialmente. In epoca recente soprattutto il fenomeno del surriscaldamento globale ha attirato l'attenzione di alcuni politici ed è stato al centro di protocolli, ma, anche in questo caso, la tendenza non è stata né invertita, né modificata. Per fortuna la sensibilità nei confronti dell'ambiente si sta diffondendo e una minoranza sempre più ampia sta gradualmente adottando condotte individuali maggiormente sostenibili. Il quadro generale resta comunque preoccupante, soprattutto in un contesto nel quale alla cosiddetta crisi ambientale se ne sono sommate altre di diversa natura.

A fronte di questa condizione di crisi generalizzata negli ultimi anni si è affermata con un relativo successo la proposta dei beni comuni. Il concetto ha origine in ambito economico nel pensiero legato ai *commons*, ma poi si diffonde anche ad altri settori, come quello del diritto, della politica, dell'etica etc. In particolare, ha manifestato una notevole diffusione sia a livello politico che a livello accademico nell'Italia di questo primo scorcio di XXI secolo. Le varie ed eterogenee proposte che ruotano attorno al concetto di beni comuni si propongono di fornire una qualche alternativa alle crisi che stanno caratterizzando gli ultimi anni. Molte voci hanno invocato di ricorrervi anche per far fronte alla crisi ambientale e individuare soluzioni che possano garantire un rapporto sostenibile tra esseri umani e natura.

L'obiettivo di fondo di questo studio sarà, quindi, quello di valutare criticamente se, in che termini, rispetto a quali ambiti e con quali limiti la proposta dei beni comuni possa contribuire alla sfida della difesa dell'ambiente. Per raggiungere questi obiettivi saranno anche affrontate questioni di ordine storico, valutate criticamente e confrontate diverse

proposte sia etiche che normative e saranno toccati anche nuclei concettuali attigui al tema centrale.

Nello specifico, la prima parte, intitolata “Etica e ambiente”, sarà dedicata sia alla questione dell’emergenza ambientale che a una rassegna delle diverse posizioni di etica dell’ambiente proposte fino a oggi. La questione ambientale sarà affrontata da una prospettiva di ricostruzione storico-filosofica dei fenomeni che ne stanno alla base, che l’hanno alimentata e delle fasi del suo sviluppo. Sarà così affrontata la rivoluzione scientifica e la nascita della scienza moderna, che inaugura un peculiare rapporto tra scienza e tecnica (1.1.1). Saranno descritte le innovazioni della prima (1.1.2) e della seconda rivoluzione industriale (1.1.3), che hanno portato a un drastico aumento dell’impatto dell’impresa umana sull’ambiente, per poi giungere fino ai nostri giorni dominati dai processi del consumismo, della globalizzazione e del neoliberismo (1.1.4). Verranno considerate le condizioni attuali della terra (1.1.5), risultanti dai fenomeni descritti in precedenza, e prospettati i possibili orizzonti futuri nel caso la condotta del genere umano non dovesse subire alcun mutamento (1.1.6), dedicando, inoltre, una specifica attenzione al fenomeno del surriscaldamento climatico (1.1.7).

L’attenzione poi si sposterà sulle teorie etiche dell’ambiente (1.2). In primo luogo verrà fatta chiarezza filosofica sui termini di *natura* e *ambiente* in modo da contestualizzare l’ambito di interesse (1.2.1). In seguito sarà affrontato lo sviluppo dell’interesse nei confronti dell’etica ambientale considerando sia alcuni precursori che alcuni movimenti ambientalisti (1.2.2), per poi giungere all’illustrazione di una tassonomia di gran parte delle proposte di etica ambientale nate fino ad oggi (1.2.3). Queste saranno passate in rassegna seguendo il criterio distintivo tra posizioni antropocentriche (1.2.3.1) e anti-antropocentriche (1.2.3.2), valutando anche – servendosi del pensiero di Hans Jonas – l’esistenza di proposte irriducibili a questo schema (1.2.3.3). Infine verranno considerati i limiti delle proposte etiche nell’affrontare e motivare nei confronti di un problema complesso, globale e a responsabilità diffusa come quello della crisi ambientale (1.2.3.4).

La seconda parte sarà dedicata al tema dei beni comuni. Inizialmente saranno prese in considerazione da un punto di vista filosofico e di storia delle idee le posizioni precorritrici e che hanno fornito l’orizzonte genealogico dei beni comuni (2.1). Verrà affrontata sempre con una prospettiva storico-filosofica la nascita e lo sviluppo del concetto di beni comuni (2.2), concentrandosi in particolare sul pensiero di due autori: Garret Hardin (2.2.1) ed Elinor Ostrom (2.2.2). Nel successivo capitolo (2.3) sarà preso in analisi il concetto di beni comuni da un punto di vista filosofico e politico cercando di

affrontare come questo si relazioni con nuclei tematici centrali come quello di bene comune (2.3.1), quello di democrazia (2.3.2) e quello dei diritti (2.3.3).

Successivamente sarà descritto il panorama italiano delle varie proposte relative ai beni comuni (2.4), prima in termini generici e poi proponendo una divisione in tre fronti – quello dei benecomunisti (2.4.1), quello giuridico (2.4.2) e quello dell’etica della cura (2.4.3) –, descrivendoli e analizzandoli in modo critico. Infine verrà avanzata una possibile tassonomia delle interpretazioni e degli usi del concetto di beni comuni, delineando quattro modalità non alternative: quella economica, quella giuridica, quella etica e quella sociale (2.5).

Nella terza e conclusiva parte le varie proposte che ruotano attorno al concetto di beni comuni saranno messe in relazione con le etiche ambientali precedentemente descritte e valutate in funzione del loro possibile contributo nella sfida della difesa dell’ambiente. In primo luogo verrà fornita un’interpretazione dell’ambiente come bene comune (3.1). In seguito verrà descritta la relazione crisi/opportunità soffermandosi sui suoi aspetti potenzialmente trasformativi e sarà valutata criticamente la fiducia nei beni comuni come “panacea” contro tutte le crisi (3.1.1). Verrà considerato il contributo dei beni comuni nell’alimentare lotte politiche in difesa dell’ambiente e nel diffondere nuove prassi virtuose e condotte sostenibili (3.1.2). I vari fronti dei beni comuni saranno confrontati criticamente con le diverse posizioni di etica dell’ambiente (3.1.3) e valutato come questi possano relazionarsi con le questioni affrontate dall’etica animale (3.1.4). Nel penultimo capitolo saranno evidenziati contributi e limiti alla difesa dell’ambiente sia dei singoli approcci dei beni comuni che di quello che sarà interpretato come il loro approccio complessivo e integrato (3.2). Lo studio si chiuderà con la descrizione di una bozza di una possibile strategia che sappia recuperare alcuni contributi dei beni comuni, ma soprattutto integrarli con altri stimoli a loro estranei per compensare le mancanze che questi manifestano nei confronti di una sfida complessa e globale come quella della difesa dell’ambiente (3.3).



# **1. Etica e ambiente**

## **1.1. La questione ambientale**

Sono ormai troppi anni che vengono lanciati allarmi riguardanti le condizioni del pianeta Terra senza che la situazione sembri in alcun modo mutare. La responsabilità di questo stato di cose ricadono interamente sull'impresa collettiva del genere umano, colpevole di distruggere, mutare e degradare l'ambiente che la ospita. In particolare gli ultimi due secoli e mezzo sono stati connotati da un'escalation esponenziale nella dannosità degli effetti dell'agire umano sulla natura. È una storia che ha come premessa la rivoluzione scientifica – quando è nata la forma mentale scientifica che ha fornito solide fondamenta alla tecno-scienza moderna e contemporanea -, ma che inizia con la rivoluzione industriale e prosegue esacerbandosi nell'epoca della produzione e dei consumi di massa fino a giungere ai giorni nostri con l'epoca della globalizzazione e del (la crisi del) neoliberalismo.

### **1.1.1. La rivoluzione scientifica**

Un primo rilevante incrinamento dell'equilibrio tra uomo e ambiente può essere individuato nell'epoca della rivoluzione industriale. Le attività umane hanno chiaramente sempre avuto un impatto sull'ambiente, ma è solo da allora che queste hanno iniziato ad affliggere in modo significativo la biosfera. Armata dalla potente protesi fornitagli dalla tecno-scienza, l'impresa umana iniziò a generare degli effetti dannosi di ingenza e tipologia inedita. Alla base di questa nuova condizione risiedono i progressi ottenuti durante la rivoluzione scientifica che ha aperto la strada alla concezione moderna della scienza. Questa ha conferito agli uomini una forma mentale secondo la quale il mondo poteva essere considerato un insieme di elementi conoscibili e riducibili a meri oggetti sui quali esercitare dominio.

La massima Baconiana “Tantum possumus quantum scimus”, entrata poi nel linguaggio comune e nella saggezza popolare a mo' di detto come “sapere è potere” e divenuta il motto della tecno-scienza moderna e contemporanea, sintetizza efficacemente

l'idea di una conoscenza non più primariamente legata al mondo immateriale della teoresi, ma immersa totalmente in quello tecnico della prassi. Una conoscenza che diviene potere, da esercitare primariamente sulla natura. A maggior ragione dal momento che la natura viene non solo vissuta – vedremo che questa attitudine ha radici molto più antiche – ma anche interpretata scientificamente come materia inerme o tutt'al più come insieme di macchine. Eroe di questa visione è René Descartes con la sua idea degli animali come meri strumenti guidati da principi meccanicistici e quindi privi di una propria volontà. L'uomo, invece, in quanto unico essere dotato di anima, possiede la coscienza, attributo che gli permette di avere pensieri consapevoli. Nel considerare la natura alla stregua di una macchina, cioè a qualcosa di progettato e generato per servire all'uomo come mezzo, Descartes ci rende manifesta la forma mentale della sua epoca che, in modo sempre più netto, attribuiva al mondo extraumano un valore esclusivamente estrinseco.

E' importante sottolineare che non è necessario attendere la rivoluzione scientifica, Bacon e Descartes, per avere una simile attitudine di fondo nei confronti della natura. Questa, infatti, è stata da sempre considerata, almeno nella tradizionale occidentale predominante, alla mercé degli esseri umani. Il pensiero occidentale, infatti, salvo alcune rilevanti eccezioni, ha considerato l'uomo come il solo essere vivente investito di rilevanza morale; l'unico la cui vita possa essere considerata sacra. La natura extraumana - animali e piante -, da un punto di vista etico, viene considerata in modo neutro e quindi trattata dagli uomini come un efficace mezzo per soddisfare i propri bisogni. In definitiva, già da prima quindi, solo l'uomo era degno di avere un valore intrinseco, mentre la restante natura era dotata solo di un valore estrinseco.

Questa visione ha un'origine che può essere individuata nella concezione ebraica della creazione. Nel libro della *Genesi*, infatti, si delineano due caratteristiche peculiari proprie del solo essere umano: l'essere l'unico ente creato ad immagine e somiglianza di Dio e il disporre di un potere legittimo a dominare e sfruttare ogni altra specie vivente<sup>1</sup>. In seguito fu attribuito dalla tradizione cristiana un altro segno distintivo, ossia essere l'unica creatura ad avere una propria anima immortale, capace, quindi, di sopravvivere alla morte.

Anche il pensiero filosofico occidentale, seppur con diverse argomentazioni, si è fatto portatore di questa visione antropocentrica. Mi soffermerò, per motivi di spazio, solo

---

<sup>1</sup> "Poi Iddio disse: «Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza: domini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sugli animali domestici, su tutte le fiere della terra e sui rettili che strisciano sopra la sua superficie».

Iddio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina lo creò.

E benedicensi Dio disse loro: «Crescete e moltiplicatevi, e riempite il mondo; assoggettatelo e dominate sui pesci del mare e su tutti gli uccelli del cielo e su tutti gli esseri viventi che si muovono sulla terra». *Genesi* 1:24-28

su alcune tappe significative. Aristotele riteneva che "in natura ogni cosa avesse un fine, il fine ultimo degli esseri meno razionali è quello di servire ai bisogni di quelli più razionali". Ogni specie aveva il ruolo di mezzo per la soddisfazione del bisogno della specie "superiore", in una concezione piramidale al cui apice era situato l'uomo, che, a sua volta, era uno strumento volto al fine di rendere manifesta nel mondo la razionalità. Questa, in definitiva, era considerata come fine ultimo verso cui tutta la struttura naturale aveva il compito di tendere. Tanto la concezione aristotelica di una natura teleologicamente indirizzata al soddisfacimento dei bisogni umani si armonizzava con la visione cristiana dello status speciale dell'uomo, che, in seguito, Tommaso d'Aquino ne fece la filosofia naturale ufficiale della chiesa cattolica.

Questa attitudine preesistente viene mutuata dalla rivoluzione scientifica in una interpretazione scientifica del mondo alla quale si unisce una crescente consapevolezza di poter influire sull'ambiente in modo sempre più massiccio. La tecnica già in epoca moderna è andata a rispondere alle possibilità aperte dalla scienza formando con questa una coppia capace di alimentarsi vicendevolmente e divenuta presto inscindibile – la tecnoscienza. Un autore che ha saputo descrivere questo passaggio in modo lucido ed esemplare, a maggior ragione perché capace di individuare sia gli elementi di rottura rispetto al passato, ma anche e soprattutto quelli che sono andati a condizionare lo sviluppo dell'impresa umana fino ai nostri giorni e verosimilmente continueranno a farlo, è Hans Jonas.

I saggi dedicati al tema sono stati raccolti nel testo *Tecnica, Medicina ed Etica. Prassi del Principio Responsabilità*<sup>2</sup>, nel quale, come ci rivela il sottotitolo, l'autore tedesco ha cercato di mostrare come l'etica per la civiltà tecnologica da lui delineata teoricamente nel *Principio Responsabilità*<sup>3</sup> possa applicarsi agli inediti dilemmi pratici sollevati dall'agire tecnico contemporaneo<sup>4</sup>. Nella prima parte della sua analisi, intitolata *Perché la tecnica moderna è oggetto della filosofia*<sup>5</sup>, Jonas sostiene che la dinamica

---

<sup>2</sup> H. Jonas *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, Inseg Verlag, Frankfurt am Main, 1985; trad. it. *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio di responsabilità*, Einaudi, Torino 1997

<sup>3</sup> H. Jonas *Das Prinzip Verantwortung*, Inseg Verlag, Frankfurt am Main, 1979; trad. it. *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 2002

<sup>4</sup> "A una macroetica faceva seguito, per così dire, una microetica che sulla base dell'analisi circostanziata di alcuni problemi avrebbe dovuto illustrare in concreto il senso di quella nuova etica della responsabilità. [...] In questo passaggio dalla teoria alla prassi, o in termini più precisi dalla *fondazione* teorica all'*applicazione* pratica, sembrerebbe dunque consistere il significato di *Technik, Medizin und Ethik*." P. Becchi nell'*Introduzione* a H. Jonas *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio di responsabilità*, cit. p. XI

<sup>5</sup> *Perché la tecnica moderna è oggetto della filosofia* in *Tecnica, Medicina ed Etica*. pp. 7-27

formale<sup>6</sup> della tecnica moderna si regge innanzitutto su di un elemento di progresso coattivo consistente nell'apertura, in seguito ad ogni successo tecnico, di un'infinità di nuove direzioni per ulteriori progressi.

Ogni nuovo passo in una qualsiasi direzione di un qualsiasi campo tecnico non mira a raggiungere un punto di equilibrio o di «saturazione» nell'adattamento di mezzi a scopi precostituiti bensì - al contrario - in caso di successo diventa l'occasione di ulteriori passi in tutte le direzioni possibili, ove gli scopi stessi si «fluidificano».<sup>7</sup>

Questa dinamica, nella visione di Jonas, pare sfuggire dalle mani degli esseri umani che ne divengono schiavi e sono, quindi, incapaci di dominarla, indirizzarla o anche solo prevedere dove sia diretta. Una seconda caratteristica formale della tecnica riguarda la sua diffusione:

La diffusione tecnologica procede con un esiguo scarto temporale sia a livello del sapere che dell'acquisizione pratica, l'uno garantito dall'intercomunicazione universale, essa stessa conquista del complesso tecnologico, l'altra ottenuta sotto pressione della concorrenza.<sup>8</sup>

Tale caratteristica rende problematico avere un ventaglio temporale adeguato per una riflessione etica e politica relativa alla liceità e all'auspicabilità dell'introduzione di certi progressi. Problema che si acuisce in quei casi nei quali gli effetti positivi di un progresso sono immediati, mentre gli effetti negativi sono a medio/lungo termine e quindi non vengono presi a sufficienza in considerazione nel calcolo costi/benefici. In una situazione molto simile a questa sembrano trovarsi i decisori politici quando affrontano dilemmi legati all'inquinamento ambientale.

La terza caratteristica concerne il rapporto che intercorre tra mezzi e scopi nella tecnica moderna:

---

<sup>6</sup> All'inizio di questo saggio, Jonas, definisce e distingue tra *dinamica formale* e *contenuto sostanziale* della tecnica: "A questo punto giova al nostro scopo la vecchia distinzione di «forma» e «materia» che ci permette di individuare i seguenti due temi base: 1) la *dinamica formale* della tecnologia intesa come una ininterrotta impresa collettiva che progredisce secondo proprie «leggi di movimento»; 2) il *contenuto sostanziale* della tecnologia, costituito dalle cose che essa mette al servizio dell'uomo, dalle possibilità e dalle forze che ci conferisce, dai nuovi obiettivi che ci prospetta o impone, e dalle mutate modalità dell'agire e del comportamento umani". *Ibid.* p. 7

<sup>7</sup> H. Jonas *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio di responsabilità*, cit. p. 11

<sup>8</sup> *Ibid.* p. 11

Il rapporto tra mezzi e scopi nella tecnica moderna non è univocamente lineare - come nella tecnica premoderna<sup>9</sup> - ma dialetticamente circolare. Scopi noti, da sempre perseguiti, possono essere conseguiti in modo migliore grazie a nuove tecniche che essi stessi hanno suggerito. Reciprocamente - e in modo sempre più caratteristico - nuove tecniche possono suggerire, produrre, persino imporre nuovi scopi cui nessuno prima aveva mai pensato, e questo semplicemente grazie all'offerta della loro realizzabilità.<sup>10</sup>

Da ciò che era un mezzo si viene a creare un fine che poi diverrà un mezzo e così via. Il mezzo non ha solo il suo classico ruolo di soddisfare un fine, ma diviene volano di nuovi e imprevisibili obiettivi che si pongono automaticamente come auspicabili solo in forza della loro realizzabilità. L'impresa tecno-scientifica sembra così procedere alimentata da un proprio motore interno per una via che non necessariamente tange la soddisfazione di effettivi bisogni degli esseri viventi. Riguardo a questo è evidente come la società dei consumi possa sopravvivere anche grazie alla creazione e all'imposizione di bisogni inesistenti - o l'esacerbazione di bisogni fievoli - trasformando degli oggetti di consumo superflui in dei veri e propri "must-have".

Nella seconda parte del suo studio sulla tecnica, che ha come titolo *Perché la tecnica moderna è oggetto dell'etica*<sup>11</sup>, è possibile individuare altre tre caratteristiche tipiche della tecnica moderna che la rendono drasticamente diversa rispetto a quella premoderna e che stanno alla base della nocività dei suoi risultati. Innanzitutto l'agire della tecnica moderna è caratterizzato da una propria intrinseca ambivalenza degli effetti<sup>12</sup>: l'effetto negativo-dannoso, anche se a volte apparentemente impalpabile perché lontano nello spazio e nel tempo, fa da controparte inevitabile a quello positivo-utile, cioè richiesto alla sua performance<sup>13</sup>. Basti pensare ai fenomeni legati all'inquinamento atmosferico e all'effetto serra: l'utilizzo di automobili private o di climatizzatori, per esempio, ha degli effetti positivi legati alla facilità nella mobilità e al comfort, ma contestualmente genera degli effetti negativi a livello di inquinamento, che potrebbero mettere in discussione la legittimità di soddisfare i bisogni per cui questi strumenti sono usati. L'etica, secondo Jonas, abituata a "distinguere con chiarezza tra un uso giusto ed uno sbagliato della

---

<sup>9</sup> vedi nota n°2 cap. II

<sup>10</sup> H. Jonas *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio di responsabilità*, cit. p. 11

<sup>11</sup> *Perché la tecnica moderna è oggetto dell'etica* in *Ibid.* pp. 28-36

<sup>12</sup> Già Rousseau nel suo *Discorso sulle scienze e sulle arti* affermò che il progredire di queste discipline portava l'uomo ad esprimere allo stesso tempo il lato migliore e quello peggiore consentiti alla sua condizione. Infatti dava prova di un notevole ingegno nei risultati ottenuti in queste, ma al contempo la sua essenza veniva corrotta dagli agi creati dalle sue invenzioni.

<sup>13</sup> Un esempio può essere quello del riscaldamento delle abitazioni che ci reca un enorme beneficio ma allo stesso tempo genera fenomeni dannosi di inquinamento globale.

medesima facoltà”<sup>14</sup> o di uno strumento, si trova in difficoltà nel dover affrontare questa inedita situazione e dovrà imparare a convivervi nel modo meno dannoso possibile.

In secondo luogo la tecnica non è un ambito in cui si verifica quella "benefica divisione tra possesso ed esercizio del potere"<sup>15</sup> dal momento che ogni suo progresso è inevitabilmente destinato all'applicazione. Questo, secondo Jonas, accade perché la nostra società ha basato l'intera organizzazione di ogni parte della sua vita sulla continua attualizzazione del potenziale tecnico, risultando così totalmente dipendente da questa dinamica e rendendo ogni progresso un bisogno vitale duraturo. Anche questo aspetto alimenta i fenomeni già precedentemente emersi dell'imposizione di bisogni fittizi da soddisfare con la creazione di nuovi oggetti o con l'individuazione di inediti trattamenti e della mancanza di un tempo adeguato per la riflessione sulla liceità o desiderabilità di tali progressi.

Infine, un'altra caratteristica del "procedere tecnico" sono le "proporzioni globali nello spazio e nel tempo"<sup>16</sup> delle conseguenze del suo agire; "la tecnica e le sue opere - infatti - si diffondono per tutto il globo terrestre; è possibile che i loro effetti cumulativi si estendano su innumerevoli generazioni future"<sup>17</sup>, rischiando perfino di mettere in discussione la possibilità della loro esistenza. È questo un aspetto che ha molto a che fare con l'inquinamento ambientale: le emissioni inquinanti di un'industria o l'incidente nucleare di una centrale in una determinata zona del globo non avranno effetti relegati esclusivamente a quell'area e non danneggeranno solo i contemporanei, bensì avranno effetti globali e influenzeranno le condizioni di vita delle generazioni a venire. Con questa caratteristica la tecnica introduce un "*novum* etico"<sup>18</sup> a cui gli esseri umani, secondo Jonas, dovranno, a loro volta, rispondere con il ripensamento della categoria etica della *responsabilità*<sup>19</sup>.

Per quanto il dibattito filosofico intorno alla scienza e alla tecnica sia stato ricco e vivo dalla seconda parte del Novecento ai giorni nostri, la lettura di Jonas sembra essere

---

<sup>14</sup> H. Jonas *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio di responsabilità*, cit. p. 28 "Possedere il potere della parola è ad esempio un bene innegabile, ma è un male farne uso per ingannare gli altri o per mandarli in rovina"

<sup>15</sup> *Ibid.* p. 30 come accade nel caso del potere della parola: "chi ha il dono della parola non ha bisogno di parlare di continuo e può addirittura essere nel complesso taciturno"

<sup>16</sup> *ibid.*

<sup>17</sup> *ibid.*

<sup>18</sup> *ibid.* p. 31

<sup>19</sup> Categoria su cui Jonas fonda principalmente tutto il suo discorso etico. Vedi: *Alle soglie del futuro: valori di ieri e valori per il domani* in *Ibid.* pp. 37-54 e *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, cit.

adatta e funzionale a leggere questi fenomeni soprattutto in modo funzionale alla questione della difesa dell'ambiente.

### **1.1.2. La prima rivoluzione industriale**

Sono queste caratteristiche, secondo Jonas, a rappresentare il novum etico della tecnica moderna. Come precedentemente accennato, la tecno-scienza moderna pone le basi per lo sviluppo della rivoluzione industriale. La prima rivoluzione industriale ha come arco temporale il periodo che va dal 1760 ca. al 1830 ca. e come arco spaziale primariamente l'Inghilterra. La fonte di energia maggiormente usata in questo periodo è il carbone che, grazie alla sua combustione, poteva alimentare le nuove e potenti macchine a vapore. Queste generarono il vero salto qualitativo e quantitativo di questa rivoluzione perché erano capaci di generare quantità di energia in precedenza inimmaginabili e consentivano un processo produttivo più veloce, più efficace e parzialmente automatizzato. Il settore primario di produzione era il tessile, ma anche il siderurgico iniziava a muovere i primi passi soprattutto utilizzando il ferro. Le macchine a vapore furono anche largamente impiegate nei trasporti, dando la possibilità di trasportare gli stessi prodotti dell'industria su una scala più ampia e in tempi più brevi.

Una fase rilevante all'interno del presente studio e che verrà affrontata anche in seguito è quella legata alla provenienza delle ricchezza che permise buona parte degli sviluppi scientifici, tecnici, industriali e infrastrutturali che stanno alla base del successo della rivoluzione industriale, quella che in termini marxiani potremmo chiamare "Accumulazione originaria". Alla base di questa ci sono due fenomeni; uno fondamentalmente legato alla situazione interna, soprattutto dell'Inghilterra, e l'altro, invece, legato alla situazione internazionale.

Il primo è il processo che ha portato alle cosiddette "enclosures" (recinzioni), mentre il secondo è il fenomeno della colonizzazione. In un certo senso la rivoluzione industriale è infatti stata resa possibile dai profitti provenienti dall'appropriamento di terre comuni sia a livello locale che a livello globale. In quegli anni si è infatti passati da un regime comune della gestione e dell'uso delle terre agricole – o comunque da una gestione legata alla proprietà del feudatario, che aveva anche il potere giurisdizionale di dirimere le controversie sulle terre comuni – ad un regime privato. Il termine "enclosures" si riferisce proprio alla recinzione e, quindi, alla chiusura dell'accesso ai membri (bisognosi) di una

determinata comunità, delle terre comuni. Come vedremo meglio in seguito, è proprio in questa epoca che infatti inizia ad affermarsi istituzionalmente la distinzione tra pubblico e privato. Ai contadini senza terre quindi non rimaneva che lavorare per un magro salario terre per l'altrui profitto o arruolarsi nell'esercito dei lavoratori della nascente industria.

Dall'altra parte abbiamo i fenomeni globali della tratta atlantica degli schiavi, della colonizzazione delle Americhe, dell'appropriamento e dello sfruttamento di terre e risorse e della negazione dei diritti e financo della vita dei popoli nativi. Come giustamente ricorda Giovanna Ricoveri:

La colonizzazione delle Americhe ha permesso infatti la «recinzione» di terre e risorse localizzate al di fuori dei confini nazionali, ancora più odiosa perché sostenuta dal lavoro schiavo e dal genocidio dei popoli nativi<sup>20</sup>

Da una parte quindi una recinzione locale sostenuta dal braccio, comunque violento, della legge e dall'altra una recinzione globale praticata grazie a violenze immani, il tutto a vantaggio dei nuovi imprenditori che avevano così a disposizione abbondanti risorse per sviluppare nuove industrie e nuovi commerci.

A questa accumulazione originaria andarono sommandosi due effetti stessi della rivoluzione industriale: l'aumento della domanda nazionale di beni, influenzata dalla concentrazione dei lavoratori e, quindi, della popolazione in generale, nei nuclei urbani che sorsero attorno alle industrie e la possibilità di ampliare il mercato estero – anche verso latitudini remote – grazie al carbone che gonfiava di vapore i polmoni di treni e imbarcazioni. Questi due fenomeni generavano entrate considerevoli che arricchirono capitalisti e industriali alimentando così retroattivamente lo sviluppo dell'industria e delle infrastrutture protagoniste della rivoluzione industriale stessa.

È facile allora capire come la natura potesse iniziare ad essere interpretata come mera fonte di profitto. Un bacino di risorse ancora (per poco) considerato inesauribile che l'uomo poteva sfruttare con il proprio ingegno e con gli strumenti che la tecno-scienza gli metteva a disposizione, convertibile, attraverso il sistema di produzione industriale, in moneta sonante. Lo sfruttamento della natura non si limitava a quella extra-umana, basti pensare alle condizioni di lavoro alle quali erano sottoposti gli operai dell'epoca o ai trattamenti che venivano riservati agli schiavi.

---

<sup>20</sup> Giovanna Ricoveri *Beni comuni VS merci*, Jaca Book, Milano 2010. P. 58

Un utilizzo così massiccio delle risorse naturali chiaramente aveva come effetto l'immissione nell'ambiente di scorie e sostanze inquinanti, in particolare sotto forma di anidride carbonica prodotta dalla combustione del carbone. L'immagine dell'industria inglese le cui ciminiere emettono senza sosta fumi neri che andavano a rendere le zone limitrofe, spesso densamente abitate dai lavoratori dell'industria stessa, invivibili è presto divenuta epitome dell'epoca. Chiaramente di fronte al successo produttivo e, conseguentemente, economico dell'industria, i suoi possibili effetti nocivi passavano completamente in secondo piano o venivano addirittura trascurati. All'epoca probabilmente non c'erano nemmeno conoscenze scientifiche e strumenti di misurazione tali da poter apprezzare in tutta la loro nocività le emissioni prodotte, tantomeno – sempre che ve ne fosse la volontà – per inserirle in un anche approssimativo calcolo costi/benefici. Resta comunque un dato storico incontrovertibile che proprio a partire dalla prima rivoluzione industriale gli impatti dell'impresa umana sulla biosfera hanno iniziato ad essere effettivamente significativi, tanto che si potrebbe parlare di epoca inaugurale dell'effetto serra.

### **1.1.3. La seconda rivoluzione industriale**

La seconda rivoluzione industriale, il cui inizio può essere individuato nel periodo che va dal 1856 al 1878 e la cui fine può essere riportata allo scoppio del primo conflitto mondiale, invece di coinvolgere primariamente solo l'Inghilterra si espande anche in buona parte del resto dell'Europa e negli U.S.A. Il sistema fabbrica continua a evolversi e a estendersi, in particolare Germania e Stati Uniti sembrano prendere il testimone dell'Inghilterra come avamposti del progresso.

È in questo periodo che la scienza inizia a contribuire in modo ancora più massiccio agli sviluppi della tecnica e dell'industria. Adesso tutte le già citate caratteristiche elencate da Jonas come tipiche della tecno-scienza moderna e precedentemente presenti solo in nuce si attualizzano pienamente. La dialettica tra scienza, tecnica e industria si fa ancora più serrata e proficua, tanto che molti scienziati dell'epoca divennero affermati capitani d'industria<sup>21</sup>. La fiducia nella scienza pervadeva tutta la società e la sensazione diffusa era quella di essere prossimi a rivoluzionari cambiamenti. Basti pensare ad alcune creazioni letterarie dell'epoca – in particolare i romanzi scientifici e fantascientifici di Jules Verne,

---

<sup>21</sup> Solo per citarne alcuni: Siemens, Edison, Bayer, Solvay, Dunlop e Bell.

specialmente quelli del ciclo dei *Voyages extraordinaires* – e all’influenza del positivismo – movimento filosofico che rispecchiava questa esaltazione della scienza e del progresso.

Questa interazione tra scienza, tecnica e industria è alla base di molti dei notevoli sviluppi che hanno caratterizzato quest’epoca. Vennero individuate nuove fonti di energia: il petrolio e la possibilità di generare, conservare e spostare energia elettrica; inaugurati nuovi settori produttivi: il chimico, la siderurgia con particolare sviluppo nella produzione e nella lavorazione dell’acciaio, l’automobilistico, grazie alla scoperta del motore a scoppio, elettrico etc.; creati nuovi materiali – uno per tutti: la bachelite – e invenzioni che presto furono offerte sul nascente mercato di massa: il telefono, l’automobile, il frigorifero, l’aeroplano etc. La scienza penetra così profondamente nell’industria da andare anche a mutare gli stessi metodi di produzione. Non solo vennero introdotti nuovi macchinari che accrescevano il livello di automazione, ma furono studiati scientificamente e applicati metodi di produzione sempre più efficienti che si basavano sulla parcellizzazione lavoro, sulla catena di montaggio e sulla produzione in serie – Fordismo e Taylorismo. L’operaio si riduceva a mero esecutore di un movimento ripetuto, a ingranaggio della macchina produttiva, come ci ricordano le memorabili scene di “Tempi moderni”<sup>22</sup> di Charlie Chaplin.

Soprattutto grazie a queste innovazioni fu possibile ridurre considerevolmente i costi di produzione di vari prodotti e, quindi, anche il loro costo al pubblico. D’altra parte il ceto medio si stava sempre più sviluppando assieme a un sempre più diffuso aumento delle possibilità di acquisto. Dilagarono così una produzione, un mercato e un consumo di massa caratterizzati dall’omologazione dell’offerta, della domanda e, in ultima analisi, degli stili di vita e degli essere umani. L’industria apprese velocemente a gestire le possibilità offerte da questo nuovo mercato con strumenti capaci di imporre o veicolare bisogni – basti pensare alla pubblicità –, condizionando così le condotte di acquisto dei nuovi cittadini/consumatori. Possiamo considerare la fase conclusiva della seconda rivoluzione industriale come il periodo in cui inizia ad affermarsi il consumismo che poi andrà a caratterizzare gli anni a venire fino ai nostri giorni.

L’espandersi del sistema fabbrica in buona parte del mondo cosiddetto sviluppato e l’aumento della produzione accrebbero significativamente gli impatti nocivi antropogenici sul pianeta – in particolare in termini di emissione di anidride carbonica – già presenti a partire dalla prima rivoluzione industriale. Ma il cambiamento non fu solo di natura quantitativa, ma anche di natura qualitativa. I nuovi prodotti immessi sul mercato erano

---

<sup>22</sup> *Tempi Moderni* (*Modern times*, Charlie Chaplin, USA 1936)

spesso composti da prodotti di sintesi molto inquinanti perché aventi un processo di decomposizione a lunghissimo termine e responsabili di rilasciare sostanze chimiche dannose per l'ambiente e per gli esseri viventi.

In quegli anni, l'impatto ambientale dell'impresa umana inizia a rendersi più manifesto e sorgono i primi timori per le conseguenze dell'inquinamento generato. La seconda rivoluzione industriale inaugura quel processo che nel giro di poco più di un secolo porterà alla piena consapevolezza che alcune premesse che da sempre avevano accompagnato l'agire umano erano venute meno. Il mondo non è più un serbatoio infinito, ma appare tutto a un tratto limitato e dotato di risorse scarse; l'azione umana non si manifesta più in modo neutro nei confronti della natura, ma diviene portatrice di effetti negativi palpabili. Ne consegue il sorgere del problema del rapporto tra uomo e natura. Qualche pensatore isolato come Henry David Thoreau e Aldo Leopold ha avuto il merito di percepire il problema in anticipo rispetto agli altri, ma la diffusione della tematica ambientale sia a livello accademico che popolare è avvenuta solo tra gli anni sessanta e settanta del ventesimo secolo.

#### **1.1.4. Consumismo, globalizzazione e neoliberismo**

Dalla fine del primo conflitto mondiale ai giorni nostri, l'intensità con la quale venivano introdotti nuovi progressi tecno-scientifici e nuovi ambiti di ricerca e produzione sono andati ad aumentare esponenzialmente. Molti di questi hanno comportato dei significativi cambiamenti nelle metodologie di produzione, nel nostro modo di interpretare la natura e la vita, ma soprattutto nei nostri consumi e stili di vita. Questo non è certamente il contesto per poter passarli tutti in rassegna, ma possiamo almeno citarne brevemente alcuni dei più significativi soprattutto in relazione al loro impatto sull'ambiente.

L'industria della plastica si è ancor più diffusa andando a creare sempre nuovi composti. Questa materia si è rivelata molto economica e durevole, per questo è stata sempre più impiegata nella produzione di oggetti di consumo. Proprio la sua durabilità però rappresenta un problema a livello ambientale: se infatti gli oggetti di plastica non vengono smaltiti adeguatamente, possono rilasciare per molti anni sostanze nocive per l'ambiente e gli esseri viventi.

Una nuova tanto potente quanto difficile da gestire e, quindi, pericolosa fonte di energia è stata scoperta e sfruttata: l'energia nucleare. L'industria dell'energia nucleare ha

fin da subito fatto percepire la sua dannosità per la biosfera quanto meno sotto tre importanti aspetti: la potenza distruttiva del suo utilizzo bellico, gli effetti dannosi generati in seguito ai non pochi incedenti avvenuti<sup>23</sup> a centrali nucleari e il problema dello smaltimento delle scorie nucleari.

Una significativa rivoluzione è stata apportata dai recenti sviluppi della genetica, dalla nascita della genomica e dalla possibilità offerta dall'ingegneria genetica di manipolare il codice genetico di diverse specie. Lo sviluppo di questo ambito di ricerca e le possibilità tecniche che sono emerse hanno influenzato massicciamente il nostro modo di interpretare la vita e di rapportarci con essa. Oltre alle relevantissime, quanto meno da un punto di vista di bioetica intesa in *sensu stretto*<sup>24</sup>, ricadute che queste scoperte hanno avuto a livello degli esseri umani, delle relazioni tra loro e del loro rapportarsi all'ambito della cura, lo sviluppo della genetica e in particolare dell'ingegneria genetica ha avuto dei notevoli effetti sulle modalità di produzione agricola. L'introduzione degli OGM (organismi, sia vegetali che animali geneticamente modificati) in questo ambito ha reso possibile la creazione di nuove tipologie di sementi, la vendita delle quali è ad appannaggio esclusivo di grandi corporations che si sono potute permettere in precedenza i costi di ricerca per il loro sviluppo. Queste sono sementi normalmente più care e che devono essere ricomprate di anno in anno, generando così un rapporto di dipendenza tra l'industria produttrice e il produttore agricolo. Secondo molti, in primo luogo Vandana Shiva, l'introduzione delle sementi OGM sta mettendo in ginocchio i piccoli agricoltori dei paesi in via di sviluppo. Inoltre, nonostante gli OGM introducano delle sementi nuove nel mondo, un loro uso massiccio disincentiva l'utilizzo delle molteplici sementi locali e, a lungo termine, genera una perdita nella biodiversità.

Nonostante la scoperta e la almeno parziale diffusione di fonti di energia rinnovabili, buona parte dei consumi e delle produzioni hanno continuato ad essere sostenuti grazie all'uso del carbone. La persistente centralità di questa fonte energetica industriale è responsabile dell'emissione di sostanze dannose per l'atmosfera che vanno significativamente ad alimentare l'effetto serra.

Un altro ambito che compartecipa a queste emissioni è quello dell'industria della mobilità così come si è andata configurandosi centrata sui mezzi di spostamento – in

---

<sup>23</sup> Il più recente di una lunga serie avvenuto nel 2011 a Fukushima in Giappone. Assieme a questo il più grave è stato l'incidente di Chernobyl del 1986 che ha avuto un grande impatto nella sensibilizzazione riguardo ai rischi dell'energia nucleare.

<sup>24</sup> Per bioetica in *sensu stretto* è intesa la riflessione etica sui progressi tecno-scientifici che coinvolgono la nascita, la cura e la morte degli esseri umani; mentre per bioetica in *sensu largo*, la riflessione etica che si estende anche alla salute e alle condizioni di sopravvivenza degli animali non umani e dell'ambiente, andando così a comprendere l'etica animale e l'etica ambientale.

predominanza su ruote – alimentati a petrolio. Grazie a questo settore inoltre è stato sempre più facile e veloce diffondere la merce in ogni angolo del pianeta, giungendo al paradosso del *prodotto* – o delle componenti del prodotto – *globetrotter*.

Anche quella che potremmo chiamare l'industria del *comfort* comporta un massiccio aumento dei consumi di elettricità, acqua, gas e altre fonti di energia che ha un significativo impatto negativo sull'ambiente, sia a livello di emissioni atmosferiche nocive che a livello di erosione delle risorse naturali presenti sul pianeta terra.

Infine i metodi di produzione industriale dei beni di consumo – dai bicchieri alle automobili – hanno innalzato ancora i loro standard, raggiungendo livelli di automazione ed efficienza precedentemente inimmaginabili. Questo ha garantito la possibilità di rispondere all'aumento della domanda di prodotti dovuta da una parte all'aumento del benessere medio nei paesi “sviluppati” avvenuto soprattutto negli ultimi decenni dello scorso secolo e dall'altra alla diffusione di metodi di marketing sempre più efficaci. La produzione di determinati beni è andata delocalizzandosi in aree dove ha trovato delle condizioni più vantaggiose sia a livello normativo che economico rendendo, giusto per citare un evidente esempio, la Cina la fabbrica del pianeta. Questa organizzazione globale della produzione ha a sua volta richiesto di essere sostenuta da un sistema di trasporti sempre più articolato, generando così un ulteriore aumento delle emissioni. Si è così imposto a livello globale un'impostazione di produzione, distribuzione e vendita nociva tanto nel suo processo che nei suoi esiti.

La forma mentale imposta dal mercato – grazie alla rapida obsolescenza dei prodotti e la costante immissione di modelli più performanti e aggiornati – è stata quella del consumo spasmodico piuttosto che quello dell'uso responsabile, del riuso, del recupero e del riciclo. Questo eccesso di prodotti immessi sul mercato ha inevitabilmente generato il problema del loro smaltimento. Rifiuti già di per sé difficilmente riciclabili sono andati a incrementare le discariche inquinando il terreno o sono stati inceneriti andando a inquinare l'atmosfera. Questo fenomeno non riguarda solo l'interno di singoli nazioni, ma ha una dimensione anche internazionale, laddove i rifiuti – soprattutto alcune tipologie specifiche di rifiuti, come le scorie nucleari – del “primo” mondo vengono scaricati in zone del “terzo” mondo che divengono delle vere e proprie discariche del pianeta. Questa strategia, oltre a rappresentare comunque un danno ambientale, è ancora più meschina perché fa ricadere su chi non ha usufruito dei beni in questione l'impaccio di convivere in stretta prossimità con i loro effetti deleteri in quanto rifiuti.

Queste e tante altre radicali innovazioni, che è impossibile anche solo elencare in questo studio, hanno generato non solo un nuovo aumento quantitativo, ma anche un ulteriore salto qualitativo dell'impatto dell'impresa umana sull'ambiente. Il mercato è andato mutandosi sfruttando questi progressi per produrre un numero sempre crescente di prodotti il più velocemente possibile e per diffondere nuovi bisogni atti ad alimentare la loro domanda su tutto il globo. Lo sviluppo delle tecnologie della comunicazione ha reso sempre più efficace la diffusione di messaggi pubblicitari, capaci di rendere pressoché omogenei i bisogni dei consumatori ad ogni latitudine, almeno del mondo "sviluppato". Come già precedentemente accennato, le nuove capacità di trasporto hanno permesso, generando chiaramente dei consistenti costi ambientali a livello di inquinamento, un più facile e veloce trasporto delle merci. Questa crescente domanda omogenea di beni e la possibilità di soddisfarla grazie al sistema della mobilità ha generato una società dei consumi di massa di dimensioni globali, figlia legittima del matrimonio tra consumismo e globalizzazione.

Anche il versante dell'economia e delle scelte di politica economica a livello statale e sovrastatale ha influito nell'esacerbare questa situazione generando da una parte la tirannia di un mercato sconnesso dai reali bisogni delle persone e da ogni minima considerazione dell'ambiente e dall'altra un modello di consumatore insaziabile e irresponsabile. Un'origine di questa tendenza è ravvisabile già a partire dalla fine degli anni settanta con l'attacco e l'erosione dei sistemi di welfare e delle politiche di sostegno sociale, scolastico, sanitario, culturale e di redistribuzione per i gruppi o le persone in condizioni di bisogno. I tagli alla spesa pubblica destinata a questi aspetti si sono fatti sempre più radicali, le privatizzazioni di servizi pubblici sono state sempre più frequenti e, conseguentemente, il principio di uguaglianza che caratterizzava queste politiche è andato gradualmente a dissolversi. In generale negli ultimi decenni l'influenza della politica statale o sovrastatale sul mercato è andata diminuendo fino a quasi scomparire del tutto e, spesso, a generare la propria nemesi ossia un mercato che condiziona drasticamente o addirittura guida le scelte politiche dei governi. Testimonianza esemplificativa di questa tendenza mercatocentrica sono la maggioranza delle scelte con le quali i governi hanno pensato di rispondere alla recente crisi economica: continuando ad alimentare il sistema che l'ha generata anziché reagire abbandonandolo e trovando adeguate alternative.

Tutte le concezioni che possono essere rimandate al neoliberismo, in quanto esaltano il libero mercato e riducono l'influenza dello stato nella vita pubblica, riflettono a livello teorico ciò che è stato messo in pratica a livello di politiche economiche dagli anni settanta

ad oggi. Durante gli ultimi decenni del ventesimo secolo e i primi del ventunesimo secolo la tendenza si è esasperata e accelerata, il capitalismo ha cambiato marcia divenendo, almeno secondo l'etichetta individuata da Luttwak, turbo-capitalismo e siamo infine giunti al disastroso risultato della crisi economica. Secondo l'interpretazione di Laura Pennacchi,

Il neoliberismo ha manifestato tanto una pervasività assoluta, abbracciante tutte le sfere e tutti i luoghi, quanto un'irrazionalità altrettanto assoluta, resa palese dal tragico destino di crisi generato dalla razionalità individualistica e strumentale. La pervasività emerge quando consideriamo i tre processi fondamentali in cui il neoliberismo si è estrinsecato: finanziarizzazione, commodification e denormativizzazione. L'irrazionalità appare chiara quando consideriamo gli esiti catastrofici del trentennale ciclo neoliberista, acclarati dalla crisi economico-finanziaria esplosa nel 2007-2008.<sup>25</sup>

Per *finanziarizzazione* si intende quel processo che, anche e soprattutto grazie al contributo offerto dalla rivoluzione delle tecnologie informatiche, ha portato gli operatori economici a cercare di trasformare ogni transazione di mercato in una operazione finanziaria e cercare di trarne un guadagno maggiore possibile. Un modello, sempre secondo Pennacchi,

Dalle basi estremamente fragili, centrato sulla svalutazione del lavoro e una grave distorsione dei consumi verso l'opulenzismo, destinato a generare «bolle» su «bolle», non solo instabile, ma propriamente «insostenibile».<sup>26</sup>

La *commodification* è la tendenza che ha portato a ridurre a merce quasi tutto, includendo anche ciò che è sempre stato escluso dai confini del mercato: istituzioni, public utilities, domini naturali e artistici financo ai servizi relativi alla salute e all'istruzione. La possiamo considerare come lo stadio, almeno a oggi, estremo di evoluzione dell'attacco al welfare. Laddove si estende la logica della mercificazione il più possibile, anche le relazioni tra le persone ne risentono divenendo sempre più delle transazioni interessate, il cittadino viene scisso nelle tre figure di contribuente, utente e consumatore<sup>27</sup>, ognuna caratterizzata da interessi peculiari, diversi e, a volte, confliggenti tra loro e si incorre seriamente nel rischio di frantumare la sfera pubblica, divenuta area di conflitto tra individualità e interessi contrastanti.

---

<sup>25</sup> Laura Pennacchi *Filosofia dei beni comuni*, Donzelli, Roma 2012, p.43

<sup>26</sup> *Ibid.* p. 49

<sup>27</sup> *Ibid.* p. 53

Infine la *denormativizzazione* è quel processo che incarna l'insofferenza verso le regole tipica del neoliberismo, esemplificata dall'imperativo «meno regole, meno tasse, meno stato»<sup>28</sup>. La tendenza è quella di rendere il legame contrattuale tra parti auto interessate la norma nelle relazioni sociali. Lo stato perde ogni ambizione nell'intervenire sul mercato, che viene investito di una fiducia assoluta nella sua capacità di autoregolazione e il sistema tributario viene ridotto al minimo, aumentando così le aree di sudditanza tra le persone, l'erosione dei diritti fondamentali ed estendendo e inaspando le disuguaglianze.

L'effetto cumulativo di questi tre processi tipici delle politiche neoliberiste si è fatto sentire sull'ambiente in quanto la natura è stata spogliata anche del seppur minimo diritto che possedeva, le risorse naturali sono state ampiamente coinvolte nel processo di mercificazione e sono state, quindi, dissipate in modo considerevole. Il neoliberismo ha, quindi, slegato il mercato da ogni paletto normativo statale o sovrastatale, facendolo agire liberamente senza alcuna considerazione riguardo alla creazione di disuguaglianze e ingiustizie, danni all'ambiente e possibili esiti catastrofici.

Il trend neoliberista che ha dominato gli ultimi decenni non ha solo influito sulle politiche economiche, sulla visione della società e delle relazioni interpersonali e sul rapporto nei confronti della natura, ma ha anche generato un cambiamento antropologico o, quanto meno, ne ha sostenuto uno già in atto. Ogni riforma volta a tagliare i fondi o a ridurre i contributi fiscali da destinare alle politiche di welfare, ha avuto come effetto collaterale quello di comunicare ai cittadini che lo stato stava conferendo un'esplicita priorità agli interessi individuali, soprattutto delle persone ricche e benestanti, piuttosto che a quelli sociali atti a sostenere i gruppi in condizioni di bisogno. Questo messaggio si è ripercosso anche nel quotidiano andando a generare un individuo centrato solo sui propri interessi, privo di empatia nei confronti degli altri e dell'ambiente e, quindi, di limiti al soddisfacimento dei propri desideri nei confronti di ciò che lo circonda. Il modello dell'*individualismo illimitato*<sup>29</sup>, così come lo definisce Elena Pulcini, è caratterizzato da un individuo che possiede un'esistenza tendenzialmente appiattita alle sole dimensioni di:

*Consumatore* (spinto a un consumo indifferenziato e livellatore, che oscura il legame con gli altri), [...] *spettatore* (con una passivizzazione necessaria per reggere attraverso l'apatia e l'indifferenza la realtà della propria impotenza), [...] *creatore* (un produttivismo altrettanto illimitato spinge all'autonomizzazione della tecnica e

---

<sup>28</sup> *Ibid*, p. 54

<sup>29</sup> In Elena Pulcini *Il mondo è un bene comune? In Tempo di beni comuni*, Ediesse, Roma 2013, pp. 35-59

all'asservimento della natura). L'indifferenza dello spettatore, il parassitismo del consumatore e il delirio di onnipotenza del creatore sono accomunati dalla perdita del limite.<sup>30</sup>

Tale individuo ha una visione opaca dell'altro e della natura e la disposizione nei confronti di ciò che lo circonda, quando si allontana dall'indifferenza che lo caratterizza, diviene tutt'al più conflittuale. La relazione sociale si riduce a mero uso strumentale dell'altro – tanto umano che non – al fine del proprio vantaggio. La dimensione dell'economico conferma così la sua pervasività avendo come pendant antropologico il tipo dell'individualismo illimitato.

Un altro elemento che ci conferma tale pervasività è individuabile nel fatto che la recente crisi economica sia divenuta l'unico e prioritario problema da risolvere. Questo macroevento ha rimosso con un colpo di spugna ogni altra criticità – ambientale, demografica, alimentare, migratoria etc. – dalle agende politiche e mediatiche. L'effetto perverso, come già accennato, è stato quello di focalizzare l'attenzione solo sulla dimensione economica, senza prendere in considerazione gli altri problemi, la riflessione sull'individuazione di soluzioni dei quali poteva offrire retroattivamente alternative capaci di uscire dalla crisi economica stessa. È più che evidente che l'indirizzo ecologico sia stato frantumato da quello economico, nella sua impostazione prima liberista e poi neoliberalista. Questo, come già affrontato, oltre ad aver generato le perdita di ogni status della natura, ha condizionato e ha comportato un adattamento al proprio modello dell'ethos sia individuale che sociale.

Come sarà possibile affrontare più approfonditamente in seguito, la questione dei beni comuni si situa all'incrocio con molte delle problematiche alle quali è stato già fatto riferimento: il dramma ambientale, la globalizzazione, la mercificazione, la privatizzazione, la crisi economica, la crisi sociale e delle relazioni, la crisi alimentare etc. Molti autori si sono sbilanciati tanto da ritenere il concetto di beni comuni capace di scardinare la situazione di stallo nella quale ci troviamo e risolvere in un colpo solo le molteplici crisi nelle quali siamo immersi. Altri hanno più modestamente valutato tale concetto come una efficace bussola per trovare il sentiero diretto verso un altro modello di economia e società. In questo studio valuteremo le loro proposte soprattutto riguardo alla problematica ambientale.

---

<sup>30</sup> Laura Pennacchi *Filosofia dei beni comuni*, Donzelli, Roma 2012, p.68

Al di là di queste, sicuramente l'imperativo ambientale e non solo rimane quello di trovare una via d'uscita all'inerzia con la quale l'impresa umana sta percorrendo il proprio cammino perché così come stanno le cose non sembrano foriere di un futuro sostenibile.

### **1.1.5. Fare i conti col presente**

Il mix di consumismo, globalizzazione e neoliberismo ha fatto sì che l'impresa umana potesse agire sfruttando la natura liberamente per generare il maggior profitto possibile senza considerare in alcun modo le conseguenze negative sull'ambiente. La natura è stata quindi sempre più considerata come una *res nullius*, una materia neutra, da plasmare, consumare, danneggiare a piacimento. Gli effetti di questa tendenza hanno già compromesso l'ambiente e, se non sarà cambiata rotta, continueranno sicuramente a farlo con un'ingenza sempre maggiore e generando ferite che sarà sempre più difficile rimarginare.

Come è emerso nelle precedenti pagine, a partire dalla rivoluzione industriale e in modo sempre più crescente, gli esseri umani hanno agito sull'ecosistema con una velocità e un'intensità senza precedenti per cercare di soddisfare l'insaziabile richiesta di risorse emergente da un sistema di produzione sempre più affamato e onnivoro. È innegabile che negli ultimi due secoli il livello di qualità della vita e di comfort di buona parte degli abitanti del mondo sviluppato si è verticalmente innalzato, ma, come ci ricorda Hans Jonas, ogni progresso della "teco-scienza moderna" è segnato da un'ambivalenza degli effetti. Il rischio è quello di essere accecati dal comfort dal quale siamo circondati e rimuovere le allarmanti conseguenze negative sull'ambiente e su tutte le specie che lo abitano, nostri simili compresi, che questa condizione comporta.

Tra queste possiamo elencare il grave deterioramento di alcuni ecosistemi, una significativa e irreversibile perdita di biodiversità, una perpetua condizione di scarsità di risorse e l'allarmante fenomeno del riscaldamento globale. Tutto questo, è bene ricordarlo, in un contesto nel quale cresce la demografica risulta eccessiva, la povertà aumenta e la forbice che divide benestanti e indigenti, sia a livello intrastatale che a livello globale, si fa sempre più ampia. Sergio Bartolommei propone una lista sintetica, ma sufficientemente dettagliata degli effetti che l'impresa umana riversa sul pianeta terra:

Alterazione dello strato protettivo di ozono e i rischi di surriscaldamento dell'atmosfera (effetto serra), la desertificazione e le piogge acide, la deforestazione, l'erosione e l'aumento della salinità dei suoli e sottosuoli col conseguente abbassamento del loro tasso di fertilità, il bio-cidio, ovvero la riduzione della diversificazione genetica presente sul pianeta a seguito dell'estinzione o distruzione di molte specie vegetali o animali, l'inquinamento di acqua, aria e suoli e il problema dello smaltimento dei rifiuti tossici e nocivi (comprese le scorie radioattive), l'esaurimento tendenziale di certe risorse non rinnovabili e l'aumento incontrollato dei consumi energetici, la crescita demografica esponenziale etc.<sup>31</sup>

Secondo il *Living Planet Report 2014*<sup>32</sup> del WWF, due sono gli effetti più rilevanti della nostra attuale impronta ambientale: l'erosione delle risorse e la perdita di biodiversità. Questi due fenomeni sono le due facce di una stessa medaglia, infatti tanto più la nostra richiesta di natura aumenta, quanto più diminuiscono le specie che abitano la terra. Un altro effetto molto rilevante è quello del riscaldamento climatico, che per la sua peculiarità verrà analizzato a sé stante in seguito. Il genere umano sta utilizzando le risorse naturali di un pianeta e mezzo per soddisfare la propria domanda. In questo modo il capitale naturale a disposizione viene consumato eccessivamente precludendo quantomeno la possibilità di un livello di consumo pari all'attuale per le generazioni future se non addirittura impendendo a queste un'esistenza che possa definirsi tale.

D'altra parte le popolazioni di numerose specie sono diminuite del 52% dal 1970 a oggi. Questo dato rende evidente quanto possano essere dannosi gli effetti del nostro inquinamento sul pianeta. È principalmente il deterioramento ambientale causato dall'impresa umana a generare la diminuzione delle specie viventi in quanto va a rendere sempre più inospitale l'habitat che le ospita. Sembra esserci un pressoché comune accordo sull'importanza della difesa della biodiversità. Le argomentazioni sono molteplici:

La possibilità di trovare nuove molecole, la difesa dei diritti dei paesi in via di sviluppo e delle generazioni future, il mantenimento delle catene trofiche e degli equilibri dell'ecosistema e così via.<sup>33</sup>

L'importanza dell'esistenza di ogni singola specie può essere misurata sia secondo criteri di valore intrinseco che secondo criteri di valore sistemico. Il primo criterio chiama

---

<sup>31</sup> Sergio Bartolommei *Etica e natura*, Laterza, Bari 1995, p. 23

<sup>32</sup> [http://wwf.panda.org/about\\_our\\_earth/all\\_publications/living\\_planet\\_report/](http://wwf.panda.org/about_our_earth/all_publications/living_planet_report/)

<sup>33</sup> Sandro Pignatti *Biodiversità: come conoscerla* in (A cura di) Carlo Modenesi e Gianni Tamino *Biodiversità e beni comuni*, Jaca Book, Milano 2009, pp. 63-64

in causa l'unicità e l'irripetibilità di ogni specie e la ricchezza globale alla quale ognuna, nella propria specificità, compartecipa. Tornano alla mente le parole di Gerald Durrell:

La distruzione di una specie animale o vegetale è un'offesa criminale, allo stesso modo in cui lo è la distruzione di qualsiasi altra cosa irripetibile e insostituibile, come un quadro di Rembrandt o l'Acropoli,

che richiamano argomentazione di carattere estetico per la difesa dell'ambiente. D'altra parte vi è il valore di ogni singola specie in quanto nodo di una rete di relazioni più ampia che la comprende.

Ciò che dà senso a ogni singola «diversità» è la sua unicità in mezzo alle altre, e al tempo stesso la sua capacità di mettersi in relazione con le altre come in un'unica grande «rete» organizzata. [...] Ogni volta che si verifica una perdita di diversità, la perdita non riguarda soltanto la singola componente che scompare ma riguarda l'organizzazione di una diversità più grande: una riduzione della diversità si traduce sempre in un impoverimento del mondo.<sup>34</sup>

Questo tipo di argomentazione ha un vago sapore gestaltico – secondo il principio per cui il tutto ha un valore maggiore del mero insieme delle singole parti – e potrebbe avere la sua validità non solo in ecologia – scienza delle relazioni per eccellenza – ma anche a livello sociale.

### **1.1.6. Prospettive future**

Ormai sono troppi anni che sentiamo parlare di crisi ecologica per essere disposti a continuare a utilizzare questo termine. La crisi di per sé è infatti un fenomeno che si innesca in modo violento e repentino e si prevede come passeggero, transitorio, lanciato su di una traiettoria a curva e, quindi, destinato a ritornare gradualmente verso la normalità in seguito al momento di picco. Per quanto riguarda le condizioni dell'ambiente, invece, non è possibile parlare di eventi scatenanti repentini e violenti, ma di una graduale escalation di condizioni che vanno a peggiorarsi. Tutt'al più sono individuabili degli eventi violenti dal forte valore simbolico - soprattutto incidenti causati dall'uomo, tre per tutti: Bhopal,

---

<sup>34</sup> Carlo Modenesi *Le scienze della biodiversità: evoluzione, ecologia, conservazione* in (A cura di) Carlo Modenesi e Gianni Tamino *Biodiversità e beni comuni*, Jaca Book, Milano 2009, p. 22

Chernobyl e Fukushima - che potrebbero avere una funzione rivelatrice e motivazionale per un cambiamento di condotta collettiva da parte del genere umano.

Inoltre gli effetti sull'ambiente caratterizzanti la cosiddetta crisi ecologica sono in atto da troppo tempo e, soprattutto, sembrano tuttora seguire una curva di incremento crescente da non far pensare a una sua possibile prossima conclusione o decrescita, ma anzi da suggerire che il loro picco massimo sia sempre a venire. Per dipingere un quadro realistico e avere una più chiara consapevolezza che questa condizione non terminerà autonomamente, ma solo in seguito a un drastico mutamento del nostro comportamento, sarebbe quindi più corretto e onesto non parlare di crisi, ma di condizione o stato di emergenza ambientale duratura e caratterizzata ad un'escalation degli effetti. Infine, come fa notare Bartolommei<sup>35</sup>, "crisi ecologica" è anche una denominazione concettualmente ambigua, perché potrebbe indurre a pensare a una crisi dell'ecologia in quanto scienza e non dei delicati equilibri ecologici del pianeta Terra.

Negli ultimi decenni il termine crisi però sembra aver subito un mutamento semantico che ha dilatato la sua valenza temporale. Viene usato molto in riferimento alle condizioni che seguono determinati cambiamenti che mutano radicalmente le condizioni andando ad istituire in modo chiaro una distinzione tra un prima e un dopo. Il prima è spesso caratterizzato da stabilità e sicurezza; mentre il dopo, per quanto possa essere eterogeneo a livello temporale e spaziale, da precarietà e vulnerabilità. Il prima spesso viene ricordato in modo nostalgico come un'età dell'oro e vissuto con quel rimpianto di chi non sia stato capace di riportare la situazione nei suoi ranghi. Basti pensare alla cosiddetta "Crisi dei costumi". Molti sperano che tutto questo non valga anche per la crisi economica nella quale siamo dentro, guarda caso, già da sette anni. Più avanti verrà approfondita l'analisi della condizione di crisi nella quale siamo immersi e del suo potenziale emancipativo e poetico, valutando anche come gli esponenti del fronte dei beni comuni vi si rapportino. In virtù di queste considerazioni, potremmo usare anche la denominazione *crisi ambientale*.

Indipendentemente da come la vogliamo definire, uno dei più grossi problemi a uscire da questa situazione sembra essere rappresentato dal fatto che lo stile di vita quotidiano della stragrande maggior parte degli abitanti del mondo sviluppato sembra difficilmente inscindibile da tutta una serie di comportamenti che vanno ad alimentare processi fortemente dannosi per l'ambiente. Se percorriamo a ritroso la nostra giornata sono veramente poche le azioni che hanno un impatto ambientale neutro. La routine

---

<sup>35</sup> Sergio Bartolommei *Etica e natura*, LaTerza, Bari 1995, p. 22

quotidiana abituale si rinnova in modo inerte giorno dopo giorno aumentando sempre gli standard di confort e, quindi, gli impatti negativi sull'ambiente e ci troviamo immersi in un circolo di reiterazione automatica e pressoché inconsapevole dei nostri comportamenti. Non c'è settore industriale (alimentazione, trasporti, produzione e consumo di beni etc.) o aspetto della nostra esistenza che non generi emissioni nocive o che non sia in qualche modo retroattivamente condizionato da queste. La maggior parte delle prassi più diffuse sono ormai così oleate che alternative appaiono difficilmente implementabili e, anche laddove queste potessero apparire percorribili, l'impressione demotivante che spesso colpisce il singolo individuo è che una sua adesione sia ininfluente se paragonata all'immane effetto cumulativo dell'impresa umana nel suo insieme. La condizione del genere umano nei confronti dell'allarme ambientale oscilla quindi tra inconsapevolezza e demotivazione.

Questa condizione individuale ha il suo corrispettivo macro nel comportamento degli stati. Oltre a un intervento educativo, sembrerebbe anche necessario un intervento politico che condizioni, se non addirittura imponga, un cambiamento di condotta nei confronti dell'ambiente. La prassi e i ritmi della politica soprattutto nazionale sembrano, però, inadatti a gestire il problema ambientale. L'agenda politica di governo nazionale deve cercare di mantenere le promesse avanzate con i proclami elettorali. Questi sono inevitabilmente orientati verso un orizzonte temporale conforme alla durata del mandato elettorale – mediamente quattro anni – e a un orizzonte spaziale limitato primariamente ai confini nazionali. Ciò è vero anche e soprattutto a partire dalla constatazione che gli interessi dei cittadini, ossia dei potenziali elettori, sono nella stragrande maggioranza dei casi legati al qui e ora. La quotidianità in cui siamo costantemente immersi fa sì che facciamo maggiormente leva su di noi proclami politici che ci toccano da vicino e che potremo vedere realizzarsi nel breve termine, uno per tutti è l'evergreen della riduzione delle tasse. Insomma, in ultima analisi l'intervallo elettorale, con tutto il codazzo di strategie che si porta dietro, è troppo breve per poter da una parte pianificare e dall'altra proporre interventi a lungo termine. Come ci ricorda Jonas,

Da ciò non consegue che la nostra attuale democrazia con elezioni quadriennali [...] sia a lungo andare migliore, intendo nel senso che con i suoi mezzi sia veramente possibile evitare l'incombente crisi ambientale. Essa non è tanto orientata a ciò, quanto piuttosto al soddisfacimento degli interessi quotidiani e imminenti. Questo deriva semplicemente dal fatto che per l'elettore è più importante la sua personale condizione occupazionale e di mantenimento dei prossimi anni, che non il futuro del pianeta. È del tutto evidente

che gli interessi a breve termine prevalgono dapprima sempre sui doveri a lungo termine.<sup>36</sup>

Le dimensioni della lungimiranza e dello sguardo d'insieme, tanto necessarie per poter proporre interventi in ambito di politiche ambientali, sembrano quindi essere precluse dall'orizzonte dell'azione politica nazionale. Anche se ne avessero l'intenzione – spesso non vi è proprio – quindi diviene difficile per i governi affrontare una tematica che appare lontana dalla quotidianità individuale e che quindi tendiamo a rimandare a un futuro sì prossimo, ma sempre posticipabile.

L'immobilismo dei governi nei confronti di questo tema viene spesso giustificato anche con l'argomentazione secondo la quale l'intervento di un singolo paese sarebbe del tutto ininfluenza laddove la maggioranza degli altri continuassero nelle loro condotte abituali: una scusa della quale servirsi in modo tanto agile quanto ipocrita.

Infine è impossibile non constatare quanto i Governi siano sempre più ormai condizionati se non carsicamente guidati dagli interessi delle grandi corporations. Una condizione in cui i rapporti di potere ideali – un governo che garantisce gli interessi dei cittadini e subordina a questo la libertà d'azione delle grandi aziende – per poter intervenire con misure volte alla tutela dell'ambiente sono completamente ribaltati.

Solo per pensare di poter iniziare a riflettere su soluzioni politiche per la crisi ambientale, sono necessarie come premesse: un approccio politico e un impegno bipartisan, sovrastatale e internazionale, uno sguardo temporale a lungo termine, un panorama spaziale ampio e una visione d'insieme dei fenomeni dell'impresa umana e degli impatti che questa ha sull'ambiente.

La consapevolezza dell'inscindibile relazione tra il benessere dell'ecosistema, degli animali non umani e quello degli essere umani sembra essere stata rimossa dalla nostra coscienza collettiva. L'impresa umana negli ultimi due secoli sembra essersi mossa nella direzione del consumo, dell'accumulo e del conseguente spreco, dell'innalzamento degli standard di comfort per i cittadini benestanti del mondo sviluppato – un numero non così significativo se paragonato a quello complessivo degli abitanti del pianeta terra – e della ricerca del profitto. Questi obiettivi sono stati considerati come imperativi sistematici del nostro sistema di sviluppo a tal punto da non farci prestare la minima attenzione alle conseguenze a breve e, soprattutto, a lungo termine che il loro perseguimento ha generato e continua a generare. Le previsioni per il futuro non sembrano rosee, anzi se non si

---

<sup>36</sup> Hans Jonas *Sull'orlo dell'abisso*, Einaudi, Torino 2000, p. 31-32

verificherà alcun mutamento di tendenza, i processi dannosi già in atto non potranno che continuare ad acuirsi. Ci troviamo, come ci ricorda il titolo di una raccolta di saggi di Hans Jonas, *Sull'orlo dell'abisso*<sup>37</sup>, ossia nella condizione di dover affrontare delle scelte che ci permettano di mantenere la possibilità di una vita degna di essere chiamata tale per le future generazioni o addirittura di un ambiente che non sia così ostile da compromettere l'esistenza stessa degli esseri umani. L'ambiente naturale infatti fornisce le condizioni essenziali per la sopravvivenza del genere umano sulla terra. Se queste venissero meno, l'esistenza della nostra specie sarebbe messa a serio rischio. Siamo a un punto in cui è evidentemente necessario un cambio di rotta.

### 1.1.7. Il surriscaldamento climatico

Come già brevemente accennato il “Riscaldamento globale”, in inglese “Global warming”, – più raramente, ma forse più correttamente chiamato anche “Surriscaldamento globale” – è uno degli aspetti più rilevanti all'interno del dramma ambientale. Si situa all'interno dei fenomeni di “Cambiamento climatico”, dall'inglese “Climate change”, anche se è venuto a caratterizzare così fortemente la nostra epoca che quest'ultimo è sovente usato in modo improprio come suo sinonimo. In questa sede useremo questi termini in modo indifferente.

Come ci suggerisce Anthony Giddens il riscaldamento globale si riferisce al fatto che

Le emissioni di gas serra prodotte dall'industria moderna stanno provocando il riscaldamento del clima terrestre, con conseguenze potenzialmente devastanti per il futuro.<sup>38</sup>

Il cosiddetto “Effetto serra” è quel fenomeno atmosferico e climatico che permette a un pianeta di trattenere nella propria atmosfera parte dell'energia emanata dalla propria stella madre. I gas serra – i principali sulla terra sono Vapore acqueo (H<sub>2</sub>O), anidride carbonica (CO<sub>2</sub>), protossido di azoto (N<sub>2</sub>O), metano (CH<sub>4</sub>) ed esafluoruro di zolfo (SF<sub>6</sub>) – sono appunto quelli responsabili di questo effetto perché riescono a trattenere buona parte della radiazione infrarossa emessa dalla terra. All'aumento della percentuale di questi gas

---

<sup>37</sup> Jonas Hans *Sull'orlo dell'abisso. Conversazioni sul rapporto tra uomo e natura* (1993), Einaudi, Torino 2000

<sup>38</sup> Anthony Giddens *La politica del cambiamento climatico*, Il saggiatore, Milano 2015, p. 9

nell'atmosfera corrisponde un relativo aumento della radiazione trattenuta e quindi un conseguente aumento della temperatura. È proprio quello che sta accadendo attualmente a livello di cambiamento climatico.

I responsabili dell'emissioni di questi gas sono gli esseri umani con il loro apparato industriale di produzione e con il loro stile di vita quotidiano, infatti:

Dopo la prima Rivoluzione industriale e soprattutto nel ventesimo secolo, le attività industriali basate sul consumo di combustibili fossili hanno aumentato la concentrazione di gas serra nell'atmosfera: tra il 1970 e il 2005, le emissioni derivanti da attività umane sono aumentate del 70%.<sup>39</sup>

Di conseguenza,

La temperatura media mondiale è cresciuta di circa 0,8° dal 1901. La temperatura della terra non solo sta aumentando, ma lo fa a un ritmo sempre più incalzante. Dal 1880 al 1970, la temperatura media globale è aumentata di circa 0,03° ogni decennio. Nel periodo successivo al 1970, l'aumento è stato in media di 0,13° al decennio. [...] dal 1950 ogni decennio è stato mediamente più caldo del precedente.<sup>40</sup>

Questi dati appaiono già di per sé allarmanti, ma se non riusciremo a ridurre il livello di emissioni prodotte dall'impresa umana la situazione non potrà che peggiorare esponenzialmente: nei prossimi anni l'innalzamento della temperatura medie potrebbe essere almeno di 0,2° gradi per decennio e raggiungere un aumento globale che potrebbe oscillare tra 1,8° e 4° alla fine del Ventunesimo secolo. Un tale surriscaldamento comporterebbe l'estinzione di molte specie animali e vegetali, un significativo innalzamento del livello dei mari, lo sconvolgimento dell'attuale assetto climatico e potrebbe giungere fino a compromettere le possibilità di esistenza dell'uomo sulla terra.

Questi dati sono scientificamente incontrovertibili ed evidenti; solo un gruppo di scettici non crede nell'origine umana del riscaldamento globale, probabilmente per difendere gli interessi di lobbies di industriali<sup>41</sup>.

Inoltre buona parte degli esseri umani, nonostante siano perfettamente consapevoli dell'esistenza del problema, non sembrano nemmeno pensare a cambiare condotta. Questo

---

<sup>39</sup> Gianfranco Pellegrino *Etica del cambiamento climatico* in (a cura di) Piergiorgio Donatelli *Manuale di etica ambientale*, Le Lettere, Firenze 2015, pp. 108-109

<sup>40</sup> Anthony Giddens *La politica del cambiamento climatico*, Il saggiatore, Milano 2015, p. 20

<sup>41</sup> Cfr. *Ibid* pp. 26-29

è anche dovuto a quello che lo stesso Giddens ha definito in modo abbastanza autoreferenziale il “Paradosso di Giddens”, secondo il quale

Non essendo i pericoli prodotti dal riscaldamento globale tangibili, immediati e visibili nel corso della vita quotidiana, molti se ne stanno con le mani in mano e non fanno niente di concreto per evitarli.<sup>42</sup>

Questo aspetto legato alla percezione del problema è sicuramente rilevante, ma non è l'unico che produce l'inazione individuale. Un altro aspetto, più legato alla sfera motivazionale, è quello per cui il singolo individuo è portato a reputare il cambiamento della propria condotta come ininfluenza se paragonato all'incommensurabilità del problema. In ogni caso se continuiamo ad aspettare che la situazione si faccia più grave e pericolosa rispetto a quella attuale prima di agire seriamente, rischiamo che a quel punto sia davvero troppo tardi.

A livello di politica globale sono stati tanti i summit e i negoziati internazionali che si sono succeduti negli ultimi venticinque anni. Il più famoso tra questi è quello che regola tuttora l'ambito delle emissioni è il “Protocollo di Kyoto”, redatto nel dicembre del 1997 nella città giapponese. Questo imponeva ai paesi firmatari di ridurre le emissioni in media del 5,2 per cento rispetto al livello del 1990 entro il 2008/2012. Tra i paesi industrializzati, solo gli Stati Uniti d'America e l'Australia non sottoscrissero l'accordo. Molti dei paesi coinvolti hanno raggiunto l'obiettivo e lo hanno anche superato, ma in questo risultato non possiamo non considerare anche l'influenza della recessione. Con l'accordo di Doha l'estensione del protocollo è stata prolungata dal 2012 al 2020, con ulteriori obiettivi di taglio delle emissioni serra. Il protocollo di Kyoto ha introdotto anche il cosiddetto “Mercato del carbonio” che permetteva ai paesi industrializzati di vendersi l'un l'altro “unità di riduzione delle emissioni”. Questo ha generato sicuramente tante transazioni, ma non sembra essere stato determinante nella riduzione del quantitativo delle emissioni. Sicuramente è un'ulteriore conferma di come il modello economico sia centrale e venga usato anche per affrontare problemi ambientali.

Indipendentemente da ogni valutazione dell'efficacia, il divario tra la lentezza dei negoziati e la velocità dell'instancabile procedere del riscaldamento climatico resta comunque eccessivo. È sempre più necessario giungere ad azioni concrete che comportino

---

<sup>42</sup> *Ibid.* p.10

un cambiamento di rotta prima che il problema si aggravi a tal punto da rischiare di comportare l'estinzione del genere umano dalla faccia della terra.

Il fenomeno del riscaldamento climatico ha una rilevanza primaria all'interno del contesto ambientale nel quale ci troviamo. Questo per varie ragioni di ordine diverso tra loro, ognuna delle quali è capace di far emergere una caratteristica diversa del problema ambiente e, quindi, di renderlo maggiormente chiaro ai nostri occhi con la speranza che questo serva a farci cambiare condotta. Queste ragioni possono essere descritte a partire dalle tre dimensioni fondamentali del nostro orizzonte temporale.

In primo luogo, il processo di cambiamento climatico in atto rivela quali sono le sue cause in un passato che continua a rinnovarsi quotidianamente e quindi si trasforma in presente. Queste sono da individuare principalmente nelle fonti energetiche impiegate dall'impresa umana per produrre beni e per garantire il mantenimento dello standard di vita agli abitanti del cosiddetto "mondo sviluppato". Il riscaldamento climatico si configura così come effetto ambientale sommatorio di tutte le singole azioni – dai piccoli atti quotidiani, come usare la macchina per andare a fare la spesa, ai grandi processi produttivi – compiute dal genere umano. In questo modo manifesta la dannosità degli *effetti cumulativi* dell'impresa umana a livello di impatto ambientale e impone di prenderli in considerazione nel loro insieme in un'ottica olistica e ad ampio raggio spazio-temporale per trovare soluzioni al problema.

In secondo luogo, il riscaldamento globale ci rivela qualcosa sul nostro presente essendo letteralmente un *termometro* delle misere condizioni del nostro pianeta e, come se questo non bastasse, in terzo e ultimo luogo, i suoi effetti retroattivi sull'ambiente indicano quale scenario stiamo offrendo alle future generazioni umane e non umane. Uno studio appropriato di questo fenomeno dovrebbe portare quindi a conoscere quali sono i suoi effetti e le sue cause e quindi ad avere incontrovertibile consapevolezza della tassatività dell'imperativo di riduzione delle emissioni nocive.

Questo fenomeno è pertanto massimamente rilevante anche da un punto di vista etico e politico e, quindi, riveste un ruolo centrale all'interno di questo studio. Come almeno in parte è già emerso, il tema del cambiamento climatico coinvolge da una parte il ripensamento di categorie etiche tradizionali e la riflessione su quale possa essere la spinta motivazionale al comportamento etico dei singoli individui o di gruppi di individui e dall'altra la valutazione sull'efficacia delle misure politiche proposte dalle istituzioni nazionali e internazionali. Secondo questi aspetti le caratteristiche salienti del problema sono molteplici.

In primo luogo, vi è un'evidente scarto di percezione tra le nostre piccole e apparentemente innocenti azioni quotidiane e l'incommensurabilità e dannosità del fenomeno globale. Come giustamente nota Gianfranco Pellegrino,

Le cause del cambiamento climatico sono azioni apparentemente innocenti, o addirittura encomiabili [...]. Affermare che queste azioni in realtà sono immorali o dannose significa andare contro il senso comune e contro molte teorie filosofiche. Accettare l'idea che fare qualcosa per fermare il cambiamento climatico sia un dovere morale urgente ci costringerebbe ad ammettere che gran parte della nostra vita quotidiana sia profondamente immorale.<sup>43</sup>

Questa dovrebbe essere la conclusione alla quale giungere, quanto meno se la questione viene affrontata dal punto di vista di un'etica consequenzialista. Questa caratteristica ci riporta a quanto è stato già detto sulla dinamica cumulativa degli effetti dell'impresa umana. Ancora Pellegrino ricorda che

Nessun atto singolo sarebbe sufficiente da solo a creare gli effetti perniciosi del riscaldamento globale: certe condotte provocano il cambiamento di temperatura *cumulando* i loro effetti.<sup>44</sup>

Questa peculiarità sicuramente porta indirettamente il singolo individuo a sentirsi anche inconsapevolmente deresponsabilizzato nei confronti degli effetti nocivi delle proprie azioni e ad avere difficoltà nell'individuare spinte motivazionali adeguate al cambiamento della propria condotta.

In secondo luogo, gli effetti del riscaldamento globale sono a lungo termine e non vengono percepiti nel quotidiano e anche questa caratteristica contribuisce a far sì che il fenomeno non sia percepito in tutta la sua urgenza e, quindi, al processo di deresponsabilizzare e demotivazione del quale abbiamo appena parlato. Molto probabilmente saranno le generazioni future a subire le più gravose conseguenze. Una battuta attribuita a Groucho Marx che recita più o meno così "Perché dovrebbe importarmene delle generazioni future? Cos'hanno fatto per me?" aiuta a sottolineare il carattere supererogatorio e non reciproco che caratterizza un'eventuale azione degli abitanti del presente in favore di quelli dei posteri. Rinunciare a qualcosa del presente per il

---

<sup>43</sup> Gianfranco Pellegrino *Etica del cambiamento climatico* in (a cura di) Piergiorgio Donatelli *Manuale di etica ambientale*, Le Lettere, Firenze 2015, pp. 112

<sup>44</sup> *Ibid.*

bene del futuro richiede sicuramente una grande motivazione. Nei confronti dei danni ambientali a lungo termine il genere umano si trova così in una preoccupante situazione di stallo nella quale tanto più sono necessarie motivazione e responsabilità per mutare la nostra condotta a favore dei posteri, tanto più è difficile percepirle a causa della lontananza temporale degli effetti e della dinamica cumulativa delle nostre azioni. Gli effetti a lungo termine, inoltre, male si addicono, come è già stato sottolineato alla fine del precedente paragrafo, con i tempi troppo brevi dell'avvicendamento politico all'interno delle democrazie occidentali rese pertanto inadeguate a fronteggiare le tematiche legate alla tutela dell'ambiente.

In terzo luogo, è vero che il cambiamento climatico ha degli effetti globali, ma questi, almeno attualmente, non sono distribuiti equamente né da un punto di vista geografico né da un punto di vista sociale. Se il nostro comportamento non muta probabilmente lo saranno in futuro. Allo stato attuale del fenomeno, a livello territoriale sono soprattutto i paesi più bassi sul livello del mare, le piccole isole e le aree a rischio di desertificazione a subire le conseguenze più gravose. A livello sociale sono i più poveri – e, ingiustamente, spesso coloro che nel loro quotidiano producono meno emissioni dannose – a essere più danneggiati sia perché le zone precedentemente elencate sono spesso densamente popolate da persone povere sia perché gli “stati in via di sviluppo” e le persone non abbienti nei “paesi sviluppati” hanno maggiori difficoltà ad affrontare un eventuale aumento di temperatura rispetto ai propri pari più ricchi e, quindi, dotati di maggiori misure di sicurezza e comfort.

Come ricorda Furio Cerutti, il fenomeno del riscaldamento globale rimane invece strettamente globale almeno da tre aspetti:

- La dimensione sistemica, perché è comprensibile solo sulla base di processi fisici riguardanti l'intero pianeta;
- il nesso causale oltre che morale (responsabilità) che lega gli autori con le vittime [...], per esempio chi vive in un edificio di Chicago o Berlino con l'aria condizionata e chi fugge dai villaggi costieri allagati del Bangladesh;
- il destino di agire in comune, una caratteristica essenziale delle sfide globali: il problema può essere affrontato solo agendo insieme in maniera cooperativa.<sup>45</sup>

---

<sup>45</sup> Furio Cerutti *Sfide globali per il leviatano*, Vita e pensiero, Milano 2010, p. 110

L'insieme di queste caratteristiche del fenomeno chiama in causa la necessità di trovare una soluzione politica sicuramente globale e intergovernativa, ma che sappia anche individuare inedite strategie di giustizia distributiva e compensativa.

In ultimo luogo, questo fenomeno non ha solo effetti geograficamente distribuiti in modo differente, ma anche cause che possono essere individuate soprattutto in determinate aree del mondo, soprattutto quelle dove risiedono le grandi potenze industriali. Come giustamente fa notare Pellegrino,

Il cambiamento climatico è sintomo di una distribuzione disuguale di una specifica risorsa comune limitata – la capacità del pianeta di assorbire le emissioni di gas serra. Nel loro sviluppo economico, le potenze industriali hanno utilizzato una porzione eccessiva della capacità del pianeta di riequilibrare la concentrazione di gas serra nell'atmosfera, violando l'eguale diritto di ogni nazione a promuovere il proprio sviluppo economico.<sup>46</sup>

Se consideriamo che un quantitativo minimo di emissioni sia necessario per raggiungere quello sviluppo che consenta a molte nazioni di uscire dalla povertà, la questione del riscaldamento globale pone sfide non solo relative alla giustizia globale distributiva e compensativa, ma anche al diritto allo sviluppo di nazioni povere. Questo diritto potrebbe prevedere un trattamento favorevole a livello di limite di emissioni dannose da concedere loro fino a un certo livello di sviluppo e in modo inversamente proporzionale, invece, uno maggiormente gravoso da riservare ai paesi già fortemente industrializzati che dovrebbero, tra l'altro, rivestire il ruolo di trascinatori in questa lotta.

Questa analisi conduce alla conclusione che il tipo di responsabilità che abbiamo nei confronti del riscaldamento globale ha delle caratteristiche del tutto peculiari ed inedite.

La nostra responsabilità per il cambiamento climatico è al tempo stesso *non locale* (si estende nello spazio e nel tempo ben al di là della portata e della vita stessa degli agenti), *non causale* (si è responsabili anche se le proprie azioni non sono, da sole, una causa necessaria e sufficiente dell'effetto considerato [...]), *contributiva* [le proprie azioni che comportano emissioni dannose contribuiscono all'aumento della temperatura]. Infine la responsabilità per il cambiamento climatico è *collettiva*: nessuno può essere singolarmente responsabile di una così complessa catena causale.<sup>47</sup>

---

<sup>46</sup> Gianfranco Pellegrino *Etica del cambiamento climatico* in (a cura di) Piergiorgio Donatelli *Manuale di etica ambientale*, Le Lettere, Firenze 2015, p. 121

<sup>47</sup> *Ibid.* p. 113

Come è già ampiamente emerso, il tema del riscaldamento climatico rappresenta una sfida da porci per mantenere le condizioni ambientali tali da rendere possibile la vita sulla terra. Da un punto vista filosofico questa sfida risulta molto fertile perché per affrontarla in modo adeguato sembra richiedere un radicale ripensamento delle nostre categorie etiche e dei nostri strumenti politici tradizionali. Da un punto di vista etico, in particolare, è necessario compensare la mancanza di percezione della responsabilità e il deficit motivazionale individuale. A livello politico, invece, dobbiamo acquisire un approccio che sappia essere globale – sia nei termini di considerare il fenomeno nella sua globalità che in quelli di affrontarlo con una prospettiva geografica globale –, dotato di un sguardo rivolto al futuro e che intenda la comunità politica umana nel suo complesso. Il processo di surriscaldamento globale è una delle questioni che per queste ragioni Cerutti inserisce in quelle che definisce *sfide globali*<sup>48</sup> per l'umanità proprio perché richiedono una strategia internazionale, collettiva e cooperativa. Questa condizione rende il caso di studio del cambiamento climatico un terreno molto fertile per pensare e saggiare l'efficacia motivazionale di proposte etiche e quella pratica di proposte politiche indirizzate più in generale alla tutela dell'ambiente e per questo è stato e verrà preso in considerazione all'interno di questo lavoro.

Alcune delle possibili soluzioni che sono state prospettate fino ad ora e dei passi da compiere a livello politico per ridimensionare la gravità del problema sono: coinvolgere attivamente i singoli stati e la comunità degli stati globale, imporre la tematica nelle agende politiche, stimolare conoscenza e formazione e, quindi, responsabilità e attitudine al cambiamento dei nostri comportamenti, istituire una cornice economica e fiscale adeguata che non si serva solo di tassazioni (es. *carbon tax*), ma anche di incentivi per i comportamenti virtuosi, far leva sul tema della sicurezza energetica e sviluppare e implementare maggiormente le fonti di energie rinnovabili<sup>49</sup>.

Proprio per le sue caratteristiche peculiari, più avanti ci sarà modo di accennare al riscaldamento globale per mettere alla prova diverse proposte di utilizzo del concetto di “beni comuni” per rispondere al problema ambientale.

## 1.2. Le teorie etiche dell'ambiente

---

<sup>48</sup> Cfr. Furio Cerutti *Sfide globali per il leviatano*, Vita e pensiero, Milano 2010

<sup>49</sup> Per una più dettagliata trattazione delle possibili soluzioni si rimanda a *La politica del cambiamento climatico*, Il saggiatore, Milano 2015

Come è già sufficientemente emerso, l'ambiente è stato da sempre considerato dalla stragrande maggioranza degli individui e delle civiltà moralmente neutro. Anzi, spesso

La misura del «progresso» era costituita dalla distanza raggiunta dall'uomo e dai prodotti della «civiltà» nei confronti, rispettivamente, degli altri viventi e delle cose naturali. [...] L'idea della natura come *res nullius* e pozzo di risorse inesauribili o rinnovabili contribuiva a circoscrivere il trattamento degli enti naturali a un problema di massimizzazione dei vantaggi economici.<sup>50</sup>

Come abbiamo visto, infatti, la natura è stata usata come materia neutra da usare per il consumo, l'accumulo e il profitto. Principalmente due fenomeni hanno portato alla nascita di una certa coscienza ambientale: da una parte l'acquisita conoscenza del carattere finito, limitato, esauribile e non rinnovabile delle risorse naturali del pianeta Terra e dall'altra parte la consapevolezza delle nuove caratteristiche dell'agire caratterizzante l'impresa umana. Un mondo dalle risorse scarse ospitava un genere umano capace di generare impatti devastanti. La combinazione di questi due fattori ha gradualmente portato sempre più persone a domandarsi il senso e la liceità di molte azioni ecologicamente dannose del genere umano.

Solo a partire dalla seconda metà del secolo scorso, quindi, ha iniziato a svilupparsi una certa attenzione riguardo al tema, sia a livello politico sociale con i cosiddetti movimenti ecologisti, che a livello accademico, con il crescente interesse della filosofia e, in particolare, delle nascenti etiche applicate. Ma vi sono stati anche degli isolati precursori. Tutti questi – precursori, attivisti e pensatori – sono stati mossi dall'esigenza di cambiare rotta prima che l'ambiente fosse eccessivamente compromesso.

### **1.2.1. *Ambiente e Natura nella filosofia e nell'etica dell'ambiente***

Prima di passare velocemente in rassegna i precursori dell'etica dell'ambiente, i cosiddetti movimenti ambientalisti e di soffermarci su di una tassonomia delle etiche che sono state proposte in questo ambito, sembra necessario fare chiarezza terminologica e concettuale su cosa intendiamo per *natura* e *ambiente* nel campo della filosofia dell'ambiente e delle etiche ambientali, sia, più in generale, per delimitare i confini di

---

<sup>50</sup> Sergio Bartolommei *Etica e ambiente*, Guerini e associati, Milano 1989, p. 11

questo studio che, più in particolare, per individuare con precisione chi possa essere incluso nei gruppi appena elencati.

Come ci ricorda Serenella Iovino, la parola italiana ambiente proviene dal latino *ambiens*, *-entis*, participio presente del verbo *ambire* che significa *andare intorno, circondare*. L'italiano non è l'unica lingua europea in cui il termine ha questo significato, ciò accade anche in Francese (*environnement*), in Inglese (*environment*) e in Tedesco (*umwelt*). La parola *ambiente* non va a descrivere un insieme passivo e statico, ma

Un complesso attivo di elementi che si muovono in un contesto comune, influenzandosi reciprocamente. Esso non è solo un insieme di *fatti*, (gli elementi che lo compongono), ma anche un luogo di *atti* (le dinamiche che tra questi stessi elementi intercorrono).<sup>51</sup>

L'ambiente non può essere descritto come un mero insieme di enti, ma richiede di essere interpretato come un luogo in costante cambiamento. Un cambiamento che non subisce, ma del quale è esso stesso “responsabile” in quanto messo in moto almeno da una parte degli elementi che lo compongono. L'ambiente non può essere ridotto a natura nel senso meramente vegetale-organico di questo termine perché in esso *natura* e *cultura* convivono insieme e spesso invadendosi reciprocamente i confini.

Il genere umano, infatti, rappresenta uno degli enti che sono parte dell'ambiente e, come tutti gli altri, recita una parte attiva nei mutamenti che lo coinvolgono. La specie umana, però, armata dalla protesi della tecno-scienza che si è costruita e impiantata, produce degli effetti di ordine qualitativo e quantitativo non paragonabili a quelli generati dagli altri abitanti dell'ambiente. Gli uomini si trovano quindi nella singolare condizione di essere parte di ciò che attivamente deturpano con la propria impresa collettiva, e, in virtù delle strette relazioni che intercorrono tra le parti dell'insieme e l'insieme ambiente in generale, facendo ciò danneggiano anche loro stessi. Già questa condizione dovrebbe far riflettere sull'opportunità di perpetuare il nostro comportamento.

Relativamente all'appartenenza degli enti all'insieme, è possibile legittimamente domandarsi se ne possano esistere al di fuori dell'ambiente o necessariamente ogni elemento vi è compreso. La risposta a questa domanda chiaramente dipende dalla scala alla quale facciamo riferimento; potremmo verosimilmente allargare la nostra concezione di ambiente fino a comprendere tutto l'universo conosciuto. Evidentemente in questo studio

---

<sup>51</sup> Serenella Iovino *Filosofie dell'ambiente*, Carocci, Roma 2004, p. 17

l'ambiente che interessa è primariamente quello rappresentato dalla Terra e comprendente anche la relazione con la stella madre del sistema di cui fa parte: il sole.

Indipendentemente dalla scala che vogliamo prendere in considerazione, comunque, rimane propria dell'ambiente la caratteristica di essere, al contempo e senza alcuna soluzione di continuità, tela e cornice. Infatti,

La parola *ambiente* [...] rimanda nello stesso tempo a *ciò che circonda* e a *ciò che è circondato*: la biosfera e i suoi equilibri, il paesaggio, le piante, gli animali, gli esseri umani.<sup>52</sup>

Il termine in questione sembra a momenti essere sinonimo di natura e sicuramente i due concetti sono molto vicini e si possono sovrapporre. A ben vedere, però, soprattutto se consideriamo le varie accezioni che ha nel lessico filosofico (e ha avuto nella storia della filosofia), *natura* ha un arco semantico decisamente più ampio. Senza volerci addentrare in un tema che richiederebbe di per sé ben più di un singolo studio, il concetto di *natura* in filosofia ha significato e può significare: l'insieme dell'esistente, il ciclo vitale, l'essenza e la legge degli enti, l'opposto del razionale, una condizione dalla quale emanciparsi o da recuperare, un determinato stato sociale e politico e così via. *Ambiente*, invece, anche nella sua accezione filosofica, ha sicuramente un senso meno metafisico, più determinato, concreto e maggiormente immerso nella dimensione dell'esperienza.

La filosofia e l'etica dell'ambiente, inoltre, se paragonate alla filosofia della natura hanno una storia decisamente più recente. La filosofia della natura, a partire dalla Grecia classica, nella quale veniva studiata con il nome di fisica (da *physis*, che significa appunto natura), è presente lungo tutta la storia del pensiero fino ai nostri giorni. Numerose sono le rappresentazioni della natura proposte all'interno della tradizione filosofica.

La natura è stata vista di volta in volta come abitata dagli dei, pervasa da un principio infinito e generativo, specchio cosmico della creazione insieme all'uomo, animale da dominare, donna da conoscere, potenza creativa, luogo di leggi matematiche o di segrete corrispondenze, terreno della necessità e puro meccanismo, momento dello spirito inconsapevole, negatività, Dio.<sup>53</sup>

Senza necessità di passarle in rassegna, è possibile affermare che la maggior parte delle interpretazioni filosofiche della natura, sia di carattere teoretico che morale, che

---

<sup>52</sup> *Ibid.* p. 18

<sup>53</sup> *Ibid.* p. 19

caratterizzano la tradizione occidentale almeno da Aristotele a Hegel, sono state caratterizzate per la centralità dell'essere umano e per il ruolo a questo subordinato che aveva tutta la restante natura. Bartolommei propone come un esito della storia dell'interpretazioni del concetto di natura, quella che attualmente può essere considerata una definizione condivisa.

In modo sintetico si può osservare che con «natura» si suole oggi caratterizzare, in generale, l'ambiente non prodotto dall'uomo: gli *enti* fisici non umani (organici e inorganici), considerati nella loro specifica individualità, ma anche i *processi* biochimici sottesi alla produzione e riproduzione della vita, i *sistemi* ecologici presenti sul pianeta Terra, i meccanismi di regolazione e autoregolazione della biosfera *come un tutto*.<sup>54</sup>

Di questa definizione è interessante notare la specificazione per cui la natura è "l'ambiente non prodotto dall'uomo". Coerentemente con le definizioni di ambiente prese in analisi all'inizio di questo paragrafo, infatti, se anche l'azione dell'uomo fosse compresa nell'orizzonte di questa definizione non sarebbe più possibile parlare di natura, ma sarebbe necessario parlare di ambiente, in quanto insieme natural-culturale.

Prima di proporre una definizione dell'ambiente di cui si occupa l'etica che prende il suo nome, è necessario soffermarsi su due eventi fondamentali per la nascita di questa disciplina: la nascita della teoria evoluzionistica e quella dell'ecologia. Il paradigma antropocentrico che ha caratterizzato la stragrande maggioranza della tradizione filosofica occidentale e con il quale questa ha interpretato la natura entra, infatti, drasticamente in crisi con la teoria evoluzionistica sviluppata da Charles Robert Darwin. Tale teoria tolse il velo che copriva le origini del genere umano dimostrando la comune provenienza con le altre specie. Tra gli esseri umani e gli animali si veniva così ad individuare uno stretto legame di parentela, che fu poi rinforzato scientificamente dalle scoperte dell'etologia e della genetica. Com'è noto, questo mise in crisi l'immagine che l'uomo aveva di sé e il ruolo che si era autoassegnato tra le altre forme di vita.

Il fatto che le stesse, osservabili, dinamiche evolutive coinvolgano tutte le forme di vita, esclude dalla natura tanto l'azione di forze metafisiche, quanto, [...] uno sviluppo finalistico in funzione della centralità umana: ciò mina alla base l'idea di una gerarchia nella «grande catena dell'essere».<sup>55</sup>

---

<sup>54</sup> Sergio Bartolommei *Etica e natura*, Laterza, Bari 1995, p. 17

<sup>55</sup> Serenella Iovino *Filosofie dell'ambiente*, Carocci, Roma 2004, p. 22

Il passaggio dall'idea di discontinuità a quella di continuità tra gli animali umani e gli animali non umani, quindi, privò di fondamento numerose argomentazioni – teologiche, metafisiche o finalistiche – a favore dello status morale speciale dell'uomo all'interno della natura. Accettare l'evidenza delle leggi evoluzionistiche significa scambiare il necessario con il possibile; il genere umano di conseguenza non può più pretendersi al centro della creazione o la più perfetta tra le specie, ma solo una possibilità evolutiva tra le altre. La teoria di Darwin ha, in questo contesto, quindi due grandi meriti: uno di carattere morale, l'altro di carattere teorico. Da un parte, assegnando un'origine animale agli esseri umani ridimensiona le pretese, fino ad allora assolute, che questi possono accampare nei confronti della natura. Dall'altra, spogliando la natura da ogni veste metafisica, ha indirettamente contribuito alla formazione del significato moderno di ambiente e alla nascita dell'etica ambientale. L'uomo fu reso, infatti, una parte simile alle altre di un tutto – l'ambiente, appunto – che lo comprende.

Negli stessi anni nasce una disciplina che ha radicalmente rivoluzionato il nostro sguardo nei confronti della natura: l'ecologia. Ernst Heinrich Haeckel, il suo fondatore, nelle pagine di *Morfologia generale degli organismi*<sup>56</sup>, la definisce molto sinteticamente come:

La scienza comprensiva delle relazioni tra l'organismo e l'ambiente.<sup>57</sup>

L'ecologia si propone fin da subito, quindi, come la scienza delle relazioni per antonomasia. La natura non è concepita come un concetto solitario e chiuso, ma come un insieme di relazioni: tra gli organismi viventi – essere umano compreso – e l'ambiente di cui sono parte. La condizione esistenziale del genere umano viene quindi segnata dall'*essere nella natura*. Non deve stupire infatti che la parola ecologia sia stata scelta a partire da *oikos* che in greco significa *casa*. La Iovino ci suggerisce un rapporto diretto tra l'ecologia e la nascita dell'etica ambientale.

A determinare la nascita di una filosofia dell'ambiente, distinta e indipendente dalla filosofia della natura, è dunque una profonda trasformazione dell'immagine stessa della natura, da *essenza a luogo*, da concetto metafisico ad ambiente, contesto di rapporti

---

<sup>56</sup> Ernst Heinrich Haeckel *Morfologia generale degli organismi*, 1866

<sup>57</sup> Serenella Iovino *Filosofie dell'ambiente*, Carocci, Roma 2004, p. 24

dinamici che investono sia la vita morale dell'uomo [...] sia l'intera dimensione biologica.<sup>58</sup>

La metafora della casa o, analogamente, quella del giardino emerge dalla constatazione che l'essere umano non può più legittimamente considerarsi come il padrone della natura, ma solo come un suo ospite, una sua parte attiva, tutt'al più un suo custode. La filosofia dell'ambiente prende quindi in considerazione le modalità con le quali l'uomo vive nella sua casa naturale e quindi comprende anche una valutazione etica della sua condotta.

L'importanza posta sulle relazioni tra le parti e tra queste e l'insieme che le comprende, dimostra chiaramente quanto l'ecologia abbia influito sull'attuale idea di ambiente. Il concetto di natura proposto dall'ecologia non si discosta, infatti, molto dalle definizioni di ambiente che sono state analizzate all'inizio di questo paragrafo. Nel *Vocabolario della Lingua Italiana* dell'Enciclopedia Treccani del 1986 l'ambiente è definito:

La natura, come luogo più o meno circoscritto in cui si svolge la vita dell'uomo, degli animali, delle piante, con i suoi aspetti di paesaggio, le sue risorse, i suoi equilibri, considerata sia in se stessa sia nelle trasformazioni operate dall'uomo e nei nuovi equilibri che ne sono risultati, e come patrimonio da conservare proteggendolo dalla distruzione, dalla degradazione, dall'inquinamento.<sup>59</sup>

Questa definizione è interessante per due aspetti. Il primo è rappresentato dalla sua conclusione che fa trasparire già l'istanza etica della protezione dell'ambiente; elemento quanto meno inusuale per una definizione, sintomo di quanto tale istanza sia già all'epoca stata percepita come urgente. Il secondo si riferisce proprio alle caratteristiche sottolineate dall'ecologia: la natura – in questo caso l'ambiente – è un sistema in continua evoluzione che cambia a causa delle azioni generate da una parte dei suoi elementi, in questo caso la famiglia più dannosa, quella umana!

Le analogie con l'interpretazione che l'ecologia propone della natura e l'idea di ambiente proposta dalla filosofia dell'ambiente e dall'etica ambientale sono più che evidenti. In questo studio, quindi, i due termini – ambiente e natura - potranno essere usati in questo specifico senso come sinonimi.

---

<sup>58</sup> *Ibid.* p. 25

<sup>59</sup> *Ibid.* pp. 17-18

### 1.2.2. L'emersione del problema: precursori e movimenti ambientalisti

I problemi legati all'ambiente fanno ormai da tempo parte della nostra quotidianità e del nostro immaginario. Prima degli anni sessanta dello scorso secolo al tema della tutela dell'ambiente, però, non era dedicata molta attenzione e solo alcune isolate eccezioni – quelli che saranno chiamati precursori – avevano già percepito l'importanza e l'urgenza della questione. Vari fattori hanno contribuito a innalzare il livello di attenzione nei confronti di questo tema. Tra questi un sempre più deciso emergere dei sintomi di insofferenza della Terra nei confronti del nostro operato, una crescente capacità tecnico-scientifica di diagnosi di questi sintomi capace di renderli ancora più evidenti in tutta la loro serietà al genere umano e, conseguentemente l'uscita di rapporti e studi divulgativi sul tema.

In particolare un rapporto che fece molto scalpore fu quello sui *Limiti dello sviluppo*<sup>60</sup> del 1972. Lo studio fu commissionato dal Club di Roma al MIT e aveva come obiettivo quello di prospettare gli impatti sull'ecosistema della condotta del genere umano soprattutto in relazione alla sua crescita demografica. In sintesi, il rapporto sosteneva che, se il tasso di aumento della popolazione e dei consumi dell'epoca fosse continuato inalterato, i limiti dello sviluppo si sarebbero raggiunti entro i successivi cento anni. Prospettava, quindi, una politica di *non crescita* sia sotto un profilo demografico che produttivo-industriale.

Tra i testi divulgativi, invece, ebbe un notevole impatto a livello di pubblico l'uscita nel 1962 di *Silent Spring*<sup>61</sup> scritto da Rachel Carson. In questo testo, la biologa statunitense denunciava i dannosi effetti dell'impiego dei pesticidi e soprattutto del DDT in agricoltura. L'uso di questi prodotti causava un vero e proprio *biocidio* che non riguardava solo gli insetti considerati nocivi per i raccolti, ma che coinvolgeva anche milioni di piccoli uccelli e andava a incrinare l'equilibrio biotico di intere aree.

---

<sup>60</sup> Meadows Donella H., Meadows Dennis L., Randers Jørgen, Behrens III William W. *The Limits to Growth*, 1972

<sup>61</sup> Carson Rachel *Primavera Silenziosa*, Feltrinelli, Milano 1999

Di qui, l'immagine triste, e per niente metaforica, di una primavera silenziosa che si sarebbe protratta ancora molto a lungo, influenzando profondamente sul paesaggio e sulle abitudini americane.<sup>62</sup>

Un altro testo che riscosse molta attenzione anche da parte del pubblico dei non specialisti fu *The Closing Circle*<sup>63</sup> di Barry Commoner uscito negli Stati Uniti d'America nel 1971. Secondo l'autore, il genere umano con la propria impresa collettiva tesa allo sfruttamento della terra avrebbe rotto il *cerchio* della vita biologica naturale. L'appello di Commoner richiamava gli uomini a un uso più saggio e compatibile con gli equilibri naturali della tecnologia in modo da tornare a *chiudere il cerchio* prima che la crisi ecologica si fosse spinta troppo oltre.

Nello stesso periodo, anche a livello istituzionale iniziano a farsi sentire gli effetti di questa "ondata verde". Durante gli anni Settanta le offese al nostro ecosistema erano ormai dei dati di fatto evidenti, tanto che anche un politico conservatore e liberale come Richard Nixon, sicuramente non molto sensibile a questi temi, durante il suo mandato presidenziale, emise il *National Environmental Policy Act* con il quale obbligò tutti gli enti federali a "monitorare, valutare e controllare" le emissioni delle loro attività, dandone anche pubblica informazione. Sempre nel 1970 fu indetto il primo *Earth's Day* e vennero approvati dal congresso americano i *Clean Air Act Amendments* che imposero limiti nazionali all'inquinamento atmosferico.

Anche a livello sociale gli effetti non si fecero attendere. Molteplici le agenzie si attivarono in quegli anni per iniziare una lotta ecologica contro le istituzioni – colpevoli di non imporre limiti normativi adeguati - e le grandi imprese – colpevoli di danneggiare l'ambiente con i loro metodi di produzione, distribuzione e smaltimento. Nel 1971 venne fondata *Greenpeace*, l'organizzazione non governativa ambientalista anti nucleare e pacifista, prima a Vancouver e poi negli Stati Uniti. Da quel momento si è espansa in tutto il mondo<sup>64</sup> e ha portato avanti una serie innumerevole di lotte dirette e pacifiche per la difesa dell'ambiente. Dieci anni prima di *Greenpeace* e con una genesi decisamente diversa venne fondato il WWF.

Vari altri movimenti – definitisi "ambientalisti" o "ecologisti" – andarono a formarsi in tutto il mondo costituendo così quell'onda sociale, denominata *Ambientalismo* (o *ecologismo*), che lotta per la tutela e il miglioramento dell'ambiente. Soprattutto durante

---

<sup>62</sup> Serenella Iovino *Filosofie dell'ambiente*, Carocci, Roma 2004, p. 13

<sup>63</sup> Commoner Barry *Il cerchio da chiudere*, Garzanti, Milano 1986

<sup>64</sup> Attualmente ha uffici regionali e nazionali in 45 diversi paesi

gli anni Ottanta e primi anni Novanta, questi movimenti assunsero anche una veste politica, trasformandosi in veri e propri partiti, col fine di cercare di influenzare direttamente le normative in ambito ambientale. Tra questi, solo per citare due famosi esempi, i *Grunen* tedeschi e i *Verdi* italiani.

Ma ancor prima di questo periodo in cui si origina un interesse diffuso nei confronti del tema, vi furono alcuni illustri precursori che, per una loro spiccata sensibilità o per contingenze legate alla loro vita, tentarono, con le loro voci pressoché isolate, di allertare l'umanità sull'urgente necessità di incamminarsi in un sentiero maggiormente sostenibile. Tra questi è possibile sicuramente elencare: Ralph Waldo Emerson, Henry David Thoreau, Jacques Élisée Reclus e Aldo Leopold.

Il primo di questi durante la sua vita ebbe l'occasione di viaggiare in Europa ed entrò così in diretto contatto con le correnti di pensiero dell'epoca. La sua filosofia, in particolare riguardo alla concezione della natura, fu molto influenzata dall'idealismo tedesco e, nello specifico, dalla versione di Schelling. Nonostante nella visione di Emerson vi sia una profonda coappartenenza tra uomo e natura, quest'ultima rimane animata da una specifica forza spirituale che la rende *altra* e dotata di un proprio valore intrinseco. Per questo motivo Emerson disapprova l'invasione strumentale portata avanti dall'uomo sulla natura.

Un altro antesignano dell'etica dell'ambiente è Henry David Thoreau. Inizialmente fu molto influenzato dal pensiero di Emerson, ma presto se ne distaccò giungendo a considerare la natura non una dimensione spirituale per giungere a una conoscenza superiore, ma una sfera molto concreta, l'unica nella quale l'uomo – e la filosofia – si possa muovere con l'umiltà che dovrebbe essere propria dell'ultimo arrivato. La natura di Thoreau non è idealizzata, ma è descritta realmente nelle sue dinamiche, configurandosi anche come indomabile e minacciosa. Il filosofo statunitense ebbe modo di sperimentare in prima persona uno stretto rapporto con la natura quando decise di andare a vivere da solo nel bosco sulla riva del lago Walden – nome che dà il titolo anche al testo in cui viene narrata questa esperienza<sup>65</sup> - in una capanna costruita da lui e vivendo solo grazie a ciò che era capace di trarre dalla natura. Lo scopo di questa esperienza fu quello di cercare di apprendere e seguire lezioni pratiche della natura e, così facendo, vivere a pieno la propria esistenza tralasciando il superfluo.

---

<sup>65</sup> Henry David Thoreau *Walden, ovvero vita nei boschi*, Einaudi, Torino 2015

Andai nei boschi perché desideravo vivere con saggezza, per affrontare solo i fatti essenziali della vita, e per vedere se non fossi capace di imparare quanto essa aveva da insegnarmi, e per non scoprire, in punto di morte, di non aver vissuto.<sup>66</sup>

La natura quindi si configura come il luogo di un'“esperienza etica di una purezza originaria”<sup>67</sup> e sorgente di benessere esistenziale. La visione della natura di Thoreau, infatti, contiene anche una netta critica allo stile di vita diffuso tra i suoi contemporanei e alla società statunitense, capitalistica e imperialistica, che lo circonda. L'autore di *Walden* è più radicale nelle sue conclusioni del suo *maestro* Emerson, infatti, gli esseri umani sono considerati da lui colpevoli di distruggere la natura per massimizzarne lo sfruttamento perdendo così una risorsa non solo materiale, ma anche estetica, conoscitiva e, soprattutto, morale. Come sarà possibile notare nel prossimo paragrafo alcune etiche dell'ambiente del XX secolo riprenderanno queste argomentazioni.

Élisée Reclus fu uno dei più grandi geografi dell'ottocento. Il suo principale merito fu quello di emancipare tale disciplina da una tradizione che la relegava solo alla dimensione fisica e politica, dotandola di un approccio interdisciplinare che integrava elementi naturalistici, sociali e antropologici. In particolare alla base del suo pensiero vi è la salda convinzione della continuità tra il mondo naturale e il mondo umano. La scienza diviene quindi uno strumento che ha la sua massima utilità nel conoscere le leggi naturali in modo da permettere all'uomo di adeguarvisi in modo armonioso. Reclus, di conseguenza, denuncia il comportamento dannoso del genere umano sulla natura e invoca un atteggiamento responsabile nei confronti di questa. Riacquisire un rapporto armonico con l'ambiente non implica un rifiuto delle conquiste della civiltà, ma un loro utilizzo sostenibile e coerente con le leggi che regolano la natura. Come giustamente sottolinea Luisella Battaglia nella visione di Reclus:

La società moderna è chiamata a saldare i vantaggi della civiltà, le conquiste del progresso con la tradizione classica delle virtù e delle qualità virili, rivolgendole a quella natura che è la sorgente primigenia delle energie della nostra specie. Ecco il carattere «naturalistico» dell'umanesimo reclusiano: una filosofia incentrata sull'uomo ma aperta alla terra, antitetica al prometeismo.<sup>68</sup>

---

<sup>66</sup> *Ibid.* p. 152

<sup>67</sup> Serenella Iovino *Filosofie dell'ambiente*, Carocci, Roma 2004, p. 24

<sup>68</sup> Luisella Battaglia *Un'etica per il mondo vivente*, Carocci, Roma 2011

Il credo politico anarchico di Reclus è, quindi, particolarmente segnato da un ambientalismo ante litteram in quanto non solo invoca una società libera e solidale nella quale sia rimossa ogni forma di dispotismo, ma anche ecologica, nella quale sia superata l'opposizione tra uomo e natura. Le forme di dominio all'interno della società sono un'estensione del dominio dell'uomo sulla natura. Entrambe queste tendenze devono essere sradicate per consentire una società giusta e un rapporto con l'ambiente responsabile e armonioso. La visione anarchica della società e il messaggio ambientalista sono due parti del pensiero di Reclus coerenti, continue, che si alimentano e si fondano a vicenda e che non possono, quindi, prescindere l'una dall'altra.

Con Aldo Leopold superiamo la soglia del XX secolo ed entriamo di diritto nel territorio dell'etica ambientale. Il biologo statunitense fu infatti tra i primi ad accostare etica e ambiente naturale proponendo un'inedita etica della terra (*land ethic*). Leopold invita a trascendere la prospettiva individualista della centralità umana e la conseguente visione della natura come fonte di benessere materiale e abbracciare un approccio olistico che incorpori la comunità umana nella bio-comunità complessiva dei viventi.

Un'etica che sposti cioè il suo baricentro dall'uomo alla terra, considerata come luogo di reciproche interazioni simbiotiche, un sistema equilibrato in cui ogni membro ha la stessa importanza funzionale di tutti gli altri.<sup>69</sup>

Appare evidente nel suo pensiero l'influenza dell'approccio sistemico dell'ecologia. Gli esseri umani vengono privati di ogni privilegio sulle altre parti della natura e ogni loro atto usurpatorio appare, quindi, illecito. Pur essendo l'uomo parte pari tra le altre della comunità dei viventi, Leopold gli assegna un onere non indifferente: non solo non danneggiare, ma anche tutelare e, possibilmente, migliorare l'ambiente. Come giustamente nota Iovino:

Leopold, infatti, vede l'uomo contemporaneamente «in orizzontale» e «in verticale» rispetto alla natura. In orizzontale come membro e cittadino, non padrone e dominatore di ciò che lo circonda. In verticale, come l'unico componente a essere investito della responsabilità dell'intero sistema.<sup>70</sup>

---

<sup>69</sup> Serenella Iovino *Filosofie dell'ambiente*, Carocci, Roma 2004, p. 26

<sup>70</sup> *Ibid.* p.64

L'etica proposta da Leopold può essere definita quindi come un *etica comunitaria biocentrica* nella quale l'equilibrio e l'armonia del tutto ha una priorità valoriale rispetto al bene specifico delle singole parti. Secondo questa visione, quindi, l'uomo deve percorrere un processo di adattamento alle regole che dominano la comunità bioetica di cui fa parte.

Bartolommei sottolinea come la proposta normativa di Leopold rappresenti un passaggio epocale nel rapporto etico tra genere umano e natura:

Da Kant a Leopold il pensiero occidentale sembra così realizzare una sorta di «rivoluzione copernicana» in etica che segna il passaggio da una concezione del rapporto uomo-natura come moralmente neutro a una concezione di questo rapporto come moralmente significativo o addirittura cruciale per il progresso etico dell'umanità.<sup>71</sup>

Dopo Leopold, durante la seconda parte del novecento il rapporto morale tra uomo e ambiente si è fatto sempre più denso anche a livello di studi accademici e di proposte di etica normativa. Purtroppo pari attenzione non è stata posta al livello delle condotte di imprese, istituzioni e singoli individui. Il prossimo paragrafo cercherà di proporre una sintetica tassonomia delle etiche ambientali proposte nel XX secolo.

### **1.2.3. Una tassonomia delle etiche ambientali**

Il contributo di Leopold aveva generato un discreto interesse da parte della filosofia accademica nei confronti dell'ambiente, ma è solo negli anni Settanta che nasce ufficialmente l'*etica ambientale* come disciplina e si diffonde un interesse al suo riguardo anche in ambito accademico. Tre ragioni parteciparono a questo fermento: la crisi ambientale, le conseguenti pubblicazioni e convegni sul tema e l'affermarsi delle etiche normative e applicate. La prima di queste ragioni è già stata analizzata a sufficienza, quindi mi soffermerò solo sulle ultime due.

L'atto inaugurale dell'interesse della filosofia accademica per l'etica ambientale può essere rinvenuto nella conferenza *Philosophy and Environmental Crisis* tenutasi nel febbraio del 1971 all'University of Georgia. Negli anni immediatamente successivi uscirono numerosi articoli e saggi sul tema, sintomo di un crescente interesse nei confronti

---

<sup>71</sup> Sergio Bartolommei *Etica e natura*, Laterza, Bari 1995, p. 26

della disciplina. Solo per citare i più famosi possiamo ricordare: *Animal liberation*<sup>72</sup> di Peter Singer, *The shallow and the deep, long range ecology movement*<sup>73</sup> di Arne Naess, *Man's responsibility for nature ecological problems and western traditions*<sup>74</sup> di John Passmore, *Western man and environmental ethics*<sup>75</sup> di Ian Barbour e *Philosophy and environmental crisis*<sup>76</sup> di William Blackstone. A testimoniare il fermento attorno al tema iniziarono a essere pubblicate anche riviste. La più famosa *Environmental Ethics* venne fondata da Eugene Hargrove nel 1979, stesso anno in cui fu dato alle stampe *Il principio responsabilità*<sup>77</sup> di Hans Jonas, un altro testo fondamentale nello sviluppo del dibattito sull'etica ambientale. Proporzionalmente all'aumento della gravità della situazione ambientale, negli anni successivi il dibattito si fece sempre più fervido e con esso si moltiplicarono le conferenze e le pubblicazioni di ogni tipo al riguardo.

Ad alimentare lo sviluppo dell'etica ambientale contribuì infine anche un fenomeno più propriamente teorico e interno allo sviluppo della filosofia analitica del Novecento: il cambiamento di paradigma disciplinare consistente nello slittamento di interesse dalla meta-etica all'etica normativa e, in seguito, applicata. Infatti,

Nel giro di venti anni si è assistito, in ambito etico-filosofico, al passaggio dalla riflessione morale come analisi del significato e della logica dei termini e delle espressioni morali, alla riflessione morale come elaborazione di precise teorie etico-normative.<sup>78</sup>

I filosofi morali si sono, così, sempre più allontanati dall'analisi del significato degli enunciati etici e hanno iniziato a interessarsi, a prendere posizione e a proporre sistemi normativi riguardo a problemi concreti. L'irruzione delle etiche normative favorì l'interesse nei confronti di nuovi ambiti, conferì un tasso di interdisciplinarietà in precedenza assente e pose in questione i confini stessi della riflessione etica, ampliando il proprio raggio di interesse e considerazione morale anche al di là della sfera dell'umano. Da questa tendenza presero linfa le nascenti etiche applicate: *bioetica* e *etica ambientale* per tutte.

---

<sup>72</sup> Peter Singer *Animal Liberation* The New York Review of Books, April 5, 1973

<sup>73</sup> Arne Naess *The shallow and the deep, long range ecology movement*, in *Inquiry*, 16, 1973, pp. 95-100

<sup>74</sup> John Passmore *Man's responsibility for nature ecological problems and western traditions*, Duckworth, London 1974

<sup>75</sup> Ian Barbour *Western man and environmental ethics*, Longman Higher Education 1973

<sup>76</sup> William Blackstone *Philosophy and environmental crisis*, University of Georgia press, 1975

<sup>77</sup> Hans Jonas *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 2002

<sup>78</sup> Sergio Bartolommei *Etica e natura*, Laterza, Bari 1995, p. 25

In modo molto generale potremmo definire l'etica dell'ambiente come quella disciplina che

Estendendo il più possibile il proprio campo di interesse alle dimensioni spaziali e temporali dell'intero ambiente in cui e su cui agisce l'essere umano, e decentrando (anche solo parzialmente) il discorso dagli agenti umani, si interroga sull'eticità del nostro relazionarci direttamente o indirettamente con gli enti non umani e/o le dinamiche naturali e, quindi, sul loro status morale e sulla possibilità che questi posseggano un valore indipendente dal nostro giudizio o (quantomeno) dalla nostra utilità.<sup>79</sup>

Questa definizione risulta sufficientemente esaustiva perché comprende vari elementi specifici dell'etica ambientale e di innovazione rispetto al pensiero morale tradizionale. Vi è infatti l'estensione dei confini spazio-temporali della riflessione, l'inclusione degli animali non umani e della natura e l'eventuale attribuzione di un valore morale a questi nuovi soggetti. Seguendo il suggerimento di Bartolommei<sup>80</sup>, useremo proprio il grado di valore assegnato alla natura come base per individuare un criterio di classificazione per orientarci nell'intricato mondo delle etiche ambientali e per redigere una tassonomia delle principali posizioni protagoniste del dibattito contemporaneo. L'assegnare o meno un valore intrinseco alla natura rappresenta lo spartiacque tra due categorie morali generali che dividono le posizioni in campo nell'ambito disciplinare dell'etica dell'ambiente: antropocentrismo e anti-antropocentrismo.

In termini molto generali, la concezione antropocentrica intende la natura come un regno creato per il benessere dell'uomo, quindi in natura il criterio di assegnazione di valore dipende dal soddisfacimento di bisogni umani e, anche concedendo che la natura abbia qualche altro tipo di valore, è sempre lecito riservare un trattamento diverso a esseri umani e natura, chiaramente in favore dei primi. Detto altrimenti,

La natura può anche essere tutelata, conservata e preservata (in tutto o in parte), ma non perché essa abbia un qualche valore di per sé (o «valore intrinseco»), quanto piuttosto per il valore che possiede per gli esseri umani («valore strumentale»)<sup>81</sup>.

---

<sup>79</sup> Matteo Andreozzi *Etiche dell'ambiente. Voci e Prospettive*, Led, Milano 2012, p. 19

<sup>80</sup> Sergio Bartolommei *Etica e natura*, Laterza, Bari 1995, p. 40

<sup>81</sup> *Ibid.* p. 41

L'approccio antropocentrico dunque assegna alla natura un *valore* meramente *strumentale* e in quanto tale teso alla soddisfazione di bisogni umani o un *valore intrinseco* stabilito comunque dal genere umano che lo inserisce all'interno di una propria gerarchia.

Sempre generalizzando l'approccio anti-antropocentrico, invece, considera gli esseri umani solo come una delle tante specie facenti parte del mondo naturale, assegna un valore intrinseco alla natura, completamente slegato da interessi umani e ritiene illegittimo assegnare un trattamento ineguale agli uomini e al resto della natura. In tale prospettiva, quindi, la natura è sempre dotata di un valore intrinseco, indipendentemente che questo le sia attribuito dal genere umano o sia oggettivo, e non vengono legittimati atteggiamenti meramente strumentali nei suoi confronti.

Nella scelta di una di queste due prospettive morali è difficile capire se la ragione di fondo sia l'attribuzione di valore o meno alla natura o la mera adesione a uno o all'altro degli schieramenti. Come giustamente osserva Iovino, infatti,

Spesso la scelta dell'approccio (antropocentrismo/anti-antropocentrismo) si intreccia a tal punto con la definizione del valore intrinseco della natura e della valutabilità morale degli esseri non umani, da non lasciare agli interpreti la possibilità di capire quale delle due sia la premessa e quale la conseguenza.<sup>82</sup>

Arne Naess, nel suo già citato *The shallow and the deep, long range ecology movement*, propone una formulazione alternativa di questa dicotomia, distinguendo tra un *ecologismo profondo* (*deep ecology*) anti-antropocentrico e un *ecologismo di superficie* (*shallow ecology*) antropocentrico.

A bene vedere, però, questa distinzione di approcci è grossolana e cela una serie di approcci intermedi e più articolati. Innanzitutto è doveroso distinguere “fra gli uomini come *fonte* di valori e gli uomini come *centro* di valori”<sup>83</sup>. È evidente infatti che ogni valore ha origine da un valutatore e quindi non esistono valori che non siano antropogenetici<sup>84</sup>, ma questo non implica che il valore di ciò che è valutato sia da riferire esclusivamente agli interessi dei valutatori. In altre parole,

Una cosa è l'antropocentrismo come atteggiamento che nega l'esistenza di valori indipendenti dai valutatori e dagli atti (umani) di valutazione; altra cosa è il *pregiudizio*

---

<sup>82</sup> Serenella Iovino *Filosofie dell'ambiente*, Carocci, Roma 2004, p. 42

<sup>83</sup> Sergio Bartolommei *Etica e natura*, Laterza, Bari 1995, p. 43

<sup>84</sup> Cfr. *Ibid* p. 44

antropocentrico (l'idea che tutto, nel mondo, sia solo una funzione del valore degli esseri umani).<sup>85</sup>

In questo senso non possiamo non dirci antropocentrici come soggetti di valutazione, ma questo non ci ingabbia necessariamente in una visione antropocentrica del fine del valore dell'oggetto valutato.

In base a questa più dettagliata articolazione, allora la distinzione tra antropocentrismo e anti-antropocentrismo non riguarda più la questione del valore da assegnare alla natura, ma il ritenere legittimo o meno un trattamento differenziato della natura rispetto agli esseri umani.

Una volta problematizzata questa distinzione e avendo chiarito in che senso possa essere coerentemente sposata, può essere utilizzata come bussola per stilare una veloce tassonomia - non critica e non comparata - delle etiche ambientali contemporanee. Seguendo l'esemplare lavoro di Bartolommei<sup>86</sup>, partirò dall'estremo antropocentrico per giungere gradualmente all'estremo anti-antropocentrico.

### 1.2.3.1. Antropocentrismo

Tra le posizioni antropocentriche è possibile distinguere tra una tipologia *forte* e una *debole*. La tipologia *forte* può essere descritta come “*sciovinismo umano*”<sup>87</sup> e rappresenta quelle posizioni che sostengono in modo inequivocabile “il primato morale assoluto della specie umana”<sup>88</sup>, relegando la natura nel recinto dell'indifferenza morale. Queste posizioni, quindi, legittimano ogni tipo di sfruttamento, anche estremo, delle risorse naturali da parte del genere umano. Tra queste posizioni compare la cosiddetta “*etica del cowboy o etica della frontiera*”<sup>89</sup> che pone addirittura quasi un obbligo allo sfruttamento intensivo della natura per l'ottenimento del maggior profitto possibile. Questa posizione si fonda sul *mito della sovrabbondanza* e sui suoi corollari<sup>90</sup> e - almeno a livello teorico, non purtroppo a livello pratico - perde di sostenibilità con la crisi di tale mito.

---

<sup>85</sup> *Ibid*

<sup>86</sup> Cfr. *Ibid* pp. 44-109

<sup>87</sup> *Ibid* p. 45

<sup>88</sup> *Ibid*

<sup>89</sup> *Ibid*

<sup>90</sup> “La credenza nel carattere illimitato delle risorse; l'idea della surrogabilità di quelle esauribili; la fiducia nella totale risolubilità tecnica delle questioni ambientali; la fede nella produzioni intensiva dei beni e nell'incremento dei consumi come unici criteri (strettamente quantitativi) di misura del benessere” *Ibid* p. 46

La versione *debole* dell'antropocentrismo risulta molto vicina al senso comune diffuso oggi ed è fatta propria da molte posizioni dell'etica dell'ambiente contemporanea. Questa ritiene che sia:

Plausibile o necessario ammettere l'esistenza di doveri umani *almeno indiretti* per la natura, o di una responsabilità degli uomini per («for») la natura *di fronte a tutti gli esseri umani*, appunto nella misura in cui un uso improprio, imprudente o poco illuminato dell'ambiente metta a repentaglio questo o quell'interesse, bisogno o preferenza umani.<sup>91</sup>

La diffusione di questa posizione è dovuta al suo merito di conciliare un certo grado di protezione nei confronti della natura, senza doversi sbilanciare verso l'estrema argomentazione, percepita da molti come poco intuitivo dell'assegnare a questa un valore intrinseco. Viene riconosciuto un *valore soggettivo* alla natura e, di conseguenza, la sua tutela diviene importante per mantenere determinate condizioni che, in ultima analisi, soddisfano dei bisogni umani. Per quanto sia ancora una posizione antropocentrica, questa «tutela di secondo grado» assegnata alla natura riduce drasticamente il peso assegnato al *pregiudizio antropocentrico*.

Gli interessi umani per la soddisfazione dei quali la natura deve essere tutelata secondo queste posizioni possono essere di carattere *materiale* o di carattere *ideale*. Le posizioni che fanno leva sui primi possono essere definite *etiche della conservazione della natura*, mentre quello che valorizzano i secondi *etiche della protezione della natura*<sup>92</sup>.

Secondo le *etiche della conservazione*, quindi, l'ambiente deve essere protetto *per* l'uomo e per garantire i suoi bisogni materiali. Una prima tipologia di *etica della conservazione* può essere definita *l'etica della scialuppa di salvataggio*. Questo modello rispetto all'*etica della frontiera* sposta l'attenzione dai singoli individui all'intera specie umana concepita come un tutto. L'ambiente è sempre considerato in modo strumentale, ma le regole di condotta morale si devono rinnovare costantemente adattandosi alle circostanze. L'unico interesse avente diritto è quello umano, ma l'assolutezza delle pretese viene scalfita dalla coscienza della condizione di instabilità ambientale. Questa posizione potrebbe essere caratterizzata come “un impasto di prudenza di specie e utilitarismo etico”<sup>93</sup>.

---

<sup>91</sup> *Ibid* p. 47

<sup>92</sup> Cfr. *Ibid* p. 48

<sup>93</sup> *Ibid* p. 51

Un altro modello riconducibile alle *etiche della conservazione* è quello dell'*etica navetta spaziale*. In questa posizione vi è un radicale avvicinamento tra il benessere della specie umana e quello dell'ambiente. Influenzate dall'impostazione neo-contrattualista rawlsiana, l'*etica della navetta spaziale*

Intende creare le condizioni perché certe decisioni siano prese *consensualmente* dai popoli della terra alla luce di una riflessione razionale e ponderata sui principi di giustizia preliminari ad ogni ulteriore decisione in merito.<sup>94</sup>

La natura viene considerata come un bene che rappresenta la “pre-condizione per l'esercizio di altri diritti”<sup>95</sup>, per l'ottenimento di altre tipologie di beni e per una libera progettualità nei confronti della propria vita. Un bene quindi che deve essere tutelato per tutti gli esseri umani, presenti e futuri. In seguito<sup>96</sup> sarà possibile sottolineare come questa posizione sia quella che potrebbe essere fatta più coerentemente propria da coloro che intendono applicare il concetto di beni comuni alla tutela dell'ambiente. L'*etica della navetta spaziale* rimane un'etica – seppur debolmente – antropocentrica perché il bene dell'ambiente è tutelato solo indirettamente e in virtù del *flourishing* degli esseri umani presenti e futuri.

Un'ultima versione delle *etiche della conservazione* è quella denominata come *etica del dono divino*. Questa posizione essenzialmente ricalca la visione cristiana – ma non solo – che, tranne per alcune correnti alternative come quella Francescana, ha sempre visto nella natura un dono divino e nell'uomo un custode delle sue risorse. Rispetto al modello della *navetta spaziale* il dovere nei confronti della natura è sempre indiretto, ma anziché essere finalizzato al benessere della specie umana è indirizzato al soddisfacimento dell'ordine divino che ha affidato il mondo naturale in custodia agli esseri umani. La condotta etica è quindi mirata all'adeguamento al messaggio divino, solo indirettamente al benessere umano e, di conseguenza, se possibile, ancor più indirettamente al benessere della natura. Questa posizione si inserisce nella tradizione del *personalismo etico* – secondo la quale ogni dovere in etica può essere indirizzato solo nei confronti di altre persone, anche divine ovviamente – e, nella sua versione religiosa, comporta uno slittamento da un prospettiva antropocentrica ad una teocentrica.

---

<sup>94</sup> *Ibid* p. 53

<sup>95</sup> *Ibid* p. 54

<sup>96</sup> Cfr. 3.1.3. Beni comuni e teorie etiche dell'ambiente

Secondo le *etiche della protezione*, invece, “la natura deve essere tutelata *dall’uomo*, per soddisfare bisogni o preferenze umani che vanno oltre i bisogni strettamente materiali”<sup>97</sup>. Queste posizioni, quindi, sottolineano l’importanza di difendere la natura - in particolari determinate parti della natura - per il contributo non meramente economico che può fornire all’esistenza degli esseri umani. Questo valore può essere individuato secondo almeno tre aspetti: quello *scientifico*, quello *genetico* e quello *trasformativo*.

Secondo il primo aspetto la natura deve essere tutelata in quanto campo dove poter attingere conoscenze per proseguire il progresso umano nel cammino del raggiungimento della verità (scientifica). Chi sottolinea il *valore genetico* della natura, invece, non la considera tanto come un mezzo per il raggiungimento della conoscenza, ma come un campo di raccolta di elementi utili alla creazione e al perfezionamento di una serie di invenzioni e tecniche<sup>98</sup> con un potenziale impatto sociale positivo che una riduzione della varietà genetica renderebbe più ardua se non addirittura impossibile. Soprattutto considerando quanto precedentemente affrontato relativamente al legame inscindibile tra scienza e tecnica, all’influenza che queste dimensioni subiscono dalle richieste dell’economia e alla capacità che hanno le industrie nell’usare progressi in questi ambiti per generare degli utili, appare ingenuo affermare che il *valore scientifico* e il *valore genetico* non partecipino alla dimensione materiale-economica dell’esistenza umana. Tutt’al più è possibile sostenere che questi aspetti generano un impatto non esclusivamente economico.

Le teorie etiche che sottolineano il *valore trasformativo* della natura, invece, ritengono che questa rappresenti una dimensione che offre “*esperienze di speciale valore*”<sup>99</sup> per gli uomini e per la loro formazione in quanto esseri umani «compiuti». La natura rappresenta quindi il campo dove gli individui possono esperire

Certe esperienze atte a perfezionare o «migliorare» la *qualità morale* degli uomini, ovvero ricreare le condizioni di una compiuta, integrale riuscita dell’identità personale.<sup>100</sup>

Considerando questo presupposto è possibile affermare che queste posizioni possono essere coerentemente inserite nella tradizione delle *etiche aretiche* perché danno

---

<sup>97</sup> Sergio Bartolommei *Etica e natura*, Laterza, Bari 1995, p. 48

<sup>98</sup> “Ricerche mediche, scoperte chimico-farmacologiche, soluzioni agricole, interventi con DNA ricombinante ecc.” *Ibid* p. 62

<sup>99</sup> *Ibid* p. 63

<sup>100</sup> *Ibid* p. 64

importanza alla costruzione del carattere e dell'identità dei singoli e dei gruppi piuttosto che all'imposizione di doveri stringenti – come accade nelle *etiche deontologiche*. Alcune delle *etiche della protezione del valore trasformativo* arrivano a conferire un *valore intrinseco* alla natura che, per quanto comunque assegnato da un atto di valutazione degli esseri umani, la investe di un valore morale del tutto peculiare. Seguendo il consiglio di Bartolommei<sup>101</sup>, quindi, queste posizioni verranno definite come *teorie dei tratti antropocentro-critiche* proprio perché possono essere interpretate come un ponte che porta dalla dimensione delle *etiche antropocentriche deboli* a quelle *anti-antropocentriche*.

La prima tra queste posizioni considera la natura moralmente rilevante perché fonte simbolica per la “formazione e il consolidamento dell'*identità civile* delle comunità umane”<sup>102</sup>. La seconda posizione di questa famiglia sottolinea “l'importanza dell'*esperienza della conoscenza della natura* per la *formazione del carattere morale* degli uomini”<sup>103</sup>. Tale esperienza se vissuta a pieno può portare, infatti, a un ripensamento della nostra posizione nel mondo e, quindi, a un mutamento della nostra condotta nei confronti della natura. Secondo un'altra posizione delle *teorie etiche dei tratti antropocentro-critiche* la natura viene considerata moralmente rilevante perché dimensione esteticamente rilevante. Questa versione instaura una connessione diretta tra la tutela del bello naturale e la formazione del carattere morale. La vicinanza all'anti-antropocentrismo si fa sempre più marcata, infatti, per alcuni interpreti di questa posizione la bellezza della natura è un valore non strumentale e intrinseco da sottoporre a tutela di per sé. Un'ultima versione di questo approccio è rappresentata dalle posizioni dei sedicenti *deep ecologists*. Questi predicano la necessità di trascendere completamente l'ambito dell'etica e di agire in favore di una radicale ridefinizione del modo che l'uomo ha di rapportarsi nei confronti della natura. L'uomo dovrebbe smettere di utilizzare categorie dicotomiche (uomo/natura, antropocentrismo/anti-antropocentrismo etc.) che lo allontanano dalla propria condizione per iniziare a sentirsi parte integrante dell'eco-sfera intesa come un tutto. In tale condizione peraltro l'etica diverrebbe del tutto inutile perché non vi sarebbe più alcuna differenza tra il bene dell'uomo e il bene dell'ambiente e le misure di tutela dell'uno implicherebbero inevitabilmente il bene dell'altro. Più che una critica etica, questa posizione sembra proporre un drastico mutamento di *paradigma concettuale* e di *gestalt*<sup>104</sup>.

---

<sup>101</sup> *Ibid* p. 66

<sup>102</sup> *Ibid*

<sup>103</sup> *Ibid* p.68

<sup>104</sup> Cfr. *Ibid* p. 76

### 1.2.3.2. Anti-antropocentrismo

Tutte le posizioni precedentemente analizzate – al di fuori dell'ecologismo profondo che però si pone al di fuori del dibattito strettamente etico in quanto è teso a trascendere le categorie di soggetto e oggetto e le relazioni moralmente rilevanti – sono unite dal pregiudizio antropocentrico, ossia dal ritenere che la natura non abbia un valore intrinseco o laddove si ammetta che lo abbia dal subordinarlo legittimamente comunque al soddisfacimento di bisogni materiali o ideali degli esseri umani. I doveri presi in esame da queste posizioni non sono indirizzati direttamente nei confronti della natura, ma nei confronti dell'uomo (o della divinità umana). Coloro che animano lo schieramento etico dell'anti-antropocentrismo criticano appunto questo presupposto ritenendo invece che

Esistano doveri *diretti* dell'uomo per l'ambiente, ovvero una responsabilità umana di fronte («to») all'ambiente (se non addirittura qualcosa come i «diritti dell'ambiente»<sup>105</sup>).

Nel passare dallo schieramento antropocentrico a quello anti-antropocentrico si consuma “il passaggio da un'etica dell'*amministrazione* o della *fruizione* dell'ambiente a un'autentica etica *dell'ambiente* (con genitivo possessivo)<sup>106</sup>, secondo la quale gli enti naturali hanno un valore intrinseco e, in quanto tali, devono essere destinatari di un trattamento morale a prescindere dal soddisfacimento di eventuali interessi umani.

Sempre seguendo il modello di classificazione proposto da Bartolommei<sup>107</sup> e coerentemente con quanto fatto per la classificazione delle *etiche antropocentriche*, le posizioni anti-antropocentriche verranno diversificate in *deboli* e *forti* in base alla tipologia di enti ai quali viene assegnato un valore morale intrinseco. In questo senso sarà possibile parlare di

Etiche debolmente anti-antropocentriche (*individualistiche*) e di etiche fortemente anti-antropocentriche (*olistiche*), a seconda che il valore (morale) sia attribuito in modo esclusivo o prioritario rispettivamente a entità naturali singole o a totalità ambientali strutturate.<sup>108</sup>

---

<sup>105</sup> *Ibid* p. 85

<sup>106</sup> *Ibid* p. 86

<sup>107</sup> *Ibid* p. 86-87

<sup>108</sup> *Ibid* p. 87

Le *etiche individualiste anti-antropocentriche*, quindi, prendono in considerazione solo i diritti di entità naturali individuali, singole e specifiche. La prima posizione di questo schieramento ritiene che l'essere *soggetti di vita* – ossia avere un interesse competente nei confronti delle proprie condizioni di vita – sia il criterio per l'essere inclusi nella cerchia degli aventi diritto a un trattamento morale. Secondo questo approccio gli enti naturali hanno un valore intrinseco in quanto dotati di un punto di vista auto-interessato riguardo alle proprie condizioni di vita. La seconda posizione di questa famiglia può essere definita *sensio-centrica* dal momento che fa della capacità di provare piacere e dolore il requisito di inclusione all'interno dei soggetti destinatari di considerazione morale. L'ente preso in esame avrà diritto a un trattamento morale se mostrerà di essere anche solo basilamente interessato a rifuggire il dolore e perseguire il piacere. Queste due posizioni sono ampiamente usate in etica animale; la prima sulla scia della teoria dei diritti – come esemplificato dalla teoria elaborata da Tom Regan–, mentre la seconda su quella dell'utilitarismo – come emerge chiaramente dai testi di Peter Singer. Entrambe hanno indifferentemente l'obiettivo di ampliare il recinto della considerazione includendovi tipologie di viventi che tradizionalmente ne sono stati esclusi. La terza posizione riconducibile alle *etiche individualiste anti-antropocentriche* critica le due precedenti perché usano caratteristiche arbitrarie per l'assegnazione dello status morale e afferma in termini quindi molto più generali che un ente per essere un fine in sé deve presentare

Caratteristiche biologiche specie-specifiche: struttura cellulare, autonomia di funzionamento, relazioni esterne con altri organismi e con gli aspetti fisico-chimici dell'ambiente<sup>109</sup>

e avere

Ritmi di crescita e di sviluppo suoi propri, per cui ognuno di questi organismi – nella sua individualità – può essere considerato un «centro teologico di vita» perseguente il suo proprio «bene» nel suo proprio, unico modo.<sup>110</sup>

Questa visione etica è radicalmente biocentrica dal momento che estende la considerazione morale a ogni essere vivente che viene considerato un bene di per sé in

---

<sup>109</sup> *Ibid* pp. 92-93

<sup>110</sup> *Ibid* p. 93

quanto la propria esistenza può essere favorita o danneggiata da fattori esterni, in particolare dal comportamento umano.

In sintesi tutte le posizioni *etiche debolmente anti-anthropocentriche* tendono all'assegnare lo status morale a organismi naturali singoli servendosi di analogie che questi possono avere con gli esseri umani, quindi in base a determinate caratteristiche in comune (consapevolezza o sensibilità) o al loro essere partecipi a un processo vitale. Le argomentazioni cambiano con le *etiche olistiche o fortemente anti-anthropocentriche* in quanto queste non muovono dalla prospettiva del singolo essere vivente, ma assegnano valore morale a “*totalità e processi naturali* che si suppongono irriducibili ai loro componenti”<sup>111</sup>. Questi approcci considerano le etiche tradizionali, in quanto individualistiche, inadeguate a prendere in considerazione le entità complessive che vengono coinvolte dallo smisurato agire umano contemporaneo. Il loro elemento caratteristico e di innovazione, quindi, è proprio il passaggio di considerazione morale da singoli enti a realtà globali - come specie, ecosistemi, processi di vita etc. Da un punto di vista argomentativo, inoltre, queste posizioni non si servono di determinate caratteristiche rilevanti e non seguono la strategia dell'estensione del trattamento morale degli umani agli esseri che presentano analogie con questi, ma propongono una riflessione intorno al posizionamento dell'uomo nella natura. L'argomentazione di fondo, infatti, è che

Una descrizione scientifica o una ricognizione metafisica della natura e del posto dell'uomo nella natura possano di per sé *disvelare* [...] le norme morali da seguire riguardo al trattamento dell'ambiente.<sup>112</sup>

Questa tendenza dell'etica ambientale contemporanea è stata classificata a sua volta da Bartolommei<sup>113</sup> in due filoni: il primo che si richiama al *valore della vita* in quanto tale e il secondo che si rifà *all'etica della terra* di Lepold. Le etiche del *valore della vita* intendono dotati di vita non solo i singoli enti naturali, come faceva *l'etica dei centri teologici di vita*, ma soprattutto le totalità complesse e strutturate<sup>114</sup> e i “processi bioetici di carattere sistemico e superorganico”<sup>115</sup>.

Questa posizione può avere un fondamento metafisico-religioso – *etica della sacralità della vita* – tale da portare a sostenere la vita come sacra di per sé e, in quanto

---

<sup>111</sup> *Ibid* p. 87

<sup>112</sup> *Ibid* p.97

<sup>113</sup> Cfr. *Ibid* pp.96-109

<sup>114</sup> *Ibid* p. 99

<sup>115</sup> *Ibid*

tale, meritevole di un trattamento che tuteli il suo processo e le sue infinite manifestazioni. In alternativa può avere un fondamento biologico ed ecologico secondo il quale le entità non hanno uno status morale per determinate caratteristiche che esse *hanno* – ossia che sono assegnate loro dagli esseri umani –, ma per ciò che *sono* – ossia in base a un loro “dato costitutivo intrinseco”<sup>116</sup>. In altre parole, sono sufficienti delle considerazioni di ordine scientifico biologico e/o ecologico per dimostrare che determinate realtà hanno un “interesse oggettivo [...] a mantenere se stesse nel processo biologico di vita in via di sviluppo che esse sono per loro stessa natura”<sup>117</sup> e che quindi devono essere considerate come un bene intrinseco. In questa prospettiva la natura viene investita di una rilevanza particolare perché anche solo il suo *potenziale biologico* assume di diritto un valore morale di per sé e la regola morale diviene “un dato *ontologicamente iscritto* nel corso bio-fisico delle cose”<sup>118</sup>.

Il secondo filone delle *etiche olistiche o fortemente anti-anthropocentriche* può essere individuata nell’*etica della terra* di Leopold che può assumere a sua volta due tonalità. La prima nella direzione di un’*etica ecologica* che invita gli esseri umani a rendersi consapevoli delle regole che dirigono i processi naturali e adeguare a queste il loro comportamento “in modo che sia garantita l’armonia (stabilità e integrità) del tutto”<sup>119</sup>. La seconda si configura, invece, come un’*etica bio-empatica* che invita gli esseri umani ad allargare il range dei propri *sentimenti morali* dalla comunità umana a quella biotica. Detto altrimenti, secondo questa visione il destino evolutivo degli esseri umani è così strettamente legato con il benessere della natura in quanto tutto organico che i sentimenti di *empatia* e le attitudini di *cura* devono indirizzarsi non più solo verso la comunità umana, ma necessariamente anche nei confronti della comunità biotica.

Avendo analizzato anche le etiche fortemente *anti-anthropocentriche* e avendo così compiuto la rassegna delle varie posizioni in etica dell’ambiente che era partita dall’analisi delle posizioni antropocentriche, è possibile proporre un loro schema globale riassuntivo:

#### Etiche antropocentriche

- antropocentrismo forte / sciovinismo umano:
  - etica della frontiera
- antropocentrismo debole

---

<sup>116</sup> *Ibid* p. 101

<sup>117</sup> *Ibid* p.102

<sup>118</sup> *Ibid* p.104

<sup>119</sup> *Ibid* p.107

- etiche della conservazione:
  - etica della scialuppa di salvataggio
  - etica della navetta spaziale
  - etica del dono divino
- etiche della protezione
  - valore scientifico
  - valore genetico
  - valore trasformativo
    - teorie dei tratti antropocentro-critiche
      - l'incorporazione del valore
      - conoscenza e carattere
      - estetica, ambiente e morale
      - mutamento di gestalt e oltrepassamento dell'etica

#### Etiche anti-antropocentriche

- individualismo anti-antropocentrico / etiche debolmente anti-antropocentriche
  - essere soggetti di vita
  - sensiocentrismo
  - rispetto per la natura in vita, centri teologici di vita
- ologismo anti-antropocentrico / etiche fortemente anti-antropocentriche
  - etiche del valore della vita
    - sacralità della vita
    - processi biologici
  - etica della terra
    - etica ecologica
    - etica bio empatica

A livello genealogico è possibile affermare che le etiche antropocentriche si pongono in continuità con le posizioni dominanti della tradizione morale occidentale, mentre le posizioni anti-antropocentriche si pongono con questa in un rapporto di rottura.

Le classificazioni sono senz'altro utili da un punto di vista orientativo, ma spesso però corrono il rischio di fare un torto alla complessità – e spesso anche alla fumosità – delle specifiche teorie proposte dai filosofi. L'esercizio di incasellamento, infatti, può comportare il rischio di snaturare le varie posizioni morali comprimendole in spazi troppi

angusti o spezzettandole in diversi segmenti purché si adattino allo schema. Per queste ragioni ogni classificazione deve essere usata con la dovuta prudenza. Per dimostrare come le singole teorie etiche proposte siano irriducibili a questo schema, prenderò in analisi quella proposta da Hans Jonas. La sua etica, se interpretata secondo le categorie antropocentrismo/anti-antropocentrismo, viene diffusamente considerata come anti-antropocentrica. Sarà mio obbiettivo invece problematizzare questa assunzione e verificare se tale posizione può essere inserita nello schema delle etiche ambientali precedentemente proposto e, nel caso lo sia, se sia esauribile in una singola posizione e se si spalmi in più di una.

### 1.2.3.3 Tra antropocentrismo e anti-antropocentrismo: il caso di Hans Jonas<sup>120</sup>

Hans Jonas è già di per sé un pensatore difficilmente classificabile. Basti pensare alla sue posizioni nell'ambito dell'etica applicata e della bioetica<sup>121</sup> per capire quanto siano irriducibili al dualismo tra *etica della sacralità della vita* e *etica della disponibilità/qualità della vita* e siano piuttosto trasversali a questi schieramenti. Il filosofo tedesco non sembra essere nemmeno facilmente incasellabile nella tassonomia appena presentata e nella macrodistinzione sulla quale si articola tra *antropocentrismo e anti-antropocentrismo*.

In generale comunque tra i meriti usualmente attribuiti all'etica ambientale<sup>122</sup> di Hans Jonas viene spesso ricordato quello di aver dato il colpo di grazia all'approccio antropocentrico tipico della tradizione etica occidentale. Questo è indubbiamente vero se con tale affermazione vengono considerati i suoi contributi relativi al mutamento della portata dell'agire umano e al passaggio da un soggetto morale individuale ad uno collettivo, entrambi fenomeni verificatisi con l'avvento del metodo tecno-scientifico moderno. A questo riguardo Jonas, infatti, ha più volte sottolineato quanto l'agire umano, ormai enormemente ampliato dalla protesi dell'impresa tecnico-scientifica, generi delle ricadute che superano il *qui e ora* e vadano ad influenzare l'intera dimensione globale e la sfera temporale futura<sup>123</sup> – da qui il richiamo alla responsabilità nei confronti delle generazioni a

---

<sup>120</sup> Questo paragrafo è una rielaborazione del mio articolo *Hans Jonas e la rottura dell'antropocentrismo etico: due letture*, in *Bioetica e società*, n° 1-2, Gennaio-Agosto 2012

<sup>121</sup> Cfr. Hans Jonas *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio di responsabilità*, Einaudi, Torino 1997

<sup>122</sup> Cfr. Hans Jonas *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica* (1979), Einaudi, Torino 2002

<sup>123</sup> Cfr. Hans Jonas *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio di responsabilità*, Einaudi, Torino 1997 pp. 30-31

venire. L'intera sfera naturale risulta coinvolta in modo passivo – è possibile attribuirle lo status di paziente morale per usare una categoria cara all'etica applicata – in avvenimenti che hanno all'origine una scelta e, quindi, una responsabilità etico-politica. Inoltre, il soggetto morale direttamente o indirettamente responsabile di queste scelte non è più il singolo individuo, ma l'umanità intera. Anche le più piccole azioni quotidiane, che ci garantiscono lo standard di vita a cui siamo ormai abituati, se sommate tra loro, fanno sì che questo macro-soggetto morale generi un consistente impatto ambientale. L'autore stesso si attribuisce tale rottura quando afferma che

Varcando l'orizzonte della prossimità spazio-temporale l'ampliato raggio d'azione del potere umano spezza il monopolio *antropocentrico* della maggior parte dei precedenti sistemi etici, religiosi o secolari che siano.<sup>124</sup>

Jonas introduce sicuramente due nuovi estremi nella relazione *io-altro* propria della tradizione filosofico-morale occidentale – da *io* a *noi*; da *altro* a *umanità* e *biosfera*, presenti e future – e, facendo ciò, la muta radicalmente. Resta, però, non pienamente specificato quale sia lo status morale proprio della natura extraumana, il tipo di relazione etica che intercorre tra gli esseri umani e quest'ultima e il fondamento morale su cui tale relazione dovrebbe reggersi. Solo un'opera di disambiguazione di tali nuclei problematici potrà rivelare quanto la proposta jonasiana sia stata capace di emanciparsi realmente dall'etica antropocentrica, superandone quei limiti che sembrano renderla inattuale.

Riguardo a ciò, la questione rilevante da un punto di vista filosofico ed etico sembra essere se Jonas abbia inteso assegnare alla natura in senso lato un vero e proprio status morale – e, quindi una finalità intrinseca – oppure l'abbia semplicemente considerata come una dimensione che il genere umano deve difendere e curare in modo da poter vivere pienamente – assegnandole così una mera finalità estrinseca, un essere *fine per altro*. In altri termini: la natura ha un proprio diritto alla tutela e all'esistenza oppure ha esclusivamente un valore funzionale per una vita umana che possa realmente definirsi tale? Nel primo caso l'umanità dovrebbe trattare la natura assegnandole i medesimi diritti che formalmente assegna a ogni essere umano; nel secondo, invece, potrebbe limitarsi a rivestire il ruolo del padrone benevolo – e non più tirannico come invece è stato inteso da

---

<sup>124</sup> Hans Jonas *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio di responsabilità*, Einaudi, Torino 1997 p. 31

gran parte della filosofia occidentale a partire dal modello offerto da *Genesi*<sup>125</sup> –, cosciente dell'importanza che questa ha per la propria esistenza. Indubbiamente entrambe queste due letture si discostano dalla radicalità dell'antropocentrismo etico di impronta biblica e dall'impostazione dell'*etica della frontiera* caratterizzata da uno *sciovinismo umano*. Ma, mentre la seconda sembra presentare solo una differenza di grado rispetto a questo, la prima pare, invece, rompere drasticamente con questa tradizione. Utilizzando i termini utilizzati nella precedente classificazione, la questione è quindi capire se Jonas possa essere considerato un autore che ha proposto un'etica ambientale *anti-anthropocentrica* oppure – seppur *debolmente* – *anthropocentrica*. Come emergerà dalle seguenti pagine, nelle opere di Jonas sono rinvenibili svariati riferimenti che sembrano avvalorare parimenti queste due letture. Al fine di capire se l'autore sia stato effettivamente capace di individuare una rotta alternativa rispetto a quella ereditata dall'antropocentrismo etico, nelle prossime pagine verranno analizzate queste due interpretazioni e, alla fine, verrà avanzata una proposta su quale sia quella maggiormente fondata.

Jonas, in quella che lui stesso ha definito la fase mediana del suo pensiero<sup>126</sup>, si è sforzato di delineare una filosofia della biologia capace di fornire un modello interpretativo onnicomprensivo per tutte le forme del vivente. Per raggiungere questo obiettivo ha attinto da varie e disparate fonti: dall'ontologia teleologica aristotelica, all'esistenzialismo di stampo heideggeriano passando dall'evoluzionismo darwiniano. L'attributo minimo e comune a tutti gli esseri viventi viene individuato nella nozione di *organismo*. Questa entità risulta capace di sopravvivere in quanto guidata dal *metabolismo*, il processo di ricambio organico - *stoffwechsel* - con l'ambiente che la ospita. L'esistenza dell'organismo, quindi, risulta "Paradossale, labile, incerta, finita e strettamente unita alla morte"<sup>127</sup> perché dipendente da una materia esterna che può negarsi o persino annientarlo. Il soddisfacimento di questo bisogno metabolico è consentito primariamente grazie alla

---

<sup>125</sup> Cfr. *Genesi* 1:24-28 in cui si legge: "Poi Iddio disse: «Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza: domini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sugli animali domestici, su tutte le fiere della terra e sui rettili che strisciano sopra la sua superficie»".

Iddio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina lo creò.

E benedicensi Dio disse loro: «Crescete e moltiplicatevi, e riempite il mondo; assoggettatelo e dominate sui pesci del mare e su tutti gli uccelli del cielo e su tutti gli esseri viventi che si muovono sulla terra».

<sup>126</sup> Cfr. Hans Jonas *Scienza come esperienza personale. Autobiografia intellettuale*, Morcelliana, Brescia 1992 pp. 9-34. Nella conferenza da cui è tratto questo saggio, Jonas divide il suo pensiero in tre fasi: la prima dedicata all'interpretazione esistenzialistica delle religioni, in particolare della gnosi, la seconda nella quale, appunto, si concentra nella teorizzazione di una filosofia della natura e la terza investita nell'analisi della filosofia della tecnica e nella costruzione di un'etica adatta alla civiltà tecnologica. Queste tre fasi, a suo parere, corrispondono cronologicamente alle tre dimensioni temporali affrontate nei temi che le contraddistinguono: la prima investe il *passato* con lo studio della gnosi, la seconda il *presente* con l'indagine della natura, la terza il *futuro* con la creazione di un'etica capace di tutelare le nuove generazioni.

<sup>127</sup> Hans Jonas *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio di responsabilità*, cit. p. 210

sensibilità, che viene descritta come “La condizione primaria perché qualcosa possa «valere la pena»”<sup>128</sup>. È attraverso questo basilare strumento di sopravvivenza che ogni ente diviene epifenomeno del persistente “sì” che l'essere dice a se stesso. La sensibilità costituisce quel germoglio grazie al quale salendo la scala evolutiva appaiono gradualmente e vanno definendosi in modo sempre più raffinato caratteristiche quali la soggettività, l'autocoscienza e la libertà. Il genere umano, ricoprendo l'apice della piramide evolutiva, non potrà che rappresentare la specie in cui queste caratteristiche hanno raggiunto la massima realizzazione. Nonostante questa continuità biologica, evolutiva e ontologica, nel pensiero del filosofo tedesco è comunque rinvenibile una netta cesura tra la specie umana e le restanti. Gli esseri umani, infatti, in quanto compimento teleologico della struttura del vivente, rappresentano coloro che hanno maggiore diritto all'esistenza e, di conseguenza, possono usufruire di tutto ciò che è situato in posizioni gerarchiche a loro “inferiori” per soddisfare questo scopo.

Partendo da questo essenziale presupposto ontologico è possibile sciogliere l'ambiguità relativa alla presunta rottura dell'antropocentrismo etico da parte di Jonas nella direzione della seconda ipotesi. Sotto questa luce, infatti, il compito assegnato all'uomo di preservare intatta la biosfera appare motivato meramente dall'interesse di salvaguardare l'unico e insostituibile habitat capace di ospitarlo in condizioni tali da far fiorire tutte le sue capacità. Il bene dell'umanità presente e l'impegno a garantire una vita *pienamente umana* per le generazioni future sarebbero le uniche due esigenze che spingono l'etica di Jonas a concentrarsi sulla tutela della natura. Lo stesso autore sembra avvalorare questa linea interpretativa quando afferma che:

Il precetto di non lasciare ai nostri discendenti un'eredità devastata esprime questo ampliamento del campo d'azione etico – *ancora sempre nel senso di un dovere dell'uomo nei confronti dell'uomo* – come ingiunzione a una *solidarietà interumana* nella sopravvivenza e nell'utilità, nella curiosità, nel godimento e nella sorpresa. Infatti, una vita extraumana impoverita, una natura impoverita, significa anche una vita umana impoverita.<sup>129</sup>

Il quotidiano mantenersi della promessa a una vita umana che possa definirsi tale richiede, quindi, la salvaguardia della natura. Il valore della natura si esaurisce nella sua capacità di garantire i presupposti per l'esistenza di un'umanità rigogliosa. Dal passo

---

<sup>128</sup> *Ibid.* p. 212

<sup>129</sup> *Ibid.* p. 32

precedentemente citato emerge, inoltre, che l'unica *solidarietà* possibile sembra essere quella *interumana* senza lasciare adito alla possibilità di una solidarietà dell'uomo nei confronti delle altre specie viventi.

Secondo questa lettura della proposta etica jonasiana, tra uomo e natura viene, così, a intercorrere una forte discontinuità morale: la natura rappresenta un mezzo per l'unico essere capace di impersonificare un fine in sé ed è (solo) per questo che va difesa. Diverrebbe così illegittimo parlare di rottura dell'antropocentrismo e Jonas dovrebbe essere, quindi, inserito nella tradizione filosofica antropocentrica. Tuttalpiù sarebbe lecito affermare che con Jonas si passa da un antropocentrismo *forte* – che vede nella natura un *mero* mezzo da sfruttare – ad un antropocentrismo *debole* – che attribuisce alla natura un valore estrinseco necessario all'esistenza umana e solo per questo la tutela. Secondo questa interpretazione, il filosofo tedesco, infatti, non attribuisce status morale intrinseco alla natura, ma si limita ad assegnare all'umanità una forte responsabilità etica nei confronti di questa per la sola ragione che ciò è venuto a rappresentare un compito essenziale per poter continuare a vivere in un ambiente ospitale. Portando alle estreme conseguenze questa conclusione, la filosofia morale jonasiana costituirebbe un messaggio che richiama gli esseri umani al compito di mantenere intatte le loro caratteristiche ontologicamente rilevanti. Solo in virtù di questo fine, pare legittimarsi la difesa della natura extra-umana, in quanto condizione necessaria, anche se non sufficiente, per il persistere di ciò che vale nel genere umano. Secondo questa interpretazione, quindi, e in riferimento alla precedente classificazione, Jonas, in quanto invoca la tutela della natura perché unico habitat capace di garantire il pieno sviluppo delle potenzialità umane, potrebbe essere inserito nello schieramento dell'*antropocentrismo debole* e, al suo interno, a cavallo tra un'*etica della conservazione* del tipo *della navetta spaziale* e un'*etica della protezione* del tipo *antropocentro-critica* che valorizza lo sviluppo della *conoscenza*, il formarsi del *carattere* e della *morale*.

Sempre ricorrendo a quello che è il fondamento ontologico della proposta etica jonasiana - ossia alla sua filosofia dell'organismo - è possibile desumere uno degli attributi principali di ogni forma di vita: la *vulnerabilità*. Questa risulta ascrivibile ad ogni organismo che, in quanto tale, si manifesta come perituro, precario e transeunte e, quindi, innesca quel sentimento di cura che sfocia nella tematizzazione di una *responsabilità* concreta. Momento esemplificativo di questa responsabilità appare la *genitorialità*. Non a caso Jonas si riferisce al sentimento di protezione che i genitori manifestano nei confronti dei figli – soprattutto nei primi anni della loro esistenza, quando è evidente la loro totale

dipendenza dall'altro – come modello palpabile capace di alimentare il sentimento di responsabilità nei confronti delle generazioni future. Con i neonati, le generazioni a venire – e, seppur diversamente, anche la natura vegetale e animale – condividono la caratteristica della vulnerabilità perché incapaci non solo di difendersi, ma anche di reclamare i propri diritti in modo autonomo. Per di più l'accrescimento di potere sul mondo generato dall'impresa tecnico-scientifica radicalizza l'intrinseca vulnerabilità di ogni sistema vivente e rende sempre più aleatorio il successo del suo procedimento filogenetico. Scrive l'autore in proposito:

La natura dell'agire umano si è *de facto* modificata e un oggetto di ordine completamente nuovo, nientemeno che l'intera biosfera del pianeta, è stato aggiunto al novero delle cose per cui dobbiamo essere responsabili, in quanto su di esso abbiamo potere.<sup>130</sup>

La nuova portata dell'agire umano, armato dall'inscindibile coppia scienza-tecnica, genera un potere più ampio sul mondo e, di conseguenza, una responsabilità che deve assumere come oggetto l'intero pianeta. Evidentemente, onore e onere di tale potere sono ascrivibili esclusivamente al genere umano. Si viene così a esacerbare la relazione asimmetrica tra gli esseri umani – unici soggetti morali attivi sulla scena del mondo – e un'alterità passiva, inerte e succube delle scelte di questi – ossia la biosfera presente e futura, genere umano compreso. Tale asimmetria di potere viene ancor più sottolineata alla luce dell'unilateralità del rapporto che intercorre tra esseri umani viventi e natura/nuove generazioni; i primi infatti dispongono di un pieno potere nei confronti delle seconde – finanche all'essere potenzialmente capaci di precluderne l'esistenza –, mentre una relazione di carattere opposto non è in alcun modo realizzabile. La natura e le generazioni future vengono allora a rappresentare gli enti *massimamente vulnerabili*, dunque il bene che merita la maggior protezione e verso il quale manifestare una *responsabilità assoluta*. Ed è proprio in questa asimmetria di potere tra l'uomo e l'*altro* che emerge l'esigenza di una macro-etica della responsabilità per la civiltà tecnologica alla quale *Il principio responsabilità* prova a dare una risposta.

In questa opera, infatti, il *potere* e la *vulnerabilità* sono descritte come due grandezze direttamente proporzionali: tanto più cresce il potere del genere umano, quanto più aumenta il grado di vulnerabilità di ogni entità vivente e quindi il rischio probabilistico per la sua scomparsa. La proposta etica di Jonas pare, dunque, potersi reggere – prescindendo

---

<sup>130</sup> Hans Jonas *Il principio responsabilità* Einaudi, Torino, 1990 p. 10

addirittura dalle sue fondamenta metafisico-ontologiche, caratteristica che l'ha resa inattuale e, quindi, scarsamente incisiva nei confronti del dibattito a lui contemporaneo – su concetti emotivamente fondati che si richiamano l'uno con l'altro. Il potere smisurato dell'uomo rivela la *vulnerabilità* della natura, questa innesca la *paura* per una sua seppur parziale estinzione e, quindi, un sentimento di *responsabilità* volto alla sua tutela. Questi tre sentimenti avviluppati tra loro vanno a schiudersi come petali dello stesso bocciolo nella costellazione del principio responsabilità. A questo proposito Paul Ricoeur afferma:

Il legame tra responsabilità e pericolo per l'umanità futura costringe ad aggiungere al concetto di responsabilità una caratteristica che lo distingue nettamente da quello di imputabilità. Si considera responsabile, si sente responsabile a livello affettivo colui al quale è affidata la custodia di qualcosa che perisce; l'oggetto o, per meglio dire, ciò che ha in vista la responsabilità, è ciò che perisce in quanto tale.<sup>131</sup>

La premura nei confronti di ciò che è vulnerabile e perituro dovrebbe, quindi, stimolare un sentimento di responsabilità finalizzato alla sua difesa del tutto disancorato da interessi specifici. In questo modo acquisirebbe valore l'interpretazione che assegna a Jonas il merito di aver attribuito alla natura una finalità intrinseca. Dalle sue opere, inoltre, traspare una chiara sensibilità nei confronti della sopravvivenza dell'Essere inteso in senso lato, all'interno del quale è chiaramente compresa tutta la biosfera. Nonostante l'autore sostenga – come è stato mostrato nel precedente paragrafo – che l'uomo, in quanto organismo, necessita dell'ambiente nel quale è circoscritta la sua stessa esistenza per sopravvivere e esiga che tale ambiente sia ben mantenuto per vivere armoniosamente, l'assunto secondo cui è doveroso proteggere la natura in quanto tale compare in alcuni suoi passi.

Persino se i due aspetti fossero separabili, ossia anche se in un ambiente di vita devastato [...] fosse possibile per i nostri discendenti una vita nominalmente umana, la pienezza vitale della terra, prodottasi nel corso di un lungo processo creativo della natura e adesso affidata a noi, avrebbe di per se stessa diritto alla nostra tutela.<sup>132</sup>

Si viene così a svincolare quel legame di interesse che nella precedente interpretazione legava la ricerca di una vita degna di essere chiamata umana alla difesa

---

<sup>131</sup> Paul Ricoeur *Etica e filosofia della biologia in Hans Jonas*, in (a cura di) Claudio Bonaldi *Hans Jonas. Il filosofo e la responsabilità*, AlboVersorio, Milano 2004 p. 55

<sup>132</sup> Hans Jonas *Il principio responsabilità*, Einaudi, Torino, 1990 p. 175

della natura, che era intesa, pertanto, esclusivamente come unico mezzo per raggiungere tale scopo. Secondo questa nuova lettura la natura pare dotata di un valore intrinseco e di un diritto alla tutela del tutto autonomo e indipendente da ogni riferimento all'esistenza umana. Dalla precedente citazione, inoltre, emergono due ulteriori elementi. In primo luogo, il valore della natura è rinvenibile anche nel secolare lavoro di selezione genetica che ha portato all'attuale ricchezza specifica. In secondo luogo, agli esseri umani viene esplicitamente assegnato il compito di una sua tutela, in quanto unici potenziali responsabili di una sua distruzione. Al genere umano viene, quindi, attribuito il ruolo di custode della biosfera – *testimonianza* dell'autoaffermazione dell'essere, incarnantesi in modo epifenomenico nella persistenza filogenetica dei singoli sistemi viventi – come fosse un'opera d'arte unica, irripetibile e di inestimabile pregio. La difesa per la ricchezza del vivente, inteso come una stratificazione creativa dotata di un valore intrinseco, e l'anelito ad evitare che tutto ciò possa estinguersi per colpa dell'uomo sono aspetti che potrebbero, quindi, avvalorare l'interpretazione che attribuisce a Jonas il merito di aver tagliato i ponti con la tradizione dell'antropocentrismo morale. In riferimento alla classificazione delle etiche ambientali precedentemente utilizzata, secondo questa interpretazione, la teoria di Jonas potrebbe essere considerata come aderente a un *anti-anthropocentrismo forte/olistico* e nello specifico a un' *etica del valore della vita* che tutela i *processi biologici*. I riferimenti del filosofo tedesco al ruolo di custode assegnato al genere umano, tingerebbero inoltre questa interpretazione delle tonalità dell' *etica debolmente antropocentrica* della *conservazione* del tipo del  *dono divino*.

A ben vedere, le due interpretazioni del pensiero di Jonas qui proposte differiscono esclusivamente in una prospettiva interessata a individuare i presupposti teorici della sua etica ambientale e la disposizione interiore che muove l'agire da questa proposta. Secondo questo riguardo, infatti, intercorre una notevole distanza tra tutelare la natura perché viene considerata strumentalmente necessaria ad una piena esistenza umana o perché possiede un valore intrinseco assoluto. Da un punto di vista interessato esclusivamente agli effetti dell'agire, invece, non sembra sussistere alcuna differenza rilevante<sup>133</sup>. La situazione di collasso ambientale, così com'è prospettata dall'autore, richiede infatti che l'impresa umana generi conseguenze non dannose per la biosfera, ma anzi capaci di tutelarne l'esistenza, e ciò indifferentemente da quale delle due prospettive si sia scelto di

---

<sup>133</sup> Tralasciando in questa sede l'influenza che la scelta delle ragioni per cui le conseguenze delle azioni sono moralmente rilevanti può avere nell'adesione a forme diverse di consequenzialismo e nella creazione della teoria della motivazione. Per essere precisi, infatti, tale scelta appare pienamente ininfluenza solo al livello della teoria della giustificazione.

abbracciare. Sfruttando un linguaggio manualistico è possibile affermare che in un'ottica consequenzialista – o di etica della responsabilità – quale di queste due interpretazioni stimoli l'agire risulta del tutto ininfluyente e irrilevante; mentre in una prospettiva deontologica – o di etica dell'intenzione – ciò pare assumere un valore significativo. Dal momento che Jonas è un autore che indubbiamente si situa all'interno della tradizione del deontologismo etico – ma anche perché la motivazione dell'agire sembra rappresentare un'informazione essenziale dell'agire stesso – è sembrato doveroso individuare quali siano i principi inappellabili che nel suo pensiero alimentano una disposizione pratica alla tutela del vivente.

Nonostante entrambe le letture precedentemente proposte trovino appiglio in numerosi riferimenti testuali sparsi in tutta l'opera di Jonas, l'interpretazione a sostegno della rottura con l'antropocentrismo appare maggiormente forzata. Jonas, infatti, non sembra avvicinarsi a quella radicalità necessaria per proporre dei principi etici capaci di emanciparsi da un'eredità così ingombrante. Come in parte già emerso, ogni volta che l'autore avanza un presunto valore intrinseco della natura, immancabilmente finisce per subordinarlo al bene dell'umanità. Per quanto questo asservimento possa talvolta essere mediato, parziale o velato, ricorre con tale frequenza nei suoi scritti da divenire al fine perentorio. Il seguente passo di Ricoeur ricalca pedissequamente il circolo vizioso in cui cade lo sforzo di Jonas di attribuire medesimo valore a due entità – il genere umano e la natura extraumana – che di fatto nel suo pensiero ricoprono diversi gradini della medesima scala gerarchica.

Siamo debitori alla natura di trovarci al suo vertice, pur restando inclusi nel suo orizzonte con il resto dei viventi. Anche se l'obbligazione nei confronti dell'altro uomo resta prioritaria, essa include la natura come condizione di sopravvivenza dell'uomo e come elemento della sua completezza esistenziale. [...] Ciò che si deve salvare è l'uomo come presupposto. Nessuno può dire: che l'uomo sia, senza dire: che la natura sia.<sup>134</sup>

Il principio assoluto da cui sembra dipendere la sua proposta etica rimane la possibilità di una esistenza umana rigogliosa che, date le attuali condizioni ambientali, richiede una particolare attenzione alla tutela della biosfera<sup>135</sup> in quanto sua *conditio sine*

---

<sup>134</sup> Paul Ricoeur *Etica e filosofia della biologia in Hans Jonas*, in (a cura di) Bonaldi Claudio *Hans Jonas. Il filosofo e la responsabilità*, AlboVersorio, Milano 2004 p. 65

<sup>135</sup> Ampliando l'orizzonte di analisi, tra gli attentati al futuro presi in esame da Jonas non vi è solo quello alla natura esterna all'uomo, ma anche quello alla sua "natura interna". Le biotecnologie, infatti, sembrano prospettare la possibilità pratica di mutare la conformazione somatica individuale e specifica. Questa capacità

*qua non*. La semplice rivelazione di essere ospiti di una natura non più dotata di risorse illimitate, bensì alquanto scarse, sembra, infatti, la sola ragione che genera una modulazione di entità e un cambiamento di direzione a un agire che però mantiene il medesimo *telos* di ogni antropocentrismo, ossia la fioritura del genere umano. Per perseguire tale scopo in queste nuove circostanze sono necessari, secondo Jonas, nuovi valori morali, che non invalidano quelli vecchi, ma vi si aggiungono; tra questi: lungimiranza, costume, paura, frugalità e, chiaramente, responsabilità<sup>136</sup>. Nelle sue opere, dunque, non pare esservi alcuna attribuzione sufficientemente convincente di finalità intrinseca alla natura extraumana. Per questo Jonas sembra poter essere inserito in quella datata, ma tuttora prospera tradizione filosofica che descrive la natura come una gerarchia di forme viventi e situa gli esseri umani al suo apice. Ciò comporta come inevitabile ricaduta etica, il persistere del carattere primariamente strumentale attribuito alla natura e indiretto dei doveri umani nei confronti di questa. E' possibile concludere dando validità alla prima interpretazione proposta. L'etica dell'ambiente di Jonas, in riferimento alla precedente classificazione, avrebbe infatti le caratteristiche proprie dell'*antropocentrismo debole*, nelle sue declinazioni di *etica della conservazione* del tipo *della navetta spaziale* e di *etica della protezione* del tipo *antropocentro-critica* finalizzata allo sviluppo della *conoscenza*, al formarsi del *carattere* e della *morale*.

Provando a impersonificare momentaneamente la percezione del senso comune proprio del genere umano sembra possibile affermare che la persistenza di ogni singola specie viene considerata al contempo sia come strumento che come fine in sé, assumendo così entrambe le caratteristiche avanzate dalle letture proposte in precedenza. La costruzione di un'etica ambientale ideale, però, sulla scorta della fondamentale distinzione tra uomo come (unico) *centro di valore* e uomo come *fonte di valori* e, quindi, del netto superamento del *pregiudizio antropocentrico* e di ogni *antropocentrismo forte*, dovrebbe probabilmente distaccarsi parzialmente da questa percezione e muoversi verso l'estensione del trattamento normativo destinato agli esseri umani a tutta la natura vivente. La constatazione che gli uomini e le donne sono *anche* reciproci strumenti per il compimento di una vita sociale più rigogliosa – come di fatto sono –, infatti, non comporta in alcun

---

contribuisce – assieme all'inscindibile coppia paura/desiderio figlia dell'immaginario collettivo – a formare uno scenario teorico in cui ogni conclusione relativa alla piena realizzazione dell'esistenza umana sembra assumere connotati soggettivi, elastici, provvisori e rivedibili. La prospettiva post-human di un'idea di natura umana completamente disancorata da ogni modello e riferimento è in profonda antitesi con la proposta di Jonas. Questa infatti – ormai dovrebbe essere chiaro – è fondata su un'ontologia forte che connota un preciso modello di umanità

<sup>136</sup> Cfr. Hans Jonas *Alle soglie del futuro: valori di ieri e valori per il domani* in H. Jonas *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio di responsabilità*, Einaudi, Torino 1997 pp. 37-54

modo la deprivazione di un loro diritto intrinseco all'esistenza. Allo stesso modo, senza voler rimuovere il carattere *anche* strumentale della natura extraumana, dovrebbe esserle riconosciuto un diritto intrinseco all'esistenza – quanto meno a livello di conservazione specifica –, in modo da istituire una atmosfera di comunione di interessi tra gli umani e questa il più possibile coinvolgente.

#### **1.2.3.4 Un'etica ambientale coerente alla ricerca di una base motivazionale**

La proposta etica di Jonas aveva come obiettivo quello di individuare delle norme per il genere umano capaci di prevenire la catastrofe ambientale. In una raccolta di brevi saggi e interviste del filosofo tedesco, significativamente intitolata *Sull'orlo dell'abisso*<sup>137</sup>, infatti, sostiene che un'*etica planetaria* per l'epoca tecnologica è l'unica via d'uscita a due esiti entrambi – seppur per motivi diversi – apocalittici parimenti da rifuggire: la nascita di una religione globale capace di condizionare il genere umano sia al livello dei singoli che al livello delle masse o il «downgrade» coatto degli standard produttivi attuali, degli stili di vita e, quindi, delle emissioni in seguito a una catastrofe di ordine globale. Più in generale tutte le proposte etiche precedentemente analizzate – tranne evidentemente quelle di stampo fortemente antropocentrico – muovono dalla constatazione dell'insostenibilità e della dannosità dell'impatto del genere umano e propongono diverse soluzioni per portare a un cambiamento di condotta tale da tutelare l'ambiente e non giungere così in uno stato in cui le condizioni del nostro habitat non siano più adatte all'esistenza della vita (o di una vita degna di essere vissuta).

In generale l'ambito disciplinare dell'etica ambientale ha numerosi meriti nella storia del pensiero filosofico morale. Alcuni sono stati già accennati, ma è bene riepilgarli per sottolineare le innovazioni che introduce. L'*etica ambientale* impone nuovi problemi in ambito etico, estende i confini della considerazione morale sia a livello temporale nella direzione del futuro e delle nuove generazioni, che a livello spaziale, comprendendo tutto il globo, prende in considerazione nuove discipline come rilevanti nell'elaborazione delle proposte, investe di valore morale nuovi soggetti precedentemente neutri, ripensa proposte tradizionali e le adatta alle nuove esigenze o, alternativamente, individua nuovi modi di risolvere gli inediti problemi e, alla luce, di tutto questo, mette fortemente in discussione i fondamenti dell'etica.

---

<sup>137</sup> Hans Jonas *Sull'orlo dell'abisso*, Einaudi, Torino 2000

Tali meriti però non possono nascondere i problemi che contraddistinguono questo ambito e che lo rendono paradossalmente lontano dalla nostra esperienza quotidiana. Scopercchiando i fondamenti dell'etica e mettendoli in discussione, infatti, l'impressione è che la riflessione inerente l'etica ambientale sia rimasta impantanata nello sforzo di chiarire quale potesse essere il proprio fondamento. Probabilmente proprio per il suo portato innovativo che ha destabilizzato le fondamenta dell'etica tradizionale, la riflessione sull'etica ambientale si è soffermata eccessivamente

Su questioni di ordine generale, metafisico e metaetico, entrando solo raramente in modo specifico, sistematico e accurato nei problemi di ordine concreto.<sup>138</sup>

L'etica ambientale, quindi, sembra essere incorsa in un esito paradossale; nata nel passaggio dalla metaetica alle etiche normative e poi applicate e affermatasi come esponente di quest'ultime ha imboccato un sentiero che l'ha riportata a un ambito di riflessione metaetico. Le etiche applicate – basti pensare alla *bioetica* – si sono caratterizzate sin dalla loro nascita dal confronto costante con le nuove conoscenze sia teoriche, ma soprattutto pratiche, di altre discipline, le nuove possibilità offerte da queste, i dilemmi morali che la loro scelta poteva comportare e la proposta di norme concrete da seguire. Nonostante l'etica ambientale prenda proprio origine da un'esigenza legata alla constatazione dello stato concreto del pianeta, tutto questo purtroppo non è successo, quantomeno a sufficienza, all'interno della sua riflessione.

Al contrario dei bioeticisti, gli eticisti ambientali si sono impegnati poco o raramente nella discussione pubblica dei problemi legati alle grandi emergenze ambientali [...]. Ancora meno si sono spinti a formulare organiche proposte normative per la gestione e la soluzione di tali problemi.<sup>139</sup>

Le etiche dell'ambiente, quindi, non sono state abbastanza capaci di proporre obbligazioni morali concrete e di trovare leve motivazionali adeguate per l'adesione a un comportamento maggiormente sostenibile. Questa sensazione è condivisa anche da Bartolommei quando ricorda che

---

<sup>138</sup> Sergio Bartolommei *L'etica ambientale come nuova frontiera del pensiero morale contemporaneo* in (a cura di) Piergiorgio Donatelli *Manuale di etica ambientale*, Le Lettere, Firenze 2015, p.42

<sup>139</sup> *Ibid* p. 43

Meno ancora [...] i dibattiti di etica ambientale, concentrati come sono stati sugli astratti concetti di teoria del valore, hanno posto la questione di quali argomenti spingono e *motivano* dal punto di vista morale le persone ad *abbracciare in concreto* le cause ambientaliste.<sup>140</sup>

Questo «vuoto motivazionale» risulta ancora più grave alla luce di quanto è emerso in precedenza relativamente agli standard di motivazione molto esigenti che vengono richiesti dal conformarsi a un comportamento coerente con le proposte delle etiche ambientali. In altre parole, tanto più un determinato ambito di azione presenta uno standard motivazionale esigente, quanto più ci sarebbe bisogno di risposte concrete e funzionanti dal punto di vista della spinta motivazionale. L'etica ambientale, invece, sembra fallire proprio in questa sfida. Nelle condizioni di persistente emergenza ambientale nelle quali ci troviamo e spinti dalla conseguente convinzione che un'etica globale debba necessariamente essere fortemente caratterizzata da tratti ambientalisti, risulta non solo necessario, ma addirittura urgente affrontare nuovamente la questione.

Risulta importante prima di tutto, quindi, fare chiarezza sui presupposti di una possibile etica ambientale coerente. Una delle premesse da accettare è la constatazione che gli esseri umani rappresentano gli unici agenti morali, mentre non sono assolutamente gli unici ad avere diritto di considerazione morale. Anche gli animali, le piante, le totalità e i processi naturali (specie, ecosistemi, processi di vita etc.) rientrano infatti di diritto nella categoria dei *pazienti morali* ed è quindi necessario tenere nella dovuta considerazione morale i loro interessi e i loro diritti. È fondamentale ricordare però che tale premessa non comporta l'adesione a una posizione *anti-antropocentrica forte*. Anzi, come fa notare Bartolommei, la questione non sembra nemmeno tanto quella di superare l'*antropocentrismo*, ma quella di rompere il *pregiudizio antropocentrico*. Come già precedentemente emerso, è sensato considerare gli esseri umani come unica *fonte di valori* nel senso che ogni valore è necessariamente generato da un punto di vista umano, senza però che questo porti alla non conseguente conclusione che questi siano anche *centro di valori*. In altre parole il fatto che i valori prendano vita necessariamente dagli esseri umani, non comporta che gli unici valori moralmente rilevanti siano quelli che riguardano gli interessi di questa specie. Il genere umano è capace di assegnare valore morale anche ad altri enti e, come è stato mostrato, nella situazione attuale è bene che lo faccia se vuole tutelare quelli che, in ultima analisi, sono i propri interessi.

---

<sup>140</sup> *Ibid*

Luisella Battaglia parte da premesse analoghe a quelle di Bartolommei. Anche la sua posizione infatti è fondata su un chiarimento su cosa si debba intendere per antropocentrismo. Da una parte può significare la constatazione che ogni giudizio morale non può che essere *antropocentrico*, “in quanto formulato da un *anthropos*”<sup>141</sup>, dall’altra può definire l’atteggiamento *strumentale* dell’uomo nei confronti della natura, intesa come mero mezzo per il soddisfacimento dei propri interessi. Da questa distinzione, Battaglia muove per avanzare la sua proposta di etica ambientale, infatti,

Se nel primo caso l’antropocentrismo si configura come una struttura ineliminabile, coincidente quasi con la condizione umana stessa («Non si può non essere antropocentrici»), nel secondo appare come un’attitudine modificabile attraverso la conoscenza, l’educazione, la riflessione razionale.<sup>142</sup>

La sua proposta è quindi di passare da un “umanesimo di impronta *razionalistica*, fortemente antropocentrico”<sup>143</sup> (nella seconda accezione del termine appena delineata) caratterizzato da un approccio di dominio dell’uomo nei confronti dell’ambiente a un “umanesimo di impronta *naturalistica*, tendenzialmente cosmocentrico”<sup>144</sup> connotato dalla *fratellanza* tra esseri umani e resto della natura. Il passaggio a questo *umanesimo ecologico* dovrebbe essere una conseguenza della consapevolezza del destino comune che unisce esseri umani e enti naturali, dell’”intuizione della fondamentale unità del vivente”<sup>145</sup> e della constatazione che un mondo con una natura deturpata rappresenta un ambiente più povero anche per gli esseri umani. Gli esseri umani dovrebbero quindi assegnare diritti alle entità naturali e “attribuirsi una responsabilità morale nei loro confronti ma sempre come proiezione di una nostra rinnovata concezione umanistica”<sup>146</sup>. Una posizione, quella della Battaglia, che nei fatti si avvicina molto all’*antropocentrismo debole* dell’*etica della navetta spaziale*.

Anche Serenella Iovino muove dalla distinzione tra gli esseri umani come *fonte* e come *centro* di valori. Ancora, l’etica ambientale non può che muoversi in un orizzonte umano perché solo gli esseri umani sono capaci di assegnare valori morali. Assegnare valori nella natura comporta istituire una relazione moralmente significativa con essa nella quale l’uomo dovrebbe assumersi una responsabilità nei suoi confronti.

---

<sup>141</sup> Luisella Battaglia *Un’etica per il mondo vivente*, Carocci, Roma 2011 p. 164

<sup>142</sup> *Ibid*

<sup>143</sup> *Ibid*

<sup>144</sup> *Ibid*

<sup>145</sup> *Ibid* p.166

<sup>146</sup> *Ibid* p. 167

In altre parole perché un'etica ambientale possa essere considerata in una prospettiva unitaria, che le permetta cioè di comprendere, senza conflitti di principio, l'uomo e la natura, essa deve nascere da una *doppia* radice: l'*antropocentrismo della responsabilità* e il *non-antropocentrismo dell'interesse*.<sup>147</sup>

Secondo la Iovino deve avvenire un passaggio da un'*etica umana per l'uomo* a un'*etica umana per soggetti diversi* "con cui l'uomo interagisce e del cui interesse (che può riconoscere come reale e come indipendente dal benessere umano) egli è chiamato a rispondere"<sup>148</sup>. Un'assunzione di responsabilità umana nei confronti del benessere della natura che dovrebbe essere attivata anche grazie a un lavoro di rinnovamento delle immagini culturali di umanità e natura.

Queste proposte, per quanto indubbiamente condivisibili e maggiormente coerenti da un punto di vista motivazionale delle posizioni fortemente anti-antropocentriche, sembrano ancora mostrare qualche debolezza nell'effettiva capacità di muovere i singoli individui verso comportamenti significativamente più sostenibili. Bartolommei, riguardo a questo problema, prova a delineare maggiormente gli elementi in gioco. Partendo dalla premessa del superamento del *pregiudizio antropocentrico*, costruisce quella che lui stesso definisce come un'*etica sensio-centrica di doppio livello*. Propone un principio generico per un'etica ambientale che non sia "né vacua né retorica" che impone:

*Il rispetto di tutte le entità con interessi (giudicati dagli uomini) moralmente rilevanti perché suscettibili, in un modo o nell'altro, di venire esperiti come «interessi di benessere» da chi li possiede.*<sup>149</sup>

In questa prospettiva non si pongono doveri diretti nei confronti dell'"ambiente inanimato (oceani, rocce, deserti, paludi, ecc.)"<sup>150</sup>, ma sono doveri mediati da quelli che abbiamo nei confronti degli *interessi di benessere* degli enti senzienti che vi abitano e lo fruiscono. Il rispetto dell'ambiente inanimato, in altre parole, si fonda sul suo essere un *habitat* rilevante nel soddisfacimento o meno di certi interessi fondamentali per delle entità dotate di sensibilità. In tal modo la proposta di Bartolommei assegna agli esseri umani dei

---

<sup>147</sup> Serenella Iovino *Filosofie dell'ambiente*, Carocci, Roma 2004, p. 80

<sup>148</sup> *Ibid* p. 82

<sup>149</sup> Sergio Bartolommei *Etica e natura*, Laterza, Bari 1995, p. 137

<sup>150</sup> *Ibid*

doveri anche nei confronti dell'ecosistema considerato come un tutto, ma solo a un secondo livello. Come lui specifica:

Un'etica ambientale ragionevole è dunque [...] un'etica di *doppio livello* [...]: un'etica cioè che da una parte estende la considerazione morale a tutti gli individui senzienti e percipienti, umani e non umani, considerandone sia i bisogni materiali che non materiali; dall'altra consente di porre la questione del trattamento umano dei non umani non senzienti e non percipienti come una questione di rilievo morale [...], pur assumendo che là dove c'è conflitto tra doveri nei confronti degli individui senzienti e doveri nei confronti dell'ambiente inanimato, i primi devono – *prima facie* – prevalere.<sup>151</sup>

Ma, tornando al problema della *motivazione*, come portare gli esseri umani a seguire questa condotta? Vi sono fondamentalmente due strategie di risposta a questa domanda: quella *cognitiva* e quella *emotiva*. Secondo la prima, se gli esseri umani fossero pienamente a conoscenza delle effettive e reali condizioni ecologiche del pianeta, sarebbero capaci di distinguere facilmente tra desideri leciti – quelli che non danneggiano l'ambiente – e desideri illeciti – quelli invece che lo danneggiano. Il nostro atteggiamento distruttivo nei confronti della natura sarebbe così la conseguenza di una visione “parziale, semplificata o distorta della realtà”<sup>152</sup>. Le metafore che descrivono l'uomo in queste condizioni richiamano immagini di un'autolesionismo inconsapevole – come quella del segare il ramo sul quale si siede o dell'accelerare quando si è in riserva in modo da raggiungere prima la stazione di servizio etc. Tale condizione potrebbe quindi essere risolta esclusivamente a livello cognitivo con l'acquisizione di una conoscenza corretta e completa.

Secondo la risposta che considera primaria la componente emotiva, invece, il richiamo alla ragione appare insufficiente e viene sottolineata la necessità del coinvolgimento di alcuni sentimenti per *essere mossi* nella direzione di un agire più sostenibile nei confronti dell'ambiente. Questi sentimenti possono essere la *paura* nei confronti di possibili future catastrofi di origine tecno scientifica – famosa a tale proposito è l'*euristica della paura* proposta da Jonas – o il *timore* reverenziale nei confronti della natura vista come una dimensione che ci sovrasta.

La condivisibile conclusione di Bartolommei è molto critica nei confronti della possibilità di motivare gli esseri umani a un mutamento di condotta tale da proteggere

---

<sup>151</sup> *Ibid*

<sup>152</sup> *Ibid* p. 142

l'ambiente facendo leva esclusivamente e singolarmente o sull'elemento razionale o su quello emotivo. L'invito – estendibile anche ad altri ambiti di riflessione – è quello di non considerare queste due dimensioni come separate e prive di influenze reciproche, ma, al contrario, di sottolineare quanto si condizionino a vicenda. Una leva motivazionale adeguata per le esigenti richieste di un'etica ambientale dovrà avere come base una (inevitabile) miscela di componenti razionali ed emotive. Solo in questo modo potremmo rispettare gli interessi di enti non umani e esercitare quella responsabilità nei confronti di tutta la natura che già Jonas aveva delineato come sempre proiettata verso il futuro.

Queste posizioni brevemente delineate muovono tutte dal superamento del *pregiudizio antropocentrico* e forniscono diverse basi per la motivazione. Riguardo a questo punto, la proposta di Bartolommei sembra la più completa, ma non tanto da poter affermare che sia pienamente soddisfacente. Da un punto di vista dell'agire individuale, molti elementi critici che sono stati delineati in precedenza non trovano comunque risposta e ancor meno vengono date risposte alle questioni relative alla motivazione per l'agire di massa e per l'azione politica.

A questo proposito, dopo avere analizzato teoricamente il concetto di *beni comuni* e le proposte pratiche che lo chiamano in causa, la terza parte di questo studio proverà anche a valutare se tale approccio possa essere di aiuto nel fornire strumenti motivazionali più efficaci per muovere i singoli, le masse e le istituzioni verso un comportamento più sostenibile e verso l'individuazione di norme tali da tutelare maggiormente l'ambiente.



## 2. I beni comuni

Negli ultimi anni in Italia si è sentito molto parlare di *beni comuni* e spesso in riferimento ad ambiti molto diversi tra loro. Il repentino imporsi di questa categoria nel dibattito pubblico italiano a cavallo del primo decennio del ventunesimo secolo è stato innescato da vari fattori. La generale atmosfera di crisi – effetto cumulativo delle crisi dei vari ambiti spesso interconnesse tra loro – fa da sfondo a questo fenomeno. Molto brevemente e nello specifico, la crisi ambientale e quella energetica hanno stimolato una riflessione sull'ambiente come patrimonio comune dell'umanità, la crisi relazionale ha portato a rivalutare gli spazi in comune come luoghi di autentico scambio, la crisi alimentare ha fatto emergere l'importanza di una produzione e di una distribuzione degli alimenti più attenta al benessere comune, la crisi migratoria ha evidenziato le criticità di una regolazione meramente statale in condizioni di emergenza, la crisi delle istituzioni e della rappresentanza politica ha alimentato uno spirito di autogestione del comune, la crisi economica – come esito della parabola neoliberista che ha valorizzato esclusivamente la sfera del privato e tentato di rimuovere quella del comune (e del pubblico) – ha generato una reazione antitetica tesa all'individuazione di strategie di proprietà del comune e via dicendo.

La dimensione prospettata dai beni comuni si è generalmente affermata come alternativa sia a quella del privato che a quella del pubblico ed è conseguentemente andata a costituire una terza via di gestione alternativa tanto a quella delle compagnie private che a quella statale o delle varie istituzioni pubbliche. In questa veste si è sicuramente innestata in un evidente vuoto sociale, politico, istituzionale e giuridico riguardante la sfera del comune e gli ambiti che viviamo e usiamo in comune.

In un periodo relativamente breve, quindi, in Italia hanno iniziato a manifestarsi sempre più paladini dei beni comuni e tale concetto è stato presto riferito pressoché a tutto. L'acqua, l'atmosfera, la salute, la cultura, l'ambiente, il lavoro, la conoscenza, internet, le istituzioni, una spiaggia, i medicinali, una vallata, un lago, l'Antartide, la casa, la biodiversità, lo Spazio, le infrastrutture, l'abbigliamento, le relazioni, il patrimonio artistico, il cibo, la comunicazione etc. sono alcuni dei tanti lemmi ai quali è stata attribuita la caratteristica di beni comuni. La diversità delle dimensioni alle quali afferiscono dimostra l'elasticità che ha caratterizzato l'utilizzo di questo concetto. Perfino sulla porta

del bagno della biblioteca dove sto scrivendo questo studio è stato attaccato un cartello che recita “Il bagno è un bene comune!”.

Il carattere “diffusivo e contagioso”<sup>153</sup> del concetto di *beni comuni* ha portato alcuni a inserirlo nella categoria dei *significanti vuoti*<sup>154</sup>, ossia un concetto privo di un vero e proprio contenuto distintivo, ma capace di veicolare esigenze altrimenti disparate. Altri – tra i quali Stefano Rodotà –, invece, si sono preoccupati che un utilizzo troppo elastico ed estensivo potesse comportare una sua rarefazione ed erosione concettuale. Effettivamente quando un concetto viene applicato indifferentemente ad ambiti molto diversi tra loro il rischio che il senso del suo utilizzo venga smarrito cresce vertiginosamente.

Per queste ragioni – la sua veloce e im-mediata diffusione e il suo statuto concettuale nebuloso – quando parliamo di beni comuni non è facile intendere a cosa facciamo di fatto riferimento. Questa condizione rappresenta un freno alle proposte politiche e giuridiche che sono state avanzate sotto questa etichetta e rende caotico il dibattito che le circonda. Per giudicarle, quindi, ma soprattutto per valutare il loro potenziale contributo in ambito di etica e politica ambientale, appare prima di tutto necessario cercare di fare chiarezza concettuale. Questo è quello che proverò a fare nel presente capitolo, muovendo da una ricostruzione storica del concetto e giungendo alle sue interpretazioni più note sia a livello mondiale che a livello italiano.

## 2.1. Breve preistoria dei beni comuni

Prima della comparsa del concetto dei commons e di quello di beni comuni, nella storia del pensiero filosofico, politico, etico e giuridico e nella prassi politica e sociale sono apparsi altre denominazioni per definire, e strumenti per tutelare, la dimensione del comune e dei beni in comune. Fin dall’antichità i filosofi si sono interessati al *bene comune*. Tale concetto, come emergerà meglio in seguito, non è del tutto assimilabile a quello dei beni comuni, ma possiede comunque delle forti analogie tali da renderlo di interesse per questo studio. Nella tradizione del pensiero politico occidentale è insita l’idea del bene comune. Come suggerisce Ermanno Vitale

Il solo entrare nella sfera della politica implica l’esistenza di qualcosa che possiamo definire, con maggiore o minore intensità, il bene comune al cui perseguimento sono

---

<sup>153</sup> AA. VV. *Beni comuni, Politica e società*, 03/2013 p. 429

<sup>154</sup> Cfr. Ernesto Laclau *Emancipation(s)*, Verso, London-New York 1996

vincolati tutti i membri di un gruppo umano, e lo sono esattamente da quando questo medesimo gruppo si definisce politicamente, stabilendo e riconoscendo al suo interno relazioni di potere, di comando-obbedienza.<sup>155</sup>

La ricostruzione storica dei concetti che hanno preceduto quello dei beni comuni dovrebbe considerare due tendenze legate a doppio filo l'una con l'altra: l'affermazione dell'individualismo proprietario e l'occultamento del concetto di *comune*. Il primo movimento di carattere positivo è rappresentato dall'imporsi dell'individualismo - indifferentemente inteso a livello antropologico, sociale, politico ed economico. Il secondo, conseguente al primo e di carattere negativo, è caratterizzato dalla graduale marginalizzazione della dimensione del *comune* nei rapporti sociali, nel dibattito politico e nelle legislazioni. Tra queste due tendenze si è instaurato un rapporto inversamente proporzionale: all'aumentare della prima ha corrisposto un diminuire della seconda. In misura minore, ma comunque rilevante, vale anche il rapporto reciproco: la rimozione del comune ha lasciato libero spazio all'affermazione del modello individualista.

A partire dall'antica Roma e in misura sempre crescente nelle epoche successive, dal medioevo alla modernità fino a raggiungere l'apice nell'età contemporanea, si sono succedute sia riflessioni teoriche che emanazioni di codici giuridici che hanno progressivamente portato alla marginalizzazione della dimensione del *comune*. L'innalzarsi del poderoso edificio della proprietà individuale ha contribuito a gettare ombre e a nascondere alla vista questo concetto che, nonostante ciò, è stato capace di un certo grado di persistenza negli ordinamenti giuridici occidentali.

Nell'antica Grecia il concetto di bene comune prende forma come conseguenza della teoria dell'anima. In particolare, secondo la concezione sviluppata da Platone e Aristotele<sup>156</sup>, l'anima possiede una struttura gerarchica nella quale le funzioni inferiori hanno come obiettivo il soddisfacimento di quelle superiori fino al raggiungimento della conoscenza, considerato come il fine ultimo degli esseri umani. La medesima gerarchia che caratterizza l'anima segna la piramide degli esseri viventi, nella quale le piante e gli animali sono funzionali al soddisfacimento dei bisogni degli esseri umani, specie situata all'apice di questa struttura e *telos* dell'intera natura. Tale gerarchia è anche condivisa dagli esseri umani, tra i quali le funzioni che compongono l'anima non sono divise in modo equo. Ne consegue che anche la società è caratterizzata da una struttura gerarchica nella quale determinati individui sono sottoposti ad altri per il raggiungimento del fine

---

<sup>155</sup> Ermanno Vitale *Contro i beni comuni. Una critica illuminista*, Laterza, Bari 2013, p. 81

<sup>156</sup> Per lo scopo di questo studio verranno considerate più per le analogie che presentano che per le differenze

collettivo del buon governo e della conoscenza. Questo *telos*, che indirizza la struttura gerarchica comune a anima, natura e società, può essere considerato come una delle prime forme del concetto di bene comune. Tale visione è chiaramente possibile solo in un contesto socio-politico organicista e olista che considera il tutto ontologicamente superiore alle singole parti e, quindi, il bene comune prioritario rispetto a quello individuale. A livello più strettamente politico, inoltre, è nota la classificazione delle forme di governo proposta da Aristotele in *rette* o *corrotte* in virtù del loro perseguimento o meno del bene comune.

Passando alle distinzioni giuridiche, nell'antica Roma hanno stilato due categorie: quella dei *res comune omnium* e quella dei *res nullius*. I beni appartenenti alla prima sono esclusi da ogni forma di commerciabilità, mentre quelli che ricadono nella seconda possono potenzialmente divenire di proprietà di qualcuno.

In epoca medievale, sulla scia di Tommaso che canonizza la filosofia aristotelica adattandola alla dottrina e alle esigenze della chiesa cattolica, la legge di natura, il diritto canonico e la teoria dell'anima dei filosofi e giuristi scolastici disegnano una società dominata da un ordine gerarchico che tutti devono accettare e indirizzata a un bene comune nel quale tutti devono riconoscersi e farsi strumenti della sua realizzazione anche se non ne parteciperanno equamente. Questa costruzione permette a una società segnata da profonde ingiustizie e ineguaglianze di sopravvivere in modo relativamente armonioso perché la gerarchia sociale e, quindi, la probabile subordinazione ad altre classi viene compensata dalla compartecipazione al compito divino e dalla fede di essere premiati nell'aldilà.

L'idea di salvarsi occupando una posizione in una società gerarchica, in cui si contribuisce al bene comune e si partecipa a esso, era un modo per conciliare le differenze sociali con l'uguaglianza dei fedeli di fronte a Dio.<sup>157</sup>

Da un punto di vista giuridico-normativo, in epoca medievale si impone una riflessione solo apparentemente metafisica, ma in sostanza strettamente connessa alla conformazione del potere politico: quella intorno al rapporto tra gli esseri umani e i beni presenti in natura. Nel *Decretum*, composto dal monaco Graziano (1075/80 – 1145/47), viene delineato il concetto teologico-giuridico di *usus* inteso

---

<sup>157</sup> Carlo Augusto Viano *Bene comune e interesse pubblico*, in *Quaderni laici* 2, Claudiana editrice, Torino 2010, p. 7

Come *volizione neutra* e cioè come mero istinto appropriativo di un bene presente in natura, istinto che è innato in ogni essere vivente e, quindi, non soltanto nell'uomo.<sup>158</sup>

Questo concetto consente, quindi, l'utilizzo dei beni presenti in natura senza pretendere alcuna specificazione relativa al diritto di proprietà nei confronti del bene in questione. I francescani fanno propria questa interpretazione dell'*usus* e la pongono alla base della propria condotta nei confronti dei beni del mondo, usati liberamente senza che su di essi loro esercitassero alcun diritto, tanto meno di proprietà. Come ricorda Antonello Ciervo, questa attribuzione rientra in una cornice più ampia:

La posta in gioco in questo scontro, soltanto in apparenza teologico, è l'*abdicatio omnis iuris* (l'abdicare ad ogni forma di diritto), cioè la possibilità di un'esistenza umana pensata al di fuori del diritto, ovvero, [...] la legittimazione [...] di servirsi dei beni mondani senza avere su di essi alcun diritto, né di proprietà né di uso.<sup>159</sup>

Lo scontro a cui allude Ciervo è quello tra i movimenti cristiani in odore di eresia e i dottori che promuovevano le idee predominanti della chiesa cattolica. La seconda scolastica, infatti, si contrappone teoricamente alla pretesa di poter pensare un'esistenza al di fuori del diritto avanzata da questi ordini monastici. I dottori della scolastica interpretano, quindi, l'*usus* come la modalità di usufruire di un bene in virtù di una precisa volontà del soggetto proprietario che può vantare un diritto sul bene in questione. La proprietà viene letta in chiave teologica come un'estensione del soggetto, una caratteristica radicata nella sua stessa natura. Dal momento che la *substantia rei* degli enti è un'emanazione della volontà divina sulla terra e la proprietà è una sua estensione, il diritto alla proprietà non potrà che configurarsi come un segno divino e, in quanto tale, venire teologicamente e giuridicamente legittimata. La proprietà diviene una caratteristica distintiva degli esseri umani e ciò che è di loro proprietà diviene una mera prosecuzione del loro soggetto.

I francescani, assumendo per tutta la durata della loro vita terrena una *regola di povertà*, avevano tentato di fondare la propria interpretazione dell'*usus* su di un' indefinita prosecuzione di *uno stato di necessità* nel quale, per definizione, i beni devono necessariamente appartenere a tutti, sdoganando così l'idea di potersi servire di questi pur senza dovervi avanzare alcun diritto. La tarda scolastica, pensando alla proprietà come ad

---

<sup>158</sup> Antonello Ciervo *I beni comuni*, Ediesse, Roma 2012, p. 47

<sup>159</sup> *Ibid* p. 48

un'estensione del soggetto e considerando la natura di quest'ultimo come un'emanazione divina, argina questo tentativo ricucendo la breccia apertasi tra uso e diritto. Nell'interpretazione eretica dell'*usus*, la *res* aveva una priorità sul diritto di appropriazione del soggetto, mentre nella regola scolastica i ruoli si invertono e il diritto di appropriazione del soggetto sulle cose diviene pressoché assoluto. Viene così inaugurato quell'approccio, che sarà poi predominante fino ad oggi, consistente nel focalizzare l'attenzione anziché sui beni e sulle loro funzioni, sulla persona che li possiede in maniera libera, indipendente e sovrana.

Questa tendenza si sviluppa ancora nella modernità sia aumentando da un punto di vista quantitativo che, soprattutto, facendo un salto qualitativo molto significativo e raggiungendo una vera e propria rimozione gius-filosofica del comune. In questa fase storica, infatti, a livello filosofico-antropologico emerge la figura dell'individuo moderno, a livello filosofico-politico vengono proposti modelli cuciti attorno a questa e a livello giuridico-normativo si affermano ufficialmente i nuovi diritti dell'individuo borghese proprietario, primo tra tutti quello alla proprietà.

Per quanto riguarda i primi due aspetti torna utile sfruttare uno schema interpretativo più che consolidato, quello che fa riferimento al pensiero dei tre giganti del giusnaturalismo moderno. Relativamente al terzo aspetto invece cercherò di prendere in esame alcuni codici dell'epoca.

Come è noto, il pensiero filosofico politico del giusnaturalismo moderno segna una netta rottura nei confronti del paradigma politico classico. Nella concezione politica aristotelica il tutto rappresenta il primo sia cronologico che ontologico. Ne consegue che il bene dell'insieme dei cittadini sarà prioritario rispetto a quello dei singoli. L'epoca di Roma classica e quella medievale si pongono in continuità con questo approccio. La frattura avviene invece con il pensiero politico moderno e in particolar modo con Hobbes. Nella nuova impostazione politica il tutto rimane il primo cronologico, ma è il singolo individuo ad essere il primo ontologico di conseguenza il soddisfacimento dei suoi bisogni avrà una priorità sul benessere dell'insieme dei cittadini. Il problema che si pone il contrattualismo moderno è proprio quello di trovare le modalità adeguate per passare dal caos dello stato di natura – descritto come una società in cui vige la legge del più forte o segnata dalle gerarchie tradizionali dello *status* – e tutelare i diritti del singolo individuo. Risulta difficile in questa prospettiva individuare lo spazio per il bene comune che tutt'al più sembra poter essere definito in negativo come la tutela delle “condizioni necessarie a

permettere nel lungo periodo la ricerca del bene individuale”<sup>160</sup>. La differenza tra lo stato di natura e la società post contratto, quindi, non riguarda le pulsioni dei singoli – sempre tesi alla soddisfazione dei propri interessi –, ma la presenza nella seconda di istituzioni volte a evitare che il loro soddisfacimento abbia un esito instabile, come altrimenti inevitabilmente avverrebbe nel primo.

Entrando nello specifico dei singoli autori, Hobbes registra il passaggio storico da una società di *status* di stampo tradizionale al nuovo assetto sociale, nel quale i sudditi si sottomettono alla volontà del sovrano per aver in cambio la tutela dei propri diritti. Se Hobbes si fa testimone storico di questo passaggio, in Locke il nuovo assetto sociale diviene “presupposto logico pre-esistente alle società umane, già rinvenibile in un ipotetico stato di natura”<sup>161</sup>. Entrambi gli autori ritengono che per quanto la terra sia stata assegnata in comune a tutti gli uomini, questi sono dotati di libertà e singolarmente di diverse qualità e capacità. È grazie alla basilare libertà di disporre del proprio corpo e, quindi, del proprio lavoro – aspetto sul quale Locke si sofferma maggiormente – che gli individui possono appropriarsi legittimamente dei frutti del proprio lavoro. L’essere dotati di un corpo, poterlo usare liberamente e impiegarlo a fini produttivi sono i passaggi argomentativi che rendono lecito per ogni singolo individuo trasformare il *comune* nel *mio*. La proprietà (privata), ancora, in ultima analisi si fonda sul disporre liberamente del proprio corpo e si configura, quindi, come una sua estensione.

Lo stato di natura descritto da Locke, quindi, è al contempo una proiezione e una giustificazione delle dinamiche sociali ormai affermatesi nella società civile a lui contemporanea. Con Rousseau, invece, avviene un processo diametralmente opposto: l’idea del comune viene posta nuovamente in un idilliaco stato di natura resosi inaccessibile a causa dell’affermazione degli interessi egoistici ormai diffusi nella società civile. Il concetto di comune viene recuperato e posto sotto il controllo delle istituzioni pubbliche che hanno l’obiettivo di ovviare alle diseguaglianze, che inevitabilmente si vengono a generare a causa del dipanarsi dei molteplici interessi particolari, e di garantire il benessere collettivo. Significativa è a questo scopo la distinzione che l’autore fa tra «volontà di tutti» e «volontà generale»:

Questa considera soltanto l’interesse comune; l’altra ha di mira l’interesse privato, e non è che una somma di volontà particolari.<sup>162</sup>

---

<sup>160</sup> Ermanno Vitale *Contro i beni comuni. Una critica illuminista*, Laterza, Bari 2013, p. 84

<sup>161</sup> Antonello Ciervo *I beni comuni*, Ediesse, Roma 2012, p. 92

<sup>162</sup> Jean-Jacques Rousseau *Contratto sociale*, Feltrinelli, Milano 2003 p. 97

Nella visione del filosofo francese, l'avvento della proprietà privata segna la fine dello stato di natura e la perdita di una condivisione spontanea del comune. Celeberrimo a proposito il passo del *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'inuguaglianza tra gli uomini*<sup>163</sup> che recita:

Il primo che, recintato un terreno, ebbe l'idea di dire: «questo è mio» e trovò persone così ingenue da credergli, fu il vero fondatore della società civile.<sup>164</sup>

La proprietà privata introduce quindi una condizione di corruzione sia nell'animo umano che nei rapporti sociali. Il contratto sociale diviene quello strumento atto ad arginare gli *eccessi* della proprietà privata garantendo l'interesse generale. Ma è lo strumento che in ultima analisi la legittima, proprio perché pone un limite solo ai suoi eccessi e non si propone di sradicarla.

Rousseau sembra dunque schierarsi a favore di un approccio statalista al bene comune che sarà fatto proprio anche dalla Costituzione francese del 1793 con particolare riferimento all'istituto dell'espropriazione (art. 8, 19, 23). Se allo stato è assegnata la tutela dei beni relativi all'interesse generale, non sarà più possibile pensare di goderne in *comune*. Lo stato di natura è ormai relegato in un mitico, remoto e nostalgico passato. La società civile contemporanea a Rousseau è dominata dagli egoismi, dagli interessi particolari e, quindi, dai meccanismi per arginarli attraverso le istituzioni pubbliche. Se in Locke la dimensione del *comune* viene rimossa dai diritti individuali all'appropriazione, in Rousseau viene inglobata nelle istituzioni statali. L'accesso al comune è quindi in un caso reso impossibile, nell'altro mediato dalle istituzioni che, facendo ciò, lo tramutano da *comune* in *pubblico*. Stretto da una parte dalle pretese *private* dell'individuo borghese e dall'altra dalla mediazione del *pubblico*, il *comune* scompare stritolato in quella morsa mortale che si è andata stringendo sempre più fino ai nostri giorni.

Nonostante le loro peculiari differenze, questi autori sono accomunati dal medesimo nesso istituito tra libertà individuale (, lavoro) e proprietà privata. Questa strategia fondativa legittima una disposizione all'appropriazione massima e illimitata da parte del singolo che genera di converso una sottrazione direttamente proporzionale di un determinato bene alla collettività. Questa condizione si pone come premessa allo scenario

---

<sup>163</sup> Jean-Jacques Rousseau *Origine della disuguaglianza*, Feltrinelli, Milano 1999

<sup>164</sup> *Ibid* p.72

che, potenziato dall'azione delle grandi aziende e situato in una condizione di crisi ecologica e di boom demografico, Hardin ha descritto nel celebre articolo *Tragedy of the commons* che verrà analizzato in seguito.

Tra i contemporanei a questi pensatori, l'unica voce fuori dal coro sembra essere quella di Proudhon. Questo autore considera la proprietà un diritto anti-sociale che confligge con la sicurezza, la libertà e l'uguaglianza di tutti i consociati. Proudhon si esprime esplicitamente a favore di una gestione *comune* della proprietà che tenda a sottrarre il possesso delle cose al *doppio assolutismo pubblico-privato* che segna sia le costituzioni rivoluzionarie che i codici giuridici del settecento. Sotto questo aspetto il suo pensiero mostra, come sarà possibile apprezzare in seguito, delle spiccate assonanze con quello dei movimenti che animano il dibattito contemporaneo sui beni comuni.

A questa rimozione filosofica del comune ha fatto eco un processo di codificazione che segna soprattutto i codici giuridici dell'epoca delle costituzioni rivoluzionarie. Ma, in questa ricostruzione, è bene fare un passo indietro e prendere in esame la *Magna Charta Libertatum* (1215) e la *Charter of forest* (1225). La *Magna* poneva dei limiti alle pretese assolutistiche della corona e riconosceva dei - seppur embrionali - diritti di libertà ai sudditi inglesi. La seconda garantiva il diritto di godimento delle foreste a tutti gli uomini liberi, nobili ed ecclesiastici esclusi. Come giustamente fa notare Ciervo:

Dal testo della *Charter* emerge, quindi, una concezione assai differente degli assetti sociali e proprietari rispetto a quella che si potrebbe desumere dalla lettura della sola *Magna Charta*. Il diritto di godimento in comune da parte di tutti gli uomini liberi dei territori rurali, infatti, dimostra come nel corso del Duecento in Inghilterra fosse assolutamente consolidata l'idea che esistesse una «terza dimensione», non riconducibile alla dicotomia pubblico-privato.<sup>165</sup>

I due testi sono sicuramente di interesse in quanto tali per questo studio, ma ancor più rivelatrice risulta il diverso grado di attenzione destinato loro in epoca illuminista. La *Magna Charta* e la *Charter of Forest* dovevano essere in origine considerati due codici complementari a livello giuridico, ma la lettura degli studiosi moderni si concentrò solo sulla prima. In questa preferenza è possibile intravedere un interesse di interpretare il passato in funzione del presente così da fondarlo storicamente su solide basi. Gli illuministi esaltarono la *Magna Charta* perché era un codice che poneva dei limiti alla monarchia e istituiva dei diritti embrionali dei sudditi. Appariva loro, quindi, capace di accordarsi con le

---

<sup>165</sup> Antonello Ciervo *I beni comuni*, Ediesse, Roma 2012, p. 87

pretese di libertà e autonomia dell'emergente individualità borghese. D'altra parte, ignorarono pressoché del tutto la *Charter of Forest*, un testo dove veniva garantita la libertà di accesso ai beni naturali di proprietà della corona a tutti gli uomini liberi, perché avrebbe potuto legittimare la pensabilità di una dimensione proprietaria collettiva, sicuramente dissonante rispetto alla moderna affermazione del privato come unico luogo destinato alla proprietà. Furono, quindi, gli illuministi a riconoscere nella *Magna Charta* il primo testo costituzionale moderno e, così, individuarono nei valori della libertà e della proprietà privata individuale le basi della società borghese, compromettendo decisamente la possibilità di includere la dimensione del *comune* nel dibattito giuridico moderno.

Tale sostegno teorico ha avuto come pendant pratico il cosiddetto processo di *enclosure*, avvenuto soprattutto in Inghilterra a partire dal XVII secolo e consistente nella graduale recinzione e, quindi, nella chiusura dell'accesso ai membri di una determinata comunità delle terre fino ad allora comuni. Sulla rilevanza storica da attribuire a questo evento in relazione alla scomparsa del *comune* il dibattito italiano si è diviso, non solo tra i sostenitori e detrattori della proposta dei beni comuni, ma anche all'interno dello schieramento dei sostenitori stessi. Alcuni vedono nelle recinzioni l'atto in cui viene inaugurata l'alleanza tra le istituzioni – dotate del braccio armato della legge – e i privati che porta all'eliminazione dello spazio per il comune dalla storia. Tra questi, Ugo Mattei che afferma che:

Furono proprio le *enclosures* inglesi a segnare un momento importantissimo di quell'alleanza storica fra istituzioni della statualità e proprietà privata che ha stritolato i beni comuni, marginalizzandoli per secoli prima della loro riemersione contemporanea come «effetto collaterale» del nuovo medioevo.<sup>166</sup>

Altri – come Rodotà e Pennacchi – ritengono, invece, che insistere su questa ricostruzione storica porti a un atteggiamento nostalgico nei confronti di un – peraltro immaginario – medioevo, una tendenza antimoderna, in ultima analisi reazionaria, nociva a un corretto modo di affrontare le sfide contemporanee. Al di là del valore storico che viene assegnato al fenomeno delle recinzioni, questo ha avuto sicuramente degli effetti significativi sia a livello pratico che a livello giuridico. Un altro fenomeno analogo a quello delle *enclosures*, ma di scala estremamente maggiore è stato quello della colonizzazione dei nuovi mondi che ha comportato l'appropriazione e lo sfruttamento indebito della natura – umana e non – che vi si trovava. Come è già stato affrontato nella prima parte, queste due

---

<sup>166</sup> Ugo Mattei *Beni comuni. Un manifesto*, Laterza, Roma-Bari 2012, p. 32

fenomeni possono essere considerati come le appropriazioni originarie che hanno costituito la base di capitali per le rivoluzioni industriali.

I codici giuridici e le costituzioni rivoluzionarie, sia dell'epoca dei lumi che degli anni successivi, sono tendenzialmente orientati coerentemente con le posizioni filosofiche dei giusnaturalisti e con la lettura illuminista dei testi classici. Ma a una più approfondita lettura non sembrano capaci di eludere un qualche riferimento alla dimensione della proprietà comune. Il legislatore moderno, infatti, nonostante si sforzi nel modellare la realtà secondo la misura dell'individuo borghese proprietario, è ancora un uomo di frontiera, incapace di rimuovere quegli spettri della proprietà collettiva che lo avevano accompagnato nel corso di tutta l'età di mezzo. I maggiori codici dell'epoca, infatti, sono permeati dalla volontà di smantellare tutte quelle forme proprietarie che eludono la dimensione individuale, ma queste, seppur sporadicamente e con una tenue rilevanza giuridica, emergono ancora tra i loro articoli, spesso legate a istituti tipici del diritto consuetudinario, quasi a simboleggiare la persistenza di una dimensione ineliminabile. Nel *Codice Civile Napoleonico* (1804), ad esempio, permangono numerosi riferimenti alla *Saisine*, che apriva potenzialmente la proprietà fondiaria a molteplici ed eterogenei rapporti giuridici. Nel *Bürgerliches Gesetzbuch* (1900, il codice civile tedesco) continua a riproporsi la *Gewere* che permetteva a più soggetti di usufruire contemporaneamente della terra sottoposta a questo istituto giuridico. Anche l'istituto italiano del *Demanio* che emerge nel più recente *Codice Civile Italiano* (1942), per quanto individui una *proprietà statale* e, quindi *pubblica*, non *comune*, può essere genealogicamente ricondotto ad analoghe forme di diritto consuetudinario.

Nonostante questa persistenza carsica, però, è possibile affermare che la dimensione proprietaria e non solo del *comune* è stata pressoché rimossa dal dibattito giuridico e da buona parte delle misure politiche economiche prese negli ultimi due secoli. A contribuire a questo fenomeno, come è già stato affrontato, hanno contribuito anche il nuovo rapporto con la natura sdoganato dalla rivoluzione scientifica e il nuovo modo di intendere la politica diffusosi nella modernità. La nuova visione scientifica ha ridotto la natura a insieme di rapporti matematici quantitativi, aprendo la breccia alla sua manipolazione e al suo sfruttamento. Anche il contributo dei pensatori politici giusnaturalisti moderni si è posto in coerenza con questa tendenza. Il valore assegnato da questi al lavoro legittimo, infatti, la riduzione della terra da bene da condividere a mera merce della quale appropriarsi e sulla quale esercitare il proprio potere. Il peso dei modelli antropologici e politici proposti da questi filosofi si è fatto sentire anche a livello dei rapporti sociali. Il

tipo dell'*individualista illimitato* si è fatto dominante mettendo a dura prova la resistenza degli spazi comuni anche a livello sociale. Lo spazio della comunità, dove erano in atto dinamiche cooperative, viene sostituito da quello della società, dominato dall'individualismo e da rapporti competitivi e conflittuali. La dimensione del mercato ha pressoché sostituito quella del comune e la fiducia nella mano invisibile – ossia nella sua capacità di autoregolarsi – ha portato le istituzioni a non normarlo e anzi a farsi sue succubi, come nei catastrofici esiti neoliberisti contemporanei. Non mi soffermerò ulteriormente su questi punti perché sono già stati trattati nella prima parte di questo lavoro.

Piuttosto un altro processo storico che appare rilevante in questa sede è quello dell'affermazione dei sistemi di governo democratici moderni. Senza la minima pretesa di esaustività, prenderò in esame il presunto rapporto direttamente proporzionale tra affermazione della democrazia e scomparsa del bene comune. Sintetizzando all'estremo otto secoli, è possibile individuare un certo rapporto storico di esclusione reciproca tra democrazia e senso del bene comune. Infatti, in un'epoca come quella medioevale nella quale la percezione del comune era molto forte, forme di governo democratico apparivano impensabili. Di converso, all'affermarsi delle moderne democrazie si è accompagnata una graduale scomparsa del senso del comune. Lo stesso rapporto potrebbe essere individuato anche tra sistemi democratici e esistenza di comunità.

La «Volontà generale» rousseauiana appare come un estremo tentativo di conciliare in modo sistematico l'interesse comune con le pretese dei singoli. In altre parole, Rousseau diagnostica correttamente il problema – l'esistenza della «Volontà di tutti» –, ma la sua proposta di arginarla con la «Volontà generale» sembra destinata inevitabilmente a fallire. La legittimazione delle pretese individuali, il pluralismo e l'esistenza di segmenti sociali intermedi – tutti fenomeni caratterizzanti la democrazia e che questa contribuisce a fondare – contribuiscono a relegare la possibilità di un interesse comune sempre più in una dimensione utopica. La nozione di bene comune non scompare, ma acquisisce un diverso significato a seconda degli individui e dei gruppi. Come afferma Vitale,

Con buona pace di Rousseau, il semplice fatto del pluralismo e dell'esistenza dei corpi sociali intermedi in perenne conflitto vanifica qualsiasi possibilità di pensare sul serio alla ricerca del bene comune come fine della politica democratica.<sup>167</sup>

---

<sup>167</sup> Ermanno Vitale *Contro i beni comuni. Una critica illuminista*, Laterza, Bari 2013, p. 89

Addirittura l'idea di un bene condiviso viene a volte considerata come capace di minacciare l'esistenza stessa delle democrazie. Questa condizione di *impasse* tra un valore fondante le nostre democrazie come quello del pluralismo democratico e la condivisione del medesimo bene comune tra i cittadini di gruppi più o meno ampi, genera interessanti spunti di riflessione e questioni. Per esempio: per una nuova condivisione del bene comune, dovremmo eradicare il pluralismo dalle nostre società? Alludono forse anche a questo coloro che all'interno del movimento per i beni comuni si fanno promotori di valori legati a un passato idealizzato in senso comunitario? E affrontando il tema da una direzione opposta, i nuovi comunitarismi – per esempio le forme *negative* o *endogamiche* che negli ultimi anni si sono sviluppate nel medio oriente – possono effettivamente rappresentare una minaccia per le democrazie?

Considerando il pluralismo come una caratteristica tendenzialmente ineliminabile delle democrazie contemporanee, dovremmo forse riferirci a un valore esterno alle nostre particolari posizioni e capace di unirci al di là delle nostre differenze? Il dato dell'emergenza ecologica e quindi il valore di una vita compatibile con un ambiente rigoglioso potrebbe fornire questa guida per un destino comune dell'umanità? Nelle prossime pagine di questo lavoro e specialmente nell'ultima parte proverò a rispondere a queste domande valutando anche se la proposta dei beni comuni possa essere d'aiuto.

## **2.2. Breve storia del concetto di beni comuni**

Tutte le definizioni di beni comuni proposte recentemente fanno in qualche modo riferimento alla dimensione del comune, ossia a una tipologia di gestione e utilizzo dei beni in questione condivisa da gruppi più o meno ampi di individui. La dimensione del comune si pone come alternativa tanto a quella del privato che a quella del pubblico. Come è emerso nelle precedenti pagine la dimensione del comune è stata storicamente rimossa in modo sempre maggiore a partire dalla modernità dalla sempre maggiore prevalenza assegnata a quelle del pubblico e del privato. Almeno a partire dagli anni Novanta del secolo scorso, si è manifestato un interesse non solo a livello sociale, ma anche a livello accademico teso all'individuazione di strategie alternative e dirette di gestione di alcuni beni. Sicuramente questa tendenza è andata a rispondere a due fenomeni legati vicendevolmente l'uno all'altro. Il primo, di carattere teorico, è rappresentato dal bisogno generato da una precedente pressoché totale mancanza di attenzione nei confronti di queste

modalità di accesso e il secondo, di ordine maggiormente pratico, dalla necessità di individuare delle modalità di uscita dalle molteplici crisi – economica, ambientale, sociale, politica, alimentare etc. – che stiamo ormai da anni attraversando.

Da una parte quindi la gestione privata, d'impresa, dei beni tesa al loro sfruttamento illimitato e dall'altra quella pubblica, delle istituzioni, spesso inefficiente e/o influenzata da interessi privati. La prima appare come responsabile della condizione di crisi nella quale versiamo, mentre la seconda è accusata di non essere capace di porvi alcun rimedio. A questa condizione da diverse prospettive è stato pensato di rispondere andando a colmare l'annoso vuoto nel quale versava lo spazio del comune.

L'approccio dei *commons* o dei beni comuni si è così affermato in modo tanto veloce come caotico raggruppando voci e correnti diverse e a volte dissonanti e andando a comprendere un orizzonte molto variegato di beni. Le classificazioni e le definizioni sono state molteplici. Cercherò di procedere dalle più generiche a quelle più particolari; prima per quanto riguarda le modalità di gestione e poi per quanto riguarda i beni.

Da un punto di vista dei metodi di gestione dei beni esistono essenzialmente tre famiglie: quella privata, quella pubblica e quella comune. Secondo l'approccio privato, i beni sono gestiti a proprio piacimento da chi è stato capace di entrarne in possesso. Le teorie neoliberiste – secondo le quali le imprese, ma anche i privati cittadini, sono liberi di utilizzare le risorse che hanno a disposizione in modo illimitato, senza badare alle eventuali conseguenze negative e perseguendo il fine primario del guadagno – sono rappresentative di questa modalità. Secondo questa posizione, il mercato ha la priorità sullo stato e le sue eventuali limitazioni e sull'accesso comune alle risorse. Un esempio di questa gestione è la classica impresa privata che sfrutta le risorse per generare utili. Le critiche rivolte a questa modalità di gestione riguardano il non considerare i molteplici effetti dannosi – a livello ambientale, sociale, relazionale, alimentare, distributivo etc. – che un mercato privo di limiti genera. Chiaramente non è giusto generalizzare; esistono infatti imprese che fanno molta attenzione nel contesto nel quale operano e che, anzi, si pongono come propria *mission* quella di influirvi in modo positivo: le cosiddette *imprese sociali*.

La gestione pubblica, invece, delega alle istituzioni la gestione dei beni. In un regime democratico, le istituzioni pubbliche sono formate dai rappresentanti politici eletti dai cittadini e, quindi, almeno *formalmente*, dovrebbero rappresentare i loro interessi e renderli gestori indiretti dei beni gestiti sotto un regime pubblico. Un esempio di questa gestione è l'istruzione o la sanità pubblica. La realtà però spesso non rispecchia questo scenario e la gestione pubblica dei beni risulta inefficiente e funzionale al soddisfacimento di interessi

specifici – siano questi di grandi imprese, gruppi politici o classi sociali. In questa prospettiva critica si innescano gli spesso fondati sospetti che alimentano la crisi politica delle forme di rappresentanza, facente anch'essa parte delle ragioni che determinano una richiesta di approcci maggiormente diretti nella gestione delle risorse.

È possibile anche attuare un'ibridazione tra il modello di gestione pubblica e quello di gestione privata. Secondo i suoi promotori, questo approccio concilierebbe gli elementi positivi e eliminerebbe quelli negativi dei due modelli. Si avrebbe così una gestione efficace delle risorse, ma attenta agli interessi dei cittadini e interessata a evitare gli effetti negativi sull'ambiente e sulla società. I critici, invece, sostengono che di fatto queste soluzioni ibride non sono altro che un modo per sdoganare la privatizzazione di beni molto rilevanti a livello sociale come l'acqua, i trasporti etc. Esempi di questa gestione possono essere, appunto, le aziende municipalizzate dei trasporti.

Un approccio comune alla gestione di determinati beni prescinde dalle due modalità precedentemente descritte e consiste in una gestione e una fruizione tendenzialmente diretta da parte di un gruppo di individui più o meno ampio – comunità. I gruppi possono essere organizzati in vario modo, ma non deve venir mai meno la possibilità da parte di ogni singolo di quantomeno proporre modifiche gestionali. Un esempio di questa modalità di gestione è quello di una comunità territoriale che stabilisce le regole di accesso a una fonte acquifera. Questo approccio sembra maggiormente efficace tra gruppi di persone non troppo numerose e in aree geografiche non ampie. Tra le critiche che vengono rivolte a questo modello compare la difficoltà nel controllo delle condotte dei singoli usufruttori e, quindi, la potenzialmente costante minaccia della presenza di *free riders*. Su questa modalità di gestione sembrano orientativamente concordare quasi tutti i rappresentanti della proposta teorica dei beni comuni. Non è escluso che su di una risorsa gestita secondo questa modalità possano anche affluire degli usufruttori sia privati che pubblici.

Se questa classificazione di modelli di gestione appare, almeno a questo livello superficiale, abbastanza chiara, purtroppo non è possibile affermare lo stesso per le classificazioni proposte in generale per i beni e, ancora di più, nello specifico per i beni comuni. Questo problema chiaramente genera delle grosse difficoltà anche a livello definitorio.

Secondo la teoria dei *commons* proposta da Elinor Ostrom e altri i beni si classificano in quattro categorie che emergono dal rapporto tra il bene in questione e i suoi utilizzatori. Tale classificazione è stata riassunta attraverso l'utilizzo di un piano cartesiano sul quale asse delle ascisse è indicata la maggiore o minore *escludibilità* di un bene – ossia

la possibilità di escludere un individuo o un gruppo dalla sua fruizione – e sul quale asse delle ordinate è indicata la maggiore o minore *rivalità* di un bene – ovvero quanto il suo consumo da parte di un individuo o di un gruppo possa compromettere la fruizione da parte di altri.



Da questa rappresentazione grafica è possibile desumere che i *beni pubblici* – tradizionalmente: la cultura, la sanità, l’informazione etc. – sono non esclusivi e non sottraibili, che i *beni di “club”* – cinema, parcheggi privati, corsi privati etc. – sono caratterizzati da una bassa sottraibilità e da una alta esclusività, che i *beni privati* – vestiti, automobili, elettrodomestici etc. – sono facilmente esclusivi e sottraibili e che i *beni comuni* – tradizionalmente accesso all’acqua, alla terra, alle risorse – sono non esclusivi, ma facilmente sottraibili. Questa suddivisione ha il pregio di illustrare chiaramente come i *beni comuni* condividano con i *beni pubblici* una difficile esclusione dalla loro fruizione, mentre con i *beni privati* la caratteristica che il loro uso genera facilmente una concorrenza tra i fruitori e, quindi, rivalità e sottraibilità. Questa particolare configurazione fa emergere che il problema relativo ai *beni comuni* è primariamente di carattere amministrativo e gestionale e soprattutto in relazione alla loro distribuzione, sia a livello locale che a livello globale. Proprio su questa caratteristica si poggia la *tragicità* di questo tipo di bene sottolineata da Hardin.

È già emerso che possono almeno esistere due macro risposte al problema della gestione dei beni comuni – quella privata e quella pubblica – e in seguito verranno affrontate le proposte che sono state ideate proprio a partire dalla specificità di questi beni. Prima di fare questo, sembra necessario gettare uno sguardo ai vari metodi classificatori

che sono stati proposti per queste risorse. A dimostrazione dell'intrinseca difficoltà nel definire in modo generale ed esaustivo questo tipo di beni, le varie classificazioni proposte potranno contraddire parzialmente quanto affermato nella classificazione dei beni precedentemente descritta e potranno ampliarsi fino a comprendere anche i *beni pubblici*.

Secondo una prima classificazione molto generale i beni comuni possono essere divisi in *beni immateriali* – come la cultura e l'informazione –, *beni naturali* e *beni ambientali* – alcuni esempi: da un campo di un determinato territorio, passando da una catena montuosa per arrivare all'acqua e all'atmosfera. I primi possono essere usati senza limite di esaurimento, anzi paradossalmente più aumenta il grado del loro utilizzo più tendono ad aumentare e ad arricchirsi. Mentre per i secondi vale un più materiale processo opposto: in misura maggiore o minore sono quasi tutti beni esauribili. Essendo beni indispensabili per l'uomo, dovrebbe essere garantito a tutti il loro accesso parziale in condizioni egualitarie.

Questa caratteristica dei beni comuni conduce a un'altra modalità di classificazione che divide i beni comuni in *beni inesauribili* – i precedenti beni immateriali –, *beni esauribili* – la maggior parte dei precedenti beni naturali e ambientali – e *beni rinnovabili* – alcuni beni naturali e ambientali che, se trattati in determinate condizioni, hanno la possibilità di attuare un processo di rinnovamento potenzialmente costante (acqua, atmosfera etc.).

Secondo altre tassonomie è possibile parlare di *beni comuni locali* – tutti quelli che afferiscono a un determinato luogo e quindi a un'area geografica molto limitata (es. un pascolo, una determinata risorsa idrica etc.) - e *beni comuni globali* – tutti quelli che sono diffusi globalmente (es. l'atmosfera, l'informazione etc.) o di *beni comuni tangibili* – tutti i beni comuni che hanno un qualche consistenza materiale – e *beni comuni intangibili* – analoghi ai beni comuni immateriali.

Secondo un'altra ricognizione possono essere divisi in *beni comuni tradizionali* – quelli dei quali una determinata comunità gode per diritto consuetudinario (un pascolo, un'area di pesca etc.) – *beni comuni globali* – ossia le risorse naturali diffuse su tutto il globo (aria, acqua, la biodiversità etc.) – e i cosiddetti *new commons* – cultura, informazione, internet, le infrastrutture, i servizi pubblici, la casa, la sicurezza, la pace, il lavoro etc. Appoggiandoci a questa classificazione è possibile dividere il campo dei beni comuni anche in *beni comuni di sussistenza* – i primi due gruppi appena citati – e *beni comuni sociali* – il terzo gruppo appena citato.

Una interessante classificazione è stata proposta da Cristina Montesi e si basa su di una mappa che fa incrociare le dimensioni *natura/cultura* e *locale/globale*<sup>168</sup>. Nello spazio di sovrapposizione *naturale/locale* si trovano i *beni comuni locali* – pascoli, sementi, pesca etc. –, in quello che sovrappone *naturale/globale* i *beni comuni globali* – clima, oceani, atmosfera etc. – in quello che incrocia *culturale/locale* i *beni comuni del vivere comunitario* – reti sociali, infrastrutture, saperi tradizionali etc. – e in quello che sovrappone *culturale/globale* i *beni comuni culturali, legati alle innovazioni e alle scoperte scientifiche* – la conoscenza, l’arte, internet etc.

Queste classificazioni non si escludono a vicenda, anzi possono essere usate sovrapponendole e incrociandole. È possibile così avere beni comuni al contempo locali rinnovabili etc. e di converso lo stesso bene comune può possedere etichette provenienti da molteplici catalogazioni, per esempio l’atmosfera è contemporaneamente un bene comune globale, rinnovabile e naturale. Questo grande numero di classificazioni – e sarebbe possibile anche elencarne di ulteriori – è un ulteriore sintomo che conferma l’ampiezza e la rarefazione dei confini dell’insieme dei beni comuni e la pluralità di voci che si sono espresse al riguardo. Tra le posizioni che hanno maggiormente stimolato e influenzato il dibattito internazionale sui *commons* nella seconda metà del ventesimo secolo compaiono sicuramente quelle di Garret Hardin e di Elinor Ostrom. Nelle prossime pagine verranno presi in esame questi due autori e, dopo un intermezzo di analisi filosofica del concetto di *beni comuni*, l’attenzione verrà posta sul recente e movimentato dibattito italiano intorno alle proposte relative a questa tipologia di beni

### 2.2.1. **Hardin e la Tragedy of the commons**

L’articolo *The tragedy of the commons*<sup>169</sup> segna ufficialmente l’inizio del dibattito accademico e pubblico sul tema dei beni comuni. L’autore - Garret Hardin -, un ecologo e professore di Biologia presso l’Università della California di Santa Barbara, lo scrisse per l’intervento a un convegno organizzato dalla Pacific Division of the American Association for the Advancement of Science presso l’Università dello Utah nel giugno del 1968 e fu edito su *Science* il dicembre dello stesso anno.

---

<sup>168</sup> Cfr. AA. VV. *Tempo di beni comuni. Studi multidisciplinari*, Ediesse, Roma 2013 p. 227

<sup>169</sup> Garret Hardin *The Tragedy of the Commons*, *Science*, n. 162, pp. 1243-8, 1968

L'articolo di Hardin non è primariamente dedicato ai beni comuni o a qualche teoria che li riguarda, ma al problema di carattere ecologico-demografico della sovrappopolazione. I beni comuni e la tragedia nella quale sembrano destinati a essere intrappolati emergono solo come esito della riflessione sull'aumento demografico e sul livello ottimale di popolazione del pianeta terra.

Hardin parte dal presupposto che uno spazio geograficamente finito e dotato di risorse limitate come quello del nostro pianeta non può in alcun modo supportare l'aumento demografico esponenziale che già stava ampiamente avvenendo negli anni nei quali scriveva. Infatti a un aumento costante della popolazione sulla terra corrisponde un'altrettanto costante diminuzione delle risorse a disposizione per ogni singolo individuo. Questo processo portato alle sue estreme conseguenze genera una condizione nella quale non sarà più possibile garantire un minimo di benessere per ciascuna persona.

La tesi che Hardin vuole dimostrare è che se il genere umano viene lasciato libero di gestire spontaneamente il proprio processo riproduttivo non potrà che andare incontro a un esito rovinoso. L'innalzamento delle misure sanitarie, della disponibilità alimentare e della qualità della vita ha infatti reso i vincoli della selezione naturale molto meno esigenti per gli esseri umani, di conseguenza secondo lo scienziato statunitense è necessario individuare delle misure artificiali per controllare e limitare l'aumento della popolazione.

In questo contesto e per dimostrare la sua tesi, Hardin chiama in causa il tema della *tragedy of the commons*. Nell'articolo viene proposto come rappresentativo dei *commons* l'esempio di un campo ad accesso aperto a dei pastori che hanno il dilemma di quante pecore potervi far accedere. Secondo Hardin un regime di accesso aperto e, quindi, la considerazione del campo come bene comune è accettabile solo in un mondo dove la popolazione non abbia ancora superato la soglia numerica critica che inevitabilmente porterebbe alla distruzione – per eccesso di sfruttamento o per inquinamento – delle risorse del campo stesso. Il problema è che pur avendo la consapevolezza del già avvenuto superamento di tale soglia e dell'inevitabilità del rovinoso esito, il pastore – plasmato sul calco dell'egoista razionale –, almeno secondo Hardin, non può che comportarsi in modo auto-interessato e teso alla massimizzazione del proprio guadagno non curandosi degli effetti dannosi della sua condotta. Partendo dal presupposto che tutti i pastori agirebbero in modo egoistico-razionale, il pastore che non si adeguasse a tale condotta riceverebbe un duplice danno: non solo rimarrebbe con un campo devastato, ma non lo sfrutterebbe nemmeno durante il periodo di rigogliosità. Sarebbe l'unico a barattare gli interessi a breve termine per quelli a lungo termine, ma in un mondo in cui tutti i suoi simili agiscono in

modo opposto, la sua condotta virtuosa sarebbe del tutto ininfluyente. Ogni pastore è così portato da meri calcoli strategici a introdurre il numero maggiore di pecore possibile nel campo, accelerando di fatto la sua distruzione.

In questo modo Hardin introduce anche il problema dell'esistenza dei *free rider* – ossia di coloro che si comportano in modo da avvantaggiarsi il più possibile anche a dispetto dei patti stabiliti collettivamente – all'interno delle gestioni comuni di risorse condivise. Nella prospettiva hobbesiana di Hardin, tutti gli esseri umani si comportano da *free riders*, ma – sembra possibile aggiungere – anche ponendo il caso che solo uno segua tale condotta, il bene comune verrebbe comunque, anche se a lungo termine, compromesso e, quindi, conviene a tutti imitarlo in modo da guadagnare almeno qualcosa fin quando è possibile.

Per *tragedia dei beni comuni* si può quindi intendere la condizione di crisi che inevitabilmente scaturisce quando molti individui (o gruppi), mossi da una condotta egoistica e slegata dagli altri, esauriscono – proprio in virtù del loro comportamento – una risorsa condivisa, limitata e facilmente accessibile. Una condizione che quindi si genera quando questi individui (o gruppi) agiscono in vista di una massimizzazione dei propri interessi immediati, comportamento che non sembra essere in alcun modo razionale in un'ottica a lungo termine.

Molti secoli prima di Hardin, seppur in termini naturalmente diversi, già Aristotele aveva sottolineato la tragedia dei beni comuni. Nella *Politica*, infatti si legge:

Ciò che è comune alla massima quantità di individui riceve la minima cura. Ognuno pensa principalmente a se stesso, e quasi per nulla all'interesse comune.<sup>170</sup>

Su questa scia si era inserito anche Hobbes che – come è stato già precedentemente rilevato – riteneva che l'uomo nello stato di natura cerca solo il proprio immediato tornaconto e di conseguenza finisce per generare una condizione di conflitto costante con tutti i suoi simili.

Un esempio classico della teoria dei giochi, quello del *dilemma del prigioniero*, ricorda molto da vicino la condizione dei pastori descritta da Hardin e non a caso sarà preso in considerazione – come emergerà in seguito – dalla Ostrom per distruggere le fondamenta delle conclusioni dell'ecologo statunitense. Questo è un gioco di carattere non cooperativo – nel quale quindi ogni tipo di comunicazione tra i partecipanti è vietata –, ma

---

<sup>170</sup> Aristotele *Politica*, Laterza, Bari 1993, p.34

nel quale i giocatori hanno informazioni complete. Il modello dimostra che la scelta strategicamente migliore per ogni giocatore coinvolto è quella di presupporre una non cooperazione da parte degli altri, generando però il paradosso secondo il quale le strategie razionali per i singoli portano a risultati collettivamente irrazionali. Allo stesso modo i pastori di Hardin agiscono cercando di massimizzare i propri interessi immediati presupponendo che anche tutti gli altri facciano lo stesso e così facendo vanno incontro a un esito collettivo disastroso: la distruzione del campo.

Nell'ottica dell'articolo di Hardin, l'esempio del campo è evidentemente paradigmatico del destino che attende la terra se non verranno posti limiti all'uso delle risorse comuni e alla sovrappopolazione. Non a caso l'autore affronta brevemente anche l'esempio dell'inquinamento atmosferico e lascia intendere che la stessa dinamica che avviene tra i pastori del campo si stia verificando anche tra le industrie con l'atmosfera. Per mantenere e aumentare gli standard di produzione e per garantire il livello di qualità della vita sempre più elevato a un numero sempre maggiore di persone, le corporation stanno barattando gli interessi a lungo termine dell'umanità e quindi delle future generazioni – nonché di tutta la biosfera – con quelli a breve termine degli abitanti del mondo cosiddetto «sviluppati». Così il problema della sovrappopolazione, quello conseguente della sovrapproduzione con l'eccesso di emissione che comporta e quello delle risorse limitate si incontrano in un contesto di emergenza ambientale. Dal momento che la proposta dei *commons*, in un contesto in cui è stata superata la soglia di popolazione adeguata, viene da Hardin bruscamente rifiutata – arriva ad affermare “l'alternativa dei commons è troppo orribile per essere presa in considerazione. L'ingiustizia è preferibile alla completa rovina”<sup>171</sup> – resta da valutare che opzioni ci restino a suo parere per uscire da questa «tragedia».

Hardin non ripone la minima fiducia nella responsabilità o nella coscienza del genere umano e quindi ritiene che una qualsivoglia regolazione e limitazione della crescita demografica e dell'utilizzo delle risorse comuni possa essere perseguibile solo attraverso misure di coercizione esterne. Propone alternativamente le due soluzioni classiche della modernità occidentale: quella del mercato e quella dello stato. Da un parte le risorse potrebbero essere gestite da un sistema di imprese private e dall'altra da un sistema statale dal sapore vagamente etico che sia capace di imporre misure eque e a lungo termine non dannose. La sua posizione sembra tendere maggiormente a favore di questa seconda ipotesi che antepone le necessità della comunità – mutuamente riconosciute dai suoi componenti –

---

<sup>171</sup> Garret Hardin *The Tragedy of the Commons*, *Science*, n. 162, pp. 1243-8, 1968. Traduzione mia

al libero dispiegarsi delle libertà individuali e invita quindi alla promulgazione di misure di limitazione – mutuamente accettate dai suoi componenti. Non a caso l'articolo si conclude, parafrasando Hegel<sup>172</sup>, col riconoscimento che una vera *libertà* può generarsi solo in relazione e attraverso il riconoscimento della *necessità*.

In base a questa descrizione Hardin può essere inserito nella corrente di filosofia politica del contrattualismo. Infatti prospetta una condizione molto simile allo stato di natura popolato da soggetti astratti ostili che è funzionale alla dimostrazione della necessità di un sistema dominato dalle regole del commercio o di uno dominato da quelle delle istituzioni.

L'articolo di Hardin ha riscosso fin da subito un grande successo e ha alimentato il dibattito sui *commons* divenendo anche bersaglio di aspre critiche. L'opposizione più estrema alle tesi che vi emergono è stata avanzata dalla teoria dei *commons* di Elinor Ostrom che verrà descritta nel prossimo paragrafo. Il suo testo ha subito letture nettamente contrapposte: da una parte è stato usato dai neoliberalisti per dimostrare la sufficienza del mercato nella gestione delle risorse condivise e dall'altra dai sostenitori delle istituzioni per sollecitare l'intervento di agenzie pubbliche statali e autorità internazionali. In quanto oggetto di così diverse interpretazioni, è stato anche criticato da entrambi questi opposti schieramenti: per un verso Hardin è stato criticato in quanto sostenitore del neoliberalismo, mentre per un altro lo è stato in quanto statalista tendente al socialismo.

Nel recente dibattito italiano, per esempio, l'articolo di Hardin è stato letto pressoché in modo univoco e in particolar modo da Mattei e dal fronte dei cosiddetti «benecomunisti» come un inno al neoliberalismo. Personalmente ritengo questa interpretazione abbastanza cieca e superficiale perché non tiene sufficientemente conto né dell'attenzione nei confronti dell'ambiente che ha ispirato l'articolo in questione né alla proposta alla quale Hardin sembra tendere maggiormente: quella del controllo istituzionale. Mi sento di sostenere il parere di Vitale, secondo il quale:

Per quanto possa apparire paradossale, Hardin si pone lo stesso problema di fondo dei «benecomunisti»: gestire le grandi sfide della comunità umana senza dare troppa importanza ai piagnistei liberali sui diritti della persona, ivi compreso quello di proprietà, e sulle regole della democrazia. Le necessità della comunità vengono prima

---

<sup>172</sup> Hegel G.W.F. *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari 2001

della anarchica libertà individuale, là dove l'imperativo è offrire soluzioni politiche globali sostanziali ed efficaci.<sup>173</sup>

Le posizioni di Hardin sembrano, quindi, essere molto più vicine a quelle dei suoi detrattori italiani di quanto questi stessi immaginino.

Sicuramente Hardin sembra non prendere in considerazione una caratteristica fondamentale dei *commons* che è stata in seguito sottolineata con forza dalla Ostrom, ossia quella di essere gestiti da individui che tra loro comunicano e stabiliscono mutuamente le regole di accesso e di utilizzo e si impegnano a rispettarle. Inoltre il modello antropologico sul quale prendono forma i suoi pastori non prende minimamente in considerazione sentimenti sociali positivi, quali l'empatia e la responsabilità, e si appiattisce sul calco dell'individualista illimitato. Il comune di Hardin è, insomma, una terra priva di regole abitata da egoisti razionali privi di ogni senso sociale. Tale scenario assomiglia eccessivamente allo stato di natura hobbesiano per poter essere etichettato come "comune". Il comune in quanto tale, infatti, non può prescindere da un qualche grado di comunicazione tra gli usufruttori e un certo numero di usi e regole condivisi, anche solo per consuetudine.

Se il suo modello non pare del tutto appropriato per descrivere le relazioni all'interno di una comunità, sembra invece adattarsi maggiormente alle dinamiche di interazione tra le fredde e ingorde grandi corporations. A questo livello di lettura, che lui stesso lascia trasparire quando parla dell'inquinamento atmosferico, la cause che muovono la sua riflessione e tra queste le condizioni dell'ambiente sono perfettamente condivisibili. Le sue risposte invece non sembrano aggiungere molto a quello che il piatto della politica economica occidentale già offriva da qualche secolo. L'approccio dei commons - la cui rappresentante di punta può essere individuata nella Ostrom - si cimenta nel tentativo di individuare un modello alternativo. Il prossimo paragrafo sarà dedicato a valutare in che misura e per quali contesti questo obiettivo sia stato effettivamente centrato.

### 2.2.2. Elinor Ostrom e l'approccio dei commons

Hardin quindi delinea una situazione nella quale le caratteristiche antropologiche dei soggetti, conseguentemente l'atteggiamento strategico che plasma le loro relazioni e il

---

<sup>173</sup> Ermanno Vitale *Contro i beni comuni. Una critica illuminista*, Laterza, Bari 2013, p. 10

contesto delle risorse non prospettano altre vie d'uscita possibili se non quelle della rovina, della gestione mercato o della regolazione istituzionale. I soggetti di Hardin sono degli atomi incapaci di interagire tra loro e in questa condizione di prigionia non possono altro che perpetuare il comportamento teso a massimizzare il loro interesse personale. Ma è possibile rompere le sbarre che ingabbiano il prigioniero del dilemma? Elinor Ostrom e i rappresentanti dell'approccio dei *commons* hanno proposto una risposta a questa domanda.

Elinor Ostrom è un'economista e una docente universitaria statunitense deceduta nel 2012. La sua attività di ricerca si è concentrata in particolar modo sull'analisi delle modalità di gestione delle risorse comuni. Il suo testo più importante *Governing the commons*<sup>174</sup> del 1990 è proprio dedicato allo studio descrittivo delle situazioni nelle quali le comunità sono state capaci di regolare autonomamente l'accesso a dei beni condivisi e alla proposta normativa di questi modelli. Questo suo lavoro le ha valso nel 2009 il premio Nobel in Economia che la rende attualmente l'unica donna ad averlo vinto.

Innanzitutto è importante sottolineare che la Ostrom ha perfettamente presente l'articolo di Hardin e, nel suo testo appena citato, vi si rapporta esplicitamente in modo critico. E' fondamentale però tenere al contempo ben presente anche che la distanza tra le due posizioni non riguarda le cause scatenanti della riflessione che in parte possono essere infatti sovrapponibili, in particolar modo relativamente all'interesse di tutelare le risorse collettive a lungo termine. La lontananza tra i due autori è individuabile soprattutto nei presupposti teorici a fondamento della riflessione – sia a livello antropologico e, quindi, relazionale-comunicativo che a livello epistemologico – e nell'ordine delle conclusioni proposte.

Gli esseri umani presi in considerazione dalla Ostrom non necessariamente sono «buoni», ma quantomeno, a differenza di quelli descritti da Hardin, sono aperti alla *comunicazione*, al *confronto* e, quindi, potenzialmente anche all'*accordo* con i propri simili. Hardin prende in considerazione un contesto privo di questa possibilità che – come è già emerso – ricorda uno stato di natura ben lontano dagli effettivi rapporti tra individui in piccole comunità. Come giustamente nota Ottavio Marzocca, Hardin “illustra semplicemente gli effetti dell'assenza o dello smarrimento di *usi e regole*”<sup>175</sup>. Una base di relazioni pregresse e, quindi, l'esistenza di un minimo – o la possibilità di porre le basi per la creazione cooperativa – di regole condivise, invece, caratterizza il contesto dal quale muove la Ostrom.

---

<sup>174</sup> Elinor Ostrom *Governare i beni collettivi*, Marsilio, Venezia 2006

<sup>175</sup> Ottavio Marzocca *Il mondo comune. Dalla virtualità alla cura*, Ecommons, Roma 2015, p. 234

Questa lontananza segna anche una divergenza di ordine epistemologico tra le due analisi. Secondo la Ostrom, infatti, i modelli dominanti dell'azione collettiva – tra i quali anche quello del dilemma del prigioniero – sono validi solo in presenza di determinati presupposti come l'assenza di informazioni, la scarsa fiducia reciproca e l'incapacità di cooperare<sup>176</sup>. La Ostrom, infatti, si pone programmaticamente alla ricerca di contesti che non siano dominati dai modelli già affermati in ambito economico-politico dai quali poter desumere una sintesi di norme che possano guidare un insieme di individui alla creazione di regole condivise d'accesso a determinate risorse condivise. Tale attitudine di ricerca non ha solo un valore scientifico, ma anche politico. Infatti come la stessa Ostrom afferma:

La gran parte delle strutture istituzionali utilizzate nei casi di successo erano articolate combinazioni di strumenti pubblici e privati. Questo studio, se solo riuscirà a demolire la convinzione di molti analisti politici che l'*unica* via per risolvere i problemi delle risorse collettive sia quella dell'imposizione, da parte di autorità esterne, di diritti di proprietà privata assoluti o di una regolamentazione centralizzata avrà realizzato uno scopo importante.<sup>177</sup>

Il suo impegno è quindi primariamente quello di rimarcare l'esistenza di sistemi di organizzazione di accesso alle risorse condivise alternativi a quelli «mainstream» e la possibilità di implementarli laddove il contesto lo permetta. Questi modelli non hanno l'ambizione di sostituire quelli già affermati, ma di affiancarli in quelle situazioni geografico-demografiche che si dimostrano a loro adatte. Il testo della Ostrom, quindi, rimbalza costantemente dal piano descrittivo, elencando molti esempi di comunità che seguono già regole condivise, sia nella loro creazione che nella loro messa in pratica, a quello normativo, cercando di individuare le caratteristiche del contesto e le norme guida per la relazione degli attori e la gestione del bene in modo da poterne fare un modello alternativo da replicare.

Secondo la Ostrom per beni comuni sono definibili tutte quelle risorse, naturali o artificiali, che vengono sfruttate al contempo da più usufruttori e i cui processi di esclusione dell'uso sono molto difficili e/o costosi, ma non del tutto impossibili.

Nel primo capitolo di *Governing the commons*, l'autrice passa in rassegna quelli che lei stessa definisce “tre modelli importanti”<sup>178</sup> per la descrizioni delle azioni collettive:

---

<sup>176</sup> Come nota Luca Nivarra in AA. VV. *Oltre il pubblico e il privato. Per un diritto dei beni comuni*, Ombre corte, Verona 2012, p. 78

<sup>177</sup> Elinor Ostrom *Governare i beni collettivi*, Marsilio, Venezia 2006, p. 270

<sup>178</sup> *Ibid.* p. 12

quello della *Tragedia dei beni collettivi*, quello del *Gioco del dilemma del prigioniero* e quello della *Logica delle azioni collettive*. A suo parere tutti questi modelli sono

Estremamente utili per spiegare in quale modo degli individui perfettamente razionali possano produrre, in determinate circostanze, risultati che non sono «razionali», se giudicati dal punto di vista di tutti i soggetti che prendono parte al sistema oggetto di analisi.<sup>179</sup>

Il problema insito nell'utilizzo di questi modelli però sta nel cercare di adattarli in modo astratto a realtà di fatto molto più complesse e conseguente nel condizionamento che questa forzatura genera sulle opzioni normative tra le quali scegliere. Ancora dalle parole dell'autrice:

Ciò che rende questi modelli così pericolosi, quando vengono usati «metaforicamente», come il fondamento di successive scelte politiche, è il fatto che i vincoli che si presumono immutabili e fissi, ai fini dell'analisi, sono allo stesso modo ritenuti immutabili nel mondo reale, a meno che non subentrino mutamenti imposti da autorità esterne.<sup>180</sup>

Le due proposte normative considerate anche dalla Ostrom sono le solite: da una parte il “leviatano burocratico”<sup>181</sup> e dall'altra la privatizzazione. Viene giustamente precisato che queste non sono soluzioni alternative, ma coesistenti, infatti

Nessun mercato può esistere a lungo senza istituzioni pubbliche, alla sua base, che lo sostengano. Nei contesti concreti, le istituzioni pubbliche e private sono spesso mescolate e interdipendenti, invece di esistere in mondi isolati.<sup>182</sup>

Per fortuna però la realtà è più complessa e più ricca di quello che i sostenitori dei modelli vorrebbero e i soggetti che la compongono sono capaci quindi di generare al loro interno delle soluzioni normative inedite. Ostrom propone infatti un terzo scenario nel quale gli attori interessati a determinate risorse condivise possano stipulare una sorta di “contratto vincolante per impegnarsi in una strategia collaborativa che essi stessi

---

<sup>179</sup> *Ibid.* p. 18

<sup>180</sup> *Ibid.*

<sup>181</sup> *Ibid.* p. 21

<sup>182</sup> *Ibid.* p. 29

ideeranno”<sup>183</sup>. A dimostrazione della realizzabilità di questa possibilità, viene presentato il caso empirico della gestione dell’area di pesca della zona costiera di Alanya in Turchia come esemplare di

Un sistema di proprietà comune autogovernato, in cui le regole sono state ideate e modificate dai partecipanti stessi, e che sono anche sorvegliate e fatte applicare da loro.<sup>184</sup>

Vi è un’ampia casistica di situazioni nelle quali si è venuta a creare una condizione di questo tipo. Muovendo quindi dalla constatazione empirica che le modalità di sfruttamento delle risorse comuni non sono solo vincolate ai due modelli abitualmente proposti e normalmente imposti dall’esterno, ma possono seguire anche soluzioni specifiche al singolo caso e nate all’interno del gruppo degli attori interessati, la sfida che Ostrom si pone e che lancia alla comunità di ricercatori di scienze politiche è quella di individuare una teoria realistica delle azioni umane collettive e auto-organizzate che sia capace di tenere di conto delle effettive possibilità che gruppi di individui hanno di rispondere a contesti segnati anche solo parzialmente dalla *tragedia* delle risorse collettive. Questa teoria appare importante anche da un punto di vista politico perché senza di essa

Non si può prevedere o spiegare in quali casi gli individui saranno incapaci di risolvere un problema comune attraverso la sola auto-organizzazione, né si può cominciare ad accertare quale delle molte strategie di intervento sia effettivamente in grado di contribuire a risolvere particolari problemi.<sup>185</sup>

La sfida della Ostrom è quindi quella di indagare tutte quelle situazioni nelle quali gruppi di individui sono stati capaci di costruire autonomamente le loro stesse istituzioni e influire sulle norme e i vantaggi reciproci. Il suo metodo parte dall’analisi empirica dei casi per individuare le casistiche ricorrenti e si pone come obiettivo quello di creare un modello anche normativo dell’azione collettiva auto-organizzata che sia capace di individuare le condizioni favorevoli per questi processi. L’analisi dei casi empirici, infatti,

---

<sup>183</sup> *Ibid.*

<sup>184</sup> *Ibid.* p. 36

<sup>185</sup> *Ibid.* p. 42

Potrà essere utilizzata per promuovere l'approfondimento di una teoria dell'azione collettiva auto-organizzata che faccia da complemento alle esistenti teorie dell'azione collettiva organizzate dall'esterno, la teoria dell'impresa e la teoria dello stato.<sup>186</sup>

Come appare evidente da questo passo, non vi è alcun intento rivoluzionario volto al sovvertimento dei sistemi organizzativi etero-diretti attuali, ma il bisogno di rendere giustizia a una realtà più complessa e ampia e integrarli con altre modalità di organizzazione auto-diretta in modo da arricchire anche l'orizzonte teorico e normativo.

Le caratteristiche ricorrenti dei casi presi in considerazione che la Ostrom ha cura di evidenziare e ripetere numerose volte sono ben precise e molto significative. Le situazioni nelle quali è avvenuta un'auto-organizzazione duratura delle norme di gestione e accesso a un insieme di risorse condivise sono segnate da una parte da un bene presente in un'area geografica molto limitata – risorsa acquifera, lago, foresta, zona di pesca, aree di pascolo – e di difficile esclusione, dall'altra da un gruppo di individui definito, chiuso, stabile, numericamente limitato – la Ostrom afferma che può oscillare da minimo di 50 a un massimo di 1500 persone –, motivato nei confronti dei beni in questione e afferente a una dimensione locale limitata, la medesima della risorsa. Perché il processo possa funzionare, infatti, la comunità degli aventi diritto dovrà essere chiaramente definita. Dovrà altresì essere possibile stabilire in modo netto chi è «dentro» e chi è «fuori». Questa caratteristica è maggiormente individuabile in zone geografiche limitate – come ad esempio un villaggio o una vallata – e potrà essere mantenuta anche ricorrendo a metodi di limitazione coatta – stabilire i criteri di appartenenza, limitazione delle nascite etc. Un processo di auto-organizzazione democratica di questo tipo, inoltre, risulta avere maggiori chance di successo laddove gli attori coinvolti nell'arena siano un numero non ampio, etnicamente omogenei e tutti fortemente motivati a trovare attraverso strategie comunicative una soluzione che possa portare un soddisfacimento degli interessi di ognuno di loro a lungo termine.

Il punto di vista preso in considerazione è sempre quello degli appropriatori coinvolti, gli interessi degli individui al di fuori di questo gruppo non sono nemmeno presi in considerazione. Gli interessi degli appropriatori, inoltre, sono volti alla propria sopravvivenza economica e, quindi, alla possibilità di sfruttare in modo produttivo la risorsa a lungo termine. La loro disposizione nei confronti dei beni condivisi non è di tutela

---

<sup>186</sup> *Ibid.* p. 88

o salvaguardia, ma di gestione assennata volta a uno sfruttamento il più prolungato possibile.

Il numero limitato degli attori coinvolti non solo facilita il confronto, la creazione e la revisione delle regole, ma rende anche più semplici e meno costosi il controllo del rispetto delle regole e di eventuali intrusioni dall'esterno. La Ostrom ventila anche la possibilità che queste comunità possano ampliarsi e sovrapporsi con altre grazie alla creazione di istituzioni superiori – come consorzi – o al ricorso alla strumento della sussidiarietà.

Una volta definito il bene e la comunità dei futuri aventi diritto, la sfida che si pone loro è quella di accordarsi sulle regole relative allo sfruttamento della risorsa, sul tipo di contributo che ognuno dovrà fornire per mantenere il sistema in funzione e di delineare i metodi di controllo e sanzione per gli eventuali trasgressori. Questo processo può prevedere delle tempistiche lunghe e richiedere numerose prove empiriche e verifiche, di conseguenza è fondamentale che gli attori coinvolti mantengano il potere di revisionare periodicamente le regole stabilite.

La Ostrom nel suo testo riporta numerosi esempi a dimostrare quanto la presenza o l'assenza delle caratteristiche precedentemente delineate possa generare degli effetti di stabilità o di instabilità del sistema. Nel villaggio di Torbel in Svizzera, per esempio, una comunità di circa 600 abitanti si è accordata con successo sullo sfruttamento dei campi per la coltivazione e per il pascolo. Il processo di creazione del sistema è stato facilitato dal numero limitato degli attori e il suo mantenimento dalle barriere geografiche che delimitano la zona d'interesse e dalle azioni volte a mantenere il gruppo chiuso e stabile: il diritto all'accesso viene ereditato solo dai padri ai figli, “matrimoni tardivi, alti tassi di celibato, lunghi intervalli tra le nascite, e una considerevole emigrazione”<sup>187</sup>.

Altrettanto significativa è l'analisi degli insuccessi. Nella zona di pesca di Bodrum in Turchia, per esempio, il sistema non si è mantenuto stabile soprattutto perché il numero dei pescatori era troppo ampio e questi erano divisi in gruppi non omogenei, vi erano troppo spesso delle infiltrazioni di attori esterni alla comunità – come l'azione dei grandi pescherecci – e non era presente un sistema efficiente di controllo e di risoluzione delle controversie. In Sri Lanka, relativamente alle regole di accesso all'acqua per la coltivazione del riso, il sistema è fallito perché vi erano coinvolti troppi agricoltori, questi spesso erano coloni e quindi non erano radicati nel territorio e omogenei tra loro e per la mancanza di un controllo adeguato che impedisse, in particolar modo ai più ricchi, di

---

<sup>187</sup> *Ibid.* p. 100

aggirare i limiti. Questi due casi dimostrano che il fallimento può avere delle cause ricorrenti: come un'eccessiva grandezza della comunità, la mancanza di limiti ben stabiliti e la conseguente intrusione di esterni, il non sufficiente radicamento degli attori nel territorio e una eccessiva eterogeneità tra questi e la mancanza di sistemi di controllo e sanzione adeguati.

La Ostrom, quindi, infine individua, definisce ed elenca i “principi progettuali rintracciabili in istituzioni da lungo tempo responsabili di risorse collettive”<sup>188</sup>. Questi sono:

1. Chiara definizione dei confini

Gli individui o le famiglie che hanno diritto di prelevare unità di risorse dalla risorsa collettiva devono essere chiaramente definiti, così come devono esserlo le modalità d'uso della risorsa collettiva stessa.

2. Congruenza tra le regole di appropriazione, fornitura e le condizioni locali

Le regole di appropriazione che limitano tempi, luoghi, tecnologia e/o quantità di unità di risorse sono legate alle condizioni locali e alle regole di fornitura che richiedono lavoro materiali e/o denaro.

3. Metodi di decisione collettivi

La maggior parte degli individui interessati dalle regole operative può partecipare alla modifica delle stesse

4. Controllo

I sorveglianti, che controllano attivamente le condizioni d'uso della risorsa collettiva e il comportamento degli appropriatori, rispondono agli appropriatori o sono gli appropriatori.

5. Sanzioni progressive

Gli appropriatori che violano norme operative possono ricevere, con molta probabilità, sanzioni progressive (a seconda della gravità e del contesto della violazione) da altri appropriatori, da incaricati che rispondono a tali appropriatori o da entrambi.

6. Meccanismi di risoluzione dei conflitti

Gli appropriatori e i loro incaricati hanno rapido accesso ad ambiti locali dove è possibile a basso costo risolvere i conflitti tra gli appropriatori o tra gli appropriatori e gli incaricati.

7. Un minimo livello di riconoscimento dei diritti di organizzarsi

I diritti degli appropriatori di predisporre le proprie istituzioni non sono contestabili da autorità governative esterne.

*Per i sistemi d'uso di risorse collettive che fanno parte di sistemi più grandi:*

8. Organizzazioni articolate su più livelli

---

<sup>188</sup> *Ibid.* p. 134

Le attività di appropriazione, fornitura, controllo, applicazione forzata, risoluzione dei conflitti e amministrazione sono inserite in organizzazioni formate da più livelli concentrici.<sup>189</sup>

Questi principi di auto-organizzazione della gestione e dell'accesso delle risorse collettive vanno ad arricchire l'orizzonte teorico introducendo un nuovo modello e forniscono una serie di suggerimenti normativi per l'istituzione di questi regimi.

La Ostrom quindi si emancipa dall'angusta visione dei modelli tradizionali mostrando "il complesso sistema di relazioni sociali che storicamente ha regolato e regola la fruizione di un «bene comune»"<sup>190</sup> solcando così una netta distanza dalla lettura offerta da Hardin. Il suo merito è quello di aver illuminato la possibilità di una «terza» via tra mercato e stato. Come nota Elena Pulcini, sottolineando uno dei compiti della società contemporanea:

C'è bisogno [...] di attivare quello spirito cooperativo, di cui Ostrom ci invita a prendere atto non come di un utopico desiderio ma come una realtà effettiva da valorizzare, nel quale possa coagularsi una terza possibilità rispetto alla dicotomia privatizzazione/statalizzazione.<sup>191</sup>

I comportamenti che stanno alla base di questa terza via dimostrano l'esistenza di un modello antropologico empatico, solidale e cooperativo che svincoli l'umanità dal riferimento all'unico modello dell'individualismo illimitato. Il contributo della Ostrom inoltre pone al centro il concetto di *local empowerment* ossia la possibilità delle comunità di autogestione delle risorse locali attraverso le quali trovare carburante per il proprio sviluppo. Le scelte dovrebbero essere pertanto prese a un livello il più «vicino» possibile agli utenti e alla risorsa alla quale questi sono interessati andando così a creare una galassia policentrica di regimi di autogestione che non richiede, almeno per quanto riguarda le risorse in questione, un intervento diretto di una autorità accentrata superiore. Sotto questo aspetto e relativamente alle modalità di controllo che si possono venire a instaurare all'interno dei singoli sistemi, la proposta della Ostrom pare avere delle similitudini con il funzionamento dei sistemi reputazionali che regolano le comunità sul web.

È possibile affermare che anche la proposta dell'autrice statunitense si situa all'interno della tradizione filosofico politica del contrattualismo per quanto fortemente

---

<sup>189</sup> *Ibid.* pp. 134-135

<sup>190</sup> Cfr. AA. VV. *Tempo di beni comuni. Studi multidisciplinari*, Ediesse, Roma 2013 p. 227

<sup>191</sup> AA. VV. *Beni comuni, Politica e società*, 03/2013 p. 353

ripensato con tonalità provenienti dal comunitarismo. A differenza di Hardin che considera una situazione e dei soggetti astratti, la Ostrom considera degli attori incarnati e definiti da relazioni sociali preesistenti, disposti a raggiungere un accordo attraverso un processo partecipativo, deliberativo e discorsivo.

Rimanendo nell'orizzonte di applicazione spaziale del modello della Ostrom non sembrano esserci dei limiti alla sua proposta normativa. Questi emergono però laddove si voglia – come è stato abbondantemente fatto e come emergerà in seguito soprattutto in Italia – cercare di applicarla anche in altri contesti soprattutto di scala più ampia e a interessi legati alla tutela dell'ambiente. Da questo punto di vista allora il modello della Ostrom non può che apparire come angusto, chiuso, limitato e, proprio in quanto tale, adatto alla tutela degli interessi privati di componenti di piccoli gruppi, ma non a quelli degli esseri viventi che compongono la biosfera, dell'ambiente, ma nemmeno del solo intero genere umano. Non andando al di là degli interessi degli usufruttori, in un ottica di giustizia sociale potrebbe essere interpretato anche come un modello sciovinista e discriminatorio nei confronti di chi non appartiene al gruppo.

Inoltre l'obbiettivo di questo modello è il soddisfacimento dei bisogni dei componenti della comunità di riferimento attraverso uno sfruttamento duraturo della risorsa, non in alcun modo la sua tutela, salvaguardia o arricchimento. Questa tipologia di gestione è alimentata da una motivazione per i propri interessi privati, non certo dalla tensione verso la salvaguardia di un determinato bene ambientale, né tantomeno dell'ecosistema. A ulteriore dimostrazione di questo gli effetti negativi che ricadono al di fuori del sistema, non sono presi in considerazione. A partire da queste preliminari osservazioni e tenendo sempre ben presente che la Ostrom non ha mai sostenuto l'applicabilità della sua proposta al di là dei limiti da lei stessa posti, sarà in seguito possibile mostrare l'esito al quale sono destinati i tentativi di richiamarsi all'approccio dei commons per finalità ecologiche di tutela dell'ambiente.

### **2.3 Il concetto di beni comuni**

Come è già stato trattato il concetto originario di *commons* della Ostrom è stato esteso a diversi ambiti, attribuito a molteplici tipologie di oggetti e ha subito svariate interpretazioni. Per segnare la distanza che è stata percorsa in questo processo, da ora in poi userò il termine *commons* solo nei limiti intesi dall'autrice statunitense, mentre

utilizzerò il termine *beni comuni* per intendere le varie interpretazioni che sono state proposte in seguito.

Ogni volta che viene usato il termine *beni comuni* si ripete, quindi, il dilemma relativo al loro statuto. Non solo risulta difficile individuare cosa questo termine racchiuda, ma non risulta nemmeno chiaro di che tipologia di termine si stia parlando. Descrive una tipologia di beni? Rappresenta una strategia d'azione? Probabilmente, nell'uso corrente almeno nel dibattito italiano, entrambe queste cose allo stesso tempo: una categoria non sempre ben definita di beni e una proposta non sempre chiara di gestione di questi. Non stupisce quindi che tanti di coloro che si sono approcciati scientificamente a questo ambito abbiano lamentato un certo grado di nebulosità.

Le questioni racchiuse nel contenitore dei *beni comuni* sono molto attuali e rilevanti da svariati punti di vista: sociale, ambientale, economico etc. Il termine ha subito quindi una forte inflazione nel suo utilizzo, è stato utilizzato come passe-partout concettuale e stiracchiato da più parti. Da una parte si può conseguentemente ritenere che abbia finito per essere logorato, perdendo sia di presa concettuale che di efficacia normativa. D'altra parte, in direzione completamente opposta, ma per le medesime ragioni, può essere inteso, riprendendo la categoria del filosofo argentino Ernesto Laclau come un *significante vuoto*, ossia un termine dai confini plastici che risulti valido per molteplici istanze sociali. Il "carattere diffusivo e contagioso"<sup>192</sup> dei beni comuni sarebbe quindi un sintomo della loro capacità di "articolare, ordinandole, una serie di domande sociali altrimenti disperse"<sup>193</sup>. Secondo questa interpretazione, i *beni comuni* sarebbero quindi un campo d'azione che riunisce lotte e rivendicazioni di carattere diverso unite dal medesimo interesse nei confronti di beni di carattere collettivo e di strategie di auto-gestione. Questa descrizione appare così generica da rispecchiare la realtà, ma se appare utile perché versatile e funzionale, rischia di essere troppo vuota e perdere di puntualità in contesti che – come è emerso in precedenza – possono essere molto diversi tra loro. Il problema, quindi, in entrambe le letture sembra persistere.

Dalle precedenti ricostruzioni storiche è emerso come il concetto di *comune* sia stato capace di resistere, quasi appeso al margine delle legislazioni e dei testi dei filosofi, agli attacchi sferratigli dalla compagine dell'individualismo borghese/proprietario moderno. La vitalità carsica di questa categoria è stata confermata anche dalla rinascita di interesse che l'ha investita dall'articolo di Hardin in poi e dalla sua riemersione nel dibattito pubblico e

---

<sup>192</sup> AA. VV. *Beni comuni, Politica e società*, 03/2013 p. 429

<sup>193</sup> *Ibid* pp. 429-430

nella riflessione politica contemporanea. La situazione storica contemporanea ha sicuramente contribuito a questo fenomeno. Le epoche di crisi sono spesso caratterizzate dalla nascita o quantomeno dalla ricerca di soluzioni alternative. Negli ultimi anni si sono manifestate e acuite numerose crisi: ambientale, alimentare, demografica, migratoria, politica ed economica. Nei cosiddetti paesi sviluppati, in particolare la crisi economica sembra convogliare la maggior parte delle energie e quella politica individua nelle attuali forme di rappresentanza la causa della stragrande maggioranza dei problemi che caratterizzano anche le altre crisi.

La crisi economica è stata generata anche dai limiti delle istituzioni pubbliche nel controllare e moderare lo strapotere del mercato e quella politica dall'incapacità dei governi di rispondere agli effettivi bisogni delle persone. Le istituzioni pubbliche sembrano quindi essere doppiamente responsabili e strette da un parte dalla morsa del mercato e attaccate dall'altra dalle proteste dei cittadini che le vedono sempre più lontane dai propri interessi. In questo contesto è sembrato naturale guardare con fiducia verso una dimensione di controllo dal basso di beni di rilevanza collettiva alternativa sia rispetto al controllo statale che alla gestione affidata alle imprese private.

L'etichetta dei *beni comuni* ha quindi raccolto tutte le questioni che riguardano quei beni considerabili in qualche modo di carattere collettivo, sollecitando una loro diversa gestione. In mancanza di una definizione che sia capace di limitare un ambito tanto ampio quanto sfumato nei suoi confini, sembra onesto limitarsi ad affermare che quando si parla di beni comuni spesso si intendono una varietà ampia e non ben definita di beni, un insieme di diverse critiche nei confronti delle modalità attualmente diffuse di gestione di questi beni e varie proposte per una gestione alternativa.

Come è già stato affrontato, i beni in questione sono tutti quelli che pur nella loro ampia varietà possono avere un interesse collettivo: l'ambiente, le infrastrutture, il lavoro, la cultura, la sanità, l'acqua, l'educazione, una vallata, la libertà d'informazione, un'azienda pubblica etc. La gestione che viene proposta ha delle caratteristiche ricorrenti: deve nascere da un processo democratico, condiviso e autogeneratosi dal basso, deve essere mantenuta e/o monitorata seguendo gli interessi della comunità di riferimento e deve rispondere a criteri di diffusione, giustizia, equità e sostenibilità. Già a partire da queste caratteristiche generiche è difficile capire come queste forme di gestione possano adattarsi ad ambiti tanto diversi tra loro. Per esempio, questa forma come può funzionare per una gestione locale e con una comunità limitata, analoga a quelle affrontate dalla Ostrom, come quella di una risorsa acquifera e al contempo per una questione di carattere globale

affidente a una comunità rappresentata da tutti gli esseri viventi come la tutela dell'ambiente? Cercherò di rispondere a tale questione nella terza parte di questo lavoro. Per adesso proverò ad affrontare alcune questioni preliminari che toccano a livello teorico l'utilizzo del concetto di *beni comuni*.

### 2.3.1 Bene comune e beni comuni

La prima di queste è il rapporto tra la categoria dalla lunga tradizione storica di *bene comune* e il recente utilizzo del termine *beni comuni*. Andando al di là di quanto precedentemente già affrontato sulla rilevanza storica e sulle varie interpretazioni offerte del primo termine, è possibile sintetizzare che l'idea di bene comune rimanda in qualche modo a una società più o meno armonica e unitaria, in quanto nella quale è individuabile una visione condivisa di quali debbano essere i fini ultimi e gli interessi. Da un punto di vista sostanziale, quindi, la ricerca di un bene comune appare alquanto ardua nel tipo di società attuale. Il tema dei beni comuni, invece, appare maggiormente attuale perché è legato alla dimensione delle rivendicazioni, spesso avanzate da una fetta più o meno ampia della società contro altre agenzie che sono accusate di pregiudicare un adeguato accesso a un determinato bene di interesse condiviso. Come afferma Guido Viale

Il tema dei beni comuni rimanda [...] al conflitto: contro l'appropriazione, o il tentativo di appropriarsi, di qualcosa che viene sottratto alla fruizione di una comunità di riferimento. Una comunità che non include mai tutti, perché si contrappone comunque a chi – singolo privato o articolazione dello stato – da quel bene intende trarre vantaggi particolari, escludendone altri.<sup>194</sup>

La stessa estensione al plurale del termine – da *bene comune* a *beni comuni* – sembra investire anche gli interessi presenti nella società di riferimento. Il bene comune poteva dirigere il governo di una società a interessi omogenei, mentre i beni comuni sono invocati in una società a interessi contrastanti su beni di carattere comune. Insomma il contesto attuale sembra essere quello nel quale il bene comune ormai è eroso e i beni comuni sono minacciati.

---

<sup>194</sup> Viale Guido *I beni comuni non sono il bene comune*, <http://temi.repubblica.it/micromega-online/i-beni-comuni-non-sono-il-bene-comune/>

Secondo alcune interpretazioni del rapporto tra questi due concetti - tra le quali anche quella di Rodotà -, dal momento che i beni comuni rappresentano interessi collettivi, il nesso tra questi e il bene comune non può che essere molto stretto. Il bene comune in altri termini si incarnerebbe nella pluralità dei beni comuni. Coerentemente secondo Cristina Montesi

Il bene comune, se inteso in senso sostanziale, ovvero come l'insieme delle «condizioni di vita buona» di una comunità, *viene costruito e goduto insieme* dai cittadini ed è *di tutti e di ciascuno*, altrimenti non potrebbe definirsi tale. [...] I beni comuni fanno certamente parte delle condizioni indispensabili «per una vita buona», quindi sono ingredienti irrinunciabili del bene comune.<sup>195</sup>

Infine è stato anche sostenuto da Bruno Amoroso che il bene comune è il progetto di società che si pone un determinato paese e i beni comuni sono gli “strumenti strategici”<sup>196</sup> che consentono di realizzarlo.

In tutte queste precedenti interpretazioni il bene comune viene interpretato secondo l'ottica dei beni comuni. Infatti questo compare come: il fine da raggiungere attraverso i, la sommatoria dei o qualcosa in ultima analisi analogo a i beni comuni. Evidentemente queste letture possono avere la loro efficacia a livello di dibattito politico, ma da un punto di vista concettuale sembrano avere almeno due punti deboli. In primo luogo un bene comune reso sommatoria o fine dei disparati interessi dei beni comuni rischia (ancora!) di rappresentare un concetto privo di integrità. In secondo luogo non tengono a sufficienza in considerazione dell'eterogeneità che contraddistingue le società contemporanee e che molto probabilmente pregiudica la possibilità di parlare coerentemente di bene comune.

Riguardo a questo aspetto ci sembra più rigorosa una lettura come quella offerta da Vitale:

Il bene comune (al singolare) non è identificato con un paniere di oggetti (materiali e immateriali) da tutelare e proteggere mediante il diritto (in particolare, il diritto costituzionale) ma fa riferimento al presunto fine ultimo delle decisioni politiche, che ha come obiettivo minimo la salvezza della *res pubblica* e come massimo il suo benessere e la sua potenza.<sup>197</sup>

---

<sup>195</sup> AA. VV. *Tempo di beni comuni. Studi multidisciplinari*, Ediesse, Roma 2013 p. 242

<sup>196</sup> Paolo Cacciari (a cura di) *La società dei beni comuni. Una rassegna*, Ediesse, Roma 2010, p. 38

<sup>197</sup> Ermanno Vitale *Contro i beni comuni. Una critica illuminista*, Laterza, Bari 2013, p. 90

D'altro canto è necessario riconoscere che il bene comune non è una categoria estinta come vorrebbe il realismo politico e oggi può essere individuato

In un insieme di mezzi da utilizzare (o non utilizzare) e di fini da perseguire (o non perseguire) chiaramente prescritto e sostanzialmente condiviso dalle costituzioni delle democrazie cosiddette «mature» e dalle dichiarazioni internazionali alle quali la maggioranza degli stati, più o meno *oborto collo*, affermano di volersi conformare.<sup>198</sup>

Del resto se viene pregiudicata la possibilità dell'esistenza di una nozione di bene comune potrebbe risultare arduo anche solo affrontare il tema dei beni comuni. Alcuni valori – anche se molto generali e formali – sembrano infatti necessari per ogni confronto politico e a maggior ragione per uno che voglia coinvolgere quelle classi di beni a interesse condiviso. Tra questi probabilmente sarebbe opportuno anche provare a inserirne un altro dal carattere, invece, molto sostanziale: il benessere del pianeta. Concedere questo, però è tutt'altra cosa dall'affermare che il bene comune è la somma o il fine dei beni comuni.

### **2.3.2 Beni comuni e democrazia**

La seconda questione è quella di come i beni comuni si relazionino nei confronti della democrazia a partire da un contesto segnato dalla crisi dei modelli di rappresentanza. È sempre più diffusa l'opinione che i governi nazionali e le istituzioni sovrastatali siano sempre più succubi del mercato, degli interessi delle grandi corporation o degli influenti gruppi di interesse. I cittadini non sentono la dovuta attenzione nei confronti dei propri interessi e, quindi, hanno la percezione che il proprio voto non venga rispettato e che non siano effettivamente rappresentati.

È già emerso che i beni comuni, anche nella loro accezione di *commons*, prevedono delle strategie di deliberazione per individuare le norme di gestione di carattere condiviso e democratico. Questo aspetto tipico dell'impostazione inizialmente proposta dalla Ostrom si è esteso anche al di là del proprio ambito. Il modello di auto-gestione dei *commons* si è ampliato nell'idea che sia necessario un modello generale di democrazia maggiormente diretto che sappia dare maggiore voce agli interessi dei cittadini e dei vari particolari gruppi. In questo senso la strategia dei beni comuni si fa portatrice di un'istanza di riforma

---

<sup>198</sup> *Ibid* p. 93

delle dinamiche che istituiscono le modalità di governo dei beni di carattere condiviso fino a giungere a investire il governo della cosa pubblica.

In rapporto ai beni comuni vengono così proposte

Forme di controllo diffuso e di partecipazione democratica alla loro gestione o ai relativi indirizzi che integrino le forme ormai sclerotizzate della democrazia rappresentativa.<sup>199</sup>

Quindi a un livello basilare si manifesta la necessità di forme di governo diretto maggiormente adatte nei confronti di determinati ambiti rispetto a quelle statali alle quali comunque si affiancherebbero. Per estensione, a un livello invece di riforma più ampia sono lanciate critiche e proposte di riforma anche direttamente nei confronti delle forme di rappresentanza del governo statale.

Innanzitutto viene avanzata la richiesta che lo stato a ogni livello della sua articolazione, anche burocratica, si comporti in modo da rispettare e tutelare i beni che amministra, in modo da poter essere esemplare al riguardo per il comportamento di imprese private, del terzo settore e dei cittadini. Coerentemente viene preteso un comportamento da parte dei rappresentanti delle istituzioni maggiormente rispettosi del loro mandato e della volontà popolare. In seguito viene sollevato il bisogno di un sistema democratico più evoluto, in quanto dotato di “un ordinamento sociale più articolato, differenziato, complesso e ricco”<sup>200</sup>. Un modello di democrazia maggiormente diretta, “partecipata e deliberativa che operi oltre il principio di maggioranza e oltre la delega tramite il suffragio”<sup>201</sup> in un intreccio costante di rapporti sussidiari tra le dimensioni locali, quelle nazionali e quelle internazionali. Questo dovrebbe quindi comportare anche un ripensamento del rapporto tra e dei limiti reciproci di democrazia diretta e democrazia rappresentativa e un’accurata individuazione della titolarità dei diritti decisionali in relazione alle singole aree geografiche e agli specifici livelli decisionali. Infine, a ennesima dimostrazione della voracità dell’ambito dei beni comuni, la democrazia stessa è stata invocata come un bene comune del quale riappropriarsi<sup>202</sup>.

---

<sup>199</sup> Viale Guido *I beni comuni non sono il bene comune*, <http://temi.repubblica.it/micromega-online/i-beni-comuni-non-sono-il-bene-comune/>

<sup>200</sup> Paolo Cacciari (a cura di) *La società dei beni comuni. Una rassegna*, Ediesse, Roma 2010, p. 32

<sup>201</sup> *Ibid*

<sup>202</sup> *Ibid* p. 33

### 2.3.3 Beni comuni e diritti

Il terzo aspetto da affrontare prima di procedere oltre riguarda il rapporto tra beni comuni e diritti. Per poterlo fare è necessario anticipare la definizione di beni comuni che è stata proposta dalla cosiddetta Commissione Rodotà<sup>203</sup> sulla quale mi soffermerò anche in seguito. In questa i beni comuni vengono definiti come le:

Cose che esprimono utilità funzionali all'esercizio dei diritti fondamentali nonché al libero sviluppo della persona.<sup>204</sup>

Da questa citazione i beni comuni sono configurabili come tutto ciò che è funzionale a garantire e a tutelare i diritti fondamentali e il verificarsi del libero progetto di vita di ogni singolo individuo. Giusto a titolo esemplificativo, nella carta dei diritti fondamentali dell'unione europea è rinvenibile la seguente elencazione dei diritti fondamentali:

capo I: dignità (dignità umana, diritto alla vita, diritto all'integrità della persona, proibizione della tortura e delle pene o trattamenti inumani o degradanti, proibizione della schiavitù e del lavoro forzato);

capo II: libertà (diritto alla libertà e alla sicurezza, rispetto della vita privata e della vita familiare, protezione dei dati di carattere personale, diritto di sposarsi e di costituire una famiglia, libertà di pensiero, di coscienza e di religione, libertà di espressione e d'informazione, libertà di riunione e di associazione, libertà delle arti e delle scienze, diritto all'istruzione, libertà professionale e diritto di lavorare, libertà d'impresa, diritto di proprietà, diritto di asilo, protezione in caso di allontanamento, di espulsione e di estradizione);

capo III: uguaglianza (uguaglianza davanti alla legge, non discriminazione, diversità culturale, religiose e linguistica, parità tra uomini e donne, diritti del bambino, diritti degli anziani, inserimento dei disabili);

capo IV: solidarietà (diritto dei lavoratori all'informazione e alla consultazione nell'ambito dell'impresa, diritto di negoziazione e di azioni collettive, diritto di accesso ai servizi di collocamento, tutela in caso di licenziamento ingiustificato, condizioni di lavoro giuste ed eque, divieto del lavoro minorile e protezione dei giovani sul luogo di lavoro, vita familiare e vita professionale, sicurezza sociale e assistenza sociale, protezione della salute, accesso ai servizi d'interesse economico generale, tutela dell'ambiente, protezione dei consumatori);

---

<sup>203</sup> Commissione nominata con il decreto del Ministro della giustizia del 14 giugno 2007 e incaricata di redigere uno schema di disegno di legge delega per la riforma delle norme del codice civile sui beni pubblici, diretta da Stefano Rodotà

<sup>204</sup> AA. VV. *Oltre il pubblico e il privato. Per un diritto dei beni comuni*, Ombre corte, Verona 2012, p. 162

capo V: cittadinanza (diritto di voto e di eleggibilità alle elezioni del Parlamento europeo e alle elezioni comunali, diritto ad una buona amministrazione, diritto d'accesso ai documenti, Mediatore europeo, diritto di petizione, libertà di circolazione e di soggiorno, tutela diplomatica e consolare);

capo VI: giustizia (diritto a un ricorso effettivo e a un giudice imparziale, presunzione di innocenza e diritti della difesa, principi della legalità e della proporzionalità dei reati e delle pene, diritto di non essere giudicato o punito due volte per lo stesso reato);

capo VII: disposizioni generali.<sup>205</sup>

I beni comuni oltre a essere funzionali alla realizzazione di questi diritti, dovrebbero conseguentemente anche garantire la possibilità che ogni persona possa avere le basi sia formali che sostanziali per un libero sviluppo del proprio progetto di vita.

In riferimento a questo compito, le pretese avanzate nei confronti di questa nuova tipologia di beni sembrano eccessive. Ma tralasciando questa prima impressione, la definizione della Commissione Rodotà pare segnata da un particolarità che sembra suggerire l'inversione di un rapporto molto saldo. Siamo abituati a considerare i diritti come quelli strumenti giuridici che garantiscono tra gli svariati aspetti anche l'accesso a determinati beni – finanche alla proprietà privata – e le condizioni formali per lo sviluppo della persona. Nella citazione presa precedentemente in esame, invece, tale rapporto viene invertito: non sono più i diritti a garantire l'accesso ai beni (e la possibilità di libero sviluppo personale), ma è l'accesso ai beni (comuni) a partecipare alla garanzia dei diritti (e alla possibilità di libero sviluppo personale). Viene proposto così un cortocircuito nel rapporto tradizionale tra diritti e beni, tanto imprevisto quanto attuato all'interno di quella tradizione di pensiero – il diritto occidentale – che aveva affermato la logica dei diritti come proprio linguaggio fondamentale.

Da cosa è scatenata quest'inaspettata inversione ed è davvero necessaria? È possibile affermare che il dibattito sui beni comuni sia stato così intenso e pervasivo in Italia da aver portato a usare tale etichetta anche come base funzionale ai diritti. In modo sospettoso e probabilmente un po' forzato potrebbe essere anche sostenuto che la ricerca di una definizione soddisfacente per questa categoria fosse così ardua da definirli come uno strumento formale di garanzia di altro, in un gioco di rimandi che rischia di essere sfuggente. Sembra verosimile anche sostenere che il linguaggio dell'economia di mercato, al quale primariamente afferisce il termine *beni* nell'accezione per la quale è trattato in

---

<sup>205</sup> *Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea* <http://eur-lex.europa.eu/legal-content/IT/TXT/?uri=URISERV%3A133501>

questo contesto, sia così pervasivo e condizionante da aver invaso anche la dimensione del diritto e del linguaggio dei diritti fondamentali che in gran parte lo trascendono.

Andando al di là di queste prime obiezioni e cercando di dipanare la definizione della Commissione Rodotà si apre una possibilità di lettura in sua difesa. In base alle argomentazioni di Rodotà, si può ipotizzare un procedimento ricorsivo che a partire dal diritto di cittadinanza siano individuabili quell'insieme di beni indispensabili per la sua effettiva realizzazione. Questi sarebbero i beni comuni. Sarebbe mantenuto in questo modo il valore della tutela giuridica dei diritti e questi andrebbero a definire, seguendo un procedimento inverso, quei beni capaci di garantirli e, in quanto tali, da sottrarre a ogni possibile mercificazione e da garantire a tutti.

I diritti quindi non perderebbero di forza trovandosi costretti ad appoggiarsi su altro, ma, anzi, diverrebbero la chiave per individuare un insieme di beni fondamentali da tutelare per tutti. Secondo questa interpretazione, i diritti continuerebbero a garantire le condizioni giuridiche formali per il libero sviluppo degli individui, mentre i beni comuni andrebbero a costituire il paniere di condizioni materiali perché questi diritti siano soddisfatti e perché la libertà nello sviluppo sia una strada effettivamente percorribile. In questo modo diritti e beni lavorerebbero a braccetto in vista, per usare un termine caro a Marta Nussbaum, del *flourishing* di ogni persona, i primi sulla sponda dell'uguaglianza e della libertà formale, mentre i secondi su quella dell'uguaglianza/libertà sostanziale.

Sempre che questa interpretazione sia corretta, resta da verificare attualmente se e, nel caso, in che misura si riveli valida per l'individuazione dei beni comuni, per la loro tutela e erogazione collettiva e, di conseguenza, per l'attuazione dei diritti fondamentali e la possibilità di un libero sviluppo personale per tutti. Sicuramente i termini nei quali è posta la proposta della commissione rivelano una società nella quale le disuguaglianze si diffondono a macchia d'olio e dove sempre più persone soffrono per la mancanza di beni fondamentali, sia di ordine materiale che di ordine immateriale – informazione, conoscenza, cultura, formazione etc. –, nonché di servizi di base – sanità, educazione etc.

## **2.4. I beni comuni in Italia**

Il dibattito sui beni comuni in Italia è stato molto acceso e ha coinvolto sia la discussione politica istituzionale e, soprattutto, extra-istituzionale, che il versante accademico. Anche se adesso il ricorso a e, quindi, anche il successo di questo termine

sembra in fase discendente, fino a qualche anno fa, soprattutto a cavallo del primo decennio dell'attuale secolo, era possibile incorrervi a cadenza pressoché quotidiana.

Lo scenario italiano rappresenta alla perfezione quanto è stato già descritto riguardo l'utilizzo superficiale, caotico e pressoché onnicomprensivo di questa categoria. Vi è stato un periodo durante il quale il termine beni comuni era usato contemporaneamente, indifferentemente e spesso dal medesimo pulpito per riferirsi a beni e ambiti molto diversi tra loro; solo per citare alcuni esempi: l'acqua, le lotte per un certo tipo di sovranità in una vallata, l'ambiente, una nuova categoria giuridica, un movimento politico, la cultura, le aziende municipalizzate, la sanità e così via. Oltre a confermare quanto già notato in precedenza riguardo al carattere invasivo di questa categoria, in Italia il repentino successo del termine ha evidentemente innescato una vera e propria moda che lo ha portato a diffondersi in modo ancor più incontrollato.

Nel nostro paese inoltre il dibattito è stato segnato da una coloritura politica altrove assente. Ciò è avvenuto a diversi livelli: quello dei movimenti sociali e politici, quello della discussione politica nei media e quello dei dibattiti parlamentari. Il termine beni comuni in Italia ha quasi sempre implicato una qualche istanza di trasformazione o rinnovamento del sistema politico e/o di quello economico o di alcune delle loro parti. Così, in Italia, il dibattito attorno alla questione dei beni comuni è stato anche accompagnato dal carico di polemiche che normalmente caratterizza il dibattito politico italiano in generale e da quello presente all'interno degli schieramenti della sinistra. La traiettoria dell'utilizzo del concetto di beni comuni in Italia può essere descritta come un movimento ascendente che parte in modo informale e irruento dal basso e finisce per perdere il proprio slancio nella sua traiettoria verso l'istituzionalizzazione.

L'uso del termine beni comuni inizialmente si diffonde dal basso andando a raccogliere diversi movimenti accomunati da una forte critica nei confronti della gestione delle istituzioni di beni e servizi di carattere collettivo e a volte portatori di messaggi riformisti se non addirittura sovversivi. Rappresentativo in questo senso è il cosiddetto movimento NoTav, un movimento di protesta sorto nei primi anni novanta del XX secolo, nel quale si riconoscono gruppi di cittadini accomunati dalla critica alla realizzazione di infrastrutture per l'alta capacità e l'alta velocità ferroviaria. Queste opere sono prese come simbolo ed esempio di una gestione ritenuta inadeguata dei beni comuni, della spesa pubblica, del territorio da parte della politica e delle istituzioni.

Un esempio più recente dell'utilizzo del termine *beni comuni* da parte dei movimenti e afferente alla dimensione dei beni comuni culturali e/immateriali è quello

dell'occupazione del Teatro Valle di Roma, rinominato per l'occasione e non a caso «Teatro Valle bene comune». In seguito alla chiusura dell'Ente Teatrale Italiano, il Teatro Valle è stato occupato da un gruppo di lavoratori dello spettacolo, attivisti e cittadini nel giugno del 2011 per protestare contro la sua privatizzazione e a favore del mantenimento della sua gestione pubblica, sostenuta da nuove forme di partecipazione popolare. Durante i tre anni dell'occupazione, i partecipanti si sono impegnati nel proporre modalità di gestione delle istituzioni teatrali pubbliche e, più in generale, delle politiche culturali.

L'orizzonte dei movimenti che si sono appellati ai beni comuni non è ben definibile, ma è composto da correnti interconnesse e sovrapposte che possono essersi unite per determinate battaglie e divise per altre. Elementi in comune tra loro sono sicuramente la critica per la gestione attuata dalle istituzioni delle risorse e dei servizi collettivi e il desiderio di avere un'influenza decisionale maggiore e più diretta nei confronti di questi.

I movimenti che si sono riuniti sotto la «bandiera» dei beni comuni, lungi dall'aver portato a qualsivoglia riconoscimento giuridico della categoria, hanno preso a prestito la sua etichetta con la facilità che le è concessa dal poter funzionare come *significante vuoto*. Tanto più i beni comuni perdevano in precisione contenutistica e definitoria, quanto più guadagnavano in estensione, divenendo sì vaghi e imprecisi, ma altresì capaci di mettere in rete un numero sempre maggiore di nodi e di istanze sociali eterogenee. Il concetto di *beni comuni*, secondo una tendenza della dottrina giuridica contemporanea coerente con questo uso, sarebbe dunque da interpretare in modo finalistico-funzionale; la sua non-trasparenza, la sua indefinitezza potrebbero essere, più che il risultato di un deficit teorico, il segreto della sua fecondità. Deprivati da ogni ambizione definitoria di carattere ontologico, i *beni comuni* avanzerebbero così una rilevanza contestuale e pragmatica fondando la consapevolezza teorica della loro legittimità con una prassi di conflitto per il riconoscimento di certe relazioni qualitative che li coinvolgono. Questa interpretazione non sembra discostarsi molto dalla definizione proposta dalla Commissione Rodotà che intende i beni comuni come “utilità funzionali all'esercizio dei diritti fondamentali nonché al libero sviluppo della persona”<sup>206</sup> e che a breve sarà presa in esame.

Il momento durante il quale si è sentito maggiormente parlare di beni comuni in Italia è stato durante i mesi che hanno preceduto il referendum abrogativo del 2011. Questo conteneva quattro quesiti che in termini molto generali riguardavano: il primo la privatizzazione dell'acqua, il secondo i profitti sull'acqua, il terzo il ritorno dell'utilizzo dell'energia nucleare in Italia e il quarto l'abolizione del legittimo impedimento. I

---

<sup>206</sup> AA. VV. *Oltre il pubblico e il privato. Per un diritto dei beni comuni*, Ombre corte, Verona 2012, p. 162

movimenti si sono impegnati soprattutto sul versante della lotta contro la possibilità della privatizzazione coatta dei servizi idrici coniando il fortunatissimo slogan «Acqua Bene Comune» e sono riusciti a raggiungere l'esito che si auguravano.

Questa vicenda merita di essere analizzata più approfonditamente sia perché è rappresentativa dell'utilizzo dell'etichetta dei beni comuni in Italia nei confronti di un bene di base come l'acqua sia per fare chiarezza sui alcuni aspetti che spesso non sono stati presi a sufficienza in considerazione. Riguardo a quest'ultimo punto in particolare due questioni sono state ignorate, forse in modo programmatico, durante la campagna e in seguito all'esito del referendum.

La prima precisazione è di carattere economico e riguarda la definizione dell'acqua in quanto bene comune scarso e accessibile a tutti. La *governance* dell'acqua è strettamente condizionata dai rilevanti costi di informazione e monitoraggio e, quindi, dalla difficoltà di esclusione dei soggetti che desiderano attingervi. In queste condizioni accade spesso che si sovrappongano inevitabilmente modelli di gestione pubblica o comunitaria con modelli di sfruttamento privato. Queste caratteristiche rendono tale bene più propriamente un *semicommon* e fanno sì che il suo impiego economicamente più efficiente sia raggiungibile indipendentemente dal regime – pubblico, privato o misto – che lo regola. Ciò non toglie, però, che il ragionamento non può limitarsi all'analisi economica della questione perché queste tre alternative di gestione evidentemente hanno alle spalle dei valori e veicolano messaggi politici e modelli sociali assolutamente non assimilabili tra loro.

La seconda questione riguarda invece la valutazione dell'esito del referendum da un punto di vista giuridico. Il risultato della consultazione non ha, infatti, portato al riconoscimento della categoria dei *beni comuni* all'interno del nostro ordinamento, né ha introdotto modalità più democratiche e partecipative di gestione del servizio idrico a livello locale, ma si è *limitato* a riportare il nostro ordinamento giuridico alla situazione normativa precedente all'emanazione del decreto Ronchi – che costringeva le amministrazioni locali alla privatizzazione di tutti i servizi pubblici primari – ossia al punto in cui gli enti locali possono liberamente scegliere per quale tipo di gestione optare, compresa quella privata. Al di là di questo pur sempre rilevante risultato abrogativo, il valore della vicenda pare, quindi, essere primariamente di ordine sociale e politico: movimenti eterogenei si sono uniti nel rifiuto della privatizzazione dei servizi di distribuzione di un bene primario come quello dell'acqua, manifestando così una forte volontà popolare contro ogni tipo di privatizzazione dei servizi pubblici e una nuova attenzione nei confronti del tema dei beni comuni, che ha fatto sentire la sua risonanza anche in seguito.

Il successo che lo slogan «Acqua bene comune» ha di fatto trasformato il referendum abrogativo del 2011 nel referendum a favore dell'acqua intesa come bene comune e quindi ha comportato il primo, sicuramente non intenzionale, passo dei beni comuni verso una loro almeno inizialmente indiretta istituzionalizzazione in Italia.

Un tentativo di istituzionalizzazione vero e proprio è avvenuto nel 2007 con l'istituzione della Commissione Rodotà, una commissione, presieduta appunto dal noto giurista italiano, che aveva come obiettivo quello di elaborare una nuova proposta giuridica sui beni pubblici coerente con i bisogni manifestati nel mutato contesto sociale e tecnologico. Nel documento propositivo della Commissione i beni comuni vengono definiti come le

Cose che esprimono utilità funzionali all'esercizio dei diritti fondamentali nonché al libero sviluppo della persona. I beni comuni devono essere tutelati e salvaguardati dall'ordinamento giuridico, anche a beneficio delle generazioni future. Titolari di beni comuni possono essere persone giuridiche pubbliche o privati. In ogni caso deve essere garantita la loro fruizione collettiva, nei limiti e secondo le modalità fissate dalla legge.<sup>207</sup>

Come già emerso, con questo passo la Commissione Rodotà non definisce direttamente i beni comuni ma li individua in modo indiretto e con funzione strumentale in tutti quei beni che contribuiscono “all'esercizio dei diritti fondamentali nonché al libero sviluppo della persona”<sup>208</sup>. Importante appare anche notare l'esplicito riferimento alle generazioni future che suggerisce un'attenzione – di fatto però non maggiormente specificata – nei confronti della tutela anche a lungo termine dell'ambiente. Da un punto di vista giuridico, infine, è da notare la completa mancanza di interesse nei confronti del regime di appartenenza dei beni in questione. In altri termini per lo statuto di questi beni è del tutto indifferente che siano di proprietà privata, pubblica o di un consorzio e, di conseguenza, devono essere garantiti a tutti indipendentemente dal loro regime di proprietà.

Un'istituzionalizzazione di diverso tipo dei beni comuni o, quanto meno, del termine è avvenuta all'interno degli schieramenti politici italiani. Infatti sulla scia del grandissimo successo che aveva riscosso lo slogan “Acqua bene comune” nei mesi precedenti al referendum del 2011, fu scelto di nominare “Italia Bene Comune” la coalizione del centro-sinistra formatasi in vista delle elezioni politiche del 2013. In questo suo utilizzo il termine

---

<sup>207</sup> AA. VV. *Oltre il pubblico e il privato. Per un diritto dei beni comuni*, Ombre corte, Verona 2012, p. 162

<sup>208</sup> *Ibid*

ha perso la sua forza critica e sovversiva di carattere anti-istituzionale, non è stato più usato «contro il sistema», ma al suo interno da parte di un insieme di partiti politici. Il suo utilizzo in questo contesto rivelava l'intenzione di veicolare due chiari messaggi di propaganda politica, l'uno conseguente all'altro. Appellarsi all'Italia come a un bene comune, infatti, in primo luogo significa dimostrare attenzione nei confronti della sua tutela e, in secondo luogo, considerare rilevante un maggior coinvolgimento diretto dei cittadini nella sua gestione e garantire a questi un equo accesso alle sue risorse di carattere collettivo. A ben vedere quest'ultimi sono proprio i due elementi che avevano trascinato il movimento "Acqua bene comune" al successo nel referendum.

Con questa fase «partitica» il successo del termine beni comuni in Italia imbrocca la sua parabola discendente. L'utilizzo da parte di una coalizione di partiti politici ha sicuramente fatto perdere la spontaneità e la genuinità che contraddistingueva l'utilizzo di questo termine. C'è però da riconoscere che questo stava già iniziando a perdere di mordente, vuoi perché logorato da un uso troppo estensivo, vuoi perché non destinato a trovare la propria collocazione giuridico-istituzionale. Infatti, nonostante l'attenzione mediatica e propagandistica, i partiti non hanno mai effettivamente messo in agenda il tema dei beni comuni. Probabilmente questo non è mai accaduto perché la proposta dei beni comuni non avanza solo una richiesta di tutela nei confronti di questi, ma anche un ripensamento delle forme di rappresentanza politica. Una questione quest'ultima che i partiti molto probabilmente non hanno alcun interesse ad affrontare. Il termine è così, in questi ultimi anni, andato sempre più a rarefarsi.

Prima di passare oltre però, resta da provare a sintetizzare quali sono state le maggiori correnti teoriche all'interno del movimento dei beni comuni in Italia. Sembra possibile rinvenirne almeno tre: quella chiamata, spesso in modo critico, dei «benecomunisti», quella segnata da un approccio giuridico e quella vicina all'etica della cura e attenta alle reti dei legami sociali.

#### **2.4.1. I benecomunisti**

In Italia il fronte teorico più estremo e più vicino ai movimenti è quello – usando un appellativo spesso impiegato in modo critico e/o ironico – dei «benecomunisti». È uno schieramento eterogeneo che comprende autori con posizioni e provenienti da discipline

diverse. Alcuni aspetti delle posizioni che accomunano questo fronte sono rinvenibili anche in autori esteri come Vandana Shiva. In questo paragrafo verrà presa in analisi soprattutto la posizione di Ugo Mattei perché ritenuta particolarmente esemplificativa degli aspetti più caratteristici dello schieramento in questione.

Le varie proposte teoriche di questi autori hanno come fine più o meno manifesto quello di alimentare una lotta politica che parte dal basso, proprio per questa ragione sono spesso state recepite e fatte proprie da vari movimenti sociali e politici. Non sembra, infatti, mai essere definita una vera e propria proposta normativa, piuttosto vengono avanzate critiche nei confronti dei sistemi di gestione dominanti e avanzati generici paradigmi alternativi. Questi autori sono quelli che pertanto manifestano con maggiore forza il rifiuto nei confronti sia della gestione pubblica-statale che di quella privata-capitalistica e dei loro eccessi di burocratizzazione o di sudditanza al mercato da una parte e di mercificazione illimitata dall'altra.

I capisaldi che uniscono queste posizioni sono essenzialmente tre: (1) la tutela e la conservazione delle risorse condivise siano esse naturali, materiali o immateriali; (2) l'equa distribuzione di queste sia a livello locale che a livello globale da realizzare primariamente attraverso (3) nuovi sistemi di governo democratico diretto e locale. I beni comuni sono considerati come quelle risorse che sollevano problemi di sostenibilità e distribuzione e che, quindi, suggeriscono le necessità di una diversa prassi, alternativa ai modelli dominanti o quanto meno capace di arginarli. Come afferma Mattei:

L'attenzione e la piena comprensione dei beni comuni consentono di scorgere una diversa realtà, la possibilità di diversi rapporti sociali fondati sulla soddisfazione dell'essere e non soltanto dell'avere. In una parola, porre i beni comuni al centro della scena significa dire che «un altro mondo è possibile». Non solo, ma una teoria dei beni comuni, rifiutando la mercificazione e lo sfruttamento e rivendicando le condizioni ecologiche dell'esistere in comunità, si fonda su un'altra realtà, che pone in discussione radicalmente il pensiero dominante dicendo che un *altro mondo* è necessario se vogliamo salvare il nostro pianeta.<sup>209</sup>

I beni comuni in questa prospettiva rappresenterebbero quindi una dimensione capace di affrontare diverse crisi contemporanee e prospettare uno scenario alternativo. Le domande da cui muove questa strategia sono condivisibili e il fine che viene prospettato

---

<sup>209</sup> Ugo Mattei *Beni comuni. Un manifesto*, Laterza, Roma-Bari 2012, pp. 51-52

può essere auspicabile, è già possibile anticipare però che non appare chiaro come giungere dall'uno all'altro.

Diversi autori di questo schieramento pongono come mito fondativo negativo dei beni comuni il processo di *enclosures* – precedentemente descritto – e come epoca dell'oro alla quale guardare con un anelito nostalgico un medioevo alquanto edulcorato nei suoi aspetti più aspri. Sempre in Mattei, al riguardo, è possibile leggere che

Furono proprio le *enclosures* inglesi a segnare un momento importantissimo di quell'alleanza storica fra istituzioni della statualità e proprietà privata che ha stritolato i beni comuni, marginalizzandoli per secoli prima della loro riemersione contemporanea.<sup>210</sup>

Anche in Vandana Shiva è possibile individuare una posizione analoga<sup>211</sup> che pone le basi per un altro elemento comune a questo schieramento, ossia la contemporanea estensione della forma propria delle recinzioni storiche a nuove dimensioni come quelle dei servizi e dell'informazione.

I nuovi diritti sulla proprietà intellettuale e la privatizzazione dell'acqua trasformano delle risorse che tradizionalmente appartenevano alla comunità in beni privati.<sup>212</sup>

Shiva in questo passo allude alla questione della brevettazione delle sementi OGM da parte delle grandi corporations.

L'epoca medievale è usata sia per descrivere per analogia alcuni aspetti della contemporaneità che come dimensione idealizzata dalla quale recuperare alcuni aspetti. Per il primo aspetto riguarda soprattutto il pluralismo, il policentrismo e la territorialità delle varie giurisdizioni.

Il Medioevo era [...] caratterizzato da un gran numero di fonti di diritto in vigore su uno stesso territorio, fra loro scarsamente coordinate ed in rapporto certo non gerarchico. Esse in parte erano locali, a matrice nettamente consuetudinaria o di produzione dei piccoli signori feudali [...], in parte statuali [...] e in parte sovra statuali.<sup>213</sup>

---

<sup>210</sup> *Ibid* p. 32

<sup>211</sup> Cfr. Vandana Shiva *Il bene comune della terra*, Feltrinelli, Milano 2006, pp. 27-29

<sup>212</sup> *Ibid* p. 29

<sup>213</sup> Ugo Mattei *Beni comuni. Un manifesto*, Laterza, Roma-Bari 2012, p. 10

In questa narrativa, contro queste forme di diritto nate dal basso e conviventi in un caos ordinato si è abbattuta dall'alto la pretesa assolutistica dei sovrani statali. Nonostante questo tentativo, la struttura del diritto medievale ancora sopravvive a macchia di leopardo, è diffusa ampiamente in alcune zone del mondo o viene richiesta da sempre più voci.

Riguardo al secondo aspetto, il medioevo è interpretato in modo idealistico come quella dimensione caratterizzata da un rapporto ecologico nei confronti dell'ambiente, da relazioni solidali tra i membri della comunità e dalla priorità dell'«essere» sull'«avere». Mattei descrive il medioevo in questi termini:

La maggior parte della popolazione europea viveva con poche risorse nelle campagne, dedita a un'economia di sostentamento, il cui motore era la solidarietà del gruppo. [...] La vita sembrava svolgersi in una dimensione che potremmo descrivere come ecologica e qualitativa. Ecologica perché organizzata intorno a una struttura comunitaria in equilibrio [...], un «tutto» in equilibrio con le sue parti, con le risorse a disposizione e con altre comunità ecologiche. [...] Ogni rapporto, fondandosi sull'essere ben più che sull'avere [...], vedeva prevalere nettamente una dimensione qualitativa rispetto a una dimensione quantitativa.<sup>214</sup>

Nella visione di alcuni benecomunisti e sicuramente di Mattei è auspicabile recuperare questi elementi – spesso ravvisati anche nelle comunità dei nativi del cosiddetto terzo mondo contemporaneo – e attualizzarli per formare un insieme di comunità che sappiano vivere in armonia tra loro e con la natura, che riescano a soddisfare in modo equo i propri bisogni e nelle quali poter vivere serenamente senza le angosce della vita moderna.

Sembra doveroso notare fin da subito che il medioevo descritto – e probabilmente anche le comunità del terzo mondo alle quali si fa riferimento – appare più una fiaba che una realtà storica. Il medioevo reale infatti era come un'epoca storica dominata da brutali rapporti di potere piuttosto che da una solidarietà comunitaria, dalla violenza diffusa piuttosto che dall'armonia e dalle sofferenze dovute alla povertà e alle malattie piuttosto che da una vita dominata dalla qualità dovuta alla priorità dell'essere sul (non-)avere.

A parte questi riferimenti tanto romantici quanto superficiali, gli elementi delle nostre società che emergono da questo quadro ai quali è mirata la critica di questi autori sono: la scomparsa della dimensione del comune schiacciata dal doppio predominio di pubblico e privato e le conseguenti ricadute di distanza dei cittadini dalla dimensione

---

<sup>214</sup> *Ibid.* pp. 26-29

politica, la mancanza di equità nella distribuzione delle risorse, la preponderanza dei rapporti sociali strumentali e l'infelicità diffusa.

Sempre secondo la visione di Mattei<sup>215</sup>, il sistema politico contemporaneo è completamente succube degli interessi del mercato centralizzato globale e i governi pertanto non sono più politici, ma tecnici. In questo contesto non solo la dimensione del *comune* viene rimossa, ma è sfruttata ed erosa in tutti i suoi aspetti – materiali, sociali e psicologici – al fine di trarne il maggiore guadagno possibile. Come premessa, quindi viene specificato che il comune non può convivere con approcci di gestione centralizzati e totalizzanti e questo non solo perché deve avere un policentrismo gestionale di carattere strettamente locale e diretto, ma anche perché

Il comune critica la concentrazione del potere. Lo diffonde in un processo costituente continuo che non può essere né completato a favore di un «costituito», né formalizzato in alcun modo statico.<sup>216</sup>

Il *comune* viene definito da Mattei in termini eterei e impalpabili come “una relazione di natura qualitativa fra l'individualità e l'ambiente in cui essa è immersa, fra il tutto e le sue parti”<sup>217</sup>. Il comune quindi così inteso non rappresenta un oggetto ma una prassi relazionale solidale fra le varie parti del sistema e tra i vari sistemi interconnessi e gerarchici che, attraverso un costante adattamento al contesto, è finalizzata all'accesso collettivo e equo alle risorse e alla salvaguardia ecologica del tutto. Nella condizione ottimale del comune, essendo caratterizzato da una rete di relazioni diffuse, il benessere di una parte non potrà prescindere o essere in conflitto con il benessere delle altre – risorse comprese – o del tutto.

I rimandi e i debiti nei confronti della lezione offerta dalla scienza dell'ecologia sono evidenti. La prassi per giungere a questo obiettivo armonioso dovrà essere però conflittuale. Il governo del comune, infatti, può soltanto ottenersi come esito di una conflittualità diffusa.

La manifesta mancanza di specificazioni normative sul sistema del governo del comune è ammessa da Mattei stesso quando afferma:

---

<sup>215</sup> Cfr. *Teoria e prassi costituente del governo del comune* in AA. VV. *Tempo di beni comuni. Studi multidisciplinari*, Ediesse, Roma 2013 pp. 321-338

<sup>216</sup> *Ibid* pp. 326-327

<sup>217</sup> *Ibid* p. 327

Proprio questa fenomenologia del comune, contestuale in ogni aspetto del suo esistere, rende difficile immaginare formule astratte per un suo «buon governo».<sup>218</sup>

Questo non solo perché ogni possibile governo sarà sempre rivedibile e provvisorio, ma anche perché il comune mostra una vera e propria forma allergica nei confronti di ogni forma di governo, soprattutto gerarchica. Anche “le categorie del giuridico, in quanto costituite, non possono cogliere il comune, se non trasformandosi esse stesse in forme costituenti”<sup>219</sup>. Il progetto politico proposto dal comune di Mattei trova la sua più precisa articolazione in questo passo:

La piattaforma politica fondata sull’ideologia dei beni comuni si propone di ricostruire dal basso condizioni di antagonismo politico diffuso sufficientemente forti e credibili da proporre processi di autoriforma capitalistica, resi necessari dalla presenza di una conflittualità sociale dotata di un disegno politico di lungo periodo. Ciò naturalmente diviene percorribile unicamente mettendo in campo una cultura politica autenticamente critica, attrezzata per respingere le principali strutturazioni ideologiche funzionali all’estrazione neoliberale. [...] Tutto ciò richiede di fondare il comune su una piattaforma minima di alfabetizzazione ecologica, raggiungibile solamente attraverso strumenti razionali finalmente liberi da gabbie disciplinari che precludono lo sviluppo di un intelletto generale adatto alla sopravvivenza della specie.<sup>220</sup>

Anche in questo caso non viene prospettato niente di concreto, ma viene riposta la fiducia nelle possibilità che un genere umano finalmente dotato di una visione critica e di una adeguata “alfabetizzazione ecologica”<sup>221</sup> sia capace di istituire una dialettica conflittuale guidata da un progetto politico a lungo termine che porti alle condizioni ecosistemiche precedentemente delineate e che adesso vengono definite con il rimando a un non meglio definito e molto fumoso “intelletto generale adatto alla sopravvivenza della specie”<sup>222</sup>.

Oltre all’evidente genericità e torbidità di questa costruzione, sembra necessario notare che se fosse presente il livello di coscienza critica e di alfabetizzazione ecologica auspicato da Mattei, molto probabilmente sarebbe molto più facile individuare nuovi progetti di etica e politica ambientale molto più concreti di quello da lui proposto o quantomeno seguire quelli già esistenti.

---

<sup>218</sup> *Ibid* p. 330

<sup>219</sup> *Ibid* p. 328

<sup>220</sup> *Ibid* pp. 334-335

<sup>221</sup> *Ibid*

<sup>222</sup> *Ibid*

In generale inoltre non è chiaro a che tipo di gestione concreta o di sistema normativo dovrebbero portare le forme giuridiche attivate, come ingranaggi in costante rotazione ma incapaci di produrre alcunché, dal comune. Altrettanto difficile sembra immaginare una collocazione di questa proposta all'interno di un discorso politico, giuridico o normativo che voglia aderire alla realtà.

L'attenzione di Mattei e più in generale di tutti gli esponenti del fronte dei cosiddetti «benecomunisti» e l'efficacia delle loro argomentazioni sembra essere maggiormente presente nel momento dialettico negativo di critica e distruzione piuttosto che in quello positivo di proposta e costruzione. Come giustamente nota Vitale un testo intitolato *Beni comuni. Un manifesto*<sup>223</sup> dovrebbe offrire una proposta, anche solo costituente, ma almeno maggiormente articolata e definita, invece

Non va [...] oltre l'indicazione di una rete di comunità «simbiotiche e mutualistiche» attraverso le quali le moltitudini dovrebbero riorganizzare il pianeta in vista della gestione partecipata del «comune».<sup>224</sup>

Insieme a Rossana Rossanda verrebbe da chiedersi se questo movimento che sembra rimuovere un effettivo conflitto sociale e dimenticarsi del solido modello costituzionale italiano, abbia come obiettivo solo quello di trascendere i partiti come forme di rappresentanza<sup>225</sup>.

Anche i numerosi riferimenti alle costituzioni sudamericane – soprattutto quelle recenti della Bolivia e dell'Ecuador –, in quanto meritevoli di trattare il mondo come un tutto organico - «la pacha mama» - e di considerare adeguatamente gli aspetti qualitativi della vita – il «buen vivir» –, come modelli d'ispirazione sembra una scorciatoia per evitare di formulare una vera e propria proposta. In questo caso non viene prestata la dovuta attenzione ad almeno due elementi critici: le costituzioni vanno prese in esame nel loro insieme, non solo estrapolando qualche articolo che fa comodo, alcune delle caratteristiche – uso abbondante della retorica e riferimenti a entità quasi mistiche, carenza di rigore e margini di interpretazione per chi esercita effettivamente il potere – delle costituzioni sudamericane sono molto lontane dal contesto, anche costituzionale, italiano e difficilmente potrebbero adattarsi.

---

<sup>223</sup> Ugo Mattei *Beni comuni. Un manifesto*, Laterza, Roma-Bari 2012

<sup>224</sup> Ermanno Vitale *Contro i beni comuni. Una critica illuminista*, Laterza, Bari 2013, p. 41

<sup>225</sup> Cfr. Rossana Rossana *Benecomunisti che passione*,

<http://www.controlacrisi.org/notizia/Politica/2012/4/5/21391-benecomunisti-che-passione/>

L'utilizzo di terminologie poco chiare – intelletto generale –, il riferimento a concetti molto generici e lontani dal contesto italiano – «pacha mama» – sembrano essere alimentati da una vena carsica di misticismo irrazionale che trova dimostrazione della propria validità e urgenza in negativo nella sua inattualità in un'epoca post-illuministica dominata dalla razionalità strumentale, ma che sicuramente non aiuta il dibattito politico o facilita la creazione di progetti normativi.

Questa tendenza fa tutt'uno con la nostalgia per un medioevo idealizzato e innalzato a epoca dominata dall'armonia nei rapporti all'interno della comunità, da un pieno ed equo soddisfacimento dei bisogni umani e da un rapporto di perfetta sostenibilità con la natura. È già emerso quanto questo quadro sia lontano dall'effettiva rappresentazione del medioevo storico. Questa mistificazione ed esaltazione superficiale, non sembra dimostrare la benché minima preoccupazione nei confronti della perdita delle conquiste della tanto deprecata modernità – salute, qualità della vita, libertà, diritti etc. – che potrebbero rischiare di perdersi riabbracciando in modo esacerbato valori del passato. Un altro rischio è quello di cercare in queste comunità locali dal sapore arcaico quello che lo stato sociale non è più capace di garantire. Come nota Franco Cassano, in certi contesti contemporanei

La protezione non ha più le caratteristiche secolarizzate del *Welfare*, ma quelle della solidarietà stretta, propria di una comunità che si sente accerchiata.<sup>226</sup>

Il comunitarismo insito in questo approccio dei beni comuni, inoltre, soprattutto quando affiancato dall'apprezzamento delle costituzioni sudamericane, può porsi in modo antagonista rispetto alla nostra tradizione costituzionale. Una possibilità è quella che venga prospettata una forma estrema di comunitarismo politico che dichiari le nostre costituzioni superflue, se non addirittura dannose.

Questa tendenza, infine, può dare adito a dinamiche di comunitarismo fondamentalista che creano tanto un forte legame all'interno della comunità, quanto una forte ostilità tra la comunità e ciò che la circonda.

In conclusione e in estrema sintesi, il fronte dei benecomunisti sembra muovere da bisogni urgenti e condivisibili, ma non riesce a formulare risposte che paiono percorribili. Un approccio più rigoroso ai beni comuni sarà capace di compensare questa pecca?

---

<sup>226</sup> Franco Cassano *Homo civicus. La ragionevole follia dei beni comuni*, Dedalo, Bari 2004, p. 75

#### 2.4.2. L'approccio giuridico

Un altro approccio tipicamente italiano nei confronti del tema dei beni comuni è quello che ho definito «giuridico» perché maggiormente interno all'ambito scientifico della giurisprudenza e pertanto teso a trovare soluzioni che si muovano al suo interno. Per descriverlo prenderò in analisi le posizioni di Stefano Rodotà – già parzialmente affrontate con l'analisi della proposta della commissione Rodotà – e di Luigi Ferrajoli.

In termini generali gli interessi comuni ai pensatori appartenenti a questo approccio e che muovono la loro riflessione sono quelli di garantire alla persone il godimento dei diritti fondamentali e, in quest'ottica, quindi individuare le modalità di uso e gestione dei beni che contribuiscono a garantirli. In comune con i «benecomunisti» mostrano un'avversione nei confronti della privatizzazione del mondo, sia per quanto riguarda i beni materiali e immateriali ritenuti fondamentali che per quanto riguarda le relazioni sociali. I termini di questa opposizione sono diversi perché laddove alcuni «benecomunisti» si spingevano a proporre una sostituzione dell'ordine di mercato con una gestione in comune, i rappresentanti dell'«approccio giuridico» si limitano ad affiancare al privato la strategia dei beni comuni, ambendo ad arginare l'invasione del mercato nei confronti di determinati beni e di certe relazioni. Citando Rodotà, come orizzonte a lungo termine i beni comuni si presentano

Come una decisiva opportunità per affrontare la questione essenziale di uno «human divide», di una disuguaglianza radicale che incide sulla stessa umanità delle persone, mettendo in discussione la dignità e la vita stessa.<sup>227</sup>

con uno sguardo di attenzione anche nei confronti delle future generazioni.

Le distanze di questo fronte nei confronti dei benecomunisti riguardano almeno altri tre punti e sono ben sintetizzate dalla posizione di Rodotà. Innanzitutto vi è un netto rifiuto di una qualsivoglia rivalutazione del passato o nostalgia di un medioevo idealizzato.

Questo è un punto da considerare con attenzione, non per liberarsi dal passato, ma perché talune ricostruzioni in materia di beni comuni portano con sé, espliciti o impliciti, chiari riferimenti alla premodernità, di cui talora si propone una rivalutazione.<sup>228</sup>

---

<sup>227</sup> AA. VV. *Oltre il pubblico e il privato. Per un diritto dei beni comuni*, Ombre corte, Verona 2012, p. 332

<sup>228</sup> *Ibid* p. 319

In secondo luogo l'orizzonte comunitario viene considerato inadeguato per interpretare teoricamente e gestire praticamente i beni comuni così come si sono configurati nell'attualità. Sempre citando Rodotà:

La parola «comune» può indurre un equivoco, che consiste nel ritenere che la dimensione loro propria sia quella comunitaria. [...] Nella fase che stiamo vivendo, invece, un tratto caratteristico dei beni comuni consiste nel movimento ascensionale che li ha portati dalla periferia al centro del sistema, rendendo quasi sempre improponibili le suggestioni tratte da modelli del passato.<sup>229</sup>

Inoltre, i beni comuni così intesi sono una questione di carattere globale o comunque che trascende sicuramente il recinto della comunità e ciò implica quindi anche un rifiuto nei confronti di tutte quelle posizioni che propongono approcci gestionali troppo decentrati e locali.

Infine è ben sottolineata la necessità di un costante riferimento agli interessi concreti che i beni in questione dovrebbero soddisfare. Infatti,

Se si fa astrazione dai soggetti e dai bisogni ai quali i beni comuni sono collegati, si imbrocca una strada pericolosamente vicina a quella che ha portato alla costruzione della natura come «soggetto morale», con i conseguenti interrogativi intorno a chi sia legittimato a parlare in suo nome e alle tentazioni autoritarie di chi ritiene la sua tutela sottratta a qualsiasi procedura democratica.<sup>230</sup>

Da questo passo emerge un'evidente insofferenza nei confronti di quelle posizioni che si appellano a entità astratte e di carattere olistico – l' "intelletto generale", la "pacha mama" – per fondare strategie di tutela nei confronti di determinati beni.

La posizione di Rodotà si muove all'interno del "costituzionalismo dei diritti fondamentali"<sup>231</sup> e si propone di trovare un posizionamento giuridico alla categoria dei beni comuni. La definizione proposta dalla commissione Rodotà è stata già affrontata in precedenza, quindi mi concentrerò solo su altri aspetti complementari del contributo del giurista italiano.

---

<sup>229</sup> *Ibid* p. 327

<sup>230</sup> *Ibid* p. 330

<sup>231</sup> Ermanno Vitale *Contro i beni comuni. Una critica illuminista*, Laterza, Bari 2013, p. 65

Il presupposto di partenza è il riconoscimento delle sempre più numerose nuove dimensioni di grande rilevanza per la qualità della vita delle persone che rischiano di essere sottratte dall'accesso collettivo a causa degli interessi delle grandi corporations capaci di sfruttare le possibilità offerte dai recenti sviluppi tecno-scientifici. Solo per citare due esempi, la possibilità di un controllo del web che potrebbe rendere non più libera la circolazione delle informazioni e i brevetti sui farmaci che li renderebbero inaccessibili alla maggioranza degli esseri viventi. L'attenzione di Rodotà è sempre rivolta, non solo ai bisogni degli esseri viventi attuali, ma anche a quelli delle generazioni future e, seppur in maniera meno esplicita e dettagliata, anche della natura. In questa ottica, come nota Rodotà, il cortocircuito tra beni comuni e diritti acquisisce tutto un altro significato:

Non siamo, allora, di fronte ad una semplice associazione tra diritti fondamentali e beni comuni, bensì alla produzione di beni comuni attraverso i diritti fondamentali.<sup>232</sup>

I beni comuni si configurano, quindi, a partire dalla loro capacità di soddisfare i criteri propri dei diritti fondamentali e rispondono alla loro funzione sottraendosi alla dimensione del mercato e della proprietà per garantire i diritti stessi. L'obiettivo è quello di garantire l'accesso a questi determinati beni al numero più ampio di persone in modo da espandere in modo sempre più crescente le garanzie offerte dai diritti fondamentali. Come suggerisce Vitale, il cambio di paradigma proposto da Rodotà rientra in quell'approccio definibile come "costituzionalismo dei bisogni"<sup>233</sup>. Come già precedentemente accennato, questa prospettiva, avendo un orizzonte globale, si configura come uno strumento adatto a contribuire alla risoluzione dello «human divide» inteso in senso lato.

Anche questa proposta appare molto distante dagli schemi della Ostrom. Se infatti nell'autrice americana l'attenzione era rivolta alle caratteristiche del contesto e alla procedura per individuare forme di gestione diretta di beni condivisi da parte delle comunità, in Rodotà l'interesse è rivolto alle caratteristiche dei beni in questione, alla loro tutela giuridica e alla loro distribuzione collettiva. Al di là dell'evidente lontananza di taglio teorico, i beni comuni intesi da Rodotà sono beni completamente diversi dai commons della Ostrom e devono essere individuati dai regolatori pubblici che stabiliranno

---

<sup>232</sup> AA. VV. *Oltre il pubblico e il privato. Per un diritto dei beni comuni*, Ombre corte, Verona 2012, p. 330

<sup>233</sup> Ermanno Vitale *Contro i beni comuni. Una critica illuminista*, Laterza, Bari 2013, p. 68

Quali beni possono essere accessibili attraverso gli ordinari meccanismi di mercato e quali, invece, debbano essere sottratti a questa logica.<sup>234</sup>

Rodotà non aggiunge molto altro riguardo a questo ed è possibile ritenere che il faro che dovrà guidare questo lavoro di individuazione sarà quello della rispondenza dei beni in questione alle pretese avanzate dai diritti fondamentali.

Questa impostazione fa evidentemente venir meno l'anelito verso un modello di gestione diretta da parte delle comunità come quello proposto dalla Ostrom e il timore che le decisioni del pubblico possano essere influenzate da altri fattori si nasconde costantemente dietro l'angolo. Secondo Enrico Grazzini, Rodotà confonde

I beni comuni, come i pascoli e Internet, con i beni di merito, come il cibo e l'acqua, che hanno un particolare valore sociale e che giustamente devono diventare diritti universali<sup>235</sup>,

e suggerisce di attribuire alle comunità i diritti di proprietà dei commons e – seguendo la proposta di Peter Barnes – di “incoraggiare la costituzione di un Terzo Settore di enti economici, come le fondazioni e le cooperative, per salvaguardare lo sviluppo di beni come l'ambiente, la cultura, internet, l'informazione”<sup>236</sup>.

Questa critica riporta l'attenzione sulla definizione dell'insieme dei beni comuni e su quali beni questo debba effettivamente comprendere. È già emerso a sufficienza che riguardo a tal questione il caos regna sovrano. Il tentativo di Rodotà è stato anche quello di offrire una definizione formale di beni comuni che fosse capace di emancipare la questione da questa tipologia di dibattito. Sembra più opportuno invece domandarsi perché Rodotà abbia voluto usare l'etichetta di *beni comuni* nonostante la sua proposta presenti una chiarezza e una coerenza concettuale e giuridica che altre proposte sui beni comuni non hanno e, per di più, queste siano esplicitamente condannate. Probabilmente sarebbe stato da un punto di vista strategico più efficace e meno ambiguo usare un'altra formula, quanto meno per non essere associato a posizioni dalla quali vuole dichiaratamente emanciparsi.

A questo proposito una proposta che sembra condividere prospettiva e strumenti con quella di Rodotà, ma che sceglie di non conformarsi al linguaggio dei beni comuni è quella

---

<sup>234</sup> AA. VV. *Oltre il pubblico e il privato. Per un diritto dei beni comuni*, Ombre corte, Verona 2012, p. 331

<sup>235</sup> Enrico Grazzini *Beni comuni e diritti di proprietà. Per una critica della concezione giuridica*, <http://temi.repubblica.it/micromega-online/beni-comuni-e-diritti-di-proprietà-per-una-critica-della-concezione-giuridica/>, p. 8

<sup>236</sup> *Ibid* p. 9

di Luigi Ferrajoli. È interessante notare che, in questo caso, la dialettica è tutta interna al medesimo schieramento, quello che ho definito «giuridico».

L'allarme nei confronti della potenziale invasione del mercato in ambiti di interesse collettivo e l'impellenza di tutelarli sono elementi condivisi dai diversi autori che si sono occupati di beni comuni. Ferrajoli in *Principia iuris*<sup>237</sup> avanza una proposta indirizzata a rispondere a queste esigenze cercando di ripristinare e di articolare lo spazio giuridico che dovrebbe spettare all'utilità pubblica. La sua strategia è quella di

Costruire un «costituzionalismo di diritto privato» che si aggiunga al costituzionalismo di diritto pubblico e sia inteso a limitare i poteri economici e in generale le «potestà private».<sup>238</sup>

Secondo Ferrajoli la categoria dei beni comuni allude a una quantità di domini empirici troppo diversi tra loro e così perde la possibilità di inserirsi nel linguaggio del diritto, non risulta chiara né tantomeno pragmaticamente efficace. Per individuare la categoria dei beni vitali propone l'istituzione di una macro-categoria, quella dei *beni fondamentali*. Questi possono essere individuati

Quale sotto-classe della classe dei beni, in aggiunta e in opposizione alla sotto-classe dei *beni patrimoniali*; i primi definibili come i beni che formano oggetto di *diritti fondamentali*; i secondi come i beni che formano oggetto di *diritti patrimoniali*.<sup>239</sup>

I *beni fondamentali*, in quanto vitali, devono essere garantiti indifferentemente ed equamente a tutti e, quindi, sottratti alla sfera del mercato. Questi possono essere a loro volta suddivisi in tre sotto-categorie: i *beni comuni* – i beni naturali collettivi che devono essere liberamente usati –, i *beni personalissimi* – come il corpo umano, che rappresentano “i diritti fondamentali di immunità”<sup>240</sup> – e i *beni sociali* – “oggetto dei diritti fondamentali sociali”<sup>241</sup> come quello alla salute, alla sussistenza e all'informazione. Così facendo,

---

<sup>237</sup> Luigi Ferrajoli *Principia juris. Teoria del diritto e della democrazia*, Laterza, Roma 2007

<sup>238</sup> Ermanno Vitale *Contro i beni comuni. Una critica illuminista*, Laterza, Bari 2013, p. 98

<sup>239</sup> AA. VV. *Tempo di beni comuni. Studi multidisciplinari*, Ediesse, Roma 2013 p. 141

<sup>240</sup> *Ibid* p. 142

<sup>241</sup> *Ibid*

La categoria dei beni fondamentali si configura come una categoria parallela e corrispondente a quella dei diritti fondamentali, che si oppone ai beni patrimoniali nello stesso modo in cui i diritti fondamentali si oppongono ai diritti patrimoniali.<sup>242</sup>

In questa opposizione si genera quello spazio giuridico teso a tutelare l'accesso collettivo a quei beni vitali e di utilità condivisa. Per rendere possibile tutto questo Ferrajoli invoca una nuova fase del costituzionalismo che sia capace di affrontare il capitalismo contemporaneo. Definire alcuni beni vitali come fondamentali significa rimuoverli da ogni tipo di gestione politica o di mercato e tutelare il loro accesso a tutti. Questo obiettivo a sua volta potrà essere raggiunto attraverso il loro riconoscimento "come beni costituzionali, cioè previsti come fondamentali da costituzioni rigide"<sup>243</sup>.

Ferrajoli inserisce i beni fondamentali – categoria che comprende la sotto-categoria dei beni comuni – all'interno di una proposta strutturata che riguarda sia i diritti fondamentali che i conseguenti limiti costituzionali da porre ai diritti patrimoniali. In questo modo delimita nettamente l'insieme dei beni comuni, evitando il rischio di definizioni troppo formali ed esiti fumosi dovuti all'onnicomprendività della categoria, e, inserendoli all'interno dei sovra-insieme dei beni fondamentali, ne garantisce la loro tutela giuridica, garantendoli collettivamente. Quindi, mentre Rodotà assegna una nuova etichetta all'ormai precocemente logorata categoria dei beni comuni, Ferrajoli la delimita e la inserisce in una strategia legata al ripensamento del costituzionalismo contemporaneo. In particolare pone come necessario lavorare sul costituzionalismo del diritto privato in modo da stabilire i limiti del mercato: limiti interni – le garanzie *del* mercato – e limiti esterni – le garanzie *dal* mercato<sup>244</sup>. La sua proposta appare decisamente meno ambigua rispetto a quelle dei benecomunisti, ma anche, sebbene in misura minore, a quella di Rodotà e più solida e percorribile. Prima di passare oltre, resta da prendere in esame l'ultimo fronte dei beni comuni in Italia, quello dell'«etica della cura».

### 2.4.3. L'etica della cura

---

<sup>242</sup> *Ibid*

<sup>243</sup> *Ibid* p. 144

<sup>244</sup> Cfr. Ermanno Vitale *Contro i beni comuni. Una critica illuminista*, Laterza, Bari 2013, p. 98

Il terzo schieramento che si è in qualche modo fatto portatore dei beni comuni recentemente in Italia è quello che ho nominato, sottolineandone un unico aspetto distintivo, dell'«etica della cura».

Anche questo fronte condivide con i precedenti la critica del predominio del modello di mercato e il desiderio di individuare una alternativa o, quanto meno, un margine a questo. Le autrici che prenderò in esame – Elena Pulcini, Laura Pennacchi e Cristina Montesi – si sono soffermate particolarmente su quanto il mercato abbia invaso anche gli aspetti relazionali, intimi e psicologici della nostra vita, andando a creare un vero e proprio nuovo modello sociale e antropologico. I beni comuni in questa ottica sono intesi, come emergerà chiaramente, soprattutto in chiave relazionale e vengono posti a argine di questa invasione.

L'epoca di crisi – soprattutto per i suoi aspetti economici – è vista da queste autrici come un'opportunità di ripensamento radicale dei modelli economici, sociali e antropologici che l'hanno generata e il momento propizio per recuperare e/o individuare dei rispettivi modelli alternativi. Come è già stato affrontato nella prima parte di questo lavoro, in particolare la Pennacchi nel suo testo *Filosofia dei beni comuni*<sup>245</sup> si sofferma sulla genealogia della recente crisi economica e mostra quanto alcune delle misure prese per risponderci – es. taglio della spesa pubblica – abbiano condizionato anche la forma mentale dei cittadini. Il fenomeno della crisi presenta una doppia valenza. Da una parte dimostra l'insostenibilità dei modelli attuali e la necessità di individuarne di alternativi più sostenibili. Come afferma la Pulcini, riferendosi alla crisi ambientale,

Una crisi che, acuita dai processi di globalizzazione, ci pone di fronte all'urgenza di affrontare quello che legittimamente possiamo definire un problema di sopravvivenza dell'umanità e del mondo vivente: problema generato, come ci spiegano gli economisti, da un modello di sviluppo insostenibile, fondato sull'imperativo della crescita illimitata e sulla dinamica anarchica del mercato.<sup>246</sup>

D'altra parte, la crisi, non essendo un incidente di percorso, ma una crisi sistemica, dimostra quanto un intero modello di sviluppo sia strutturalmente da rifiutare. La crisi quindi rivela sia l'intrinseca perversità del sistema attualmente predominante che l'urgenza di emanciparsi da questo per garantire una vita adeguata alle generazioni future.

---

<sup>245</sup> Cfr. Laura Pennacchi *Filosofia dei beni comuni. Crisi e primato della sfera pubblica*, Donzelli, Roma 2012

<sup>246</sup> AA. VV. *Beni comuni, Politica e società*, 03/2013 p. 350

Una posizione che accomuna le rappresentati di questo schieramento con quello precedentemente trattato e in particolare con le posizioni di Rodotà è il rifiuto di qualsivoglia sguardo nostalgico verso il passato, una critica radicale dell'antimodernismo e una conseguente strenua difesa delle conquiste della modernità. Come ci ricorda Pennacchi,

Bisogna evitare di oscurare la varietà di componenti che si intrecciano nella modernità quasi conducendo a un'idealizzazione del premoderno e, invece, assumere come terreno su cui lavorare la stessa genealogia del diritto liberale e, più in generale, la genealogia della modernità, facendone emergere le costitutive tensioni interne.<sup>247</sup>

Lo sforzo quindi deve essere diretto, per esempio, sia all'analisi delle tendenze negative della modernità che hanno portato all'imposizione di un modello economico, sociale e antropologico perverso, che alla rivalutazione positiva di tutte quelle influenze proprie della modernità che possono fornire via d'uscita da questo, come le conquiste dei diritti e le proposte di «etica dell'empatia» e dei «sentimenti morali».

Sia Elena Pulcini che Laura Pennacchi instaurano una rete di reciproche influenze tra l'affermazione dei modelli economici liberisti e neoliberalisti, la diffusione di modelli di relazione sociale sempre più improntati all'azione strategica e alla considerazione dell'altro solo in chiave strumentale, la creazione di nuovi modelli antropologici come quello dell'individualismo illimitato e quelli a questo reattivi come quello del comunitarismo endogamico.

Secondo la ricostruzione offerta da Pulcini, l'accento posto dal liberismo sul valore della proprietà e dell'impresa privata ha introdotto nella relazione tra individui una disposizione sempre più utilitaristica e strumentale, iniziando a erodere la dimensione del comune, sia a livello di risorse che a livello di spazio per relazioni disinteressate, portando così all'affermazione del modello antropologico dell'«homo oeconomicus». Questa tendenza è stata potenziata e ampliata sia a livello qualitativo che a livello quantitativo dall'affermazione del neoliberalismo in un crescendo che giunge fino ai nostri giorni. Il rapporto strumentale non si è più limitato all'altro a noi prossimo, ma ha perso ogni limite andando a investire individui lontani nello spazio e nel tempo – pregiudicando parzialmente gli interessi delle generazioni future – e tutta la natura non umana. Si è così diffuso il modello antropologico dell'«individualismo illimitato» che ha portato lo

---

<sup>247</sup> AA. VV. *Tempo di beni comuni. Studi multidisciplinari*, Ediesse, Roma 2013 p. 66

sfruttamento delle dimensioni del comune a livelli ancora maggiori e pressoché totali. Come nota Pulcini,

La dimensione del comune, nel duplice significato di essere-in-comune (relazione, reciprocità, pubblica condivisione) e di ciò che è in comune (natura, risorse, pianeta), sembra essere definitivamente erosa e sacrificata alla libera e anarchica espressione di pulsioni senza limiti e cieche rispetto agli stessi interessi dell'umanità futura.<sup>248</sup>

Un effetto indesiderato assolutamente non di poco conto di questa tendenza al consumo globale illimitato è il contribuire alla formazione di fenomeni che in parte si alimentano come sue reazioni. In alcuni contesti infatti il locale viene invocato contro il globale

In forme regressive e distruttive, alimentate dall'insicurezza identitaria prodotta dalle dinamiche della globalizzazione e da un bisogno di ri-delimitazione che alle patologie dell'individualismo oppone la risposta altrettanto patologica e speculare del comunitarismo.<sup>249</sup>

La negatività di queste forme di comunitarismo si manifesta nel fondare il loro interno legame identitario su dinamiche di opposizione interno/esterno, amico/nemico, noi/altri. La “vocazione immunitaria” del comunitarismo endogamico si esprime non solo nella chiusura nei confronti delle influenza esterne, ma anche nel loro attacco dichiarato.

Da una parte quindi lo spazio del comune viene eroso dalle pretese illimitate di un individuo prometeicamente scatenato, dall'altra viene sigillato e reso impermeabile all'esterno rendendolo molto simile a un bene privato o di club (identitario).

Come già accennato, non solo le relazioni interumane sono condizionate negativamente da questo approccio predatorio nei confronti del mondo in comune, ma anche quelle con l'ambiente. La natura non umana infatti viene intesa come bacino di risorse da consumare e il rapporto con l'ambiente perde ogni connotato di alleanza e diviene di mero sfruttamento.

Inoltre, avendo i beni comuni una “*costruzione sociale*”<sup>250</sup> e venendo meno la dimensione in comune atta anche alla loro individuazione attraverso un procedimento dialogico, i beni comuni – e non solo quelli naturali – non solo subiscono un processo di

---

<sup>248</sup> *Ibid* p. 47

<sup>249</sup> *Ibid*

<sup>250</sup> Cfr. *Ibid* p. 235

erosione, ma divengono anche più difficili da riconoscere pubblicamente e quindi la loro difesa si configura sempre più come un progetto arduo.

Anche sotto questo aspetto diviene, quindi, fondamentale individuare strategie che possano rivalutare la dimensione del comune sia in quanto spazio delle relazioni disinteressate e solidali che in quanto «piazza» dove instaurare un confronto per il riconoscimento e la difesa dei beni comuni.

Per raggiungere questo obiettivo, le autrici prese in esame, propongono, seppur con accenti e toni diversi, di alimentare l'innata socievolezza degli esseri umani: rivalutando la sfera delle relazioni – i beni (comuni) relazionali –, alimentando le virtù sociali – empatia – e rimettendo al centro i comportamenti disinteressati e supererogatori – dono, cura.

Seguendo la tradizione del pensiero filosofico femminista del Novecento e riprendendo la lezione della Carol Gilligan di *In a different voice*<sup>251</sup> pongono l'attenzione su un'idea di una rete sociale ampliata e sulla sfera delle relazioni. Il linguaggio dei beni comuni è andato a porre la propria etichetta anche su questo ambito creando la categoria dei *beni comuni relazionali*. Come osserva esemplarmente Montesi,

Sono beni che si producono e che si consumano *insieme*; sono beni che si producono e si consumano *simultaneamente*; sono beni che non si deteriorano, ma anzi che si *accregono con l'uso* (mentre deperiscono con il non uso). Sono infine beni che sono estremamente importanti per la felicità delle persone.<sup>252</sup>

I beni relazionali, quindi, sono beni immateriali legati alla sfera della creatività e hanno come caratteristica distintiva l'essere alimentati dal loro utilizzo; come un sentiero in un bosco che mantiene la propria traccia se viene percorso e scompare se viene abbandonato. I beni comuni relazionali, inoltre, hanno molto a che fare con le identità degli attori coinvolti nella relazione, infatti, da un parte ne sono condizionati e, dall'altra condizionano la sua formazione.

Parallelamente alla centralità della sfera delle relazioni, vengono rivalutate le virtù etiche sociali, ossia quelle che sostengono e alimentano relazioni durevoli, paritarie e solidali, come, a esempio, l'empatia. Il riferimento anche qui va nuovamente alla tradizione del «pensiero della differenza» del Novecento, ma anche alle «teorie dei sentimenti morali» risalenti a autori come Hutcheson, Hume, Smith, Condorcet, Wollstonecraft che rappresentano il versante dell'illuminismo europeo che si distanzia “sia

---

<sup>251</sup> Carol Gilligan *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità*, Feltrinelli, Milano 1987

<sup>252</sup> AA. VV. *Tempo di beni comuni. Studi multidisciplinari*, Ediesse, Roma 2013 pp. 236-237

dall'approccio iperrazionalista contrattualista [...], sia dall'approccio iperrazionalista utilitarista”<sup>253</sup>.

Secondo queste teorie, l'attenzione non deve essere rivolta tanto ai sistemi di governo degli individui, quanto alle loro singole e specifiche vite concrete e all'importanza che le relazioni con l'altro vi rivestono.

Il presupposto al sentimento di empatia è il riconoscimento dell'inscindibile legame che, volente o nolente, unisce le nostre vite e la consapevolezza della nostra comune condizione di vulnerabilità. L'esistenza di queste tipologie di relazioni e di sentimenti, apre la breccia alla pratica quotidiana di determinati comportamenti reciproci, altruistici, disinteressati, solidali e supererogatori che, non solo si emancipano dalla logica dei comportamenti strumentali, utilitaristici e egoistici, ma contraddicono la loro pretesa di unicità arricchendo il ventaglio dei comportamenti sociali e facendolo drasticamente pendere verso l'estremo della socievolezza.

Il nostro *essere-in-comune* evidenzia quanto siano fondamentali per la formazione della nostra identità e per il mantenimento di una sfera sociale sana le relazioni reciproche e solidali. La nostra condivisa condizione di vulnerabilità stimola comportamenti supererogatori – alimentati dal sentimento dell'empatia – come quelli del dono e della cura.

L'attenzione nei confronti di queste tipologie di relazioni dovrebbe, secondo le autrici di questo schieramento, creare un'attitudine interiore non più succube di voracità, consumo e conflittualità, uno spazio sociale immune dall'influenza del mercato e conseguentemente una maggiore tutela dei beni che abbiamo in comune. Il modello antropologico proposto per sintetizzare quanto descritto è quello dell'*homo empathicus* – secondo la denominazione di Pulcini – o dell'*homo reciprocans* – secondo, invece, Montesi. Un individuo che riacquisisce il valore della socievolezza, instaura relazioni comunicative, esercita la sensibilità nei confronti dei bisogni altrui e attua comportamenti solidali e supererogatori con gli altri.

Alla base di questa proposta etica vi è la fondamentale convinzione che la cura per l'*essere-in-comune* possa portare alla cura del *comune* e che, quindi, favorire un contesto dove i *beni relazioni* possano dispiegarsi, possa permettere la tutela dei *beni comuni*. Come afferma Elena Pulcini:

---

<sup>253</sup> *Ibid.* p. 67

Perché è solo a partire da una visione della relazione come bene in sé che può scaturire l'attenzione al mondo come bene comune; è dalla cura dell'*essere-in-comune* che deriva l'attenzione e la protezione di ciò che *abbiamo in comune*. E ciò equivale a dire [...] che è la cura dei «beni relazionali» che prelude alla cura dei «beni comuni».<sup>254</sup>

In questa prospettiva, quelli che per sintesi possiamo definire come beni relazionali compartecipano ampiamente alla formazione di un'identità completa, al mantenimento di uno spazio sociale sano e alla tutela nei confronti delle risorse in comune.

Riguardo all'antropologia proposta da questo approccio è possibile anticipare che appare molto impegnativa non solo se confrontata con il modello dell'*homo oeconomicus*, ma anche se paragonata ai modelli antropologici assunti da altri approcci ai beni comuni. Sia Hardin che la Ostrom, infatti, si muovono all'interno di un'antropologia contrattualista, interpretando i soggetti come attori razionali e perseguiti un comportamento strumentale nei confronti degli altri. Sebbene, il grado e i toni siano evidentemente diversi – Hardin prospetta individui astratti, cinici e non comunicativi, mentre la Ostrom soggetti incarnati, comunicativi e cooperativi – da entrambi gli autori non vengono presi in considerazione né i sentimenti né le relazioni sociali che sono così rilevanti, invece, per il fronte dell'etica della cura. Le autrici che lo rappresentano si trovano, quindi, a schierarsi programmaticamente all'opposto rispetto al modello antropologico liberista, ma in parte inaspettatamente anche lontane da quello dei beni comuni. Il loro invocare coerentemente i beni comuni può essere legittimato quindi a partire da un radicale ripensamento di questi in chiave sociale e relazionale.

La logica alla base di questa proposta etica, può essere ampliata anche alla dimensione dell'ambiente. Infatti se il meccanismo vulnerabilità-cura riesce a essere innescato tra gli esseri umani, può essere verosimilmente immaginato e applicato, in una sua versione ampliata, anche nella relazione tra gli esseri umani e l'ambiente. Questo passaggio dovrebbe essere sostenuto da una carica empatica capace di percepire la condizione di estrema sofferenza della natura e da un'assunzione di responsabilità che individua nel genere umano la sua unica causa. L'ambiente dovrebbe essere vissuto come un *altro significativo* e, quindi, inserito di diritto nella sfera delle relazioni delle quali avere cura. L'*homo empaticus*, fattosi carico della propria responsabilità nei confronti dell'ambiente, dovrebbe insomma essere

---

<sup>254</sup> *Ibid* p. 54

Capace di scongiurare, a partire dalla consapevolezza del legame con l'altro e della reciproca interconnessione, la catastrofe stessa del vivente.<sup>255</sup>

Anche riguardo a questa proposta è possibile notare un fenomeno già preso in considerazione nei confronti dei beni comuni: l'invasione del linguaggio dei *beni* nei confronti degli altri ambiti. Perché infatti parlare di *beni* relazionali anziché, per esempio, di relazioni significanti? L'efficacia e la fortuna della formula anche in questo caso può essere ascritta a un effetto indiretto e perverso del predominio del lessico proprietario e del mercato.

A parte questa nota a margine la posizione espressa dal fronte appena preso in considerazione sembra essere connotabile negli ambiti della filosofia sociale, dell'etica e giungere anche a quello dell'etica ambientale. In quanto tale, seppur condivisibile e stimolante, sembra dover essere integrato da una coerente proposta normativa. Quella precedentemente proposta dall'approccio giuridico potrebbe rispondere a questa mancanza? Nella terza parte sarà possibile affrontare anche questa questione.

## **2.5. Una tassonomia dei beni comuni**

In seguito a quanto affrontato fino a questo punto, sembra possibile poter delineare una tassonomia dei beni comuni. Questa proporrà una catalogazione in base alla chiave interpretativa assegnata a questo concetto e al suo interno troveranno la loro collocazione gli autori e gli approcci affrontati in precedenza.

In primo luogo, però, sembra necessario distinguere tra teorie ontologiche e teorie procedurali dei beni comuni. Le prime si occupano di individuare la natura di questi beni, mentre le seconde di formulare le migliori modalità per gestirli. Gli autori e gli approcci passati in rassegna nel presente capitolo avanzano delle proposte procedurali. La maggior parte di queste si sofferma anche sull'aspetto ontologico.

Aspetto ontologico e aspetto procedurale nell'ambito dei beni comuni sembrano, infatti, difficilmente scindibili. Dal momento che tali proposte procedurali ruotano tutte intorno alle modalità di gestione di alcuni beni, sembra arduo poterle avanzare seriamente e coerentemente senza aver in precedenza stabilito quali questi beni siano o, quanto meno, che caratteristiche debbano avere. Laddove c'è una proposta procedurale, quindi, è

---

<sup>255</sup> *Ibid* p. 53

presente almeno un accenno all'ontologia dei beni attorno ai quali la procedura deve ruotare. Questo non implica che tale definizione ontologica sia soddisfacente. Anzi è emerso in più punti nelle precedenti pagine quanto la descrizione di questi beni possa essere talvolta troppo generica e sfuggente.

Secondo quanto affrontato è possibile comunque distinguere quattro interpretazioni o chiavi di lettura del concetto dei beni comuni: (1) quella economica, (2) quella giuridica, (3) quella etica e (4) quella sociale.

(1) L'interpretazione economica è probabilmente quella maggiormente sbilanciata a favore del livello procedurale, anche se non trascurando completamente l'aspetto ontologico. In questa lettura, infatti, l'accento è posto più sulle modalità di gestione e di utilizzo delle risorse, che sulle risorse in sé, le quali sembrano dover presentare solo l'attributo minimale di essere condivise. In questa linea è sicuramente incasellabile la proposta dei *commons* di Elinor Ostrom, ma anche quella di Hardin e quella di alcuni rappresentanti del fronte italiano dei benecomunisti

(2) L'interpretazione giuridica assegna, invece, ai beni comuni, spesso avendoli in precedenza definiti e classificati in modo dettagliato, una valenza molto prossima a quella dei diritti fondamentali. Questa interpretazione è condivisa da quello che è stato definito l'approccio giuridico; basti pensare alla definizione dei beni comuni come "utilità funzionali all'esercizio dei diritti fondamentali nonché al libero sviluppo della persona"<sup>256</sup> proposta dalla commissione Rodotà o all'inserimento dei beni comuni come sottocategoria dei beni fondamentali, ossia di quei beni che garantiscono il soddisfacimento dei diritti fondamentali, prospettato da Ferrajoli. L'ambito d'azione di questa interpretazione è primariamente quello del diritto e della politica.

(3) La lettura etica è quella che fa leva su questa tipologia di beni per innescare un cambiamento nelle condotte di individui, gruppi, organizzazioni e imprese. Il tentativo proposto è quello di responsabilizzare in primo luogo i singoli attori nei confronti del destino dei beni comuni. Questi beni infatti sono considerati tali anche perché a responsabilità diffusa e, quindi, invocano ognuno di noi all'impegno volto alla loro tutela. In questa interpretazione emerge al massimo il legame incidibile tra fase ontologica e fase procedurale nei beni comuni, dimostrando quanto il secondo aspetto possa essere conseguente rispetto al primo. Questa chiave di lettura è condivisa da molti dei componenti dei benecomunisti e anche dalle autrici dell'etica della cura.

---

<sup>256</sup> AA. VV. *Oltre il pubblico e il privato. Per un diritto dei beni comuni*, Ombre corte, Verona 2012, p. 162

(4) Un'interpretazione molto vicina a quella etica è quella sociale. In questa i beni comuni sono considerati in primo luogo per il loro valore relazionale e per la capacità che hanno di apportare un contributo alla nascita di nuovi assetti sociali. Questa lettura è rappresentata chiaramente dalle autrici del fronte dell'etica della cura con il loro accento posto sui cosiddetti beni comuni sociali. Ma anche la Ostrom, per la sua attenzione nei confronti della gestione in contesti nei quali la relazione è fondamentale, e Mattei con la sua idea di beni comuni come relazione qualitativa e, quindi, con la sua concezione di comunità, potrebbero esservi inclusi.

È evidente che queste chiavi di lettura non si pongono in modo rigidamente alternativo l'una dall'altra, ma numerosi autori ne utilizzano più di una allo stesso tempo. Anzi, essendo interpretazioni che afferiscono ad ambiti tra loro diversi e complementari, richiedono proprio di essere integrate vicendevolmente. Come potrebbero, quindi, queste letture, ma soprattutto, i diversi autori e approcci che sono stati presi in analisi integrarsi tra di loro e contribuire alla difesa dell'ambiente? Quali limiti comunque manifesterebbero nei confronti di questa complessa sfida? Anche a fornire una proposta di risposta a queste domande sarà dedicata la prossima parte di questo lavoro.

### **3. I beni comuni e il problema dell'ambiente: questioni aperte**

#### **3.1. L'ambiente come bene comune**

L'ambiente è stato più volte interpretato come bene comune. In questa sede, come già specificato nel primo capitolo, l'ambiente viene inteso in senso lato e complessivo, non nella sua accezione parziale o locale. Infatti, per quanto la categoria dei beni comuni sia spesso stata invocata per difendere ambienti specifici e circoscritti – basti pensare al caso della Val di Susa – in questo contesto viene considerato come insieme della natura terrestre.

Una prima domanda che sorge spontanea è se sia coerentemente possibile assegnare l'etichetta di bene comune a una sovra-entità come quella dell'ambiente. Inteso in questi termini, infatti, l'ambiente è ciò che, almeno a livello terrestre, comprende tutto. E' possibile quindi parlare di bene comune riferendosi sia agli specifici enti che lo compongono – atmosfera, codice genetico, infrastrutture etc. – che al loro insieme?

Un insieme, peraltro, in costante cambiamento e che comprende gli esseri umani – ossia la componente interna responsabile del danneggiamento dell'insieme stesso. La condizione degli esseri umani è peculiare anche perché, oltre a essere responsabili del consumo delle risorse e dell'inquinamento, sono coloro che introducono nuovi elementi artificiali nell'ambiente stesso del quale fanno parte. L'ambiente inteso come tutto quindi non può che essere un insieme natural-culturale nel cui paesaggio elementi antropici si innestano su contesti naturali in senso stretto.

Il genere umano si trova quindi nella peculiare condizione di essere quella parte integrante dell'insieme ambiente responsabile dell'accelerazione dei suoi mutamenti, dell'innesto di elementi artificiali, della sua erosione e danneggiamento e, al contempo, l'unica che ne può invocare una sua difesa, anche facendosi portatrice degli interessi delle altre specie, in questo caso usando la categoria dei beni comuni. L'ambiente viene, quindi, invocato come bene comune, allo scopo di individuare strategie di difesa e tutela della natura e un approccio più sostenibile alle risorse in modo da poter interrompere la pericolosa china dell'emergenza ambientale.

Il bene comune dell'ambiente, in quanto sovra-entità che tutto comprende, possiede, quanto meno nelle sue singole parti, molte delle caratteristiche elencate nelle varie

classificazioni dei beni comuni affrontate nel secondo paragrafo del precedente capitolo. Quindi, utilizzato in questi termini, può legittimamente assumere le caratteristiche di *bene comune vitale* – in quanto il tutto e le relazioni tra le singole parti permettono la vita –, *globale* – perché investe l'intero globo e gli effetti su di esso si ripercuotono a livello globale –, *naturale* – perché l'attenzione è rivolta nei confronti del suo aspetto strettamente naturale e non su quello artificiale che, anzi, in alcune sue manifestazioni è esso stesso responsabile dell'inquinamento – e, nel suo complesso, *esauribile* – perché le sue risorse sono sfruttate in modo eccessivo e non vengono nemmeno lentamente concessi i tempi per il loro rinnovo.

Il sistema economico e politico attualmente diffuso possiede la caratteristica di aumentare al contempo sia la non sostenibilità ambientale che l'ingiustizia tra gli esseri umani a una velocità inedita e con un processo di evoluzione esponenziale. Un sistema così pervasivo che cerca di fare proprie e sfruttare tutte le risorse naturali condivise, andando anche a incidere negativamente in modo immediato e diretto sul benessere e la sicurezza alimentare dei popoli che abitano le zone sfruttate e in modo indiretto e a lungo termine sul livello medio della qualità della vita dell'intero genere umano, presente e futuro. Anche il territorio – inteso come *habitat* propriamente umano e, in quanto tale, antropizzato – viene saccheggiato in tutti i suoi aspetti sulle basi di un precedente suo occulto passaggio dal dominio del pubblico a quello del privato.

I sistemi di monetizzazione dell'aria e delle foreste primarie in questo contesto possono essere letti come una mistificazione conseguente e coerente con il sistema neoliberista attualmente diffuso che, perfino nel tentativo – più o meno riuscito – di difendere le risorse in questione, non fa che incorporarle e ridurle alla mera logica di mercato. Inoltre, è possibile domandarsi anche quanto questi sistemi possano essere efficaci. Infatti,

Affiancare un valore monetario ad una risorsa naturale o cognitiva o affettiva e sentimentale può forse risultare utile in un mondo che non capisce altri linguaggi se non quelli economici, ma è molto pericoloso poiché può far intendere che sia possibile comprare e vendere ogni cosa.<sup>257</sup>

Il risultato paradossale sarebbe quindi quello che, nel tentativo di sottrarre le risorse alla mercificazione, invece la si legittimi ancora di più.

---

<sup>257</sup> Paolo Cacciari (a cura di) *La società dei beni comuni. Una rassegna*, Ediesse, Roma 2010, p. 25

Non differentemente dalle varie situazioni locali, anche su scala globale il concetto di bene comune viene invocato come presunto strumento capace di difendere l'ambiente da una mercificazione e predazione – soprattutto da parte di determinati gruppi di interesse – eccessiva. Detto altrimenti, le ragioni che portano a servirsi dei beni comuni a livello micro – ancora, come nel caso del movimento No Tav in Val di Susa – sono del medesimo ordine di quelle che giustificano a livello macro l'attribuzione alla «terra» della categoria di bene comune: l'urgenza di difenderla “dal degrado e dagli usi speculativi cui il predominio dell'economia e del mercato globale la espone in misura crescente”<sup>258</sup>.

La tendenza predatoria del sistema economico dominante non va a incidere solo sulla «natura esterna» – l'ambiente – ma anche sulla «natura interna» o, forse sarebbe più corretto dire, sulla «vita interna» – principalmente il codice genetico delle specie sia vegetali che animali. La ricerca in questo ambito è spesso finalizzata alla creazione di brevetti. Questo processo tende a interpretare la vita non solo e non più come un bene vitale che tutti condividiamo equamente, ma come un bene che può essere utilizzato a vantaggio di pochi. I brevetti ottenuti dalla ricerca sulla materia vivente, infatti, in quanto dotati di valore commerciale, non vengono impiegati per aumentare il livello medio della sicurezza alimentare e sanitaria del genere umano, bensì per generare profitto attraverso la vendita di prodotti. Casi emblematici sono la vendita di sementa geneticamente modificate che genera una condizione di dipendenza di molti agricoltori nei confronti delle imprese venditrici e di alcuni farmaci ottenuti dalla ricerca genetica che consentono alcune cure solo a coloro che possono permetterselo. Questa brevettabilità del vivente proveniente dalla ricerca e dall'ingegneria genetica ha inaugurato una vera e propria tendenza verso la privatizzazione della vita e prospetta uno scenario potenzialmente caratterizzato da discriminazioni sanitarie, alimentari e più in generale relative alla qualità e all'aspettativa di vita crescenti. Questa tendenza ha giustamente suscitato timori diffusi e forti reazioni; basti pensare alla posizione di Vandana Shiva contro le sementa geneticamente modificate.

Come fondamento dell'attribuzione all'ambiente della categoria di bene comune sta l'idea che la terra sia l'unico habitat che permette la vita degli esseri umani e di tante altre specie e che la loro esistenza presente e futura non può prescindere dalle sue condizioni.

Gli effetti interconnessi e di scala globale dell'inquinamento, infatti, fanno nel breve termine deperire visibilmente soprattutto determinate zone delle terra, condizionando così negativamente la vita degli esseri che le abitano. Se questa tendenza non verrà interrotta, gli effetti a medio/lungo termine riguarderanno un numero sempre maggiore di individui

---

<sup>258</sup> Ottavio Marzocca *Il mondo comune. Dalla virtualità alla cura*, Ecommons, Roma 2015, pp. 217-218

fino a rischiare di compromettere l'esistenza delle generazioni future. Nella prospettiva di alcuni autori, questa consapevolezza, ampiamente corroborata da prove scientifiche, dovrebbe essere sufficiente a rendere chiaro ed evidente che il genere umano, al di là delle radicali differenze che lo caratterizzano e che spesso contrappongono anche in modo violento le sue parti, dovrebbe avere almeno un interesse in comune: quello della tutela dell'ambiente. In quanto prerequisito fondamentale della vita del genere umano, l'individuazione di comportamenti meno dannosi per l'ambiente e di strategie volte alla sua protezione dovrebbe essere un compito che chiama in azione indifferentemente tutti i rappresentanti del genere umano. Come, per esempio, afferma Luisella Battaglia

La crescente invivibilità delle metropoli, i tassi di inquinamento sempre più allarmanti, l'aumento delle malattie dovute ai gas tossici presenti nell'aria hanno fornito agli abitanti (più pensosi) del pianeta una coscienza reale della radicale unità del genere umano. Si tratta, ormai, di concepire l'umanità non più, per così dire, in modo insulare, al di fuori del cosmo, ma di reimparare la finitezza terrestre.<sup>259</sup>

Intendere l'ambiente come bene comune dovrebbe quindi portare a una sua gestione condivisa tale da tutelarlo nel suo insieme al fine di mantenerlo un habitat accogliente.

Nella sua attribuzione all'ambiente, nell'idea di una terra patrimonio dell'umanità, inoltre è individuabile un utilizzo della categoria di beni comuni che si emancipa da uno dei problemi nei quali sovente si invischia quando viene impiegata in contesti locali. I beni comuni, infatti, a volte rischiano di essere così legati agli interessi di una comunità ristretta e locale da andare a segnare la sua identità e da essere strumentalizzati anche in eventuali conflitti comunitari. Detto altrimenti la lotta per alcuni beni comuni locali rischia di alimentare le forme chiuse e negative di comunitarismo e i conflitti che queste generano sia a livello materiale che a livello di costruzione identitaria. Anziché generare divisione, utilizzare il linguaggio dei beni comuni nei confronti dell'ambiente pone l'accento su ciò che abbiamo in comune in quanto genere umano: l'ambiente e la vita in senso lato. Definirci «terrestri» e concepire la nostra identità come ampiamente caratterizzata dall'appartenenza all'ambiente piuttosto che a quella a uno stato, a una religione o alla tifoseria di una squadra calcistica, potrebbe insomma avere come effetto secondario desiderabile quello di ampliare il nostro orizzonte, ridimensionare o addirittura trascendere le divisioni che ci caratterizzano in quanto specie e provare seriamente a convogliare le

---

<sup>259</sup> Luisella Battaglia *Un'etica per il mondo vivente*, Carocci, Roma 2011, p. 155-156

«energie» etiche e le strategie politiche nella medesima e condivisa direzione: il benessere collettivo compatibile con la salvaguardia del pianeta.

Sempre Luisella Battaglia si spinge oltre e travalica le barriere tra le specie proponendo un “umanesimo ecologico”<sup>260</sup> che, a partire da un’ineliminabile prospettiva morale antropocentrica dal momento che gli esseri umani sono gli unici agenti morali, sappia instaurare una “fraternità”<sup>261</sup> tra tutti gli esseri viventi e una responsabilità unidirezionale da parte degli esseri umani nei confronti della tutela degli altri viventi. L’autrice italiana, infatti, afferma:

Ritengo invece che sia possibile e necessario postulare un umanesimo ecologico, a condizione che l’umanesimo divenga consapevole che l’esclusiva concentrazione sull’uomo significa solo immiserimento, atrofia del nostro essere, disumanizzazione e che l’ecologismo tematizzi in senso critico l’intuizione della fondamentale unità del vivente, riconoscendo che l’estensione della sfera etica oltre la specie umana è il prodotto di un’evoluzione di autocoscienza che è propria dell’uomo.<sup>262</sup>

In questa citazione, oltre a far sentire l’influenza del pensiero ecologista, l’autrice assegna agli esseri umani il compito di realizzare a pieno la propria umanità proprio con l’esercitare la responsabilità anche nei confronti delle altre specie viventi e, più in generale, della natura. In altre parole, il genere umano dovrà essere capace di estendere la sfera della propria considerazione etica oltre al proprio dominio in modo da tutelare anche tutta la natura non-umana.

Questa prospettiva purtroppo appare molto lontana dalla realtà dei fatti contemporanea sia all’interno del genere umano che a livello interspecifico. Infatti gli esseri umani appaiono tanto più presi dai processi della globalizzazione, quanto più divisi tra loro in gruppi e in singoli individui. L’atteggiamento nei confronti dell’ambiente rimane ampiamente predatorio e votato non solo al suo utilizzo ma al suo massimo sfruttamento per fini di profitto. Basti pensare alla gestione dell’atmosfera, bene comune vitale, globale e naturale e, in quanto tale, molto vicino all’idea di bene comune dell’ambiente. L’atmosfera è stata di fatto requisita dalle grandi imprese multinazionali e utilizzata come se fosse la loro esclusiva pattumiera dove scaricare le emissioni prodotte per aumentare i loro utili. Con tale condotta queste imprese trattano di fatto l’atmosfera – ma anche l’ambiente – come un bene privato. Comuni rimangono invece gli effetti dannosi

---

<sup>260</sup> Luisella Battaglia *Un’etica per il mondo vivente*, Carocci, Roma 2011, p. 166

<sup>261</sup> *Ibid* p. 165

<sup>262</sup> *Ibid* p. 166

generati, tanto che nella nostra condizione attuale più che di bene comune dell'ambiente potremmo parlare di *male comune* dell'inquinamento ambientale. L'ambiente, infatti è ben lungi dall'essere gestito con regole condivise e tese alla tutela dell'interesse collettivo, i guadagni di chi lo sfrutta alimentano le casse di pochi, mentre gli effetti deleteri dell'impresa umana sono forzatamente condivisi da tutti. Per quanto, quindi, l'incidenza della responsabilità dell'inquinamento non sia attribuibile in modo equo a tutti i componenti del genere umano, i suoi danni raggiungono tutti.

Come è già stato precedentemente ricordato, questo però non significa che tutti gli esseri umani subiscano questi danni in modo equo. Sono spesso infatti le popolazioni che abitano le zone più povere e meno sviluppate del mondo ad essere maggiormente indifese e, quindi, a subire i maggiori danni. Come ricorda Giovanna Ricoveri, facendo l'esempio del riscaldamento climatico, l'ingiustizia che subiscono queste popolazioni è doppia:

Il riscaldamento climatico è una doppia ingiustizia per il Sud perché la sua causa principale sta nelle emissioni accumulate storicamente dal Nord industrializzato. Ma la sua vittima principale sono le popolazioni più vulnerabili del Sud Globale, che risentono in modo maggiore degli effetti dell'innalzamento dei mari, della modifica del regime delle piogge, alluvioni, siccità, uragani e tempeste costiere, con ripercussioni dirette su produzione alimentare, acqua e diffusione delle malattie.<sup>263</sup>

Queste popolazioni appaiono quindi doppiamente danneggiate, sia perché risentono meno dei benefici che l'emissione di gas inquinanti ha sulla qualità della vita che perché subiscono maggiormente i suoi effetti negativi.

La constatazione della realtà fattuale però non è certo un argomento contro la validità di una proposta etica, nonostante questo sembra doveroso considerare almeno due problemi nei quali incorrono le proposte di etica ambientale analoghe a quella della Battaglia. In primo luogo quello dell'individuazione del grado di sfruttamento della natura che dovrebbe restare concesso agli esseri umani e, in secondo luogo, quello conseguente della convivenza degli interessi degli esseri umani con quelli delle altre specie.

La sopravvivenza del genere umano implica necessariamente di per sé un certo grado di sfruttamento delle risorse naturali, fosse anche solo per il soddisfacimento dei suoi bisogni alimentari. Se la terra è un bene in comune anche con le altre specie, quanto può essere intenso questo sfruttamento e quanto può essere ampio? Questa domanda, infatti, ha molto a che fare con il sistema di produzione impiegato e con le quantità di specie

---

<sup>263</sup> Giovanna Ricoveri *Beni comuni VS merci*, Jaca Book, Milano 2010, pp. 75-76

coinvolte. Considerando l'esempio dell'alimentazione, un sistema di produzione e distribuzione intensivo e globale avrà degli impatti più dannosi sull'ambiente rispetto a uno «biologico» e a «chilometro zero», così come un regime di alimentazione vegetariano e ancor di più vegano coinvolgeranno minori specie rispetto a uno onnivoro.

In secondo luogo, il soddisfacimento dei bisogni degli esseri umani non solo danneggia gli esseri umani stessi – e, come è emerso, in particolar modo alcuni di loro –, ma anche le altre specie. Giusto per citare un aspetto del problema, sono sempre di più le specie che si stanno estinguendo e che vengono messe a rischio di estinzione dal cambiamento degli habitat causato dall'impresa collettiva umana. Inoltre, considerando ancora il caso dell'alimentazione, non è necessario essere degli estremisti vegani per notare quantomeno che una dieta onnivora calpesti dichiaratamente gli interessi legati alla sopravvivenza e alla qualità della vita di un numero spropositato di singoli individui di svariate specie animali.

Stante una gerarchia di interessi che vede al proprio apice gli esseri umani e via scendendo le specie animali dotate di sensibilità e coscienza<sup>264</sup> sempre inferiore, se l'intenzione è quella di intendere l'ambiente come bene comune di tutte le specie, sembra necessario individuare quali siano le caratteristiche delle azioni finalizzate al soddisfacimento dei bisogni degli umani che le rendano adeguate e non infliggere danni eccessivi e soprattutto in alcun modo necessari alle altre specie e alla natura in generale.

Nella prospettiva antropocentrica dell'ambiente inteso come bene comune, molto probabilmente il risultato di questa ricerca dovrebbe portare a perseguire solo quelle azioni che consentono uno sfruttamento moderato, potenzialmente tendente all'infinito delle risorse e il più possibile compatibile con gli interessi delle altre specie e dell'ambiente naturale in generale. Un obiettivo a ben vedere non troppo esigente, ma molto lontano dall'attuale sfruttamento eccessivo delle risorse naturali che spesso pregiudica e compromette il loro rinnovamento e ne causa l'estinzione.

Per raggiungere questo fine è necessario tanto un cambiamento dell'attitudine degli esseri umani nei confronti della natura non-umana, attuabile anche e soprattutto attraverso l'educazione, quanto degli interventi normativi che siano capaci di individuare delle regole da seguire su scala globale, sia per la tutela della «natura esterna» che per quella della «natura interna».

---

<sup>264</sup> Non sembra opportuno in questa sede entrare nello spinoso problema di come valutare queste caratteristiche.

### 3.1.1. La dialettica crisi/opportunità e la presunta panacea dei beni comuni

Già nelle precedenti pagine è stato più volte posto l'accento sulla condizione di crisi generalizzata in atto ormai da anni. Tale contesto ha sicuramente stimolato e facilitato l'emersione delle varie proposte relative ai beni comuni e garantito il loro successo. La crisi che più risulta evidente, almeno a livello mediatico, è quella economica. L'enorme diffusione delle preoccupazioni nei confronti di questo fenomeno è sicuramente dovuta alla centralità che il dominio dell'economia e il suo linguaggio hanno assunto nel nostro mondo. Questa crisi diviene quindi la preoccupazione primaria di tutti i governi e le loro scelte politiche vengono giustificate dal prendere provvedimenti per contribuire a risolverla. Ormai da sette anni a questa parte non c'è giorno nel quale i media non vi facciano riferimento. Per tutte queste ragioni, ma anche perché ha effettivamente condizionato negativamente le condizioni materiali di molti individui, la crisi economica è quella che affligge maggiormente il vissuto quotidiano e immediato di buona parte dei cittadini del mondo cosiddetto sviluppato. Questo non significa che sia la crisi più grave o quella che debba essere risolta con più urgenza.

La crisi economica non è infatti che una delle tante crisi settoriali, tra loro interconnesse e interagenti, che alimentano le condizioni di crisi generalizzata nella quale versiamo. Infatti,

Per la prima volta l'umanità tutta è immersa in crisi di diversa natura, interconnesse tra loro. [...] Ognuna di queste crisi rappresenta, misura e prova il fallimento del modello economico e sociale che ha guidato sin qui le principali scelte nella nostra casa comune.<sup>265</sup>

Da una parte la priorità che viene assegnata alla crisi economica rischia di nascondere le altre crisi, ma d'altra parte ha anche innescato l'emersione di un dibattito più ampio. La crisi economica è stata infatti contestualizzata all'interno delle varie crisi ed è stato fatto lo sforzo di individuare le cause scatenanti comuni che vi sottostanno. Molte di queste dipendono dal sistema economico capitalista e neoliberista e di produzione e dai processi legati alla globalizzazione.

Numerosi ambiti del mondo nel quale viviamo presentano delle notevoli inefficienze e generano una condizioni di ingiustizia e di pericolo. Il termine crisi viene spesso

---

<sup>265</sup> Paolo Cacciari (a cura di) *La società dei beni comuni. Una rassegna*, Ediesse, Roma 2010, p. 133

utilizzato per sintetizzare questo stato in settori diversi tra loro. Le principali crisi che si sono palesate in tutta la loro gravità negli ultimi anni sono quella ambientale e delle risorse, economica, alimentare, migratoria, politica e dei modelli di rappresentanza, sociale e relazionale. La persistenza dei problemi che caratterizzano questi singoli ambiti e la loro analisi hanno generato sia diverse proposte per una loro risoluzione, che una critica radicale al sistema economico dominante e la proposta di alternative.

Entrando brevemente nello specifico, la crisi ambientale e delle risorse è caratterizzata dai sintomi di sofferenza del pianeta terra nei confronti degli impatti generati dall'uomo e, a partire dalla constatazione dall'insostenibilità di questa situazione, ha innescato una profonda riflessione sull'ambiente come patrimonio comune dell'umanità e sulle diverse strategie per difenderlo. La crisi economica rappresenta il generale collasso dell'attuale sistema economico – già descritto nel primo capitolo – e ha stimolato la nascita di alternative radicalmente diverse per uscire da tale condizione e per istituire una condizione di stabilità. La crisi alimentare è connotata dalla disegualianza della distribuzione degli alimenti nel mondo – alcune zone hanno troppo, altre hanno troppo poco – e quindi ha generato proposte volte ad individuare e attuare un sistema di produzione e distribuzione più equo. La crisi migratoria è caratterizzata dai flussi di esseri umani che abbandonano le loro terre perché non più ospitali a causa di guerre e povertà e ha posto l'urgenza di un ripensamento della gestione interstatale di questi movimenti e dei termini dell'accoglienza. La crisi politica e istituzionale ha sottolineato l'inadeguatezza degli attuali modelli di rappresentanza e del ruolo dei governi nei confronti degli effettivi bisogni dei cittadini e ha innescato la proposte di modelli alternativi. La crisi sociale e relazionale è emersa a causa della graduale perdita di una reale e aperta dimensione relazionale tale da portare a un sano sviluppo dell'identità e ha sottolineato la necessità di garantirne nuovamente le condizioni.

Molte di queste crisi e in particolare quella ambientale, come è stato già in precedenza notato, persistono da troppo tempo per poterle considerare dei fenomeni transitori che si risolveranno autonomamente senza che vengano posti degli interventi drastici tali da mutarne la tendenza. Una condizione che, almeno sulle prime, poteva essere definita di crisi si è tramutata in uno stato, in una condizione costante e potenzialmente senza fine. La crisi ambientale nello specifico sembra caratterizzata da una escalation esponenziale degli effetti dannosi che la caratterizzano e, sempre che le cose non cambino, non sembra in alcun modo prospettare una loro decrescita, ma anzi l'idea che l'asticella della criticità sia da porre sempre più in alto.

Considerato che queste crisi sono interconnesse e interagenti e che condividono alcune cause, invece di continuare a confidare nelle possibilità che l'attuale sistema economico che ha, peraltro, contribuito a causarle, possa risolverle come sembrano fare la maggior parte dei governi, sono state avanzate non solo proposte settoriali, ma anche generali che invocano un radicale ripensamento del sistema politico, sociale ed economico. Le proposte provenienti dai diversi schieramenti dei beni comuni entrano in quest'ultima scia, provando a fornire un modello che attraverso la rivalutazione della dimensione politica e sociale del comune e a quella economica dei beni condivisi possa generare un sistema più equo e attento ai bisogni diffusi.

Nel fare questo, interpretano la crisi come il sintomo dell'insostenibilità del sistema e, quindi, come una condizione ideale e opportuna per attuare un cambiamento. Ogni crisi – basti pensare a quelle esistenziali – di per sé è segnata da una condizione che, se affrontata in modo sano, vuole essere superata. Una condizione di crisi, in quanto caratterizzata da uno stato di sofferenza ha, infatti, maggiori possibilità di stimolare cambiamenti che una condizione di benessere. Così, ogni crisi in quanto tale porta con sé tanto il disagio, quanto lo stimolo e il potenziale creativo e poetico per fuoriuscirne. Allo stesso modo anche la condizione di crisi generalizzata attuale viene interpretata da molti - e da alcuni addirittura accolta con sollievo - come un'ottima occasione per ripensare alla radice il sistema. Senza considerare coloro che la interpretano in chiave materialista come parabola finale del sistema capitalistico.

Buona parte degli esponenti dei vari fronti accomunati dall'utilizzo del concetto di beni comuni interpretano l'attuale crisi come un'opportunità di cambiamento. Un cambiamento che vuole essere radicale per quanto riguarda il sistema economico, la rappresentanza politica, gli strumenti di sostegno sociale, la gestione di determinati beni e il modo di intendere l'identità individuale e le relazioni sociali.

Molte delle loro proposte inoltre sembrano assegnare ai beni comuni un portato quasi salvifico, come se fossero una panacea contro tutte le crisi, uno strumento capace di rimuovere con un singolo colpo di spugna tutte le criticità di ogni singolo settore e di instaurare un regime finalmente partecipato, equo, giusto e sostenibile. Questa caratteristica potrebbe essere una conseguenza coerente dell'ampiezza e dell'elasticità che connota l'insieme dei beni comuni e, quindi, della varietà dei beni e delle proposte normative che vi sono comprese. Come viene affermato da Alessandro Montebugnoli e da

Laura Pennacchi nell'introduzione della raccolta di saggi *Tempo di beni comuni*<sup>266</sup>, è individuabile

Nella molteplicità dei loro *contenuti*, dei modi nei quali si presentano, un duplice motivo di interesse. (i) I beni comuni come *emergenze storiche*. Non diciamo tutte, ché sarebbe troppo, ma *gran parte* delle questioni più vive in questo difficilissimo inizio di ventunesimo secolo – degli argomenti più esposti, che stanno sull'attuale frontiera del *well being* – appartiene al campo argomentativo che il «discorso» dei beni comuni ha messo all'ordine del giorno. (ii) I beni comuni come opportunità, non meno che problemi.<sup>267</sup>

Il primo punto di questa citazione si riferisce proprio a quanto affermato in precedenza, ossia alla capacità dei beni comuni di toccare molti degli aspetti critici della nostra contemporaneità. Il secondo punto invece si riferisce alla crisi che coinvolge i beni comuni, alla *tragedy* verso la quale incorrono se non gestiti adeguatamente, e considera questa condizione stessa come un'opportunità di cambiamento che dovrà inevitabilmente riguardare anche l'economia, la politica e la società.

L'intima interconnessione delle varie crisi, inoltre, alimenta la convinzione che sia proprio necessaria una strategia che sappia affrontarle e risolverle tutte insieme. C'è addirittura chi ha affermato che affrontarle singolarmente sia inefficace:

Ciascuna di queste crisi porta con sé una particolarità difficile da accettare per il modello dominante: l'impossibilità di affrontarle e risolverle una alla volta, come prevedono le teorie economiche di sostituzione e compensazione, basate su una errata gerarchizzazione dei bisogni umani.<sup>268</sup>

I vari approcci italiani ai beni comuni – soprattutto quello dei benecomunisti e quello dell'etica della cura – propongono così delle strategie che attraverso una rivalutazione della dimensione del comune e una difesa e gestione assennata ai beni condivisi sappiano istituire un modello generale conseguentemente capace di risolvere le crisi dei singoli ambiti. A questo punto è interessante passare in rassegna quelli che possono essere i contributi di queste posizioni nella risoluzione delle specifiche crisi.

Sul contributo dello schieramento dei beni comuni riguardo alla cosiddetta crisi ambientale sarà possibile soffermarsi approfonditamente nelle prossime pagine,

---

<sup>266</sup> AA. VV. *Tempo di beni comuni. Studi multidisciplinari*, Ediesse, Roma 2013

<sup>267</sup> *Ibid* pp. 10-11

<sup>268</sup> Paolo Cacciari (a cura di) *La società dei beni comuni. Una rassegna*, Ediesse, Roma 2010, p. 133

valutandolo anche criticamente. Per adesso però sembra possibile brevemente anticipare che viene rifiutata ogni soluzione di stampo economicista in quanto considerata la radice del problema. L'attenzione viene posta sulla gestione e sulla tutela dei beni condivisi naturali. Le risorse dovrebbero essere sfruttate in modo moderato garantendo una distribuzione giusta ed equa su scala globale ed evitando un loro utilizzo intensivo, spesso giustificato solo per garantire il profitto delle grandi corporations. Oltre a questa modalità di utilizzo parsimoniosa, dovrebbe essere anche assicurata una tutela attiva dei beni naturali in modo da garantire la sostenibilità complessiva dell'ecosistema, sia presente che futura, esprimendo così il sentimento di responsabilità nei confronti delle prossime generazioni.

Riguardo alla crisi economica, vi è un rifiuto netto dell'economia finanziaria e dei modelli neoliberisti in quanto non solo ingiusti e dannosi – e già questo sembrerebbe sufficiente infatti, ma anche perché responsabili della crisi stessa. L'attenzione dovrebbe essere posta esclusivamente sulla cosiddetta economia reale. Come sintetizzato dalla Ricoveri:

L'economia finanziaria è la negazione «estrema» dell'economia dei beni comuni, intesi non solo come beni naturali di sussistenza, ma come un sistema istituzionale, sociale e produttivo alternativo a quello delle merci.<sup>269</sup>

Il paradigma proposto dalle varie correnti dei beni comuni potrebbe essere individuato attraverso un calco negativo del sistema economico attualmente diffuso. Viene richiesto infatti un radicale rifiuto dei suoi capisaldi e una rivalutazione degli aspetti che non prende nemmeno in considerazione in quanto non rilevanti. Da una dimensione globale dovremmo passare a una locale, dall'interesse per il profitto a quello per il benessere condiviso, dalla concorrenza alla solidarietà, dall'idea di merce a quella di bene, dal virtuale al reale. L'economia finanziaria è infatti parassitaria sia nei confronti della stragrande maggioranza della popolazione che dell'ambiente e tesa al profitto di pochi. L'economia prospettata dalle posizioni accomunate dal concetto di beni comuni, invece, dovrebbe essere interessata ai bisogni reali delle persone sempre in relazione al loro contesto locale. Le risorse economiche dovrebbero così essere indirizzate al sostegno delle persone e delle popolazioni in difficoltà in un'ottica non di mero assistenzialismo, ma di sviluppo teso all'autonomia. Un'economia, insomma, che come fine ultimo dovrebbe avere

---

<sup>269</sup> Giovanna Ricoveri *Beni comuni VS merci*, Jaca Book, Milano 2010, pp. 102

una condizione di benessere diffuso a livello globale, tenendo, di conseguenza, nella dovuta considerazione anche il benessere dell'ambiente.

Riguardo alla crisi alimentare, essendo il cibo originariamente una risorsa naturale, la posizione non risulta essenzialmente diversa rispetto a quella espressa riguardo alla crisi ambientale. Nello specifico è possibile aggiungere che secondo le proposte di coloro che difendono l'approccio dei beni comuni la produzione e la distribuzione degli alimenti dovrebbero impiegare dei metodi meno intensivi e limitarsi alla dimensione locale in modo da essere meno dannose per l'ambiente e generare cibo più genuino. La distribuzione degli alimenti dovrebbe essere più equa – sia a livello globale che a livello locale – evitando situazioni nelle quali vi è troppo cibo e si diffonde l'assurda piaga dello spreco alimentare e situazioni nelle quali invece ve ne è troppo poco e le persone soffrono per denutrizione. L'attenzione di molte voci dei beni comuni è indirizzata inoltre verso la difesa dei diritti dei piccoli agricoltori relativamente alle loro terre, alle loro produzioni e alla non ingerenza delle grandi corporations delle sementa geneticamente modificate.

Una distribuzione più equa delle risorse sia economiche che naturali dovrebbe innalzare il livello di benessere anche nelle zone attualmente più svantaggiate del pianeta e così risolvere parzialmente almeno alcune delle ragioni che spingono così tanti individui a migrare. Resterebbe chiaramente il problema delle migrazioni dovute a catastrofi – naturali o meno – e a conflitti bellici. Coloro che si spingono più all'estremo in questo ambito arrivano a proporre, sulla base di una appartenenza condivisa al pianeta terra e non al mero singolo stato, l'idea di una cittadinanza globale o il diritto a essere naturalizzati e, quindi, ad acquisire la cittadinanza del paese d'arrivo e poter sfruttare contributi per l'inserimento sociale, culturale e lavorativo<sup>270</sup>.

La crisi politica, come è già stato affrontato in precedenza, si manifesta sia nella perdita di fiducia nei confronti delle istituzioni, dei governi e, a monte, dei metodi di rappresentanza che nella sfiducia della capacità dei governi di rispondere ai bisogni dei cittadini. Il primo aspetto riguarda la percezione delle istituzioni e dei governi sempre più schiavi degli interessi del mercato e dei grandi gruppi di interesse. L'idea diffusa è quella che gli stati e le istituzioni sovrastatali vengono dirette dagli interessi del sistema economico globale e addirittura spesso fungono da loro portavoce anziché dirigerli come dovrebbero fare da propria vocazione. Le istituzioni paiono, quindi, ridotte alla stregua di mere esecutrici dei compiti affidati loro dall'economia, disinteressandosi completamente degli interessi dei cittadini che dovrebbero tutelare. I potenziali elettori, di fronte a questa

---

<sup>270</sup> Riguardo a questa posizione, tra gli altri, anche Mathias Risse.

situazione, tendono conseguentemente a perdere gradualmente sempre più fiducia nei confronti dei sistemi di rappresentanza politica. In generale si verifica una forte disaffezione nei confronti della politica: aumenta l'astensionismo, i partiti populistici riescono a ottenere sempre più successo e la partecipazione alla politica attiva scompare quasi del tutto.

Di fronte a questa deriva, l'eterogeneo fronte dei beni comuni invoca una rinnovata autonomia della politica da attuarsi anche attraverso forme di partecipazione maggiormente diretta da parte dei cittadini in modo che possa farsi portatrice dei loro effettivi interessi. Con le parole della Ricoveri, è necessario

Rompere la dicotomia stato-mercato, che esclude i cittadini dalla partecipazione alla politica, e superare l'autoreferenzialità della politica.<sup>271</sup>

Secondo gli esponenti dell'approccio dei beni comuni, inoltre, dovrebbe essere anche assegnata maggiore autonomia e possibilità di partecipazione diretta ai rappresentanti dei contesti locali ricorrendo anche a un sistema di sussidiarietà sempre più articolato e stratificato. D'altra parte, però, viene invocata anche la necessità che la politica sappia comprendere all'interno del proprio raggio d'azione problematiche urgenti e di portata globale come, in primo luogo, la crisi ecologica. All'interno di quest'ultima esigenza è anche richiesta alla politica di acquisire un'ottica a lungo termine che sappia farsi portatrice degli interessi delle generazioni future e più in generale di tutto l'ambiente e le specie che lo popolano. Come giustamente nota Carlo Donolo

Il tema dei beni comuni propone appunto alla democrazia questa sfida: sarà capace di governare anche per il lungo periodo e su larga scala? Ciò esige senz'altro un notevole ampliamento dello spettro dell'agire politico, che non potrà più essere ristretto nella gabbia della democrazia rappresentativa.<sup>272</sup>

Vengono, quindi, al contempo richiesti alla politica due movimenti opposti e due modalità contrastanti di coinvolgimento negli strumenti di partecipazione e rappresentanza. Da una parte a fronte di numerose crisi di ampiezza globale si invoca di porre l'attenzione ai contesti locali e ai loro specifici bisogni e di garantire una partecipazione attiva e/o una rappresentanza adeguata agli abitanti di ogni singolo territorio. Dall'altra, invece, per far

---

<sup>271</sup> Giovanna Ricoveri *Beni comuni VS merci*, Jaca Book, Milano 2010, pp. 107

<sup>272</sup> AA. VV. *Beni comuni, Politica e società*, 03/2013 p. 398

fronte a un fenomeno anch'esso di carattere globale, ma dotato anche di una significativa apertura verso il futuro, come quello dell'emergenza ambientale sono ritenute necessarie delle istituzioni mondiali che possano individuare e far rispettare delle regole tali da tutelare il benessere del pianeta, anche prescindendo completamente dalla consultazione dei singoli individui in merito. Entrambi questi movimenti, nonostante la loro apparente conflittualità, vengono prospettati come contemporaneamente necessari. Se viene considerato il caso della crisi ambientale, è tanto necessario un coinvolgimento politico locale – per tutelare metodi di produzione agricola più sostenibile, per esempio – quanto delle regole rispettate su scala internazionale – una tra tante, per limitare le emissioni dei gas serra. Il problema di come fare convivere questi due movimenti sarà, appunto, una delle tante sfide della politica.

Riguardo al secondo aspetto della crisi politica, i rappresentanti dei movimenti dei beni comuni reclamano che i governi diano la priorità al soddisfacimento degli effettivi bisogni dei cittadini – anche attraverso rinnovate forme di welfare state – invece che subire pronamente i diktat provenienti dalla dimensione della razionalità finanziario-economica.

Per quanto riguarda, infine, la crisi sociale e relazionale il fronte dei beni comuni propone una rivalutazione dello spazio in comune che possa alimentare l'utilizzo e la diffusione dei cosiddetti beni comuni sociali e relazionali. Nella pratica viene richiesta la difesa degli spazi pubblici urbani – come le piazze, i giardini, le biblioteche etc. – dal pervasivo attacco della dimensione commerciale, spesso travestita da *gentrification*. In questo senso si parla di una tutela dell'*urban commons* che mantenga il valore relazionale degli spazi pubblici urbani, creandone anche di nuovi, e non li riduca a luoghi di mero commercio. Insomma luoghi dove relazione significhi confronto interpersonale e non scambio commerciale. Viene anche avanzata la necessità di un ritorno dal mondo virtuale del *cyberspazio* a quello « reale » delle relazioni sociali. In questi termini è stato invocato il compito di una riappropriazione del « mondo ». Come afferma Ottavio Marzocca, nel suo testo dal significativo titolo *Il mondo in comune. Dalla virtualità alla cura*<sup>273</sup>, vi sono tre esigenze alle quali occorre attualmente dare risposta:

[...] «riprendere la lingua», «riprendere l'altro», «riprendere il mondo». Riaprendo gli occhi su ciò che ci circonda e ricollocandovi i nostri corpi, si tratterebbe di riappropriarsi dello spazio come condizione primaria del confronto e della discussione

---

<sup>273</sup> Ottavio Marzocca *Il mondo comune. Dalla virtualità alla cura*, Ecommons, Roma 2015

(«riprendere la lingua»), come sfera della relazione e della condivisione («riprendere l'altro»), come dimensione insostituibile dell'abitare umano («riprendere il mondo»)<sup>274</sup>

In questo compito ormai le città, in quanto luoghi dove è concentrata gran parte dell'umanità, sono dei campi d'azione fondamentali.

I beni comuni sarebbero dunque per alcuni la formula magica per risolvere con un unico gesto tutte le crisi che sono state passate in rassegna. Provando a fare una sintesi dei diversi approcci presi in considerazione nel precedente capitolo è possibile cercare di delineare una proposta il più possibile complessiva. Il fronte dei beni comuni potrebbe farsi portatore di un nuovo modello antropologico, della diffusione di determinate relazioni interpersonali e di metodi educativi – grazie al contributo in chiave etica e sociale offerto dall'approccio della «cura» –, potrebbe diffondere valori adeguati, come la sostenibilità, la solidarietà, l'uguaglianza etc. – grazie al portato sia dell'etica della cura che del fronte dei benecomunisti – e potrebbe avanzare una nuova proposta normativa – servendosi del contributo dell'approccio giuridico.

Nella realtà però le cose purtroppo sono più complesse e i diversi approcci, come è stato già notato, rivelano anche molte lontananze e conflittualità. Per quanto le proposte possano essere adeguate e condivisibili, affidarsi esclusivamente ai beni comuni per uscire dalla condizioni di crisi generalizzata non sembra poter essere in alcun modo l'unica strategia da seguire. In primo luogo per la grande varietà di approcci, di sensibilità e di oggetti presi in considerazione che caratterizzano questa corrente, sicuramente proprio punto di forza perché la dota di duttilità e versatilità, ma anche punto di debolezza perché le fa perdere di efficacia e puntualità. Come nota Franzini, infatti, i beni comuni

Vengono spesso rappresentati come la soluzione a molti dei problemi nei quali si imbatte il capitalismo contemporaneo. Tutto ciò con un riguardo forse inadeguato per le difficoltà che pone la loro varietà e, talvolta, anche senza il necessario approfondimento analitico.<sup>275</sup>

In secondo luogo sembrano esserci dei problemi a estendere un approccio che originariamente nasce e sembra adeguarsi in modo efficace a contesti locali a problematiche ineliminabilmente di ordine globale come quelle di alcune crisi che sono

---

<sup>274</sup> *Ibid* pp. 40-41

<sup>275</sup> AA. VV. *Tempo di beni comuni. Studi multidisciplinari*, Ediesse, Roma 2013 p. 201

state considerate, in primis sicuramente quella ambientale. Su questo sarà possibile tornare nello specifico più avanti.

### 3.1.2. Beni comuni, lotte per l'ambiente e buone pratiche

L'influenza dei beni comuni è andata sia ad alimentare delle lotte per una gestione più equa e sostenibile delle risorse che a incentivare la nascita e la diffusione di buone pratiche. In questo breve paragrafo saranno brevemente passati in rassegna alcuni degli aspetti che hanno maggiormente segnato la nostra società, cercando di individuare anche le loro criticità.

In primo luogo è possibile citare tra le lotte per una gestione comune delle risorse quella del movimento italiano "Acqua bene comune" e l'esito del referendum abrogativo del 2011. La vicenda è già stata descritta a sufficienza nelle precedenti pagine. A questo punto è possibile aggiungere che il forte movimento italiano è stato parte di una tendenza mondiale verso la difesa dell'acqua. In una condizione di crescente urbanizzazione, possedere le fonti idriche e gestire la distribuzione dell'acqua si prospetta come un affare molto allettante per le imprese. L'acqua infatti è un bene vitale del quale non è possibile prescindere per sopravvivere. Proprio contro a questa tendenza alla privatizzazione di tale bene e agli scenari che può prospettare si è generata un vera e propria reazione mondiale. Questa si è fatta narratrice della crisi mondiale dell'acqua, consistente anche in situazioni geografiche di grave scarsità, dei rischi di una sua mercificazione e si è fondata su tre pilasti fondamentali:

- Il diritto umano all'accesso all'acqua potabile, all'acqua per le necessità igieniche, per produrre il proprio cibo e lavoro;
- il risparmio idrico (uso questo termine riassuntivo di tanti aspetti, dal consumo all'inquinamento);
- la gestione partecipata.<sup>276</sup>

L'idea di fondo è che questi elementi considerati imprescindibili siano assolutamente incompatibili non solo con ogni forma di privatizzazione, ma anche di statalizzazione. Soggetti diversi della società civile – cittadini, terzo settore, imprese idriche, sindacati, amministratori locali –, come dimostra in modo esemplificativo la vicenda italiana, si sono

---

<sup>276</sup> Paolo Cacciari (a cura di) *La società dei beni comuni. Una rassegna*, Ediesse, Roma 2010, p. 153

uniti in questa lotta. L'acqua non ha solo rappresentato un bene vitale da tutelare e un diritto umano da garantire ma, secondo i rappresentanti dei movimenti a tutela dei beni comuni, è

Anche diventata la metafora del «ripartire» del pensiero umano, sia esso politico che sociale, etico e filosofico, dopo il cortocircuito in cui è precipitato l'arrogante pensiero occidentale che ha dominato il pianeta.<sup>277</sup>

Per quanto questa citazione trasuda di quell'ottimismo salvifico che, come è stato notato nel precedente paragrafo, spesso viene assegnato ai beni comuni, è necessario riconoscere che le lotte per l'acqua hanno avuto una grande influenza anche in altri ambiti della società, diffondendo l'idea del valore di una gestione condivisa delle risorse e degli spazi.

Infatti, nonostante gli apparati istituzionali – tra i quali sicuramente quello italiano – non sembrano essere ancora capaci di accogliere un approccio che non pare essere in alcun modo riconducibile alla tradizionale dicotomia diritto pubblico-diritto privato, le cose sembrano procedere almeno verso una sua lenta e graduale integrazione nei sistemi vigenti. In questo quadro, la proposta di pensare e gestire l'acqua come bene comune ha giocato un ruolo fondamentale nella sensibilizzazione verso il tema più generico dei *commons*. Al riguardo negli ultimi anni si è aperto un ampio fronte di studi sul problema dell'individuazione di una base giuridica del diritto all'acqua inteso come diritto umano, tanto in accezione individuale, quanto come esigenza vitale collettiva, funzionale alla sopravvivenza dell'intero genere umano. La fecondità di questo dibattito è tangibile nella ricaduta concreta che ha avuto sulla riscrittura delle costituzioni di stati sudamericani quali l'Uruguay, l'Argentina, l'Ecuador e la Bolivia tutti colpiti dai processi di privatizzazione selvaggia degli anni ottanta. Senza entrare nei dettagli, queste nuove costituzioni presentano una spiccata attenzione nei confronti del diritto all'acqua e un più generico interesse nei confronti dei diritti delle popolazioni indigene.

La nascita di queste costituzioni rappresenta pertanto un secondo ambito politico che ha subito una forte influenza da parte dell'idea di beni comuni. La creazione di queste costituzioni è stata sicuramente il risultato di lotte a difesa dei beni comuni delle comunità locali e indigene e di processi democratici partecipati. In particolare quello che è stato definito l'approccio dei benecomunisti interpreta queste costituzioni con entusiasmo come

---

<sup>277</sup> *Ibid* p. 149

segnali di un rinnovato rapporto della politica nei confronti della natura. Secondo l'Officina delle idee di Rete@Sinistra<sup>278</sup>,

Una svolta per tutta la cultura occidentale viene dalle nuove carte costituzionali latinoamericane [...]. Gli oggetti naturali diventano di per sé [...] titolari di diritti legittimi, l'ambiente diventa un bene giuridico collettivo, indipendentemente dalla presenza di diritti di proprietà e di godimento. La disponibilità della terra e delle risorse naturali appartiene al popolo. Le perorazioni visionarie dei primi ecologi (Aldo Leopold) a favore dell'estensione dell'etica a tutto il vivente si cominciano finalmente a compiere.<sup>279</sup>

E ancora De Marzo, riferendosi a uno dei fini di alcune di queste costituzioni,

Il *buen vivir* è l'obiettivo a cui tendere tutti e tutte, ristabilendo una relazioni armoniosa con i viventi attraverso una «Democrazia della terra» capace di offrire gli strumenti filosofici, economici e giuridici per affrontare e risolvere le crisi attraverso un nuovo paradigma di civilizzazione fondato sulla giustizia sociale ed ambientale. Ma il *buen vivir* va inteso allo stesso tempo come un formidabile strumento per ribaltare la verticalizzazione imposta dal modello dominante e ristabilire in maniera orizzontale i nessi biologici e spirituali con tutti i viventi.<sup>280</sup>

È possibile avanzare quanto meno qualche dubbio sul fatto che queste costituzioni attuino di fatto un'estensione etica a tutto il vivente, sia o meno quella voluta da Leopold. In generale da queste citazioni traspare ancora l'idea che i beni comuni – in questo caso in quanto considerati a fondamento di queste costituzioni – possano rappresentare una panacea contro tutti i mali. Inoltre questa democrazia dovrebbe realizzare il «buen vivir», che ha il difetto di apparire come una condizione troppo astratta di benessere, sostenibilità e legame quasi mistico tra tutti i viventi per essere di alcun valore normativo.

Oltre a questo, sembra necessario riprendere delle critiche che sono già state avanzate nella precedente parte nei confronti dell'uso che i benecomunisti hanno fatto di queste costituzioni. Spesso il riferimento a queste costituzioni viene attuato sulla base dell'estrapolazione di singoli articoli e non di una loro lettura complessiva, che farebbe invece emergere quanto siano lontane sia a livello di stile e rigore argomentativo che a

---

<sup>278</sup> Associazione nazionale nata nel 2008 composta da associazioni, comitati e gruppi che si occupano di politica e praticano iniziative sociali che si poneva come obiettivo quello di stimolare un processo costituente di un soggetto politico nuovo della sinistra.

<sup>279</sup> Paolo Cacciari (a cura di) *La società dei beni comuni. Una rassegna*, Ediesse, Roma 2010, p. 31

<sup>280</sup> *Ibid* pp. 137-138

livello di immaginario rispetto a quella italiana. Inoltre mantengono un ampio margine di interpretazione lasciato a chi di fatto esercita il potere. Infine la fascinazione di carattere quasi esotico nei confronti di alcune formule espresse da queste carte sembra giustificata da un mero rifiuto della mentalità illuministica – accusata di essere tra le responsabili della creazione di un mondo dominato dalla razionalità strumentale – e da una mancanza di proprie fondamenta teoriche solide. Sia gli articoli presi in considerazione che le formule sbandierate appaiono difficilmente adattabili al contesto giuridico e politico europeo e rischiano di rendere ancora più fumoso il dibattito nei confronti della difesa dell'ambiente.

Al di là di questi riferimenti problematici, l'idea di beni comuni ha sicuramente contribuito ad alimentare altre lotte politiche, sociali, lavorative e ambientali. Alcune di queste sono passate in rassegna da Vandana Shiva nel suo testo *Il bene comune della terra*<sup>281</sup>. La studiosa e ambientalista indiana contrappone all'attuale *economia di mercato* quelle che lei definisce le *economie che apportano la vita*.

L'economia di mercato è autodistruttiva perché distrugge le economie della natura e della sussistenza, provoca una crisi ecologica e economica, e propone un modello di sviluppo che non è equo né sostenibile. Al contrario, le economie che apportano la vita rigenerano i processi ecologici e riattivano la creatività, la solidarietà e la cooperazione sociale. Un'economia di questo tipo si fonda sulla centralità dei soggetti umani e si sviluppa attraverso dei progetti sostenibili, decentralizzati e rigeneranti. Tali progetti presuppongono forme di condivisione della proprietà e di coproduzione, di partecipazione e ripartizione dei compiti e dei diritti. Le economie che apportano la vita non sono delle mere astrazioni, ma delle realtà concrete in continua espansione che vengono realizzate dalla gente comune nella loro quotidianità.<sup>282</sup>

Per quanto questa definizione sia generica, ma forse anche proprio per questo, è possibile affermare che le economie che apportano la vita presentano così tante similitudini con le prassi proposte dai rappresentanti della corrente dei beni comuni da poterle inserire di diritto tra queste. Dalle precedenti parole è possibile infatti individuare un medesimo rifiuto nei confronti del modello economico dominante e una medesima attenzione nei confronti della cooperazione e della solidarietà a livello sociale, della localizzazione, condivisione e coproduzione delle risorse e dei processi di partecipazione (al lavoro) e della sostenibilità e rigenerabilità economica, ma soprattutto ambientale.

---

<sup>281</sup> Vandana Shiva *Il bene comune della terra*, Feltrinelli, Milano 2006

<sup>282</sup> *Ibid* p. 74

Shiva non offre definizioni del suo modello di economia più specifiche, ma si affida agli esempi concreti per delinearla praticamente.

Oltre a elencare, lotte per una gestione condivisa, compartecipata ed equa di beni comuni come l'acqua e le sementi, la studiosa e attivista indiana propone, infatti, molti esempi di piccole imprese che presentano tutte le caratteristiche da lei elencate. Per quanto queste si situino in un orizzonte comunque imprenditoriale e non di mera gestione di risorse condivise, possono essere considerate molto vicine ai modelli proposti dalla Ostrom e distanti dalla prospettiva paventata da Hardin. Gli esempi contenuti nel testo di Shiva sono leggibili come singoli casi concreti che aderiscono al modello generale dell'imprenditoria sociale, verso il quale più di un autore vicino al fronte dei beni comuni strizza l'occhio. Infatti, per quanto siano imprese e, quindi, abbiano come obiettivo quello della sostenibilità economica e della retribuzione dei dipendenti, cercano di assumere persone svantaggiate in modo che possano emanciparsi dalla loro situazione – nei casi presi in considerazione da Shiva, spesso sono donne indiane – e di generare degli effetti positivi a livello sociale, culturale e ambientale nel contesto che le circonda. Sempre in questo ambito, sta iniziando a farsi strada l'idea di economia circolare che si propone di valorizzare quelli che attualmente vengono considerati scarti o rifiuti e inserirli nuovamente nella catena produttiva, riducendo così il loro impatto ambientale.

Oltre a questi esempi, i beni comuni hanno compartecipato anche alla nascita di lotte relative a un modello di pianificazione e gestione condiviso del territorio – come nel caso nel movimento No Tav in Val di Susa – e dello spazio urbano. Hanno anche contribuito ad alimentare dei veri e propri movimenti nei confronti di una gestione maggiormente condivisa e un'accessibilità universale a beni immateriali come la cultura, l'istruzione e internet e le nuove tecnologie.

L'influenza dei beni comuni si è fatta sentire anche a livello della condotta individuale. In questo senso si è introdotta in un preesistente trend di cambiamento che sta portando alla proliferazione di prassi maggiormente solidali ed ecosostenibili. Come nota Marzocca:

L'individuo medio della nostra società non può non riconoscere di vivere in un mondo esposto costantemente al degrado ambientale, perciò deve essere lui stesso a riorganizzare i propri comportamenti, correggendo quelli che contribuiscono a creare questo degrado che si ritorce sulla situazione economica.<sup>283</sup>

---

<sup>283</sup> Ottavio Marzocca *Il mondo comune. Dalla virtualità alla cura*, Ecommons, Roma 2015, p. 120

Del resto l'appello alle responsabilità e all'impegno individuale è una caratteristica comune tanto ai movimenti ecologisti che alla corrente dei beni comuni. Solo per citare un esempio, Shiva afferma che

Ognuno di noi può contribuire creativamente a costruire delle alternative a un sistema che mira soltanto al controllo totale e a profitti senza limiti. [...] Non siamo giunti alla fine della storia, bensì agli albori di una nuova era.<sup>284</sup>

E sta a ognuno di noi partecipare al suo avvento! Al di là degli evidenti eccessi retorici, che ancora prospettano azioni salvifiche e ingressi in un futuro dai tratti quasi utopici, l'invito non è solo verso la creazione di nuove pratiche sostenibili, ma anche a sostenere e aderire a quelle già esistenti. Oltre a un richiamo nei confronti di un maggiore coinvolgimento in pratiche solidali a livello sociale e all'impegno attivo nella politica concreta, un aspetto, così diffuso negli ultimi anni da divenire un vero e proprio fenomeno, sembra presentare delle caratteristiche peculiari e, quindi, essere meritevole di attenzione: la responsabilizzazione dell'individuo in quanto consumatore.

Alla base di questa tendenza c'è la convinzione che sia possibile contribuire significativamente alla creazione del mondo che desideriamo anche attraverso il come indirizziamo le scelte dei nostri acquisti quotidiani. Di fronte alla disillusione nei confronti della politica e delle sue forme di rappresentanza e proprio a causa di una politica sempre più succube delle forme di mercato, si è diffusa l'idea che le scelte dei consumatori siano più politicamente influenti della partecipazione alle votazioni politiche. Anche questo fenomeno rientra in quello più ampio di proliferazione dell'economia a tutti gli ambiti, tanto che per opporsi al sistema economico dominante vengono consigliati comportamenti che – per quanto manifestino un'adesione a circuiti più sostenibili e solidali – rientrano comunque nella sfera del commercio.

Queste prassi alternative di acquisto si manifestano soprattutto nell'ambito alimentare. Ciò avviene fondamentalmente per due motivi tra loro legati. Da una parte il cibo è considerato come una risorsa naturale e quindi viene manifestato interesse verso dei metodi di produzione, distribuzione e consumo sostenibili a livello ambientale e giusti ed equi a livello distributivo. Dall'altra viene considerato come nutrimento e, quindi, l'interesse è riposto nella sua qualità, genuinità e salubrità. Secondo i sostenitori del movimento dei beni comuni, i due aspetti potrebbero convivere in metodi di produzione e

---

<sup>284</sup> Vandana Shiva *Il bene comune della terra*, Feltrinelli, Milano 2006, pp. 204-205

distribuzione non intensivi e industriali, che si muovano nell'orizzonte locale (del «km zero») e che attuino l'agricoltura biologica, preferibilmente eliminando o fortemente limitando la produzioni di carni. Infatti, ormai

Il consumatore e/o la collettività sono disposti a pagare a chi pratica un'agricoltura sostenibile non solo il valore del cibo ma anche quello ambientale-paesaggistico [...], oltre alla maggiore qualità e salubrità del prodotto.<sup>285</sup>

Fioriscono quindi i gruppi di acquisto solidale, si diffondono stili alimentari alternativi – tra tutti il vegetarianesimo e il veganesimo – concetti come quello «km zero» e di agricoltura biologica sono ormai diffusissimi anche tra i non appartenenti al settore agroalimentare e più in generale tra molti dei consumatori – tanto che anche la grande distribuzione alimentare organizzata si è trovata costretta a creare i proprio brand «bio» e «solidali» – viene prestata maggiore attenzione nei confronti del packaging superfluo – all'interno di una sempre più diffusa sensibilità nei confronti dei rifiuti e di una loro riduzione – e in generale agli sprechi. La crescente responsabilizzazione degli acquisti nel settore alimentare è anche parzialmente influenzata dalla crescente e molto probabilmente eccessiva mediatizzazione dell'atto del cucinare imperante a causa delle numerose trasmissioni nelle quali gli chef la fanno da protagonisti.

Questa responsabilizzazione del consumatore genera sicuramente dei comportamenti che contribuiscono a una maggiore sostenibilità economica e ecologica generale e può influenzare anche la condotta delle grandi imprese di produzione, ma nasconde il rischio di responsabilizzare troppo o esclusivamente il consumatore e specularmente deresponsabilizzare i grandi soggetti economici e le istituzioni. Come nota Marzocca infatti,

Tutto questo, naturalmente, può essere considerato in modo favorevole, ma al tempo stesso richiede attenzione al rischio di trasferire sulle spalle dei singoli individui-consumatori gran parte delle responsabilità dei poteri economici e politici che promuovono sistematicamente lo sviluppo economico illimitato.<sup>286</sup>

---

<sup>285</sup> (A cura di) Carlo Modenesi e Gianni Tamino *Biodiversità e beni comuni*, Jaca Book, Milano 2009, p. 135

<sup>286</sup> Ottavio Marzocca *Il mondo comune. Dalla virtualità alla cura*, Ecommons, Roma 2015, p. 121

Un altro rischio è che questa domanda di un consumo alternativo possa essere riassorbita dai grandi soggetti di produzione anche attraverso operazioni che sembrano più di facciata che di sostanza, come in parte sta già avvenendo.

Al di là di queste critiche e di questi rischi, un maggior impegno individuale, quotidiano e concreto a livello sociale, politico e, perché no, anche una maggiore attenzione ai consumi, sono comportamenti importanti verso la realizzazione di una società più sensibile nei confronti dell'ambiente, delle risorse, dell'altro e degli spazi in comune. Inoltre non si dovrebbe mai smettere di credere nel valore – anche educativo – dell'esempio, anche nei più piccoli e insignificanti gesti della quotidianità

### 3.1.3. Beni comuni e teorie etiche dell'ambiente

Andando al di là degli aspetti pratici delle lotte alimentate dall'idea di beni comuni e da come questa abbia condizionato le condotte individuali, sembra interessante analizzare che rapporto intercorre tra le proposte avanzate dai rappresentanti del fronte dei beni comuni e le teorie etiche ambientali. In particolare alcune delle singole voci, ma soprattutto l'approccio generico dei beni comuni, saranno posizionate all'interno della tassonomia precedentemente proposta delle etiche dell'ambiente<sup>287</sup>. In un movimento opposto, inoltre, saranno individuate quelle teorie etiche ambientali che sembrano avere una forte assonanza con le proposte che ruotano attorno all'idea di beni comuni.

Alcune posizioni estreme che si muovono all'interno dell'approccio denominato dei benecomunisti sembrano tendere verso delle posizioni assimilabili alla etiche *olistiche*, *fortemente anti-antropocentriche* o addirittura verso l'*ecologismo profondo* (*deep ecology*). Queste posizioni sono individuabili in coloro che guardano con simpatia alle costituzioni sudamericane e alla figura della natura come «pacha mama», novella «Gaia», che queste presentano. A rappresentarle sarà brevemente presa in esame la proposta di Ugo Mattei. Il giurista italiano afferma che

Noi non «abbiamo» un bene comune (un ecosistema, dell'acqua), ma in un certo senso «siamo» (partecipi del) bene comune (siamo acqua, siamo parte di un ecosistema urbano e rurale). La stessa separabilità fra l'essere e l'avere, così come quella tra il

---

<sup>287</sup> Cfr. 1.2.3 Una tassonomia delle etiche ambientali

soggetto e l'oggetto, viene posta in discussione da una teoria politica che ponga al centro i beni comuni.<sup>288</sup>

In altre sue pagine parla di “un ordine sociale ecologico”<sup>289</sup>, nel quale i beni comuni hanno riacquisito la loro centralità, fondato sull'aver trasceso le categorie di soggetto e oggetto e l'aver abbracciato un'unione di carattere quasi olistico con la natura. Questi richiami fanno pensare ai riferimenti verso la perdita dei contorni della propria soggettività in favore della fusione con la natura che caratterizzano le posizioni della *deep ecology*. Anche in questa corrente estrema dell'ecologismo, infatti, gli esseri umani sono chiamati a trascendere ogni categoria dicotomica, a partire da quella soggetto-uomo/oggetto-natura, e sentirsi parte integrante del tutto rappresentato dall'eco-sfera.

Se dovesse essere proposta, invece, un'interpretazione meno forte del pensiero di Mattei, sarebbe possibile comunque affermare che la sua posizione mostra molte somiglianze alle teorie di etica ambientale *olistiche* o *fortemente anti-anthropocentriche*. Mattei, infatti, sembra avanzare il medesimo rifiuto nei confronti delle etiche tradizionali che sono chiuse in una lettura della realtà come somma di individui e non riescono a cogliere le entità complesse nel loro insieme e la loro prioritaria rilevanza morale e, quindi, un analogo bisogno di passare da una visione morale che considera solo le singole entità ad una che assegna la priorità alle realtà globali.

Avendo accennato a questi estremi, è possibile prendere in considerazione la posizione nella tassonomia delle etiche ambientali della proposta generale, condivisa e integrata in modo coerente dai contributi dei diversi singoli approcci del movimento dei beni comuni. In generale il fronte dei beni comuni ha un approccio antropocentrico all'etica ambientale. Per quanto, molto probabilmente tutti gli autori che lo compongono potrebbero dirsi d'accordo con il superamento del *pregiudizio antropocentrico*, gli esseri umani mantengono una netta centralità morale. Nonostante, infatti, venga concesso lo status di pazienti morali anche agli animali non umani, coerentemente con quella che è stata definita un'*etica sensio-centrica di doppio livello*, il soddisfacimento dei loro bisogni è sempre subordinato a quello dei bisogni degli esseri umani. Il rapporto tra il fronte dei beni comuni e l'etica animale verrà comunque affrontato più approfonditamente nel prossimo paragrafo.

L'etica dell'ambiente rappresentata dal fronte dei beni comuni, avendo come obiettivo essenzialmente il benessere degli esseri umani, presenti e futuri, e solo

---

<sup>288</sup> Ugo Mattei *Beni comuni. Un manifesto*, Laterza, Roma-Bari 2012, pp. 52-53

<sup>289</sup> *Ibid* p. 65

indirettamente quello delle altre specie e dell'ambiente in generale, può essere considerata un'etica *debolmente antropo-centrata*. Entrando maggiormente nello specifico, potrebbe essere assimilata a quello che è stato definito, all'interno delle *etiche della conservazione*, il *modello della «navetta spaziale»*. Questa posizione etica prevede comunque una considerazione del benessere dell'ambiente – per questo può essere considerata *debolmente antropo-centrata* –, in quanto questo rappresenta la pre-condizione per il libero sviluppo degli esseri umani – per questo resta inevitabilmente un'etica *antropo-centrata*. Come infatti è descritto in modo esemplare da Bartolommei, l'*etica della navetta spaziale*

Sostiene che, posti dietro il solito «velo di ignoranza», gli uomini opterebbero per includere nel paniere dei beni di prima necessità anche il diritto all'ambiente inteso [...] come diritto a un tipo di bene a cui tutti sarebbero attualmente interessati, in quanto costituisce la pre-condizione per l'esercizio di altri diritti, per la fruizione di altri tipi di beni, e, più in generale, per continuare a perseguire, da parte di ciascuno, il proprio piano di vita.<sup>290</sup>

Oltre all'evidente influenza del neocontrattualismo di stampo rawlsiano, il riferimento all'ambiente come “pre-condizione per l'esercizio di altri diritti” presenta una fortissima assonanza con la definizione della commissione Rodotà che definisce i beni comuni come “utilità funzionali all'esercizio dei diritti fondamentali nonché al libero sviluppo della persona”<sup>291</sup>. Si viene a instaurare così un'analogia tra l'*etica della navetta spaziale* e l'interpretazione dei beni comuni offerta dalla commissione Rodotà; l'ambiente, nel caso della prima, e i beni comuni, nel caso della seconda, sono considerati come fondamentali per i diritti personali. Se l'interpretazione dei beni comuni viene virata nella considerazione dell'ambiente, entrambe queste posizioni finiscono per affermare lo stesso principio.

Un'altra analogia riguarda la considerazione delle generazioni future. Ancora la definizione della commissione Rodotà offre un esplicito riferimento alla questione quando afferma:

I beni comuni devono essere tutelati e salvaguardati dall'ordinamento giuridico, anche a beneficio delle generazioni future.<sup>292</sup>

---

<sup>290</sup> Sergio Bartolommei *Etica e natura*, Laterza, Bari 1995, p. 54

<sup>291</sup> AA. VV. *Oltre il pubblico e il privato. Per un diritto dei beni comuni*, Ombre corte, Verona 2012, p. 162

<sup>292</sup> *Ibid*

L'inserimento della dimensione del futuro in questo contesto è stato sicuramente condizionato da riflessioni inerenti lo stato di salute della terra e l'interesse che le prossime generazioni possano vivere in un habitat tale da consentire un livello di qualità della vita adeguato. La riflessione nell'ambito delle etiche ambientali, come è emerso nella prima parte di questo lavoro, ha insistito molto sulla necessità di ampliare la dimensione di rilevanza morale dal *qui e ora* alla scala globale e alla proiezione nel futuro. Alla base di questo mutamento di paradigma sta sicuramente l'osservazione che l'agire umano, grazie agli sviluppi industriali e tecno-scientifici, ha subito tali potenziamenti da generare degli effetti di ampiezza globale e capaci di condizionare anche il futuro non prossimo. Il contributo di Hans Jonas in questo ambito è stato sicuramente fondamentale, ma anche una prospettiva come quella dell'*etica della navetta spaziale* prende in considerazione "la salvaguardia della specie, attuale e avvenire"<sup>293</sup>.

Un contributo della riflessione sui beni comuni all'etica ambientale potrebbe provenire dal riscoperto valore della relazione e, più in generale, di quelli che sono stati definiti i beni comuni sociali. L'ambito delle relazioni rilevanti potrebbe essere, infatti, ampliato in un processo gradualmente sempre più inclusivo dalla comunità che circonda il soggetto, all'intera umanità, a tutti gli animali non-umani, alle specie, presenti e future fino a giungere a tutta l'ecosfera. Questo ampliamento non dovrebbe essere solo di carattere morale ma anche e, forse prima, di carattere esistenziale, ossia inerente all'importanza che un ambiente tutelato e una sana relazione con le altre specie può avere nella formazione di identità individuali e sociali equilibrate. Guattari in *Le tre ecologie*<sup>294</sup> ha forzato questa analogia tra relazioni con la natura e relazioni sociali interumane, andando a sottolineare l'esigenza di una *ecologia sociale*. Nella sua visione, all'interno della resistenza contro un sistema capitalistico sempre più invadente e capace di prosperare grazie alla distruzione del legame sociale, ci ricorda che

All'ecologia ambientale [...] deve essere necessariamente affiancata innanzitutto un'ecologia sociale che tenda «alla ricostruzione dei rapporti umani a tutti i livelli».<sup>295</sup>

All'interno di questa riflessione, la prospettiva dei beni comuni potrebbe spingersi ad aggiungere che i beni comuni (sociali) sono fondamentali per acquisire relazioni

---

<sup>293</sup> Sergio Bartolommei *Etica e natura*, Laterza, Bari 1995, p. 138

<sup>294</sup> Félix Guattari in *Le tre ecologie. L'umanità e il suo destino*, Sonda, Alessandria 1991

<sup>295</sup> Ottavio Marzocca *Il mondo comune. Dalla virtualità alla cura*, Ecommons, Roma 2015, p. 72

equilibrate con l'ambiente secondo la logica che un adeguato rapporto con il simile è la base per un adeguato rapporto con il dissimile.

Anche il contributo dei beni comuni e in particolare di quello che è stato definito l'approccio della cura trova delle forti analogie con alcune proposte di etiche ambientali. Come è già stato affrontato, le autrici che rappresentano questo fronte, infatti, insistono molto sulla rivalutazione di un sentimento come quello dell'empatia in modo da poter attuare dei comportamenti di cura nei confronti dei nostri simili. Allo stesso modo con quanto affermato poco sopra riguardo alle relazioni significanti, anche in questo caso il sentimento potrebbe essere ampliato anche alle altre specie animali e non, presenti e future, e a tutto l'ambiente in generale. In questo modo potrebbe essere possibile avere delle basi emotive per tentare quanto meno di ampliare la relazione di cura anche nei confronti degli animali non umani, delle piante e dell'ecosfera in generale. Del resto, come è già emerso, nel paragrafo a loro dedicato, sono le autrici stesse che rappresentano questo approccio a prospettare la possibilità che l'*homo empaticus*, attraverso la creazione di un legame empatico e di una relazione di cura nei confronti dell'ambiente, possa "scongiurare [...] la catastrofe stessa del vivente."<sup>296</sup>

Anche questo aspetto della proposta dei beni comuni trova una forte consonanza con alcune etiche ambientali. In particolare con la declinazione *bio-empatica* dell'*etica della terra* di Leopold. Come è già stato osservato, questa, sulla base della constatazione che il destino degli esseri umani e quello della natura sono strettamente legati, invita a estendere i sentimenti morali e in particolare quelli di empatia e di cura dalla comunità umana a quella biotica.

Tra le etiche ambientali proposte nel passato sono, inoltre, individuabili delle proposte che hanno anticipato quelle che sono emerse all'interno della riflessione sui beni comuni o dalle quali questa ha tratto spunto. In primo luogo, a livello terminologico sempre Leopold affermava che quello di *comunità* "è il concetto insieme più ecologico e più umano che possa esserci"<sup>297</sup>. Anche in questa analogia, si gioca sull'estensione spaziale del significato: dalla comunità umana locale a quella naturale globale. Come gli esseri umani sono capaci di vivere in modo armonioso e sostenibile nelle prime, così dovrebbero fare anche all'interno della seconda.

Ci sono state anche proposte di etica ambientale che hanno fatto leva sull'aspetto di gestione delle risorse naturali anticipando un approccio che poi sarebbe stato fatto proprio

---

<sup>296</sup> AA. VV. *Tempo di beni comuni. Studi multidisciplinari*, Ediesse, Roma 2013 p. 53

<sup>297</sup> Serenella Iovino *Filosofie dell'ambiente*, Carocci, Roma 2004, p. 147

da coloro che hanno interpretato i beni comuni in senso amministrativo-gestionale. La prima può essere fatta risalire a Gifford Pinchot che propose un *conservazionismo* per il quale le risorse naturali avrebbero dovuto garantire “il bene maggiore per il maggior numero, più a lungo possibile”<sup>298</sup>. Questa posizione molto realista – non a caso Pinchot fu il primo teorico statunitense di scienze forestali – e evidentemente influenzata dalla filosofia utilitarista si basava su due principi di natura fondamentale economica.

Il primo [...] è l'equità: la giusta distribuzione delle risorse tra le generazioni presenti e future. Il secondo, strettamente legato al primo, è l'efficienza: l'amministrazione delle risorse è materia di uno studio scientifico, volto a massimizzare e moltiplicare l'uso dei beni naturali, secondo criteri che saranno poi definiti «sostenibili».<sup>299</sup>

Anche la proposta di Pinchot riflette l'attenzione nei confronti delle generazioni future.

Percorrendo la storia delle etiche dell'ambiente, Passmore dimostra un'analogia attenzione al nostro modo di amministrare le risorse naturali. Secondo il filosofo australiano il compito primario del genere umano è quello di conservare un ambiente rigoglioso in modo da continuare a permettere la soddisfazione dei bisogni umani fondamentali. Questo fine richiede una gestione delle risorse responsabile ed eticamente orientata.

Entrambe queste ultime prospettive si avvicinano molto a quelle di varie voci del fronte dei beni comuni perché si muovono all'interno di una prospettiva antropocentrica, cercando di individuare una gestione delle risorse che possa al contempo soddisfare i bisogni umani non superflui, ma, al contempo, garantire la sostenibilità ambientale. Se il termine “risorse naturali” venisse sostituito con quello “beni comuni” le loro affermazioni potrebbero essere inserite nei testi di molti autori contemporanei presi in analisi in precedenza senza sembrare in alcun modo a questi estranee.

Passando ad un ambito più pratico come quello dell'agricoltura, un'altra voce che ha anticipato alcune tendenze presenti all'interno del fronte dei beni comuni è quella di Murray Bookchin. L'influenza del pensiero anarchico e libertario è forte nella sua *social ecology* che invita alla creazione di pratiche agricole svincolate da ogni influenza amministrativa centralizzata, locali, decentrate e sostenibili. Nella sua prospettiva, le singole comunità locali dovrebbero pianificare la linea di produzione e gestirla indipendentemente tanto

---

<sup>298</sup> *Ibid* p. 61

<sup>299</sup> *Ibid*

rispetto al potere politico che a quello economico. Questa proposta è perfettamente in linea sia con l'aspirazione a creare una terza via che si distanzi al contempo dalla gestione statale e da quella del mercato diffusa in pressoché tutti gli autori del fronte dei beni comuni che con la tendenza al decentramento e alla delocalizzazione sia gestionale che politica presente soprattutto nell'interpretazione economica ma anche nell'approccio dei benecomunisti. Come queste, però, si scontra contro un modello economico (e anche agricolo) sempre più dominato da dinamiche guidate da un centro e operanti indifferentemente a livello globale.

Sarà possibile soffermarsi su eventuali altri contributi e limiti delle proposte inerenti i beni comuni in ambito di etica ambientale nel prossimo capitolo. Intanto sembra opportuno affrontare la questione di come il fronte dei beni comuni interagisca con l'ambito dell'etica animale.

#### 3.1.4. Beni comuni ed etica animale

Come è stato delineato nel precedente paragrafo, in termini generali l'approccio dei beni comuni, nonostante al suo interno possa presentare delle differenze e delle eccezioni, abbraccia un'etica con una prospettiva inevitabilmente antropocentrica ma che, superando quello che è stato definito il *pregiudizio antropocentrico*, segue un'assegnazione del valore morale sensio-centrica. A questo riguardo appare utile tornare sulla descrizione che Bartolommei offre di *etica sensio-centrica di doppio livello*. Questa è

Un'etica [...] che da una parte estende la considerazione morale a tutti gli individui senzienti e percipienti, umani e non umani, considerandone sia i bisogni materiali che non materiali; dall'altra consente di porre la questione del trattamento umano dei non-umani non senzienti e non percipienti come una questione di rilievo morale su cui vale la pena di discutere a fondo, pur assumendo che là dove c'è conflitto tra doveri nei confronti degli individui senzienti e dovere nei confronti dell'ambiente inanimato, i primi devono – *prima facie* – prevalere.<sup>300</sup>

Questo approccio potrebbe però contrastare con una visione che pare essere maggiormente antropocentrica come quella dei beni comuni. Per essere più vicini e coerenti con tale prospettiva, quindi l'etica sensio-centrica di doppio livello descritta da

---

<sup>300</sup> Sergio Bartolommei *Etica e natura*, Laterza, Bari 1995, p. 138

Bartolommei potrebbe essere declinata in un'etica sensio-centrica di «triplo livello», ossia che divide gli esseri senzienti in due gruppi – gli esseri umani e gli animali non umani – e stabilisce che laddove vi sia un conflitto tra i doveri nei confronti dei primi e quelli dei secondi dovranno essere quelli dei primi a prevalere. Conseguentemente e coerentemente con la prospettiva descritta da Bartolommei, se dovesse configurarsi un conflitto analogo tra interessi degli esseri senzienti e quelli degli esseri non senzienti, dovranno essere soddisfatti i primi a discapito dei secondi e, laddove dovesse porsi un conflitto interno al gruppo dei senzienti, dovranno avere priorità gli interessi degli esseri umani su queglii degli altri esseri senzienti che, al loro interno, seguiranno una scala gerarchica di rilevanza morale in base al grado di sensibilità e coscienza.

Questa prospettiva ha il pregio di imporre comunque dei doveri agli umani nei confronti degli animali e della natura, ma stabilisce anche quali debbano essere le priorità in caso di conflitto. Come precedentemente notato, per il trattamento da assegnare agli animali non umani e all'ambiente, tanto dipenderà dall'estensione dei bisogni ritenuti lecitamente da soddisfare degli esseri umani. Questa, quindi, risulta una questione centrale alla quale è stato brevemente risposto nelle precedenti pagine.

Ma, al di là di questo, tale prospettiva etica è sufficiente nei confronti dell'effettiva difesa degli interessi degli animali non umani? Dal momento che l'interesse umano non è l'unico in campo e si arriva a parlare di diritti degli animali, quali loro interessi dovranno essere difesi, in che termini e con quali modalità? Articolare delle risposte a queste domande, chiaramente, richiederebbe decisamente un'attenzione maggiore di quella che gli viene dedicata in questo studio. Sarà comunque affrontata la questione in relazione alla questione dei beni comuni. In particolare riguardante il ruolo – attivo o passivo – che gli animali devono rivestire nei loro confronti e su quali eventuali forme di rappresentanza possono avere quest'ultimi.

Una prima premessa chiarificatoria a questa discussione riguarda la scelta tra un paradigma *continuista* e uno *discontinuista*. Il primo – anche sulla scia dell'evoluzionismo e delle successive scoperte dell'etologia e della genetica – sancisce una essenziale continuità tra animali umani e animali non umani e individua tra questi solo una differenza di grado. Il secondo, invece, sancisce una vera e propria differenza qualitativa tra gli esseri umani e gli animali. In questo contesto, la scelta ricade decisamente sul paradigma continuista, andando così a instaurare tra specie umana e specie non umane una fratellanza che possa sfociare anche in una continuità del valore morale. Una seconda premessa riguarda i diritti degli animali e manifesta l'adesione all'estensione di alcuni diritti

fondamentali – diritto di vivere in libertà, diritto di non soffrire inutilmente etc. – alle specie animali.

Restringendo il campo di riflessione al rapporto tra beni comuni e animali non umani e, quindi, anche all'eventuale contributo della proposta dei beni comuni all'etica animale, sorge immediatamente una domanda: da chi è composta la comunità di individui interessati alla tutela dell'ambiente in quanto bene comune? E ancora, entrando sempre più nel dettaglio, quali sono i margini specifici di questa comunità? È lecito considerare gli animali come dei beni comuni o loro stessi hanno diritto a vedere i propri interessi rispettati nell'individuazione di cosa è comune, nel suo utilizzo e nella sua tutela? Detto altrimenti, gli animali non umani sono parte passiva o parte attiva nella riflessione sullo statuto dei beni comuni?

È evidente che gli esseri umani condividano lo stesso mondo con gli animali, ma questo non implica di per sé che gli interessi di quest'ultimi vengano presi in considerazione nelle strategie di tutela dell'ambiente. Tralasciando sulla scia delle premesse la possibilità che agli animali non venga nemmeno assegnato lo status di pazienti morali, si prospettano due possibilità: (1) gli animali sono dei beni comuni o (2) gli animali hanno interessi rilevanti nell'individuazione di quali siano i beni comuni. Nel secondo caso evidentemente si porrebbe anche la questione di come interpretare, prima, e rappresentare, poi, i loro interessi.

Secondo la prima prospettiva gli animali non umani vengono considerati come beni comuni e, quindi, dovrebbero essere gestiti, "usati" e tutelati in quanto tali. È una posizione verso la quale molti rappresentanti del fronte dei beni comuni sembrano tacitamente aderire. L'"uso" viene interpretato come lo sfruttamento e il consumo, sebbene moderato e ottenuto tramite metodi che evitino sofferenze inutili. La tutela viene invece perseguita attraverso l'interesse nei confronti della sopravvivenza delle singole specie e, quindi il mantenimento di una biodiversità più ampia possibile.

Nella seconda prospettiva, invece, gli animali non umani stessi dovrebbero essere parte attiva nell'individuazione di quali sono i beni comuni. I loro bisogni e interessi dovrebbero essere quindi considerati rilevanti a questo proposito. In questi termini si pone l'ardua questione di come interpretare e rappresentare questi bisogni e interessi. In seguito a questa prima fase consultativa nella quale il punto di vista degli animali non umani viene considerato assieme a quello degli animali umani nell'individuazione dei beni comuni, questi beni dovrebbero essere garantiti anche per il loro utilizzo e tutelati anche per il loro interesse.

Alcune argomentazioni provenienti dal fronte dei beni comuni possono giocare in favore di questa prospettiva. Se gli animali non umani vengono considerati detentori di diritti fondamentali e, almeno secondo la definizione avanzata dalla Commissione Rodotà, i beni comuni sono la base funzionale per la realizzazione dei diritti, sembrerebbe che nella individuazione dei beni comuni debbano essere rilevanti anche gli interessi degli animali e che i beni comuni debbano essere garantiti loro come base per il soddisfacimento dei loro diritti. È possibile arrivare alla medesima conclusione anche attraverso la richiesta di estensione della comunità rilevante per i beni comuni agli animali non umani.

Questa posizione comporta quanto meno uno slittamento della prospettiva antropocentrica dalla sua pregressa centralità. Simone Pollo avanza una proposta teorica affine che pone al contempo

La centralità degli interessi degli esseri senzienti e l'adozione di un punto di vista naturalizzato e anti-antropocentrico. [...] Nella determinazione, quindi, di cosa sia la natura che merita protezione risulta prioritaria l'individuazione degli interessi concreti degli esseri senzienti, umani e non, attualmente viventi o futuri, che sono direttamente coinvolti dalle decisioni che hanno effetto sull'ambiente. D'altra parte, proprio le conoscenze empiriche sul vivente mostrano come, attualmente, gli esseri umani non rivestano, in alcun modo, un ruolo centrale o di primo piano fra gli esseri viventi. [...] Il mondo né è fatto per gli esseri umani né gli esseri umani possono vantare supremazie.<sup>301</sup>

In questa prospettiva entrano in gioco le decisioni che generano “effetti” sull'ambiente in quanto queste possono condizionare il benessere di chi vive in modo senziente nell'ambiente. Di conseguenza gli interessi di questi esseri viventi devono essere presi in considerazione in tali scelte. In altri termini, dal momento che l'ambiente ha un ruolo fondamentale nel soddisfacimento dei bisogni degli animali, anche la loro prospettiva dovrebbe essere valutata quando vengono pensate strategie in sua difesa.

A questo punto si apre il grande problema di come interpretare e rappresentare i bisogni e gli interessi degli animali. In primo luogo sembra necessario evitare di cadere nei due estremi contrapposti nei quali spesso è caduta la tradizione filosofica nell'interpretare la diversità animale. Come ricorda Luisella Battaglia, infatti,

Proveniamo da una cultura che non ha sufficientemente tematizzato la *differenza*, specie quella dell'animale. Le modalità consuete sono state quelle della reificazione (riduzione

---

<sup>301</sup> (a cura di) Piergiorgio Donatelli *Manuale di etica ambientale*, Le Lettere, Firenze 2015, pp. 158-159

dell'animale a oggetto, a macchina) o quelle dell'antropomorfizzazione (l'interpretazione dell'animale in termini umani).<sup>302</sup>

Tali interpretazioni fanno entrambe torto a una considerazione dei bisogni effettivi e specifici dei singoli animali non umani perché nel primo caso non vengono considerati come esistenti – una macchina non ha né bisogni né interessi – mentre nel secondo caso vengono assimilati a quelli umani nei confronti dei quali sono in parte sicuramente molto diversi. Per evitare questi errori sembra necessario anche

Riconoscere nell'animale un'alterità portatrice di una specifica valenza, di una propria dignità e, in alcuni casi, di una «soggettività attiva» nel rapporto con l'uomo, così da contrastare le due opposte e inaccettabili prospettive dell'antropofornismo e della reificazione.<sup>303</sup>

Per rappresentare e tutelare effettivamente i bisogni degli animali non umani sono state proposte varie strategie. Una è quella di individuare, sulla base del riconoscimento del bene comune interspecifico dell'ambiente, dei doveri indiretti verso gli animali. Come afferma Bartolommei, infatti,

Possiamo [...] confrontare i nostri beni naturali con i beni naturali di esseri come gli animali, anche se dal loro punto di vista non sono beni morali. [...] Possiamo ricavare in questa prospettiva dei doveri indiretti verso coloro che condividono con noi i beni naturali che, nel nostro caso di esseri razionali, sono l'oggetto diretto della legge morale.<sup>304</sup>

A partire quindi da una considerazione di quali possano essere i beni naturali degli animali, dovremmo difenderli esprimendo così anche un dovere indiretto nei confronti delle altre specie.

Una strategia alternativa è quella che sulla scia del neocontrattualismo tenta di estendere le teorie della giustizia a una dimensione interspecifica. Il filosofo Donald Van Der Veer<sup>305</sup> ha proposto di ampliare le dimensioni e rendere ancora più opaco il velo d'ignoranza rawlsiano in modo che tutti i contraenti ignorino non solo la loro futura

---

<sup>302</sup> Luisella Battaglia *Un'etica per il mondo vivente*, Carocci, Roma 2011, p. 257

<sup>303</sup> *Ibid* p. 236

<sup>304</sup> a cura di) Piergiorgio Donatelli *Manuale di etica ambientale*, Le Lettere, Firenze 2015, p. 70

<sup>305</sup> Donald Van Der Veer *Interspecific justice in Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, Volume 22, Issue 1-4, 1979, pp. 55-79

condizione sociale, ma anche la specie alla quale apparterranno. Gli esseri umani, sulla base dell'immedesimazione in una condizione preoriginaria dopo la quale potrebbero avere la sorte di ogni essere senziente – dall'essere umano al topo cavia di laboratorio –, dovrebbero essere capaci di istituire una società più giusta per tutti gli esseri viventi senzienti. I contraenti, quanto meno, dovrebbero ritenere condivisibili i seguenti due principi:

a) nessun essere senziente dovrebbe venire trattato in modo da avere una vita non degna di essere vissuta (*the life preferability requirement*); b) non si dovrebbe deliberatamente chiamare alla vita una creatura senziente quando è certo, o altamente probabile, che essa avrebbe una vita siffatta, non preferibile alla non vita (*the creation requirement*).<sup>306</sup>

Una teoria interspecifica della giustizia siffatta consente di allargare l'orizzonte morale ai bisogni e agli interessi effettivi degli animali non umani dal momento che si sforza quanto meno di ricercare una possibilità di convivenza tra il benessere umano e quello animale.

Un'altra proposta più originale è contenuta nel testo *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights*<sup>307</sup> di Sue Donaldson e Will Kymlicka. I due autori canadesi propongono una vera e propria teoria della cittadinanza animale che si articola per gradi a seconda della vicinanza delle specie allo spazio di vita umana. In questa prospettiva la considerazione si amplia dalla dimensione morale a quella politica, rendendo gli animali dei cittadini ai quali qualcuno deve dare voce a livello di soddisfacimento dei diritti e di parere nelle consultazioni. In questo modo gli animali non umani percorrerebbero una parabola che da un mero ruolo di pazienti morali da difendere – individuabile anche nel pensiero di Bentham – porta ad assegnare loro il ruolo di deliberatori attivi, evidentemente per interposta persona.

Indipendentemente dalle specifiche soluzioni avanzate da tutte queste interessanti proposte, ogni etica che si voglia muovere in un orizzonte animale deve necessariamente confrontarsi con il problema di dare voce ai bisogni e agli interessi degli animali non umani e di rappresentarli, dal momento che, per quanto possano essere percepibili le loro sofferenze, loro stessi non sono capaci di articolare e di reclamare alcuna considerazione etica e politica.

---

<sup>306</sup> Luisella Battaglia *Un'etica per il mondo vivente*, Carocci, Roma 2011, p. 191

<sup>307</sup> Sue Donaldson e Will Kymlicka *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights*, Oxford University Press, Oxford 2011

### 3.2. Il locale e il globale: beni comuni e difesa dell'ambiente

Questo capitolo sarà dedicato a individuare quelle che possono essere le criticità o i punti forti sia delle varie proposte e interpretazioni dei beni comuni che sono state in precedenza passate in rassegna che di quella che potrebbe essere una proposta integrata di queste relativamente alla sfida della difesa dell'ambiente.

Al termine della seconda parte di questo lavoro sono state individuate quattro interpretazioni o chiavi di lettura del concetto di beni comuni: (1) quella economica, (2) quella giuridica, (3) quella etica e (4) quella sociale. È stato inoltre visto come i diversi autori e i diversi approcci che si muovono all'interno del fronte dei beni comuni possano farsi portatori, anche in modo parzialmente simultaneo, delle precedenti interpretazioni. Su scala internazionale, l'attenzione è stata rivolta soprattutto al pensiero di Garret Hardin e a quello di Elinor Ostrom, mentre a livello italiano le varie posizioni sono state raggruppate in tre approcci: (a) quello dei benecomunisti, (b) quello giuridico e (c) quello dell'etica della cura.

Questa classificazione sarà mantenuta anche in questa parte per poi trascenderla e valutare quelli che possono essere i limiti e i contributi dei beni comuni in generale – degli aspetti in comune, quindi, alle singole posizioni – alla difesa dell'ambiente.

Per quanto il famigerato articolo di Hardin *The tragedy of the commons*<sup>308</sup> sia stato criticato, ma anche frainteso, è innegabile che le sue premesse muovano decisamente da problematiche di carattere ambientale. Il problema dei beni comuni e il tragico destino verso il quale sembrano andare incontro, infatti, vengono affrontati solo nel più ampio contesto dell'aumento demografico e della crisi ecologica. In questa prospettiva, Hardin pone il problema di come sia possibile che un contesto dalle risorse finite ed esauribili possa garantire un livello crescente di qualità della vita a un numero sempre più ampio di persone. Di fatto questa tendenza in atto è possibile solo nel breve periodo e se non sarà interrotta avremo come esito quello di compromettere l'esistenza delle future generazioni per il soddisfacimento di quelle presenti. Per evitare questo scenario apocalittico, Hardin, con'è noto, propone le due contrapposte soluzioni: una gestione privata delle risorse o una ferrea legislazione statale (e internazionale).

---

<sup>308</sup> Garret Hardin *The Tragedy of the Commons*, *Science*, n. 162, pp. 1243-8, 1968

Nel paragrafo dedicato ad Hardin<sup>309</sup> sono già emerse molte delle critiche che sono state mosse alle sue assunzioni di partenza e alle sue proposte. Adesso è possibile aggiungere che molto probabilmente la sensibilità ecologica che muove la riflessione di Hardin non è stata colta o, quanto meno, è stata messa tra parentesi, dai rappresentanti dei vari approcci ai beni comuni perché gli esiti che lui propone sono esattamente quelli dai quali questi rifuggono cercando alternative percorribili. I rappresentanti dei fronti dei beni comuni rifiutano ogni soluzione di gestione privata e statale e, anzi, accusano queste di essere responsabili dell'attuale condizione di crisi. Hardin, invece, le propone addirittura entrambe alternativamente come possibili soluzioni. È facile allora constatare perché, nonostante le preoccupazioni nei confronti delle risorse possano essere le medesime, Hardin sia stato a tal punto bersagliato dai teorici dei beni comuni.

Uno degli obiettivi che si pone esplicitamente Elinor Ostrom è quello di superare i limiti della proposta di Hardin. Come è già stato notato, non sono solo gli esiti a essere diversi, ma anche le premesse. Le strade dei due autori risultano già divise a partire dall'interpretazione antropologica, trampolino di lancio per giungere a esiti normativi a tal punto diversi. Ostrom ha in mente membri di comunità tra i quali vi è già un legame e che sono disposti a porsi in relazione comunicativa e collaborativa con gli altri. Hardin, invece, prospetta una condizione – molto simile a un ipotetico stato di natura – priva di legami, usi e costumi e degli individui che hanno un atteggiamento esclusivamente strategico e strumentale nei confronti degli altri – sullo stampo dell'*homo oeconomicus*.

La Ostrom rimbalza costantemente dalla dimensione descrittiva dei casi concreti a quella normativa della sua proposta inerente i commons. In questo contesto di riflessione sul contributo alla difesa dell'ambiente di queste proposte, sembra utile recuperare almeno due caratteristiche. In primo luogo, le comunità prese in considerazione dall'autrice statunitense sono interessate a una gestione tesa allo sfruttamento prolungato delle risorse in comune, non a una loro salvaguardia. In secondo luogo, tali comunità si articolano su di una prospettiva strettamente locale, hanno dimensioni limitate e confini netti che separano il dentro dal fuori, sono composte da un numero esiguo di individui. Si configurano quindi come comunità piccole, ristrette e chiuse.

Queste due caratteristiche dei sistemi presi in considerazione dalla Ostrom risultano quanto meno problematiche per la loro applicazione alla difesa dell'ambiente. Primo, come è possibile applicare una motivazione privata come quella degli usufruttori per uno sfruttamento prolungato di una risorsa comune a una dimensione come quella ambientale

---

<sup>309</sup> Cfr. 2.2.1. Hardin e la Tragedy of the commons

che sembra richiedere, invece, di trascendere almeno parzialmente i propri interessi e passare dalla mera gestione alla tutela e salvaguarda delle risorse naturali e dell'ecosistema nel suo complesso? La Ostrom non sembra porsi questo problema e ciò rivela che la prospettiva che la interessa non è quella della salvaguardia ambientale, ma quella dello sfruttamento partecipato ed equo delle risorse da parte della singole comunità.

In secondo luogo, come è possibile che un modello plasmato su comunità piccole, ristrette e chiuse possa applicarsi a un contesto che presenta caratteristiche diametralmente opposte come quello dell'ambiente? La questione della difesa dell'ambiente, infatti, prende in considerazione un orizzonte spaziale ampio in quanto globale, una comunità molto numerosa in quanto costituita da tutti gli abitanti della terra e la mancanza di confini in quanto il campo d'azione è l'intera terra.

La Ostrom ventila la possibilità che il funzionamento delle sue comunità possa essere esteso anche a contesti più ampi attraverso un sistema di sussidiarietà concentriche, ma sembra avere in mente comunque contesti di ordine regionale, non certo globale. La proposta della Ostrom, se applicata alla difesa dell'ambiente, sembra quindi fermarsi di fronte a questi due limiti, uno di carattere motivazionale e l'altro di carattere numerico e spaziale.

Per uscire da questa impasse, potrebbe essere proposto di applicare i micro-modelli della Ostrom al contesto macro delle relazioni statali internazionali. In questo scenario gli stati rivestirebbero i panni dei singoli usufruttori e il mondo rappresenterebbe le risorse in comune da gestire. Anche in questa prospettiva dovrebbe essere superato il limite motivazionale, ma, ancora prima, gli stati dovrebbero rispettare i criteri di disponibilità alla comunicazione e alla cooperazione assunti dall'antropologia della Ostrom; fatto che sembra alquanto distante dalla realtà.

Passando a quello che è stato definito l'approccio dei benecomunisti ai beni comuni, saranno presi in considerazione criticamente due suoi rappresentanti in modo da valutare in che termini si ponga nei confronti della tematica ambientale. In generale, come è stato descritto in precedenza, i tre capisaldi di questo approccio sono: (1) la tutela e la conservazione delle risorse condivise siano esse naturali, materiali o immateriali; (2) l'equa distribuzione di queste sia a livello locale che a livello globale da realizzare primariamente attraverso (3) nuovi sistemi di governo democratico diretto e locale.

All'interno del fronte dei beni comuni, i benicomunisti sono quelli che manifestano con maggiore veemenza il rifiuto sia della gestione pubblica che di quella di mercato e, quindi, il bisogno di percorrere una terza via. Per queste ragioni criticano fortemente

Hardin, rimuovendo il fatto che il suo contributo muove un'analoga preoccupazione nei confronti dell'ambiente.

D'altra parte sembrano abbracciare completamente la prospettiva avanzata dalla Ostrom, senza però rendersi conto che l'interpretazione dei commons offerta dall'autrice statunitense è ben altra cosa rispetto alla loro concezione dei beni comuni. L'interesse privato che muove gli usufruttori, la dimensione locale, il ruolo dell'esclusione dalla comunità, l'attenzione allo sfruttamento e non alla salvaguardia delle risorse nella proposta della Ostrom, stridono fortemente con il secondo caposaldo dei benecomunisti. A questi autori sembra essere sufficiente il suo rifiuto della prospettiva di Hardin e il suo sforzo nell'individuare una terza via, ma non pongono sufficiente attenzione all'effettivo contenuto di questa alternativa che, a ben vedere, non si confà con la loro concezione di beni comuni. Sembrano, insomma, leggere e servirsi di entrambi gli autori americani con superficialità e in modo strumentale.

Entrando nello specifico di una proposta, sarà preso ancora in esame il pensiero di Mattei perché, nonostante le lacune, sembra quello che all'interno di questo approccio a livello italiano si è maggiormente sforzato a proporre una formulazione teorica dei beni comuni. Nel suo pensiero sembrano essere presenti due elementi che, almeno in una prospettiva di difesa globale dell'ambiente – secondo caposaldo – sembrano confliggere. Da una parte Mattei definisce il comune in chiave ambientalista e risentendo di una forte influenza dell'ecologia come

Una relazione di natura qualitativa fra l'individualità e l'ambiente in cui essa è immersa, fra il tutto e le sue parti.<sup>310</sup>

Dall'altra, mostrando simpatie nei confronti dei modelli di comunità medioevali, sembra propendere verso una concezione della comunità locale, chiusa ed endogamica. Al di là del fatto che Mattei non prospetta alcuna proposta pratica per giungere all'espansione di coscienza che sta alla base della sua definizione del comune, è possibile quantomeno notare che tra una comunità di questo tipo e un compito globale che richiede il contributo dell'umanità presa nel suo insieme come quello della difesa dell'ambiente vi è una forte contraddizione. Pertanto, nonostante l'anelito iniziale sia interessato alla difesa dell'ambiente e la prospettiva sia quella globale, le soluzioni prospettate sono locali e chiuse e, quindi, non sembrano adeguate. Ancora una volta il problema si situa

---

<sup>310</sup> AA. VV. *Tempo di beni comuni. Studi multidisciplinari*, Ediesse, Roma 2013 p.327

nell'insufficienza di una proposta locale nel far fronte a un problema globale come quello della sostenibilità ambientale.

A questa situazione di impasse prova a rispondere Vandana Shiva con la sua proposta di "democrazia della comunità terrena"<sup>311</sup> che dovrebbe rappresentare una sorta di sommatoria delle singole, concrete e sostenibili comunità locali con un effetto globale di salvaguardia per l'ambiente. Nelle sue pagine, infatti, si legge

Il progetto di costituire una democrazia della comunità terrena non deve essere inteso come un'astrazione, ma come l'insieme delle pratiche specifiche dei popoli che reclamano i loro beni comuni, le loro risorse e il diritto di vivere liberi e in pace, preservando la loro identità e la loro dignità.<sup>312</sup>

### Le comunità che la compongono dovrebbero essere

Del tutto autonome e autorganizzate, ma al tempo stesso profondamente connesse tra di loro, con le altre specie e con l'intero pianeta.<sup>313</sup>

La democrazia della comunità terrena dovrebbe configurarsi come l'insieme di comunità regolate dall'autogoverno che attraverso un movimento ascendente dal basso verso l'alto si uniscono in sistemi sempre più complessi per partecipare all'obiettivo della salvaguardia del pianeta.

Ma, come è possibile instaurare questa dinamica e, soprattutto, governarla? Lasciare questo compito all'autorganizzazione spontanea delle singole realtà non pare essere una risposta normativamente soddisfacente e verosimile. Shiva però non sembra andare oltre a questa soluzione e, anche quando descrive l'economia che ha in mente per la sua democrazia della comunità terrena, offre una metafora organicista che lo rivela.

Un'economia democratica deve crescere dal basso, come un albero, mantenendosi radicata agli ecosistemi, alle culture e alle economie locali, con un tronco che sostiene un'economia nazionale robusta e vibrante e dei rami che nutrono e vengono nutriti da un commercio internazionale fondato sui principi della sostenibilità, dell'equità e della giustizia.<sup>314</sup>

---

<sup>311</sup> Vandana Shiva *Il bene comune della terra*, Feltrinelli, Milano 2006, p. 11

<sup>312</sup> *Ibid*

<sup>313</sup> *Ibid* p. 132

<sup>314</sup> *Ibid* p. 92

Ancora, non è chiaro chi debba garantire che il sistema internazionale debba seguire certe regole e perseguire certi valori. In assenza di un organismo internazionale apposito, come potrebbe l'insieme delle comunità resistere, ad esempio, al potere, questo sì strategicamente organizzato e, spesso, anche politicamente sostenuto, delle grandi corporation?

Chiaramente la diffusione di pratiche di autogoverno che stimolino approcci locali sostenibili per l'ambiente non è né dannosa, né inadeguata, anzi probabilmente è necessaria. Ma a fronte del compito globale e complesso della difesa dell'ambiente non è semplicemente sufficiente e necessita di essere integrata con un livello d'azione normativo internazionale.

Passando alla considerazione del rapporto con la difesa dell'ambiente di quello che è stato definito l'approccio giuridico ai beni comuni in Italia, è possibile in primo luogo affermare che questo si muove pressoché esclusivamente in ambito normativo e legislativo. Anche se condivide la critica nei confronti di una gestione pubblica-statale, l'aspetto e il ruolo istituzionale rimane centrale. In questo senso è possibile affermare che i beni comuni sono intesi non come un concetto riguardante meramente le comunità locali, ma legati a questioni di carattere globale. I beni comuni – intesi indifferentemente come base per i diritti, nella versione di Rodotà, o come beni fondamentali, nella versione di Ferrajoli – sono strumenti per la creazione di una società più equa e giusta e volti al superamento dello *human divide* a livello globale. Un approccio esclusivamente decentrato e locale viene, quindi, rifiutato.

Una prospettiva di questo tipo risulta un po' carente da un punto di vista etico-motivazionale, nella capacità di «parlare» alle persone e far loro cambiare condotta. Questa mancanza si fa sentire anche in relazione al compito di difesa dell'ambiente, all'interno del quale l'aspetto motivazionale gioca un ruolo fondamentale. Inoltre è necessario anche riconoscere che anche l'aspetto normativo-istituzionale non viene declinato a livello sovrastatale, mancanza che può rappresentare un limite in una sfida globale come quella di difesa dell'ambiente.

Inoltre, nonostante vi sia un esplicito riferimento agli interessi delle generazioni future, non si sottolinea a sufficienza il ruolo dell'ambiente come bene comune o come bene fondamentale. Entrando più nel dettaglio, l'ambiente è principalmente considerato come un insieme di risorse da gestire in modo assennato per soddisfare i diritti delle persone presenti e future, ma non come un soggetto da salvaguardare di per sé.

Le carenze in ambito etico motivazionale dell'approccio giuridico potrebbero essere compensate da quello che è stato denominato l'approccio ai beni comuni dell'etica della cura. Questo infatti sembra presentare delle caratteristiche inverse rispetto al precedente perché è debole per l'aspetto normativo, ma invece molto solido in una prospettiva etica.

Anche questo approccio manifesta l'interesse nei confronti delle generazioni future e il netto rifiuto nei confronti di manifestazioni comunitarie endogamiche. Le autrici che condividono questa prospettiva muovono da una forte critica di carattere antropologico, etico e sociale nei confronti del modello dell'*homo oeconomicus* e della sua attitudine strategica dominata da una razionalità strumentale nei confronti dell'altro e dell'ambiente. Secondo loro dovrebbe essere valorizzata una relazione non meramente strumentale sia nei confronti degli esseri umani che delle altre specie e dell'ambiente in generale. Attraverso un rafforzamento del sentimento di empatia e delle relazioni di solidarietà e di cura potrebbero, infatti, essere poste le basi emotive ed etiche per una relazione maggiormente sostenibile anche nei confronti dell'ambiente.

Come già ricordato il limite di questa proposta – e non solo da una prospettiva interessata alla difesa dell'ambiente – è quello di non fornire alcuna strategia politico-normativa. Per questa ragione potrebbe integrarsi bene con la proposta dell'approccio giuridico che sotto questo aspetto è molto solida. A maggior ragione perché quest'ultima è priva di un portato etico, che invece è centrale nell'approccio della cura.

A questo punto non resta che considerare quello che può essere il rapporto del fronte complessivo dei beni comuni, ottenuto cercando di sommare in modo coerente e non contraddittorio le singole posizioni, con la sfida globale della difesa dell'ambiente. Questa «macro-posizione» è dotata di una solida, almeno a livello statale, prospettiva normativa offerta dall'approccio giuridico e di un orizzonte etico-motivazionale che, per quanto avanzi delle richieste impegnative a livello antropologico, sembra essere fecondo anche in relazione a una sua estensione all'ambiente, quello dell'etica della cura.

Anche integrato in questo modo, in generale, però, continua a non essere delineato a sufficienza il passaggio dalla dimensione locale a quella globale e conseguentemente manca anche una proposta di politica e giurisprudenza internazionale e globale. Riguardo a questo tema, infatti, l'attenzione o è rivolta in modo esclusivo o eccessivo alla dimensione locale – come nel caso della Ostrom e dei benicomunisti – o non vengono delineati esiti sovrastatali – come nel caso dell'approccio giuridico. Non solo non è presente una proposta inedita, ma non sembra nemmeno essere affrontata a sufficienza la riflessione su come i beni comuni possano inserirsi e integrare gli ordinamenti e le istituzioni, sia

nazionali che, soprattutto, sovranazionali già esistenti. L'unico che aveva prospettato una soluzione istituzionale globale, senza peraltro entrare nel merito, è stato Hardin, che, non a caso, è stato ostracizzato dalla comunità dei beni comuni.

Il movimento che hanno seguito tante proposte sorte all'interno del bacino dei beni comuni è stato quello di reagire alle svariate crisi di ordine *globale* con la controtendenza di tornare alla dimensione del *locale*, come in un tentativo di sfuggire dalle maglie della rete dei sistemi dominanti. Probabilmente anche per questo fenomeno, ai tanti modelli di gestione delle risorse in comune che si possono adattare a comunità locali – basti pensare a Ostrom e Shiva – non hanno fatto seguito delle proposte adeguate di gestione dei risorse naturali a livello globale.

Al di là dell'ambito specifico dei beni comuni preso in considerazione, questo limite rispecchia un problema effettivo relativo alla maggiore complessità di governo dei fenomeni spazialmente molto estesi. Infatti con l'accrescersi della scala del fenomeno, aumentano anche i soggetti – sia macro che micro – coinvolti, i beni rilevanti e le variabili da tenere in considerazione, facendo così diminuire in modo inversamente proporzionale la capacità di governo. Un esempio evidente di questo limite è quello legato alle strategie per affrontare un macrofenomeno globale come il surriscaldamento climatico.

Come superare questo problema dunque? Come è stato notato, per quanto non sufficienti, le pratiche locali sostenibili sono positive e necessarie. Una possibile strategia d'azione per la ricerca di una soluzione dovrebbe contestualizzarle all'interno di regole valide a livello globale che si fondino sull'idea dell'ambiente come patrimonio dell'umanità e che siano indirizzate a porre dei limiti ai consumi e allo sviluppo tali da salvaguardare il benessere duraturo della terra e delle specie che la popolano. Le istituzioni statali e sovrastatali all'interno dei limiti che hanno stabilito dovrebbero stimolare la nascita di gestioni locali sostenibili ed essere aperte a recepire gli stimoli che queste propongono.

Al di là di questo parziale e insufficiente tracciato, all'interno del fronte complessivo dei beni comuni il problema di un approccio normativo globale alla difesa dell'ambiente rimane. Questo limite non sembra da poco di fronte a una sfida che prospetta necessariamente dei contorni di ampiezza planetaria come quella della crisi ecologica. Oltre all'imprescindibile impegno a livello educativo, la sfida nella sfida è, quindi, evidentemente di carattere procedurale e riguarda l'individuazione di istituzioni e norme sovrastatali capaci di guidare il genere umano verso uno stile di vita maggiormente sostenibile per la terra e per tutti i terrestri.

### **3.3. Un possibile sentiero**

Ormai da alcuni decenni è possibile notare che le condizioni di salute del nostro pianeta sono allarmanti. Gli unici responsabili di questo stato di cose sono gli esseri umani che con la loro impresa tecno-scientifica-industriale collettiva generano emissioni e rifiuti inquinanti e nocivi che vanno ad incidere sugli equilibri dell'ecosistema. La natura manifesta molteplici sintomi che dovrebbero portare alla conclusione che sia quanto meno rischioso per il futuro della vita sulla terra perpetrare questa condotta.

Davanti a noi si prospettano molteplici possibilità: ignorare il problema, affidare nel potere persuasivo di una catastrofe, affidarci a una religione e/o a un regime totalitario che ci pongano dei nuovi obblighi globali, affidare in una svolta tecno-scientifica che ci permetta di mantenere il nostro livello di qualità della vita in modo sostenibile o impegnarci a livello educativo, etico e politico nell'individuare e mettere in pratica una diversa condotta. Le prime soluzioni non sembrano sagge o degne di un essere umano che voglia dirsi autonomo. Per quanto la ricerca di nuove tecnologie più sostenibili sia un ambito meritorio di sviluppo e potrebbe contribuire alla risoluzione del problema, porre la fiducia solo in questi sviluppi sembra quanto meno rischioso. Non rimane che battere soprattutto la via più complessa: trovare gli strumenti etici e normativi per virare la nostra condotta personale e collettiva verso una direzione più sostenibile.

La complessa sfida dell'emergenza ambientale contiene, quindi, al proprio interno un altrettanto ardua sfida di ordine educativo, etico e politico. Questa è resa tale dalle specifiche caratteristiche del problema che si pone di risolvere. Come è stato più volte notato nelle precedenti pagine il fenomeno della crisi ambientale presenta dei caratteri inediti che pongono altrettanto inedite questioni all'etica e alla politica. I nuclei problematici sembrano essere fondamentalmente due: (1) gli effetti dell'impresa umana hanno ampliato l'incidenza spazio-temporale, raggiungendo latitudini globali e invadendo la dimensione del futuro, e (2) l'impresa umana si configura come tale solo in quanto sommatoria di singole azioni individuali che di per sé appaiono innocue.

Entrambe queste caratteristiche sono chiaramente intrecciate e sollevano questioni sia di carattere etico che politico e devono essere, quindi, affrontate al contempo da ambedue queste prospettive. La prima però sembra richiedere una soluzione primariamente politica volta all'individuazione di istituzioni e norme capaci di regolare questi fenomeni;

mentre la seconda pare porre un'esigenza maggiormente etica legata all'acquisizione della *responsabilità* individuale e alla *motivazione* per il cambiamento della propria condotta.

Nelle ultime pagine di questo lavoro è stato proposto di estrapolare dal vario fronte accomunato dall'utilizzo del concetto di beni comuni una proposta normativa – quella proveniente dall'approccio giuridico rappresentato da Rodotà e Ferrajoli – e una proposta etica – propria di autrici come Pulcini, Pennacchi e altre – in modo che possano integrarsi e compensare vicendevolmente le rispettive lacune. È già emerso anche che entrambe mostrano dei limiti nei confronti della sfida ambientale: la prima sembra fermarsi solo alla dimensione statale e necessita, quindi, di essere ampliata sia con strumenti politici che con strumenti del diritto al livello sovrastatale, mentre la seconda deve sciogliere i problemi posti dall'esigente antropologia sulla quale si basa e deve essere ampliata all'ambiente, alle altre specie e alla dimensione del futuro. Recuperando anche alcuni elementi già affrontati in questa sede, saranno proposti dei possibili abbozzi di sviluppo in queste direzioni.

Da un punto di vista antropologico, l'impegnativo passaggio dal paradigma dell'*homo oeconomicus* a quello definito pressoché indifferentemente *homo empaticus* – secondo Pulcini -, *homo reciprocans* - secondo Montesi - o *homo civicus* – secondo Cassano – potrebbe essere coadiuvato dalla consapevolezza dell'*essere insieme*. In particolare nei confronti dell'emergenza ambientale è evidente che l'umanità condivide un medesimo destino, non solo a livello intraspecifico, ma anche a livello interspecifico. Detto in termini più pratici, andremo insieme incontro all'eventuale catastrofe e saremo capaci di evitarla solo se saremo uniti nel cambiamento della nostra condotta. La condizione di emergenza posta dall'ambiente può, quindi, anche essere impiegata in modo costruttivo per generare un ampliamento della nostra coscienza identitaria a livello interspecifico: da esseri umani a *terrestri*, abitanti della terra e custodi del patrimonio della natura. In questo senso l'idea di beni comuni come patrimonio dell'umanità e, in quanto tali a tutela diffusa, potrebbe essere utile.

Il pressante compito di tutelare l'ambiente, insomma, potrebbe funzionare come elemento unificante, capace di portare gli esseri umani a trascendere gli elementi che li dividono e che generano conflitti intraspecifici e regimi di sfruttamento interspecifici. La tutela del nostro unico e insostituibile habitat dovrebbe essere pertanto un interesse collettivamente condiviso e per il quale lottare insieme al di là di ogni fazione, facendo anche le veci degli animali non-umani. La proposta è, insomma, quella di passare dal paradigma antropologico dell'*homo oeconomicus* a quello dell'*homo empaticus* per giungere a quello che potrebbe essere denominato l'*homo terrestris* – capace di ampliare la

propria solidarietà a livello intraspecifico e interspecifico e estenderla alla dimensione del futuro – sulla base della consapevolezza del nostro destino comune. La richiesta resta indubbiamente molto impegnativa, ma la costruzione di questa consapevolezza sembra costituire la strada da battere con la speranza di ottenere maggiori risultati.

Per raggiungere la coscienza dell'essere insieme funzionale a questo modello antropologico-identitario, ma anche per creare una base feconda per la diffusione e il rispetto di norme etiche e politiche, risulta necessario il ruolo dell'educazione. Il contributo dell'educazione non è solo inteso nell'aspetto dell'informazione, della formazione e della trasmissione di valori a livello intergenerazionale, ma anche in quello dell'esemplarità delle condotte, sia a livello individuale che a livello istituzionale. Le istituzioni, infatti, dovrebbero essere sempre all'avanguardia nell'adesione a prassi e condotte sostenibili in modo da fornire un esempio da seguire e evitare di mostrare incoerenze tra il loro comportamento e ciò che richiedono ai cittadini – come spesso purtroppo attualmente accade.

Queste basi antropologiche, identitarie e questi scambi educativi costituirebbero delle fondamenta adeguate per la costruzione dell'edificio etico e politico. Nella prospettiva di questo lavoro dovrebbe essere emersa come evidente l'attuale necessità di un'etica che sia primariamente un'etica ambientale. Un'etica dell'ambiente come esito ed evoluzione inevitabile della riflessione etica posta di fronte all'emergenza ambientale.

Come è stato più volte affrontato nelle precedenti pagine, la prospettiva etica non può che essere antropocentrica, ma caratterizzata da un antropocentrismo che ha superato il pregiudizio antropocentrico. In questa direzione, l'*etica della navetta spaziale* è stata considerata come quella capace di inserirsi coerentemente con la proposta normativa dell'approccio giuridico ai beni comuni e al contempo di estendere la rilevanza morale anche all'ambiente e alle altre specie, dando comunque la priorità in caso di conflitto alla soddisfazione dei bisogni fondamentali degli esseri umani.

Ma come superare i problemi precedentemente accennati dell'assunzione di responsabilità individuale della motivazione di fronte a un problema così vasto? Per quanto riguarda l'assunzione della responsabilità da parte dei singoli sembra necessario un preliminare lavoro informativo che li porti ad avere consapevolezza dell'impatto ambientale delle loro azioni quotidiane. La consapevolezza di essere parte del problema, dovrebbe implicare pressoché automaticamente l'esito costruttivo di essere e potersi, quindi, anche considerare parte della soluzione. In questo modo un primo piccolo passo per motivare i singoli individui a mutare la propria condotta dovrebbe essere già stato

compiuto. Inoltre dovrebbe essere tenuto sempre presente che il cambiamento del proprio *ethos* non è ininfluenza, ma anzi rappresenta un tassello fondamentale anche per il cambiamento della società e della politica in senso sostenibile.

C'è anche da considerare che l'assunzione della responsabilità da parte dei singoli individui è un passo fondamentale per far sì che vi sia anche un'assunzione di responsabilità collettiva. Responsabilità individuale e responsabilità collettiva nei confronti dell'ambiente sembrano essere ambedue parimenti necessarie e potersi esplicare in tutte le loro potenzialità solo sviluppandosi a vicenda e alimentandosi reciprocamente l'una dell'altra.

Per integrare l'apporto motivazionale dovranno essere usati anche i sentimenti dell'empatia come base per relazioni solidali e di cura sia intraspecifiche che interspecifiche, sia intragenerazionali che intergenerazionali, sulla scia della proposta dell'etica della cura. Nel diffondere questo tipo di rapporti potrebbe tornare utile la relazione posta da Jonas tra *vulnerabilità* e *responsabilità*. L'attribuzione di valore morale e il trattamento che ne consegue non deve essere esteso solo alle altre specie, ma aperto anche alla dimensione del futuro, instaurando quella responsabilità tra generazioni sulla quale sempre il filosofo tedesco tanto ha insistito. Un'etica, insomma, che appare coerente e che potrebbe svilupparsi a partire dal modello antropologico dell'*homo terrestris*.

L'aspetto informativo andrebbe a parlare così alla parte razionale, mentre quello empatico alla parte emotiva degli esseri umani, creando così quel coinvolgimento simultaneo di entrambe queste sfere che è stato considerato come necessario per motivarli alla difesa dell'ambiente.

La diffusione di un comportamento etico diverso e la sua promozione attraverso strumenti informativi ed educativi contribuirebbe all'individuazione di istituzioni e norme sempre più sostenibili nei confronti dell'ambiente e faciliterebbe il loro rispetto. È già stata rimarcata l'importanza e la necessità di pratiche individuali, di impresa e di iniziative di autogoverno locale volte alla messa in pratica di comportamenti rispettosi dell'ambiente. Tutte queste prassi virtuose sono necessarie, ma non sufficienti. Devono, infatti, essere integrate sia a livello statale che a livello sovrastatale da norme e istituzioni. A livello statale è stato notato che le proposte provenienti dal fronte dell'approccio giuridico ai beni comuni potrebbero contribuire, quanto meno a livello giuridico. In una prospettiva globale, come quella che è anche richiesta dal problema ambientale, le soluzioni restano ancora però da individuare.

Tali istituzioni internazionali dovrebbero monitorare lo stato di salute della terra e imporre norme di validità globale tese a limitare gli impatti dannosi per l'ambiente da parte dei grandi soggetti come stati e imprese multinazionali. Queste norme dovranno essere finalizzate a tutelare la «natura esterna» e la «natura interna», ampliando la considerazione anche in senso interspecifico, in un orizzonte spaziale globale e in uno temporale aperto verso il futuro e, quindi, alla difesa della prossime generazioni. Oltre a questo dovranno avere come obiettivo anche il perseguimento della giustizia e dell'equità. Insomma, giustizia tra gli esseri umani - e, magari, anche tra questi e gli animali non umani - e sostenibilità a lungo termine a livello ambientale

All'interno di questo rigoroso e sempre in aggiornamento quadro istituzionale vi dovrà essere spazio per iniziative locali autonome che, chiaramente, rientrino nei limiti normativi stabiliti e, anzi, possano proporre modelli virtuosi. I livelli di governo statale e sovrastatale dovranno essere conseguentemente capaci di recepire questi modelli e diffonderli. Questo per attribuire la giusta importanza alle autonomie locali, senza però sopravvalutarle – errore in cui cadono tanti dei rappresentanti dei beni comuni – in un ambito, come quello della crisi ambientale, che richiede necessariamente anche un contesto d'azione normativo di respiro globale.

La legittimità politica di queste istituzioni internazionali potrà essere fondata, in primo luogo da parte dei governi statali, sul condiviso accordo dell'urgenza di cambiare condotta per evitare una catastrofe ambientale e dall'altrettanta condivisa consapevolezza che solo attraverso un'azione collettiva e coerente è possibile scongiurare tale possibilità. Il tema dell'*essere insieme*, del nostro ineluttabile destino comune di fronte alla possibile catastrofe e della necessità di un impegno universale necessario al mutamento delle condizioni, individuato a livello antropologico e identitario, si ripresenta, quindi, anche a livello politico, obbligando le potenze a trascendere gli eventuali conflitti e a costituire le basi per una rinnovata alleanza mondiale in difesa dell'ambiente.

Il caso del surriscaldamento climatico rappresenta un fenomeno globale e complesso, quindi dotato di quelle caratteristiche che ne rendono ardua la governabilità, ma allo stesso tempo presenta una maggiore unitarietà rispetto al fenomeno complessivo dell'emergenza ambientale. Considerando tali caratteristiche, può essere preso come stimolo per l'istituzione e banco di prova per la validità di un sistema normativo internazionale come quello precedentemente abbozzato. Il fenomeno del surriscaldamento climatico, inoltre, ha un consistente impatto ecologico negativo e riveste un ruolo considerevole all'interno della condizione generale di crisi ambientale, quindi un sistema

capace di regolarlo potrebbe avere delle buone *chances* di successo anche esteso alla tutela dell'ambiente nel suo complesso.

Nello specifico, coerentemente con quanto abbozzato sopra, per la lotta a questo specifico fenomeno sembrano necessari un cambiamento di condotta dei singoli individui, delle imprese e delle istituzioni e un margine di autonomia locale per lo sviluppo di prassi virtuose – utilizzo di energie rinnovabili, conversioni di attività etc. Al contempo però questo livello d'azione deve essere inserito in e regolato da un sistema normativo internazionale che – superando l'idea economicista e non efficace del mercato delle emissioni – imponga a stati e grandi imprese multinazionali limiti e obblighi di riduzioni delle emissioni ferrei e sempre aggiornati con lo stato di salute del pianeta.



## Conclusione

Nelle precedenti pagine è stata avanzata un'interpretazione critica di alcune delle proposte che ruotano attorno al concetto dei beni comuni in particolare in relazione al loro potenziale contributo nella sfida della difesa dell'ambiente.

Nella prima parte, attraverso la ricostruzione storica dei fenomeni che stanno alla base e la descrizione dello stato attuale della cosiddetta crisi ambientale è emersa, in tutta la sua urgenza, la necessità di mutare la condotta dell'impresa umana. Sono state passate in rassegna diverse proposte di etiche ambientali sia a livello di ricostruzione storica che a livello classificatorio in uno spettro interpretativo che ruota intorno alla distinzione tra posizioni antropocentriche e anti-antropocentriche. Il pensiero di Hans Jonas è stato usato per evidenziare come alcune posizioni non rientrino nella tassonomia proposta e sono stati individuati quali siano i limiti di un'etica che si voglia rapportare a un problema globale e complesso come quello ambientale – soprattutto per quanto riguarda l'assunzione di responsabilità e la spinta motivazionale.

Nella seconda parte è stata descritta la genealogia e la storia del concetto di beni comuni. L'attenzione è stata posta soprattutto sulle proposte avanzate da Hardin e dalla Ostrom e su come i beni comuni si relazionino con alcuni concetti chiave della filosofia politica come quelli di bene comune, democrazia e diritti. Sono state analizzate in modo critico le proposte del panorama italiano classificandole in tre fronti: quello dei cosiddetti benecomunisti, quello giuridico e quello dell'etica della cura. Infine è stata proposta una tassonomia delle interpretazioni e degli usi del concetto di beni comuni articolata su quattro diverse modalità: economica, giuridica, etica e sociale.

Nella terza e ultima parte è stato instaurato un dialogo tra le proposte delle diverse etiche dell'ambiente e le varie posizioni che ruotano intorno al concetto di beni comuni al fine di affrontare il problema dell'emergenza ambientale. È stata avanzata una lettura dell'interpretazione dell'ambiente come bene comune. È stata analizzata la situazione di crisi diffusa che caratterizza l'attualità, valutandone gli aspetti fecondi e ridimensionando la fiducia che molti autori pongono nella "panacea" dei beni comuni. Sono stati presi in esame i contributi dei beni comuni nelle lotte per la difesa dell'ambiente e nel cambiamento delle condotte individuali. Le proposte normative dei beni comuni sono state

poste in una dialettica critica sia con le diverse posizioni di etica ambientale che con i problemi sollevati dall'etica animale. Infine è stato valutato l'effettivo contributo delle diverse posizioni dei beni comuni e di quella che è stata individuata come una loro possibile proposta complessiva e integrata nei confronti della sfida ambientale.

Per quanto i beni comuni abbiano offerto alcuni contributi fecondi anche al compito della difesa dell'ambiente, il loro approccio complessivo e integrato è sembrato quanto meno insufficiente, se non a volte anche inadeguato, ad affrontare un fenomeno così complesso, sovrastatale ed esteso globalmente. I limiti, in particolare, sono emersi nel tentativo di estendere a un orizzonte globale delle proposte normative che, in ultima analisi, sono legate a una dimensione locale e, nella conseguente mancanza di progetti relativi a un necessario sistema istituzionale e normativo internazionale. Come è stato notato, questi limiti paiono molto significativi quando l'orizzonte dei beni comuni sia programmaticamente proposto per affrontare una sfida dagli inevitabili contorni globali come quella dell'ambiente.

Nelle ultime pagine sono stati salvati alcuni contributi provenienti dal vario fronte dei beni comuni e avanzate delle tracce per compensare le mancanze appena sottolineate. A livello antropologico è stata evidenziata la necessità di una nuova concezione che consideri l'essere umano un *homo terrestris* sulla base del suo destino comune con i suoi simili e con tutte le altre specie nei confronti del loro habitat condiviso. L'ambito legato all'educazione dovrebbe contribuire a livello informativo, formativo e di trasmissione di valori al fine di diffondere la sensibilità nei confronti del problema e la messa in pratica di comportamenti sostenibili. Il ruolo dell'etica dovrebbe essere quello di fondare una responsabilità individuale sulla consapevolezza di essere parte del problema e di motivare all'azione sulla base di un'empatia e di una solidarietà interspecifica e intergenerazionale, coinvolgendo così sia la sfera razionale che quella emotiva dell'essere umano. La responsabilità individuale dovrebbe fornire delle fondamenta per lo sviluppo di quella collettiva. Questa dovrebbe articolarsi in istituzioni e norme internazionali rigorose e in continuo aggiornamento che lascino spazio allo sviluppo di iniziative locali e che siano ricettive nei confronti di queste. Un sistema complessivo finalizzato alla difesa della vita sia interna che esterna e alla costante salvaguardia delle condizioni di salute del pianeta terra.

Quanto proposto è chiaramente solo un tentativo di recepire stimoli eterogenei e di coniugarli in modo che possano individuare un possibile tracciato da seguire per disporsi ad affrontare le condizioni di emergenza ambientale del pianeta che ci ospita. La sfida è

tanto urgente quanto complessa e, quindi, necessita di un numero sempre maggiore di contributi, sia di ordine teorico che pratico.



## **Bibliografia**

- AA. VV. *La casa dei beni comuni*, Emi, Bologna 2006
- AA. VV. *Beni comuni, Politica e società*, 03/2013
- AA. VV. *Oltre il pubblico e il privato. Per un diritto dei beni comuni*, Ombre corte, Verona 2012
- AA. VV. *Tempo di beni comuni. Studi multidisciplinari*, Ediesse, Roma 2013
- AA. VV. *Teatro Valle occupato. La rivolta culturale dei beni comuni*, DeriveApprodi, Roma 2012
- Ackerman Bruce *La giustizia sociale nello stato liberale*, il Mulino, Bologna 1984
- Andreozzi Matteo *Etiche dell'ambiente. Voci e Prospettive*, Led, Milano 2012
- Aristotele *Politica*, Laterza, Bari 1993
- Asor Rosa Alberto *Tra Toni Negri e Tommaso D'Aquino*, <http://www.controlacrisi.org/notizia/Politica/2012/4/27/22028-tra-toni-negri-e-tommaso-daquino/>
- Atfiled Robin *The ethics of environmental concern*, University of Georgia Press 1991
- Barbour Ian *Western man and environmental ethics*, Longman Higher Education, 1973
- Barleant Arnold *The aesthetics of Enviroment*, Temple University press, 1995
- Bartolommei Sergio *Etica e natura*, Laterza, Bari 1995
- Bartolommei Sergio *Etica e ambiente*, Guerini e Associati, Milano 1989
- Battaglia Luisella *Un'etica per il mondo vivente. Questioni di bioetica medica, ambientale, animale*, Carocci, Roma 2011
- Bellitti Daniela (a cura di) *Epimeteo e il Golem*, ETS, Pisa 2004
- Bergoglio Jorge Mario *Laudato si'. Lettera enciclica sulla cura della casa comune*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2015
- Bevilacqua Piero *Il racconto dei beni comuni*, [http://www.ilcambiamento.it/beni\\_comuni/racconto\\_beni\\_comuni\\_grandi\\_narrazioni\\_modernita.html](http://www.ilcambiamento.it/beni_comuni/racconto_beni_comuni_grandi_narrazioni_modernita.html)
- Blackstone William *Philosophy and environmental crisis*, University of Georgia Press 1975

- Bollier David *Silent theft: the private plunder of our common wealth*, Routledge, London 2002
- Bonaldi Claudio *Hans Jonas. Il filosofo e la responsabilità*, AlboVersorio, Milano 2004
- Bordieu Pierre *La distinzione. Critica sociale del gusto*, il Mulino, Bologna 2001
- Branwell Anna *Ecology in the 20<sup>th</sup> century: a history*, Yale University press 1989
- Bravo Giangiacomo (2001), *Dai pascoli a Internet. La teoria delle risorse comuni*, in Stato e Mercato, n. 63, dicembre, pp. 487-512.
- Cacciari Paolo (a cura di) *La società dei beni comuni. Una rassegna*, Ediesse, Roma 2010
- Cacciari Paolo *Il dominio elevato a scienza*, <http://ilmanifesto.info/il-dominio-elevato-a-scienza/>
- Cacciari Paolo *Uno statuto per i beni comuni*, <http://temi.repubblica.it/micromega-online/uno-statuto-per-i-beni-comuni/>
- Carapezza Figlia Gabriele *Oggettivazione e godimento delle risorse idriche. Contributo a una teoria dei beni comuni*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2008.
- Carapezza Figlia Gabriele *Premesse ricostruttive del concetto di beni comuni nella civilistica italiana degli anni Settanta*, Rassegna di diritto civile, 4, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2011
- Carapezza Figlia Gabriele *Proprietà e funzione sociale. La problematica dei beni comuni nella giurisprudenza delle Sezioni Unite*, Rassegna di diritto civile, 2, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2012
- Carestiatto Nadia *Beni comuni e proprietà collettiva come attori territoriali per lo sviluppo locale*, Università degli Studi di Padova 2008
- Carlini Roberta *L'economia del noi. L'Italia che condivide*, Laterza, Bari 2011
- Carson Rachel *Primavera Silenziosa*, Feltrinelli, Milano 1999
- *Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea* <http://eur-lex.europa.eu/legal-content/IT/TXT/?uri=URISERV%3A133501>
- Cassano Franco *Homo civicus. La ragionevole follia dei beni comuni*, Dedalo, Bari 2004
- Cerulli Irelli Vincenzo *Proprietà pubblica e diritti collettivi*, Cedam, Padova 1983
- Ceruti Mauro, Laszlo Erwin (a cura di) *Physis: abitare la terra*, Feltrinelli, Milano 1988

- Cerutti Furio *Sfide Globali per il laviatano. Una filosofia politica delle armi nucleari e del riscaldamento globale*, Vita e pensiero, Milano 2010
- Chomsky Noam *Il bene comune*, Piemme, Milano 2010
- Ciervo Antonello *I beni comuni*, Ediesse, Roma 2012
- Commoner Barry *Il cerchio da chiudere*, Garzanti, Milano 1986
- Darwin Charles *Sull'origine della specia*, Bollati Boringhieri, Torino 2011
- De Magistris Luigi *Una rete dei comuni per i beni comuni*, [http://www.globalproject.info/it/in\\_movimento/Appello-Una-rete-dei-comuni-per-i-beni-comuni/10221](http://www.globalproject.info/it/in_movimento/Appello-Una-rete-dei-comuni-per-i-beni-comuni/10221)
- Donatelli Piergiorgio *Manuale di etica ambientale*, Le Lettere, Firenze 2012
- Donaldson Sue e Kymlicka Will *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights*, Oxford University Pres, Oxford 2011
- Ehrenfield David *Conserving Life on Earth*, Oxford University Press, Oxford 1972
- Ellul Jacques *Il sistema tecnico*, Jaca book, Milano 2009
- Emerson Ralph Waldo *Natura*, Donzelli, Roma 2010
- Engelhardt H. Tristram Jr. *Manuale di Bioetica*, Il Saggiatore, Milano 1999
- Fasolo Aldo (a cura di) *Dizionario di Biologia*, Utet, Torino 2003
- Ferrajoli Luigi *Principia juris. Teoria del diritto e della democrazia*, Laterza, Roma 2007
- Giddens Anthony *La politica del cambiamento climatico*, Il Saggiatore, Milano 2015
- Gilligan Carol *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità*, Feltrinelli, Milano 1987
- Goodfield June *Giocare alla divinità. Ingegneria genetica e manipolazione della vita*, Feltrinelli, Milano 1981
- Grazzini Enrico *Beni comuni e diritti di proprietà. Per una critica della concezione giuridica*, <http://temi.repubblica.it/micromega-online/beni-comuni-e-diritti-di-proprietà-per-una-critica-della-concezione-giuridica/>
- Grossi Paolo *Un altro modo di possedere. L'emersione di forme alternative di proprietà alla coscienza giuridica postunitaria*, Giuffrè, Milano 1977
- Guattari Félix *Le tre ecologie. L'umanità e il suo destino*, Sonda, Alessandria 1991
- Haeckel Ernst Heinrich *Morfologia generale degli organismi*, 1866
- Hardin Garret *The Tragedy of the Commons*, *Science*, n. 162, pp. 1243-8, 1968

- Hardin Garret *Political Requirements for Preserving our Common Heritage*, in Bokaw Howard (a cura di), *Council on Enviromental Quality*, Waschington D.C., p. 310-317, 1978
- Hardin Garret (a cura di) *Population, Evolution, and Birth Control*, Freeman, San Francisco 1964
- Hardin Russel *Collective Action. Resources for the Future*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1982
- Hargrove Eugene *Fondamenti di Etica Ambientale. Prospettive filosofiche del problema ambientale*, Franco Muzzio editore, Roma 1990
- Hegel G.W.F. *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari 2001
- Hess Charlotte e Ostrom Elinor *La conoscenza come bene comune. Dalla teoria alla pratica* Bruno Mondadori, Milano 2009
- Hirschman Albert *Felicità privata e felicità pubblica*, il Mulino, Bologna 2003
- Hosle Vittorio *Filosofia della crisi ecologica*, Einaudi, Torino 1992
- Iovino Serenella *Filosofie dell'ambiente. Natura, etica e società*, Carocci, Roma 2004
- Johnson Lawrence *A morally deep world: an essay on moral significance and environmental ethics*, Cambridge University press 1993
- Jonas Hans *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio di responsabilità* (1985), Einaudi, Torino 1997
- Jonas Hans *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica* (1979), Einaudi, Torino 2002
- Jonas Hans *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica* (1994), Einaudi, Torino 1999
- Jonas Hans *Sull'orlo dell'abisso. Conversazioni sul rapporto tra uomo e natura* (1993), Einaudi, Torino 2000
- Jonas Hans *Dalla fede antica all'uomo tecnologico* (1974), Il Mulino, Bologna 1991
- Jonas Hans *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, Il nuovo Melangolo, Genova 2004
- Jonas Hans *La filosofia alle soglie del Duemila. Una diagnosi e una prognosi*, Il nuovo Melangolo, Genova 2004
- Jonas Hans *Scienza come esperienza personale. Autobiografia intellettuale*, Morcelliana, Brescia 1992
- Jonas Hans *Memorie*, Il Melangolo, Genova 2008

- Kass Leon R. *La sfida della bioetica. La vita, la libertà e la difesa della natura umana*, Lindau, Torino 2007
- Kass, Leon R., *Toward a more natural science: biology and human affairs*, Free Press, New York 1985
- Kant Immanuel *Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma-Bari 2010
- Kant Immanuel *Fondazione della metafisica dei costumi*, TEA, Milano 1997
- Laclau Ernesto *Emancipation(s)*, Verso, London-New York 1996
- La Torre Antonietta *Ecologia e morale. L'irruzione dell'istanza ecologica nell'etica dell'occidente*, Cittadella, Assisi 1992
- Lecaldano Eugenio *Bioetica. Le scelte morali*, Laterza, Roma-Bari 2005
- Lecaldano Eugenio *Dizionario di bioetica*, Laterza, Roma-Bari 2002
- Lombardi Vallauri Luigi *Il primato ed i beni non esclusivi come chiave dello sviluppo umano pleromatico*, <http://www.inventati.org/cortocircuito/2014/04/04/il-primato-dei-beni-non-esclusivi-come-chiave-dello-sviluppo-umano-pleromatico/>
- Lucarelli Alberto *La democrazia dei beni comuni*, Laterza, Roma-Bari 2013
- Marzocca Ottavio *Il mondo comune. Dalla virtualità alla cura*, Ecommons, Roma 2015
- Mattei Ugo *Beni comuni. Un manifesto*, Laterza, Roma-Bari 2012
- Meadows Donella H., Meadows Dennis L., Randers Jørgen, Behrens III William W. *The Limits to Growth*, 1972 <http://www.donellameadows.org/wp-content/userfiles/Limits-to-Growth-digital-scan-version.pdf>
- Milano Gianna *Bioetica. Dalla A alla Z*, Feltrinelli, Milano 1997
- Mill John Stuart *Saggio sulla libertà*, Il Saggiatore, Milano 2009
- Minora Francesco *Le proprietà collettive tra spazio e società*, Professionaldreamers, Milano 2011
- Minora Francesco *Terre comuni: percorsi inediti nelle proprietà collettive del Trentino*, Professionaldreamers, Milano 2012
- Modonesi Carlo e Gianni Tamino (a cura di) *Biodiversità e beni comuni*, Jaca Book, Milano 2009
- Morin Edgar *Il pensiero ecologico*, Hoperfulmonster, Torino 1988
- Nacci Michela *Pensare la tecnica. Un secolo di incomprensioni*, Laterza, Roma-Bari 2000
- Naess Arne *The shallow and the deep, long range ecology movement*, in *Inquiry*, 16, 1973

- Nervi Pietro (a cura di), *Un diverso modo di possedere. Un diverso modo di gestire*, Cedam, Padova 1998
- Nigra Amedeo *Le undici regole del bene comune*, Marketing sociale, Milano 2010
- Noble David *La religione della tecnologia*, Edizioni di comunità, Torino 2000
- Olson Mancur *La logica dell'azione collettiva*, Feltrinelli, Milano 1984
- Ostrom Elinor *Public Entrepreneurship: A Case Study in Ground Water Management*. PhD dissertation, University of California at Los Angeles 1965
- Ostrom Elinor *A Method of Institutional Analysis*, in Kaufmann Franz Xaver., Majone Giandomenico, Ostrom Vincent (a cura di), *Guidance, Control, and Evaluation in the public Sector*, New York, Walter de Gruyter, pp. 459-75, 1986
- Ostrom Elinor *Governare i beni collettivi*, Marsilio, Venezia 2006
- Ostrom Elinor *Private and Common-Property Rights*, in Bouckaert Boudewijn, De Geest Gerrit (a cura di), *Encyclopedia of Law and Economics. Vol. II Civil Law and Economics*, Edward Cheltenham, England, Elgar Publishing, pp. 332–379, 2000
- Ostrom Elinor, Gardner Roy, Walker James *Rules, Games, & Common-Pool-Resources*, Ann Arbor, the University of Michigan Press 1994
- Ostrom Vincent, Ostrom Elinor *Public Goods and Public Choices*, in Savas Emanuel (a cura di), *Alternatives for Delivering Public Services: Toward Improved Performances*, Boulder (CO), Westview Press, pp. 7-49, 1977
- Ostrom Elinor, Schroeder Larry, Wynne Susan *Institutional Incentives and Rural Infrastructure Sustainability*, u.s. Agency for International Development, Washington DC. 1990
- Passmore John *La nostra responsabilità per la natura*, Feltrinelli, Milano 1991
- Pennacchi Laura *Filosofia dei beni comuni. Crisi e primato della sfera pubblica*, Donzelli, Roma 2012
- Pepper David *The roots of modern environmentalism (The Croom Helm natural environment – Problem and management series)*, Routledge, London 1984
- Pollo Simone *La morale della natura*, Laterza, Bari 2008
- Porquet Jean-Luc *Jacques Ellul: l'uomo che aveva previsto (quasi) tutto*, Jaca book, Milano 2008
- Quintas Avelino Manuel *Analisi del bene comune*, Bulzoni Editore, Roma 1988
- Reclus Jacques Élisée *Nuova geografia universale, la terra e gli uomini*, Vallardi, Milano (1884 – 1897)

- Regan Tom *The nature and the possibility of Environmental Ethics in Environmental Ethics*, in *Environmental Ethics*, Volume 3, Issue 1, Spring 1981, pp. 19-34
- Regan Tom *I diritti animali*, Garzanti, Milano 1990.
- Ricoveri Giovanna *Beni Comuni fra tradizione e futuro*, Emi, Bologna 2005
- Ricoveri Giovanna *Beni Comuni vs Merci*, Jaca Book, Milano 2010
- Risse Mathias *On global justice*, Princeton University Press, Oxford 2012
- Rodotà Stefano *La vita e le regole*, Feltrinelli, Milano 2006
- Rodotà Stefano *Il terribile diritto. Studi sulla proprietà privata e i beni comuni*, Il Mulino, Bologna 2013
- Rodotà Stefano *La democrazia dei beni comuni*, <http://temi.repubblica.it/micromega-online/la-democrazia-dei-beni-comuni/>
- Rodotà Stefano *La strategia del bene comune*, [http://www.repubblica.it/la-repubblica-delle-idee/polis/2013/11/19/news/la\\_strategia\\_del\\_bene\\_comune-71342097/](http://www.repubblica.it/la-repubblica-delle-idee/polis/2013/11/19/news/la_strategia_del_bene_comune-71342097/)
- Rose Nikolas *La politica della vita*, Einaudi, Torino 2008
- Rossanda Rossana *Benecomunisti che passione*, <http://www.controlacrisi.org/notizia/Politica/2012/4/5/21391-benecomunisti-che-passione/>
- Rousseau Jean-Jacques *Origine della disuguaglianza*, Feltrinelli, Milano 1999
- Rousseau Jean-Jacques *Contratto sociale*, Feltrinelli, Milano 2003
- Sennet Richard *L'uomo flessibile*, Feltrinelli, Milano 2002
- Segrè Andrea e Falasconi Luca (a cura di) *Il libro nero dello spreco in Italia: il cibo*, Edizioni ambiente, Milano 2011
- Segrè Andrea *Last Minute Market. La banalità del bene e altre storie contro lo spreco*, Pendragon, Bologna 2010
- Shiva Vandana *Il bene comune della terra*, Feltrinelli, Milano 2006
- Singer Peter *Etica pratica* (1979), Liguori, Napoli 1989
- Singer Peter *Ripensare la vita* (1994), Il Saggiatore, Milano 2000
- Singer Peter *One world. L'etica della globalizzazione* (2002), Einaudi, Torino 2003
- Singer Peter *Scritti su una vita etica. Le idee che hanno messo in discussione la nostra morale* (2000), Net, Milano 2004
- Singer Peter *Liberazione animale* (1975), Net, Milano 2003
- Singer Peter *Animal Liberation* *The New York Review of Books*, April 5, 1973

- Stuart Tristram *Sprechi*, Bruno Mondadori, Milano 2009
- Tallichini Mariachiara (a cura di) *Etiche della terra. Antologia di filosofia dell'ambiente*, Vita e pensiero, Milano 1998
- Thomas Keith *L'uomo e la natura. Dallo sfruttamento all'estetica dell'ambiente (1500-1800)*, Einaudi, Torino 1994
- Thoreau Henry David *Walden, ovvero vita nei boschi*, Einaudi, Torino 2015
- Valera Lorenzo *GAS. Gruppi di acquisto solidali*, Terre di Mezzo, Milano 2005
- Valguarnera Filippo *Accesso alla natura tra ideologia e diritto*, Giappichelli, Torino 2010
- Van Der Veer Donald *Interspecific justice in Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, Volume 22, Issue 1-4, 1979, pp. 55-79
- Viale Guido *Benecomunisti, che orrore*  
<http://www.vialiberamc.it/2012/05/11/benecomunisti-che-orrore-%E2%80%93-di-guido-viale/>
- Viale Guido *I beni comuni non sono il bene comune*,  
<http://temi.repubblica.it/micromega-online/i-beni-comuni-non-sono-il-bene-comune/>
- Viano Carlo Augusto *Bene comune e interesse pubblico*, in *Quaderni laici 2*, Claudiana editrice, Torino 2010
- Visani Jacopo *Un confronto inevitabile: la questione della morte cerebrale nel pensiero di Hans Jonas e Peter Singer*, Università degli Studi di Firenze 2007
- Visani Jacopo *Problemi etici della clonazione: tra ragioni presenti e prospettive future*, Università degli Studi di Firenze 2011
- Visani Jacopo *Hans Jonas e la rottura dell'antropocentrismo etico: due letture*, in *Bioetica e società*, n° 1-2, Gennaio-Agosto 2012
- Vitale Ermanno *Contro i beni comuni. Una critica illuminista*, Laterza, Bari 2013
- White Lynn *The historical roots of our ecologic crisis*, in *Science*, 10 March 1967, pp. 1203-1207
- WWF *Living Planet Report*,  
[http://wwf.panda.org/about\\_our\\_earth/all\\_publications/living\\_planet\\_report/](http://wwf.panda.org/about_our_earth/all_publications/living_planet_report/)
- Ziegler Jean *La privatizzazione del mondo*, Marco Troppa Editore, Milano 2003