



IL DIRITTO FRATERO E IL PARADOSSO DEI BENI COMUNI DELL'UMANITÀ

O DIREITO FRATERO E O PARADOXO DOS BENS COMUNS DA HUMANIDADE

THE FRATERNAL LAW AND THE PARADOX OF THE COMMON GOODS OF HUMANITY

Sandra Regina Martini^I
Francesco Rubino^{II}

^I Centro Universitário Ritter dos Reis (UNIRITTER), Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos, Porto Alegre, RS, Brasil. (Doutora em Evolução dos Sistemas Jurídicos e Novos Direitos).

^{II} Università degli Studi di Napoli Federico II (UNINA), Nápoli, Itália. (Doutor em Direito).

Sumário: Introdução: il paradosso di un'etica comune (Bioetica). 1 Il paradosso dell'inclusione nello spazio di tutti (Ecologia). 1.1 Il conflitto tra locale e globale. 1.2 Identità pubbliche e private. 1.3 La finitudine e il futuro. 2 Il paradosso conclusivo dell'eguale diversità (e un'altra Ecologia Politica). Conclusione. Referenciei.

Riassunto: Il principio della *fraternità*, compiutamente definito dalla meta-teoria del diritto fraterno e abbinato alla teoria dei sistemi sociali, definisce un orizzonte trans-culturale all'interno del quale diviene possibile affrontare in maniera innovativa i problemi ecologici del nostro tempo, particolarmente acuti di fronte allo sviluppo tecnologico. Si accede dunque a una visione dei *beni comuni* in cui vengono dissolti i classici paradossi legati alle distinzioni pubblico/privato, locale/globale, titolarità/proprietà. In questo modo, per affrontare la fragilità e la vulnerabilità dell'individuo e della specie umana nel suo complesso di fronte alle catastrofi politiche, economiche, ambientali, si perviene all'equivalenza tra fraternità e non-violenza e alla consapevolezza che la responsabilità costituisce un vincolo imprescindibile tra *brothers of oppression*.

Parole chiave: Fraternità. Beni comuni. Ecologia. Non-violenza.

Resumo: O princípio da *fraternidade*, completamente definido no marco da Metateoria do Direito Fraterno e articulado com a Teoria Geral dos Sistemas Sociais, define um horizonte transcultural no interior do qual é possível enfrentar de maneira inovadora os problemas ecológicos do nosso tempo, particularmente vinculados ao desenvolvimento técnico-científico. Com isso, visibilizam-se os *bens comuns*, os quais serão apresentados através dos clássicos paradoxos ligados às distinções público/privado, local/global, titularidade/propriedade. Desse modo, para enfrentar a fragilidade e a vulnerabilidade do indivíduo e da espécie humana na sua complexidade em relação às catástrofes políticas, econômicas e ambientais, retorna-se à equivalência entre fraternidade e não violência e à consciência de que a responsabilidade constitui um vínculo imprescindível entre *irmãos* e oprimidos.

Palavras-chave: Fraternidade. Bens comuns. Ecologia. Não violência.

Abstract: The principle of *fraternity*, conceived by the Meta-theory of

fraternal law and combined with the Social systems theory, defines a trans-cultural horizon that allow to face in a original way the contemporary ecological problems, particularly acute due to technoscientific development. Then the *common goods* could be conceived overcoming the classic paradoxes related to the distinctions public/private, local/global, ownership/possessory. Consequently, to deal with the fragility and the vulnerability of the individual and of the mankind in the face of political, economic and environmental catastrophes, we propose the equivalence between fraternity and nonviolence and the awareness that the responsibility is an essential constraint between *brothers of oppression*.

Keywords: Fraternity. Common goods. Ecology. Non-violence.

INTRODUZIONE: IL PARADOSSO DI UN'ETICA COMUNE (BIOETICA)

Secondo la prospettiva del diritto fraterno, la negoziazione che porta al patto sociale costitutivo (tanto sul piano filosofico quanto su quello politico) dovrebbe essere *congiunta*, oltre che *condivisa*. Questo al fine di evitare ogni rischio possibile di imposizione (anche di un'imposizione non violenta e non autoritaria, ma che derivi magari dalla forte asimmetria culturale dei soggetti o dalla loro eventuale dipendenza culturale).¹

Lo studio dei *beni comuni dell'umanità*, come si vede, riveste allora anche un'importanza politica pratica. Più sono *comuni*, i beni mondiali, e più la loro rilevanza si pone dinanzi alla *umanità come soggetto*, tanto più si eviteranno i rischi di strumentalizzazione, di autoritarismo morbido e di paternalismo che già tante (troppe) volte hanno purtroppo svuotato di prospettiva concreta i progetti di pacifismo universale e di giustizia internazionale.

Non è ovviamente semplice, né sul piano filosofico, né su quello politico. La *fraternità*, peraltro, potrebbe a sua volta essere attratta nell'alveo culturale e politico di altre grandi narrazioni del possibile, quali quella del *Principio Speranza* (Ernst Bloch), o del *Principio Responsabilità* (Hans Jonas, per tutti), della condizione di *Unicità* (o "insostituibilità", secondo il danese Peter Kemp),² per non

¹ Questo aspetto è peraltro importante anche per decifrare la natura *rivoluzionaria* o *post-rivoluzionaria* del principio fraternità (ed è un aspetto che spesso sfugge anche tra i più grandi teorici del diritto fraterno come Rodotà o lo stesso Resta). Addirittura, se non si scioglie questo nodo interpretativo, e se si ipotizza che la fraternità è una condizione pressoché naturale (anche se non universale) come se esprimesse ad esempio la sola appartenenza alla specie umana (o alla "razza" umana, come si è tornati a dire di recente), ne deriverebbe che la fraternità potrebbe assumere (in maniera davvero irrazionale) la natura di un principio *prerivoluzionario*: il che, detto in altri termini, porterebbe a considerare come non necessaria la Rivoluzione stessa! E questo – almeno in mancanza di eguaglianza e di libertà, nelle tante combinazioni possibili tra di loro (inclusa quella, avanzata, che ci vuole tutti *eguali nella diversità*, ed *egualmente liberi*) – è inaccettabile. Per questo motivo bisogna peraltro essere molto cauti a bilanciare le ipotesi filosofiche con le implicazioni politiche del diritto fraterno, proprio al fine di evitare le semplificazioni filosofiche e le ingenuità politiche (spesso frequenti entrambe).

² KEMP, Peter. *Das Unersetzliche. Eine technologie-Ethik*. Berlin: Wichern, 1992.

parlare di Noriko Hashimoto, David Rasmussen o Paul Ricoeur.³ Per non parlare delle molte versioni socialiste, comuniste, o anche “solo” marxiste, dal *Postmoderno* di Lyotard al *Postmodernismo* di Fredric Jameson, all’*Eco-marxismo* della Monthly review (James O’Connor per tutti) o all’*Eco-socialismo* del gruppo francese di Actuel Marx.⁴

Ancora, come già si vede dopo un rapido sguardo agli autori sopra citati, proprio in ragione della comune appartenenza all’umanità (come specie o come società), la fraternità ha una sorta di coestensività con l’etica detta *comune*, quella che parte dal *fatto* del *bios* condiviso, ovvero (come è stata spesso definita) la *bioetica*.⁵

È la condizione di una fraternità come appartenenza ad una medesima specie animale che giustifica (sul piano politico e giuridico, ad esempio) la necessità di una solidarietà come fondamento etico *per tutti*. In altri termini, non soltanto apparteniamo alla stessa specie (*fatto*), ma dobbiamo anche (*diritto*) prendere coscienza (*psicologia* e *fisica*) della condizione generale (*etica*) di vulnerabilità (*ecologia*) e di fragilità (*biologia*) di questa specie animale a cui apparteniamo, al fine di sopravvivere e mantenere il nostro ambiente di vita. La solidarietà, in altri termini ancora, nasce dalla vulnerabilità della specie e dalla fragilità degli individui.

Siamo qui, come si nota, proprio a un passo dall’inversione della Legge di Hume, e rischieremmo – tanto con le semplificazioni della bioetica quanto con le limitazioni teoriche del diritto fraterno – di oltrepassare il limite logico e politico della legge stessa. In una maniera peraltro pericolosa. Vediamo.

Se, infatti, dalla vulnerabilità della specie e dalla fragilità degli individui facciamo derivare la necessità della solidarietà come principio etico generale, ebbene allora questa stessa solidarietà dovrebbe essere interpretata in funzione del benessere della specie. Dunque, in momenti ad esempio di catastrofe o di trasformazione ambientale (e sembra che purtroppo i tempi siano proprio questi), questo benessere della specie, cioè le stesse condizioni di sopravvivenza della specie, avrebbero il sopravvento su quelle di mantenimento delle condizioni di vita dei singoli individui. Questa *politica* di sopravvivenza non avrebbe limiti, perché sarebbe essa stessa l’etica generale e l’etica comune.

“In fondo, si potrebbe dire, se siamo *fratelli*, ci sacrifichiamo per i nostri *fratelli*, no?” E, se doniamo il sangue, gli organi, il tempo di lavoro, le cure e

³ Si veda le recenti ricognizioni effettuate nel volume collettivo curato da Peter Kemp e Noriko Hashimoto per la collana berlinese Eco-ethica: KEMP, Peter; HASHIMOTO, Noriko. *Ethics and justice/Ethique et justice. With a third part on Paul Ricoeur*. Berlin: Lit Verlag-Hopf, 2017.

⁴ Com’è noto, più di recente la narrazione del possibile ha preso anche una direzione “paranoico-costruttiva” nelle ricerche dell’antropologo e geografo di Boston, Jared Diamond: ad esempio nel suo volume ecologista forse più ambizioso, DIAMOND, Jared. *Collapse. How societies choose to fail or succeed*. New York: Viking Press, 2005.

⁵ Si veda a questo proposito già RUBINO, Francesco. *On dignity*. Copenhagen: Centre for Ethics and Law, 1998 o il più recente RUBINO, Francesco. *Dal corpo alla guerra. Saggi di bioetica 1994-2014*. Firenze-Parigi: Classi, 2016 e in particolare tra questi RUBINO, Francesco. *La bioetica tra principio di corporeità e principio di solidarietà*, 2003.

l'attenzione, perché non donare, in alcuni momenti catastrofici, anche la vita stessa, se questo serve a salvare i nostri fratelli e i nostri figli?

Davanti a questa prospettiva, non servirebbe neanche opporre il principio della non violenza (dire cioè che *tutto* è consentito per la salvezza di *tutti* tranne l'obbligo di farlo). Sia perché sarebbe un assurdo logico (perché vietare di compiere gli unici sacrifici che contano realmente?), sia perché sarebbe più corretto opporre alla fraternità "di sacrificio", semmai, il principio di libertà (cioè: solo chi vuole, e se e come vuole, può liberamente sacrificarsi per il bene collettivo). Certo, sarebbe un bel freno alle guerre, bisogna dirlo.⁶ Ma non avrebbe alcun fondamento né alcuna utilità per l'ecologia, la salvezza del pianeta, il futuro dell'umanità.

Che cosa otteniamo insomma se applichiamo questa visione dell'etica comune? Uno spazio teorico e politico *sterminato* tra il *bios* e la guerra, e cioè tra l'eugenetica e la sterilizzazione di massa, tra la ricerca di esopianeti e le campagne di contraccezione giovanile, tra la diffusione di virus creati in laboratorio e le iniziative scolastiche per l'aumento del verde urbano, tra i drenaggi che hanno distrutto il Lago di Aral e 100 terawattora annui della Diga delle Tre Gole...

Un paesaggio immenso, in cui i problemi della modernità borghese occidentale (dal credito al consumo al matrimonio tra gay, passando per le beghe politiche tra partiti e l'informazione-spettacolo) quasi scompaiono davanti alla complessità della sfida etica per l'umanità e per il pianeta.

E quali alternative allora? Una diffusione calcolata di virus e campagne autoritarie di sterilizzazione di massa?⁷ O la progressiva democratizzazione dell'alta tecnologia e del sapere tecnico?⁸

⁶ Non sempre è così, peraltro, se si tiene conto di come le "nuove guerre" (studiate da anni da Mary Kaldor) utilizzino proprio le popolazioni *contro* le popolazioni, sorreggendo i conflitti con motivazioni etniche, neo-razziali, religiose, quando non direttamente con la questione generale della sopravvivenza e la gestione di risorse fondamentali per una comunità. Dall'altro lato, le guerre "ufficiali" implicano in maniera ormai determinante (anche se non ancora maggioritaria, ovviamente, ché smaltire carne da macello serve sempre, appunto!) l'utilizzo di tecnologie militari automatizzate e, sul campo, di milizie private (per gran parte di tipo commerciale).

⁷ Come la cultura popolare ha spesso paventato: si veda il successo (planetario anch'esso) del romanzo *Inferno* di Dan Brown, che ha reso accessibile a tutti l'idea della sovrappopolazione mondiale e dei pericoli che questa comporta. Una delle serie tv più seguite al mondo, inoltre, *The 100* (prodotta dalla CW – Time Warner e CBS dal 2013 e tratta dai romanzi di Kass Morgan) mette assieme un po' tutto, tra stazioni spaziali con i sopravvissuti terrestri che, tuttavia, per motivi di sovrappopolazione delle stazioni orbitali stesse, inviano cento criminali (i *100* appunto, espulsi dall'Arca) sulla Terra per studiarne la vivibilità residua. E che dire di un evento politico e filosofico, e non solo commerciale e di intrattenimento, come i libri e la serie *Game of Thrones*, in cui, anche se in una diversa geografia terrestre e in una dimensione uchronica, l'alternativa del pianeta oscilla tra le lotte per il potere sui Sette regni e l'unione delle forze tra tutti i governanti per combattere il nemico comune che è il Regno dei morti? E che dire di *Utopia*, serie tv prodotta dalla BBC e da Channel 4 nel 2012 (sovrappopolazione, virus per la sterilizzazione, effetti collaterali, alleanza massoni/servizi segreti/multinazionali del farmaco, tecniche di programmazione mentale...), o del recentissimo *Hard Sun* prodotto dalla BBC e da Hulu nel gennaio 2018 (flare solare apocalittico tra cinque anni, hacker uccisi, dilemma per la polizia, servizi segreti a favore del segreto, eliminazione dei testimoni, psicosi di massa, terrorismo globale...)? Sulla difficile dialettica tra fraternità e spettacolo rinviamo a VIAL, Sandra Regina. *Tough Dialectics. Postmodernity between Fraternity and Spectacle*. 2018. Sull'ideologia del terrore e sulla psicopatologia delle forme postmoderne della paura si veda la recente raccolta di saggi dello psichiatra napoletano Antonello

L'alternativa (meglio: la questione delle alternative) è forse posta male. Non ci proponiamo qui di reimpostare il dibattito sull'etica e la bioetica, ma possiamo rilevare brevemente che strumenti necessari sono sotto gli occhi di tutti, e non solo degli scienziati sociali e degli analisti politici. Capire la *governamentalità*, ad esempio, consente di accantonare (purtroppo) l'illusione di una democratizzazione delle tecnologie così come il progetto di un potere dal basso. La questione è quella cioè del *controllo* delle tecnologie, e non del loro utilizzo da parte di tutti. Traducendolo nella sfera della politica, è la questione del *kratos* e non quella del *demos*, a risultare strategica, dal momento che il *popolo* c'è (e si presenta in molteplici forme) ma è il suo *potere* che manca! È cioè la *sapere* del popolo e la *tecnica* del popolo che non hanno *potere* (come, appunto, suggeriva Foucault nei celebri corsi al *Collège de France* sulla biopolitica, la popolazione, il governo: cioè la "governamentalità").

Sempre su questa linea, la *tecnica* della distribuzione della popolazione sul *territorio* – che è peraltro un elemento di tutte le grandi rivoluzioni del passato, di quella francese (dal lato dei sostenitori della monarchia) come di quella sovietica (che grazie a questo ha ottenuto i primi grandi successi economici) – dovrebbe tornare ad essere l'oggetto di un dibattito necessario e non riducibile, almeno quando si discuta del futuro dell'umanità e la conservazione del pianeta.⁹

Dal diritto fraterno – che è, non lo si dimentichi, una delle teorie della complessità (che si avvale peraltro dello strumento del paradosso e della contraddizione dialettica)¹⁰ – provengono gli strumenti concettuali dell'*inclusione* dell'altro e del superamento netto della divisione inter-umana imposta dal territorio. Sondiamoli con attenzione e interesse.

Scamardella: SCAMARDELLA, Antonello. *Verità e paura*. Tre saggi su terrorismo e psichiatria. Firenze: Classi, 2018. Infine, molto successo (e molti accesi dibattiti) ha prodotto in Francia, uno dei paesi più resistenti alla penetrazioni delle produzioni televisive nordamericane, l'uscita di una ricognizione filosofica sulla serie tv *Game of Thrones* proposta da Marianne Chaillan, docente di filosofia all'Università di Aix-Marseille: CHAILLAN, Marianne. *Game of Thrones*. Une métaphysique des meurtres. Paris: Le Passeur, 2016.

⁸ È a questo tipo di cooperazione che pensa Freeman Dyson quando sostiene che nei prossimi quarant'anni il progresso tecnologico (incluso quello delle biotecnologie, della medicina, della biologia, della robotica, ecc.) nascerà dalle idee messe in comune liberamente e spontaneamente (e gratuitamente, o comunque in maniera extra-commerciale) dalle centinaia di milioni di utilizzatori di computer, apparecchi domestici e reti di comunicazione digitale. Questa è anche peraltro una ricorrente e bella idea keyneso-marxista proposta nel tempo da grandi ricercatori sociali ed economisti come Samir Amin o Giorgio Lunghini, per non dire di Amartya K. Sen.

⁹ Non è proprio la distruzione delle prime nazioni nordamericane (rinchiuse nelle riserve) ad avere favorito le estrazioni petrolifere nel sud degli Usa e nel Messico, e dunque ad avere determinato la creazione di un mercato unico del carbone, del petrolio e dei suoi derivati, fino alla necessità delle guerre di aggressione e di rapina? Una bella ricostruzione della storia "indiana" in relazione all'industrializzazione Usa è nel lungo saggio di Laura Woodward-Ney dedicato alla riserva dei Coeurs d'Alene (popolo che un tempo abitava l'Idaho, il Montana e parte del Washington, e che oggi conta poco più di duemila discendenti): WOODWARD-NEY, Laura. *Mapping Identity: The Coeur d'Alene Indian Reservation (1803-1902)*. Boulder: University of Colorado Press, 2004. Altrove, non è forse l'invasione militare e la colonizzazione delle terre abitate da indigeni medioorientali da parte dello stato di Israele (dalla sua fondazione ad oggi) ad avere favorito l'ascesa di un terrorismo globale (spesso chiamato "post-moderno" proprio per la sua capillarità e per la sua forma di "guerra attraverso i popoli")?

¹⁰ Così ad esempio nel già citato VIAL, *op. cit.*, 2018.

1 IL PARADOSSO DELL'INCLUSIONE NELLO SPAZIO DI TUTTI (ECOLOGIA)

Il diritto fraterno è inclusivo, nel senso che sceglie diritti fondamentali e definisce l'accesso universalmente condiviso a beni inclusivi.¹¹

Partiamo dalla prospettiva dunque di una società che non sia definita dai suoi confini geografici ma che esprima la comunità umana nel suo insieme.¹²

Facendo un grande sforzo didattico, possiamo articolare questa “nuova” dialettica sociale su tre livelli:

1. Quello *geografico-antropologico* (la dialettica assume qui la forma della doppia tendenza locale / globale);
2. Quello *territoriale-identitario* (la dialettica è a questo livello di analisi quella del “conflitto” tra pubblico e privato);
3. Quello *costituzionale-politico* (cioè, soprattutto con riferimento alle “soluzioni” e alle politiche da adottare ai livelli precedenti, ci riferiamo più precisamente agli scenari per l'oggi e a quelli per il domani).

I tre livelli riproducono peraltro quella particolare dialettica studiata dal diritto fraterno (in maniera derivante dalla teoria sistemica) tra esclusione e inclusione. All'osservazione critica che spesso, purtroppo, questa dialettica funziona soprattutto nei termini di una “esclusione attraverso l'inclusione”, bisognerebbe più correttamente contrapporre quella opposta, anch'essa in forma *paradossale*, quella cioè di una “inclusione per esclusione”.

1.1 Il conflitto tra locale e globale

Da quando una trentina di anni fa si è cominciato rapidamente e con insistenza a parlare di “globalizzazione” (o mondializzazione, o altre versioni miste come quella di una “economia-mondo” o quella di una “riallocazione planetaria delle risorse”, ecc., incluse altre visioni rinnovate dell'imperialismo e sintesi assurdamente semplificatorie come “il pensiero unico”), il conflitto di tipo *verticale* e quello di tipo *orizzontale* sono esplosi ad ogni livello di analisi della decisione politica.

Quanto alla prima dimensione di complessità, quella *verticale* (in cui il la decisione individuale si dialettizza con quella locale, e poi con quella regionale,

¹¹ RESTA, Eligio. *Il diritto fraterno*. Roma-Bari, Laterza, 2002. p. 133.

¹² Seguiamo l'osservazione che segue del grande antropologo e geografo brasiliano Milton Santos: “Podemos admitir que existam ainda espaços geográficos cujas características são o resultado de uma interação íntima entre grupo humano e base geográfica. Mas estes casos são cada vez menos numerosos; eles parecem ser o resultado de uma falta de dinamismo social frequentemente denominado, na linguagem corrente, dinamismo geográfico”. Così SANTOS, Milton. O país distorcido. O Brasil, a globalização, a cidadania. COSTA RIBERIO, Wagner (Org.). São Paulo, Publifolha, 2002. p. 61.

statale, sovrastatale, fino a quella tendenzialmente globale e “unica”) è apparso da subito sempre più chiaro che la libertà individuale, la dignità umana e l’integrità fisica fossero progressivamente ridotte ad essere “semplici” variabili subordinate alla decisione di livello superiore.¹³

Quanto alla seconda dimensione, quella *orizzontale* (in cui la decisione individuale si dialettizza con quella della comunità di riferimento, con le istituzioni, con gli operatori economici, fino alla “prova di forza” per il mantenimento del controllo sul proprio territorio e spazio di vita) è apparso da subito sempre più chiaro che la libertà individuale, la dignità umana e l’integrità fisica fossero progressivamente ridotte ad essere “semplici” variabili subordinate alla decisione dei protagonisti dell’economia e della politica.¹⁴

La massima ampiezza di questa dimensione *orizzontale* coincide con quella *globale*. A questo livello troviamo il concetto di *bene comune* (e la sua variante di *bene pubblico globale*). In effetti vi è un disaccordo qui tra la nostra posizione e quella di una nota studiosa italiana di beni comuni e riferimento per tutta l’ecologia politica, Giovanna Ricoveri. Il punto non è secondario, e merita di essere (per quanto brevemente) discusso.

Secondo Ricoveri, infatti

i “beni comuni globali” non devono essere confusi con i “beni pubblici globali”: con la prima definizione si mette infatti l’accento sull’aggettivo “comune” per indicarne la natura di patrimonio dell’umanità, proprietà indivisa i cui frutti spettano a tutti e a ciascuno. Con la seconda definizione, si mette invece l’accento sull’aggettivo “pubblico” per indicare la natura di merci o beni globali di consumo.¹⁵ (RICOVERI, 2005, p. 12).

È comprensibile che la preoccupazione degli autori rappresentati qui in maniera esemplificativa dalla fondatrice del gruppo di *Capitalismo Natura*

¹³ È la nota linea habermasiana, seguita da molti, e spesso a giusta ragione. È il caso in Italia del costituzionalista Carlo Amirante, nelle sue analisi di fine secolo sullo “stress” post-costituzionale dei diritti umani e sulla ridefinizione dei diritti fondamentali nello scenario delle politiche di globalizzazione, tra le quali AMIRANTE, Carlo. *Unioni sovranazionali e riorganizzazione costituzionale dello stato*. Torino: Giappichelli, 2001. Il grande costituzionalista e comparatista napoletano è tornato spesso sugli stessi temi, ad esempio in *Dalla forma stato alla forma mercato*. Torino: Giappichelli, 2008; in *The Hegemony of Governance and Mult-level Constitutionalism in a Globalized World*. In: NERGELIUS, Joakim; POLICASTRO, Pasquale; Urata, Benji (Orgs.). *Form and Substance in Contemporary Constitutionalism. International Proceedings of IVR World Congress*. Kraków: Ratio, 2004 o nel recente volume dedicato alle migrazioni planetarie, scritto con Michelangelo Pascali (AMIRANTE, Carlo; PASCALI, Michelangelo. *Alien*. Immigrazione clandestina e diritti umani. Napoli-Roma: ESI, 2015).

¹⁴ È la nota linea della *Governance*, che emerge nel dibattito da una “raffinazione” e “traduzione” giuridica delle tesi foucaultiane della biopolitica e della governamentalità. In maniera didattica, su questo sviluppo teorico dalla governamentalità alla *governance* rinviamo agli studio di Francesco Rubino, ad esempio nel recente RUBINO, Francesco. *Conferenza sulla governance*. Firenze: Classi, 2015, ma già anche, tra i molti interventi dell’autore su questo tema, nel saggio che è unanimemente considerato quello “fondativo” del dibattito europeo: RUBINO, Francesco. *Governance. Un modello intermedio di controllo dell’economia*. In: BORRELLI, Gianfranco. (Org.) *Governance*. Napoli: Dante & Descartes, 2004.

¹⁵ Si veda anche RICOVERI, Giovanna. *Beni comuni vs. Mercì*. Milano: Jaca Book, 2010 e già RICOVERI, Giovanna (Org.). *Capitalismo, natura, socialismo*. Milano: Jaca Book, 2005.

Socialismo sia quella della tendenziale mercificazione delle risorse globali: mercificazione che, come è noto, si concretizza in prevalenza nella modalità del *brevetto*, e con una prevalenza dunque della comunità scientifica rispetto alle altre (e, all'interno di questa, dei centri di ricerca meglio finanziati e "politizzati").

E tuttavia, potrebbe quasi sembrare che queste preoccupazioni configurino una sorta di *fuga dal reale*, non nel senso (ovviamente) che sono irrazionali o astratte, ma nel senso che si pongono con uno statuto almeno quadruplo: il superamento del brevetto e della mercificazione, cioè, può essere *tendenziale*, *transizionale-procedurale*, *programmatico-costituzionale* o *post-rivoluzionario*.

E peraltro, anche laddove fosse di tipo (ad esempio) programmatico-costituzionale, questo non impedisce che sia nello stesso tempo anche soltanto tendenziale oppure (perché no?) post-rivoluzionario. Come è noto, molte costituzioni (e proprio quella italiana e quella brasiliana, nello specifico) sanciscono una finalità sociale *obbligatoria* tanto per la proprietà privata quanto per l'attività economica imprenditoriale. Ma questa finalità sociale non fa altro che spostare in avanti nel tempo la sua efficacia costituzionale al momento in cui la costituzione sarà realmente applicata (o, come si dice in gergo costituzionalista, *concretizzata*). Il che, appunto, potrebbe non accadere *mai*!

Ecco perché, in altri termini, la nozione di *beni comuni globali* e quella di *beni pubblici globali* non possono essere separate.¹⁶ E, più che la *titolarità* o la *proprietà*, bisognerebbe articolare la *responsabilità* in relazione ai beni.¹⁷

¹⁶ A un livello di filosofia del diritto, con riferimento al diritto fraterno, si può anche affermare che, alla base della concettualizzazione di *tutti* i beni comuni dell'umanità vi sia un nucleo condiviso di verità, considerato anch'esso come un *sapere* comune (una tradizione comune dell'umanità, come l'ha intesa Höffe). Su questa versione dell'idea di *verità*, osserva ad esempio Resta che "da molti punti di vista si può affermare che non è la verità a definire e condizionare il tempo, ma è il tempo a definire la verità" (RESTA, *op. cit.*, 2002, p. 159). Ecco, da questo specifico (e importante) punto di vista, arricchito semmai da una visione più articolata della verità (come ad esempio quella proposta una ventina d'anni fa da Enrique Dussel in dibattito con Karl-Otto Apel) si dovrebbe dunque aprire un serio dibattito (post-disciplinare e inclusivo, naturalmente!) proprio sulle nuove forme del relativismo.

¹⁷ Non si dimentichi, ovviamente, che si tratta di un primo passo verso il superamento della nozione di "bene", che è fuorviante sul piano metodologico e ambigua sul piano politico, perché, ad esempio, non lascia comprendere che anche la *catastrofe* (politica, umanitaria, economica, ambientale, urbana, ecc.) può essere un bene comune, e per certi versi *deve* essere un bene comune dell'umanità. D'altra parte, la *catastrofe* è un bene comune anche per i governi e per le imprese multinazionali, oltre che per quelle imprese che hanno uno statuto politico che ormai sfugge anche a quello di "multinazionale" o "sovranaazionale" (come le quattro OTT nordamericane: Apple, Google, Facebook e Amazon) e che controllano *direttamente* alcuni beni comuni dell'umanità come le telecomunicazioni informatiche o alcuni valori universali come la (famigerata, *definitely!*) *amicizia*. Certo, Facebook non ha il potere di "controllare" gli oceani e non può avere alcun impatto (sempre che lo volesse) sulla fauna tuttora inaccessibile della Fossa delle Marianne... Ma la questione è che può invece controllare (sempre che lo voglia, è chiaro) la visione degli oceani (politica e scientifica, immaginaria e visuale, economica e statistica) da parte della comunità umana. E può naturalmente imporre la propria *visione* a quella della comunità umana. E non si tratta di allarmismo filosofico, o della contrapposizione risalente e tenace tra tradizione e innovazione! Né ovviamente intendiamo opporre una nuova comunità di fratelli alla comunità degli amici di Facebook (sarebbe ridicolo, anche se è stato di recente tentato). È che bisogna segnalare con forza che la visione della *biosfera* è schiacciata da quella della *infosfera*. E che il capitalismo – che non è più soltanto occidentale, e in effetti non lo è mai stato nella modernità – ha una forza pervasiva e performante che determina oggi gli stessi modelli di pensiero e di azione che dominano

Una responsabilità, infine, che si lega alle stesse *capacità cognitive* (almeno potenziali e tendenziali) della comunità. Detto altrimenti in forma di domanda, e sempre con riferimento al dibattito con le posizioni di Giovanna Ricoveri, siamo sicuri che il turismo indotto dal gioco d'azzardo e dalla liberalizzazione commerciale siano la migliore valorizzazione delle stesse loro risorse territoriali da parte degli indiani d'America? Insomma, se non è la *proprietà* a implicare la *titolarità*, non è neanche quest'ultima ad implicare la *responsabilità*, ma è la capacità cognitiva della comunità. Se cioè l'agricoltura è più antica nelle Americhe e in Africa di quanto non sia in Europa, questo implica che il territorio americano è molto meglio gestito da chi sappia praticare l'agricoltura (anche modernizzata e arricchita di tecnologie, certo). E *non è questo quello che succede!*¹⁸

Le *companies* di San Josè sono *tutte* rispettose dei criteri di sostenibilità ambientale, e sono naturalmente i migliori esempi al mondo di tecnologia non invasiva. Eppure i loro prodotti (dai telefonini ai pc ai miliardi di "app" da scaricare sui propri supporti informatici digitali, fino alla robotica e alle centraline delle automobili) sono l'evento antropico maggiormente *catastrofico* dell'intera storia dell'umanità.¹⁹

1.2 Identità pubbliche e private

Come appare dunque chiaro già a una primissima ricognizione, il soggetto dei processi della postmodernità è come teso (meglio: lacerato, smembrato, o, nella migliore delle ipotesi, *liquefatto*)²⁰ tra le varie identità che gli impone la decisione politica derivante dallo spostamento tendenzialmente globale della complessità sistemica.

la cultura, la scienza e la politica (per non dire della cultura popolare e dell'immaginario collettivo, o, *ça va sans dire*, della *Massenkulturindustrie*). Siamo, per dirla con Adorno, ai *minima moralia*.

¹⁸ Il primo lungo saggio di *Collapse* di Jared Diamond (DIAMOND, *op. cit.*, 2005) si sofferma sulle trasformazioni ambientali del Montana (in realtà sulla devastazione di foreste e corsi d'acqua) a seguito della modificazione della destinazione economica di intere regioni dello stato (è proprio alla bellezza paesaggistica che si lega la speculazione edilizia e la conseguente alterazione della fauna fluviale, che ricadono in termini negativi poi proprio su quella bellezza perduta...). Ora, Diamond non vuole sottolinearlo espressamente (perché la sua visione è sì sistemica, ma la sua idea della complessità è un po' "fotografica" e statica, e non seleziona le cause principali rispetto a quelle secondarie o incidentali o accidentali), eppure era il grande popolo dei Coeur d'Alene (ora ridotto a duemila discendenti) che sapeva gestire al meglio *quel* territorio, e non il governo federale o locale degli States.

¹⁹ Certo, non è una catastrofe da estinzione. Ma è una conferma dell'impossibilità di un capitalismo "verde", come paventato ad esempio da Isabelle Stengers e Daniel Tanuro. Si veda una buona discussione in TANURO, Daniel. *L'impossible capitalisme vert*. Paris: La Découverte, 2012.

²⁰ Non vi è sociologo o filosofo della postmodernità che non abbia rilevato (pure nella varietà enorme ed eclettica delle posizioni politiche e delle scelte metodologiche) molteplici processi di decentramento e dispersione della soggettività: da Bauman a Lasch, da Rosi Braidotti a Slieterdijk, da Sennett al pionieristico Guattari, da Homi Bhabha a David Harvey, da Judith Butler a Peter Dews... per restare a un *mainstream* riconosciuto.

La sua identità *privata* è immediatamente *pubblica* nel momento in cui la sua stessa soggettività diventa rilevante per la decisione politica dei livelli superiori o più ampi di cui abbiamo accennato nel punto precedente.²¹

Il paradosso è allora che le stesse politiche pubbliche “di inclusione” o di contrasto all’esclusione sociale, soprattutto quelle del ciclo ventennale 1990-2010 detto “neo-costituzionale”, si rivelano tanto necessarie e non differibili quanto intimamente autoritarie.²²

Come ha osservato nei primi anni '90 la giurista “blagoslovéna” Agnès Lejbowicz (al di là di alcuni aspetti spiritualisti che hanno poi indebolito la sua produzione successiva),

se fixant pour tâche de définir le droit de l’humanité, les internationalistes, qui optent pour une autre logique que la logique étatique de la territorialisation, n’ont pas réussi cependant à définir l’humanité autrement qu’à l’intérieur d’un régime de propriété appelé patrimoine commun de l’humanité.²³ (LEJBOWICZ, 1999, p. 345)

Ora, è chiaro che opporre la *territorializzazione* irrazionale (e lo è, senza dubbio) alla *deterritorializzazione* in favore di uno spazio comune dell’intera umanità, non implica di per sé che questo processo sia razionale (ma magari soltanto che sia necessario).

²¹ Un esempio molto chiaro di come le politiche pubbliche siano per certi versi interamente subordinate alla complessità governamentale, e di come i processi di *inclusione* finiscono per coprire la mappa della stessa *esclusione* sociale e mascherare i problemi fondamentali, è quello del programma *Fome zero* in Brasile (ma lo stesso potrebbe dirsi di altre misure di contrasto al disagio sociale diffuso). Il dato dell’obesità, in questo programma tanto articolato, potrebbe essere un limite all’applicazione generalizzata dello stesso, se non si tenesse conto che l’obesità è un indice fondamentale della mancanza di educazione alimentare e della distribuzione ineguale delle risorse economiche da destinare all’alimentazione.

²² La domanda fondamentale a proposito della democrazia costituzionale rimane dunque la stessa almeno dal grande dibattito aperto da Rosa Luxemburg all’indomani della Rivoluzione bolscevica del 1917: è *sufficiente* (sempre che sia possibile, ovviamente) costituzionalizzare il potere statale, ovvero bisogna *prima* superare decisamente quest’ultimo? Una ricostruzione monumentale della storia di questa opposizione teorica e politica (dalle civiltà orientali alla “nuova Resistenza” in Europa e alla costituzione brasiliana), sulla linea dell’analisi della dialettica a quattro tra la transizione costituzionale, la costituzione, la resistenza e la rivoluzione, è sviluppata in sette volumi dalla ricercatrice parigina Alessia J. Magliacane in MAGLIACANE, Alessia J., *Constitution et Résistance*. Paris: Publications EHESS, 2016 (già apparsa col titolo di *Transition constitutionnelle et Résistance. Une étude comparée*), o nel recentissimo *Tout le pouvoir. Lénine, Rosa et la Révolution*. Paris: l’Harmattan, 2018, che si concentra sulla visione di Rosa Luxemburg.

²³ LEJBOWICZ, Agnès. *Philosophie du droit international. L’impossible capture de l’humanité*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999. p. 345. Leggiamo il seguito: “Les conventions relatives à ce patrimoine cherchent à soustraire à l’incurie de certains États et à l’appétit hégémonique des autres, des biens et des espaces dont l’intérêt touche le genre humain pour le présent, mais surtout pour le futur, dans le domaine de la recherche (Antarctique), de la culture (Conventions de l’Unesco relatives à la protection de certains sites), de la communication (orbite des satellites géostationnaires), des ressources (nodules polymétalliques des fonds marins), etc. Mais ce régime de propriété signifie la non-appropriation, la non-militarisation et le partage des richesses entre kes différents nations. Autrement dit, ce régime de propriété s’établit à l’inverse de celui qui fonde la politique de l’État.” (*Loc. cit.*).

Un processo di certo più razionale sarebbe quello di *distribuire* la popolazione sul territorio, valorizzando in maniera auto-organizzata le competenze delle tante comunità ecologiche del pianeta.

Tornando ai lavori di Giovanna Ricoveri, va precisato che per beni comuni non si intendono solo le risorse naturali in quanto tali, ma anche usi civili o diritti collettivi d'uso da parte di una data comunità a godere dei frutti di quella data risorsa.

Quello cioè che contraddistinguerebbe i beni comuni (o anche gli “usi civili”) sarebbe

la forma partecipata o comunitaria della proprietà o dell'uso delle risorse naturali, che non sono pertanto né pubbliche né private; forma partecipata di proprietà o gestione che persiste nonostante la modernità e i cambiamenti da essa indotti.²⁴ (RICOVERI, 2005, p. 11)

Insomma, la questione aperta è quella dell'umanità: tanto l'insufficienza della prospettiva teorica²⁵ quanto la vastità del progetto politico.²⁶

1.3 La finitudine e il futuro

Ne discende (almeno) una terza dialettica, quella che potremmo individuare tra le esigenze di *programmazione* (esigenze che sono tipicamente costituzionali, almeno se *non* si intende la costituzione come un progetto ma la si limita, come si fa

²⁴ Anche qui abbiamo a che fare con un criterio tipicamente giuridico (e privatistico), quella cioè del *preuso*. Se ne possono indagare alcuni limiti e altre possibilità nel caso del conflitto, ad esempio, tra un principio di conservazione (e di promozione) della *biodiversità* e la tecnica del *brevetto* (che tende invece a ridurre appunto la biodiversità). Come ha peraltro rilevato la stessa Ricoveri, occorre una precisazione a questo proposito “in merito alla distinzione di uso corrente tra beni comuni locali e beni comuni globali, che può indurre in equivoco perché la differenza non sempre è detta: la biodiversità, ad esempio, è sicuramente locale nel senso che la popolazioni locali ne sono i custodi e quindi i legittimi proprietari; ma è anche globale nel senso che è patrimonio dell'umanità nel suo insieme”. (RICOVERI, *op. cit.*, p. 12).

²⁵ Come ha acutamente osservato in proposito Giovanni Franzoni, un noto protagonista delle lotte altermondialiste degli anni 2000, già corrispondente di Pasolini negli anni '70, “un ostacolo al riconoscimento del diritto dell'umanità sui *beni comuni* viene indubbiamente dall'imperfetta elaborazione del concetto di *umanità*, vagamente espresso recentemente quando si è parlato di *crimini contro l'umanità* non prescrivibili, ma ancora indeterminato sull'identità del soggetto di diritto perché non è chiaro se l'umanità abbia rappresentanza o meno, perché non è soggetto”. Si vedano, dal secondo volume di FRANZONI, Giovanni. *Opere*. Roma: EdUP, 2006; *I beni comuni*. Roma: EdUP, 1973; e *Farete riposare la Terra*. Roma: EdUP, 1996. Peraltro, come spesso ha osservato Riccardo Petrella (si vedano le note successive) a proposito del concetto di *umanità* come intermediario necessario tra la natura e la specie, sembra che gli esseri umani non siano né gestori né proprietari di alcun bene di interesse generale, con cui hanno perduto qualsiasi relazione, perché hanno perso la capacità umana di *condividere*. È questo, secondo il grande economista ligure, il grande problema che la nozione di “bene comune” deve risolvere.

²⁶ Da Berkeley e Parigi giusto cinquant'anni fa, all'abolizione della pena di morte nel mondo, alla salvezza del pianeta dall'Antropocene, all'altermondialismo in ogni sua forma, al riscatto delle tradizioni culturali comuni delle popolazioni originarie...

un po' dappertutto, ad un'elencazione "razionale" di norme programmatiche e di principio) e le urgenze di *democrazia sostanziale*.

Anche qui un paradosso. I diritti, cioè, si oppongono l'uno all'altro, e tra di loro. E il *sistema giuridico* (evolvendosi e differenziandosi nelle forme statali e delle istituzioni del diritto pubblico) si oppone a tanto a quello dei *diritti umani* (e delle "esigenze etiche fondamentali" sviluppate in natura e nelle società) quanto a quello della *democrazia* (e dei "diritti fondamentali" riconosciuti dagli ordinamenti e dalle costituzioni).

La dialettica "costitutiva" della politica tra amico e nemico si trasforma cioè (da un'opposizione, una tensione che era) in una ambivalenza: l'amico e il nemico tendono a coincidere nello stesso soggetto, sia esso l'Altro o lo stato.²⁷

E anche i diritti (o, meglio, le *capacità*, come direbbe la Nussbaum) entrano in conflitto tra di loro ed assumono le forme ambivalenti di quello che è *possibile* fare in natura (come capacità) e di quello che invece è *possibile* fare nelle società (come capacitazione).

Nasce anche qui, da un'inversione dell'idea di *capacità* come proposta da Martha C. Nussbaum e Amartya K. Sen (cioè il "bisogno attivo" e "attraattivo"), l'ambivalenza del concetto di *bene comune*, che si è ritagliato lungo l'intero ultimo quarto di secolo uno spazio di primaria importanza tanto per il diritto (pubblico e privato) quanto per le politiche ambientali (ecologiche ed economiche). Alla luce del diritto fraterno, infatti, il *bene comune* sarebbe uno spazio condiviso da esseri eguali nell'uso e nella partecipazione al godimento delle risorse naturali: costituisce, cioè, in altri termini, una "forma primordiale di inclusione".²⁸

Ora, è fin troppo semplice annotare anche che questa *inclusione* (che è peraltro "appena" conquistata, se pensiamo ad esempio ai progressi della biologia, della genetica, della medicina, delle biotecnologie in generale) si trasforma

²⁷ Come ha ad esempio osservato mirabilmente Wendy Brown nel suo bel saggio sull'ambivalenza del "bambino picchiato" in Freud, come fondamento della decisione politica: si veda BROWN, Wendy. **Politics out of history**. Oxford-Princeton: Princeton University Press, 2001. Lo stato stesso è, in maniera altamente ambivalente, amico e nemico dei suoi stessi cittadini: li punisce con il carcere e li manda in guerra, ma li aiuta anche con le politiche sanitarie ed assistenziali, e li rende utenti di infrastrutture e servizi. Li *include* nello spazio della nazione e nel tempo della politica (è questo, ad esempio, il senso della frase "politics out of history" scelta dalla Brown come titolo per la sua raccolta di saggi sopra citata). Li *esclude* dal potere e dalla partecipazione alle scelte collettive (riconosciute loro, soltanto in una parte ridotta, grazie ai modelli di *democrazia procedurale* di matrice occidentale britannica). Li *include* rendendoli beneficiari di una serie di garanzie previste dalla costituzione, ma li *esclude* dal gioco costituzionale stesso, e riduce l'accesso diretto alle norme costituzionali unicamente in maniera procedurale e giudiziaria (e nella maggior parte dei sistemi costituzionali tale accesso non è neanche *diretto*, cioè tramite un ricorso diretto del cittadino al tribunale supremo o costituzionale, ma è *indiretto* e *incidentale*, cioè mediato dal un giudice ordinario che funge da filtro necessario e insormontabile). Ancora, li *include* aprendosi al controllo degli atti pubblici secondo un principio generale di trasparenza, ma al contempo li *esclude* secondo un principio generale anch'esso di efficienza dell'azione amministrativa...

²⁸ "Beni e diritti fondamentali sono inclusivi quando un individuo non può goderne se nello stesso momento non ne godono tutti gli altri. L'aria, la vita, il patrimonio genetico non possono non essere inclusivi; possono esserlo meno le proprietà quando non sono ugualmente distribuite". (RESTA, *op. cit.*, 2002, p. 133).

immediatamente in una *esclusione* del diritto di goderne. *Non siamo cioè proprietari* del nostro genoma, né della nostra vita biologica stessa, né possiamo arruolare la capacità di curarci autonomamente, di produrre la nostra alimentazione, di proteggere il nostro corpo dalla natura (dal freddo come dalle malattie, dagli effetti del Sole come dai cambiamenti climatici, dai virus come dalle asbestosi...). La nostra è una mera *titolarità* e non una vera e piena proprietà. Ed è per questo che il concetto di *bene* è fuorviante, oltre ad essere (come abbiamo ben visto) ambivalente in quanto inclusivo e non inclusivo a un tempo.²⁹

²⁹ Certo, potremmo abbandonare il concetto di proprietà nei termini kantiani (nei termini del diritto individuale e di libertà), e pensare a un patrimonio comune dell'umanità (sempre di origine kantiana, ma questa volta in base al progetto di pace perpetua e di cosmopolitismo). Allo stesso modo, e proprio per gli stessi motivi, potremmo suggerire di abbandonare il criterio dei *cicli* o delle *generazioni* dei diritti umani: criterio che è sicuramente efficace dal punto di vista didattico, ma non ha alcuna utilità scientifica e anzi si rivela spesso fuorviante. Non si può ad esempio distinguere tra un diritto ai servizi pubblici essenziali (come la fornitura d'acqua o di energia elettrica) e un diritto derivante dallo sfruttamento delle risorse petrolifere di un determinato territorio! Allo stesso modo, impiegando le categorie di ciclo o generazione di diritti, non si comprenderebbe perché la "propagazione guidata" in fibra ottica (volgarmente detta *connessione internet*, di cui chiunque potrebbe reclamare il godimento a titolo individuale) sia un bene primario come la fauna oceanica (di cui nessuno ha un godimento diretto). Per questa categorizzazione (tripartita, dall'aria a internet) si veda invece RICOVERI, *op. cit.*, 2005. Per una discussione rinviamo a VIAL, Sandra Regina. *Propriedade da terra: análise sócio-jurídica*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2003. In effetti, la questione è complessa, perché implica un doppio statuto dei *beni comuni*, in base alla loro origine e in base alla loro destinazione. Non c'è dubbio, infatti, che una scoperta scientifica *debba* essere resa pubblica (al di là della necessità stessa, dunque, di una qualche proprietà intellettuale). Allo stesso tempo, non può stupire nessuno il fatto che l'estrazione del "plus-valore" di una qualsiasi innovazione tecnologica (l'esempio per tutti è quello della cd. telefonia cellulare) non sia nel controllo (tanto del "processo di produzione" quanto dei "frutti del commercio") di quanti materialmente costruiscono il telefono, vi installano il software, lo rendono disponibile al mercato, ecc. Insomma, come notava correttamente Maria Turchetto già nel 1993 (quando Google non era ancora stata fondata) il lavoro intellettuale postmoderno è una nuova catena di montaggio, con le stesse regole del mercato di schiavi e dello sfruttamento delle risorse intellettuali. Era una controversia italiana che si svolse sulle pagine della rivista *Alternative* (fondata dal caro Domenico Jervolino), e la Turchetto si contrapponeva (in nome dei suoi studi foucaultiani e gouldiani) al Marco Revelli del "modello Toyota" e del *Postfordismo*. Siamo cioè, si chiedeva Turchetto, realmente davanti a un cambio di paradigma e a una rivoluzione scientifica? O si tratta piuttosto di una "sola" (ma quanto grande, certo!) modernizzazione su base "immateriale" e "cognitiva" del capitalismo novecentesco classico di origine fordista? Si veda già TURCHETTO, Maria. *Lavoro, scienza, potere*. Milano: Feltrinelli, 1981, nonché le lezioni raccolte in TURCHETTO, Maria. *Le forze produttive nella storia del pensiero economico*. Soveria Mannelli: Rubbettino, 1998, o il recente volume (in cui la studiosa veneta riprende proprio la teoria della dipendenza e la critica al Post-fordismo) TURCHETTO, Maria. *Economia e società*. Otto lezioni eretiche. Milano-Udine, Mimesis, 2017. È un dibattito naturalmente immenso e articolato, in cui le posizioni sono spesso contingenti e dettate dalla necessità di una testimonianza politica (encomiabile), più che da una ponderata visione scientifica che si alimenti anche di visioni contrarie, chiarimenti, passi falsi, avanzamenti. Si veda allora, per finire, l'esempio di uno dei maggiori specialisti mondiali di acqua e di beni comuni, Riccardo Petrella. Secondo l'economista ligure fondatore del Comitato internazionale per il Contratto mondiale dell'acqua, "il nostro futuro – quello delle nostre famiglie, degli abitanti di Roma e di Osaka, come delle popolazioni indigene dell'Ecuador, dei popoli usbecchi, tagicchi e turcomanni dell'Asia centrale o degli americani di California – risiede non tanto nello sviluppo tecnologico ed economico quanto nella capacità delle società umane a darsi regole, istituzioni e mezzi d'azione comuni, definiti e gestiti in comune ai vari livelli dell'organizzazione sociale, per "vivere insieme" in un mondo divenuto complesso, interdipendente, "mondiale" ma caratterizzato da nuovi rapporti di dominazione/dipendenza e, di conseguenza, violento, fragile." (PETRELLA, Riccardo. *Il diritto di sognare. Le scelte economiche e politiche per una società giusta*. Milano: Sperling & Kupfer, 2005. p. 11). Si vedano anche, nel periodo cruciale sopra considerato,

2 IL PARADOSSO CONCLUSIVO DELL'EGUALE DIVERSITÀ (E UN'ALTRA ECOLOGIA POLITICA)

Interessa invece capire come e perché, di quelle grandi narrazioni, la fraternità, accennata allora ma rimasta inedita e irrisolta rispetto agli altri temi dell'uguaglianza e della libertà, ritorni prepotentemente oggi, quanto più il presente impone, con le sue giacobine accelerazioni, la questione del globale, della dipendenza di tutto da tutto.³⁰

Arriviamo alla fine di questa "escursione". Vi giungiamo con la serena consapevolezza di avere tentato di affrontare direttamente le questioni più rilevanti, andando ai fondamenti epistemologici e alle radici filosofiche di una modernità che ormai (anche nella sua fase già decisamente *post*) ritiene compiuta la *maitrise* del soggetto e del suo spazio vitale. Ma anche con la sensazione d'urgenza che, invece, proprio la formulazione più radicale di quelle istanze di senso, induce, soprattutto a proposito del posto della specie umana in un ambiente che cambia, e cambiando fa perdere gli equilibri di *fitness* e spinge ad una ripetizione dello schema della catastrofe (ecologica, umanitaria, economica).

Forse le domande lasciate aperte e le questioni che restano irrisolte superano di gran lunga le risposte e le ipotesi costruttive. E di certo l'esigenza di proporre le linee generali di un'analisi non ancora tentata ci ha portati ad eccedere con idee che anche noi (come molti altri un po' dovunque nel mondo) vorremmo *nuove e resistenti*. Il risultato è forse più *incerto* di quanto potremmo augurarci (e augurare al lettore). Eppure alcuni punti fermi di un dibattito che è ancora tutto da costruire possiamo riproporli ancora una volta. Convintamente. Da giuristi, sì, ma soprattutto da analisti sociali.

In primo luogo, il nodo della *non violenza*. Ci attribuiamo il merito di avere con forza chiarito che parlare di fraternità equivale a parlare di non violenza. Lo abbiamo fatto in una maniera dialettica e tentando di considerare le maggiori implicazioni che il principio della non violenza offre all'analisi politica e giuridica. La sua natura *evoluzionista e progressiva* (non è l'opposto della violenza sociale generalizzata, né l'inverso della guerra, né il "rovescio" dell'aggressività) ne fa un principio che si snoda in maniera parallela alla pulsione di morte. Da questo punto di vista, la non violenza è la verità "rivelata" (cioè la verità *bella*, come ha sottolineato Lacan in *Kant avec Sade* del 1966) della pulsione di morte freudiana (quella sadica e aggressiva, cioè). La non violenza è, in altri termini, l'opposto della morte, più di quanto non lo sia la vita stessa.

Ma abbiamo anche chiarito che *non violenza* non significa incapacità di difendersi o di proteggere i fratelli umani e animali, di proteggere i loro ambienti di vita, di garantire la loro libertà di decisione. Non violento è il *metodo* della decisione (che non si lascia contaminare dalla pulsione di morte e dal "disagio della civiltà",

i precedenti PETRELLA, Riccardo. *Il bene comune. Elogio della solidarietà*. Torino: Bollati Boringhieri, 1997, e soprattutto PETRELLA, Riccardo. *I limiti della competitività*. Roma: Manifestolibri, 1995.

³⁰ RESTA, *op. cit.*, 2002, p. v.

cioè dalle norme e dall'autorità). Ma anche la *distruzione* (quella dei bambini, come negli studi straordinari della psicanalista sovietica Sabina Spielrein) può essere non violenta, cioè libera e liberatoria, oltre che libertaria. Come già aveva acutamente (e drammaticamente) rilevato Wilhelm Reich in *Psicologia di massa del fascismo* (la prima edizione è del 1933), il vero mistero è che, in questa società tanto repressiva, oppressiva e castrante, non ci sia uno sciopero ogni ora e una rivoluzione ogni mese!

E infine, quanto alla non violenza, se è vero quello che spesso viene attribuito a Gandhi, e cioè che la *non violenza è più antica delle montagne*, è proprio questa tradizione comune che dovrebbe indurci a comprendere che la *non violenza* è un *sapere*, e allo stesso modo, e forse soprattutto, che *ogni sapere è non violento*. È cioè violenta la *dipendenza* dalle tecnologie, dai beni di consumo, da un mercato che non è più una Samarcanda di popoli e uno scambio di abilità, competenze, e creatività, ma una cieca competizione asimmetrica e castrante.

Sappiamo bene che uno dei rischi di “narrazioni del presente” così vaste dal punto di vista tematico è proprio quello di lasciarsi andare ad un elogio nostalgico o elegiaco per un passato spesso lontanissimo (come quello matriarcale, ancestrale e arcaico) che tendiamo a supporre, senza alcuna conferma, come pacifico e accogliente (fraterno, appunto). E in questa dimensione mitica contrapposta a un presente brutale e violento, si commette spesso l'errore di sovrapporre intuizioni politiche a concetti filosofici, e di abbinare dati sociologici a una ipotesi psicanalitica, o di combinare in maniera casuale (soprattutto nel finale!) il “pessimismo della ragione” e un certo “ottimismo della volontà”, la critica e l'esortazione...

Per questo preferiamo essere *cauti*. Alla certezza delle ipotesi (ad esempio quelle sui cambiamenti climatici da riduzione dello strato di ozono nell'atmosfera terrestre) e alla solidità delle teorie scientifiche (ad esempio quella dell'Antropocene o quella del *collasso* delle società), abbiamo preferito invece le teorie eretiche (ad esempio quella dell'estinzione ciclica di Stephen Jay Gould, basata sulla competizione tra le specie viventi, ma anche il pessimismo costruttivo post-conciliare dell'*abate rosso* Giovanni Franzoni) e le formule dotate immediatamente di una certa forza critica (come quella dell'*infosfera*, da contrapporre ad una statica *biosfera* da difendere). Anche della *complessità* (all'interno della teoria sistemica) abbiamo preferito i modelli dell'auto-organizzazione e del *caos* come più adatti a spiegare i cambiamenti di *fitness* della specie umana nel rapporto con l'ambiente. E il modello della *catastrofe*, appunto, per spiegare invece la mancanza di *fitness* e la rottura degli equilibri (come evento prevedibile nella sua eventualità concreta e nelle sue modalità astratta, ma imprevedibile nei tempi e nelle modalità concrete). La *catastrofe* è il limite naturale cioè alla conoscenza: è la quantità di conoscenza perduta nel corso dell'evoluzione dei modelli di equilibrio sociale e ambientale.

Sul piano politico (di politica della scienza, naturalmente, alla Kuhn o alla Feyerabend, se non alla Bateson o, appunto, alla Stephen Jay Gould) questo atteggiamento critico e cauto a un tempo, ci ha portati a proporre una sorta di ribaltamento della visione classica dei diritti umani. Parlando delle *minoranze etniche* o delle *vittime di genocidio* (tra gli esempi: le “prime nazioni” delle Americhe e della Penisola araba) abbiamo sottolineato che queste fossero portatrici

di un patrimonio comune dell'umanità molto più ampio di quello di cui sono portatori i popoli che le hanno sterminate.

Erano cioè popoli *superiori eticamente*, nel senso che erano capaci di un *sapere non violento* e di una *conoscenza non dogmatica* (spesso neanche scritta, ma egualmente sofisticata e idonea) e soprattutto di una capacità di gestione del territorio che ne riconosceva la complessità strutturale (e non la contrastava in favore magari di una forma unica di produzione economica, come nel caso dell'allevamento). Non è in fondo difficile rinvenire in questa *superiorità* etica nel rapporto con l'ambiente e il territorio un'anticipazione di quella che da Latouche in poi si chiama la "decrescita". Ma, appunto, parliamo di una superiorità, di un'abilità di adattamento più flessibile e resiliente, di una capacità tecnica più razionale, di una visione più complessa del progresso (e non "soltanto" in quanto non distruttiva o invasiva).

In altri termini, non è il genocidio di una popolazione che preesisteva e abitava i territori da conquistare che offre l'occasione di una riflessione sulla violenza dei conquistatori e sulla violazione dei diritti umani delle vittime.

Ma è la distruzione del *sapere* (diverso e più complesso) che quella popolazione portava. È questo il significato profondo del mito ancestrale di Atlantide: non tanto la distruttività esemplare dello stato e la pervasività del capitalismo, l'indifferenza etica della crescita tecnologica e la proceduralità dell'accumulazione della ricchezza (denunciata anch'essa come pulsione di morte da Otto Fenichel negli anni '30, in quanto burocratizzazione competitiva del desiderio), quanto piuttosto la capacità di approvvigionarsi in pieno oceano, di prosperare grazie alla solidarietà fraterna degli abitanti, di sopravvivere alle catastrofi naturali grazie alla visione *comune* del proprio passato e del proprio futuro (attivando dunque *saperi* che, proprio perché parliamo di eventi catastrofici *imprevisti*, devono essere non solo cooperativi ma anche innovativi e non dogmatici).

La distruzione di Atlantide, la sua implosione sotto il peso di un conflitto di *saperi* (l'uno, appunto, solidale e cooperativo, e l'altro, invece, selettivo e competitivo) che ha portato alla stagnazione (della) tecnica (inclusa quella per la sopravvivenza), ricorda quella (ancora mitica, ma già politica) di una Troia senza lavoratori schiavi, o quella (già storica, e con quanto rispetto vi allude Platone, nonostante si trattasse di "nemici"!)) della civiltà micenea, e quella da parte dei vescovi cattolici della biblioteca di Alessandria (laddove il dato realmente rilevante, oltre alla perdita dei 40mila o 700mila volumi raccolti, e alla lapidazione della grande direttrice Ipazia, è soprattutto quello della mancata difesa della biblioteca e del museo da parte della popolazione locale), o l'implosione burocratica delle enormi città-stato centroamericane (che erano passate in circa mille anni alla monocultura e allo schiavismo) poco prima che arrivassero poi gli eserciti spagnoli, fino al crollo del collettivismo burocratico (come lo chiamava intelligentemente Bruno Rizzi, prima di Orwell e prima di Gilas, e come poi avrebbe ripreso Stuart Kauffman nei suoi studi sulla complessità a Santa Fè) dell'Unione sovietica, quasi trent'anni fa...

E con l'evento *catastrofico* più importante del secolo scorso chiudiamo realmente questa ricognizione, con un terzo punto fermo. È proprio per questa esigenza insopprimibile di sincretismo politico (di tipo antagonista e altermondialista) e culturale (di tipo sistemico, post-strutturalista e tendente alla rottura dei paradigmi e alla rivoluzione scientifica) che fa da sfondo alla cautela (tentata) del giudizio e alla precisione (auspicata) dell'analisi, che abbiamo recuperato la *fraternità* come principio negletto della Rivoluzione e l'abbiamo integrata alla teoria sistemica (riproponendo dunque una teoria giuridica che sembrerebbe minore, basata sull'ipotesi metateorica del diritto fraterno).

Ci era sembrato quasi inevitabile infatti che, fallito il progetto storico novecentesco di un socialismo fondato sulla condizione generale *catastrofica* che derivava dall'essere *eguali* nella vulnerabilità e nell'oppressione, e davanti al fallimento ripetuto e costante del progetto storico capitalista di renderci *liberi* soltanto di accettare la dipendenza dal mercato, dalla burocrazia e dalla tecnica... davanti alle macerie della storia della *liberté* e dell'*égalité* insomma, l'angelo rivoluzionario di Walter Benjamin avesse bisogno soprattutto di esplorare anche la *fraternité*, cercasse dovunque fosse possibile *fratelli* che lo aiutassero a voltarsi e fermare la corsa. Perché se c'è un punto fermo finale e incontestabile da qualsiasi altro punto di vista teorico e politico che voglia considerare la ricchezza della vita e le possibilità di futuro su un pianeta così bello e così ostile – sul quale la nostra specie si è evoluta solo perché un meteorite ha annientato i dinosauri 63 milioni di anni fa, e solo perché un migliaio di scimmie ha imparato a cooperare per estrarre il ferro dalle rocce nelle grotte sudafricane di Pinnacle Point dopo la grande glaciazione di 200mila anni fa – è che, come dichiarava Malcolm X in un'intervista alla *Monthly review* una settimana prima di essere ammazzato, siamo tutti *brothers of oppression*.

CONCLUSIONE

Quindi il diritto è finalizzato alla vita, è finalizzato, come già visto, all'esigenza di dare forma alla vita sociale, quindi alla vita condivisa, alla vita in quanto comunicazione, relazione, naturalmente anche conflitto. Non potremmo credibilmente coltivare una visione irenica, armonicistica del diritto. (ALFIERI, 2015, p. 7)

Un diritto finalizzato alla vita mostra i suoi paradossi costitutivi dando forma alla vita sociale. In questo articolo abbiamo identificato alcuni di questi paradossi con lo scopo di dimostrare che la vita intesa come comunicazione può differire dalla nostra vita attuale o da quella che cerchiamo di costruirci.

Crediamo che sia possibile dare compimento a un'etica comune, nonostante essa possa presentare proprie contraddizioni interne ed esterne. Quanto più abbiamo a disposizione beni comuni, tanto più aumenta l'autoresponsabilizzazione del soggetto, e principi quali fraternità, speranza, solidarietà, responsabilità vengono

fortemente reclamati all'interno delle nuove relazioni che caratterizzano la società-mondo.

La sopravvivenza dell'umanità è collegata in maniera diretta alla forma che assume la vita a livello sociale, economico, politico e ambientale. È in questo senso che puntiamo a una nuova etica della vita, che caratterizzi uno spazio di inclusione universale, dove – cercando di realizzare una differente ecologia politica – i beni comuni globali e i beni pubblici globali non possono essere concepiti separatamente.

REFERÊNCIAS

ALFIERI, Luigi. Apresentação. In: (Orgs.) ALFIERI, Luigi; MITTICA Maria Paola (Org.). *La vita nelle forme: Il diritto e le altre arti*.

Atti del VI Convegno Nazionale ISLL, Urbino 3-4 luglio 2014 (Life Forms: Law and the Other Arts. Proceedings of the 6th ISLL National Convention). 2015. DOI: 10.6092/unibo/amsacta/5561.

AMIRANTE, Carlo. *Unioni sovranazionali e riorganizzazione costituzionale dello stato*. Torino: Giappichelli, 2001.

_____. The Hegemony of Governance and Multi-level Constitutionalism in a Globalized World. In: NERGELIUS, Joakim; POLICASTRO, Pasquale; Urata, Benji (Orgs.). *Form and Substance in Contemporary Constitutionalism: International Proceedings of IVR World Congress*. Kraków: Ratio, 2004.

_____. *Dalla forma stato alla forma mercato*. Torino: Giappichelli, 2008.

_____; PASCALI, Michelangelo. *Alien: immigrazione clandestina e diritti umani*. Napoli-Roma: ESI, 2015.

BROWN, Wendy. *Politics out of history*. Oxford-Princeton: Princeton University Press, 2001.

CHAILLAN, Marianne. *Game of Thrones: une métaphysique des meurtres*. Paris: Le Passeur, 2016.

DIAMOND, Jared. *Collapse: how societies choose to fail or succeed*. New York: Viking Press, 2005.

FRANZONI, Giovanni. *I beni comuni*. Roma: EdUP, 1973.

_____. *Farete riposare la terra*. Roma: EdUP, 1996.

_____. *Opere*. Roma: EdUP, 2006.

KEMP, Peter. *Das Unersetzliche: Eine technologie-Ethik*. Berlin: Wichern, 1992.

KEMP, Peter; HASHIMOTO, Noriko. *Ethics and justice/Ethique et justice*: with a third part on Paul Ricoeur. Berlin: Lit Verlag-Hopf, 2017.

LEJBOWICZ, Agnès. *Philosophie du droit international: L'impossible capture de l'humanité*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.

MAGLIACANE, Alessia J., *Constitution et résistance*. Paris: Publications EHESS, 2016.

_____. *Tout le pouvoir: Lénine, Rosa et la révolution*. Paris: l'Harmattan, 2018.

PETRELLA, Riccardo. *Il diritto di sognare: le scelte economiche e politiche per una società giusta*. Milano: Sperling & Kupfer, 2005. p. 11).

_____. *I limiti della competitività*. Roma: Manifestolibri, 1995.

_____. *Il bene comune: elogio della solidarietà*. Torino: Bollati Boringhieri, 1997.

RESTA, Eligio. *Il diritto fraterno*. Roma-Bari, Laterza, 2002.

RICOVERI, Giovanna. (Org.). *Capitalismo, natura, socialismo*. Milano: Jaca Book, 2005.

_____. *Introduzione a beni comuni tra tradizione e futuro*. Bologna: EMI, 2005.

_____. *Beni comuni vs. Mercè*. Milano: Jaca Book, 2010.

RUBINO, Francesco. *On dignity*. Copenhagen: Centre for Ethics and Law, 1998.

_____. *La bioetica tra principio di corporeità e principio di solidarietà*, 2003.

_____. *Governance. Un modello intermedio di controllo dell'economia*. In: BORRELLI, Gianfranco. (Org.) *Governance*. Napoli: Dante & Descartes, 2004.

_____. *Conferenza sulla governance*. Firenze: Classi, 2015.

_____. *Dal corpo alla guerra: saggi di bioetica 1994-2014*. Firenze-Parigi: Classi, 2016.

SANTOS, Milton. *O país distorcido: o Brasil, a globalização, a cidadania*. COSTA RIBERIO, Wagner (Org.). São Paulo, Publifolha, 2002.

SCAMARDELLA, Antonello. *Verità e paura: tre saggi su terrorismo e psichiatria*. Firenze: Classi, 2018.

TANURO, Daniel. *L'impossible capitalisme vert*. Paris: La Découverte, 2012.

TURCHETTO, Maria. *Lavoro, scienza, potere*. Milano: Feltrinelli, 1981.

_____. *Le forze produttive nella storia del pensiero economico*. Soveria
Mannelli: Rubbettino, 1998.

_____. *Economia e società: Otto lezioni eretiche*. Milano-Udine, Mimesis, 2017.

VIAL, Sandra Regina. *Propriedade da terra: análise sócio-jurídica*. Porto Alegre:
Livreria do Advogado, 2003.

_____. *Tough dialectics: postmodernity between fraternity and spectacle*. 2018.

WOODWARD-NEY, Laura. *Mapping Identity: the coeur d'Alene Indian
Reservation (1803-1902)*. Boulder: University of Colorado Press, 2004.

Recebido em 25.06.2018

Aceito em 05.07.2018