Beni comuni / Beni in comune
Lezioni e dialoghi

a cura di
Bruno Callegher, Paolo Evangelisti, Elisabetta Vezzosi

EUT

Edizioni Università di Trieste
2025

La definizione di *Beni Comuni* esige un ripensamento semantico che ne eviti la banalizzazione. Avvicinarsi con metodo ai *Beni Comuni* ne svela la complessità sfidante per le ricadute in vari ambiti, dall'economia alla storia, dalla filosofia al diritto, dalla salute all'istruzione, oltre che nell'ardua definizione dei diritti individuali e collettivi. Essa implica reinterpretazioni giuridiche, interroga sull'interdipendenza tra pubblico e privato, perfino sull'aspirazione al benessere personale.
I contributi raccolti nel volume approfondiscono positivamente l'intero spettro di tali questioni.

Bruno Callegher insegna Storia della moneta e numismatica e ha tenuto corsi di Museologia all'Università degli Studi di Trieste. Dirige alcune collane editoriali, tra cui *Rei Nummariae Scriptores*. Tra le sue pubblicazioni: *Coins and Economy in Magdala/Taricheae* (Series Archaeologica), (Brill-Vandenhoeck & Ruprecht, 2023); *Following the Coins from the Excavations at Khirbet Qumran 1951-1956 and Ain Feshkha 1956-1958*, (Brill-Vandenhoeck & Ruprecht, 2023).

Paolo Evangelisti studia la storia del pensiero politico ed economico medievale. Tra le sue monografie: *La balanza de la soberanía. Moneda, poder y ciudadanía en Europa (ss. XIV-XVIII)*, (Editorial Ausa, 2015); *La Pensée* économique *au Moyen* Âge. *Richesse, pauvreté, marchés et monnaie*, (Editions Classiques Garnier, 2021).

Elisabetta Vezzosi insegna Storia degli Stati Uniti d'America e Storia delle donne e di genere all'Università degli Studi di Trieste. È membro della redazione della Rivista "Contemporanea" (Il Mulino). Tra i lavori più recenti: la cura del numero monografico della rivista "Contemporanea" *Inventing Global Environment* (2024) e il saggio in volume *Le mouvement anti-nucléaire des femmes en Italie. Pacifisme, environment, société*, (Karthala, 2023).

9 788855 115803 >

Euro 20,00

Impaginazione
Elisa Widmar

© copyright Edizioni Università di Trieste, Trieste 2025

Proprietà letteraria riservata.
I diritti di traduzione, memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale e parziale di questa pubblicazione, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm, le fotocopie e altro) sono riservati per tutti i paesi.

Tutte le immagini contenute nel volume sono realizzate dagli autori.

ISBN 978-88-5511-580-3 (print)
ISBN 978-88-5511-581-0 (online)

EUT Edizioni Università di Trieste
via Weiss 21, 34128 Trieste
https://eut.units.it
https://www.facebook.com/EUTEdizioniUniversitàTrieste

Beni comuni / Beni in comune
Lezioni e dialoghi

a cura di
Bruno Callegher, Paolo Evangelisti, Elisabetta Vezzosi

EUT EDIZIONI UNIVERSITÀ DI TRIESTE

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRIESTE

Dipartimento di
Studi Umanistici

University 4 Eu – Il tuo futuro, la nostra Europa

Ministero dell'Università e della Ricerca (MUR)

Dipartimento per le Politiche Europee della Presidenza del Consiglio dei Ministri con la Conferenza dei Rettori delle Università italiane (CRUI)

Beni comuni Beni in comune

a cura di Bruno Callegher, Paolo Evangelisti, Elisabetta Vezzosi

Bene e valore sono sinonimi? E per chi lo sono? Comune rinvia a una forma specifica di società e di appartenenza: quella comunitaria. In quali spazi e tra quali confini si distende quell'essere in comune? Comprenderne la portata è una sfida cruciale che attraversa questioni ecologiche, diritti sociali, elaborazioni di concetti riguardanti democrazia e cittadinanza, diritti della persona. Nella lunga traiettoria storica e politica, che li ha condotti al centro delle discussioni attuali su scala europea e mondiale, si riconosce l'importanza di uno sguardo, di una misura necessaria al futuro stesso delle donne e degli uomini che abiteranno il pianeta.

Ciclo di incontri - modalità remota

Diretta streaming su: https://bit.ly/3sAlbgE

Ore 17.00-19.00

1. Una definizione giuridica e le sue implicazioni

Quali sono? Cosa li definisce? Per avere basi solide e perimetri precisi i beni comuni devono contare sul potere conformativo del diritto, indispensabile anche per la tutela che va assicurata alla generazione vivente e a quelle future.

Alberto Lucarelli, *Università Federico II di Napoli*
Paolo Napoli, *École des hautes études en sciences sociales - EHSS di Parigi/Università La Sapienza di Roma*

16 marzo 2022 a cura di Bruno Callegher

2. Per una storia e una storiografia dei beni comuni. L'Italia e il contesto europeo

Un'analisi delle principali tendenze storiografiche all'incrocio tra storia del diritto, scienze giuridiche e riflessione politico-filosofica

Riccardo Rao, *Università di Bergamo*
Emanuele Conte, *Università Roma Tre*

21 marzo 2022 a cura di Paolo Evangelisti

3. Dalla Commissione Rodotà del 2007 alla legge di iniziativa popolare del 2019

Oltre la nozione di bene pubblico, per un'inversione concettuale delle tradizioni giuridiche alla base dei beni comuni

Maria Rosaria Marella, *Università di Perugia*

30 marzo 2022 a cura di Paolo Evangelisti

4. L'istruzione delle donne: un bene comune globale

Il gender gap in materia di diritti, in particolare quello all'istruzione, ci ricorda della necessità di sostenere politiche e pratiche concrete per colmare tale divario quale condizione necessaria per promuovere uno sviluppo sostenibile, benessere sociale e crescita economica

Irene Biemmi, *Università di Firenze*
Rita Locatelli, *Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano*

13 aprile 2022 a cura di Gina Chianese e Elisabetta Vezzosi

5. Il bene moneta e la sovranità monetaria nel contesto delle istituzioni europee

La dimensione istituzionale della moneta: le radici storiche di un pensiero monetario aperto alle sfide del futuro

Paolo Evangelisti, *Camera dei deputati-Archivio storico*
Massimo Amato, *Università Bocconi di Milano*

29 aprile 2022 a cura di Bruno Callegher

6. La Salute come bene comune

La salute come risorsa collettiva che implica responsabilità comune, equità, solidarietà, ponendosi come progetto sociale integrale

Paolo Vineis, *Imperial College Londra/Consiglio Superiore di Sanità*

11 maggio 2022 a cura di Elisabetta Vezzosi

7. Fiducia e solidarietà: beni comuni immateriali, tra economia e filosofia

Fiducia e solidarietà quali fattori generativi di relazioni qualitative in grado di produrre esternalità positive nella gestione di beni comuni

FULVIO LONGATO, *Università di Trieste*
VITTORIO PELLIGRA, *Università di Cagliari/Editorialista de* Il Sole 24 ore

25 maggio 2022 a cura di BRUNO CALLEGHER

8. La storia come bene comune ovvero il diritto della storia in Italia e in Europa

L'evoluzione di uno tra i più interessanti diritti riguardante un bene comune immateriale

ROBERTO D'ORAZIO, *Camera dei deputati - Biblioteca - Uff. Legislazione straniera*
TULLIA CATALAN, *Università di Trieste*
GUIDO ABBATTISTA, *Università di Trieste*

30 maggio 2022 a cura di PAOLO EVANGELISTI

- Per gli Studenti del Dipartimento di Studi Umanistici la frequenza ai seminari con elaborazione di una relazione finale fornisce 3 CFU.
- Per gli altri corsi di laurea Il riconoscimento dei Crediti Formativi Universitari avverrà a discrezione del Consiglio del Corso di Laurea di appartenenza su richiesta dell'interessato/a e secondo le procedure previste per il riconoscimento dei CFU dai singoli Corsi di Laurea. Non è previsto alcun riconoscimento "automatico" dei CFU.
- I seminari sono aperti a tutta la cittadinanza.

Segreteria organizzativa:
elisabetta.tigani.sava@amm.units.it

Sommario

Prefazione. Beni comuni e beni in comune: significati, innovazioni, potenzialità
Elisabetta Vezzosi 9

Presentazione
Paolo Evangelisti
15

1. Una definizione giuridica e le sue implicazioni
16 marzo 2022 - a cura di Bruno Callegher 25

Paolo NAPOLI, École des hautes études en sciences sociales EHSS di Parigi/Università La Sapienza di Roma 29

2. Per una storia e una storiografia dei beni comuni. L'Italia e il contesto europeo
21 marzo 2022 - a cura di Paolo Evangelisti 41

Riccardo RAO, Università di Bergamo 47
Emanuele CONTE, Università Roma Tre 59

3. Dalla Commissione Rodotà del 2007 alla legge di iniziativa popolare del 2019
21 marzo 2022 - a cura di Paolo Evangelisti 71

Maria Rosaria MARELLA, Università di Perugia 77

4. L'istruzione delle donne: un bene comune globale
13 aprile 2022 - a cura di Gina Chianese e Elisabetta Vezzosi 95

Rita LOCATELLI, Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano 99

5. Il bene moneta e la sovranità monetaria nel contesto delle istituzioni europee
29 aprile 2022 - a cura di Bruno Callegher 119

Paolo EVANGELISTI, Camera dei deputati-Archivio storico 125
Massimo AMATO, Università Bocconi di Milano 149

6. La Salute come bene comune
11 maggio 2022 - a cura di Elisabetta Vezzosi 169

Paolo VINEIS, Imperial College Londra 173

7. Fiducia e solidarietà: beni comuni immateriali, tra economia e filosofia
25 maggio 2022 - a cura di Bruno Callegher 193

Fulvio LONGATO, Università di Trieste 195

8. La storia come bene comune ovvero il diritto della storia in Italia e in Europa
30 maggio 2022 - a cura di Paolo Evangelisti 209

Roberto D'ORAZIO, Ufficio legislazione straniera - Biblioteca della Camera dei deputati 215

PREFAZIONE

BENI COMUNI E BENI IN COMUNE: SIGNIFICATI, INNOVAZIONI, POTENZIALITÀ

Elisabetta Vezzosi

1. Attrattività e attualità del tema

Sono state la devastante recessione del 2008-2009 e la pandemia di Covid 19 a focalizzare l'attenzione di studiosi, governi e cittadini sull'economia globale, a stimolare nuovi dibattiti, riflessioni, interpretazioni, sperimentazioni sulla praticabilità dei *common goods* e sulla necessità di una epistemologia più realistica per il Pianeta[1], anche se, come scrive Mazzuccato, "During the pandemic, too little attention was paid to how a common objective (global vaccination) can inform the design of the collaboration between public and private actors"[2].

Le distinzioni lessicografiche – *common goods, the common good, communing, commons* – hanno rappresentato soltanto uno degli approcci all'analisi del tema e alle criticità legate alle pratiche sociali e istituzionali relative alla sua implementazio-

[1] Si veda tra gli altri M. Mazzucato, R. Kattel, G. Quaggiotto, e M. Begovic, *COVID-19 and the Need for Dynamic State Capabilities: An International Comparison*. United Nations Development Programme, New York, 2021, <https://www.undp.org/sites/g/files/zskgke326/files/publications/UNDP-UNCL-IIPP-COVID -19-and-the-Need-for-Dynamic-State-Capabilities.pdf>, ultimo accesso: 19 novembre 2024. T. Mazzanese, a cura di, *Ricucire il mondo. La necessaria sinergia fra Diritti fondamentali e beni comun*i, Brescia, Brixia University Press, 2021.

[2] M. Mazzuccato, *Governing the economics of the Common good: from correcting market failures to shaping collective goals*, in: "Journal of Economic Policy Reform", A. 27, n. 1, 2024, p. 17.

ne, che hanno richiesto la reinterpretazione di questioni giuridiche e costituzionali, una diversa dinamica delle relazioni tra pubblico e privato oltre al monitoraggio democratico sulle istituzioni statali[3].

Il *common good* come concetto filosofico apparso nel XIII secolo attraverso gli scritti di Tommaso d'Aquino e usato ampiamente nel corso dei secoli dal pensiero sociale cattolico[4], è adesso utilizzato nella forma *common goods* nel contesto politico e secolare[5]. Come sottolinea Margaret Atkins, nonostante le riconosciute e indiscutibili diversità gli esseri umani hanno interessi condivisi: "for our common nature, our sociability and our need for cooperation, together with the resources that the world affords"[6].

In tal senso il bene comune è stato originariamente interpretato come sinonimo di interesse generale che assimila bisogni specifici, talvolta contraddittori, verso una finalità da cui tutti possono trarre beneficio. Nel 1944 Gaston Fessard, nel suo "Autorité et Bien commun"[7] definiva il bene comune attraverso tre assi principali: proprietà comune, protagonismo della comunità e benessere creato dall'equilibrio delle relazioni tra individuo e comunità. Più in generale due sono state le interpretazioni di maggior successo riconducibili al significato di beni comuni: la visione anglosassone che postula come l'interesse generale risulti dalla somma degli interessi di ognuno sulla base di un approccio liberale ai diritti individuali e la visione repubblicana francese in cui l'interesse generale è interpretato come un obiettivo che va oltre la somma degli interessi individuali.

Nel Ventesimo e Ventunesimo secolo la concezione prevalente è orizzontale: i beni comuni non sono la somma di interessi individuali, né il risultato di finalità individuate dallo stato e sottoposte ai cittadini secondo un preciso ordine gerarchico. A forgiare i beni comuni sono attori diversi che operano per un fine condiviso monitorandosi l'un l'altro con responsabilità e trasparenza.

Alla ricerca degli strumenti per costruire una nuova società nel Ventunesimo secolo, il concetto di *common goods* è stato dunque variamente ridefinito per attestarsi su un significato in continua evoluzione: il bene comune non è una norma o una convenzione ma una pratica di condivisione di risorse tangibili o intangibili sviluppata da cittadini e cittadine in modo cosciente. Secondo il ricercatore americano David Bollier questa pratica ha un valore fortemente trasformativo e implica un nuovo modo di pensare e prendersi cura in modo responsabile di risorse con-

---

[3] E. Verhaegen, *From Common goods to the "common"*, in: "Le politiques sociales", n. 1, 2018, pp. 19-33.

[4] World Forum Blog, *A Brief History of the Common Good*, <https://www.responsible-economy.org/en/blog/featured-article/a-brief-history-of-the-common-good/>, ultimo accesso: il 16 dicembre 2024.

[5] M. Atkins, *Clarifying the common good*, in: "Oikonomia. Rivista di Scienze Sociali", A. 4, n. 2, giugno 2005, pp. 14-25.

[6] Ibidem, p. 24.

[7] G. Fessard, *Autorité et Bien commun: Aux fondements de la société*, Villars-sous-Yens, Ad Solem Éditions, 2015 (I ed. 1944).

divise da parte di una comunità che definisce i diritti dei suoi membri rispetto a produzione, accesso, condivisione e distribuzione[8].

Hubert Allier, membro dell'Economic, Social and Environmental Council fino a metà degli anni Duemila, ha indicato tre elementi caratterizzanti dei *common goods*, che indicano una road map verso lo sviluppo sostenibile: appagamento personale, benessere collettivo e responsabilità verso le generazioni future[9].

2. Beni comuni e beni pubblici: due paradigmi distanti

Alla ricerca di definizioni sempre più appropriate studiosi e studiose degli anni Duemila hanno in gran parte superato le teorie degli economisti che, a partire dal lavoro di Paul Samuelson nell'immediato secondo dopoguerra[10], hanno in vario modo identificato beni comuni e beni pubblici e elaborato teorie sul *global public good*[11] che hanno influenzato governi e organizzazioni sovranazionali.

Dagli anni Ottanta l'affermarsi del neoliberalismo ha dunque sovrapposto *common goods* e *public goods* in relazione a risorse materiali e immateriali – acqua, cibo, foreste, energia, servizi per la salute, scuole, cultura, culture indigene, parchi, conoscenze scientifiche, mezzi di comunicazione, monete, risorse ecologiche e genetiche –, e solo negli ultimi decenni si è messo in luce come gli stati non siano stati in grado di render conto dei benefici che i consumatori avrebbero ricevuto attraverso la protezione auto-organizzata e socialmente negoziata, la produzione e l'uso delle proprie risorse. *Public* non identificava più, infatti, le comunità di base ma il governo centrale dei diversi stati come controllore delle risorse, disinteressato ai diritti sociali ed ambientali di comunità e cittadini.

Da queste posizioni nasce la critica alla teoria di Keynes adottata dai governi occidentali negli anni Trenta e Cinquanta, secondo la quale l'intervento del go-

---

[8] D. Bollier, "Commoning as a Tranformative Social Paradigm", in J. G. Speth e K. Currier, eds., *The New Systems Reader. Alternatives to a Failed* Economy, New York, Routledge, 2020, pp. 348-361.

[9] H. Allier, *Intérêt général : nouveaux enjeux, nouvelles alliances, nouvelle gouvernance*, rédacteurs Charles-Benoît Heidsieck et Laurène Lavigne, Conseil Economique, Social et Environnemental En partenariat avec Le RAMEAU, 2015.

[10] P.A. Samuelson, *The Pure Theory of Public Expenditure*, in: "The Review of Economics and Statistics", A. 36, n. 4, 1954, pp. 387-389. Sulle teorie di Samuelson si veda W.D. Nordhaus, *Paul Samuelson and Global Public Goods: A Commemorative essay for Paul Samuelson*, in Michael Szenberg, Lall Ramrattan, e Aron A. Gottesman, eds., *Samuelson Economics and the Twenty-First Century*, Oxford, 2006 (online edn. Academic, 1 Jan. 2009), <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199298839.003.0006>.

[11] I. Kaul, I. Grunberg, M.A. Stern, eds., *Global Public Goods, The United Nations Development* Programme, New York Oxford, Oxford University Press, 1999. S. Deneulin and N. Townsens, *Public Goods, Global Public Goods and the Common Goo*d, in: "International Journal of Social Economics", A. 34, nn. 1-2, 2007, pp. 19-36.

verno nell'economia era un modo per soddisfare il bisogno di consumi e di più alti salari da parte della popolazione. Le teorie keynesiane paiono infatti identificare la domanda effettiva con il potere individuale di acquisto e la relativa soddisfazione personale ignorando il desiderio umano di condividere beni.

In tempi recenti sono stati dunque i global network di cittadini e cittadine, le organizzazioni non governative, i movimenti dotati di forte responsabilità sociale e morale, a dar voce all'opinione pubblica globale sviluppando un set di norme e *social charter* finalizzate alla tutela delle loro risorse collettive in maniera sostenibile nei settori della protezione ambientale, dell'energia green, delle tecnologie con forte impatto sociale, dei diritti umani.

Creare una distinzione forte tra *public goods* – che non identificano necessariamente i bisogni espressi dalle comunità – e *common goods* come condivisione di risorse in cui le persone negoziano il proprio ruolo attraverso tradizioni sociali e consuetudinarie ma anche norme e pratiche rinnovate, può contribuire a trasformare l'economia globale creando una *governance* realmente rappresentativa[12].

Sia che i *commons* siano tradizionali (fiumi, foreste, culture indigene) o emergenti (energia solare, reti telematiche, intelligenza artificiale), comunità auto-organizzate possono intraprendere azioni collettive per preservare le risorse locali sia per loro stessi che per le future generazioni, dimostrando che libertà e uguaglianza sono raggiungibili se il potere delle istituzioni centralizzate è limitato così come quello delle gerarchie sociali.

Rilevante in tal senso è il ruolo della società civile che è in grado di espandere e legittimare i diritti collettivi, sviluppare l'azione comune per mettere in atto forme di solidarietà sociale e democrazia diretta e utilizzare i *common goods* come possibilità per creare una base legale e istituzionale che conduca alla fondazione di una *governance* globale democratica. Come scrive Konrad Prandecki:

> The new global economic system and its social contract will be grounded, not in corporate claims or state sovereignity, but in the sovereign rights of citizens to their common goods. The application of the process approach, i.e. defining the common good as a bottom-up, collective, stakeholder community-based process of manufacturing the product, service or expertise, results in a possibility of distinguishing the common goods from other goods, i.e. public, private, and club ones. In particular, such a distinction is important in case of public goods and common goods, since these two categories are often confused with each other[13].

L'esperienza storica dimostra che in passato i *commons* hanno contribuito in maniera significativa alla stabilità e agli sviluppi di molte comunità locali, mentre

---

[12] J. B. Quilligan, "Why distinguish Common Goods from Public Goods?", in: D. Bollier, S. Helfrich, e Heinrich Boll Foundatio, eds., *The Wealth of the Commons. A World Beyond Market and State, the Common Strategies Group*, Amherst, MA, Levellers Press, 2012.

[13] K. Prandecki, *Common Goods and Sustainable Development,* in: "European Journal of Sustainable Development", A. 6, n. 3, 2017, p. 163.

oggi la teoria dei beni comuni integra bisogni sociali, economici ed ambientali[14], legandosi sempre più allo sviluppo sostenibile.

3. Gli approcci recenti

Marianna Mazzuccato ha proposto recentemente una concezione rinnovata di beni comuni, finalizzata a forgiare una nuova economia dei *common goods*[15]. Pur rilevando come la teoria economica abbia evitato di fornire una definizione comprensiva del significato di "*goods*" e non abbia ancora procurato strumenti sufficienti per implementare i beni comuni nell'ambito dell'attività economica globale, crede infatti che sia possibile sollecitare i governi a superare gli obiettivi legati all'entità del prodotto interno lordo e alla correzione dei fallimenti del mercato, per sviluppare alternative centrate su benessere sociale e obiettivi collettivi[16].

Secondo questi principi una concezione rinnovata di *common goods* dovrebbe dunque basarsi sull'intreccio tra moderne economie di mercato e nuove teorie del valore pubblico. Co-creazione e partecipazione, conoscenza condivisa, trasparenza e responsabilità sono le parole chiave di questa nuova economia dei beni comuni che abbia al centro il valore pubblico di produzione, distribuzione e consumi:

> An emphasis on co-creation brings to the fore the need to have genuine interfaces between the public sector, the private sector, and civil society to mobilise collective intelligence[17].

Il valore pubblico diviene dunque elemento portante di processi decisionali collettivi in grado di ispirare la politica pubblica e la *governance* transnazionale superando le gerarchizzazioni di importanti enti internazionali come World Bank e International Monetary Fund, sebbene anche nell'ambito della prima si notino segni di cambiamento a cui non sempre si è dato seguito. Lo dimostra il Rapporto *Too Global to Fail. The World Bank at the Intersection of National and Global Public Policy in 2025*.[18]

A fronte di questi segnali che continuano a mettere al centro i *public goods* anziché i *common goods*, le nuove teorie economiche sui beni comuni indicano agli Stati la strada dell'integrazione dei diritti umani nei loro progetti economici,

---

[14] Ibidem, p. 164.

[15] M. Mazzuccato, *Governing the economics of the Common Good*, cit.

[16] D. Fenney, F. Berkes, B. McCay, & J. Acheson, *The Tragedy of the Commons: Twenty-two Years Later*, in: "Human Ecology", A. 18, n.1, 1990, pp. 1-19.

[17] M. Mazzuccato, *Governing the economics of the Common Good*, cit. p. 12.

[18] J. Warren Evans and R. Davies, eds., *Too Global to Fail. The World Bank at the Intersection of National and Global Public Policy in 2025*, Washington DC, International Bank for Reconstruction and Development/The World Bank, 2015.

sollecitandoli a mettere in atto creatività, agilità e flessibilità nonché lo sviluppo di capacità dinamiche al loro interno: "A crucial element of governing economies toward the common good is thus the development of associated dynamic capabilities inside the state"[19].

A livello sovranazionale l'Agenda 2030 dell'Onu per lo sviluppo sostenibile adottata nel 2015 e i 17 Sustainable Development Goals che ne fanno parte hanno sollecitato con forza tutti i paesi all'azione urgente per la risoluzione delle maggiori emergenze globali, sollevando direttamente o indirettamente il tema dei beni comuni e dei beni in comune.

A suscitare queste urgenze sono stati anche gli studi femministi che hanno messo in luce come la produzione di beni comuni implichi una trasformazione della vita quotidiana, un'attenzione alla qualità delle relazioni, e un impegno per raggiungere la giustizia di genere[20]. In molti paesi del Sud del mondo, infatti, l'uguaglianza di genere è considerata un bene comune soprattutto nel campo economico e del lavoro[21], sebbene gli studi sulle donne mettano in guardia contro la naturalizzazione dei ruoli. Scrive Silvia Federici in proposito: "Affermare che le donne dovrebbero guidare il processo di collettivizzazione del lavoro riproduttivo non vuol dire naturalizzare il lavoro domestico come vocazione femminile"[22].

La sintetica presentazione dei percorsi e delle criticità attraversate dalla teoria dei beni comuni conduce a una serie di domande centrali per la loro comprensione e fattibilità.

Bene e valore sono sinonimi? E per chi lo sono? Valore pubblico e beni comuni possono interagire? E come? Comune rinvia ad una forma specifica di società e di appartenenza: quella comunitaria. In quali spazi e tra quali confini si distende quell'essere in comune? Comprenderne la portata è una sfida cruciale che attraversa questioni ambientali, diritti sociali, elaborazioni di concetti riguardanti democrazia e cittadinanza, diritti umani. Nella lunga traiettoria storica e politica, che li ha condotti al centro delle discussioni attuali su scala europea e mondiale, si riconosce l'importanza di uno sguardo, di una misura necessaria al futuro stesso delle donne e degli uomini che abiteranno il pianeta.

---

[19] M. Mazzuccato, *Governing the economics of the Common Good*, cit. p. 17.

[20] E. Edenberg, *Gender Justice, Rawls, and the Common Good*, in R. Luppi, eds., *John Rawls and the Common Good*, New York, Routledge, 2021, pp. 96-121.

[21] O. Omolere, *Promoting gender equality as a common good*, 17 gennaio 2017, <https://www.financialnigeria.com/promoting-gender-equality-as-a-common-good-sustainable-674.html> ultimo accesso: 24 novembre 2024.

[22] S. Federici, *Il Femminismo e la politica dei beni comuni*, in: "DEP. Deportate, Esuli, Profughe", n. 20, 2012, p. 74.

PRESENTAZIONE

Paolo Evangelisti

È ben vero che l'antica parola altotedesca thing *significa il riunirsi e precisamente*
il riunirsi per trattare di una questione in discussione, di un caso controverso.
In tal modo, le antiche parole tedesche thing *e* dinc *... indicano ogni cosa*
che in un qualche modo riguarda gli uomini, li concerne,
e che perciò sta in discussione (in Rede steht). ...
res publica *non significa affatto "Stato", ma ciò che chiaramente concerne*
ciascuno in un popolo, ciò che lo "preoccupa" (ihn hat)
e che perciò viene discusso pubblicamente

M. Heidegger*, La cosa,* in Id., *Saggi e discorsi*, Milano 1976, p. 116

Quello di beni comuni è un concetto che può trarre in inganno. All'apparenza, si mostra semplice, intuitivo, quasi banale. Se si scava, però, se ne scopre tutta la complessità e la difficoltà di arrivare a una definizione chiara, condivisa e concreta. Basta scomporre il concetto. *Bene* e *valore* sono sinonimi? E per chi lo sono? *Comune* rinvia ad una forma specifica di società e di appartenenza: quella comunitaria. In quali spazi e tra quali confini si distende quell'essere in comune? Allo stesso tempo, comprenderne la portata e dargli una dimensione reale è una sfida di fondamentale importanza per il futuro, sia in campo economico, che sociale, che ambientale. È

un argomento che si intreccia con questioni ecologiche, diritti sociali, investe le relazioni fondative della vita in comunità: democrazia e cittadinanza, diritti della persona. I *beni comuni*, accogliendo la nozione fondamentale ma non esaustiva dei *commons* proposti da Elinor Ostrom, descrivono un ambito semantico cruciale. Nella traiettoria storica e politica che li ha condotti al centro delle discussioni attuali su scala mondiale è stata conquistata una nuova concezione che si esprime nella definizione di *beni in comune* riconoscendo l'importanza di uno sguardo, di una misura non antropocentrica necessaria al futuro stesso delle donne e degli uomini che abiteranno il pianeta. La differenza tra cose in comune e cose appropriabili si situa quindi sul crinale di una nuova consapevolezza filosofica, economica e giuridica. Da questo angolo prospettico la stessa sfera dei diritti inalienabili, i diritti fondamentali, richiede una verifica continua ed attenta.

Queste considerazioni di apertura erano poste in premessa al calendario degli incontri tenutisi nella primavera del 2022 presso il Dipartimento di Studi umanistici dell'Università di Trieste.

Esse intendevano strutturare un itinerario formativo interdisciplinare e partecipato che ha voluto fornire agli studenti e ai dottorandi un approccio conoscitivo multidisciplinare integrato. Uno degli obiettivi principali del ciclo è stato, infatti, l'offerta di una strumentazione puntuale ed aggiornata, in grado di rafforzare il profilo formativo e al contempo la consapevolezza della centralità della tematica *beni comuni - beni in comune* sul piano della didattica e della cultura personale delle future generazioni di studenti e studentesse. La proposta era, infatti, rivolta a tutte le aree didattiche e disciplinari afferenti al Dipartimento.

Ogni nucleo di approfondimento è stato proposto in una prospettiva storica capace di cogliere gli elementi concettuali ed istituzionali di lunga durata che consentono di affrontare le nuove sfide nella consapevolezza di riflessioni e di approcci sviluppati lungo i decenni e i secoli che ci hanno preceduto. La complessità del futuro, anche su questo terreno specifico, può essere affrontata solo conoscendo meglio la profondità di un presente non appiattito sulla contemporaneità, sulla sfasatura atemporale della globalizzazione, sull'emergenza dei problemi dettati dalla contingenza delle agende delle istituzioni economiche, politiche e formative.

L'architettura seminariale, compatibilmente con gli impegni dei singoli relatori, ha inteso facilitare questo percorso sviluppando un approccio logico-formale che consentisse ad ogni partecipante di avvicinarsi ai concetti, alla storia del loro definirsi semantico-giuridico, sino a giungere a nuclei tematici più circoscritti. Questi ultimi sono stati offerti come casi di studio, di verifica della sperimentazione in atto su alcune delle frontiere più interessanti ove i beni comuni si individuano, si definiscono e si prova a metterli in protezione, a prescindere dal loro profilo materiale o immateriale (salute, istruzione-formazione, storia).

Il seminario inaugurale ha proposto una duplice apertura.

Da un lato si è messo in luce come il diritto pubblico italiano vigente consenta, all'interno di un quadro giuridico anche costituzionale in evoluzione permanente,

di gestire a livello di amministrazioni locali beni comuni di varia natura e, comunque, a forte impatto sociale: tra questi, ad esempio, l'asilo *Filangeri* di Napoli. L'intervento del professor Lucarelli, purtroppo non confluito negli atti per problemi connessi all'attività del docente, è stato, in questo senso, fondamentale. La sua esperienza di costituzionalista coniugata a quella di responsabile per l'amministrazione comunale di Napoli per i beni comuni, ricoperta per qualche anno, ha offerto ai partecipanti uno spaccato teorico pienamente attuale. Il suo coinvolgimento nell'elaborazione dello statuto giuridico dei beni comuni era, infatti, continuamente declinato nella quotidianità del governo locale. Questo li ha messi di fronte alla forza e alla complessità di ciò che significa assicurare nel tempo una fruizione partecipata dei beni comuni a valenza sociale: cultura, formazione primaria, sostegno alle famiglie nella cura dei figli in età pre-scolare.

Con la seconda relazione Paolo Napoli ha inserito la nozione di bene comune all'interno della storia, del formarsi stesso di ciò che oggi consideriamo un bene giuridicamente definibile come comune. Egli ci ha mostrato le radici giuridiche romane, repubblicane ed imperiali, che hanno costituito il substrato concettuale e terminologico di ciò che veniva definito bene non appropriabile. Si trattò di una genealogia che venne incrociandosi con la tradizione ed il linguaggio teologico-biblico e, segnatamente, apostolico fecondato, in particolare, dalle lettere deutero-paoline a Timoteo (I e II) nelle quali il *depositum* acquisiva una nuova semantica. Da questa duplice genealogia venne definendosi la possibilità, sfidante, di costituire, preservare, ma anche trasmettere un *depositum* immateriale che, romanisticamente, poteva invece appartenere e ritornare, nella sua fisicità, solamente al depositante. In questo nuovo nucleo concettuale – romanistico e teologico – si può quindi individuare, almeno per la cultura occidentale, l'origine della nozione di amministrazione, di gestione svincolata dalla proprietà.

Questa prospettiva storica, nutrita dall'apporto di studiosi del calibro di Foucault e di Yan Thomas, ha innervato l'intero ciclo seminariale poiché è proprio in questa storia che risiede la questione maggiormente sfidante: lo statuto giuridico dei beni comuni, pensati e gestiti come beni in comune. Si tratta evidentemente di cogliere, di storicizzare – come hanno sottolineato anche Conte, Rao e Marella negli incontri successivi – la messa in forma giuridica della proprietà, del suo diritto e della sua asserita supremazia nel sistema giuridico che oggi definiamo civilistico.

In questa direzione, Rao ha analizzato con notevole profondità i temi e gli orientamenti delle diverse storiografie che si occupano dei beni comuni, della loro formazione, della loro tutela e della loro diversa resilienza, concentrandosi in particolare sui secoli medievali, tradizionalmente considerati secoli comunitari. Lo studioso ha messo in luce i rischi identitari di una storiografia che accetti l'identificazione tra storia dei beni comuni e storia comunitarista mettendo così in primo piano la responsabilità anche civile dello storico. La sua analisi ha evidenziato, inoltre, diverse pre-comprensioni alla base di alcuni importanti filoni della storiografia che ha studiato e continua a studiare i beni comuni. Rao ha ricostruito la storia

interna di queste storiografie evidenziando antiche e più nuove ascendenze; emblematico, per l'Italia e per la Germania, il dibattito sviluppatosi nel primo Novecento. In questo quadro l'esempio di Bognetti è risultato particolarmente illuminante. Complessivamente Rao ha offerto a tutti una chiara lezione di metodologia storica, mostrando come la conoscenza critica, l'euristica e l'epistemologia della storiografia siano essenziali allo studio *tout court* della storia.

Nello stesso seminario è poi intervenuto Emanuele Conte, storico del diritto che proviene da una formazione eminentemente storica. Egli ha messo in luce, in un parallelo straordinario con la lezione di Paolo Napoli, un'altra matrice teologico-giuridica connessa alla proprietà e all'amministrazione dei beni, ovvero la nascita di un soggetto collettivo privato che non esisteva nel quadro giuridico romano classico. Un quadro che, pure, aveva costruito autonomamente la nozione di *res* sacra, inappropriabile, fuori dal commercio, conferendo ad essa un preciso perimetro giuridico. Conte ha delineato con grande chiarezza questo momento formativo verificatosi nello squarcio temporale che scorre da Diocleziano a Costantino. L'Editto del 313 si trovò infatti a dover definire la questione della *restitutio* dei beni sequestrati ai cristiani da Diocleziano non avendo però più davanti i soggetti, le persone fisiche oggetto dei provvedimenti adottati nel 286, specificamente, i sequestri eseguiti nei confronti delle *conventicula Christianorum*. Fuori da un testo giuridico si inizia così a perimetrare un diritto che si riferisce a *corpora*. Un termine che, solo a quel punto, comincia a designare un titolare di beni che, come sottolinea Conte "ha delle caratteristiche fondamentali, perché consente innanzitutto di non alienare mai questi beni, perché il *corpus Christianorum* esiste sempre; spesso si identifica con l'edificio della Chiesa, con le reliquie del santo che si trova dentro l'altare, con un soggetto che non può avere la volontà di alienare e quindi mantiene i beni sempre per sé", in una proiezione costantemente accrescitiva. Le implicazioni offerte da questa fotografia sono evidentemente molteplici, ma, al centro, si pone, come nel *depositum* apostolico, la sfida, giuridica, economica, etica insita nel dovere e nel sapere gestionale. Un duplice dovere, esercitato in un quadro non proprietario o, per meglio dire, in un quadro giuridico in cui la proprietà è collettiva e, sostanzialmente, inalienabile. I diritti monastici costituiranno, storicamente, il primo banco di prova medievale di questa giuridificazione delle proprietà collettive creata al di fuori dei testi legislativi. Ogni monaco, emettendo la professione, faceva testamento lasciando non all'abate, ma alle mura del monastero i suoi beni. Il cerimoniale prevedeva infatti che il testamento venisse deposto dal novizio sull'altare, non consegnato nelle mani dell'abate. Sulla scorta di questa matrice tardoantica ed altomedievale Conte ha poi sviluppato un percorso giunto sino alla grande svolta della codificazione napoleonica, della sanzione finale del primato della proprietà come valore e bene giuridico, tutelata civilmente e penalmente. Egli lo ha fatto mettendo in luce anche le correnti di pensiero giuridico che, in tutta Europa e negli Stati Uniti, lo hanno variamente alimentato, sostenuto nella sua diffusione, ma anche contrastato, in un orizzonte temprale che scorre tra XVIII e XXI secolo. Fondamentale il suo richiamo finale, in perfetta sintonia con le osservazioni di Rao: "Solo

un'annotazione di metodo e conclusiva: trattare questioni molto complesse, come queste, domanda delicatezza e una notevole libertà fondata sul dominio delle fonti".

Su questo background si è inserita la relazione di Maria Rosaria Marella, già componente della Commissione Rodotà, incaricata dal ministro della Giustizia dell'epoca (21 giugno 2007), di dare fondamento e pieno riconoscimento civilistico alla categoria giuridica dei beni comuni. Con una metodologia didattica simile a quella di Lucarelli la docente ha illustrato il definirsi, anzi la costruzione stessa della teorica dei beni comuni, in lotta perenne con sintagmi socio-politici e giuridici contigui e problematici: beni collettivi, demaniali, i *Commons* della tradizione anglo-americana, etc. Questo itinerario è stato poi illuminato dalla illustrazione di casi di sperimentazione concretamente seguiti e ricostruiti dalla stessa Marella soffermatasi sulle vicende romane del Teatro Valle, del palazzo del quartiere di S. Lorenzo, su quelle napoletane già affrontate da Lucarelli (l'asilo Filangeri *in primis*) e su quelle toscane di notevole interesse per la loro rilevanza anche economica. Marella ha ripercorso le stagioni storiche più recenti che hanno registrato un percorso giuridico e politico altalenante, significativamente siglato dalle tappe della presentazione della proposta finale della Commissione Rodotà, mai divenuta legge, ma anche dalla fondamentale sentenza della Cassazione a Sezioni Unite civili che ha delineato uno statuto giuridico di grande peso nel sistema della *iurisdictio* italiana contemporanea. Sul versante storico, Marella ha rilevato, in piena sintonia con i relatori dei seminari precedenti, non solo la centralità degli studi di Yan Thomas, ma il dato teorico-critico circa la supremazia della proprietà privata nel sistema romanistico. Una supremazia difficilmente sostenibile se si guardi al percorso storico di definizione del campo di vigenza del principio proprietario, realizzatosi, in effetti, per sottrazione rispetto agli altri principi di riconoscimento, di governo e di tutela delle cose, delle *res*.

Dentro questo amplissimo quadro di riflessione, nel quale la necessità della consapevolezza storiografica è stata costantemente ribadita, si inseriscono le lezioni dedicate alla moneta pensata nella sua dimensione di bene comune tra medioevo ed età contemporanea. Un approccio che, solo in parte, può sembrare innovativo. Basti tenere a mente gli studi sviluppati in precedenza dai due studiosi che hanno animato, con Bruno Callegher e Andrea Gariboldi in sede di discussione, il seminario sulla moneta. Evangelisti ed Amato hanno infatti posto da molti anni l'attenzione sul peso determinante, anzi prevalente della dimensione immateriale, istituzionale e comunitaria della moneta. Studiata sul lungo periodo essa rivela un suo valore centrale che va ben oltre la nozione economica di denaro, di numerario, di massa monetale. La riflessione medievale, reinterpretando ed incamerando la riflessione del pensiero classico e del pensiero patristico, teologico e canonistico, ha, in questa direzione, contribuito a stilare uno statuto politico e giuridico di moneta come bene della *res publica* di particolare interesse nella storia del pensiero economico e delle stesse istituzioni politiche. Traguardata, senza anacronismi, all'oggi, questa concezione istituzionale della moneta bene in comune, maturata nei secoli XIII-XVII, consente di affrontare con maggior solidità tre sfide discusse nel corso della

lezione di Paolo Evangelisti. La prima, quella delle appropriazioni privatistiche, "libertarie", anomiche e anonime della moneta, delle divise: l'appropriazione che prende forma nell'emissione delle *cryptocurrencies*. La seconda riguarda la costruzione della dimensione digitale delle monete pubbliche all'interno di un sistema concorrenziale nel quale continuano a crescere le asimmetrie informative e le ancor più gravi asimmetrie giuridiche: si pensi alle divise digitali messe in campo dalla Cina, dagli Stati Uniti, dalla Banca Centrale Europea e a quella che potrebbe essere lanciata con la r5, la moneta unica dei BRICS allargati. Si pensi ai diversissimi gradi di autonomia ed indipendenza delle rispettive Banche centrali. La terza sfida riguarda il governo del debito pubblico europeo: un debito destinato a crescere sulla base della moneta unica, fiduciaria, di riferimento, ma che, pure, ha ormai bisogno di una sorta di Tesoro comunitario.

È stato questo il perno della lezione di Massimo Amato, già studioso della storia della dimensione immateriale della moneta, applicatosi, con Luca Fantacci, ad esaminare la storia della sua insopprimibile componente fiduciaria. Nel corso della sua lezione, Amato ha approfondito con particolare lucidità la vasta questione del debito europeo, partendo da un'analisi della sua semantica economica reale, spesso espunta dai corsi di economia, dalla stessa storia del pensiero economico. Su questa base egli ha mostrato le condizioni perenni, di vitalità e inestinguibilità del debito pubblico insistendo sul dovere di costruire un quadro attrezzato per il suo governo. Se il debito pubblico non può essere definito giuridicamente un bene comune esso, tuttavia, dopo la lezione di Amato, ha mostrato tutte le sue implicazioni di sostanziale e necessario essere bene in comune. Una dimensione che va colta in tutta la sua complessità storica, nella quale la stessa storia della fiscalità, antica e medievale, oltreché moderna, può offrire una notevole prospettiva di conoscenza integrata.

Restando nel quadro più ampio della nozione di beni comuni, i seminari dedicati all'istruzione, intesa come *education*, e alla salute, intesa come *One Health*, hanno offerto uno spazio di particolare interesse proiettato nella più stringente e problematica contemporaneità. Tutti e tre gli interventi dedicati a questi temi (Locatelli, Chianese e Vineis) hanno sottolineato la necessità di una crescita di consapevolezza e di responsabilità di tipo orizzontale, dunque sociale ed individuale, accanto ad una di tipo verticale. Le istituzioni, in particolare quelle transnazionali, sono infatti le uniche agenzie che possono, se le condizioni politiche lo consentono, assicurare la protezione di quei beni comuni che esistono solo se si pensano e si tutelano su base planetaria. Le difficoltà sono molte in ragione delle ineguaglianze di genere, delle disuguaglianze incorporate nei corpi e negli stili di vita di chi è costretto ad una condizione di povertà involontaria fatta di debiti formativi, civili, di mancanze strettamente economiche. Una povertà che si incide nei corpi di chi non può avere salute.

La relazione di Vineis, al riguardo, ha messo in piena evidenza le difficoltà di costruire, mantenere ed implementare, ancor prima del diritto alla salute, gli strumenti di conoscenza, i parametri stessi con i quali allestirli per individuare i mecca-

nismi che determinano la povertà corporale e mentale. Emblematico il caso dello svilimento del bene salute subito dagli abitanti del Bangladesh.

Il quadro educativo è attraversato da problematiche comuni, e la relazione Locatelli ha insistito molto sulla necessità di costruire consapevolezza conoscitiva per poter far crescere e riaffermare un orizzonte formativo che non può che essere quello permanente, inclusivo. Sono obiettivi che rischiano di essere messi in crisi, di regredire, a causa di una crescente disattenzione al ruolo delle agenzie internazionali cresciute, in particolare, dopo il secondo conflitto mondiale.

Vineis e Locatelli hanno insistito su alcuni quadri critici che riguardano agenzie che fanno riferimento all'UNESCO a alla stessa OMS. Entrambi hanno constatato, anche in sede di discussione, come la crescita di politiche identitarie, il ritorno di centralità nazionali autoreferenziali, compromettano sul piano politico ed economico la terzietà e la vita stessa delle agenzie trans-nazionali. È, forse, questa la sfida più grande che educazione e salute, pensate come beni comuni, hanno davanti. Complice, sicuramente, una assenza di problematizzazione e di conoscenza che si riscontra nel dibattito pubblico occidentale, incapace di andare oltre il rammarico constatativo.

Qui il tema dei beni comuni formazione/cultura (*education*) e salute (*One Health*), incrocia positivamente la dimensione filosofica, la condizione sostanziale che riguarda i beni comuni immateriali quali la fiducia e la solidarietà. Essi sono stati al centro delle relazioni di Vincenzo Pelligra e Fulvio Longato focalizzate sulla necessità e sulla straordinaria performatività di due beni comuni fondamentali per le strutture del vivente.

Privi, naturalmente, di uno statuto giuridico questi beni in comune meritano di essere al centro di una consapevolezza filosofica sulla quale ha insistito Longato esplorando i tre livelli in cui si può esprimere la solidarietà come giunto cardanico dell'essere in comune. Egli ha rilevato i nessi centrali di una dimensione "prosociale" che, evidentemente, interroga categorie fondamentali dell'agire comune: interesse e dono. Fondamentale, dal punto di vista di chi scrive, mettere in relazione queste analisi con il pensiero dedicato da Giacomo Marramao ai temi dell'identità che chiede, oggi, di non essere più declinata in prima persona, singolare o plurale che sia.

Vincenzo Pelligra, per parte sua, ha analizzato, sulla scorta di studi ormai ultradecennali connessi alla scuola di economia civile impostata da Zamagni e Luigino Bruni, gli effetti economici della fiducia agita o preclusa. Ne ha indicato parametri e criteri di misura sottolineando, nel solco di una ormai consolidata letteratura scientifica, la centralità della fiducia nell'agire economico, mostrando come essa divenga fattore centrale di efficienza e funzionalità. Purtroppo, come accaduto per Lucarelli, non è stato possibile raccogliere la sua relazione nella pubblicazione che qui presentiamo al lettore.

Il tema conclusivo posto intenzionalmente a chiusura del cerchio seminariale è stato proprio la storia.

Ai tre relatori è stato chiesto di coniugare il tema dell'importanza della conoscenza storica con la valenza imprescindibile della storia intesa come bene

in comune. Roberto D'Orazio, Guido Abbattista e Tullia Catalan si sono cimentati con questo nesso mostrando la necessità di pensare alla storia in questa prospettiva complessa e sfidante.

Abbattista e Catalan hanno posto in primo piano la questione della *public history* come strumento essenziale della conoscenza comune e condivisa, analizzando i rischi, i conflitti ma anche l'ineludibilità di una *public history* che si propone come materia di insegnamento. Una materia che non può, tuttavia, essere delegata o relegata all'alta divulgazione veicolata da non storici. Se Abbattista si è concentrato sui profili connessi al dibattito statunitense, Tullia Catalan, anche in sintonia con la relazione di apertura di Roberto D'Orazio, ha discusso le problematiche della storia e della memoria all'interno del quadro italiano, francese ed europeo. Purtroppo, a differenza della relazione di D'Orazio, gli altri due docenti non hanno acconsentito alla riproduzione dei loro interventi.

La relazione di apertura del seminario ha trattato *ex professo* la questione del diritto della storia, ovvero di come la storia, pensata nella sua dimensione di bene comune, qui condiviso e, in certa misura, pubblico, sia stata giuridificata. Tenendo presente in particolare il diritto francese e quello italiano, ma spaziando anche in Gran Bretagna ed in Spagna, D'Orazio ha mostrato tutti i rischi, i limiti e le sfide di pensare la storia come bene comune da tutelare, sino a giungere alla risarcibilità di danni sorti da un uso 'distorto' della storia che la legge ha deciso di individuare e tutelare. Qui l'incrocio con la *public history* e l'uso pubblico della storia mostrano connessioni e vischiosità che partono dal nodo forse centrale: la distinzione necessaria e preventiva tra storia e memoria, tra storia come disciplina scientifica e memoria pubblica. Su tali questioni Giovanni Miccoli, da uomo di frontiera tra i saperi e da uomo vissuto sul confine che ha tagliato per decenni la sua città, si era interrogato spesso, dimostrandosi apertamente contrario ad una tutela giuridica sul sapere storico e, tendenzialmente, sulla istituzionalizzazione della memoria.

Dopo aver discusso lo stato dell'arte delle principali legislazioni e giurisdizioni nazionali, D'Orazio ha lumeggiato con chiarezza il percorso intrapreso dall'Europa in questi ultimi anni, con la costruzione di una storia europea condivisa che prova ad andare oltre il tema, pur fondamentale, della lotta al negazionismo della *Shoah*. In questo quadro, che ha costituito l'ultimo punto di un *excursus* di notevole ampiezza condotto nel diritto della storia e nel diritto europeo della storia, egli si è soffermato su uno degli atti più importanti dell'Unione: la Risoluzione del 2019. Un atto rilevante perché è ormai parte, a tutti gli effetti, del diritto europeo. Dopo il 2008 l'Unione ha così espresso una sorta di tentativo politico-istituzionale di "riordino del passato" provando, come sostenuto dal relatore, a sostituire "il paradigma storico-giudiziario di Norimberga" con quello della "revisione dell'ordine storico instauratosi nell'Europa orientale dopo il 1945, centrato sull'idea che le tragedie del XX secolo sono ascrivibili alle ideologie politiche" imputando ad esse "una sorta di 'millenarismo laico'" di volontà di costruire "'un 'uomo nuovo'", utilizzando "gli strumenti di costrizione e della

violenza propri dei totalitarismi". "Ciò" – ha proseguito D'Orazio – "è quanto da più parti si è rimproverato alla Risoluzione del 2019; tanto che, se con riferimento alle legislazioni nazionali, si è potuto talvolta sostenere, semplificando, che nel regolare la memoria pubblica ci sia stato troppo diritto, nel caso della redazione dell'atto europeo si potrebbe dire che forse c'è stata poca storia".

Il quadro offerto dal diritto europeo della storia è, insomma, un quadro in chiaroscuro che subirà, con tutta evidenza, ulteriori calibrature nel corso dei prossimi anni. Resta, almeno a parere di chi scrive, la necessità di maneggiare con cura concetti, discipline, statuti scientifici che non possono essere commisti con percorsi ed obiettivi aventi altre e diverse finalità. Si impongono, come sempre, conoscenza, rigore, indipendenza del sapere e capacità di lettura che proprio la storia può portare, anche quando illumina e interroga sé stessa.

È stata questa la molla propulsiva alla base del progetto che consegniamo ora all'attenzione dei lettori, alla loro auspicata analisi critica.

Con questi seminari abbiamo provato a mettere in campo, a testare, in un semestre ancora marcato dalla didattica a distanza, un approccio multidisciplinare che, ci pare, sia stato fruttuoso.

Nota dei curatori

Il volume riporta, come si evince dal confronto con il programma integrale dei seminari riprodotto in apertura della pubblicazione, i soli interventi dei relatori che hanno accettato la proposta di metterli in pagina.

Nel ringraziare nuovamente, in questa sede, tutti i relatori intervenuti all'intero ciclo di seminari, esprimiamo un ulteriore ringraziamento a tutti i partecipanti e a coloro che hanno voluto intervenire alle discussioni dei singoli seminari.

1

Una definizione giuridica e le sue implicazioni

16 marzo 2022
a cura di Bruno Callegher

Elisabetta VEZZOSI, direttrice Dipartimento di Studi umanistici Università degli studi di Trieste. *Questo ciclo di seminari è stato progettato e organizzato come una sperimentazione dinamica del Dipartimento di Studi Umanistici, in modalità remota, per attivare in modo virtuoso le tecnologie digitali, così come emerso durante il periodo Covid 19. Siamo in attesa, quindi, di vedere le reazioni da parte sia dei nostri studenti e delle nostre studentesse, che sembrano averlo accolto molto bene, sia anche dei partecipanti della società civile e della cittadinanza triestina, a cui dedichiamo molte delle nostre iniziative.*

Due parole sui beni comuni. Il tema dei beni comuni, come avete visto dal programma — lo dico naturalmente per i non specialisti e non per i nostri ospiti — è sfaccettato tra politica, diritto e molte altre discipline. È stato definito e ridefinito in modi molteplici.

In Italia, una delle teorizzazioni più forti è stata quella della Commissione Rodotà e di Rodotà stesso, su cui ci sarà un incontro specifico. I beni comuni sono stati definiti come le cose che esprimono utilità funzionali all'esercizio dei diritti fondamentali nonché del libero sviluppo della persona.

I beni comuni sono questo, ma sono anche molto altro. Rodotà stesso diceva che, in fondo, i beni comuni si identificavano con l'attuazione dei pieni diritti costituzionali e che sarebbero stati ampliati con l'emergere di nuovi bisogni individuali e collettivi. Quindi, sono una categoria in progress*, proprio perché i bisogni individuali e collettivi stanno cambiando. Stanno cambiando moltissimo, anche come conseguenza di quello che sta succedendo ed è successo nel mondo in questi due anni, prima la pandemia da Covid-19 e adesso la guerra in Ucraina.*

È quindi una categoria mobile, soggetta a molti cambiamenti, ma ne parleranno meglio di me i nostri ospiti. Una delle teorizzatrici dei beni comuni è stata di Elinor Ostrom, premio Nobel nel 2009, e da lì le teorizzazioni si sono moltiplicate. Il nostro ciclo di interventi cerca di dare qualche risposta e suggerimento sia sulle definizioni teoriche sia sulle applicazioni concrete, operative, dei beni comuni.

Spero davvero questo sia molto istruttivo per i nostri studenti e le nostre studentesse. È un percorso trasversale ed è anche uno dei temi di discussione del nostro Dipartimento. Ricordo che vi sono molte attività multidisciplinari, dal master "La scuola in ospedale" al corso di formazione in Health Humanities*, insieme al Dipartimento di Scienze mediche. La didattica e la ricerca multidisciplinari sono uno dei punti fondanti e crediamo che la formazione dei nostri studenti e delle nostre studentesse passi proprio anche attraverso queste acquisizioni.*

Ringrazio Bruno Callegher e Paolo Evangelisti, che sono stati centrali nell'organizzazione di questo ciclo. Abbiamo collaborato bene insieme e naturalmente ringrazio i nostri ospiti di oggi e anche quelli futuri, perché non sempre potrò essere presente.

Bruno CALLEGHER *Buonasera a tutti. Ringrazio la direttrice per la sua elogiativa presentazione. Concordo sulla rilevanza di questa iniziativa, condotta in sinergia indispensabile con l'amico Paolo Evangelisti, e dico anch'io due pa-*

role finalizzate all'introdurre questa prima lezione. Poi presenterò brevemente il nostro ospite.[1]

Quando noi parliamo di beni comuni, ci sembra sia, tutto sommato, un concetto molto facile, molto semplice, quasi intuitivo, forse perfino banale. Se però scaviamo dentro questa parola, ne scopriamo difficoltà, interazioni, complessità e dare una definizione chiara, condivisa, accettata da tutti credo sia piuttosto arduo. Occuparsene, però, costituisce una sfida fondamentale per il nostro futuro, direi perfino della nostra convivenza, perché le implicazioni sono sicuramente in ambito economico e non solo. Pensiamo ai beni comuni per l'ecosistema, per l'ambiente.

Questo argomento intreccia diritti sociali, questioni ecologiche, economiche, ma ha una ricaduta sicuramente nella nostra visione di cittadini, della democrazia e ancor di più dei diritti della persona. Per questo ritengo che l'intervento odierno sarà davvero fondamentale per dare un senso a tutto questo nostro ciclo di incontri.

*Il professor Napoli insegna Storia e filosofia del diritto all'Università Sapienza di Roma, ma soprattutto all'*École des hautes études en sciences sociales *a Parigi. Ha un* cursus *accademico che lo porta ad essere ben presente a Parigi e al* Centre d'études des normes juridiques*. Ha condotto ricerche in molte altre università, in particolare a Berkeley e al Max Planck Institut di Francoforte. È membro di consigli scientifici di numerose riviste, da* Critica del diritto *a* Filosofia e politica*,* Soft Power*. Studioso degli aspetti storico-filosofici in ambito del diritto, si è occupato di Foucault, Sartre e Locke. Le sue ricerche vertono sui rapporti tra la scuola italiana e francese di antropologia criminale alla fine del XII secolo, sulle questioni penali in età moderna, con una visione di critica storica sulla nozione di ecologia e di bene comune.*

Ho molto amato un suo libro, Naissance de la police moderne: pouvoir, normes, société*. L'ho trovato straordinariamente erudito, straordinariamente in asse su questioni che riguardano proprio la gestione della sicurezza nella* polis*, l'amministrazione della città, i valori quali la protezione sociale, i diritti personali e civili.*

Grazie per aver accettato questo nostro invito.

---

[1] Nel corso di questa prima sessione seminariale, come da programma, è intervenuto anche il prof. Alberto Lucarelli, professore ordinario di Diritto costituzionale all'Università degli Studi Federico II di Napoli, negli anni 2013-2015 Presidente dell'Osservatorio Beni Comuni presso il Comune di Napoli. Per scelta ha deciso non rivedere il suo intervento e non autorizzarne la pubblicazione in questo volume; di conseguenza non sono state trascritte neppure le domande rivolte al prof. Lucarelli e le relative risposte.

Paolo NAPOLI
École des hautes études en sciences sociales
EHSS di Parigi/Università La Sapienza di Roma

Grazie a tutti gli organizzatori.

Quello che vorrei proporvi è di ritornare molto indietro e di vedere come la categoria della inappropriabilità nasca sicuramente già nel diritto romano. In particolare, devo dire che la reviviscenza di attenzione per questa categoria di beni inappropriabili nel diritto romano si deve essenzialmente alla scoperta delle ricerche di un romanista francese, Yan Thomas, che nel 2002 aveva scritto un bellissimo articolo, poi in Italia tradotto ed edito in forma di piccola monografia, *Il valore delle cose*.

Analizzando qual era lo *status* delle diverse tipologie di cose, di *res*, Yan Thoms aveva elencato come, a Roma tanto nell'epoca repubblicana quanto nell'epoca imperiale, si fosse cristallizzata una divisione delle cose che, ancor prima di essere accessibili al commercio, rientravano in una sorta di riserva di non commerciabilità, quindi erano escluse a priori dal mercato. C'era questa riserva di uscita delle cose dal mercato. Quali erano queste cose, queste *res* che non erano appropriabili secondo la dinamica commerciale del mercato? Erano le cose sacre, sante, religiose e pubbliche. Soprattutto, Yan Thomas insisteva su questa "parentela" tra il sacro e il pubblico e sosteneva che le categorie di uso pubblico e di sacro appartengono a quello che viene definito una sorta di ambito dell'inappropriabile.

Questo significa che con il lavoro di Yan Thomas si incominciava a scardinare, cosa non da poco per i giuristi e anche per gli storici del diritto, il dogma secondo il quale il diritto romano avrebbe celebrato l'autonomia individuale del soggetto, *dominus*, capace di poter esercitare quella funzione dominicale sulla cosa e di poterne disporre, secondo il criterio della assoluta disponibilità, insomma, a suo piacimento.

La ricerca di Thomas metteva già dei paletti molto forti a questa visione genealogica del soggetto proprietario, di cui il modello romano sarebbe l'archetipo, proprio perché, diceva Thomas, Roma ci trasmette un'altra genealogia. Le cose che interessano a Roma sono innanzitutto quelle sacre, pubbliche, religiose e sante e, come categoria residuale, quelle del commercio. Questo già poneva, nella visione genealogica

di ciò che è appropriabile e di ciò che è commerciabile, un salto culturale notevole, anche rispetto alla stessa visione consolidata che si ha del modello romanista.

Per cominciare a tracciare questa genealogia dei beni comuni, vorrei aggiungere che questa categoria dell'inappropriabile può essere associata a un altro tipo di categoria, quella della trasmissione. Sostanzialmente, ciò che è inappropriabile non solo deve rimanere tale, e quindi deve sottoporsi a un particolare regime di amministrazione e di tutela, ma deve essere in grado di poter essere trasmesso per riuscire a mantenere quella sua qualità di inappropriabilità.

Di conseguenza, quello che vorrei proporvi è un'incursione in questa duplice categoria dell'inappropriabile e del trasmissibile o della trasmissione, che mi pare essere uno dei fondamenti caratterizzanti lo statuto dei beni comuni. Mi pare che lo stesso Rodotà, nelle sue ultime pubblicazioni, attirasse l'attenzione – mi sembra in *Il diritto ad avere diritti* – su questi beni essenziali alla vita, come l'acqua, l'aria e la conoscenza. Immediatamente e implicitamente poneva il problema della trasmissione alle generazioni future.

Ecco quindi che l'idea della trasmissibilità come carattere aggiuntivo a quello dell'inappropriabilità mi pare presente anche nella consapevolezza dei giuristi attuali e in particolare in colui che, con tutta la squadra che si era creata attorno in quel periodo, aveva rilanciato in maniera così fondamentale il dibattito su questi problemi.

Dove, secondo me, si può allargare l'ambito di indagine già evidenziato da Yan Thomas per quanto riguarda il diritto romano? Possiamo farlo analizzando addirittura la prima teologia cristiana, la teologia del I secolo. Quali documenti possiamo utilizzare per avvalorare quello che ho appena detto? Prendiamo un testo che probabilmente risale alla fine del I secolo e che è un testo pseudo paolino. È un'epistola non autentica di Paolo, l'epistola a Timoteo: una delle tre epistole cosiddette pastorali, definite così nel XVIII secolo. In realtà si tratta di due epistole indirizzate a Timoteo e una a Tito. Nella prima a Timoteo, un'opera pseudo-epigrafica, cioè di qualcuno che si attribuiva il nome di Paolo per accrescere la credibilità di ciò che scriveva, ma che in realtà Paolo non era; questo falso Paolo che cosa scrive nel momento del commiato dal suo delegato a Efeso, dal suo aiutante a Efeso, che era una delle località in cui Paolo era passato e dove aveva fondato una comunità cristiana? Ebbene, nell'accomiatarsi, proprio alla fine di questa prima epistola, "Paolo" dice a Timoteo, il suo aiutante: "Timoteo, custodisci il deposito" (Thim., I, 6, 20).

Ecco, le parole dell'originale greco sono il verbo *fulasso*, cioè custodire, e il concetto di *paratheken*, che poi nella *Vulgata* verrà tradotto con *depositum* ("*O Thimothee depositum custodi*"). Bisogna cominciare a capire, innanzitutto, che cosa significa questo "custodire il deposito", a cosa allude questo deposito, questo concetto che è innanzitutto un concetto giuridico, il cui uso è qui essenzialmente metaforico. È metaforico perché vuole indicare l'insieme della dottrina, l'insieme della conoscenza, che naturalmente lo pseudo Paolo identifica con il messaggio cristiano.

Qui si sta costruendo un dispositivo giuridico-teologico che, a mio avviso, è molto importante per capire allo stesso tempo la categoria dell'inappropriabile e quella della trasmissione. Inappropriabile e trasmissione hanno al centro uno dei beni comuni per eccellenza oggi, cioè la conoscenza. Naturalmente si trattava di una conoscenza ben precisa, la conoscenza di un messaggio, che però viene trattato secondo un dispositivo giuridico-teologico che ne deve assicurare l'inappropriabilità e la trasmissione. Trasmissione è significativa tanto nell'epoca in cui Timoteo, l'aiutante dello pseudo Paolo, si trova a vivere quanto per i successori di Timoteo. Quindi, c'è anche una proiezione della trasmissione genealogica, una sorta di successione (v. *infra*, Thim., II, 1, 14-18).

Si tratta allora di capire perché l'autore di questa epistola utilizzi il concetto di deposito e da dove lo tragga. Anche qui, il concetto di deposito, prima di transitare nel discorso teologico, ha una sua concettualizzazione ben chiara nel diritto. Bisogna fare attenzione: non è solo nel diritto romano dell'epoca in cui fu scritta questa epistola, ma anche nel diritto che è già proprio del periodo veterotestamentario. La figura del deposito è onnipresente in tanti libri della Bibbia, al punto che un grande scrittore, vissuto nel I secolo dopo Cristo e quasi contemporaneo allo scrittore delle epistole, Filone di Alessandria, di formazione ebraica, aveva definito il deposito l'atto più sacro che possa esistere in una società. Quindi, è evidente come questo concetto di deposito avesse una portata fondativa.

Oltre alla portata fondativa, esso è tecnicamente molto interessante, soprattutto se lo si analizza attraverso il discorso il lessico del diritto romano. Ancora oggi, come sanno tutti i giuristi, il deposito è un contratto che figura nel diritto civile e nel codice civile. Che cos'è questo contratto? Ebbene, questo contratto, questo negozio, già presente a Roma, stabiliva che chiunque consegnasse un bene a una persona affinché questa lo custodisse, aveva poi il diritto di richiedere la restituzione quando voleva e la persona depositaria di questo bene aveva l'obbligo di riconsegnarlo esattamente nelle stesse condizioni in cui lo aveva ricevuto. Ora, naturalmente, un istituto di questo tipo, che nella sua configurazione astratta ha questa logica, rispondeva a esigenze pratiche proprie delle società in cui era stato sviluppato. Bisogna dire che, da un punto di vista della storia del diritto romano, questo deposito non nasce originariamente nel diritto civile, ma nel diritto del pretore. Era una formula *in factum concepta*, che solo successivamente, attraverso il progredire sociale di questa pratica del deposito, acquisisce anche valore all'interno del diritto civile.

Allora, qual era la caratteristica fondamentale di questo rapporto, che poi ci fa capire perché la teologia se ne appropria e ne fa una sorta di segnacolo, di vessillo, quasi, della fede cristiana e quindi di una conoscenza del divino? Ebbene, la caratteristica di questo rapporto giuridico era quella, come ho accennato adesso, fatta salva tutta la casistica che diventerebbe complicato qui enumerare – riduco all'essenziale la razionalità dell'istituto –, che il depositario del bene non poteva vantare alcuna pretesa di titolarità del bene. Restava, fondamentalmente, un guardiano e, di conseguenza, doveva limitarsi a tutti quegli atti che mantenessero la cosa nello

stato in cui gli era stata data, cosa che in qualsiasi momento poteva ritornare al proprietario, quindi al deponente, qualora questi l'avesse richiesto.

Secondo elemento da tener presente era l'infungibilità della cosa. Questo è molto importante, perché il negozio del deposito ha questo in mente: che la cosa che si dà non è un bene che può essere sostituito da un altro. La cosa che si dà in deposito tale deve restare e tale deve essere restituita. Quindi c'è un elemento di conservazione oggettiva di quel bene, che non può essere oggetto di appropriazione da parte del depositario, al punto che l'uso, il semplice uso di quel bene, secondo una concezione molto rigida del deposito, veniva considerata un'appropriazione e addirittura un furto. Era il cosiddetto furto d'uso. Quindi, il depositario doveva far sì che questo bene rimanesse nella sua configurazione originale e venisse poi restituito al momento in cui era richiesto dal deponente. Naturalmente il deponente si obbligava nei confronti del depositario a sollevare il depositario stesso da tutti gli eventuali danni che la salvaguardia della cosa gli avrebbe potuto procurare, ma sostanzialmente il negozio di deposito avveniva nella riservatezza, in cui non era fondamentale il consenso, bensì semplicemente si parlava di un negozio reale. Bastava dare la cosa affinché il contratto si perfezionasse.

Se queste sono le caratteristiche del deposito, cosiddetto autentico, man mano che nella società romana si vanno sviluppando modifiche a questo modello originario, anche perché sempre di più accade che non solo si dia in deposito un bene specifico, ma si dia in deposito anche il denaro; a quel punto il deposito cosiddetto regolare, cioè quello della cosa infungibile, diviene un deposito irregolare. Cioè esso si realizza perché ha per oggetto la cosa, come diceva Lacan, il significante di tutti i significanti: il denaro, la cosa più fungibile che esista. Ma qui siamo già in un'evoluzione all'interno dell'istituto romano.

Quando questo istituto giuridico penetra nel discorso teologico subapostolico, alla fine del I secolo, siamo invece, ancora, nel periodo che possiamo definire il cristianesimo delle origini. Dunque esso penetra nella sua accezione più pura, cioè nella sua accezione di deposito regolare. Per questo, quando lo pseudo Paolo si raccomanda, accomiatandosi da Timoteo, di conservare il deposito, si riferisce a un qualcosa che è in sé infungibile e che tale deve rimanere. Subito dopo questa esortazione, l'autore precisa infatti che Timoteo deve metterlo al sicuro dalle false conoscenze, al riparo da chi professa un deposito diverso ("devitans profanas vocum nobitates et oppositiones falsi nomini scientiae, quam quidam promittens, circa fidem exciderunt"; Thim, I, 6, 20-21). Quindi, è evidente che l'oggetto dato in deposito, questo patrimonio di conoscenza che altro non è che il messaggio cristiano, non tollera surrogati. Non può essere sostituito attraverso elementi che ne siano una compensazione. Quindi, è un elemento infungibile.

Questo è fondamentale perché, se consideriamo che a partire dal II secolo comincia a imporsi col testo di Ireneo di Lione – su questo si conviene – un'idea di eresia che significa esattamente errare nella conoscenza, quindi una falsa conoscenza, si capisce bene che il deposito, che lo pseudo Paolo trasmette a Timoteo affinché lo custodisca, deve es-

sere quello e non altro, altrimenti un'appropriazione soggettiva di quel contenuto, una forma di uso di quel contenuto cancella la struttura del deposito; di conseguenza l'eresia è fondamentalmente un furto. È un furto di che cosa? Un furto di una conoscenza che sarebbe dovuta rimanere tale, mentre in realtà è oggetto di una appropriazione individualizzante che disconosce il valore oggettivo di quel deposito, di quella cosa.

Questo è un po' il quadro che si propone nel cercare di individuare un bene che non è un bene materiale. Il deposito nel diritto romano è un deposito di beni, di cose materiali, di cose corporee. Qui, nel discorso teologico di I secolo, abbiamo un bene ideale, bene incorporeo che però si sottopone allo stesso regime dei beni corporei. Chiaramente la domanda che ci si pone è: come si fa a essere guardiani, amministratori di un bene incorporeo allo stesso modo di come si può essere amministratori di un bene corporeo? Se io ti do una spada e tu me la devi restituire quando te la richiedo, le operazioni che l'amministratore o il guardiano deve compiere, affinché questa spada rimanga tale, sono abbastanza intuibili. Deve evitare che qualcuno la porti via, deve evitare che il bene deperisca. È, né più e né meno, quello che si dà a un usufruttuario, con una differenza: che l'usufruttuario può usare la cosa e può trarne i frutti, mentre il depositario non lo può fare. Deve veramente esercitare una custodia oggettiva.

Quindi, si pone il problema di quali accorgimenti utilizzare, di quali strumenti istituzionali poter porre in essere affinché questa amministrazione di un bene incorporeo tuteli l'integrità di questo bene e lo sottragga al rischio del deperimento. Deperimento, però, significa non solo un cadere nel dimenticatoio, ma anche far sì che non venga soppiantato da altri beni e che il suo significato non traligni in altri tipi di significato. L'amministratore di questo bene conoscitivo deve evidentemente dotarsi di strumenti e di risorse che non sono le stesse di quelle di un tutore, per esempio, del patrimonio di un pupillo oppure dello stesso usufruttuario, che però, come dicevamo, aveva prerogative ben più ampie del depositario. In una prospettiva diacronica si può intuire come un'istituzione chiamata *Chiesa* sarà poi il soggetto che si incaricherà di gestire questo bene.

Quello su cui volevo attirare l'attenzione è che si tratta pur sempre di un ambito giuridico di tipo gestionale. Siamo, infatti, in presenza di qualcosa che è inappropriabile per definizione. Il depositario non è il proprietario. Qualora lo facesse, sarebbe sanzionato addirittura come un ladro, in quanto colpevole del reato di furto. Di conseguenza, la sua opera nella salvaguardia di questa conoscenza che gli è stata affidata corrisponde, coincide, esattamente, con la figura dell'amministratore.

Fin qui saremmo in una sorta, oggi direbbero i giuristi, di *legal transplant*, cioè di ricezione da parte di un sistema discorsivo di un prodotto proveniente da un altro sistema discorsivo. Il diritto, in qualche modo, offre una sua costruzione alla teologia, che la fa funzionare all'interno del proprio discorso. Ma non si tratta di una pura ricezione passiva perché qui si inserisce il correttivo che il discorso teologico applica alla costruzione giuridica.

In un altro luogo di quella epistola o meglio in un altro passaggio della seconda epistola a Timoteo (Thim. II, 1, 14-18 e 2, 1-2), che cosa dice lo pseudo-Paolo a Timoteo? Dice una cosa molto importante, che sembra andare in controtendenza rispetto alla configurazione giuridica del deposito. Gli dice che deve custodire il deposito che gli ha trasmesso, ma anche trasmetterlo a sua volta a persone degne di fede come lui. Ciò significa rompere il discorso biunivoco deponente/depositario proprio del diritto romano.

Qui si introduce esattamente ciò che il diritto romano aveva escluso: la possibilità che quel bene fuoriuscisse dalla semplice e riservata amministrazione del depositario. Anziché mantenere il bene sotto la sua sfera securitaria di osservazione affinché non gli sfuggisse, qui il discorso teologico incita a una fuoriuscita. Pertanto, il discorso teologico ci restituisce un dispositivo un po' strabico. Da una parte, la costruzione giuridica ammette esclusivamente il rapporto tra deponente e depositario. Il depositario non può che restituire al deponente il bene e non farlo uscire da quel rapporto biunivoco. Tuttavia, il discorso teologico, recependo il modello giuridico romano, introduce questa diversione. Non guarda solo al titolare originario, guarda anche ai possibili fruitori, guarda anche a chi può entrare in contatto con questo bene.

Così, di fatto, nel discorso teologico il deposito è allo stesso tempo regolare e irregolare. Diventa qualcosa che corrisponde al modello originario del diritto romano, ma ne diverge nel momento in cui questo bene depositato deve necessariamente essere trasmesso a persone. Non a chiunque, non siamo all'apertura indiscriminata. Lo pseudo-Paolo dice a Timoteo: così come io ho individuato te come persona degna di fede, occorre che tu stesso sia capace di individuare altre persone degne di fede come te, capaci di custodire questo deposito.

Abbiamo effettivamente un discorso che si apre su più fronti. Da una parte c'è l'obbligo di restituzione; ma che cosa introduce il discorso teologico in quest'obbligo di restituzione, che il diritto romano vede esclusivamente tra deponente e depositario? Introduce il fatto che chi ha ben amministrato, fondamentalmente è anche colui che è stato capace di trasmettere. Nella restituzione è implicata anche la trasmissione.

Qui significa sostanzialmente aprire l'ambito dell'oggetto conoscitivo. Ricordiamo che la fede è una conoscenza del divino. La fede è conoscenza del divino. Qui abbiamo l'introduzione di un elemento di partecipazione di quel bene, ovviamente controllata e controllabile secondo regimi che poi lo sviluppo istituzionale della Chiesa si darà in maniera sempre più forte e direi tecnicamente più agguerrita. Tutto questo, però, significa, innanzitutto, aprire a una visione di questo bene conoscitivo in cui l'inappropriabile è inseparabile dal trasmissibile.

Che cosa significa quindi trasmettere questo oggetto inappropriabile? Ebbene, significa fondamentalmente istituire l'amministrazione. Quando si parla di amministrazione, almeno così come la intendo, non dell'amministrazione come apparato o come struttura, ma di amministrazione come pratica amministrativa, in questo senso è veramente l'alternativa, se non addirittura l'antonimo della proprietà.

Amministrare questo bene diventa l'unico modo per poter fare esistere questo bene. Il proprietario unico, lo sappiamo, non è di questo mondo. Al cristiano

sulla terra non resta che utilizzare questo bene nell'unica forma consentitagli, che è quella dell'amministrazione. Ecco, di conseguenza, trasmettere l'inappropriabile significa fondamentalmente amministrare.

Noi sappiamo, per fare una proiezione sull'attualità, quanto sia importante la questione della gestione dei beni comuni, che peso abbia nel modo in cui una opportuna e adeguata gestione sia in grado di rispondere alle finalità dei beni comuni stessi, cioè dell'accessibilità, di renderli delle utilità funzionali ai diritti dei soggetti.

Ebbene, qui noi abbiamo la premessa del concetto di deposito, che è fondamentalmente la premessa di un discorso che vuole innanzitutto esaltare ciò che c'è di inappropriabile nelle cose del mondo. In questo caso si tratta di una cosa ideale, cioè di una cosa incorporea, che è la conoscenza del divino, la fede; secondariamente, si tratta di rendere questa conoscenza inappropriabile patrimonio accessibile.

Allora, la questione che si pone, e su questo vado lentamente a chiudere, anche perché ci sarà spazio per le domande, è se questo deposito, dato una volta per sempre, rimanga tale, cioè se sia un concetto conservatore o se sia, più che conservatore, un concetto conservativo. Io propenderei per la seconda ipotesi, cioè che non necessariamente il contenuto deve essere di conservazione, ma la forma, invece, sia vincolata, nel senso che diversi sono gli elementi che possono popolare dall'interno questo messaggio. L'importante è che se ne assicuri la forma di conservazione affinché più persone, più soggetti nelle generazioni seguenti possano goderne.

Chi ci dà un'indicazione in questo è Tommaso d'Aquino. Tralascio tutte le varie interpretazioni patristiche che si sono date di questo deposito, perché non è qui il momento per entrare in dettagli di questo tipo. Però, a un certo punto, Tommaso, nei suoi commenti alle epistole paoline, considera questa epistola di Paolo. Ripeto, il fatto che siano delle epistole spurie e non autentiche inizia a essere discusso solo dalla fine del XVIII secolo. Fino a quel periodo venivano considerate paoline a tutti gli effetti. È soprattutto la cultura protestante che ne mette in dubbio l'autenticità.

Bene, nel suo commento alle epistole di Paolo, che cosa fa Tommaso? Tommaso si chiede che cosa sia questo deposito. Il deposito è fondamentalmente qualcosa che deve essere conservato e poi Tommaso aggiunge una parolina: *ut multiplicet*, cioè affinché sia accresciuto, moltiplicato. Cosa significa questo moltiplicare o accrescere? L'accezione del termine *multiplicet* può essere sia di natura quantitativa, cioè esteso aumentando la platea dei fruitori di questo deposito, ma al tempo stesso possedere una valenza qualitativa. Non poteva Tommaso far finta di non vedere che c'erano stati più di mille e cento anni di approfondimento dottrinale di quel deposito, che non avevano fatto altro che specificare ulteriormente e affinare la qualità di quel lascito originario del messaggio cristiano.

Tutta la patristica, tutti i commenti e tutta la letteratura cristiana che si era consacrata all'analisi di questo deposito avevano lasciato delle tracce ed era un po' come se ne avessero aumentato la quantità, *salva substantia rei*, avrebbe detto il diritto. La sostanza della cosa rimaneva tale, se ne accresceva la sua qualità.

Quindi, il moltiplicarsi del deposito è, nello stesso tempo, tanto un elemento di apertura, di accesso ai soggetti, di condivisione, quanto la possibilità che questo oggetto non sia esclusivamente relegato in una cassaforte da conservare, ma che sia esso stesso moltiplicato attraverso una corretta prassi sociale. Naturalmente ai tempi di Tommaso questa prassi sociale era incardinata ascritta una presenza istituzionale molto forte.

Noi, oggi, possiamo immaginare che il deposito possa fuoriuscire da questo cardine, da questa istituzione che era molto forte. Non esiste più uno Stato-persona, ma uno Stato-comunità. Allo stesso tempo noi siamo all'interno di una comunità che non ha bisogno di inquadramenti personalistici per poter avere accesso a un bene che è bene inappropriabile di tutti, ma soprattutto bene da dover tutelare e preservare per le generazioni future.

Bruno CALLEGHER *Grazie, professor Napoli, per questo viaggio, quasi alle radici della nostra cultura, in un testo pseudo paolino, nelle lettere a Timoteo.*

Do ora la possibilità a chi ha partecipato e ha assistito di fare domande oppure possiamo farne io e Paolo Evangelisti per incominciare.

Paolo EVANGELISTI *Mi pare che nell'intervento di Paolo Napoli emerga con particolare evidenza il ruolo del linguaggio teologico nel sapere e poter pensare il politico, il sociale e il giuridico. Credo che chi studia storia in tutte le sue possibili articolazioni, che vuol dire anche storia delle istituzioni e storia del pensiero economico, non solo storia senza aggettivi, debba far tesoro di questa testualità che è emersa nel ragionamento e nell'illustrazione di Paolo Napoli per capire come la testualità teologica abbia alimentato per secoli e continui ad alimentare — come Paolo Napoli ha ben dimostrato — un ragionamento che non si rinchiude né nello spirituale né nel religioso, per usare categorie che possono venire alla mente.*

Su questo soprattutto vorrei, dal punto di vista metodologico ed euristico, insistere rispetto al pregio dell'intervento di Paolo Napoli, che peraltro ha messo in evidenza e ci ha fatto conoscere due deutero-paoline fondamentali per quello che veniamo dicendo oggi e per quello che sarà detto anche nei prossimi seminari.

In qualche modo Paolo Napoli ha chiuso su Tommaso d'Aquino e io tornerei a insistere sul secolo di Tommaso d'Aquino per recuperare una testualità a me cara, che è quella della testualità minoritica, cioè di coloro che sono i campioni della rinuncia a qualunque diritto perché nel loro stesso nome si definiscono minores. *Questo per dire semplicemente che, nel pensare l'uso di un bene senza possederlo, i francescani ci lasciano una testualità di enorme spessore e ricchezza e chi si occupa oggi di questi temi deve sapere che c'è e deve frequentarla.*

Quando un frate minore dice che il diritto è più importante del dominio perché il diritto può regolare anche tutte le cose che si possono fruire senza possederle, già questo ci apre un mondo. Peraltro, mi veniva in mente un passaggio di un commento alla regola dei frati minori, quindi ai campioni della povertà volontaria. Faccio riferimento ad Angelo Clareno nel Trecento che dice che i beni non vengono ridotti a cose, ma sono posseduti come le ricchezze degli angeli. Guardate come definisce la ricchezza degli angeli: dice, "questi beni, rimanendo integri presso i singoli, rendono egualmente ricchi tutti, di modo che non danno motivi di appropriazioni individuali soggette a controversie o contese"[1].

Il bene degli angeli, che non si può separare perché è inappropriabile, porta però quella specie di effetto moltiplicatore di cui Tommaso d'altra parte ragionava commentando il famoso depositum. *Questo è solo uno sprazzo, ma quello che mi interessa non è tanto la citazione di Angelo Clareno o di un commentatore. Piuttosto, da un*

[1] A. Clareno, "Expositio super Regulam Fratrum Minorum", a cura di G. Boccali, Assisi, Edizioni Porziuncola, 1995, pp. 478-499; per un'analisi più approfondita si veda P. Evangelisti, "Vide igiutur, quid sentire debeas de recptione pecuniae. Il denaro francescano tra norma ed interpretazione (1223-1390), Spoleto, Fondazione CISAM, 2020, pp. 224-228.

punto di vista metodologico, dovremmo imparare ad abituarci a non pensare che il premoderno sia un altro mondo, del tutto estraneo all'oggi.

Nel momento in cui dobbiamo ripensare le categorie giuridiche e ripensare anche il modo con cui ci poniamo rispetto alle nuove sfide del XXI secolo, ciò che dicono della proprietà quelli che venivano prima di Locke e prima di Bentham è importantissimo tenerlo in mente. Questo è un ragionamento che vorrei condividere e chiederei a Paolo Napoli di commentare. Grazie.

Paolo NAPOLI *Sono assolutamente d'accordo. Ho evitato di aprire il cantiere francescano. Sappiamo come negli anni addietro ci sia stato un ritorno di riflessione sul modello francescano, probabilmente condizionato anche da un'interpretazione e da un taglio non necessariamente condivisibile per tanti aspetti, ma forse non fino in fondo come è stato quello di Agamben, che ha insistito molto sulla povertà assoluta, sull'*usus pauper*, e però ha veramente pauperizzato l'uso dal punto di vista concettuale. Lo ha reso proprio inservibile.*

*Capisco che nell'ottica di Agamben bisogna arrivare sempre all'ontologia heideggeriana, in cui il mondo non è utilizzabile, non è servibile, non è sottoposto ad un minimo tratto di penna tecnica. Ridotto l'*usus pauper *al livello che ne fa Agamben, con l'eclissi del diritto, il giuridico che fuoriesce completamente, questa sorta di fatto puro è obiettivamente inservibile.*

Tra l'altro, ma tu conosci molto meglio di me queste cose, la polemica tra i francescani c'è stata. Quest'uso non è solo povero, è necessario infatti arricchirlo di certe caratteristiche gestionali; del resto c'è il versante della ricerca di Giacomo Todeschini, che non a caso parla di ricchezza Francescana, non solo di povertà assoluta in questo senso.

Da un punto di vista dell'intersezione con questi linguaggi io sono del tutto d'accordo. Ci terrei ad aggiungere un altro fatto. Questa nozione di deposito in realtà poi ha una carriera molto lunga, che riemerge nel XVIII secolo. In Francia, quando Saint-Just propone la pena di morte per Luigi XVI, utilizzerà proprio la categoria del deposito: in quanto depositario della volontà popolare, il re non l'ha rispettata; di conseguenza io ti metto a morte, non sottoponendoti ad un processo civile.

Ecco, ritorna questa idea del deposito. Il deposito è essenzialmente legato, questo non l'ho detto, a un concetto di fides*. È uno* iudicium bonae fidei*, cioè si suppone che comunque tu dia una cosa a qualcuno di cui ti fidi. Se io temo che qualcuno mi venga a cercare perché faccio parte della fazione politica opposta e voglio liberarmi di quei beni per impedire che questo se ne appropri, chiaramente mi rivolgo a qualcuno che è mio amico e glieli do in affidamento. C'è questa nozione di affidamento, che è sempre molto forte, alla base dell'istituto.*

Tradotto politicamente, significa anche che c'è un'investitura da parte del popolo attraverso il deposito di una fede al sovrano, il quale l'ha tradita. Ecco perché Saint-Just dice che il depositario della volontà e della fiducia del popolo l'ha tradita, ha tradito entrambe. Avendo fatto intese col nemico, di conseguenza, fuoriesce dal diritto e deve essere messo a morte.

Quindi, c'è questa idea del deposito, ma penso che il deposito poi continui in questa sua logica. È un istituto che irriga molto il trust. *Nel* trust *c'è una differenza, perché il* trustee *è anche proprietario della cosa, ma fondamentalmente è un proprietario limitato, come si sa, perché deve gestire questa cosa per finalità ulteriori, un po' come il depositario che, non essendo proprietario, ha però sempre l'obbligo di gestione per il deponente, ma non solo per il deponente.*

Bruno CALLEGHER. *Mentre il professor Napoli rispondeva a Paolo, pensavo all'espressione* depositum fidei *come compito di una istituzione, in questo caso la Chiesa, di conservare il dogma come garanzia non solo di tradizione e di fedeltà al passato, ma anche come momento e modalità di mantenimento dell'unità di una* communitas.

Questo depositum fidei, *visto in modo dogmatico, non sarebbe applicabile al compito della comunità di salvaguardare uno dei suoi valori fondamentali, quello della moneta? È possibile un trasferimento di questa visione un po' teologica anche all'ambito dell'economia e del valore di uno dei suoi strumenti fondamentali, la moneta ?*

Paolo NAPOLI *Grazie. Non so se sono in grado di rispondere. Mi riferisco anche agli inizi dell'istituto, in cui, se tu avevi ricevuto una moneta d'oro, non potevi restituirne due d'argento. Di conseguenza, c'è questa idea di infungibilità.*

L'infungibilità ha un doppio versante: un versante di conservazione del bene, cioè il far sì che una ricchezza non sia pauperizzata, però potrebbe anche essere un elemento questa volta conservatore, un dogma, come appunto diceva, attorno al quale si cementa l'esistenza di una comunità e senza il quale probabilmente la comunità non esiste.

Purtroppo, noi sappiamo che nella Chiesa ufficiale il concetto di deposito ha creato gravi danni fondamentalmente perché se n'è servita come un'arma per condannare ogni forma di eresia, ma anche ogni forma di pensiero diverso, come ad esempio il modernismo, quello che si sviluppa tra fine Ottocento e inizio Novecento. Ebbene, l'enciclica Pascendi *di Pio X alla seconda o alla terza riga comincia a dire che queste correnti moderniste sono andate contro il deposito della fede. Quindi diventa un'arma di una Chiesa tetragona, conservatrice, quando in realtà il deposito può sprigionare altro tipi di potenzialità, quella della correzione ideologica al modello giuridico, della condivisione, dell'apertura e non della chiusura sul dogma stesso.*

Questa è la dialettica stessa dell'istituto. Come nel diritto, ogni istituto ha una sua versatilità e ribaltabilità, come ogni tecnica.

Bruno CALLEGHER *Il collega Longato ha chiesto di intervenire.*

Fulvio LONGATO, Università degli studi di Trieste. *Una brevissima notazione, da quanto i colleghi hanno così magistralmente illustrato. Ho chiesto di porre una domanda, ma stavo quasi per recedere perché l'inizio dell'intervento di Bruno Callegher ha già detto una parte molto importante di ciò che volevo dire anch'io. È proprio il discorso del* depositum fidei *che a più riprese è emerso.*

C'è un aspetto che il collega Napoli ha messo in risalto: nel momento in cui si tratta di trasmetterlo, lo si trasmette a qualcuno di cui ci si fida perché sarà in grado di mantenerlo nel suo nucleo fondamentale, cosa che non toglie il discorso, com'è appena stato ripreso, dell'apertura. Questa breve suggestione vuole accentuare questo, che non c'è solo il rapporto tra il singolo o i singoli e la cosa, sia essa materiale sia essa immateriale. Proprio il rapporto con questo tipo di beni materiali o immateriali coinvolge un certo tipo di relazione tra coloro i quali vi partecipano, pure in senso lato del termine della partecipazione.

Non è un caso che si dica: "lo affido a colui di cui mi fido". C'è un rapporto di fiducia e senza questo rapporto di fiducia anche la trasmissione del depositum *rimane lacunosa. Anzi, per certi versi, va anche incontro, nella duplicità o ambiguità, a essere semplicemente una trasmissione che non aggiunge nulla. Diventa quindi dogmatica e viene a mancare quell'elemento della fiducia nella capacità di trasmettere aprendo e quindi interpretando, anche nel senso del futuro.*

Paolo NAPOLI *Sono perfettamente d'accordo con questa idea dell'apertura. È l'operazione stessa del discorso teologico a far sprigionare delle proprietà non così evidenti nel modello giuridico originario, proprio attraverso quella correzione della trasmissione agli altri. Il discorso teologico però non può totalmente avere il monopolio su quella capacità di aver messo a disposizione il* depositum *per un più ampio numero, seppur selezionato attraverso un rapporto di fiducia e di affidabilità, di persone che ne potranno venire a contatto.*

Naturalmente ci saranno sempre delle sanzioni. Così come per qualsiasi bene pubblico oppure bene comune, ci saranno pur sempre delle sanzioni che colpiranno chi ne fa un uso inappropriato, però l'importante non è questo. Non è il momento sanzionatorio, non è da lì che noi dobbiamo vedere la cosa. È nel gesto di apertura e di coinvolgimento, che è costitutivo dell'essere di ognuno, per ritornare al discorso della funzionalità alle utilità dei diritti fondamentali dei soggetti.

Bruno CALLEGHER *Ritengo che l'incontro di questa sera sia stato davvero formativo, ha posto numerose questioni e ci ha messo in una prospettiva storica nella quale gli elementi concettuali e istituzionali di lunga durata, come i beni comuni, partendo da un testo pseudo paolino ed osservando come da questo si siano poi sviluppati nei decenni e nei secoli successivi, passando a Tommaso, alla* paupertas *francescana, fino alla normativa e agli attuali rapporti tra legge e Costituzione .*

Dunque, ci dedichiamo a queste riflessioni e ci rendiamo conto che la complessità viene affronta meglio se non ci appiattiamo sulla contemporaneità, se ne indaghiamo le radici profondissime. Conoscerle ci aiuta ad avere una visione non solo più storica, ma più dialettica, più aperta, più sicura dei temi che saranno affrontati nei seminari successivi.

2

Per una storia e una storiografia dei beni comuni. L'Italia e il contesto europeo

21 marzo 2022
a cura di Paolo Evangelisti

Bruno CALLEGHER *Saluto,* in primis *gli studenti e i dottorandi che partecipano a questo secondo incontro.*

Porto anche il saluto della direttrice, non presente oggi perché impegnata nelle lezioni del pomeriggio di lunedì. Saluto anche alcuni ospiti come Antonella Ricci, Tommaso Brollo e il collega Fulvio Longato, che interverrà in una specifica sezione di questo ciclo di incontri.

Per una storia e una storiografia dei beni comuni. L'Italia e il contesto europeo, *sarà il tema degli interventi previsti e di comune riflessione.*

I relatori sono: il professor Riccardo Rao dell'Università di Bergamo e il professor Emanuele Conte dell'Università di Roma Tre. Li ringrazio per avere accettato con disponibilità e generosità di intervenire a questo seminario. Conduce l'amico Paolo Evangelisti, archivista dell'Archivio storico della Camera dei deputati.

Paolo EVANGELISTI *Grazie, Bruno.*

Prima di presentare il seminario di oggi e i due relatori, vorrei utilizzare qualche minuto dedicandolo alle istituzioni che co-promuovono questo ciclo seminariale, perché, se da un lato c'è il Dipartimento di Studi umanistici, e abbiamo sentito la scorsa volta l'intervento della sua direttrice, la professoressa Vezzosi, dall'altro c'è anche, come avrete visto nella locandina, University 4 Eu, *quindi c'è anche l'istituzione comunitaria e un preciso progetto nel quale ci ritroviamo riconosciuti e coinvolti.*

Esattamente un anno fa, il 10 marzo 2021, la Conferenza sul futuro dell'Europa, *fortemente voluta, sostenuta e accompagnata da David Sassoli, ha introdotto un nuovo spazio reale di discussione tra istituzioni europee e i cittadini, per affrontare le sfide e le priorità dell'Unione europea. L'Unione ha stabilito che possano partecipare ai lavori della Conferenza – cito – "i cittadini di ogni contesto sociale, di ogni angolo dell'Unione, nel quale gli studenti universitari potranno svolgere un ruolo centrale nel plasmare il futuro del progetto europeo". Queste sono le parole dell'avvio e dell'idea di quella Conferenza.*

Il bando al quale abbiamo partecipato richiama il fatto che la Conferenza intende dare ai cittadini la possibilità di esprimersi sulle questioni che li riguardano, tra le quali vorrei ricordare, perché individuate esplicitamente, l'equità sociale, un'economia al servizio delle persone, i diritti e i valori europei, quali lo Stato di diritto e le modalità con le quali rafforzare i processi democratici che governano l'Unione, tutti temi che attraversano le questioni dei beni comuni nell'accezione che abbiamo visto e discusso anche nel seminario scorso.

Iscritto in questo contesto, il ciclo, che oggi è al suo secondo appuntamento, assume, a mio modo di vedere, una rilevanza ed un valore aggiunto, davvero importante. Inserire i beni comuni come dimensione istituzionale, giuridica, valoriale da porre al centro del futuro dell'Europa, dunque portare su scala europea la riflessione esposta nel corso del precedente seminario, riflessione che in Italia è maturata ormai da trent'anni in termini di studio, di dibattiti, anche di impegno politico,

conferisce a tutti noi promotori, partecipanti, relatori, un di più di responsabilità e di coinvolgimento, che credo debba essere condiviso e sottolineato nel momento in cui il nostro ciclo è stato inserito in questo programma, che – ricordo – è stato promosso dalla Presidenza del Consiglio dei Ministri e dalla stessa CRUI.

*Soprattutto questa collocazione europea ci porta ad essere parte del laboratorio di costruzione di un'Istituzione che si vuole sia l'Europa delle persone, capace di essere portatrice di valori propri e distintivi, di marcare differenze tangibili sul piano giuridico con lo Stato di diritto, sul piano economico, un'idea di economia e di mercato che prende atto di un attore che non è l'*homo oeconomicus*, ma un soggetto che Rodotà definiva "il nuovo* homo civicus *del XXI secolo".*

Per tutte queste ragioni i seminari che coordinerò a partire da oggi (è una proposta che estenderei anche ai prossimi coordinatori) offriranno ai partecipanti una sorta di traccia in più da seguire. Come si realizza questa traccia in più? Dal mio punto di vista è la proposta di intitolare ogni seminario a due personalità che intersecano i nostri campi di riflessione, quindi da una parte l'Europa e dall'altra i beni comuni come orizzonte di un modo di pensare e declinare un valore in qualche modo nuovo e futuro, che io chiamo "il nostro essere in comune". Potremmo anche considerarlo il presupposto di ogni discorso che attribuisce validità e valore ai beni comuni.

Questa coppia di personalità dovrebbe essere sempre formata da una donna e da un uomo. Per parte mia e per l'incontro di oggi ho scelto di indicare alla vostra curiosità conoscente (mi permetto di chiamarla così) una donna che molto ha avuto a che fare anche con Trieste, soprattutto ha avuto molto a che fare con l'idea di Europa, Ursula Hirschmann, e un uomo che molti hanno imparato a stimare troppo tardi, come spesso accade a personalità che operano con un preciso stile di vita e di azione: David Sassoli.

Di Ursula Hirschmann permettetemi di ricordare solo due elementi biografici fondamentali, la sua partecipazione alla stesura del Manifesto di Ventotene, insieme al suo impegno antifascista in Germania, Francia ed Italia sin dal 1932, appena entrata all'università, e la fondazione, a metà degli anni Settanta, della Lega delle donne per l'Europa*. Pensate, e mi rivolgo anche a chi è un ragazzo giovane che studia la storia contemporanea, al clima ideologico e politico di quegli anni rispetto alla scelta della Hirschmann.*

Di David Sassoli ricordo invece non la teoria, ma la pratica con cui alimentava e costruiva la sua idea di Europa. Nel momento più cupo del lockdown*, due anni fa, quando il Parlamento europeo si svuotava per necessità e ci si organizzava per lavorare chiusi nelle proprie case, Sassoli decise di tenere aperte le porte di quei palazzi non simbolicamente, ma per ospitare donne e uomini in difficoltà, messi in scacco proprio dal Covid.*

Utilizzando per questo scopo anche tutti gli strumenti a disposizione del Parlamento da lui presieduto, dava così conto di cosa doveva essere e fare quell'Istituzione comunitaria. Sassoli aveva capito prima di altri che l'Europa doveva e po-

teva crescere proprio quando veniva investita da crisi, che potevano segnalare i suoi punti di maggior fragilità e debolezza, ieri il Covid e oggi sicuramente l'Ucraina.

Sassoli fino alla fine ha sempre rivendicato così il ruolo dell'Europa, un'Europa non omologante, come diceva lui, ma anche una vera e propria potenza sul piano internazionale che per lui era potenza di valori e di impegno fattivo, misurabile per la protezione che assicurava ai suoi cittadini. Queste sono le ragioni per cui ho scelto di intitolare il seminario di oggi a queste due persone.

Veniamo ai contenuti dell'incontro odierno. Il seminario della settimana scorsa ci ha consentito di conoscere, grazie a Paolo Napoli, una delle radici più importanti nella genealogia dei beni comuni. Grazie ad Alberto Lucarelli[1] *abbiamo affrontato e meglio compreso lo* status *giuridico dei beni comuni nel XXI secolo, beni che rappresentano il superamento di un'ipostasi giuridico-politica che non concedeva terze vie tra proprietà privata e proprietà pubblica. Oggi Rao e Conte ci aiuteranno a percorrere la lunga storia europea che ha visto praticare, pensare, difendere e riproporre i beni collettivi come un valore ed un bene giuridico in grado di rideterminare i rapporti tra cosa e persona, tra titolarità ed uso, delineando un profilo assai diverso da quel rapporto univoco, proprietario, dominicale esclusivo: quello uscito vittorioso dalla codificazione napoleonica recepita e mantenuta anche in Italia.*

Entrambe le relazioni ci aiuteranno a mettere a punto l'oggetto primario dei nostri seminari, seguendo l'evoluzione anche terminologica che ha portato, solo negli ultimi decenni, ad identificare e a circoscrivere formalmente il sintagma "beni comuni", qualcosa di più degli stessi Commons *di Elinor Ostrom.*

Vorrei in proposito citare quanto emerso dai lavori della Commissione Rodotà, che era stata evocata nello scorso seminario, quando, nel tentativo di riformulare il Codice civile, si proponeva di distinguere i beni in tre categorie, comuni, pubblici e privati. I primi venivano definiti – cito – come "delle cose che esprimono utilità funzionali all'esercizio dei diritti fondamentali, nonché al libero sviluppo della persona", facendo discendere da questa definizione un vincolo di tutela e di salvaguardia in capo all'ordinamento giuridico.

Penso che possiamo ripartire da qui, dando la parola a Riccardo Rao, docente di Storia medievale, professore associato all'Università di Bergamo, che abbiamo fortemente voluto in questo seminario in ragione di una sua duplice competenza. Riccardo Rao segue da più di vent'anni il tema dei beni comuni. Lo fa sia con ricerche molto approfondite di prima mano, occupandosi della storia dei beni comuni in un'età molto estesa, dal 569 d. C. fino all'età moderna, sia analizzando la storiografia che sui beni comuni è cresciuta e si è dilatata tanto in Italia quanto in Europa.

Sono molti i suoi lavori da citare, ma mi permetto di ricordare solo quelli che hanno un'attinenza più legata alla storiografia, cioè la fondamentale rassegna

---

[1] Per l'assenza di questo intervento in questo volume, si rinvia alla nota dei curatori, p. 24.

uscita su Reti medievali *nel 2007,* Le risorse collettive nell'Italia medievale*, e poi* Le risorse collettive nel Piemonte comunale *del 2008 e, insieme ad Alfani, l'introduzione al volume* La gestione delle risorse collettive. Italia settentrionale, secoli XII-XVIII.

Riccardo RAO
Università di Bergamo

Ti ringrazio innanzitutto per l'invito, ringraziamento che estendo a tutti gli organizzatori di questo ciclo.

Devo dire che non è un compito semplice quello che mi hai affidato, cioè quello di offrire una prospettiva storiografica in chiave europea di un tema la cui alluvionalità è data, oltre che dall'estensione geografica delle ricerche che vengono prodotte, anche dalla loro multidisciplinarietà.

Mi è venuto in mente istintivamente, anche per introdurre questa lezione con una piccola provocazione, una frase celebre che immagino riconosciate immediatamente, che è quella di Montesquieu in *Lo spirito delle leggi*, frase che ha creato uno dei miti storiografici più criticati dalla medievistica, cioè quello del feudalesimo. Nel raccontare questa categoria a cui oggi gli storici non credono più, Montesquieu diceva "bello è lo spettacolo delle leggi feudali, s'alza una quercia antica, l'occhio ne vede da lungi il fogliame e si avvicina, ma non ne scorge le radici, per trovarle bisogna scavare sottoterra".

Mi sembra che questo in fin dei conti si potrebbe applicare anche ai beni comuni; abbiamo ormai una produzione storiografica tale che bisogna davvero scavare sottoterra per ritornare ad essi. È una produzione storiografica con una lunga tradizione, ma che ormai ci ha anche dotati di deformazioni prospettiche dalle quali è difficile liberarsi.

Nella rassegna che vi proporrò su questo dibattito multidisciplinare, che è europeo e che prende in buona misura le mosse dal presente, perché è un dibattito mosso innanzitutto da economisti e giuristi, cercherò anche di dimostrare come ci siano rischi di retroproiezione di nostre categorie attuali o di categorie funzionali alla ricerca scientifica di natura soprattutto economica, ma anche giuridica, le stesse che poi si scontrano con la dimensione multiforme e anche pragmatica della storia.

Da questo punto di vista propongo naturalmente una rassegna con gli occhi dello storico, dello storico della società e delle istituzioni. Non potrei fare diversamente e non lo nascondo.

Come dicevamo, su questi temi la storiografia è molto ampia, per questo credo possa essere utile ricordare qualche strumento di natura bibliografica. Partendo dalle rassegne recenti, innanzitutto c'è una bibliografia che viene continuamente aggiornata, disponibile sul sito di *Collective Action*, la grande iniziativa animata da De Moor, una delle grandi inventrici del recente dibattito storico sui beni comuni in Europa. Esistono anche rassegne più limitate che mi sono permesso di ricordare in questo piccolo repertorio che avevo reso disponibile sulla rete nel 2007, sul sito di *Reti medievali.* Penso poi a quella di Giacomo Bonanno, *Beni comuni, alcuni percorsi storiografici*, a quella con un taglio tutto microstorico di Vittorio Tigrino e Angelo Torre: *Beni comuni e località,* una prospettiva storica non a caso comparsa su *Ragion pratica*, sede che dà voce alle pratiche che sono al centro del modo di vedere i beni comuni da parte di Tigrino e Torre. Penso anche alla rassegna che Maria Teresa Caciorgna ha dedicato a *Beni comuni e storia comunale*, proprio a partire dagli interessi di Jean-Claude Maire Vigueur: uno dei grandi animatori per la medievistica di questo dibattito sui beni comuni.

Come vedete, quando su un tema si producono nel giro di pochi anni tante rassegne storiografiche, vuol dire che è un tema vivo, un tema che in realtà ha avuto anche lunghi periodi di eclisse presso gli storici, ma che senz'altro adesso è un tema vivo.

Avevo esordito dicendo dei rischi di retroproiezione, cioè di deformazioni prospettiche che finiscono per condizionare il nostro modo di guardare alla storia. Non c'è dubbio che uno dei grandi momenti su cui si sono formati i quadri interpretativi della storia sui beni comuni è quello che riguarda la nascita dello Stato liberale e l'attacco ai beni comuni che, a partire dalla fine del 1700 e ancora di più con il 1800 viene portato avanti in buona parte d'Europa. Era emersa l'idea che i beni comuni fossero, di fatto, delle resistenze a un'economia e soprattutto ad un'agricoltura più produttiva, e che per questo fosse bene iniziare ad avviare dei programmi di liquidazione di questi beni.

È qualcosa che ancora una volta ha una dimensione europea, che ovviamente è stata studiata. Cito soprattutto il contributo collettivo di Demélas e Vivier, *Les propriétes collective face aux attaques libérales 1750-1914,* che inquadra questo tema. In fin dei conti, da lì parte anche una delle monografie di natura storiografica fondamentali citate in Italia e in Europa, che è *Un altro modo di possedere* di Paolo Grossi. Per inciso, ricordo essere uno dei pochi lavori italiani che compare in maniera assolutamente massiccia nella storiografia europea sull'argomento.

Ovviamente, è un tema che caratterizza anche tutta la genesi del dibattito sulle *enclosures* in Inghilterra, che si gioca esattamente su questa polarità, ossia l'idea di un'economia più produttiva, portata avanti soprattutto da certi gruppi della società, in questo caso i gruppi dei maggiori proprietari, come conseguenza che poi limita e provoca la scomparsa dei beni comuni. Attraverso il fenomeno ben noto delle *enclosures*, questi beni finiscono per essere interpretati come un'economia residuale.

Questa è la prospettiva che lo Stato settecentesco ha nei confronti dei beni comuni, ma rischia di condizionare le nostre interpretazioni storiografiche; essa ritor-

na nel dibattito, perché in fin dei conti lo stesso dibattito economico sui *Commons* ha *in nuce* questo problema.

Lo ricordo velocemente, perché credo sia di dominio generale, e forse non avrei molto da dire di originale al riguardo. È però indubbio che il dibattito nato a partire dalla fine degli anni '60 con la nota tesi di Hardin in un articolo di pochissime pagine, uscito ovviamente su una rivista prestigiosissima come *Science*, era legato all'idea che i *Commons*, di fatto, non possano produrre una gestione efficiente, un'economia produttiva, perché destinati a essere sovra-sfruttati da parte dei singoli utilizzatori, finendo per portare all'esaurimento dei *Commons*.

Questa è l'idea di Hardin, che viene criticata qualche tempo dopo da Carol Rose in un articolo uscito sulla *University of Chicago Law Review* del 1986, dove, in maniera molto esplicita, oppone alla *Tragedy of the Commons, The Comedy of the Commons*. In fin dei conti è un dibattito che a tutti noi è stato veicolato soprattutto dalle pagine di Elinor Ostrom, anche sulla scia del conseguimento del Nobel per l'economia.

Fu un volume importante. La Ostrom condussse ricerche, anche in tandem con il marito, Vincent Ostrom, poi sintetizzate nel noto testo *Governing the Commons*, tradotto in italiano come *Governare i beni collettivi,* dove la Ostrom ci dice che non è vero che i *Commons* sono destinati ad estinguersi e che sono un impaccio dal punto di vista economico, mentre, a certe condizioni, i *Commons* possono essere governati. Quindi *governing* e *managing* sono le parole chiave della storiografia inglese che partono da una prospettiva neo-istituzionale come quella di Elinor Ostrom, per sostenere che i beni collettivi possono essere governati in maniera efficiente.

Queste condizioni diverse riguardano, innanzitutto, la presenza di un sistema di regole condiviso e la presenza di sistemi di sorveglianza che facciano sì che i *Commons* non si esauriscano.

C'è stata, tra l'altro, un'ampia riflessione su questo. Ho citato alcuni contributi, penso soprattutto a quello di Fabian Locher su *Les pâturages de la Guerre froide* a proposito della genesi dell'opera di Hardin, che aveva elementi fortemente radicati all'interno del pensiero conservatore e liberista americano, rispetto ai quali meglio si comprende la reazione al pensiero della Ostrom.

La Ostrom studia non soltanto, ma principalmente i diritti di pesca in varie realtà del mondo, dalla California allo Sri Lanka. Qui vediamo concretamente declinazioni dei beni comuni che diventano prioritarie all'interno del dibattito sui *Commons*, pascoli e diritti di pesca. Questo è già un modo di definire molto pragmaticamente i beni comuni. Però, alla fine, senza troppo anticipare, bisognerà chiedersi anche quanto e fino a che punto questo tipo di definizione, che nasce dal dibattito economico *in primis,* possa essere introdotta nell'indagine di tipo storico.

Non c'è dubbio che il dibattito di cui vi ho dato brevemente conto, che si polarizza tra la tesi di Hardin e quella di Ostrom, abbia avuto una ricaduta nel pensiero storico, nelle ricerche storiche. Tale ricaduta fu guidata innanzitutto dal mondo storiografico dell'Europa del nord e, innanzitutto, dai lavori di De Moor. *History is not another*

country è una sua frase, che dà il senso di come il tema del dibattito Hardin-Ostrom, soprattutto sposando la causa della Ostrom, venga declinato da un punto di vista storico attraverso un libro che senz'altro ha posto le premesse di questo approccio, è quello che citavo all'inizio: *The management of Common land in northwest Europe.* Ancora una volta *management* è la parola chiave per comprendere questa nuova corrente di storia economica con un taglio neo-istituzionalista, poi proseguito attraverso ulteriori lavori, a partire dalla monografia della stessa De Moor, comparsa nel 2015. Essa ha avuto degli echi all'interno del dibattito italiano e spagnolo, perché c'è un tema essenziale che vorrei porre in questa prospettiva europea, che caratterizza il ciclo dei seminari e questo nostro incontro. È quello della divaricazione tra la storiografia del nord Europa e quella più legata all'Europa meridionale.

È un dibattito che ha avuto un'eco, seppure più limitata di quanto non sia avvenuto nell'Italia del nord (mi riferisco ad un contributo che ho coordinato con Guido Alfani sulla gestione delle risorse collettive), ma anche in Spagna. Questi temi sono stati introdotti all'interno della riflessione storica, a partire soprattutto dai lavori di Lana.

Nel frattempo, però, soprattutto la storiografia generata tra Belgio e Olanda, che mi sembra l'epicentro di una riflessione molto avanzata e anche molto vivace sui *Commons*, è andata avanti sposandosi anche con i temi dell'*environmental history.* Questi hanno a che fare con la storia ambientale all'interno di studi che in realtà partono ancora una volta da una matrice di storia economica. Avvenne, quindi, un travaso molto lineare tra i lavori condotti innanzitutto dalla De Moor, talvolta anche con gli stessi protagonisti, e questi lavori, che invece mettono al centro il tema dell'ambiente.

Qual è il collegamento? Il collegamento è l'idea, introdotta soprattutto nel volume del 2013, che vi cito, curato da Bas van Bavel ed Erik Thoen, *Rural Societies and Environments* at *Risk*: *Ecology*, *Property Rights and Social Organisation in Fragile Areas* (*Middle Ages-Twentieth century*). Vi si afferma che più le società hanno una struttura cooperativa, con una buona redistribuzione della ricchezza, più sono in grado di organizzarsi e di essere resilienti di fronte alle trasformazioni ambientali, anche alle trasformazioni violente, alle catastrofi, anche al rischio ambientale.

Il tema del rischio ambientale, che tra l'altro è stato ripreso in un ulteriore volume sempre dagli stessi autori e curatori della Cambridge University Press del 2020, è il cuore dell'interesse di questi studi.

Cosa rende una società più egualitaria, più dotata di meccanismi che la rendano resiliente di fronte alle catastrofi ambientali? Ci dicono questi autori essere anche la titolarità di beni comuni.

Sono temi ripresi insieme ad un'altra parola chiave che è entrata nel dibattito sui *Commons* e più in generale sull'*Environmental History* nella recente sintesi di Maika De Keyzer su *Inclusive Commons and the Sustainability of Peasant Communities in the Medieval Low Countries*. Viene qui introdotta anche – torniamo al grosso tema della divergenza storiografica tra nord e sud Europa – l'idea di uno sviluppo differente, molto studiata e discussa soprattutto dalla storiografia olande-

se e fiamminga, della *Little Divergence*. Siamo qui di fronte all'idea che l'Europa del nord abbia preso una strada differente dall'Europa del sud: una strada di maggior sviluppo economico e, sempre in una prospettiva di storia neo-istituzionale, molto abbiano giocato anche queste strutture sociali, che prevedevano una maggiore presenza di *Commons* e di beni comuni.

L'ultimo articolo a cui rimando è quello di Curtis e di Campopiano. Gli autori completano quell'analisi suggerendo però che nell'Europa del sud, in particolare in Italia, usata come caso comparativo, queste strutture sociali, come la larga presenza di *Commons,* sarebbero sulla lunga durata state meno presenti e avrebbero quindi reso la società meno resiliente di fronte alle catastrofi e alle grandi trasformazioni ambientali. Sono temi che ricorrono nella bellissima sintesi di Bas van Bavel *The Invisible Hand* del 2016, dove nel mostrare economie che decadono ed economie che ascendono, una parte è legata al progressivo decadimento dell'economia dell'Italia comunale nel basso Medioevo, qui compare anche un'ampia parte dedicata alla dissoluzione dei beni comuni nell'Italia comunale. I Comuni avrebbero in qualche modo estinto e reso residuale la presenza dei beni comuni. Da qui deriva l'idea di quest'Europa divisa, un'Europa dove i *Commons* sono una realtà duratura soprattutto dell'Europa del nord che viene, invece, dilapidata nell'Europa meridionale.

Per concludere questa prima sintesi sui principali sviluppi della storiografia più recente in ambito europeo, mi sembra giusto ricordare anche il tema dell'archeologia, una disciplina che finora aveva avuto poco a che fare con i beni comuni. In anni più recenti questa disciplina si è accostata anche al tema dei *Commons*. Penso soprattutto alla pubblicazione curata da Christopher Dyer e da Tom Williamson, che si occupa degli *Open Fields* principalmente, nella quale diversi contributi pongono il problema di come possano essere tracciate sul terreno, attraverso la ricerca archeologica, queste presenze che noi vediamo innanzitutto legate alle forme di proprietà e di possesso.

Sulla stessa linea si situano i lavori di Annamaria Stagno, legati soprattutto alla Liguria di età moderna, o, ancora, quelli di Margarita Fernandez per la penisola iberica, soprattutto per il nord, nel Medioevo.

Un altro tema rilevante, molto vivace nelle ricerche degli ultimi anni, ma che ha una genesi ormai più che trentennale, parte dall'idea – secondo me, non sempre semplicissima da determinare – di rintracciare sul terreno la presenza dei beni comuni. Il tema è: quanto qualcosa, che attiene innanzitutto alle forme di organizzazione della terra, possa essere rintracciato dal punto di vista fisico e archeologico? Rammentato in estrema sintesi questo interrogativo vorrei ora, piuttosto, fare un salto indietro, quindi vedere, anche se in maniera veloce, come tutti questi temi siano entrati nel dibattito storiografico, perché le porte attraverso le quali la questione dei beni comuni è entrata nei differenti filoni storiografici d'Europa sono state molte e molto diverse.

In Francia non c'è dubbio che il lavoro germinale sia stato quello di Marc Bloch: *I caratteri originali della storia rurale francese,* pubblicato nel 1931 e poi tradotto

in italiano più tardi dalle edizioni Einaudi. Cosa trovo estremamente suggestivo del celebre lavoro di Bloch? In questa sua storia del paesaggio francese, il primo grande lavoro che teorizza l'utilizzo del metodo regressivo e che quindi si dipana sul lungo periodo, sulla diacronia, assegnando un ruolo fondamentale proprio al tema dei beni comuni, e lo fa con un approccio in stretto dialogo con la geografia. Del resto, siamo nel 1931, gli anni della genesi della rivista *Les Annales*, nella quale prende avvio il dibattito tra storia e geografia, divenuto poi fondativo per tutta la medievistica e la storiografia francese.

Bloch ci dice che, nel guardare con uno sguardo ampio il territorio della Francia, si possono ancora adesso vedere dei paesaggi differenti, generati da servitù collettive differenti, quindi abbiamo delle aree dove i campi sono aperti anche perché deve essere conservata la [...], quindi sono forme tipiche di *Open Field* e di utilizzo collettivo dei terreni. Si possono osservare, ad esempio in Borgogna, ma anche in alcune aree del *Midi* francese o in altre aree della Francia dove ci sono i campi chiusi con il sistema, per esempio, dei *bocage*, delle recinzioni tipiche della Bretagna: questi dati fattuali sono poi stati discussi dagli storici e dagli archeologi. Pensiamo alle ricerche di Elisabeth Zadora-Rio, che ha cercato di datare la costruzione del sistema per *bocage* in Francia.

Quello che ci interessa è che nell'idea di Bloch, questo approccio mette in dialogo la storia con la geografia; queste differenze tipologiche che possono essere osservate nel paesaggio corrispondano a forme differenti di organizzazione dei beni comuni. Quindi, laddove ci sono comunità forti, come per esempio in Borgogna, ci sono beni comuni e forme molto strutturate di uso comune del terreno, che riescono ad essere conservate e che determinano l'estensione dei campi aperti rispetto alle aree a proiezione più individualistica, come la Bretagna dei campi chiusi.

Anche su questo due riferimenti veloci per la storiografia forse meno nota come quella della penisola iberica, che però riflette alcuni tratti comuni con la restante ricerca storica dell'Europa meridionale. Il lavoro iniziale, generativo sui beni comuni, è quello di Joaquin Costa sul collettivismo agrario in Spagna, il cui punto di partenza è l'attacco dello Stato liberale ai beni comuni a cui facevamo riferimento in apertura.

Il collettivismo agrario e i beni comuni vengono quindi visti in maniera positiva da Costa, come forma di resistenza all'attacco dello Stato liberale. Peraltro, questo dibattito è legato alle vicende storiche dei beni comuni tra la fine del '700 e l'inizio del '900, lo stesso periodo che in Italia porta alla liquidazione degli usi civici nel 1927.

Su questi temi vi è poi un periodo di silenzio, ravvivato soltanto a partire dagli anni '70. Siamo in uno spazio temporale in cui soprattutto la medievistica spagnola inizia ad essere innervata dalla riflessione marxista e, in questo caso, il discorso sui beni comuni viene visto soprattutto attraverso la luce del conflitto tra signoria e comunità contadine, signori che cercano di usurpare i beni comuni e che scatenano l'opposizione delle comunità contadine.

Il dibattito italiano – cercando sempre di procedere per sintesi – è molto ricco, parte dal periodo fra '800 e '900 ed è, in buona misura, storico-giuridico.

Trovavo interessante mostrare, anche se in maniera sintetica, questi passaggi tra la storiografia francese, quella iberica e quella italiana, da dove si può vedere come la storiografia italiana parta da presupposti differenti. In Italia il dibattito non è storico-geografico, bensì soprattutto storico-giuridico. Aggiungo che è stato ricchissimo, e che ha visto impegnati, a partire dalla fine dell'‘800, studiosi come Salvioli, Solmi, Mengozzi, focalizzatisi innanzitutto attorno al tema di romani e germani, come si diceva allora.

La questione era: da dove vengono i beni comuni, sono una forma di proprietà tipica del mondo romano oppure del mondo germanico? Se applichiamo questa domanda alla storia italiana, vengono dalla tradizione agraria romana della penisola oppure sono un'innovazione portata dall'affermazione dei regni che adesso chiamiamo regni romano-barbarici, come quello dei Longobardi?

Queste posizioni vengono esplicitate con forza nei lavori, leggermente successivi rispetto alla genesi del dibattito, di Bognetti da un lato, e di Schneider dall'altro. Schneider scrive nel 1924, Bognetti nel 1926.

Ai nostri occhi potrebbe sembrare in buona misura un dibattito ideologico. Quando Bognetti parla dei beni comuni conclude dicendo "non per vaga intuizione sentimentale, ma per un complesso di ragioni storico-giuridiche, dobbiamo invece credere che anche per la nostra stirpe" – intende per gli italiani – "il Comune rustico, qual giunse, pur attraverso evoluzioni e costruzioni, fino al termine del Medioevo, rappresenta l'avanzo storico del primo rudimento di vita associata in distretto territoriale, che in quell'assemblea di *patres*, di re dei focolai che si adunavano allo squillo del corno, della *tabula* o della campana, in quel consorzio che ripeteva da leggendari antenati il possesso del pascolo e della selva, era la più antica e pura espressione della patria"[1].

Per Bognetti è il tema della patria, ed è argomento che proprio in quegli anni sta innervando profondamente il dibattito, fortemente condizionato dall'ideologia dell'epoca. Ciononostante, il lavoro di Bognetti è fondamentale perché ancora adesso è un punto di partenza straordinario, a partire dall'utilità della raccolta documentaria nell'appendice del suo lavoro che costituisce uno dei riferimenti più utili per trovare nei documenti le testimonianze di beni comuni.

Secondo me, però, è un lavoro molto importante anche nell'intuire il rapporto tra beni comuni e giurisdizione. Nello stesso tempo, proprio perché condizionato da questa prospettiva ideologica, finisce per concentrarsi soprattutto su quel collegamento che doveva esserci tra beni comuni e romanità. Agli occhi di Bognetti, e di parte degli storici italiani che si erano occupati del tema, ciò garantiva l'italianità di questo istituto giuridico, ovvero l'idea che l'italianità discendesse direttamente dal contatto con la romanità. Dimostrare quindi che i beni comuni erano di origine romana era una salvaguardia dell'italianità dell'istituto giuridico.

---

[1] G. P. Bognetti, *Sulle origini dei comuni rurali del Medioevo*, in "Studi nelle scienze giuridiche e sociali", 10 (1926), pp. 131-216.

Prospettiva differente quella di Schneider, che attingeva ad una tradizione anch'essa solidissima ed estremamente ramificata. Essa metteva in connessione, infatti, i beni comuni e la proprietà collettiva con il germanesimo delle origini.

Non sono temi attuali per noi, ovviamente, ma è importante capire che hanno provocato una distorsione evidente, cioè il fatto che si è parlato soprattutto di Alto Medioevo, quando le fonti sui beni comuni ci parlavano soprattutto di altre epoche, come ha sottolineato molto bene Chris Wickham a proposito del lavoro di Bognetti.

Bognetti, in maniera atemporale, cerca infatti le antiche origini dei beni comuni, ma poi lavora su fonti di X, XI e XII secolo prevalentemente. Eppure quei secoli centrali del Medioevo che, in maniera così evidente, si impongono all'attenzione dello storico, non sono quasi considerati da Bognetti, che ha una proiezione molto accentuata, come molti storici dell'epoca, per il periodo precedente, quindi per il passaggio tra il mondo antico, l'Alto Medioevo e l'affermazione del Regno dei Longobardi.

Per queste ragioni l'Alto Medioevo è stato senz'altro il momento più studiato da parte della storiografia dell'epoca, e forse anche per queste ragioni è stato il momento più dimenticato nella storia dei beni comuni nella successiva storiografia italiana, perché nel secondo dopoguerra le ricerche sui beni comuni nell'Alto Medioevo sono state quasi assenti.

Nella scuola economico-giuridica ad inizio '900 si inizia, però, a parlare anche dei beni comuni durante l'età comunale. Sarà questa una caratteristica della storiografia italiana sui beni comuni, che verrà ripresa negli ultimi decenni, cioè l'idea che la città comunale sia stata uno dei momenti di elaborazione più specifica, più eccezionale rispetto al tema dei beni comuni per l'Italia.

Sorvolo velocemente il dibattito storico-giuridico che fu molto ricco; in apertura, peraltro, ho citato alcuni lavori fondamentali sull'argomento.

Molto rapidamente provo ad indicare come gli storici abbiano guardato ai beni comuni nella storiografia degli ultimi cinquant'anni. Una corrente è quella legata al tema della storiografia di età comunale, che quindi ha rinverdito quelle tesi che già facevano parte della scuola economico-giuridica. Il grande protagonista è stato Jean-Claude Maire Viguer, a partire dalla curatela di una miscellanea fondamentale, comparsa su *Mélanges* de l'*École française de Rome*, dedicata ai beni comuni nell'Italia comunale, fonti e studi, ma anche altri lavori nei quali è espressa in maniera chiara la tesi forte di Viguer, vale a dire che il conflitto tra *populus* e *milites*, tra popolo e cavalieri, ruoti innanzitutto attorno al tema dei beni comuni e che i *milites* li gestiscano in maniera monopolistica ed esclusiva, in base alla funzione militare svolta per la città.

Dagli studi sulla storia del pensiero sull'età comunale si è iniziato a guardare ai beni comuni da un punto di vista teorico, quindi più al bene comune che ai beni comuni. Anche qui, nella rassegna di studi predetti secondo me sono fondamentali gli atti del famoso Convegno di Todi[2] per concludere con il saggio di Mineo. Quest'ultimo ha messo in chiaro il rapporto tra beni comuni concreti, quindi pa-

[2] *Il bene comune: forma di governo e gerarchie sociali nel Basso Medioevo*, Spoleto, 2012.

scoli e boschi del Comune, e l'idea che anch'essi rientrino nella gestione del *bonum* comune del Comune[3].

Particolarmente vivace è stato il ruolo della modernistica, soprattutto nella microstoria. Se guardate le date, il numero monografico di *Quaderni storici* del 1992, curato da Moreno e da Raggio, è stato uno dei momenti fondamentali per rilanciare questo dibattito.

Quali sono i suoi punti salienti? Innanzitutto le risorse collettive diventano uno spazio del conflitto, su queste le comunità litigano, e litigano innanzitutto perché il tema delle risorse collettive si unisce a si confonde con quello dei confini. Inoltre, soprattutto negli studi di Diego Moreno, ma anche delle persone che con lui hanno lavorato, come Vittorio Tigrino, ci si concentra sul rapporto con il terreno, quindi i beni comuni sono rintracciati attraverso antiche pratiche agro-silvo-pastorali, che hanno caratterizzato un altro modo di produrre nei sistemi agro-silvo-pastorali, poi scomparso con le grandi iniziative di alienazione dei beni comuni e la modernizzazione della montagna a partire dalla seconda metà del '900.

Più in generale, se guardo alla produzione storiografica della seconda metà del '900, mi sembra che un tema molto ostico, una trappola nell'approccio ai beni comuni, sia quello della retrotopia, per usare la categoria nota, usata da Zygmunt Bauman, cioè l'idea di pensare a un passato età dell'oro, in realtà mai esistito.

Qui è immediato citare gli studi di Ugo Mattei, e tra questi quello che ebbe un certo successo, *Beni comuni*. *Un manifesto*, laddove dice "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. Insieme si mangiava, si dormiva, ci si scaldava, si coltivavano i campi, si andava a caccia, si raccoglieva la legna, si cantava e si ballava durante il tempo libero"[4], insomma un'idea di Medioevo che non è mai esistito nella realtà, ma che nasce da un pensiero molto forte soprattutto, secondo me, nelle storiografie locali d'Italia, dove i beni comuni sono stati un modo per ripercorrere la storia delle comunità.

Gian Maria Varanini ha scritto pagine molto significative su questo, quando, in una recensione dedicata all'edizione delle *Carte di Regola del Trentino*, sostiene come vi sia affermata un'idea di comunità chiusa su se stessa, cristallizzata, impermeabile, della quale i beni comuni sono l'asse portante, mentre questa comunità non è mai esistita, perché le comunità medievali erano altro.

Il rischio che leggo in tanta storiografia, soprattutto a partire dagli anni '70 del '900, storiografia più di orizzonte locale, è quello di interpretare i beni comuni in maniera stereotipata.

Mi avvio alla conclusione. La storiografia ci aiuta a correggere le deformazioni prospettiche. Su questo, evidenzio alcuni spunti che mi sembrano interessanti.

---

[3] I. Mineo, *Cose in comune e bene comune. L'ideologia della comunità in Italia nel tardo medioevo*, Roma, 2011.

[4] U. Mattei, *Beni comuni. Un manifesto*, Roma, 2011.

Il rapporto tra beni comuni e storia è una materia instabile, cioè cosa sono i beni comuni? Se cerco cosa siano i *comunalia* o i *communia* negli atti amministrativi, nella documentazione corrente delle Comunità tardomedievali e dell'inizio dell'età moderna, trovo inclusa una nebulosa di beni e di diritti, che solo in parte corrispondono alle categorie elaborate dal pensiero economico a cui si faceva riferimento prima.

Quando Elinor Ostrom nel suo libro *Governing the Commons* individua come *Commons* innanzitutto i boschi, i pascoli e i diritti di pesca, crea una definizione artificiale di beni comuni che non corrisponde a quella che intendevano le comunità medievali o di età moderna: esse avrebbero probabilmente incluso anche i mulini, i forni o i terreni dati in affitto a individui dietro corresponsione di un canone.

Secondo tema interessante, soprattutto alla luce della lettura delle vicende dell'Europa meridionale, è il rapporto ciclico tra beni comuni e beni pubblici. Avrei voluto ampliare questo argomento anche nelle premesse storiografiche, rinviando ai lavori di Cassandro e, più recentemente, di Lorè e di Carrocci, ma beni comuni e beni pubblici sono cose differenti. Tuttavia nella loro vicenda storica hanno avuto molto spesso una relazione ciclica, cioè i beni comuni di certe epoche si possono trasformare in beni pubblici e beni pubblici di certe epoche si possono trasformare in beni comuni, quindi le interferenze sono ampie.

Beni comuni e comunità designano un rapporto dinamico, cioè i beni comuni, come cercavo di sottolineare e stigmatizzare anche prima, non sono semplicemente il patrimonio più profondo e più arcaico della comunità, spesso sono risorse che generano divisioni all'interno delle comunità, risorse che possono essere condivise o contese tra più comunità, ma anche condivise oppure contese all'interno della comunità stessa, in un rapporto estremamente dinamico.

Beni comuni e Mediterraneo: sinteticamente. In questa prospettiva storiografica, l'Europa del Sud rischia di avere una traiettoria propria poco compresa o esplicitata, subordinata alla riflessione storiografica di matrice nord europea e, se dovessimo comparare i due sistemi, mi sembra che i beni comuni nel Mediterraneo abbiano realizzato un confronto molto forte con le istituzioni particolarmente sviluppate sia in Italia, sia in Spagna.

Paolo EVANGELISTI *Grazie, soprattutto per l'impostazione critica che hai dato alle storiografie sui beni comuni, perché hai messo in evidenza come ci sia una storiografia economica/storico-economica, un'importantissima e fondamentale storiografia giuridica, con protagonisti gli storici del diritto sui quali tornerà adesso Emanuele Conte, e delle storiografie più precise, frequentate dagli storici di professione, come i medievisti e i modernisti, dei quali hai ampiamente dato conto.*

Ritengo il tuo intervento molto stimolante per gli studenti che fino ad ora, forse, non si erano avvicinati a questo tema: l'intreccio tra la storia del paesaggio, inaugurata da Bloch con la storia ambientale e del clima.

Darei ora la parola a Emanuele Conte, del quale voglio ricordare semplicemente che è professore ordinario di Storia del diritto a Roma Tre, che si è laureato in storia e non in giurisprudenza, un dato particolarmente qualificante per comprendere le sue ricerche.

*Inoltre, Emanuele Conte è direttore all'*École des Hautes Études en Sciences Sociales *a Parigi, dove svolge da molti anni un'attività di ricerca ampiamente riconosciuta a livello europeo.*

Per quanto riguarda la bibliografia, sterminata, vorrei solo citare due studi direttamente attinenti al nostro tema: il suo contributo nel volume uscito a cura di Marella nel 2012, Beni comuni e domini collettivi tra storia e diritto, *e l'interessante saggio pubblicato ormai parecchi anni fa nella collezione* École Française de Rome *nel 1995:* Cose, persone, obbligazioni, consuetudini, piccole osservazioni su grandi temi.

Sempre per contestualizzare temi e studiosi di questa sessione seminariale, mi permetto di citare un passaggio di Gierke, di cui sono debitore a Emanuele Conte. Penso sia fondamentale proprio per la sua chiarezza e pertinenza con il nostro seminario. In un testo del 1889, Gierke diceva: "è un errore pericoloso che la proprietà sia uguale a sé stessa, indipendentemente dalla natura del suo oggetto, che un pezzo del nostro pianeta debba appartenere a una persona singola nello stesso modo di un ombrello o di un titolo finanziario è un controsenso nemico della cultura"[1].

Su questo ragionamento ormai molto antico di un giurista anche molto controverso cedo la parola a Emanuele Conte.

[1] O. Gierke, *Die Soziale Aufgabe des Privatrechts. Vortrag gehalten am 5. April 1889 in der juristischen Gesellschaft zu Wien*, Berlin, 1889.

Emanuele CONTE
Università Roma Tre

Grazie a Paolo Evangelisti e al collega Callegher per aver voluto chiedermi questo intervento, che cercherò di mantenere in tempi molto brevi.

Come spiegato nella gentile introduzione di Paolo Evangelisti, sono stato convocato in quanto storico del diritto. Anche Riccardo Rao ha citato un po' di studi di storici del diritto e ha sottolineato che la tradizione italiana di studi sui beni comuni è stata inaugurata da storici del diritto.

Io volevo difendere la mia categoria, nel senso che effettivamente occorre uno sguardo anche specialistico su alcuni temi, soprattutto se questi temi coinvolgono la dimensione un po' particolare del rapporto tra storia e diritto.

In questo senso, credo sia necessario il contributo dello storico del diritto. Ma deve trattarsi di uno storico del diritto del XXI secolo, se possibile, mentre molti storici del diritto che operano nel XXI secolo, purtroppo, sono ancora ancorati a una mentalità che è del XX e qualche volta anche del XIX secolo. Vale a dire che vedono quello che Riccardo ha un po' rimproverato a Bognetti, cioè considerano le Istituzioni come eterne, più valide se fondate in un periodo più antico e, poiché fondate in un periodo più antico, sostanzialmente vive attraverso i secoli, senza un fondamentale rapporto con la storia.

Uno storico del diritto del XXI secolo deve tenere presente un rapporto particolarmente complesso fra storia e diritto, egli è storico nel momento in cui riconosce che determinati istituti giuridici (spiego, per chi non frequenta le aule di Giurisprudenza, che "istituti giuridici" significa astrazioni, con le quali si definiscono determinati diritti o determinate procedure) non sono eterni, ma nascono in contesti storici molto determinati, come risposte a determinati contrasti di forze, che producono assetti nuovi.

La storia del diritto è, dunque, molto storica. D'altra parte, è una di quelle discipline, forse insieme alla storia del pensiero teologico, della liturgia, che, pur dovendo confrontarsi con contesti storici precisi, da indagare con metodologia storica,

produce però oggetti astratti poi trasferiti e riutilizzati in contesti storici molto diversi, rispetto a quelli in cui sono nati.

Un istituto giuridico, facciamo conto la proprietà privata oppure il dominio utile, stabilito dai giuristi medievali intorno al 1180, si forma in risposta a determinate forze sociali, a determinate esigenze della società. In seguito, però, viene riutilizzato, a distanza di quattro o cinque secoli, in un contesto completamente diverso, per rispondere ad altre esigenze.

In questo senso lo storico del diritto deve anche essere capace di sezionare questi istituti giuridici per vederne le applicazioni diverse in contesti diversi.

Un terzo elemento che lo storico del diritto del XXI secolo deve tener presente è la dimensione argomentativa della storia, che è sempre esistita nei momenti di creazione di assetti giuridici, cioè gli assetti giuridici nuovi sono sempre stati affermati attingendo alla storia come argomento giustificativo, in certi momenti assurto addirittura ad argomento principale.

La storia giustifica dunque le novità, perché le presenta come tradizionali. Ne deriva che il discorso storico del giurista e anche il discorso storico dello storico, che qualche volta consapevolmente, qualche volta inconsapevolmente risponde alle esigenze sociali del suo tempo, sia orientato a tutelare o a criticare determinati assetti che si stanno imponendo o sono stati appena imposti.

Ulteriore necessità del lavoro dello storico del diritto è di essere critico verso le ricostruzioni storiografiche degli altri storici del diritto che hanno lavorato prima di lui. Come potete dedurre, il nostro è un lavoro abbastanza complesso e difficile, perché non si può prescindere da numerose e, a loro volta, complesse ricostruzioni, temi, dibattiti.

Quando, come storici del diritto, tentiamo disperatamente di tenere insieme questi aspetti e ci avviciniamo al problema del contrasto fra proprietà privata e proprietà collettiva e ai modi di gestione collettiva dei beni, ovviamente partiamo dalla rottura: dal momento nel quale tutti gli studi elencati da Riccardo pongono il contrasto, l'attacco alle proprietà collettive, ossia dalla formazione della proprietà privata individuale. Questa vicenda, il formarsi della proprietà privata, ha una preparazione durante il XVIII secolo, ha un momento rivoluzionario straordinario con la Rivoluzione francese e una fase di consolidamento immediatamente dopo la Rivoluzione francese.

È proprio la forza dirompente della rivoluzione del 1789 che consente l'affermazione legislativa di un assetto completamente nuovo della proprietà, che taglia rispetto alla tradizione del passato e afferma un assetto presentato non solo come più razionale, ma anche come più rispondente ai princìpi di tutela dei diritti dell'uomo, che apre la stagione rivoluzionaria e che viene preservato, in forme leggermente diverse, negli anni rivoluzionari e poi negli anni della codificazione napoleonica.

Questa centralità della proprietà privata individuale, affermata dal diritto rivoluzionario e poi dalle sue codificazioni, si percepisce plasticamente già nelle opere codificatorie prima di Napoleone. Nell'edizione del Codice di Napoleone, pro-

mulgato per il Regno d'Italia nel 1806, che si divide in tre libri, si osserva che il primo parla delle persone, il secondo dei beni e delle differenti modificazioni della proprietà nella tradizione italiana, il terzo non cambia argomento praticamente, perché illustra i modi di trasferimento della proprietà. Sostanzialmente, il Codice di Napoleone mette al centro la questione della proprietà privata.

La stessa identica partizione in tre libri, con gli stessi titoli, si ha nei Codici postunitari, cioè la Restaurazione non cambia le cose, perché nel 1845 il Codice civile del Regno di Sardegna, per esempio, è diviso esattamente allo stesso modo. Dunque, questo codice borghese non parla d'altro che della proprietà e dei suoi soggetti, cioè delle persone.

Cosa fa questa codificazione, realizzando i principi delle ideologie illuministe? Innanzitutto semplifica radicalmente il sistema dei diritti sulle cose. Con l'idea che è necessario semplificare e razionalizzare il sistema del diritto privato, si afferma una sola forma di dominio del soggetto sull'oggetto, che è la proprietà.

Dal punto di vista tecnico il modo di realizzare questa semplificazione non è tanto quello di affermare la proprietà o di affermare il ritorno del principio, già nel diritto romano, che su ogni bene non ci può essere che un solo proprietario, un solo titolare della proprietà, ma è quello tecnico di limitare il sistema dei diritti reali su cosa altrui.

Parlando a uditori che non hanno frequentato corsi di diritto privato, devo precisare che questi diritti reali su cosa altrui sono una costellazione, nell'età medievale e moderna, assolutamente sterminata, una moltitudine di forme di diritti di uso di beni non propri che possono appartenere a qualsiasi tipo di soggetto, limitati e condizionati dalla condizione del titolare di questo diritto d'uso limitato sui beni altrui.

Questi diritti reali su cosa altrui erano rappresentati nella tradizione del diritto comune, che comincia nel tardo Medioevo e continua fino al '700, come un albero immenso, pieno di rami, e i rami erano così tanti che c'erano tantissime forme di queste, chiamate servitù, come le servitù prediali, per esempio, che però non sono regolari, sono irregolari e possono contenere tantissimi modi di usare delle cose.

Il Codice civile di Napoleone proibisce, per motivi di ordine pubblico (è l'unico articolo del Codice civile in cui si menziona l'ordine pubblico), di realizzare un diritto reale limitato, che non sia previsto dal Codice, e il Codice prevede soltanto sette tipi di servitù, di cui è inutile ora fare l'elenco, ma sono servitù o d'uso, usufrutto e abitazione, oppure servitù di una cosa sull'altra, di cui il tipico esempio è quello della servitù di passaggio.

La restrizione della proprietà a un modello molto chiaro e la proibizione della costituzione di nuovi tipi di proprietà configurano tecnicamente questa affermazione della proprietà privata e, solo di conseguenza, prevede che tutte le altre forme tradizionali di uso di beni che non siano di proprietà comincino a non essere più qualificate nell'ordinamento e dunque non più difendibili di fronte ai tribunali.

Secondo elemento altrettanto importante è quello della definizione dei soggetti, che sta nel primo libro del Codice. I soggetti devono essere o persone fisiche

o persone giuridiche, cioè soggetti astratti. Però persone giuridiche devono essere tutte create e legittimate dall'intervento dello Stato; non possono esistere associazioni spontanee costituite all'interno della società. Se queste associazioni non sono riconosciute dagli organi centrali dello Stato non possono essere considerate persone giuridiche.

Già nel 1792, un paio di leggi introdotte nel periodo più giacobino della Rivoluzione francese proibiscono la creazione dei cosiddetti "corpi intermedi", cioè di quelle associazioni che si frappongono fra l'individuo e lo Stato. Il principio è un principio che possiamo chiamare liberale e democratico, cioè tutti questi corpi intermedi rischiano di condizionare la libertà delle persone. Soltanto lo Stato, che è espressione della Nazione, che si esprime attraverso norme che rappresentano la Nazione, può garantire la libertà degli individui.

La proibizione delle associazioni, in Francia, è quindi un aspetto della storia della semplificazione del sistema di proprietà, che spesso non viene sottolineato, ma invece è molto importante, perché la Francia rimane con questa proibizione dei corpi intermedi dal 1792 fino alla legge sulla reintroduzione e la legittimazione delle associazioni emanata nel 1905.

Per un secolo abbondante, quindi, la Francia, a differenza di altri Stati europei, in primo luogo gli Stati tedeschi e poi il secondo Impero germanico, non contempla la possibilità della creazione di corporazioni. Questo significa che non possono esistere, ad esempio, i sindacati, però anche che non possono esistere associazioni d'uso di beni che possono essere condivisi.

Il soggetto dei beni, che prima nell'antico regime erano qualificati come collettivi, diventa il Comune. Il Comune nel senso amministrativo del termine, è un'entità stabilita dallo Stato, che conferisce soggettività ad un Ente amministrativo e assegna a questo Ente amministrativo la gestione di alcuni beni, i quali sono proprietà pubblica del Comune che può, e in certi casi deve, emanare dei Regolamenti amministrativi per l'accesso dei diversi cittadini del Comune a coltivazioni, raccolta di legna, pascolo, eccetera, ma non in quanto queste comunità sono titolari di questi beni, ma soltanto in quanto il diritto amministrativo prevede che il soggetto titolare dei beni ne debba o ne possa aprire l'uso ai cittadini.

Questa svolta, che ho descritto così rapidamente – anche se non proprio precisamente – nei suoi termini abbastanza tecnici, è stata sempre qualificata come l'eversione della feudalità, la fine dei diritti feudali. La stessa Rivoluzione abolisce i diritti feudali, e tutto quello che non rientra dentro questo quadro rivoluzionario è qualificato come feudale.

Anche Riccardo ha accennato molto rapidamente al fatto che questa categoria del feudalesimo e della feudalità allo storico medievale di oggi non serva più molto. Io volevo sottolineare un aspetto particolare: mi pare che in questa definizione della feudalità sette-ottocentesca abbia giocato un ruolo anche il contemporaneo affrancamento definitivo dello Stato dalla religione, cioè l'idea che lo Stato di diritto sia uno Stato che deve essere laico.

Lo Stato francese è Stato laico, ma anche gli altri Stati che costituiscono Stati di diritto rifiutano un condizionamento troppo forte da parte della Chiesa e predicano la separazione fra Chiesa e Stato.

Questo ha fatto sì che questa categoria del feudalesimo sia stata ricondotta a strutture di gestione di beni che costituivano proprietà di signori feudali con famiglie feudali. A me pare che per comprenderne la natura più profondamente (mi dispiace non aver sentito la lezione di Paolo Napoli, che probabilmente ha accennato a questi aspetti) si debba includere il modello, a mio avviso di riferimento anche per la strutturazione della proprietà di tipo feudale, quello dei beni ecclesiastici.

Dal momento in cui la Chiesa entra in contatto con l'Impero Romano, cioè dal celebre Editto di Milano del 313 d.C., le questioni che si toccano sono appunto questioni di gestione di beni, diverse dal modello romano dell'appartenenza al singolo soggetto, e dell'accettazione di soggetti di diritti reali, cioè i proprietari, che non sono persone fisiche, non sono famiglie, ma sono Enti, che già nell'Editto di Milano vengono chiamati con il termine *corpora*.

Questo sorprende il lettore integrale dell'Editto di Milano, che, magari, ne ha sempre letto sui manuali di storia senza leggere il testo completo. Così egli scopre, innanzitutto, che questo Editto non si trova fra le fonti del diritto romano, ma in un'opera di un apologeta cristiano, Lattanzio, il quale è l'unico che lo riporta (speriamo sia stato onesto e lo abbia riportato nella sua versione originale).

L'Editto di Milano non consente affatto ai cristiani di celebrare il loro culto; l'Editto di Milano è una questione patrimoniale, cioè risale alla cosiddetta "persecuzione di Diocleziano", il quale, avendo constatato che le Chiese, *conventicula Christianorum*, cioè che le comunità di cristiani erano titolari di un bel po' di beni, decide di trovare il modo di accusarli di lesa maestà. Far funzionare le strutture del delitto di lesa maestà, che sono molto utili, come tanti esempi storici hanno dimostrato, serve all'affermazione delle esigenze dei sovrani, perché consentono di confiscare i beni a coloro che sono condannati per lesa maestà, che sarebbero quelli che, in seguito, l'apologetica cristiana definì come martiri, torturati perché la procedura penale della lesa maestà prevedeva anche la tortura per estorcere la confessione e la denuncia dei complici.

La stessa procedura prevedeva questa simpatica confisca, che, per le casse esauste dell'Impero di Diocleziano, doveva essere una mano santa. Dopodiché, quando Costantino decide di capovolgere la politica dell'Impero nei confronti delle Chiese, cosa fa? Restituisce i beni confiscati e si trova di fronte al problema cruciale: "a chi restituirli?"; perché essi non erano beni di soggetti-individui e poi, se mai si volesse dire che erano di soggetti, molti di questi erano stati uccisi, quindi cosa fa? Costantino identifica in un modo non molto tecnico questi soggetti, che non sono soggetti fisici (persone fisiche), identificandoli come *corpora*.

Questo termine, che viene inserito, comincia a designare un titolare di beni che ha alcune caratteristiche fondamentali, perché consente innanzitutto di non alienare mai questi beni, perché il *corpus christianorum* esiste sempre; spesso si identi-

fica con l'edificio della Chiesa, con le reliquie del santo che si trova dentro l'altare, con un soggetto che non può avere la volontà di alienare e quindi mantiene i beni sempre per sé.

I trasferimenti diventano quindi pochissimi, sono giustificati soltanto dalla necessità assoluta, poiché, altrimenti, questi soggetti attraggono beni, ma non li rilasciano più: sono come i buchi neri dell'astronomia, dai quali tutto viene attratto.

Naturalmente la corporazione, cioè il *corpus*, l'Ente che detiene questi poteri deve organizzarsi per la gestione di questi beni; nascono di conseguenza numerosi contratti particolari di uso e nascono delle forme di uso collettivo delle comunità, che risiedono su questi beni.

A mio avviso (parlo sotto il controllo di Riccardo), questo modello genera quanto sarà poi definito come proprietà feudale, la quale, in un contesto che ha la grande differenza, rispetto a quello ecclesiastico, di non prevedere il celibato e quindi di dover prevedere una successione, sostanzialmente replica alcuni elementi. Per esempio, questi beni feudali sono fortemente vincolati, per cui il titolare con difficoltà riesce ad alienarne una parte; essi vengono gestiti con contratti agrari molto simili a quelli inventati dalle Chiese per la gestione dei beni ecclesiastici e prevedono anche la gestione collettiva da parte delle comunità che vivono su grandi estensioni di terreno conferiti in feudo, prevedendo, appunto, la vita di queste comunità attraverso un uso piuttosto parco delle risorse esistenti.

Mi pare, quindi, che l'espulsione della dimensione ecclesiastica dalla ricostruzione storiografica del 1800 e del 1900 abbia prodotto una certa cecità degli storici del diritto di fronte all'affermazione di certi modelli, che si afferma a un certo momento per certi motivi contingenti, molto storici, molto concreti: una politica di un certo imperatore che si trova in difficoltà e che deve cercare il sostegno di una rete di comunità cristiane, straordinariamente sviluppata nel suo impero.

Per fare questo, introduce degli elementi giuridici che vanno contro alcuni princìpi del diritto romano, per esempio che il titolare di certi beni possa essere un Ente e non una persona fisica. Li introduce un po' alla chetichella, senza preoccuparsi di stabilire un principio fondamentale, come poi invece farà la Rivoluzione francese in tempi molto diversi. In seguito questo elemento, introdotto per motivi storici contingenti, si trasferisce, viene riutilizzato, viene reimpiegato in contesti, in luoghi e tempi molto differenti da quelli nei quali è stato realizzato.

È una tradizione di uso dei beni che, dal punto di vista delle strutture giuridiche impiegate, risponde più a una visione di tipo biblico cristiano che ad una di diritto romano, perciò non sarei d'accordo con Bognetti, e neanche, ovviamente, nel risalire a periodi così antichi (al tempo di Bognetti andava di moda l'idea che fossero esistite delle comunità prima dei romani, che esse avessero subito l'imposizione dei princìpi del diritto romano e che poi, una volta caduto l'Impero, finalmente avessero riaffermato i loro princìpi consuetudinari).

A me sembra, invece, che questi siano profili di gestione dei beni molto efficaci nei periodi di crisi economica, come sono quelli del tardo Impero romano, di tutto

l'Alto Medioevo, meno buoni per periodi, invece, di crescita economica, come accade, infatti, negli anni dei Comuni italiani, dove si verifica una forte tensione verso la ricostituzione di domini individuali sui beni. La creazione del dominio utile, che è un'invenzione di un giurista, che si trovava a Modena ed era pagato dal Comune per inventare cose, è un'invenzione che tende a qualificare il concessionario, cioè quello che godeva di un diritto grazie alla benevolenza del signore, come proprietario, dunque tutta un'altra cosa rispetto a essere semplice concessionario.

Questo istituto nasce, quindi, per tutelare questo specifico tipo di aspirazione delle persone ricche, che avevano accumulato notevoli fortune con il commercio. È l'aspirazione ad essere proprietari, *domini*, anche se *domini utiles* delle loro case e dei terreni che possedevano.

Se questa è una storia di lungo periodo e di tanti reimpieghi, si capisce che, all'indomani della Rivoluzione francese, cioè di questa affermazione violenta, perché si tratta di una Rivoluzione e poi di guerre di conquista napoleoniche che impongono il Codice a tante regioni d'Europa, si sia innescata una reazione a questa novità.

Questa reazione (mi riferisco di nuovo alla bella esposizione di Riccardo) innesca, a mio avviso, due tipi di critica che tendono a superare l'unicità della proprietà privata come modello imposto dal Codice. La prima è una critica di tipo progressista, cioè una critica marxista, socialista, comunista, che attinge a determinati studi sulle tradizioni agrarie tedesche, in particolare gli studi del Maurer, che piacevano molto a Karl Marx, come piacevano molto a Otto von Gierke, cioè piacevano molto a progressisti e anche a esponenti del secondo tipo di reazione, che Riccardo ha chiamato retrotopica, ma per me ci sono troppe "r" per dire questa parola, la chiamerei quindi reazionaria, cioè una reazione che si manifesta col dire "torniamo a come stavamo prima".

Mentre Marx e il socialismo vogliono progredire, al di là del passo avanti fatto con la Rivoluzione borghese, verso una società socialista, c'è tutta una corrente che invece è reazionaria, che non vuole progredire, vuole tornare indietro, cioè pretende un ritorno.

Ciò è declinato, a mio avviso, in due grandi filoni propri di questa corrente reazionaria. Il primo è quello germanistico, tedesco, protestante, nazionalista e identitario, quello che dice: "noi tedeschi non possiamo accettare questa visione illuminista francese della proprietà così razionale, troppo distante dalle nostre tradizioni".

In realtà, questo filone di studi pur essendo molto legato anche alle correnti protestanti tedesche dell'800, non può presentare queste visioni come religiose, perché lo Stato di diritto dell'800 non lo prevede, quindi le presenta come identitarie, etniche, con tutti i pericoli collegati a questa cosa.

Il secondo filone è quello neocattolico, neotomista, un po' giusnaturalista, che si afferma in Francia, in Italia, non so se in Spagna, perché non conosco la letteratura spagnola, che contempla l'esaltazione del comunitarismo e del corporativismo. Quindi, da una parte, si delinea un'alternativa, un altro modo di possedere per quanto riguarda la proprietà, dall'altra parte si propone un altro modo di essere

soggetto, che si afferma con il corporativismo, che è al centro dello studio di Otto von Gierke sulla *Genossenschaft*.

Sono posizioni che vanno ricondotte all' ondata di reazione alle novità introdotte con la Rivoluzione francese e dunque tutto questo comporta un uso massiccio della storia. La corrente progressista usa molto meno la storia, per ovvî motivi; guarda più al futuro che al passato, mentre la corrente reazionaria la usa molto di più. È, però, una storia che, come sempre, è un argomento di politica del diritto, cioè di proposta di introduzione di nuove istituzioni giuridiche o di nuove forme, che possono essere legittimate da questo richiamo alla storia.

Non voglio giungere a rapide conclusioni, perché certamente non è il mio compito, però vorrei richiamare l'attenzione sulla delicatezza di tutta questa questione, sulla sua grande ampiezza, perché risalire al 313 d.C. è forse un po' ardito, ma ci sono alcuni meccanismi per cui, come ho cercato di spiegare, le strutture che nascono anche a distanza di molto tempo agiscono poi addirittura nel XXI secolo.

Solo un'annotazione di metodo e conclusiva: trattare questioni molto complesse, come queste, domanda delicatezza e una notevole libertà fondata sul dominio delle fonti.

Vi ringrazio per l'attenzione.

Paolo EVANGELISTI. *Grazie, Emanuele, soprattutto per questo ultimo appello da sottoscrivere pienamente e credo che anche Riccardo sia d'accordo.*

L'uso massiccio della storia è la questione più importante per chiunque voglia fare storia della storia, della narrazione storica, e il caso dei beni comuni è un caso clamoroso.

Tra l'altro, tu ricordavi il contributo di Paolo Napoli e, se sei andato al 313, Paolo è tornato addirittura alle Deutero-Paoline, cioè alle due pseudo lettere di Paolo a Timoteo, per ragionare della gestione e della trasmissibilità del deposito, quindi in perfetta convergenza con le osservazioni che facevi in merito alle origini dei corpora.

Volevo fare una domanda ad entrambi sulla base delle ultime osservazioni di Emanuele, quando ha fatto riferimento al comunitarismo come ad uno di questi modi di usare, se non vogliamo usare la parola "strumentalizzare", un certo percorso storico.

Riguarda un autore che usa da molto tempo non la parola "comunitarismo", ma la parola chiave "comunità", e mi riferisco a Roberto Esposito. Secondo voi, il suo modo di leggere anche questa "etimologia" di communitas *è plausibilie ed è finalizzato a costruire qualcosa usando queste categorie.*

Mi piacerebbe avere una vostra opinione in merito.

Segnalo, poi, che è stato pubblicato da Esposito il volume, Communitas e Immunitas*, dove questi temi sono ridefiniti dopo la pandemia, ribadendo che senza comunità non c'è neanche immunità.*

Mi interessava capire se ci sia la possibilità di declinare il valore della comunità oltre il comunitarismo, servendosi anche del concetto dei beni comuni come stanno nel XXI secolo, non certo quelli regolamentati dalla Dogana di Siena tra '400 e '600.

Riccardo RAO *Non voglio semplificare eccessivamente la risposta su temi non propriamente miei, ma noto una centralità molto forte del discorso sul bene comune, che non ha solo una declinazione comunitarista, ma ha anche avuto una declinazione comunitaria. In quell'associazione la mia sensazione è che, in questi dibattiti, ci sia il rischio che l'identificazione eccessiva tra comunità e relazione con i beni comuni sia molto forte e, nello stesso tempo, molto rischiosa.*

Ricollegandomi alla storia, quando parliamo di beni comuni possiamo usarli come nucleo concettuale estensibile al presente, ma parliamo sempre di beni che sono oggetto innanzitutto di narrazioni, dove esistono retoriche che possono insistere sulla dimensione comunitaria, ma essa è, comunque, una superfetazione. Più spesso sono beni (in questo sposo in toto *le categorie che sono state proposte da Raggio) di conflittualità, di confini conflittuali.*

Facendo mio l'avvertimento di Emanuele rispetto alla necessità di parlare di questi aspetti salvaguardandone la complessità, noto come spesso l'identificazione tra bene comune e comunità sia artificiale.

Emanuele CONTE *Sottolineo solo un aspetto. Mi pare si debba porre l'accento non soltanto sulle forme di appropriazione e di proprietà, ma anche sulle forme di soggettività, come ho cercato di dire.*

Forme di soggettività significa che la comunità è sempre articolata, in base a un principio normalmente di tipo gerarchico.

Mi sono sorpreso nel vedere come uno dei colleghi di Fedor Schneider, professori di storia del diritto e anche di diritto pubblico durante il nazismo, abbia fondato dopo la guerra una fortunatissima Scuola di management *in Germania, scuola che ha avuto un gran successo. Seguendo questo strano caso, ho scoperto che in tedesco* management *si dice* Führerschaft*, cioè come* führen *le comunità, come condurle. Effettivamente queste comunità, un po' spontanee, dal basso, rispondono spesso a organizzazioni che Max Weber avrebbe chiamato carismatiche.*

Questa comunità, se non si costituisce e non si regola in base a istituzioni giuridiche, finisce per essere regolata in base a princìpi di leaderismo carismatico, e questo è un pericolo rispetto alla bella comunità descritta da Ugo Mattei, dove le persone cantano e ballano nel tempo libero, perché forse devono cantare sempre certe canzoni, perché non possono cantarne altre.

Paolo EVANGELISTI *Grazie.*

Bruno CALLEGHER *Grazie per i vostri interventi.*

Tre domande, più che altro tre curiosità nate dalla convergenza dei vostri due interventi su aspetti che definirei di natura giuridica o storica, circa l'influsso di istituzioni religiose nel formarsi e nella gestione dei beni comuni.

Mi domandavo quanto, a partire dalla Regula Sancti Benedicti*, il monachesimo benedettino, ma soprattutto il monachesimo di Colombano in ambito irlandese e inglese, abbiano influito nel formarsi di una necessità di gestione gerarchica, come avete detto voi, di ampie proprietà, di ampi benefici e feudi, che hanno poi modificato il territorio, modificato le relazioni tra coloro che vivevano all'interno di quelle enormi proprietà.*

La seconda domanda riguarda la decisione del 26 luglio 1791 dell'Assemblea Nazionale Costituente francese, che espropria i beni della Corona. A me interessa questo intervento soprattutto per le sue conseguenze nel formarsi di una giurisdizione per cui le opere d'arte non solo rappresentano una testimonianza della cultura di una comunità, ma diventano bene comune nel senso di appartenenza allo Stato.

Direi che in questa decisione si colloca tutta la legislazione a cui facevate riferimento anche voi per l'archeologia. Il tema della "proprietà" dei beni culturali è oggi argomento di grande dibattito, perché l'applicazione di questi principi, che i beni culturali e i beni artistici siano, dopo un certo numero di anni, di per sé, mediante l'esercizio della prelazione, di fatto, proprietà pubblica in quanto beni comuni, potrebbe perfino violare il diritto della libertà personale, del collezionismo. Cosa mi dite su questo?

Infine una curiosità. Facevate riferimento agli anni '70 e alla discussione dei beni comuni. Forse ricordate la famosa lettera dell'abate di San Paolo fuori le Mura di Roma, Dom Franzoni, leader Del gruppo dei Cristiani per il socialismo*:* La terra è di Dio*, la terra è da condividere. È affiorata nella mia memoria, ascoltandovi.*

Riccardo RAO *Sulla prima domanda, non ho in mente dei riferimenti precisi che mi permettano di creare un collegamento stringente tra la gestione dei beni comuni e la gestione dei patrimoni monastici.*

Quello che possiamo senz'altro dire, perché è un dato ben acquisito dal punto di vista storiografico, è che il monachesimo ha una capacità, soprattutto basso medievale, di creare modelli di gestione dei patrimoni che diventano modelli di riferimento esportati poi nel mondo laico, e questo mi sembra pacifico.

So dire meno fino a che punto questi modelli possano penetrare e imporsi come riferimento per le comunità rurali che gestiscono beni comuni.

Forse è più facile stabilire delle associazioni più dirette con i Comuni medievali, perché è indubbio che i Comuni nel gestire i loro patrimoni, spesso molto massicci, che hanno anche estensioni nel contado, sappiano benissimo (lo capiamo da una serie di elementi) cosa sia la gestione di un patrimonio monastico, per esempio cistercense.

Altro discorso è invece il collegamento molto più stretto che mi verrebbe da fare, ma ne dovrebbe parlare Paolo [Evangelisti], con la riflessione francescana, perché le intersezioni con il pensiero sui beni comuni sono strettissime.

Emanuele CONTE *Riccardo ha parlato dei possedimenti monastici.*

Per quanto riguarda le opere d'arte, è vero che c'è un esproprio, ma l'esproprio è un passaggio da un soggetto all'altro. Non ho studiato specificamente questo caso francese, ma i beni artistici, spesso per magnanimità dei sovrani, sono già aperti ad una fruizione piuttosto ampia fin dall'età moderna. Ho presente casi italiani di grandi famiglie nobili che aprono gallerie di quadri e si costituiscono dei diritti di fruizione culturale da parte delle cittadinanze delle città che abitano nello stesso luogo.

C'è un caso, per esempio, della fine del 1800, nel quale una certa famiglia genovese decide di chiudere la propria quadreria e il Comune fa un'azione, che oggi sarebbe una class action*, in cui dice che, siccome era stata aperta per un paio di secoli e i cittadini di Genova erano soliti andare a vedere i quadri, si era costituita una servitù irregolare, cioè un diritto reale in capo a una comunità che non è ben identificata, perché è una comunità che varia sempre, che si costituisce dal punto di vista giuridico come servitù prediale delle case della città ad un uso di questo spazio, che era lo spazio privato di un altro.*

Si tratta, quindi, di una servitù irregolarissima, nella quale il fondo dominante sono le case della città, il fondo servente è una galleria di quadri e chiunque sia proprietario oppure anche affittuario di una casa in città ha diritto di godere della passeggiata dentro la galleria. Esistono, quindi, delle costruzioni giuridiche piuttosto scombiccherate come questa, che poi però in tribunale funzionano, per garantire un diritto d'uso pubblico sui beni culturali sulla base di una tradizione in questo caso, direi, consuetudinaria, cioè quel diritto è stato acquisito in base al lungo uso da parte dei cittadini della città.

Questo vincolo di destinazione dei beni privati della Corona o di grandi famiglie nobili si era già stabilito pian piano durante l'antico regime; poi viene confermato e

viene qualificato come bene pubblico con una certa destinazione quando si mette ordine nell'assetto e si cominciano a qualificare come beni pubblici questi beni, i quali, quando erano privati, erano vincolati da una servitù di uso pubblico dal punto di vista strettamente tecnico.

In merito a La terra di Dio, *è chiaro che queste tendenze dei cosiddetti "cattocomunisti" degli anni '70, delle comunità di base, sono tendenze neo-bibliche, che in particolare si riferiscono a quel passaggio degli Atti degli Apostoli in cui si dice che mettevano insieme i beni e poi ne godevano secondo i bisogni di ciascuno, che è quella matrice biblica a cui mi riferivo come modello alternativo di fruizione dei beni. Un modello che irrompe nel tessuto dell'Impero romano quando l'Impero romano è nella sua fase più avanzata, e propone un modello alternativo di godimento dei beni, che sarà accettato, formalizzato e rimarrà in vigore per lungo tempo.*

Non so che funzione abbia avuto in tutto questo la visione rinascimentale, umanistica di recupero della classicità, in che misura abbia recuperato un'individualità che si riconosce dentro certi elementi del diritto romano, in evidente contrasto con questa tradizione biblica, anche se ciò avviene in un contesto taciuto, non esplicititato.

Paolo EVANGELISTI *Grazie, Emanuele.*

Mi permetterei solo di aggiungere un'informazione a proposito di regole monastiche e di questo richiamo fatto agli Atti degli Apostoli. Tutte le regole monastiche anche prebenedettine, quando parlano della comunità e dell'eguale usufrutto dei beni in comune, in realtà, se si legge il testo, questi vengono attribuiti a quello che poi sarà l'abate o il priore. Spetterà a loro la capacità e il dovere di discernere tra i bisogni, diversi per ciascuno degli appartenenti alla comunità; in altre parole non esiste una visione comunistica nel senso che Dom Franzoni sosteneva, ma i bisogni erano valutati dall'unico che aveva il potere di farlo, l'abate, e sulla base di questo si procedeva a una distribuzione, quindi non v'era una distribuzione lineare, orizzontale, anomica e livellatrice.

Questa è anche una piccola dimenticanza, che quelli che leggono l'Editto di Milano del 313 solo nei manuali di storia non colgono mai, però, se si leggono le regole dal IV-V secolo fino a tutte le rielaborazioni benedettine, questo passaggio è molto chiaro. Scusate questa mia piccola precisazione.

Non vi sono altre domande, quindi do appuntamento all'incontro con la professoressa Marella il 30 marzo. Torneremo a discutere di questi temi, della centralità del diritto e della necessità di dare uno statuto giuridico ai beni comuni di oggi, pena l'assoluta melassa nella quale rischieremmo di ricacciarci, dopo tutti questi caveat. *Anche oggi essi sono stati ben messi in evidenza sia da Emanuele Conte sia da Riccardo Rao.*

Grazie a tutti.

3

Dalla Commissione Rodotà del 2007 alla legge di iniziativa popolare del 2019

21 marzo 2022
a cura di Paolo Evangelisti

Elisabetta VEZZOSI *Do il benvenuto alla relatrice di oggi, che verrà presentata da Paolo Evangelisti, Maria Rosaria Marella, con un lungo trascorso di riflessione sui temi dei beni comuni. Mi sembra che, già nel 2011, abbia pubblicato un volume proprio sullo statuto giuridico dei beni comuni, quindi nessuno meglio della collega Marella può illuminarci su questo tema.*

Paolo EVANGELISTI *Prima di introdurre la professoressa Marella, mi riconnetto idealmente a quella prassi che abbiamo inaugurato la scorsa volta, cioè di intitolare ogni seminario a due personalità che hanno a che fare con i due elementi portanti di questo seminario. Vale a dire, da una parte l'idea di Europa perché, lo ricordiamo, il ciclo di incontri si svolge nell'ambito di un programma di University 4 EU grazie a un bando della CRUI; e, dall'altra, con personalità che hanno a che fare con il pensiero e la storia dei beni comuni.*

Il seminario precedente, come ricorderete, era stato intitolato rispettivamente a Ursula Hirschmann e a David Sassoli. Questa serata lo vorrei intitolare, non dedicare, a una vera antesignana del pensiero e della pedagogia europea, cioè ad Anna Siemsen, morta addirittura sei anni prima che si firmassero i trattati di Roma. Per quanto riguarda lo specifico dei beni comuni, lo possiamo invece associare a una persona che, solo con molta approssimazione, potremmo definire storico del diritto romano, a Yan Thomas, già ricordato da Paolo Napoli nella prima serata dei nostri incontri.

Qualche cenno su entrambe queste personalità.

Anna Siemsen va posta sicuramente nel pantheon delle donne che hanno fatto l'Europa, o, come più retoricamente si dice, delle madri che hanno alimentato questa idea di Europa. Ritengo, però, sia scarsamente conosciuta anche tra gli europeisti; anche per questo credo meriti di essere ricordata in questi nostri seminari. Nata nel 1882, per i primi 35 anni della sua vita ha condotto una tranquilla vita di maestra di campagna, di figlia di un pastore tedesco, fino a che, nel 1917, vide tornare a casa i suoi fratelli dalla Prima guerra mondiale. Questo ritorno drammatico fu l'elemento scatenante che l'ha trasformata in una vera militante politica e intellettuale.

Da quel momento, fino alla fine dei suoi giorni, si è schierata e impegnata proprio per costruire un'idea di Europa coadiuvata da una inesausta passione per far funzionare i torchi, per dare alle stampe proposte di nuove forme di costruzione culturale europea; e a questo lavorò fin dal 1927.

Ricordo in particolare una sua osservazione di quell'anno sulla necessità che nei libri di testo ci sia: «una nuova rappresentazione della società europea e del suo sviluppo così come noi li vediamo oggi» per insegnare «come la cultura europea è uscita lottando dalla superstizione e dalla barbarie, quali sacrifici si sono resi necessari per avere non un Impero tedesco ma la società d'oggi, e quali pericoli la minacciano»[1].

[1] In Senato della Repubblica, *Donne che hanno fatto l'Europa, L'antesignana. Anna Siemsen*, Roma 2017, pp. 15-22, qui p. 17.

Quest'etica del lavoro, della ricerca e del coraggio delle proprie idee, si può ben far comprendere, diceva, ai bambini – sosteneva tutto questo da pedagoga tedesca – ed è ancora più comprensibile delle guerre fratricide dei Nibelunghi o della vendetta cannibalesca di Weland il fabbro.

Su questo si impegnò anche negli anni successivi fino a che nel 1945 e 1946, nella pubblicazione Die Frau im neuen Europa *propose una vera e propria Costituzione degli Stati Uniti d'Europa con tre obiettivi: unità economica; federazione politica; autonomia culturale.*

Per tutto questo ritengo sia importante ricordarla oggi. Affermava: "non possiamo lasciare questo compito ai Governi, occorre invece risvegliare la coscienza dei popoli". È esattamente la base di University 4 Eu a cui partecipiamo.

Quanto a Yan Thomas, la ragione fondamentale per cui credo meriti la co-intitolazione di questo seminario è sicuramente un piccolo-grande libro pubblicato in italiano con il titolo Il valore delle cose. *Peraltro, lo aveva nominato anche Paolo Napoli nel suo intervento. In questo seminario, che si occuperà della necessaria definizione giuridica dei beni comuni nel XXI secolo, questo testo contribuirà a far luce sulla loro consistenza, come abbiamo concordato con la professoressa Marella. Yan Thomas ha qualcosa da dire perché ci aiuta a ricostruire la genealogia dei beni comuni già messi a fuoco per una parte nella relazione tenuta da Paolo Napoli nel primo seminario.*

Se Napoli ci ha illustrato la matrice paolina e cristiana del deposito inappropriabile e dei principi della sua amministrazione e della sua trasmissibilità, Yan Thomas ripercorre le vicende processuali del diritto romano impegnato a distinguere le cose patrimoniali e vendibili, da quelle che i pretori romani e poi la giurisprudenza imperiale definivano come inestimabili e poste fuori dal commercio.

Penso che il suo libro aiuti a comprendere come il diritto romano individuasse quelle res *che dovevano restare fuori dal commercio, essere cioè, nella definizione di Yan Thomas: "una formula paradossale non sempre compresa", ovvero come le cose appartenenti a un patrimonio siano definibili come un patrimonio che non appartiene a nessuno, in latino* res nullius in bonis. *È allora che la giurisprudenza romana le qualifica come cose la cui alienazione è vietata o, ancora più frequentemente, cose delle quali non si dà commercio.*

Introduco ora la professoressa Maria Rosaria Marella, ricordando alcuni momenti del suo percorso accademico e scientifico. Dal 2002 è professore ordinario di diritto privato all'Università di Perugia; responsabile della clinica legale, salute, ambiente e territorio sulla cui esperienza ci dirà qualcosa anche più direttamente, perché è un modo concreto per interpretare la concezione stessa dei beni comuni. La professoressa è stata anche per molti anni docente del Master "Persone e diritti fondamentali", un corso di perfezionamento in Diritto civile diretto proprio da Stefano Rodotà tra il 1998 e il 2005 alla Sapienza.

Tra le moltissime esperienze accademiche all'estero ricordiamo essere stata visiting professor *all'É*cole des hautes études en sciences sociales *a Parigi, all'*Harvard

Law School*, al* Max Planck Institut for Comparative and International private Law *di Amburgo.*

*Numerose e notevoli anche le esperienze editoriali e di direzione editoriale, soprattutto una collana d'interesse anche per noi che apparteniamo al mondo della cultura umanistica: con Emanuele Conte, Roberto D'Orazio e Giorgio Resta dirige "*Interferenze*", una collana sfidante: di diritto e cultura umanistica.*

Tra l'altro, alcuni anni fa, ha pubblicato un libro bellissimo, Il canto della legge*, dedicato anche al ruolo dei preamboli delle Costituzioni e all'apporto che la cultura umanistica ha dato proprio alla legge e all'interpretazione della legge.*

*A questo aggiungo il volume "*Oltre il pubblico e il privato. Per un diritto dei beni comuni*": è davvero un libro molto importante, tra l'altro coordinato e introdotto dalla professoressa Marella con un'altrettanto importante postfazione scritta da Stefano Rodotà. Infine, proprio perché siamo in una dimensione europea, richiamo i suoi due seminari francesi, di cui uno del 2015 dedicato ai beni comuni e alle conseguenti strategie giuridiche esaminate in una prospettiva europea.*

Grazie.

Maria Rosaria MARELLA
Università di Perugia

Grazie davvero per questo invito, sono felice di dare un contributo a questa serie di seminari che mi sembra prestigiosa e importante. Certamente il tema dei beni comuni, a oltre 10 anni dall'inizio di una letteratura anche giuridica poi diventata quasi alluvionale, è un tema molto ricco, molto complesso, sfaccettato e quindi è anche difficile farne una sintesi.

Mi limiterei a qualche fondamentale punto di vista giuridico che spero, però, sia assolutamente comprensibile anche ai non giuristi, per poi soffermarmi su qualche sperimentazione. La teorica dei beni comuni ha portato a sperimentazioni istituzionali vere e proprie, all'incrocio, alla confluenza fra giuristi tecnici e movimenti sociali che stavano praticando i beni comuni. Mi riferisco a fatti e dibattiti di ormai una decina d'anni fa.

Spero che, anche attraverso il racconto di queste esperienze, possa emergere più chiaramente la portata innovativa del discorso dei beni comuni nel diritto.

Partirei dalla definizione che ne ha dato la Commissione Rodotà, una Commissione di giuristi presieduta da Stefano Rodotà formata presso il Ministero della giustizia su iniziativa dell'allora ministro Mastella, appunto nel 2007, commissione incaricata di riformare, di riscrivere la disciplina dei beni pubblici contenuta nel terzo libro del codice civile, il libro dedicato alla proprietà e ai diritti reali.

La definizione è più o meno la seguente: i beni comuni sono quei beni le cui utilità sono funzionali alla realizzazione dei diritti fondamentali, anche nella prospettiva della tutela delle generazioni future[1].

[1] Così nel testo dello schema di legge delega presentato dalla Commissione per la modifica delle disposizioni del codice civile in materia di beni pubblici. La relazione e l'articolato della proposta della Commissione Rodotà hanno formato oggetto, nel corso della XVI legislatura (2008-2013), delle proposte di legge: Atto Senato n. 1838, di iniziativa del Consiglio regionale del Piemonte, esaminata in sede referente dalla Commissione Giustizia del Senato e della proposta di legge AS 2031, che non ha avviato l'iter. Nel corso della XVII legislatura (2013-2018) essa ha formato oggetto della proposta di legge AS 398, esaminata in sede referente dalla Commissione Giustizia del Senato.

Di lì segue un elenco, non esaustivo, di risorse naturali, fiumi, laghi, boschi, acque, foreste e anche del patrimonio artistico culturale.

Perché da qui si dipana un discorso così importante? Perché sono state così feconde queste esperienze e soprattutto quella definizione? Ancora due parole sulla Commissione Rodotà. Questa Commissione produsse un articolato che, appunto, riformava e proponeva una nuova classificazione dei beni pubblici e inseriva questa categoria dei beni comuni come beni che non sono né di proprietà pubblica, né di proprietà privata, ma sono appunto comuni. Quel testo non ha poi trovato un esito concreto, nel senso che questo progetto non è stato poi approvato, non è stato neanche discusso mai in Parlamento.

Però, a qualche anno di distanza, nel 2011, questa definizione, quella di cui vi parlavo, è stata riproposta niente meno che dalle Sezioni Unite Civili dalla Cassazione: l'organo giurisdizionale più elevato nel nostro sistema giuridico. Quindi, le Sezioni Unite Civili hanno, a proposito di un caso famoso che riguardava la laguna di Venezia, utilizzato proprio la definizione di bene comune formulata dalla Commissione Rodotà.

Al di là di questo caso, quel testo non è mai diventato legge. È stato poi fatto un tentativo di riproporre quell'articolato come testo di una proposta di legge di iniziativa popolare, ma anche questa iniziativa non ha avuto successo. Però, ripeto, il diritto non lo fa solo il legislatore. Per fortuna si è formata una cultura giuridica intorno ai beni comuni.

È stato giustamente richiamato il libro di Yan Thomas, *Il valore delle cose*. È un saggio molto importante per molti motivi, per esempio perché ci fa vedere come la proprietà privata, che è così esaltata, enfatizzata come qualcosa di naturale e di necessario, di pre-giuridico – una categoria senza la quale non si può pensare il mondo – nella storia giuridica e sociale sia stata qualcosa di diverso. Yan Thomas in quel libro dimostra come la proprietà privata sia, in realtà, derivata per sottrazione da tutti gli altri beni, dai beni che sono comuni o pubblici, che sono le *res* sacre, religiose, nel diritto romano c'è tutta una lunga serie di categorie di beni che sono appunto sottratte all'appartenenza privata e alla circolazione.

Quindi, quella che si pretende essere una categoria fondamentale e necessaria, in realtà è proprio laddove si pretende sia nata, è nient'altro che marginale, un istituto – così si esprimono i giuristi – che nasce e prende corpo per sottrazione, dunque non è assolutamente dominante in quel sistema.

A questo punto, su Yan Thomas, mi sembra assolutamente necessario sovrapporre quella che ritengo sia la genealogia dei beni comuni in senso moderno, così come ne parliamo oggi, ed è una genealogia che ricavo dal pensiero di Stefano Rodotà, non solo il Presidente della Commissione ma l'interprete più autentico dei beni comuni.

Rodotà parte da una critica serrata alla proprietà. Come noto, oltre ad aver dissodato il terreno e imposto ai giuristi italiani la costituzionalizzazione della proprietà con un saggio scritto a soli 27 anni, *Note critiche in tema di proprietà* pubblicato

nel 1960 – che effettivamente, come ripeto, dissoda il terreno e inverte, cambia e impone un altro ordine del discorso – nel 1980 pubblica *Il terribile diritto*. "Il terribile diritto" è una definizione di Cesare Beccaria il quale, a proposito del furto, dice: "la proprietà, questo terribile e forse non necessario diritto", dove è quasi più significativo il "non necessario" che il "terribile". Ciò proprio perché effettivamente, ancora nel '700 la proprietà, intesa in senso moderno, era qualcosa di nuovo nell'esperienza giuridica e dunque si poteva anche dubitare della sua necessità, ad un sistema giuridico poteva forse non essere indispensabile una forma di appartenenza costruita in quel modo.

In Stefano Rodotà la proprietà è un terribile diritto perché è fonte di ingiustizia sociale e di disuguaglianza. Rodotà è un liberale, un libertario, è nutrito da un profondo senso di solidarietà e dunque il tema della giustizia sociale è un tema che gli starà molto a cuore. Per cui sin dal 1960, riconoscendo grandissima rilevanza al principio della funzione sociale della proprietà, sancito dalla nostra Costituzione all'articolo 42, secondo comma, mette in evidenza come la proprietà stessa debba essere subordinata a ragioni di giustizia sociale e, dunque, non possa e non debba essere lo strumento e l'occasione per creare disuguaglianze nella società.

Tutto sommato, però, la funzione sociale non si dimostra sufficiente, adeguata a scardinare la centralità della proprietà e tantomeno a produrre un efficace ridistribuzione delle risorse nei sistemi contemporanei.

Parallelamente, a me sembra ci sia un altro percorso che Rodotà compie e che poi confluisce, molto più tardi, nel discorso dei beni comuni. È un discorso ed un itinerario che riguardano invece il collettivo, gli interessi collettivi, perché i beni comuni sono tali in tanto in quanto sono relativi ad una comunità, sussistono se si riferiscono appunto alla collettività in generale. Quando si dice che i beni comuni realizzano gli interessi e i diritti fondamentali si pensa ad una soggettività diffusa, non a quella di un singolo soggetto, ma alla soggettività di chiunque sia toccato nei propri diritti fondamentali dall'uso, dall'accesso a quel bene.

Nella produzione giovanile di Rodotà si trovano altri passaggi molto importanti. Per esempio, un saggio del 1974[2] in cui parla di interessi collettivi, lì mette in evidenza le collettività. Siamo negli anni '70, è naturale quindi che faccia riferimento ai comitati di quartiere, di fabbrica, alle istanze collettive nella società che devono essere investite democraticamente e del controllo sociale, dove controllo sociale non vuol dire qualcosa di negativo, di coercitivo, ma controllo sull'utilizzazione delle risorse che sono comuni, l'ambiente per esempio. Quindi Rodotà pone al centro del discorso la rilevanza fondamentale degli interessi collettivi.

Il nostro diritto non è modulato sull'istanza collettiva; il diritto liberale si fonda sulla contrapposizione fra individuo e Stato, come ben sappiamo, e la collettività non è protagonista interpretata dallo Stato. Gli interessi collettivi, invece, sono interessi di cui è portatrice la collettività senza mediazione statale.

[2] S. Rodotà, *La privacy tra individuo e collettività*, in "Politica del diritto", 5 (1974), pp. 545-563.

Lo strumento, a me pare, si è trovato molti anni dopo proprio nei beni comuni. Mi sembra che nel pensiero di Rodotà la teorica dei beni comuni nasca appunto dalla confluenza di questi due itinerari, da una parte una critica forte alla proprietà con la sua necessaria relativizzazione, con la necessità di una sua conformazione per raggiungere scopi di giustizia sociale e, dall'altra, l'importanza degli interessi collettivi, la necessità di trovare forme giuridiche che diano voce e strumenti agli interessi collettivi.

Ora, i beni comuni sbocciano in questa confluenza. Perché, quando si parla di beni comuni, si parla di risorse che, indipendentemente dalla titolarità pubblica o privata, devono poter essere accessibili a tutti e in particolare a coloro i quali sono portatori di diritti fondamentali che, attraverso l'uso di quelle risorse e l'accesso a quella risorsa, possono trovare soddisfazione.

Questo implica conseguenze di grandissima rilevanza. La dottrina, ma anche la giurisprudenza e le giurisprudenze costituzionali, o anche quelle sovranazionali (la Corte di giustizia, la Corte europea dei diritti dell'uomo), si interrogano da decenni, e qualcuna anche da qualche secolo, sui limiti alla proprietà, su quali sono i limiti di condivisione della proprietà, delle utilità nella proprietà.

Perché in questo senso i beni comuni sono una risposta? Nell'interrogarsi sui limiti della proprietà, la giurisprudenza delle Corti supreme ha teso a ravvisare alcune caratteristiche che sarebbero indispensabili alla proprietà, per esempio il diritto di escludere. La proprietà, nel discorso di Locke, per esempio, nasce con le *enclosures* nell'Inghilterra del '600, quando si iniziano a recintare i fondi e quindi ciò che è comune scompare, perché tutto diventa oggetto di appropriazione individuale.

Questo passaggio è fondamentale perché allora il diritto ad escludere diviene una caratteristica che si ritiene coessenziale alla proprietà, cioè se non c'è il diritto di escludere non c'è proprietà. Questo è falso, perché in tutti i sistemi giuridici ci sono eccezioni a questo principio, a questo assunto.

Anche nel nostro diritto ci sono molteplici eccezioni. Per esempio: le strade vicinali sono spesso strade di campagna, sono di proprietà privata ma sono liberamente accessibili, il proprietario non può escludere la fruizione di quel "bene". Ci sono poi dei casi famosissimi, per esempio quello di Villa Borghese. Il principe Borghese a fine '800 vuole escludere, vuole richiudere i cancelli di Villa Borghese che nel frattempo era diventato un parco liberamente accessibile alla cittadinanza romana. Così viene citato in giudizio dal Sindaco di Roma che vince la causa. La Cassazione di Roma dà torto al principe Borghese perché ritiene che la cittadinanza romana abbia uno *ius deambulandi*, cioè abbia il diritto di attraversare Villa Borghese. E non solo, perché lì c'è anche un diritto alla cultura, alla salute, perché ci si può andare a rinfrescare sotto gli alberi e godere della bellezza della villa. Quindi il diritto di escludere è fortemente limitato, per non dire appunto escluso, con un gioco di parole.

Coessenziale alla proprietà, allora, non è il diritto ad escludere, mentre sembrerebbe che, invece, ciò che c'è di veramente strutturale, di essenziale nella proprietà sia l'agenda del proprietario. Per essere più chiari: che cosa fare con la risorsa, con la *res* lo decide il proprietario, così per la destinazione, così del modo di usare la proprietà. Questo dovrebbe essere l'essenza, il cuore della proprietà. Ebbene, i beni comuni scardinano anche questo. Lo dice Rodotà proprio nella postfazione al libro da me curato. Accesso ai beni comuni significa anche cogestione, possibilità di incidere sulla destinazione dei beni.

Una parentesi. Ci si pone molto il problema della gestione, ovvero di come si devono gestire i beni comuni e questo sembra un grande problema, sembra il cuore della questione. A me sembra che la vera essenza dei beni comuni stia invece nella possibilità di interferire con il proprietario. Ed è il rinvio all'importanza del controllo sociale di cui parlava Rodotà già negli anni '70: la possibilità che gli interessi collettivi abbiano voce interferendo con le decisioni di chi è titolare di quelle risorse.

Quindi, penso che la lettura più avanzata dei beni comuni sia appunto questa: quando nominiamo bene comune un luogo, una risorsa, stiamo dicendo che i portatori di diritti fondamentali che possono realizzarsi attraverso l'accesso, l'uso di quei beni comuni, condividono un potere non solo di gestione ma di determinazione della destinazione di quella risorsa, possono cioè incidere, possono interferire con le decisioni del proprietario.

Questo, a me sembra, sia il contenuto più trasformativo dei beni comuni. Al contempo, mi sembra che, già per quanto dicevo a proposito degli esempi fatti, Villa Borghese, ma anche altri casi come le strade vicinali che sono diritto attuale, o, ancora, il diritto di raccogliere funghi, tartufi o di inseguire lo sciame d'api, siano tutte forme di intromissione lecita nella proprietà altrui.

Sulla base di una serie di indici che noi troviamo sicuramente nei sistemi europei, ma anche in tutto il mondo, direi che i beni comuni sono in realtà dentro lo statuto della proprietà. Non sono, quindi, l'anti-proprietà, e non c'è un avvenire luminoso in cui si concretizzerà, si realizzerà l'era dei beni comuni perché, a mio avviso, i beni comuni sono già nei sistemi vigenti e sono ricavabili da essi, sebbene siano nascosti. Qualcuno adopera a questo proposito, in modo assolutamente opportuno, la genealogia alla Foucault: dietro le cose c'è tutt'altra cosa. Non è vero che i beni comuni sono il contrario della proprietà o sono incompatibili con il diritto vigente. Io penso che non lo siano.

È su questa base che abbiamo elaborato una tassonomia. Non si tratta di un elenco chiuso ma di una guida per mappare i beni che hanno questi caratteri nei sistemi attuali, ed è una tassonomia che, più o meno, si presenta in questo modo.

Una prima categoria è costituita dalle risorse naturali ambientali.

Una seconda categoria è quella dei beni immateriali, oggi di grandissima importanza, cioè le creazioni dell'intelletto, i saperi, le conoscenze e anche le tradizioni, e qui ci sarebbe un lunghissimo discorso da fare sulla proprietà intellettua-

le, sui brevetti, specie oggi, con i vaccini anti- Covid. Qui si aprirebbe un lungo e doloroso capitolo.

Lo spazio urbano, ad esempio, è un bene comune perché è un prodotto collettivo ed è una risorsa a cui tutti devono poter avere accesso, perché è nello spazio urbano che si realizzano le vite e la personalità di ciascuno di noi.

Beni comuni sono le istituzioni che garantiscono i diritti sociali come la sanità, l'istruzione, le infrastrutture, lo stesso internet, ma anche le infrastrutture fisiche, materiali, le strade e così via, perché sono funzionali al raggiungimento di altri beni.

Ecco, questa a me sembra possa essere attualmente la tassonomia dei beni comuni. Andiamo, così, oltre il tecnicismo dei beni giuridici in senso proprio.

Inizialmente questa tassonomia ha sollevato anche espressioni di orrore da parte dei giuristi ortodossi. Però devo dire che, per esempio, il discorso sullo spazio urbano è stato poi assimilato.

Quanto al resto, anche le infrastrutture, anche l'università può essere definita bene comune: c'è proprio una letteratura di giuristi nord americani in merito, quindi siamo ben confortati da questo punto di vista.

Detto tutto questo, la sperimentazione, come spesso accade, si dà nelle città e si dà sulla proprietà immobiliare anche se sono in corso esperimenti molto importanti nell'ambito dell'immateriale. Si vedano, per esempio, le licenze *Creative Commons* e il *copyleft*.

Per quanto riguarda la sperimentazione, con riferimento a proprietà immobiliari, potrei fare tre esempi di tre esperienze concrete su cui abbiamo ragionato.

La premessa è questa. Nel 2013, credo, o alla fine del 2012, non ricordo esattamente, il Teatro Valle di Roma era già stato occupato da un anno ed era già diventato un luogo di sperimentazione politica molto importante, frequentato da personalità non solo di artisti, ma anche di politici, un luogo governato dall'illegalità. Però i politici non avevano remore a frequentarlo, anzi ci tenevano molto a essere presenti in quel luogo.

Ebbene, proprio nel Teatro Valle, dove Stefano Rodotà era di casa, si fondò una riedizione della Commissione Rodotà che fu chiamata "Costituente dei beni comuni", a cui ho preso parte. Era composta da un discreto numero di giuristi sicuramente rilevanti, rilevanti soprattutto sul terreno dei beni comuni, soprattutto in questo settore, però a questa Costituente parteciparono anche movimenti sociali e movimenti protagonisti di altre occupazioni a Roma e non solo.

In quel luogo e in quell'occasione sono stati fatti degli esperimenti molto interessanti dal punto di vista giuridico, cioè si è tentato – non so se Paolo Napoli ne ha parlato, ma è un suo cavallo di battaglia – di costruire delle istituzioni dal basso, istituzioni cosiddette del Comune con forme giuridiche che utilizzavano gli strumenti del diritto vigente con l'idea che i beni comuni sono qualcosa che è già in questo sistema giuridico, in questo momento storico.

Per il Teatro Valle la soluzione tentata è stata quella – adesso non posso entrare nelle tecnicalità, sarebbe molto lungo e difficile, sono questioni anche un po' nota-

rili – della Fondazione, cioè farne una persona giuridica, trasformare il teatro non solo in un bene immobile, ma anche in ciò che un teatro è: un luogo di cultura con una sua valida e innegabile componente immateriale. La soluzione fu trasformare tutto questo in una Fondazione, cioè in una persona giuridica.

Il passaggio intermedio, realizzato, è stato farne un'associazione, ma giuridicamente non era la stessa cosa. Quell'esperimento si è poi interrotto per vicende anche molto dolorose, che hanno portato all'abbandono del teatro da parte degli occupanti e all'abbandono del teatro *tout court*; visto che, si diceva, fosse urgente iniziare i lavori edilizi. Era l'agosto 2014, attualmente, nel marzo 2022, i lavori non sono ancora cominciati. Si diceva che il teatro fosse pericolante, fosse pericolosissimo sostarvi, eccetera. Fu, in realtà, un vero e proprio caso di abbandono.

Un'altra esperienza molto interessante, parallela, anzi addirittura precedente al Teatro Valle, è stato il cinema Palazzo a San Lorenzo a Roma. Fu un'esperienza molto interessante perché era una proprietà privata e il cinema-teatro Palazzo era molto noto anche perché aveva ospitato spettacoli di Petrolini, Totò, eccetera. Dalla proprietà doveva essere destinato a "sala Bingo", peraltro in violazione del Patto regolatore di tutta la pianificazione urbanistica romana. Tuttavia, mentre si stava procedendo a questa trasformazione, fu occupato da attivisti, artisti, eccetera.

Si verificò una situazione molto significativa perché la proprietà aveva tentato un'azione possessoria contro lo spoglio, perché appunto era stata spogliata del possesso del bene, ma il giudice del Tribunale di Roma, investito della questione, rigettò il ricorso affermando che si trattava di una moltitudine che sostanzialmente voleva restituire il bene alla sua destinazione originaria.

La ragione processuale vera era che il ricorrente non era stato in grado di individuare gli autori materiali dello spoglio, cioè gli occupanti, coloro i quali avevano compiuto la prima azione, quella violenta e, a proposito di mandanti, che erano gli unici che riuscivano a individuare, questa fattispecie non si dava, secondo il giudice, perché i cosiddetti mandanti non erano persone che volevano approfittare per proprio tornaconto dell'uso del bene, ma volevano solo restituirlo al suo uso originario. Furono una sentenza e una decisione molto significative. Era in realtà un'ordinanza, non una sentenza, molto significativa.

Ho ancora altri due esempi.

Uno riguarda l'ex Colorificio Toscano a Pisa. Fu molto interessante anche se la vicenda è finita male. Lì c'erano delle ragioni giuridiche fondatissime per fare anche qualche cosa di significativo ma che non ha avuto seguito perché mancarono le condizioni politiche, talvolta indispensabili più che necessarie.

L'ex Colorificio Toscano era appunto un colorificio, un opificio, la cui attività produttiva era stata delocalizzata. Questo enorme complesso, vicinissimo a piazza dei Miracoli a Pisa, quindi in centro, era dismesso, abbandonato. Moltissimi metri quadrati di un immobile erano in stato di abbandono, con erbacce, topi e quant'altro.

Venne occupato da un gruppo di attivisti pisani e riconvertito per una fruizione molteplice, di carattere sociale. Iniziarono dei laboratori, furono attivati dei

doposcuola per bambini, corsi di lingue per migranti, un laboratorio per la riparazione di biciclette, fu allestita una palestra di trekking, tutto questo per il quartiere. Come per il cinema Palazzo di Roma, fu un'attività che, finché è durata, ed è durata oltre 10 anni, fu un luogo del quartiere destinato al quartiere, anche con programmazione teatrale e cinematografica per il quartiere.

Questa attività fu davvero ben accolta e gradita agli abitanti di Pisa e di quella zona. Però il proprietario decise di avvalersi della tutela penale che, purtroppo, il diritto gli garantiva.

Quindi, a seguito di questa azione, lo spazio venne abbandonato dagli occupanti che furono comunque indagati in questo processo.

Perché è interessante questo caso? Perché qui c'erano gli strumenti per fare una sperimentazione. C'è un articolo del codice civile che non ha sostanzialmente applicazione, è l'articolo 838, una norma di stampo fascista in questo senso. Il fascismo aveva come interesse, come noto, attraverso la proprietà, di innovare fortemente l'economia nazionale.

Questo articolo dice più o meno così: le proprietà, i beni di interesse nazionale che non siano adeguatamente sfruttati dai proprietari, lo stereotipo fascista molto negativo del proprietario, del ricco parassita, il proprietario assenteista, può essere espropriato.

Non solo. Il secondo comma va oltre, prevedendo che lo stesso esito possa toccare a beni immobili nello spazio urbano che, appunto, essendo abbandonati, possono provocare problemi alla salute e alla sicurezza pubblica, appunto perché invasi da topi o perché diventano pericolanti e così via.

Questo articolo 838, letto alla luce della funzione sociale della Costituzione, avrebbe potuto portare a forme di resistenza; anche se l'espropriazione è un provvedimento che deve fare il Sindaco, quindi, sarebbe stata ovviamente necessaria la partecipazione attiva del Comune.

Nel sistema le basi per contrastare un uso siffatto della proprietà ci sono; dopodiché, come ripeto, la tutela penale ha invece fatto prevalere le ragioni del proprietario.

Un ultimo esempio è quello dell'ex asilo Filangieri, che sta avendo una grande risonanza in tutto il mondo, perché questi attivisti bravissimi napoletani vanno in giro in tutto il mondo a raccontarlo e uno di loro ha anche avuto un premio, il premio Elinor Ostrom, l'anno scorso, un premio istituito per i beni comuni.

La Casa ex asilo Filangieri è uno splendido edificio seicentesco nel cuore di Napoli e si tratta di una proprietà pubblica, anche questa occupata. Sotto la sindacatura De Magistris gli attivisti, d'accordo con De Magistris, scrissero di loro pugno una delibera di Giunta, poi approvata dalla Giunta e poi dal Consiglio comunale. La delibera diceva che questa proprietà pubblica veniva affidata a comunità di artisti che se ne volevano far carico. Quello che c'è di interessante è che con questa delibera si dà veramente voce alla collettività.

In che senso? Nel senso che nel diritto, ciò che è collettivo è sempre racchiuso in forme giuridiche precise: associazione, fondazione, persone giuridiche. Le

persone fisiche che compongono la persona giuridica sono comunque determinate, sono conosciute.

Invece, la grande innovazione di questa sperimentazione napoletana sta proprio nel fatto che fu indicata una comunità diffusa, una comunità fluida, non determinata a priori. Di conseguenza possono avere accesso, anche nel senso di usare i locali dell'Asilo Filangieri, non solamente quelle persone che in quel momento se ne sono interessate, ma anche quelle che in futuro, in ogni momento abbiano interesse a usarlo, coltivarlo e prendersene cura in quel dato modo rispettando un Regolamento, che fu poi redatto e recepito con un'altra delibera.

In seguito, queste delibere napoletane sono state applicate ad altre occupazioni, per cui queste occupazioni napoletane sono diventate legali, quanto meno per spazi pubblici, divenendo così, a tutti gli effetti, istituzioni del Comune.

Naturalmente, anche in questo caso è stata necessaria la mediazione, anzi il coinvolgimento del pubblico, perché senza di esso questa sperimentazione non sarebbe stata possibile. Mentre invece altre sperimentazioni, tipo il Teatro Valle, nascevano su un terreno puramente di diritto privato, senza coinvolgimento del pubblico e della Pubblica amministrazione.

Quindi, come si vede, è possibile dare voce agli interessi collettivi e dare corpo ai beni comuni anche nel diritto vigente. Ovviamente, come in tutte le cose, il diritto non marcia da solo ma, evidentemente, necessita di un contesto politico e sociale favorevole. Forse mi posso fermare con queste esemplificazioni.

Paolo EVANGELISTI *Mi pare che i temi illustrati siano molti.*

Intanto la ringrazio per la capacità di averci fatto toccare con mano la teoria e la prassi dei beni comuni.

In questa doppia narrazione, doppia esplicitazione, mi pare sia emerso soprattutto il loro spessore che è intrinsecamente correlato: giuridico, sociale, politico e direi, anche nella loro problematicità, nella loro storicità.

Vediamo chi tra i partecipanti vuole intervenire. In attesa di eventuali domande, volevo anche notare, ricollegandomi all'ultimo esempio che lei ha fatto dell'Asilo Filangieri, che noi abbiamo avuto tra i relatori del primo seminario, insieme a Paolo Napoli, proprio Alberto Lucarelli. Il professore che è stato Assessore ai beni comuni, oltre che essere un giurista, e questo anello è stato evidentemente fondamentale, come lei stessa ricordava, per ottenere un risultato così significativo e soprattutto per mantenerlo, perché, anche rispetto alle altre esperienze che lei ha citato, quella napoletana ha la vitalità e la durata che tutti auspichiamo possano avere esperienze di questo tipo.

Bruno CALLEGHER *Mi associo al ringraziamento per l'efficacia nell'aver unito la teoria all'esemplificazione.*

Traggo spunto da un suo saggio e da alcuni cenni del suo intervento di oggi per farle una domanda sui beni comuni applicati alla street art *all'interno dello spazio urbano.*

Ereditiamo una tradizione, diciamo medievale, che non è solo quella degli affreschi all'interno delle chiese, ma anche quelli della famosa Urbs Picta*, ora molto di moda, cioè le decorazioni dei palazzi lungo le strade che le abbellivano e rendevano gradevole il paesaggio urbano.*

Conosciamo anche bene la tradizione dei murales messicani dai primi anni '20 del '900. Sono piacevoli realizzazioni che, per esempio, si possono ammirare a Roma sui muraglioni lungo il fiume Tevere, credo siano state realizzate da Kentridge. Penso che in Italia non vi siano molte opere di Banksy, ma ve ne sono molte altre, di altri artisti, che abbelliscono i muri esterni di condomini, di piazze, di strade e luoghi abbandonati.

In che senso, dal suo punto di vista, questi sono beni comuni? Beni comuni perché realizzati in spazi, non so se uso la terminologia giusta, di proprietà collettiva, o beni che sono diventati comuni perché dichiarati opere d'arte?

Maria Rosaria MARELLA *È una questione molto complessa. La vedo da più punti di vista. Intanto nella mia relazione partivo da un'idea dell'arte e della creazione intellettuale in generale, che è un po' in polemica con l'idea dell'autore, perché l'autore non è mai isolato, non è l'eroe romantico, ma tutti i prodotti intellettuali sono sempre il prodotto del* general intellect*, del sapere e della sensibilità artistica diffusa.*

Le opere di street art *lo sono in particolar modo perché, oltretutto, sono opere destinate a essere sovrapposte, corrette, rifatte da altri e quindi sono veramente un'opera collettiva e anche corale. Quindi, dal punto di vista soggettivo ma anche dal punto di vista oggettivo, sono collettive proprio perché sono realizzate per essere mostrate a tutti, senza confini, non in musei, non in gallerie, sono destinate alla fruizione di tutti in*

modo informale e creano anche un'immagine della città diversa, che è quella un po' fuori dal mercato e fuori dalle regole.

Anche perché in molti casi, adesso meno, nascono come aggressioni alla proprietà; l'artista, il graffitaro, non chiede il consenso del proprietario, prende e opera. Anzi, anche qui il paradigma dell'autore è messo in crisi dal fatto che, di norma, l'artista è anonimo e non vuole essere riconosciuto, perché appunto ha commesso un reato.

Ora cosa è successo? È successo che tutto questo è stato abbastanza facilmente fagocitato dal mercato, perché le opere di street art *sono divenute molto appetibili, quindi hanno cambiato anche un po' verso politico; sono diventate più compiacenti, meno radicali nei contenuti. Le zone della città dove c'è* street art *diventano mete turistiche, i proprietari degli immobili su cui sono iscritte vedono aumentare la rendita, quindi c'è tutto questo processo.*

Nel frattempo, però, ci si chiede cosa fare di queste opere. Una risposta declinata secondo i beni comuni è che non deve essere una sovrintendenza, o chi altro pensi di averne titolo, a definire intangibile un qualcosa su muro, un dipinto su muro, un'opera di street art *e come tale da curare. Dovrebbe piuttosto essere il pubblico dei destinatari a poter definire se quella è un'opera di* street art *e che destinazione debba avere persino oltre l'autore stesso, se quella è la sua destinazione.*

In ogni caso, al di là dei problemi giuridici che si pongono e che sono tanti, secondo me il bene comune è in questo duplice senso, sia dal punto di vista soggettivo, cioè è un'opera in qualche misura anche corale; ed è oggettivo, perché il pubblico non ha un ruolo passivo. C'è un'interazione molto forte perché c'è appunto un mutuo riconoscimento fra chi realizza quest'opera e chi vi si riconosce, gente del quartiere.

Abito in un quartiere dove un artista (non ricordo il suo nome in questo momento, è uno importante, dipinge faccioni), sul muro di un edificio ha dipinto il ritratto di Valerio Verbano, un ragazzo trucidato dai fascisti negli anni '70. Quel ritratto è diventato un simbolo importantissimo del quartiere.

A quel punto, chi è titolare di un diritto a decidere la destinazione e il destino di quest'opera? Direi gli abitanti del quartiere.

Bruno CALLEGHER *Grazie per questa risposta.*

Sarà molto interessante, in futuro, vedere se ci sarà un conflitto giuridico tra soprintendenze e la sua visione di questa forma d'arte che mi sembra più radicalmente libera, più ancora che libertaria. La trovo davvero molto interessante e penso che negli anni il contenzioso su quest'arte sarà estremo.

Maria Rosaria MARELLA *Un mio amico e collega ha proposto questa istanza pubblica per decidere. Perché in effetti oggi, davanti alla quantità di opere di* street art*, si può porre un problema pratico, ma ritengo, invece, che la decisione vada collocata altrove, non spetti all'autorità di tutela statale.*

Paolo EVANGELISTI *Vedo Antonella Ricci, alla quale molto volentieri cediamo la parola.*

Antonella RICCI *Parto da un caso di specie che lei ha citato e che mi riguarda un po' direttamente, perché abito di fronte all'ex Cinema Palazzo, quindi ho vissuto tutta l'odissea di questi 10 anni fino allo sgombero che è avvenuto nel 2020. Non conosco nello specifico le motivazioni giuridiche, però di sicuro ci sono state tante proteste dei vari condomini circostanti perché le continue manifestazioni erano molto fastidiose, diciamo così, turbavano la quiete pubblica diurna e notturna.*

Parto proprio da questo caso di specie per fare una domanda: cosa si intenda in concreto per bene comune. Lei ha fatto riferimento al fatto che la street art, *per esempio, deve essere accolta, fatta propria dalla collettività.*

In questo caso specifico dove questa accoglienza non c'è stata, o perlomeno è stata molto, molto ridotta e anzi ha suscitato delle proteste, come dicevo, come pensare o ripensare l'idea di bene comune?

Anche perché lei, e la ringrazio, ha illustrato una interessantissima genealogia della nozione di bene comune e mi domandavo, a partire da questo caso di specie, se c'è un fondamento. Lei ha parlato dell'esigenza di questa genealogia, come si è sviluppata, ma mi chiedevo se c'è un fondamento più radicale che possa tenere insieme sia il bene comune come risorsa accessibile a tutti, sia un bene comune che possa venire incontro ad esigenze diverse, come nel caso al quale ho fatto riferimento.

Maria Rosaria MARELLA*Grazie per questa domanda, perché aiuta a chiarire anche a me stessa un passaggio.*

Quello che è successo al Cinema Palazzo, che io sappia, perché dopo un po' in questo passaggio di gestione me ne sono disinteressata, c'è stato appunto un mutamento nella gestione e anche nell'ispirazione.

Nei primi tempi il Cinema Palazzo è stato gestito come un bene comune. Ricordo un lunedì di Pasqua, avevo io stessa sollecitato un'assemblea che era stata fatta nonostante la data. Faceva brutto tempo, quindi si poteva fare. Ricordo benissimo che venne una signora anziana, abitante del quartiere a chiedere: stasera che film c'è? Risposi che alla sera non ci sarebbe stato cinema, non ci sarebbe stato niente perché eravamo in assemblea. Questo per dire che era diventato un posto molto frequentato.

Quel periodo di mobilitazioni, che ha portato agli esperimenti di cui parlavo, è stato anche un momento in cui è stata rivisitata un po' la nozione di centro sociale, che nel frattempo era andata in crisi, che era stata molto criticata perfino dagli stessi movimenti.

Nel senso che un'occupazione, che si definisca bene comune, è appunto un'occupazione di un immobile privato o pubblico destinato alla collettività, per cui se ne fanno usi sociali con una valenza fortemente redistributiva delle risorse, dunque di quegli immobili verso la comunità, per esempio il quartiere, possiamo parlare di beni comuni quando ci sono attività rivolte al quartiere perché rendono accessibile quel bene. In questi casi la definizione della Commissione Rodotà è molto pertinente: il bene comune è quel bene le cui utilità realizzano gli interessi e i diritti fondamentali delle persone. In questo caso riguarda il diritto alla cultura, ma anche un diritto allo svago.

Pensiamo a tutte le utilità. Per esempio, c'era un altro caso che riguarda una palestra popolare dove si facevano dei corsi. Stava in via Nola, vicino San Giovanni: doposcuola per bambini, lezioni per migranti, corsi di lingua, sportello per i migranti per aiutarli ad avere il permesso di soggiorno. Tutte queste attività rendono bene comune quello che un tempo era chiamato un centro sociale, cioè un bene restituito ad una comunità di riferimento con un contenuto fortemente redistributivo.

Invece, se è il centro sociale dove un collettivo si appropria di un bene per farci le sue cose, chiaramente non parliamo di altro, non è un bene comune ma è un posto occupato che serve agli scopi e agli interessi di chi lo occupa ed è privo di valenza sociale, di bene comune.

A me sembra che il Cinema Palazzo di Roma abbia un po' attraversato queste due fasi, cioè da bene comune è ritornato a essere un luogo occupato in cui questa forte interazione con il quartiere è venuta meno. Quindi, mi sembra sia un po' questa la ragione anche della cattiva accoglienza.

Direi anche che il fondamento radicale di ciò che è un bene comune, ciò che viene sottratto a un proprietario nel godimento per essere utilizzato da una comunità più larga, deve essere appunto questo.

Il riferimento ai diritti fondamentali è importante, perché non è un ritorno o un ripiegamento individualista, perché dei diritti fondamentali è titolare l'individuo, ma è importante perché riguarda, cioè è, una titolarità diffusa. I soggetti portatori di diritti fondamentali sono appunto una comunità fluida e questo crea la necessità di un accesso che però deve essere virtuoso.

Paolo EVANGELISTI *Approfitto di un momento di attesa di altri interventi per formulare almeno una delle tante domande che mi sono sorte ascoltandola.*

Lei ha messo in primo piano – torno alla parte teorica, alla prima parte dell'intervento – quella che è la vera essenza definita come la possibilità di interferire con la proprietà titolare. Quindi, in qualche modo il punto cardine resta la definizione di quella che, filosoficamente, si potrebbe definire la differenza tra proprietà e uso, tra uso, fruizione e proprietà di un bene.

In questo senso pensavo, lo definisco forse con un termine un po' pomposo, al valore seminale di un articolo della Costituzione di Weimar, che poi non so se ha avuto qualche ricaduta nella Grundgesetz, oppure nell'ammodernamento più recente della Costituzione tedesca vigente.

Mi piacerebbe che lei facesse una riflessione sul primo e ultimo comma dell'articolo 153 di quella Costituzione perché, lo vorrei ricordare a tutti, quell'articolo esordisce affermando che la proprietà è garantita dalla Costituzione, ma la frase finale, che mi sono permesso di tradurre un po' in difformità con la versione ufficiale ("la proprietà obbliga. Il suo uso, oltre che al privato, deve essere rivolto al bene comune"[1]), oltre a dire che la proprietà obbliga ("Eigentum verplichtet"), che è già un bell'as-

[1] Per la versione fornita dal sito della cattedra di diritto costituzionale dell'Università di Torino, v. Dircost.unito.it

sunto, subito dopo dice esplicitamente che il suo uso deve essere messo al servizio: "Sein Gebrauch soll zugleich Dienst sein für das Gemeine Beste"[2]*. Si usa proprio la parola tedesca* Dienst *che significa servizio in tutti i sensi, del bene comune.*

Quindi, nella frase finale a chiusura di questo articolo c'è una sfida clamorosa declinata sul piano giuridico. Mi interessava un suo commento su questo.

Di questo possiamo trovare un'eco nell'articolo 42 della Costituzione italiana.

Maria Rosaria MARELLA *Sicuramente c'è un'eco di* Dienst *nella funzione sociale della proprietà stabilito nell'articolo 42, secondo comma.*

Lì c'è anche un'altra ascendenza, che è quella del pensiero giuridico sociale che inizia a criticare la nozione liberale di proprietà dicendo che la proprietà è, addirittura, e non "ha", una funzione sociale. Si tratta di una funzione sociale, di cui il proprietario è un concessionario o è un funzionario dello Stato, addirittura, perché la proprietà è funzionalizzata a scopi di carattere generale.

Nel fascismo questo significava rendere le risorse produttive tali da modernizzare l'economia del Paese, mentre invece da Weimar in poi si sviluppa una lettura democratica di questo concetto della proprietà.

Ora, tutto questo ha una ricaduta nell'elaborazione di Rodotà, che è quella di Pugliatti, ma negli Stati Uniti è quella di Hohfeld, che è del 1913, che in sostanza ci porta a dire questo: non esiste un contenuto minimo della proprietà, cioè la proprietà non ha un'essenza intangibile; la proprietà è ciò che determina il legislatore, il quale la può conformare agli scopi che ritiene e, sperabilmente, a scopi di giustizia sociale, per cui il legislatore la modella secondo l'interesse generale in riferimento al contesto, in riferimento al tipo di beni considerati.

In effetti l'uso, un diritto all'uso, un diritto all'accesso in taluni casi, può essere ben più forte della titolarità della proprietà.

Negli anni '80, in particolare con Hohfeld, si è parlato di bundle of rights. *Quell'autore ha detto che la proprietà è come una fascina con tanti bastoncini dentro, che sono tutte le facoltà del proprietario, che si possono disaggregare senza che essa perda la sua essenza: essa cioè rimane proprietà anche senza alcuni* stakes.

Per esempio, il legislatore italiano del 1977, con la legge n. 10, la legge Bucalossi, fece questa operazione: sottrasse alla proprietà il diritto di costruire. Disse: lo ius aedificandi*, il cosiddetto diritto di costruire, non è nel diritto di proprietà. Se tu, proprietario dell'immobile urbano, del fondo, vuoi costruire, devi ottenere una concessione della pubblica amministrazione pagando, quindi vuol dire che proprio non è nella proprietà.*

*Stavo appunto ricordando che negli anni '80 un giurista americano, Thomas Grey, scrisse un articolo dal titolo "*The Disintegration of property*". Così, partendo dall'idea del* bundle of rights*, cioè della fascina, dal fascio di situazioni giuridiche, si arriva a disintegrare la proprietà, nel senso che se ne perde l'essenza. Certamente questo riguarda il diritto d'accesso che può prevalere sulla proprietà senza che la proprietà venga cancellata.*

---

[2] Testo ufficiale in Verfassungen.de/19-33.

Non si potrebbe gridare a un attentato alla Costituzione se è stata abolita la proprietà. No, perché la proprietà non ha un contenuto minimo, quindi non si può conformare, la si può modellare secondo le esigenze, secondo l'interesse generale di un dato momento.

Paolo EVANGELISTI *Grazie.*

Certo, potremmo dire solo che la legge Bucalossi è arrivata in ritardo rispetto a quanto accaduto in precedenza, però indubbiamente ha segnato veramente una svolta.

Maria Rosaria MARELLA *La Legge Bucalossi è stata smantellata completamente e si è ritornati alla licenza, a provvedimenti autorizzatori e la proprietà è stata poi, successivamente, ben difesa.*

Roberto D'ORAZIO *Una domanda a Maria Rosaria, che saluto molto.*

Questa riflessione, che Maria Rosaria sta portando avanti da molto tempo, mi fa venire in mente vari collegamenti che non so se siano pertinenti o meno, ed è cosa che appunto sottopongo alla sua valutazione, e le passo idealmente una matita rossa e blu, in modo che se dirò scemenze lei ovviamente dovrà dirmelo.

La teorica ma anche l'esperienza dei beni comuni ne cambiano in qualche modo i termini alla luce di alcune importanti innovazioni. Non penso soltanto alla revisione costituzionale dell'articolo 9, quindi all'introduzione di un concetto di solidarietà intergenerazionale, che mi pare sostanzi l'interesse generale, ma anche alla luce di fenomeni forse meno noti, ma più seguiti nell'ambito dei costituzionalisti attenti al cosiddetto Global South*, quindi all'emisfero diverso dal nostro. Vale a dire del conferimento della personalità giuridica a beni naturali, a montagne, a fiumi che hanno un valore comune non soltanto come risorse naturali, ma addirittura dal punto di vista simbolico, religioso, ad esempio per popolazioni indigene, la cui memoria è interconnessa proprio a questo tipo di beni.*

Questo per dire che i citati beni naturali non sono soltanto istanze ideali, ma hanno un punto di caduta giuridica. Mi riferisco all'importante sentenza, se non sbaglio del 2015, al caso Juliana versus *United States, arenatosi di fronte a una corte distrettuale, ma che per gli aspetti procedurali è passato anche di fronte alla Corte suprema degli Stati Uniti, in cui i ricorrenti erano un gruppo di giovani, una Greta Thunberg americana, che contestavano al Governo americano di aver compromesso il loro futuro non prendendo adeguati provvedimenti per salvaguardare l'ambiente naturale, quindi ledendo aspettative dei diritti che si definiscono intergenerazionali.*

Mi piacerebbe capire meglio in che modo il discorso sui beni comuni si possa legare anche a queste linee di sviluppo.

Maria Rosaria MARELLA *Grazie per questa domanda. Di questo tema abbiamo parlato proprio sabato scorso in un seminario organizzato a Biella e dedicato ai Corpi idrici, perché un gruppo di artisti e architetti ha scritto la Carta dei diritti dei Corpi idrici.*

Che cosa sta accadendo? Che il discorso dei beni comuni sta andando in parallelo e tende a confluire con uno sviluppo, un terremoto, che sta un po' scuotendo la nozione di soggettività giuridica, perché il soggetto di diritto, nel diritto vigente, o è una persona giuridica o è un umano nato vivo. Quindi, posto che le persone giuridiche di solito sono persone fisiche, tendenzialmente, o sono un patrimonio, un patrimonio separato, ecco, sono esclusi esseri viventi non umani ed entità non viventi.

Invece, quello che sta accadendo è proprio un tentativo di allargare la soggettività giuridica estendendola intanto alle generazioni future, quindi a soggetti che non sono nati. Anche con applicazioni che vanno in tutt'altro senso, per la verità, all'intelligenza artificiale, alle forme di intelligenze artificiali, ma per quanto ci riguarda a fiumi, a montagne, eccetera.

Ci sono dei casi, almeno un paio. Uno è un caso famoso almeno di una decina d'anni fa, se non di più, di un bacino fluviale in Nuova Zelanda, soggetto a uno sfruttamento intensivo per produrre energia idroelettrica. Questo faceva sì che la comunità Maori, che viveva in quel bacino, fosse espropriata proprio del loro stesso luogo di vita.

Dopo molte lotte, una negoziazione ha prodotto un accordo fra Maori e Governo neozelandese per cui è cessata l'attività di sfruttamento, il bacino fluviale è stato sostanzialmente restituito alla comunità Maori rivestendo la qualità e la qualificazione di persona giuridica. Cioè è il fiume, il bacino a essere diventato una persona.

Questa sperimentazione sembra indicare una delle possibili soluzioni giuridiche dei beni comuni, cioè trasformare la risorsa comune da oggetto a soggetto.

Noi abbiamo sempre detto che i beni comuni sono comunque in una situazione, in un rapporto circolare con il soggetto, quindi non sono né soggetto, né oggetto, perché più o meno tendono a identificarsi con la comunità e identificano la comunità, ma nel caso neozelandese c'è qualcosa di più. C'è proprio la personificazione del fiume, che diventa una persona giuridica.

In realtà, nella tradizione Maori esiste questo dato circolare. Usano un termine che vuol dire "il fiume è me", riferendosi alla comunità, e "io sono il fiume". Quindi esiste davvero questa idea della circolarità. Tradotto nel diritto occidentale questo fa sì che il bacino fluviale diventi una persona giuridica.

Ne deriva un altro tema giuridico, quello della rappresentanza. Se un soggetto inanimato, non senziente, non dotato di coscienza, diventa una persona giuridica, ha bisogno di essere rappresentato e lì, ovviamente, è il momento per dare voce all'istanza collettiva in modo davvero democratico. Democratico non si può neanche più dire, è divenuta una parola quasi brutta, ma, in ogni caso, una rappresentanza che effettivamente dia voce alla collettività, perché quello è lo scopo.

Il passaggio giuridico è un passaggio stretto, perché è il profilo della rappresentanza che può fare problema. Però è vero quello che dici, assolutamente si sta andando in questa direzione.

Quanto alla riforma dell'articolo 9, non so che esito possa avere. C'è qualche critica nel distinguere il diritto all'ambiente dalla dignità, ma vedremo.

Mi sembra che la situazione attuale, con la guerra, renda la transizione ecologica ancora più lontana.

Non chiudiamo su note tristi; diciamo invece che la sperimentazione è molto feconda e sicuramente si troveranno delle soluzioni adeguate così da affermare il diritto di accesso di ognuno alle risorse comuni.

Paolo EVANGELISTI *Non so se Roberto voleva controreplicare o se si dichiara soddisfatto.*

Roberto D'ORAZIO *Mi dichiaro assolutamente soddisfatto e curioso di approfondire anche questo tema. Mi pare che l'aspetto volto a preservare condizioni di vita e la sussistenza di risorse per il futuro possa, come diceva Maria Rosaria, passare anche attraverso un inquadramento di queste risorse da oggetto di diritti, ancorché comuni, a nuove forme di soggettività.*

Mi sembra un profilo di grandissimo interesse.

Grazie.

Maria Rosaria MARELLA *Grazie a te per la domanda.*

Paolo EVANGELISTI *Ringrazio anch'io Roberto D'Orazio per questa domanda perché, come diceva la professoressa Marella, il punto critico sarà veramente definire bene la rappresentanza.*

Ricordiamo che ci sono anche questioni economiche, perché il titolare di quel diritto può essere oggetto del riconoscimento di un danno per il quale si riconosce un ristoro. Quindi, a chi lo diamo? Alla signora montagna? E chi rappresenta quella signora montagna? Adesso semplifico, però è un dato veramente centrale su cui bisognerà ancora fare analisi e riflessioni.

Maria Rosaria MARELLA

Vi ringrazio molto dell'ospitalità, è stata un'occasione davvero preziosa di discussione e vi ringrazio.

Grazie.

Bruno CALLEGHER *Mi sembra che l'intervento della professoressa Marella si sia rivelato essenziale per dare concretezza, mediante l'esemplificazione, ai due precedenti seminari e anche in qualche modo, anzi non in qualche modo ma sicuramente, sarà a sua volta propedeutico per quelli successivi, che saranno dedicati a temi molto concreti come la condizione femminile, l'istruzione, la sovranità monetaria come bene comune. Anche la salute, certo.*

Maria Rosaria MARELLA *Grandi temi, complimenti.*

Bruno CALLEGHER *Le sono grato anche per la risposta alla mia domanda, che mi costringerà ad approfondimenti soprattutto di natura giuridica proprio per quanto riguarda i beni culturali. Il suo approdo giuridico, che nasce da esperienze, tra virgolette un po' anarchiche ma profondamente legate alla socialità, dovrebbe essere reso noto anche ai funzionari che tendono a normare più o meno tutto usando in modo fondamentalista il* Testo Unico dei Beni Culturali.

Maria Rosaria MARELLA *Grazie a voi.*

Paolo EVANGELISTI *Ancora un saluto riconoscente e buona serata a lei e a tutti.*

4

L'istruzione delle donne: un bene comune globale

13 aprile 2022
a cura di Gina Chianese e Elisabetta Vezzosi

Elisabetta VEZZOSI *Avviamo questo quarto incontro del ciclo "Beni comuni", organizzato dal Dipartimento di Studi Umanistici.*

Ancora una volta ringrazio tutti i colleghi, in particolare Gina Chianese e Fulvio Longato.

Con Gina Chianese, nell'ambito del grande tema dei beni comuni e di questo ciclo abbiamo pensato all'approccio di genere e abbiamo scelto quello dell'educazione come bene comune globale. Il nostro Dipartimento è anche la sede del Centro studi di genere del nostro Ateneo, interdipartimentale, costituito da due anni e la professoressa Chianese fa parte del Comitato scientifico.

Il tema del genere è centrale in molti dei nostri studi, anche nei nostri insegnamenti. Ci siamo rivolte a due specialiste, la professoressa Rita Locatelli e la professoressa Irene Biemmi, che purtroppo oggi non può essere presente.

La professoressa Locatelli verrà presentata da Gina Chianese ma dirò soltanto altre due parole su questo tema e sul perché abbiamo pensato di sceglierlo.

Faccio riferimento in particolare all'importanza dell'istruzione e dell'educazione delle donne e delle bambine nell'ambito dell'Agenda per lo sviluppo sostenibile dell'ONU 2030. Vi sono due punti in particolare. Uno è il GOAL 4, dedicato all'educazione, quality of education, *e l'altro è il GOAL 5,* gender equality. *Naturalmente, questi due temi sono molto intrecciati. La qualità dell'istruzione è fondamentale per uomini e donne, per bambini e bambine. È importantissima, non soltanto per le bambine, ma anche per le donne adulte, introducendoci al grande tema del* lifelong learning, *dell'educazione continua nel corso della vita. Infatti, l'educazione in generale in un'ottica di* lifelong learning, *quindi sia l'educazione per le bambine e i bambini, sia l'educazione in età più adulta — e questo è vero soprattutto per le donne — può favorire la parità di genere, può fornire* empowerment. *La scolarizzazione e l'educazione delle donne e delle bambine può contribuire all'incremento dello sviluppo economico e della democrazia soprattutto dei paesi in via di sviluppo.*

Da ultimo, la qualità dell'istruzione – su questo sono davvero molto meno competente e lascio a voi la parola – è un diritto umano fondamentale, quindi è un perno centrale dello sviluppo.

Naturalmente, ripeto, questo per le donne ha un valore centrale, perché, soprattutto nei Paesi del Sud del mondo, può sottrarle ad uno stato di povertà molto grave.

Gina CHIANESE. *Grazie, Elisabetta, dell'introduzione. Dirò due parole per presentare la professoressa Locatelli.*

Questo tema crediamo sia, soprattutto in questo tempo, molto cruciale. Cito fonti UNICEF. Se prima della pandemia si contavano circa 132 milioni di ragazzi che non andavano a scuola, si stima che con la pandemia questo dato, già orribile di per sé, sia salito addirittura di altri 11 milioni.

La pandemia ha segnato, in maniera molto profonda, le cosiddette "povertà educative"; povertà educative che non dobbiamo pensare riferite solo a Paesi terzi. La locuzione povertà educative *ha anche significato, per donne che lavoravano, abban-*

donare il proprio impiego, perché hanno dovuto occuparsi e accudire la famiglia, i figli, proprio a causa della chiusura totale di servizi verificatasi in questo tempo.

Permettetemi alcune parole per presentare e per capire lo spessore della persona, la professoressa Locatelli, che oggi illustrerà l'argomento a cui si è fatto cenno.

Rita Locatelli è ricercatrice in pedagogia generale e sociale presso la Facoltà di Scienze della Formazione dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, dove collabora con la cattedra UNESCO Education for Human Development and Solidarity among Peoples *e con l'Osservatorio per l'educazione e la cooperazione internazionale. Si occupa in particolar modo di politiche educative in relazione allo sviluppo e alla cooperazione internazionale, prestando particolare attenzione al tema dell'inclusione, ai processi partecipativi in educazione e alla* governance *democratica.*

Fra le sue pubblicazioni, almeno tra quelle più importanti, soprattutto in questo campo, ricordiamo che ha contribuito ad un'importante pubblicazione UNESCO Rethinking education: towards a global common good? *del 2015. Inoltre, molto significativa è la monografia del 2019* Reframing Education as a Public and Common Good: Enhancing Democratic Governance.

Cito altri due saggi, il primo in volume del 2021 L'educazione come bene comune *e infine l'articolo in rivista del 2020* Il Patto Educativo Globale: L'educazione come bene comune globale.

Detto ciò, mi taccio e lascio la parola alla professoressa Locatelli.

Rita LOCATELLI
Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano

Desidero ringraziare sentitamente le professoresse Gina Chianese e Elisabetta Vezzosi. Sono davvero onorata di questo invito e mi complimento per aver messo a punto questo interessante ciclo di seminari che, anche per interessi di ricerca personali, mi affascina particolarmente. Credo che sia importante che in Italia si avvii una discussione di carattere trasversale sul tema dei beni comuni, che comprenda ma non si esaurisca all'ambito educativo, che è quello di mia più diretta competenza. I seminari che hanno preceduto quello di oggi, e che ho avuto la possibilità di rivedere, sono stati molto istruttivi.

D'accordo con le professoresse Chianese e Vezzosi, il mio intervento affronta il tema dell'educazione delle donne come bene comune globale, con un particolare affondo sul diritto all'educazione a livello internazionale dalla prospettiva dell'UNESCO, in qualità di agenzia specializzata delle Nazioni Unite nel settore.

Nel corso della prima parte dell'intervento mi concentrerò soprattutto sullo stato del diritto all'educazione di donne, bambine e ragazze nel mondo; nella seconda parte tratterò più da vicino, da un punto di vista più teorico, l'applicazione del concetto dei beni comuni, che avete già in qualche modo affrontato nei seminari precedenti, all'ambito educativo. Illustrerò in che modo può essere intesa la nozione di educazione come bene comune e, come bene comune globale, e con quali implicazioni.

A livello globale, negli ultimi venticinque anni si può osservare un miglioramento molto sensibile rispetto alla realizzazione della parità di genere. Secondo il rapporto dell'UNESCO del 2020 sulla parità di genere, si ritiene che questa crescita sia stata favorita da alcuni miglioramenti particolarmente significativi avvenuti in Asia meridionale e in India[1]. Per quanto riguarda le competenze e

[1] UNESCO Global Education Monitoring Report, *Global education monitoring report 2020: gender report, A new generation: 25 years of efforts for gender equality in education*, Parigi, UNESCO, 2020.

l'apprendimento in lettura e matematica, è possibile osservare come le ragazze abbiano raggiunto se non superato i ragazzi in alcuni contesti. Riguardo all'iscrizione femminile nel ciclo di istruzione terziaria, è da notare come la percentuale sia triplicata negli ultimi vent'anni. Questo è particolarmente rilevante nella prospettiva di apprendimento permanente (*lifelong learning*) cui si è fatto riferimento nell'introduzione di questo seminario.

Tuttavia, nonostante questi progressi osservabili in modo trasversale in tutto il mondo, esistono comunque diverse distinzioni all'interno delle regioni del mondo e all'interno degli stessi Paesi. Soprattutto è possibile rilevare come le ragazze che sono in situazione di povertà o disabilità facciano fronte a forme di esclusione peggiore nei Paesi più poveri del mondo. Dei bambini che non avranno accesso alla scuola, tre quarti di questi sono, appunto, femmine.

Per quanto riguarda la percentuale delle donne analfabete, negli ultimi vent'anni questa percentuale è rimasta costante. Si stima che la percentuale di analfabetismo tra le donne (*adult illiteracy*) si attesti intorno al 63 per cento. Si stima inoltre che, nel 2016, le donne nei paesi europei avessero quasi il doppio delle probabilità degli uomini di essere escluse dall'educazione degli adulti per motivi familiari. In generale, è rilevabile come il genere interagisca con altri svantaggi economici e sociali, peggiorando quindi l'educazione delle donne e delle bambine.

Prendendo in esame alcuni grafici riportati all'interno del Rapporto UNESCO sulla parità di genere, occorre certamente sottolineare il grande miglioramento della percentuale di iscrizione nel sistema di educazione terziaria negli ultimi vent'anni. Questo è dettato da un grande miglioramento intercorso in alcuni Paesi del mondo, specialmente nell'Asia dell'est e nel sudest asiatico, dove, l'indice di parità si è invertito rispetto al 1995 e dove adesso si registra un maggior numero di donne che hanno accesso all'istruzione terziaria rispetto agli uomini[2].

A livello di istruzione primaria, il cambiamento è meno significativo. Nonostante il miglioramento registrato, è possibile rilevare come questo sia meno accentuato, probabilmente anche perché si tratta di una situazione in partenza meno critica rispetto ai livelli di istruzione successivi.

La regione del mondo nella quale l'indice di parità resta comunque tra i più bassi nel mondo è l'Africa Sub-Sahariana. È inoltre opportuno sottolineare come le regioni del Nord Africa e dell'Asia Occidentale registrino un peggioramento dell'indice di parità a livello di istruzione secondaria.

La situazione di svantaggio delle bambine nell'accesso all'istruzione primaria è confermata anche dalle mappe elaborate dall'Istituto di Statistica dell'UNESCO, secondo cui la situazione è particolarmente grave nelle regioni dell'Africa Sub-sahariana e dell'Asia Occidentale (Afghanistan e Pakistan nella fattispecie)[3]. Viceversa,

---

[2] UNESCO, Global Education Monitoring Report, cit., p. 10. Figure 1: "Progress towards gender parity has been uneven across region and education levels".

[3] UNESCO, Institute for Statistics: <https://uis.unesco.org/>.

ci sono alcune regioni, in particolare l'India nell'Asia meridionale, dove sono i bambini ad essere svantaggiati rispetto alle bambine nell'accesso all'istruzione primaria. Sempre per quanto riguarda l'istruzione primaria, è opportuno sottolineare come l'indice di parità cambi a seconda del contesto di vita e di provenienza dei bambini e delle bambine. Nei contesti rurali e in situazioni di povertà, è maggiore la probabilità che le bambine non abbiano accesso all'istruzione[4].

È possibile osservare lo stesso trend anche a livello di istruzione secondaria, dove l'indice di parità è più basso nell'Africa Sub-Sahariana, in alcune zone della penisola araba e dell'Asia meridionale, regioni che rappresentano alcune delle zone più povere del pianeta.

Per quanto riguarda la *tertiary education*, è interessante osservare la situazione dell'Africa del Nord e dell'Asia occidentale, dove la questione della parità di genere è un tema molto sentito. Per esempio, è possibile notare come in Marocco e in Tunisia l'indice di parità sia migliorato significativamente, così come in Arabia Saudita dove l'indice di parità è stato per molti anni a favore delle donne. In generale, è possibile ritenere che in queste regioni la tendenza sia positiva[5]. In Europa l'indice di parità è più alto a favore delle donne, essendoci più donne iscritte nei cicli di istruzione terziaria rispetto agli uomini.

Le donne hanno meno probabilità di acquisire competenze di base nelle tecnologie dell'informazione e della comunicazione, specialmente nei Paesi a basso e medio-basso reddito[6]. Numerosi studi rilevano come la pandemia da Covid-19 abbia aggravato la disuguaglianza di genere nel campo dell'educazione. Tra le varie cause che portano alla disuguaglianza, è da sottolineare una componente che riguarda il rischio di matrimonio precoce delle bambine e delle ragazze che, di fatto, diventano spose a un'età inferiore ai diciotto anni. Si tratta del cosiddetto "fenomeno delle spose bambine" che riguarda il 21 per cento delle donne sotto i diciotto anni a livello mondiale. Si stima che 650 milioni di ragazze e di donne si siano sposate quando erano bambine[7]. Il 37 per cento di queste donne vive nell'Africa subsahariana, in particolare in tre Paesi dove il tasso è più alto: Niger, Repubblica Centrafricana, Ciad. Si stima che, dal 2020 al 2030, 100 milioni di bambine siano già da considerare spose bambine. A queste se ne aggiungono altri 10 milioni che ci si aspetta possano diventare spose bambine a causa proprio della pandemia da Covid, che, con la chiusura delle scuole, ha costretto un consistente numero di bambine e ra-

---

[4] UNESCO, Global Education Monitoring Report, cit., p. 11. Figure 3: "Gender disparity in primary school attendance among poor and rural children in low- and middle-income countries is higher than average, mostly at girls' expense"

[5] UNESCO, Global Education Monitoring Report (2020), cit., p. Figure 7 "In Northern Africa and Western Asia, tertiary education expansion patterns vary by gender".

[6] UNESCO, Global Education Monitoring Report (2020), cit., p. Figure 11 "Women in low- and lower-middle-income countries are less likely to have basic information and communication technology skills".

[7] UNICEF, Child marriage: <https://www.unicef.org/protection/child-marriage>.

gazze a rimanere a casa senza la possibilità di accedere all'istruzione, possibilità che invece è da considerarsi preventiva rispetto al fenomeno del matrimonio precoce (*early marriage*).

A livello internazionale la legislazione che promuove l'uguaglianza di genere è ben sviluppata, ma non sempre attuata in modo adeguato. Lo strumento normativo più importante in questo campo è la Convenzione sull'eliminazione di tutte le forme di discriminazione contro le donne (CEDAW), adottata a New York il 18 dicembre 1979. La Convenzione non è stata ratificata da tutti i Paesi del mondo, in particolare dagli Stati Uniti, che l'hanno firmata ma non ratificata. L'articolo 10 della CEDAW si concentra sull'eliminazione della discriminazione nell'ambito educativo. Esso promuove pari opportunità per donne e ragazze nell'accesso all'istruzione a tutti i livelli, combattendo gli stereotipi di genere e l'abbandono scolastico femminile. L'articolo in questione sottolinea l'importanza di garantire uguali possibilità per borse di studio, educazione continua e partecipazione alle attività sportive. Inoltre, enfatizza l'accesso a informazioni cruciali sulla salute e la pianificazione familiare. In sintesi, l'articolo 10 mira a creare un ambiente educativo equo che favorisca l'*empowerment* femminile attraverso l'educazione.[8] Nel quadro dell'Agenda 2030 per lo sviluppo sostenibile, l'Obiettivo 4 dedicato all'educazione di qualità prevede un target specifico (4.5) dedicato all'eliminazione della disparità di genere in educazione, al fine di favorire un uguale accesso a tutti i livelli di istruzione, compreso il sistema di formazione professionale e vocazionale, e con un'attenzione specifica alle persone vulnerabili, comprendendo tra queste anche le donne e le bambine. Uno dei mezzi di implementazione previsti dall'*Agenda Education 2030*, che faciliterebbe il raggiungimento dei diversi target, riguarda il tema di genere: "Costruire e potenziare le strutture educative in modo che siano sensibili ai bambini, alla disabilità e al genere, e predisporre ambienti dedicati all'apprendimento sicuri, non violenti, inclusivi e inclusivi per tutti"[9]. L'idea è di creare ambienti di apprendimento che promuovano attivamente la parità di genere, non solo nei contenuti, ma anche nella loro progettazione e gestione. Questo approccio mira a integrare la sensibilità di genere in ogni aspetto dell'esperienza educativa, dalle infrastrutture fisiche ai metodi di insegnamento. In questo modo, l'Agenda fornisce sia la direzione da seguire che gli strumenti pratici per raggiungere l'obiettivo della parità di genere nell'educazione. Nella fattispecie, l'eguaglianza di genere è considerata all'interno dell'*Agenda Education 2030* come parte costitutiva del diritto all'educazione di tutti. L'uguaglianza di genere nell'istruzione va oltre il semplice accesso e completamento dei cicli scolastici. Un approccio basato sui diritti mira a

[8] Art. 10 della *Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women*, New York, United Nations, OHCHR, 18 December, 1979.

[9] Obiettivo 4: Garantire un'istruzione di qualità inclusive ed equa e promuovere opportunità di apprendimento continuo per tutti. Obiettivo 4.a., <https://www.eda.admin.ch/agenda2030/it/home/agenda-2030/die-17-ziele-fuer-eine-nachhaltige-entwicklung/ziel-4-inklusive-gleichberechtigte-und-hochwertige-bildung.html>.

garantire un vero *empowerment*, permettendo a ragazze e ragazzi, donne e uomini, di sviluppare pienamente le proprie capacità attraverso l'educazione. L'obiettivo è creare un sistema educativo che non solo offra pari opportunità, ma che rafforzi attivamente le competenze di tutti, indipendentemente dal genere, promuovendo così una reale parità nella società.

La Raccomandazione generale n. 36 della CEDAW sull'educazione delle donne e delle ragazze è un documento cruciale per la promozione della parità di genere nell'istruzione. Essa fornisce un'interpretazione autorevole dell'articolo 10 della Convenzione che riguarda il diritto all'istruzione. Questo documento non solo chiarisce i principi dell'articolo, ma offre anche linee guida pratiche per la sua attuazione, adattandoli alle sfide contemporanee. La Raccomandazione n. 36 è quindi fondamentale per tradurre gli ideali della CEDAW in azioni concrete, promuovendo efficacemente l'uguaglianza di genere nel settore educativo[10]. La Raccomandazione generale n. 36 della CEDAW offre una visione completa del diritto all'istruzione per donne e ragazze. Questo importante documento non si limita a garantire il semplice accesso all'educazione, ma adotta un approccio a tre livelli: innanzitutto, assicura l'*accesso* alle strutture educative. Poi, si concentra sulla *qualità* dell'esperienza all'interno del sistema scolastico, garantendo che le studentesse possano beneficiare pienamente di tutti i servizi offerti. Infine, vede l'educazione come uno strumento potente per l'*empowerment* femminile, capace di promuovere lo sviluppo completo delle donne nella società. Questa Raccomandazione è ampiamente riconosciuta come la guida più autorevole per interpretare e applicare il diritto all'istruzione nell'ambito della CEDAW, offrendo una *roadmap* chiara per realizzare la parità di genere nell'educazione.

Oltre alle disposizioni e alla normativa internazionale, è opportuno richiamare alcuni strumenti che permettono il monitoraggio del diritto all'educazione di donne e bambine. L'UNESCO ha sviluppato un atlante mondiale chiamato *HerAtlas*[11] per valutare l'implementazione del diritto all'educazione di donne e ragazze a livello globale. Questo atlante utilizza diverse mappe per illustrare la ratifica di strumenti internazionali chiave e l'adozione di leggi nazionali rilevanti per l'istruzione femminile. Gli indicatori includono:

- Ratifica di convenzioni internazionali (come la Convenzione UNESCO contro le discriminazioni nell'educazione del 1960 e la CEDAW)
- Presenza del diritto all'educazione femminile nelle costituzioni nazionali
- Esistenza di leggi specifiche per l'istruzione delle donne
- Quadri normativi per l'istruzione obbligatoria e gratuita

---

[10] Committee on the Elimination of Discrimination against Women. *General recommendation No. 36 on the right of girls and women to education*, 16 November 2017. https://www.ohchr.org/en/documents/general-comments-and-recommendations/general-recommendation-no-36-2017-right-girls-and. *General recommendation No. 36 (2017) on the right of girls and women to education*, New York, United Nations, OHCHR, CEDAW/c/gc/36, 27 November 2017.

[11] UNESCO, *HerAtlas: Monitoring the right to education for girls and women*. <https://www.unesco.org/en/heratlas>.

- Accesso paritario all'istruzione post-secondaria
- Età minima per il matrimonio
- Allineamento tra l'età di ingresso nel mondo del lavoro e la fine dell'istruzione obbligatoria
- Protezione legale contro la violenza
- Tutela del diritto all'istruzione per ragazze incinte o giovani madri

HerAtlas offre una panoramica comparativa tra diversi paesi. Ad esempio, gli Stati Uniti mostrano punteggi bassi in alcuni indicatori a causa della mancata ratifica di certe convenzioni internazionali, mentre hanno punteggi alti in altri ambiti, come la garanzia dell'istruzione obbligatoria. Questo strumento permette di valutare i progressi e le aree di miglioramento di ogni paese nel percorso verso la parità di genere nell'educazione. *HerAtlas* si rivela quindi un prezioso strumento per analizzare i vari fattori che contribuiscono al raggiungimento di questo importante obiettivo.

Il tema della parità di genere, e della necessità di sviluppare un approccio olistico per affrontare la questione che assume una crescente importanza globale, è emerso come prioritario anche nell'ambito della riunione dei Paesi del G7 del 2021[12]. Tale approccio è stato evidenziato anche nel Rapporto che riassume i risultati della consultazione degli Stati membri sulla Convenzione UNESCO del 1960 contro la discriminazione nell'educazione. L'idea centrale è che la parità di genere nell'istruzione non possa essere raggiunta concentrandosi solo su aspetti isolati del sistema educativo. Richiede invece un'azione coordinata su molteplici fronti: dalle politiche educative alle pratiche in aula, dall'accesso alle risorse alla formazione degli insegnanti, fino al coinvolgimento delle comunità. Questo approccio integrato riconosce che le disuguaglianze di genere nell'educazione sono intrecciate con questioni sociali, economiche e culturali più ampie. Pertanto, per realizzare una vera parità, è necessario affrontare simultaneamente diverse sfide, creando un ambiente educativo che sia equo e inclusivo a tutti i livelli[13]. Il Rapporto UNESCO *From rights to country-level action: results of the tenth consultation of Member States on the 1960 Convention and Recommendation* offre un quadro dettagliato delle azioni intraprese dagli Stati membri per attuare la Convenzione e la Raccomandazione del 1960[14]. L'adozione di un approc-

[12] G7 (2021), *Declaration on girls' education: recovering from COVID-19 and unlocking agenda 2030*, 5 maggio 2021, <https://www.gov.uk/government/publications/g7-foreign-and-development-ministers-meeting-may-2021-communique/1b2ab108-e608-41c3-abe7-240b816464d1#fnref:1>.

[13] UNESCO General Conference (2021), *Summary of the reports received from Member States on the measures taken to implement the 1960 Convention and Recommendation against Discrimination in Education* (41 C/33). <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000379727/PDF/379727eng.pdf.multi>.

[14] UNESCO, *From rights to country-level action: results of the tenth consultation of Member States on the 1960 Convention and Recommendation*. Parigi, UNESCO, 2022. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000379727/PDF/379727eng.pdf.multi>.

cio olistico, che integra la protezione dei diritti delle ragazze madri, la sfida agli stereotipi di genere e l'integrazione di una prospettiva di genere nelle politiche educative, rappresenta un passo avanti significativo. In particolare, l'enfasi posta sulla necessità di fornire alle studentesse incinte le strutture necessarie per accedere alle cure prenatali e continuare gli studi testimonia una crescente consapevolezza dell'importanza di un'educazione inclusiva. Questa tendenza sottolinea la complessità della sfida e la necessità di un impegno coordinato a livello internazionale. L'Agenda 2030 adotta un approccio olistico allo sviluppo sostenibile, riconoscendo l'interdipendenza tra i diversi obiettivi. L'uguaglianza di genere (Obiettivo 5), ad esempio, è strettamente legata ad altri obiettivi come la riduzione delle disuguaglianze, la promozione di una società più giusta e la lotta contro i cambiamenti climatici. Questo approccio sistemico sottolinea l'importanza di affrontare le sfide globali in modo integrato e coordinato.

L'analisi del discorso di António Guterres, Segretario-Generale delle Nazioni Unite, che si è svolto il 18 luglio 2020 in occasione della giornata internazionale dedicata a Nelson Mandela[15], rivela una forte enfasi sulle disuguaglianze di genere, esacerbate dalla pandemia. Il Segretario Generale ha proposto un *Nuovo Contratto Sociale* come risposta alle sfide globali, un concetto che ha rapidamente guadagnato terreno nel dibattito internazionale. Tale proposta suggerisce la necessità di un profondo ripensamento dei rapporti sociali ed economici, con particolare attenzione alla promozione dell'equità di genere. L'idea di un "nuovo contratto sociale" è emersa con forza negli ultimi anni, trovando eco in movimenti come *Extinction Rebellion* e *Black Lives Matter* che sostengono la necessità di una profonda riforma dell'attuale sistema sociale attraverso il coinvolgimento di tutti gli attori della società a livello nazionale e globale. La pandemia da COVID-19 ha ulteriormente evidenziato le disuguaglianze esistenti e l'importanza di fondare una nuova alleanza che metta al centro i diritti e il benessere delle persone. Il Segretario Generale delle Nazioni Unite si è fatto portavoce di questa esigenza di cambiamento, sottolineando l'importanza di affrontare le storiche disuguaglianze di genere. Nel suo discorso, Guterres ha affermato con forza di essere un femminista e ha lanciato un appello affinché tutte le persone, e in particolare le donne, abbiano le stesse opportunità. A seguito del suo discorso, che ha segnato una svolta fondamentale nell'azione delle Nazioni Unite post-pandemia, il Segretario Generale ha pubblicato il rapporto "Our Common Agenda"[16] che delinea un nuovo percorso per affrontare le sfide globali, proponendo un "nuovo contratto sociale" che metta al centro i diritti e il benessere delle persone. Tra le dodici priorità individuate nel rapporto, un'attenzione particolare è dedicata alle donne e alle bambine. Il quinto punto, in particolare, sottolinea l'importanza di promuovere l'uguaglianza di genere e di investire nel

[15] António Guterres (18 luglio 2020), *Tackling Inequality: A New Social Contract for a New Era*. <https://www.un.org/en/coronavirus/tackling-inequality-new-social-contract-new-era>.

[16] United Nations, *Our Common Agenda: Report of the Secretary-General*, New York, Organizzazione delle Nazioni Unite, 2020.

potenziale delle donne. Questa scelta non è casuale, ma riflette la consapevolezza crescente della necessità di affrontare le profonde disuguaglianze che persistono a livello globale.

In linea con le discussioni internazionali sul "nuovo contratto sociale", la Commissione internazionale dell'UNESCO sui futuri dell'educazione ha pubblicato nel 2021 un rapporto che propone un "contratto" educativo rinnovato[17]. L'obiettivo è superare i limiti degli attuali sistemi educativi, spesso caratterizzati da disuguaglianze, per promuovere una nuova alleanza educativa fondata su principi universali quali l'inclusione, l'equità e la solidarietà, promuovendo un'idea di educazione come bene comune e come responsabilità collettiva. La pandemia ha evidenziato in modo drammatico l'interdipendenza globale, rendendo ancora più urgente la necessità di un'educazione che promuova la cooperazione e la cittadinanza globale. Due pilastri sostengono questo nuovo contratto:

- Il diritto all'educazione di qualità per tutta la vita: il concetto di *lifelong learning* diventa centrale, offrendo a tutti le opportunità di apprendere e svilupparsi lungo tutto l'arco della vita
- L'educazione come bene comune: l'educazione deve essere considerata un impegno collettivo, un diritto inalienabile e un motore di sviluppo sostenibile

In questo Rapporto, l'UNESCO sottolinea l'importanza di considerare l'educazione come un bene comune, non solo da una prospettiva di genere, ma anche in un'ottica più ampia e inclusiva. Il documento evidenzia come l'uguaglianza di genere non sia un obiettivo isolato, ma una condizione necessaria per costruire un futuro sostenibile. Utilizzando il plurale "futuri", il rapporto invita a immaginare molteplici scenari possibili, senza predefinire un unico modello di sviluppo. Richiamando l'importanza di decolonizzare l'educazione, l'UNESCO propone un approccio collaborativo e partecipativo che coinvolga le diverse comunità e valorizzi le conoscenze locali. L'obiettivo è co-creare un'educazione che sia realmente al servizio di tutti, superando le divisioni e le disuguaglianze esistenti.

Il rapporto sui futuri dell'educazione può essere considerato come espressione di una delle due funzioni fondamentali dell'organizzazione, che è quella di fornire una visione strategica e di prospettiva, offrendo linee guida su principi che riguardano il futuro dei sistemi educativi. L'altra funzione riguarda un'altra tipologia di attività che comprendono la produzione di dati, il monitoraggio, la valutazione dell'attuazione del diritto all'educazione nel mondo, come quelle sopra richiamate. Tra gli esempi di questa seconda funzione possiamo richiamare la sopra citata piattaforma *HerAtlas* per il monitoraggio del diritto all'educazione di donne e bambine

[17] UNESCO, *Re-immaginare i nostri futuri insieme. Un nuovo contratto sociale per l'educazione*. Parigi, UNESCO, 2021.

o lo UNESCO GEMR *Gender Report*[18]. Nell'ambito della funzione di monitoraggio, raccolta dati e valutazione, il settore educazione collabora strettamente con l'Istituto di Statistica dell'UNESCO[19].

Pubblicato dall'UNESCO, il rapporto sui Futuri dell'educazione rappresenta l'ultimo capitolo di una lunga riflessione inaugurata nel 1972 con la pubblicazione dell'influente rapporto "Learning to be"[20]. Edgar Faure, figura di spicco della politica francese, a capo della Commissione che curò questo primo rapporto, coniò il termine "educazione permanente", anticipando l'idea di un'educazione che non si esaurisce con la scuola, ma che accompagna l'individuo per tutta la vita. Da allora, il concetto di "società dell'apprendimento" si è affermato nel discorso internazionale, sottolineando il ruolo centrale dell'educazione nella costruzione di una società più giusta e inclusiva. Jacques Delors, nel successivo volume dell'UNESCO "Nell'educazione un tesoro" pubblicato nel 1996[21], ha ulteriormente sviluppato questa idea, introducendo i quattro pilastri dell'apprendimento: imparare a fare, a essere, a conoscere e a vivere insieme.

Da questa ricostruzione è evidente come l'UNESCO, da oltre cinquant'anni, sia impegnata a riflettere sul ruolo dell'educazione nella società, cercando di definire quale tipo di educazione sia necessaria per affrontare le sfide del presente e del futuro. Il più recente rapporto "Re-immaginare i nostri futuri insieme. Un nuovo contratto sociale per l'educazione" si inserisce in questa tradizione, riprendendo e ampliando questi concetti. In particolare, sottolinea l'importanza di intendere l'educazione come un bene comune, un'idea già anticipata nel rapporto "Ripensare l'educazione: verso un bene comune globale?"[22]. Quest'ultimo documento, pubblicato nel 2015, ha gettato le basi teoriche e concettuali per la definizione di un nuovo contratto sociale per l'educazione, incentrato sulla costruzione di un futuro sostenibile e giusto. Il volume prende in esame la crescente privatizzazione del settore educativo, evidenziando il sempre maggiore coinvolgimento di attori non statali nel processo di insegnamento-apprendimento a livello globale. Negli ultimi decenni, infatti, parallelamente all'ampliamento dell'accesso all'istruzione a tutti i livelli, si è assistito a una progressiva riduzione del ruolo dello Stato in questo ambito. Limitazioni ai finanziamenti pubblici, tagli alla spesa e pressioni demografiche hanno reso sempre più difficile per molti governi far fronte alla crescente domanda di scolarizzazione. Per colmare questo gap, in diverse situazioni si è fatto ricorso al

---

[18] UNESCO, Global Education Monitoring Report, *Global education monitoring report 2020: gender report, A new generation: 25 years of efforts for gender equality in education*, Parigi, UNESCO, 2020.

[19] UNESCO, Institute for Statistics (UIS) <https://uis.unesco.org/>.

[20] E. Faure, et al., *Rapporto sulle strategie dell'educazione* (in originale: *Learning to be. The world of education today and tomorrow*), Parigi, UNESCO, 1972.

[21] J. Delors, et al., *Nell'educazione un tesoro. Rapporto all'UNESCO della. Commissione Internazionale sull'Educazione per il XXI secolo*. Parigi, UNESCO, 1996.

[22] UNESCO, *Ripensare l'educazione: verso un bene comune globale?* Parigi, UNESCO, 2015.

coinvolgimento di attori privati, un processo che in alcuni casi ha portato alla mercificazione dell'educazione stessa. Se per privatizzazione si intende il trasferimento di responsabilità dalla sfera pubblica a quella privata, negli ultimi decenni abbiamo assistito a un'espansione significativa di questo fenomeno nel settore educativo. Non solo sono aumentati i soggetti privati coinvolti, ma si è ampliato anche il loro campo d'azione, che oggi tocca praticamente tutti gli aspetti del sistema educativo[23]. Tuttavia, questa tendenza ha sollevato numerose preoccupazioni, in particolare riguardo all'impatto sulla qualità dell'insegnamento, sull'equità e sull'accesso all'istruzione. Un esempio emblematico di questa mercificazione è rappresentato dalle cosiddette *school chains*, ovvero catene di scuole gestite da aziende private. Queste istituzioni, spesso presenti nei Paesi in via di sviluppo, adottano modelli educativi standardizzati basati sull'efficienza, privilegiando gli aspetti quantitativi rispetto a quelli qualitativi. Le lezioni, preparate in Paesi ad alto reddito e trasmesse tramite tablet, riducono il ruolo dell'insegnante a mero facilitatore. Questo approccio, definito da alcuni come "mcdonaldizzazione" dell'educazione, è stato fortemente criticato per diverse ragioni. Innanzitutto, esso contribuisce ad aumentare le disuguaglianze, poiché le rette, anche se modeste, possono risultare inaccessibili per le famiglie più povere. In secondo luogo, la standardizzazione dei contenuti limita la possibilità di adattare l'insegnamento alle specificità culturali e sociali dei diversi contesti. Infine, la riduzione del ruolo dell'insegnante incide negativamente sulla qualità dell'apprendimento, poiché la relazione tra docente e studente è un elemento fondamentale per la crescita personale e intellettuale[24]. Questo approccio all'educazione si inserisce nel più ampio contesto della "global education industry", un settore che applica i principi del *new public management* all'educazione, trasformandola in un *business*. In questo scenario, le logiche di mercato prevalgono, privilegiando l'efficienza, la produttività e la competitività rispetto a obiettivi più ampi come l'equità e la coesione sociale. L'educazione, tradizionalmente considerata un bene pubblico fondamentale, viene così ridefinita come un bene di consumo privato che privilegia il profitto rispetto al bene collettivo. La standardizzazione dei contenuti, l'enfasi sull'individuo e il conseguimento di competenze spendibili sul mercato del lavoro sono le caratteristiche principali di questo modello. Questo cambiamento di paradigma ha profonde implicazioni per le società, in quanto mette a rischio il diritto all'educazione di qualità per tutti. È pertanto necessario ripensare il ruolo dello Stato nell'educazione, progressivamente messo in discussione dall'espansione degli attori privati, e promuovere politiche che favoriscano un sistema educativo equo, inclusivo e di alta qualità.

---

[23] I. Macpherson, S. L. Robertson, & G. Walford, a cura di, *Education, Privatization and Social Justice: Case Studies from Africa, South Asia and South East Asia*, Oxford, Symposium Books, 2014.

[24] A. Verger, C. Lubienski, & G. Steiner-Khamsi, a cura di, *The Global Education Industry. World Yearbook of Education,* Londra, Routledge, 2016.

Da qui emerge l'utilità e la centralità di intendere l'educazione non meramente come un bene pubblico ma anche come un bene comune. La natura dell'educazione, più che essere intrinsecamente pubblica, privata o comune, è definita dalle finalità che le vengono assegnate. Un sistema educativo può, infatti, perseguire obiettivi diversi, che vanno dal mero profitto individuale all'emancipazione sociale. Intendere l'educazione come bene comune significa riconoscerne il valore intrinseco per la comunità e per lo sviluppo di una società più giusta ed equa. In questa prospettiva, l'educazione non è solo un mezzo per acquisire competenze professionali, ma anche uno strumento per formare cittadini consapevoli e partecipi. La tradizione italiana offre numerosi esempi di come l'educazione possa essere concepita come un bene comune. Basti pensare alle esperienze dei patti educativi di comunità o alle scuole aperte che hanno sempre valorizzato il rapporto tra scuola e territorio.

Francesco Viola, filosofo del diritto, definisce il "comune" come "cum-munis", ovvero la condivisione di doveri[25]. A differenza dei beni pubblici, i beni comuni richiedono una gestione condivisa e si basano su un forte senso di responsabilità collettiva. Sono beni relazionali, radicati nella cultura e nella storia di una comunità. Applicato all'educazione, il concetto di bene comune supera la tradizionale dicotomia pubblico-privato. L'educazione, intesa come bene comune, è un impegno sociale condiviso che riconosce la diversità dei contesti e valorizza la partecipazione democratica. Questo approccio va oltre l'utilitarismo e l'individualismo, promuovendo invece la sussidiarietà, la partecipazione e l'apprendimento lungo tutto l'arco della vita. Considerare l'educazione come bene comune significa affermare che essa non è una semplice risorsa economica, ma un diritto fondamentale che contribuisce alla costruzione di una società più giusta ed equa. In questa prospettiva, l'educazione non è solo un mezzo per acquisire competenze professionali, ma anche uno strumento per sviluppare la cittadinanza attiva e la capacità di partecipare alla vita democratica.

Come evidenziato da Maria Rosaria Marella, la prospettiva dei beni comuni offre una risposta innovativa al problema dei beni pubblici[26]. Nell'ambito dell'educazione, permette di far fronte ai limiti dei modelli educativi tradizionali, superando sia gli approcci puramente mercantilistici sia quelli eccessivamente burocratizzati. Considerare l'educazione come bene comune implica la costruzione di nuove istituzioni educative, basate sulla cooperazione tra diversi attori sociali. Tuttavia, questa visione presuppone l'esistenza di condizioni democratiche solide, che garantiscano l'uguaglianza sociale ed economica e promuovano spazi di partecipazione attiva di tutti i cittadini. L'approccio dei beni comuni all'educazione è un circolo virtuoso: cittadini e comunità rafforzano le istituzioni democratiche, e queste ultime, a loro volta, promuovono pratiche educative inclusive e orientate all'apprendi-

[25] F. Viola, F., *Beni comuni e bene comune*, in: "Diritto e Società", A. III, n. 3, 2016, pp. 381-398.

[26] M. R. Marella, a cura di, *Oltre il pubblico e il privato. Per un diritto dei beni comuni*, Verona, Ombre corte, 2012.

mento permanente. In questo modo, si favorisce lo sviluppo di individui autonomi e responsabili, capaci di partecipare attivamente alla vita della società.

Proseguendo la riflessione sull'educazione come bene comune, è fondamentale analizzare il ruolo della *governance* globale in questo processo. L'educazione, intesa come bene comune globale, richiede una profonda trasformazione della *governance* a livello internazionale. Non è più possibile limitarsi a una visione nazionale della *governance* educativa, poiché le interconnessioni globali sono sempre più pervasive. Per garantire una democrazia autentica a livello nazionale, è indispensabile promuovere una *governance* globale altrettanto democratica. Tuttavia, le istituzioni internazionali tradizionalmente coinvolte nell'educazione, che includono anche la Banca Mondiale e il Fondo Monetario Internazionale, hanno spesso privilegiato un approccio economico e strumentale, piuttosto che valorizzare il ruolo dell'educazione come strumento di emancipazione e sviluppo umano.

L'Agenda 2030 delle Nazioni Unite offre un'opportunità unica per ridefinire il ruolo dell'educazione a livello globale. Come accennato precedentemente, nel Rapporto "La nostra agenda comune" il Segretario generale delle Nazioni Unite ha sottolineato la necessità di un nuovo contratto sociale, basato sulla partecipazione attiva di tutti, in particolare delle donne e delle ragazze. Citando quest'ultimo documento: "è il momento di rinnovare il contratto sociale tra i governi e il loro popolo e all'interno delle società, in modo da ricostruire la fiducia e abbracciare una visione globale dei diritti umani. Le persone hanno bisogno di vedere i risultati riflessi nella loro vita quotidiana. Questo deve includere la partecipazione attiva ed equa delle donne e delle ragazze, senza le quali nessun contratto sociale significativo è possibile"[27]. Questo nuovo contratto sociale deve riconoscere l'educazione come un diritto fondamentale e un bene comune, e promuovere una *governance* globale più equa e inclusiva. In sostanza, l'educazione deve essere al centro di un nuovo paradigma di sviluppo, in cui i diritti umani, la giustizia sociale e la sostenibilità ambientale siano prioritari. Per raggiungere questo obiettivo, è necessario rafforzare la cooperazione internazionale, promuovere la partecipazione delle comunità locali e garantire la parità di genere affinché tutti abbiano accesso a un'educazione di qualità, lungo tutto l'arco della vita.

[27] United Nations (2020), cit, p. 4.

Gina CHIANESE. *Ringrazio la professoressa Locatelli per questo intervento molto denso, nel senso che sono veramente tante le sollecitazioni. Cerco di evidenziarne alcune per avviare la discussione.*

Certamente è interessante il focus su come l'istruzione, l'educazione rappresentino lo strumento e il mezzo per un esercizio pieno dei diritti, di come sia ritornato più volte il termine capacitazione. Facciamo riferimento, quindi, a tutto l'approccio di Sen, della Nussbaum, di come deve essere attualizzato all'interno di un metodo che lei ha proposto come olistico, comprensivo senza dubbio della sensibilità di genere.

Aggiungo soltanto una piccola cosa. La sensibilità di genere deve essere tradotta anche con la questione dell'istruzione delle donne, intesa come bene comune. Tuttavia non è un qualcosa che riguarda solo le donne, ma deve essere il fondamento di questo patto sociale integrato e interessare tutti.

Molto rilevante è stato anche l'accenno al rischio alla «mcdonaldizzazione», che va verso la promozione di un pensiero unico, di un pensiero acritico, mentre, invece, l'esercizio pieno dei diritti prevede proprio un pensiero critico, una responsabilità piena, non solo, come lei ci ricordava, dei diritti, ma anche dei doveri e delle responsabilità a cui siamo chiamati tutti.

Bruno CALLEGHER *Buonasera. Sono Bruno Callegher. Grazie per questo suo intervento che ci ha portato a riflettere, come ha detto la collega, sulla natura democratica e inclusiva dei processi educativi.*

Lei prendeva in considerazione le popolazioni subsahariane, in massima parte di religione islamica, che hanno, per quel poco che conosco, soglie di – mi esprimo in modo banale – sviluppo sociale, economico e relazionale in fase di avvio, di organizzazione.

Sono molto interessato ai diritti delle donne nel mondo musulmano. E lo sono per esperienza sul campo, per lunghi anni di frequentazione di paesi del Vicino Oriente. C'è stata la pandemia. Non oso pensare alla condizione non dico educativa, di scuola delle donne, tutte, in Afghanistan. Sono state tutte espulse dalla scuola, in applicazione di principi sia tribali sia per l'affermarsi dell'interpretazione integralista del testo coranico. Non oso pensare cosa sia accaduto in quel mondo. Come accennato, ho conoscenza diretta della condizione della donna nel mondo palestinese, che è molto più difficile di quanto una pseudo propaganda, soprattutto giornalistico occidentale, vada enunciando. La maggior parte dei giornalisti ha conoscenza di questi mondi solo attraverso social media *o agenzie di stampa, quindi tutto di terza-quarta mano e sempre meno, per conoscenza diretta sul campo.*

Mi domando, e domando a lei che ha sicuramente una conoscenza anche di aspetti giuridici, normativi, come è possibile che la Presidenza della Commissione dei diritti umani all'interno dell'ONU, in questa fase, sia affidata all'Arabia Saudita? C'è un circolo vizioso nelle Istituzioni internazionali, che si soddisfano di progetti, di dichiarazioni, di convegni, utili probabilmente alla nostra carriera di occidentali, ma che prevedono uno scarso engagement *diretto nella difesa dei diritti umani.*

Ho visto, per esempio, proprio per esperienza personale, conoscendo il mondo palestinese, dal 1997 ad oggi, una formidabile regressione dei diritti delle donne.

Cosa mi dice su questa mia visione un po' pessimistica su questa questione? Grazie.

Rita LOCATELLI *Le grandi dichiarazioni vanno riportate alla realtà. La ringrazio innanzitutto per l'intervento. Essendo stata anch'io in Palestina sono assolutamente d'accordo con lei sulle distorsioni a cui si assiste a livello internazionale. Anche questo sforzo a cui si faceva riferimento prima, di rinnovare le Istituzioni internazionali, di rinnovare il modo in cui funzionano le Nazioni Unite, e quindi tutti i satelliti delle Agenzie e dei Comitati dei diritti umani ad essa collegati, si ricollega al fatto che sono principalmente le questioni politiche ed economiche che prevalgono nelle logiche della* governance *globale, logiche che sono contrarie, di fatto, ai principi che vengono invece promossi nei diversi campi di nostra competenza.*

È una contraddizione che accompagna il sistema internazionale nella sua complessità.

Non posso che concordare con lei e augurarci che queste logiche prevalgano ancora per poco e che ci sia veramente un profondo ripensamento del sistema delle Nazioni Unite, che è quello che viene auspicato da António Guterres nella Our Common Agenda*, nell'ultimo report che, però, deve ancora avere attuazione.*

C'è molta consapevolezza di queste contraddizioni, allo stesso tempo però c'è la consapevolezza che a quei livelli devono cambiare gli orientamenti degli Stati. Alla fine sono sempre loro che costituiscono questi grandi organismi internazionali. Se gli Stati non vogliono darsi delle regole diverse per cooperare a livello internazionale è difficile che poi si creino dei meccanismi virtuosi.

Alla fine è proprio una volontà politica.

Gina CHIANESE. *Grazie molte per la riflessione sulla domanda del collega Bruno Callegher.*

C'è il collega Paolo Evangelisti. Prego.

Paolo EVANGELISTI *Grazie.*

Volevo davvero ringraziarla per la densità delle questioni messe sul tappeto. Mi è piaciuta molto questa doppia angolazione, quella del lavoro e dell'impegno sulla parità di genere e poi quella sulle ragioni per cui l'istruzione intesa in questo senso largo e lungo può essere un bene comune globale.

Vorrei farle un paio di domande per dei chiarimenti, forse perché su qualche slide *siamo andati un po' troppo veloci, almeno per il mio tasso di apprendimento.*

Volevo ricollegarmi al discorso che avete fatto Bruno Callegher e lei in replica, per sottolineare un problema apparentemente banale, ma che purtroppo fa la differenza. Da alcuni anni, ormai tanti, come lei sa benissimo, ma mi interessa ribadirlo in questa sede pubblica e condivisa, gli Stati Uniti e altri Paesi occidentali hanno ridotto le quote di finanziamento ad alcuni organismi internazionali, tra i quali l'UNESCO. Questo meccanismo di auto-isolazionismo, che fa parte di un certo tipo di politiche, come

giustamente lei ha detto – i vuoti in politica non si danno e anche in questo caso economico non si danno – ha un peso molto più rilevante per alcuni Paesi, anche "minori" i quali, avendo disponibilità di risorse finanziarie, si sono messi, dal loro punto di vista, giustamente, in gioco, hanno aumentato le quote e, aumentando le quote, hanno aumentato anche le aspettative.

Per fare un nome solo e lo faccio unicamente perché rappresenta un certo tipo di qualificazione, anche politica, pensiamo al Qatar, un Paese che ha, se possiamo permetterci questo commento, alcuni problemi di democrazia e di rispetto dello Stato di diritto; però è un grosso finanziatore. Su questo bisogna che ognuno si metta la mano sulla coscienza, perché i Paesi occidentali o delle democrazie compiute, se fanno un passo indietro su questo producono un risultato automatico. Vale lo stesso ragionamento per quelli che si scandalizzavano del peso della Cina all'interno dell'Organizzazione mondiale della sanità.

È chiaro che i conti vanno fatti comunque, ogni anno. Forse mi sto dilungando troppo su questo, ma ci tenevo a farlo presente come elemento di riflessione.

Per quanto riguarda, invece, le domande, lei a un certo punto ha parlato di bene comune globale, riferendosi all'istruzione, e ha detto che questo ci consente di superare anche la dicotomia tra bene pubblico e bene privato.

Questa dicotomia, nel caso specifico dell'istruzione, vorrei capire esattamente come si realizza, perché non mi è particolarmente chiaro; così come vorrei avere una delucidazione per quanto riguarda il concetto di sussidiarietà, sempre applicato all'istruzione, perché la sussidiarietà è un bene a sua volta, anche costituzionalmente, dal punto di vista della Costituzione italiana, protetto e valorizzato. Vorrei capire in che modo si può declinare dentro questo tema.

Rita LOCATELLI *Grazie davvero per le riflessioni e per queste domande che ci permetteranno di approfondire ulteriormente le riflessioni presentate oggi.*

Innanzitutto, una reazione sulla prima parte riguardante il peso dei Paesi all'interno di queste Istituzioni internazionali, perché assolutamente è così. Tra l'altro, il Qatar – lei faceva riferimento giustamente a questo Paese – tutti gli anni propone un evento importantissimo sull'educazione, il World Innovation Summit for Education (WISE), *promosso dalla* Qatar Foundation, *a cui partecipano tra le più importanti organizzazioni internazionali. Quindi il Qatar sta diventando un punto di riferimento per alcuni* meeting *internazionali, anche nel campo dell'educazione.*

È vero, quindi, che tante volte le priorità riflettono le influenze economiche degli Stati. Poi, per fortuna, c'è anche una certa libertà, soprattutto per la visione strategica e di prospettiva.

Intervengo sul tema del superamento della dicotomia pubblico-privato. Di fatto ci si è resi conto che la definizione dell'educazione come bene pubblico non fosse sufficiente per dare un quadro di riferimento che fosse utile per contrastare il fenomeno della privatizzazione e mercificazione. Rispetto a questa afferma-

zione di tanti studiosi, ma anche di tante organizzazioni internazionali, riaffermare l'educazione come bene pubblico, responsabilità dello Stato e quant'altro, non corrispondeva di fatto alla realtà, perché sempre di più lo Stato risulta incapace, andando incontro a fallimenti dello Stato, non del mercato, nel far fronte all'istruzione, alla garanzia dell'istruzione. Questo concetto risultava di fatto un po' tricky, *ingannevole per certi aspetti, perché ribadiva una forte responsabilità dello Stato, un forte ingaggio dello Stato, quando invece lo Stato non riesce sempre a far fronte a queste esigenze. Per contro, gli oppositori di questa visione ribadivano l'importanza dell'educazione come bene privato, perché l'educazione, da un punto di vista categorizzazione economica dei beni, è anche un bene privato, cioè corrisponde alle caratteristiche del bene privato. Un posto occupato da una persona in una classe viene tolto a qualcun altro, quindi è esclusivo, porta all'esclusione, all'esclusività, che sono invece le caratteristiche in base alle quali vengono definiti i beni pubblici o i beni privati in economia.*

Questa distinzione, di fatto, non metteva l'accento sul vero problema. Il vero problema non è tanto se sia il pubblico o il privato a fornire l'istruzione in un certo momento. Certo, in alcuni contesti è importante sia lo Stato, ma ancora di più è l'idea di preservare uno spazio pubblico democratico dove discutere delle politiche educative. L'idea è di creare uno spazio aperto di partecipazione e di discussione pubblica. Quando nell'ultimo report UNESCO si fa riferimento all'educazione come public endeavour *si intende l'idea della pubblicità, non che lo Stato debba fare tutto, ma che debbano essere garantiti – ovviamente, all'interno di Stati democratici, o comunque il più possibile democratici, si fa riferimento alla tradizione liberale democratica – degli spazi di discussione. Questa è l'idea: avere uno spazio al quale partecipa, facendo riferimento alla propria responsabilità educativa, tutta la comunità educante, quindi tutti gli attori (gli insegnanti, i genitori, il settore privato, il rappresentante dei sindacati o gli studenti stessi), affinché tutti abbiano una voce in capitolo in questo sforzo collettivo.*

Per entrare ancora di più nel concreto, ci sono in Italia numerosi esempi che si potrebbero fare di scuole aperte partecipate, di patti di collaborazione, di patti educativi di comunità, dove l'idea è proprio quella di mettere sullo stesso piano l'Amministrazione pubblica e altri soggetti del territorio, i soggetti del terzo settore che offrono comunque un supporto nella realizzazione del diritto all'educazione.

Ci sono diverse scuole che al mattino svolgono le classiche attività curricolari, offrono la mensa e quant'altro. Succede che nel pomeriggio, invece, queste scuole si aprano alla cittadinanza. Per cui, i rappresentanti dei cittadini, le associazioni offrono la possibilità di doposcuola, di attività sportive e culturali. Quindi, se al mattino la scuola rappresenta un bene pubblico, al pomeriggio essa diventa un bene comune. Definisco sempre, infatti, l'educazione come bene pubblico, perché ci deve essere sempre e comunque un presidio pubblico e ci deve essere sempre questa idea di democrazia e di pubblicità, ma allo stesso tempo

anche come bene comune perché, a seconda di come si decide di governarla, può diventare un terreno su cui diversi componenti della società si confrontano. Il principio di sussidiarietà è fondamentale per far sì che tutti gli attori possano partecipare. È una sussidiarietà che da un lato è verticale, perché è l'idea che l'ente più vicino al cittadino si faccia carico dei bisogni del cittadino, così a salire a seconda di quanto l'ente più vicino riesca o non riesca a fare, ma è anche una sussidiarietà orizzontale, perché significa che non è soltanto un ente pubblico, ma è anche tutto quello che ci sta intorno, che collabora. È, quindi, una sussidiarietà che interseca, a livello verticale, dunque di prossimità dell'istituzione al cittadino, ma anche in orizzontalità, perché sono tante le associazioni, gli enti che collaborano. Pensiamo ad esempio alla scuola aperta al pomeriggio, con l'Amministrazione comunale impegnata nella realizzazione di alcune attività che la scuola da sola magari non riuscirebbe a garantire. Questa collaborazione deve essere garantita, una cornice di inclusione democratica e di partecipazione pubblica.

Questa è l'idea che sta alla base.

Gina CHIANESE *Passo la parola ad Antonella Ricci.*

Antonella RICCI *La ringrazio per il suo intervento molto denso. Volevo focalizzare l'attenzione sul significato di educazione perché mi sembra che sia proprio questo il modo per superare improprie dicotomie, come quella di cui si è parlato adesso, tra pubblico e privato.*

Si è parlato di educazione, di istruzione. Mi interesserebbe sapere se lei può approfondire e delineare più specificamente quei passaggi, quei passi che l'educazione segna nella strada per una maggiore consapevolezza di donne e di bambine verso una percezione della propria dignità, della propria dignità di persona, per cui fenomeni come quelli delle spose bambine possano essere sempre maggiormente ridotti e come questa consapevolezza possa poi guidare anche le politiche e i quadri operativi di un'implementazione, come di quello di cui ha parlato, che abbiamo ascoltato. Grazie.

Rita LOCATELLI *Molte grazie per queste puntualizzazioni, che sono assolutamente rilevanti.*

Riguardo alla prima osservazione, sono consapevole di aver utilizzato in modo intercambiabile educazione, istruzione e scuola. Di fatto, però, è molto importante quello che lei dice, nel senso che il problema arriva dal fatto di recepire alcuni documenti internazionali dove si fa riferimento alla education *e che occorre declinare e tradurre ogni volta secondo l'accezione più corretta che si intende attribuirle in italiano.*

Quando si fa riferimento al tema dei beni pubblici, mi riferisco principalmente al sistema di istruzione: il funzionamento statale delle scuole, i vari presìdi territoriali.

Quando, invece, faccio riferimento all'educazione come bene comune mi riferisco più in generale ad un approccio. È inteso più come il processo di sviluppo, di empowerment, *di realizzazione, di consapevolezza, di fioritura. È un processo che non è auto-condotto, però, che quindi avviene sempre nella relazione con qualcun altro.*

L'apprendimento è diverso, cioè fa riferimento ad altre categorie. Però, ha ragione, è molto importante prestare attenzione alla distinzione anche delle definizioni perché effettivamente questo apre il campo a riflessioni e approfondimenti diversi.

Il problema della privatizzazione dell'istruzione, ad esempio, riguarda il modo in cui viene concepita l'educazione stessa. Quando si fa riferimento a una determinata tradizione, si rischia di ridurne le finalità complessive.

Senza voler essere ideologici, molti autori evidenziano una contrapposizione rispetto all'approccio neoliberista, secondo cui l'istruzione non ha come obiettivo primario lo sviluppo integrale dell'individuo, ma è piuttosto orientata alle esigenze dell'economia, con un'enfasi sulla formazione del capitale umano.

La questione chiave è: a cosa si attribuisce maggiore peso. È indubbio che uomini e donne siano parte di una società e che il lavoro rappresenti una componente fondamentale della vita. Di conseguenza, è naturale che l'istruzione prepari anche all'inserimento professionale. Tuttavia, il rischio è quello di una riduzione eccessiva delle finalità educative, che finiscono per convergere unicamente verso obiettivi economici, a scapito di altre dimensioni meno quantificabili ma di pari dignità.

Il problema principale risiede proprio nella difficoltà di misurare queste competenze e conoscenze più relazionali, che sfuggono ai criteri standardizzati dei test. È più semplice adottare modelli di valutazione come quelli proposti dal programma PISA, poiché forniscono dati circoscritti e facilmente misurabili. Tuttavia, ciò che viene misurato finisce spesso per influenzare e determinare l'intero approccio educativo.

Un altro aspetto fondamentale riguarda la creazione di circoli virtuosi. Garantire un'istruzione equa, di qualità e inclusiva può innescare meccanismi positivi, spingendo i governi a riconoscere l'importanza della parità educativa all'interno del proprio sistema. In assenza di un tale impegno, come accade in alcuni Paesi già citati, l'istruzione viene fornita solo nei suoi aspetti essenziali, senza un reale investimento per il suo sviluppo.

I miglioramenti, quando si verificano, sono spesso il risultato di una scelta politica consapevole, in cui il governo decide di ampliare le opportunità educative e dare maggiore spazio a un'istruzione inclusiva e completa.

È vero che non fa tutto il Governo, che tante volte esiste veramente una comunicazione con quello che succede nella società civile. Sono sempre questioni altamente sensibili e altamente politiche. La tendenza verso la parità di genere è un trend in positivo.

Innanzitutto, quando le bambine e le ragazze hanno accesso all'istruzione hanno risultati migliori dei ragazzi. In altri contesti c'è proprio una discriminazione al contrario, se possiamo definire un verso giusto e uno contrario, e questa riguarda proprio la discriminazione dei bambini. È sempre opportuno tenere presente la diversità dei contesti. Vi ringrazio molto.

Antonella RICCI *La ringrazio anch'io con una battuta. Si potrebbe dire che il bene comune è la consapevolezza del valore dell'educazione? Questo proprio trasversalmente.*

Rita LOCATELLI *Direi proprio di sì.*

Antonella RICCI *Grazie.*

Gina CHIANESE *Aggiungo una cosa. Chi, come me e la professoressa Locatelli, si occupa di educazione, sa dell'importanza e del* misunderstanding *che a volte si ha nel momento in cui andiamo a tradurre l'*education*, perché non esiste altro termine. Quindi, di volta in volta, bisogna pesare di che cosa si sta parlando, di educazione come sviluppo, come* empowerment*, come* flourishment *della persona piuttosto che di sistema di istruzione, perché in ambito internazionale c'è una sola parola per intendere più cose e non c'è questa possibilità di distinguere come nel nostro caso. Aggiungo una cosa per capire come nel portato dell'educazione ci sia una grande commistione anche di sfere e di aspetti. Fermiamoci semplicemente a pensare a come lo stesso concetto di* lifelong learning*, che fino al 1996 è stato assolutamente un concetto di nicchia, coltivato da pochi, abbia poi attecchito grazie alla diffusione operata dai grandi enti internazionali, fra cui l'ILO, l'Organizzazione internazionale per il lavoro. Ci si potrebbe chiedere cosa c'entra l'educazione per tutta la vita con questo, mentre invece proprio tale tipologia di Enti ha fatto da volano. Ci sono sempre queste diverse ottiche, queste diverse dimensioni che riguardano l'educazione intesa in senso ampio.*

Rita LOCATELLI *Penso che l'incontro di oggi sia un perfetto esempio di cosa significhi creare insieme conoscenza, che avviene nel momento in cui si avvia un vero dibattito su alcuni temi. La conoscenza si crea insieme, non viene creata da una persona presa singolarmente. Per me è stato un incontro di conoscenza e di apprendimento, anche per il dibattito che si è creato con i partecipanti sia pur da remoto. Ringrazio tutti.*

5

Il bene moneta e la sovranità monetaria nel contesto delle istituzioni europee

29 aprile 2022
a cura di Bruno Callegher

Bruno CALLEGHER, Università degli studi di Trieste. *Benvenuti a tutte e tutti.*

Come convenuto, lo dedichiamo due personaggi con parità di genere.

La prima parte sarà dedicata a Renata Colorni. Forse molti di voi non la conoscono. Ho avuto modo di collaborare con lei, sia pur per breve tempo, e devo dire che è dotata di una ferma grazia, di una eleganza robusta, di grande lucidità.

Renata Colorni è figlia di Ursula Hirschmann, a sua volta sorella di un economista, Albert Hirschman, che studiò alla Sorbona alla fine dell'800, poi studiò alla London School of Economics e pensate, forse questo non è noto, ebbe il suo dottorato di ricerca in economia all'Università di Trieste in un anno cruciale, il 1938, poco prima delle leggi razziali.

La madre di Renata Colorni, dunque, era Ursula Hirschmann. Renata Colorni imparò il tedesco in questo stimolantissimo ambiente. Va detto anche che è figlia di un'altra grande figura degli anni Quaranta, Eugenio Colorni, assassinato a Roma dalla banda Koch proprio nel 1944.

Dopo la morte di Eugenio Colorni, Ursula Hirschmann sposò Altiero Spinelli. Questa straordinaria donna visse con le grandi personalità che diedero vita al Manifesto di Ventotene. Questo ci collega ai temi dei nostri seminari, spesso incentrati anche su una dimensione europea. Renata Colorni si formò, dunque, in un ambiente molto interessato all'economia e alle sue ricadute in politica, alle questioni monetarie.

Altra annotazione biografica interessante è che la sorella di Renata sposò Amartya Sen, premio Nobel per l'economia del 1998. Perché l'ho scelta? Perché, al di là della sua attività di traduttrice e di curatrice delle edizioni di tutta l'opera di Sigmund Freud per la Bollati Boringhieri e del suo enorme lavoro di traduzione di Thomas Bernhard, Schnitzler, Joseph Roth presso la casa editrice Adelphi, ha il merito davvero geniale, da direttrice dei Meridiani, là dove io l'ho brevemente incontrata, di aver deciso l'ingresso nei Meridiani degli economisti. *Così, accanto a scrittori della levatura di Martin Buber o di Alice Munro, solo per citare alcuni nomi meno noti, possiamo leggere anche classici dell'economia. Basta che scorriate l'elenco dei* Meridiani on line.

A lei va ascritto il merito di aver pubblicato in questa collana, Pareto, Luigi Einaudi, ma soprattutto La teoria generale dell'occupazione, dell'interesse e della moneta e *altri scritti di Keynes.*

Grazie alla sua storia personale e alla sua determinazione il pensiero economico finalmente sta, con tutta la sua dignità e la sua bellezza, penso si possa dire anche bellezza, casomai mi criticherete per questa definizione, accanto alla poesia, alle opere letterarie e filosofiche.

Per quanto riguarda, invece, il secondo personaggio, faccio riferimento a Luigi Luzzatti, al quale mi legano vicende "locali" nel senso che fu eletto per ben sedici volte deputato del Regno d'Italia esattamente nel collegio elettorale della parte orientale della provincia di Treviso, dove abito, in mezzo alla campagna veneta. Nel 1921 venne poi nominato senatore del Regno.

Non intendo fare una presentazione del suo lavoro scientifico, politico ed economico. Non è questa la sede. Voglio solo ricordare che sviluppò un pensiero e delle azioni economiche fortemente antidogmatiche e molto attente alle ricadute che le decisioni e le normative prodotte o decretate dal Regno d'Italia avevano sulla popolazione, cioè un forte nesso tra etica ed economia.

A lui, assieme ovviamente a Minghetti, si deve la prima legge bancaria italiana. Criticò aspramente il ministro Magliani per la sua politica di deficit spending, *un tema che forse oggi potrebbe tornare molto attuale, perché accusava, giustamente, il ministro Magliani di aver portato il bilancio dello Stato al limite della rottura, perché quel ministro iscriveva a bilancio come entrate ciò che in realtà era disavanzo.*

Potremmo parlare dei suoi interventi legislativi nei settori del credito, della cooperazione oppure delle leggi in favore degli emigranti, della sua grande operazione nella conversione della rendita nei primi anni del 1900. Ricordo, infine, che nel suo ultimo incarico, poco prima di morire, nel 1920, espresse fortissime critiche al Trattato di pace di Saint Germain perché aveva intuito che in quelle decisioni, imposte dai vincitori al congresso di Versailles, erano insiti aspetti che avrebbero avuto ricadute estremamente negative, soprattutto in ambito economico, soprattutto in ambito monetario. Tant'è che propose la costituzione di una Camera internazionale per la compensazione finalizzata a mitigare la fluttuazione dei cambi e favorire una collaborazione tra le banche di emissione. Era lo stesso pensiero, certo declinato in modo diverso, che in quegli stessi anni un giovane partecipante ai trattati di pace, proprio Keynes, aveva intuito e che potete leggere in un piccolo libro pubblicato da Adelphi, che vi consiglio vivamente, Le mie prime convinzioni.

All'interno di questa sintetica dedica e presentazione di Luigi Luzzatti segnalo che, accorgendosi subito, nel 1919, delle conseguenze dell'alterazione e soprattutto delle politiche monetarie, prese posizione in difesa degli Armeni proprio durante il genocidio di questa popolazione e favorì, convinto, l'insediamento di coloni nella Palestina disabitata attorno agli anni 1920-1922.

Dunque, vedete come il pensiero economico e le riflessioni sulla moneta siano strettamente connessi alla nostra quotidianità e alla nostra storia più recente.

Presento ora i due relatori.

Parto dal professor Massimo Amato, del Dipartimento di scienze sociali e politiche alla Bocconi di Milano, dove insegna Storia delle Istituzioni e delle crisi dei sistemi globali finanziari, Storia del pensiero economico e anche, più in generale, Storia economica.

Nel suo curriculum *mi piace sottolineare il suo approccio filosofico all'economia, il suo approccio ermeneutico, tant'è che dirige la rivista di studi filosofici* Laboratorio di logica. *Ha studiato i monetaristi italiani fra il '500 e il '700. Ha declinato riflessioni di storia economica relativamente al pensiero economico italiano, occupandosi, per esempio, di tre figure connesse in modo molto vitale: Napoleoni, Marx e Heidegger. Ha studiato le monete effettive nei sistemi bancari, gli scudi, le monete dei principi e dei banchieri, il problema del cambio in epoca rinascimentale, ma anche nel '700.*

Di recente, ha pubblicato un volume piuttosto avvincente: L'enigma della moneta e l'inizio dell'economia, *nel 2016, se non sbaglio.*

Massimo AMATO, Università Bocconi di Milano. *Era una riedizione. La prima è del 2010. Poi c'è stata una riedizione francese nel 2015 e, infine, una riedizione italiana nel 2016.*

Bruno CALLEGHER *Grazie per la puntualizzazione. C'è stato poi un altro suo interessante intervento:* Dall'euro digitale cambiamenti imprevedibili. Che andranno governati.

Oggi, invece, è coinvolto nella implementazione della Agenzia europea del debito, creata nel 2002. La BCE è stata incaricata di riflettere sulla attualizzazione dei debiti – se non mi sono informato male – creati con la pandemia, in modo tale da portare fuori dai bilanci della BCE questo pacchetto di investimenti monetari così da metterli sul mercato a un interesse di natura vincolata, politica, favorita, in modo da gestire questo tipo particolare di emissioni monetarie.

Paolo Evangelisti, laureato all'Università di Trieste, è archivista all'Archivio storico della Camera dei deputati. È visiting professor *in numerose università dell'Europa, in particolare di ambito spagnolo. È studioso di un'epoca un po' precedente rispetto a quella del professor Amato; le sue ricerche sono dedicate soprattutto al pensiero economico, soprattutto dal XIII al XV secolo.*

Tra i suoi studi si segnalano, per esempio, il commento del pensiero economico di Eiximenis, di recente al famoso trattato di Oresme, ma ha studiato anche il rapporto tra povertà e moneta presso i Francescani, arrivando a sfatare una sorta di meccanismo interpretativo che vede i Minori rifiutare come peccato, come prodotto diabolico, la moneta vera e propria, dimostrando, al contrario, come il loro interesse per la moneta, specialmente nella fase del passaggio dai Monti dei Pegni ai Monti di Pietà, avesse ben altra natura e funzione. Alla moneta, infatti, era riconosciuto un ruolo esattamente nella direzione che noi oggi definiamo beni comuni.

Sono molto lieto che questi due colleghi ci illustrino, nei rispettivi ambiti, ciò che oggi noi sentiamo e leggiamo più o meno tutti i giorni, e cioè la discussione sulla sovranità monetaria, chi la detiene e come questo incida sulle monete vere e proprie.

Infatti, sentiamo sempre più parlare di inflazione. I dati di oggi, appena pubblicati – oggi pomeriggio ho rapidamente controllato su Bloomberg – , dimostrano che in Europa l'inflazione sia già attorno all'8 per cento. Negli Stati Uniti forse è addirittura superiore.

È realistico pensare, come conseguenza non solo del Covid, ma più ancora della guerra in Ucraina, che si apra una sorta di guerra fredda tra gli Stati, soprattutto fra aree monetarie? Mi esprimo in modo un po' semplificato. Il sistema finanziario mondiale è denominato, credo, nella misura dell'80 per cento in dollari. È forse possibile che il vero conflitto sotterraneo sia un conflitto tra aree monetarie?

Anche perché noi, dalla storia, conosciamo che l'ascesa e il declino delle potenze avviene in primis *attraverso l'alterazione, il cambiamento, la perdita di rilevanza delle monete di questi grandi sistemi.*

Che cosa ci aspetta oggi? Qual è l'attuale situazione?

Su queste questioni solo la profondità storica consente di uscire dal luogo comune e di portarci a riflessioni consapevoli, mature e informate.

Mi fermo qui e vi ringrazio molto per la vostra presenza.

Paolo EVANGELISTI *Grazie molte. Un saluto a tutti.*

Rispetto alla tua introduzione, credo che Renata Colorni forse può aiutarci a collocare in un'altra dimensione quella che tutti conoscono come la scienza triste. Tu giustamente hai detto che l'ha inserita nei Meridiani. Speriamo che ci consenta anche di farla uscire da questa tipificazione poco seducente.

Bruno CALLEGHER *Infatti, l'ho definita "bellissima".*

Paolo EVANGELISTI
Camera dei deputati-Archivio storico

Prima di avviare il mio intervento mi permetto di sottolineare come il Meridiano, al quale si è appena fatto riferimento, sia veramente prezioso. Consiglierei a tutti di leggerlo, anche in piccole *tranches*, in particolare per la cura critica con la quale è stato allestito, un elemento strutturale del volume che lo rende di estrema comprensibilità sia sotto il profilo del contesto storico sia nelle sue molteplici implicazioni politiche ed economiche.

Quindi, per queste ragioni, trovo davvero ottima la scelta di dedicare a Renata Colorni questa giornata.

Per quanto riguarda il dollaro, quella divisa che costituisce appunto l'80 per cento della denominazione del debito mondiale attuale, ricordo solo che Giscard D'Estaing, non certo un anti-liberale, qualche annetto fa ebbe a definire la scelta di erigere il biglietto verde ad unica ed esclusiva valuta mondiale, nonostante Keynes, come un esorbitante privilegio e, forse, tutti i torti non li aveva. La sconfitta della proposta strategica keynesiana a Bretton Woods nel 1944 su questo punto dirimente, ovvero la costruzione di una valuta di *clearing* effettivamente inter-nazionale, fu davvero un'ipoteca posta sul futuro di più equilibrate relazioni economiche e commerciali mondiali.

Detto questo, avvierei la mia relazione condividendo alcune schematizzazioni a partire da una sorta di copertina introduttiva.

Ho dato a questo mio intervento il titolo *Le sfide della moneta pensata come istituzione: da bene comune a bene in comune*. Mi fermo qualche istante sulla copertina che ritengo in ogni caso particolarmente significativa (fig. 1). Intendo solo mettere a confronto, per via iconografica, monete vere, chiamiamole così, vale a dire dotate di consistenza fisica ovvero di riconoscibilità, *fides* e solvibilità pubblica, collocate sul lato sinistro dell'immagine, con quelle che potrei chiamare monete false; ma su questa questione, visti i tempi a disposizione, non posso che consegnare a voi una suggestione ed una sfida intellettuale, per concentrarmi su alcuni altri nodi non meno importanti.

Figura 1

Rifacendomi anche ai precedenti seminari che hanno toccato i beni comuni, il bene comune della moneta si inserisce perfettamente in questa storia: nel tentativo anche di genealogia dei beni comuni che è stato proposto in particolare da Paolo Napoli che ci ha illustrato il deposito apostolico come un bene comune messo in forma dalla teologia dei primi secoli cristiani a partire da importanti passaggi del Nuovo Testamento. Ma questa storia è anche, pienamente, quella del diritto romano, in particolare delle *res nullius in bonis*, sulle quali si sono soffermati, a diverso titolo e con notevole profondità di analisi storico-concettuale, gli interventi di Emanuele Conte, Riccardo Rao e Maria Rosaria Marella.

Con la mia relazione vorrei proporvi la prosecuzione di questa stessa analisi storica, assumendo ad oggetto di indagine il bene comune moneta: un bene che potrebbe sembrare paradossale perché, in prima istanza, quando si pensa alla moneta si pensa piuttosto ad un oggetto, ad un'unità di misura per eccellenza, unità che quantifica l'estensione ed il valore non del bene comune ma della proprietà privata, vale a dire la misura ideale ed idonea della ricchezza, del prestigio sociale, della credibilità economica e della reputazione finanziaria.

Vorrei, invece, dilatare la visione di questa concezione della moneta segnalando, per quanto possibile, la ricchezza e la fecondità di un pensiero plurisecolare del quale dovremmo allargare la conoscenza e la consapevolezza. Tuttavia, prima di entrare nel

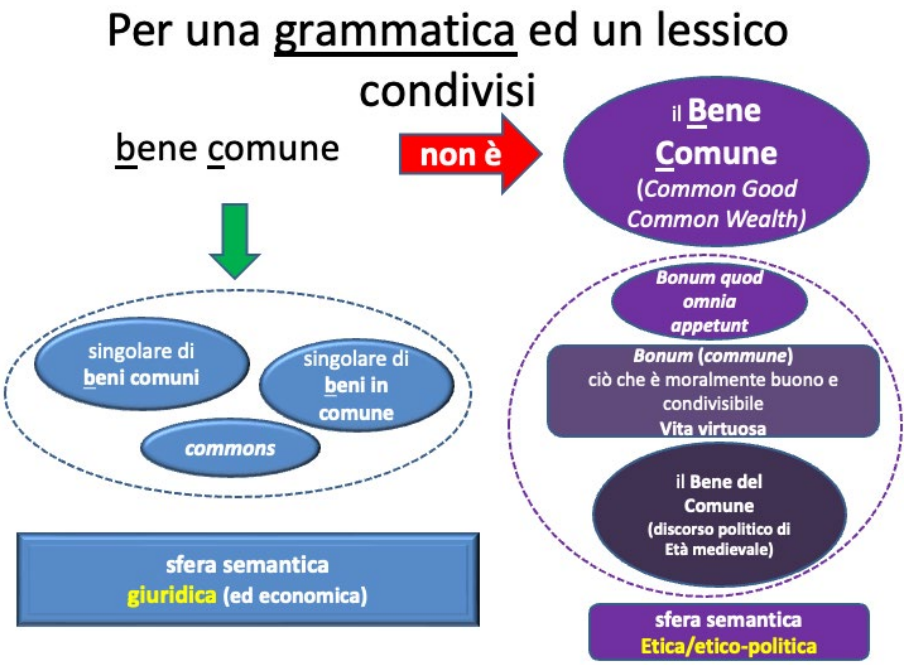

Figura 2

merito di questa illustrazione che si focalizzerà sul secolo XIV, credo sia importante – perché ormai siamo, credo, al quinto seminario di questo nostro ciclo – individuare più precisamente la grammatica ed il lessico comune che deve essere al centro dei nostri seminari, deve, insomma, poter costituire il lessico condiviso tra di noi.

Alcune volte, infatti, abbiamo oscillato tra due sintagmi molto diversi: tra bene comune, con la b e con la c minuscola, e il Bene Comune di natura filosofica.

Ho voluto, sinteticamente, racchiudere in una schematizzazione (fig. 2) un tentativo di messa in forma di una grammatica comune che sia effettivamente condivisibile. Il focus di questi seminari è, infatti, il bene comune come singolare di beni comuni, di beni in comune e se vogliamo, per parlare in termini anglosassoni, di *commons.*

Nei nostri incontri l'oggetto bene comune, quello con la b maiuscola, quello della tradizione aristotelica, politica, che rimanda alla vita virtuosa o al bene del Comune, che era un punto centrale del discorso politico di età medievale, rappresenta invece un concetto che di fatto non ci riguarda. Esso può essere tangenziale alla nostra analisi, ma non è il centro del nostro discorso che deve conquistare coerenza e chiarezza.

Il Bene Comune di natura filosofica, quello con le iniziali maiuscole, è invece quello che, insieme a *communis utilitas*, ormai dalla ripresa della riflessione aristotelica avviata da Alberto Magno e poi nei secoli successivi, si riferiva, da una parte, alla vita virtuosa e, dall'altra, all'autosufficienza materiale della

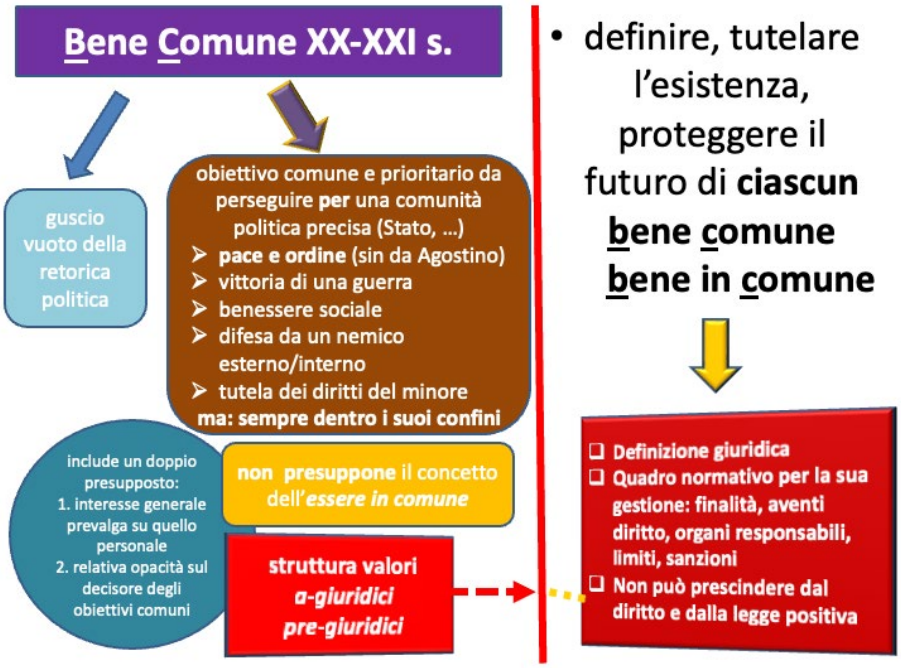

Figura 3

comunità politica. Lo si vede bene se si legge il *Defensor pacis* di Marisilo da Padova, ad esempio. La *communis utilitas* rappresenta infatti l'autosufficienza materiale della vita e, dopo la riflessione francescana, in parte domenicana e marisiliana di XIII-XIV secolo, non solo la possibilità di vita sufficiente, ma il ben vivere assicurato a ciascuno degli abitanti della comunità politica. Bene comune o *communis utilitas* sono due concetti molto legati tra di loro, tuttavia sono sintagmi fondamentalmente estranei al nostro interesse principale, che è quello di definire e di chiederci quali sono le sfide poste dai beni comuni e da impegni in comune.

In questa definizione e nella schematizzazione grafica proposta (fig. 3) è tracciata, in modo forse eccessivamente *tranchant*, una linea rossa che separa il Bene Comune anche del XX e del XXI secolo dai beni comuni oggetto del nostro seminario. Fatta salva la franchigia del guscio vuoto di molta retorica politica – che usa il bene comune (Bene Comune?) come un termine qualunque, facendo leva sulla nebulosa di un'evanescenza terminologica che consente ogni ammiccamento possibile –, il Bene Comune, con la b e la c maiuscola, è, vale a dire rappresenta, un obiettivo comune da perseguire per una comunità politica. Esso può essere di volta in volta la pace, l'ordine, il benessere sociale, la tutela dei diritti del minore, ad esempio, ma comunque, in tutte le sue

declinazioni, è sempre un valore che struttura una dimensione a-giuridica o pre-giuridica. Il Bene Comune è, quindi, molto diverso dal bene comune e dai beni in comune che ci riguardano e ci interessano qui. Per quel che ci riguarda, invece, si tratta di sintagmi, di concetti base che hanno sempre bisogno di una definizione giuridica, di un quadro normativo per la loro gestione, un quadro normativo che definisca le finalità, gli aventi diritto, gli organi responsabili, i limiti, e le sanzioni funzionali a tutelarli efficacemente. In ogni sua possibile concezione, il bene comune che si colloca come singolare dei beni comuni non può mai prescindere né dal diritto né dalla legge positiva. Sarebbe come pensare ad una nave che va per mare senza un'ancora e senza una propulsione.

Per provare a dare una definizione convincente, seppur semplificata, si può dire che il bene comune che ci interessa in questi seminari è qualsiasi cosa materiale o immateriale suscettibile di acquisire un valore economico, quindi di diventare bene, *res* secondo la lingua del diritto romano, il cui uso esclusivamente proprietario comporterebbe la lesione di diritti fondamentali, individuali o collettivi, ovvero ne comprometterebbe il loro perseguimento.

Come si può vedere, non si tratta né di principi né di valori, ma 'solo' di cose che diventano beni[1]. I diritti fondamentali e i beni comuni connessi devono essere definiti e tutelati giuridicamente. In Italia, oltre che dalla Costituzione, in particolare negli articoli 2, 3, 9 2° e 3° c., sui quali è tornata anche Maria Rosaria Marella, essi sono definiti e tutelati positivamente dalla giurisprudenza e dalla giurisdizione costituzionale, dalla giurisprudenza e dalla giurisdizione di legittimità e di merito, dalla giurisdizione internazionale e dalla legislazione positiva. Questo mondo semantico, se così possiamo definirlo, calato nella sua concretezza giuridico-politica, filosofica e storica, è l'oggetto specifico dei nostri seminari. Dobbiamo tenere presente questa grammatica, restare vincolati a questo lessico comune se vogliamo contribuire a mettere a fuoco il concetto di bene comune/beni in comune che ci interessa fino alla fine di questo importante ciclo seminariale. Solo così, al termine dei nostri incontri, potremo pensare di vedere proiettata sul terreno della discussione sui beni comuni un'ombra più corta che permetta di approfondire in futuro il senso dei sentieri da percorrere senza ricominciare di nuovo, daccapo, la discussione sul significato e il perimetro della materia.

Sulla scorta di questa precisazione che ritengo propedeutica, possiamo passare ad affrontare il tema precipuo della relazione dedicata, in via sostanziale, alla moneta pensata. Questa definizione, su cui non mi fermo in maniera specifica, serve tuttavia a dare il senso di quella profondità alla quale si è richiamato anche Bruno Callegher nel suo prezioso intervento introduttivo, ovvero al fatto storico, culturale e politico, che la moneta pensata prima della nascita della scienza eco-

[1] Fondamentale al riguardo Y. Thomas, *Il valore delle cose*, Macerata, 2015.

nomica ha un suo profondo spessore di riflessione, di elaborazione evolutiva ed una sua, diremmo così, latitudine[2].

In questa sede un elenco di fonti, citate nella loro sequenza cronologica e tipologica, può restituire almeno l'idea di questo pensiero, della sua profondità e, appunto, della sua latitudine che è anche lessicale. Se ci fermiamo al secolo che precede lo spazio cronologico della relazione, vale a dire il XIV, si possono individuare i seguenti principali bacini testuali che hanno considerato la moneta ben oltre la sua dimensione numismatica[3]. Si tratta, innanzitutto, dell'esegesi biblica condotta sui passaggi chiave del Vecchio e del Nuovo Testamento a partire dal II/III s.; della riflessione patristica orientale e poi occidentale sedimentatasi dal III-IV secolo sino a raggiungere le soglie della rivoluzione commerciale europea; della normativa dei concili ecumenici che dal IV raggiunge i due secoli dei Lateranensi (XII-XIII); delle numerose norme contenute nel *Codex* teodosiano e nell'intero *Corpus* giustinianeo complessivamente emanate tra IV e VI secolo, norme e giurisprudenza consolidata che plasmano il diritto tardo imperiale ma anche quello dei *regna* barbarici dove, necessariamente, è ben più forte il peso del teodosiano. Si tratta, ancora, della produzione pedagogica dedicata ai vescovi amministratori tra i quali spiccano i testi più risalenti ed importanti di Salviano di Marsiglia e di Gregorio Magno; del diritto talmudico e dei *responsa* rabbinici che circolano da Bagdad a Cordoba tra tardoantico e pieno Medioevo europeo; dei provvedimenti emanati nei concili sinodali visigoti e merovingi di VII-VIII secolo; delle numerose norme guida messe in forma giuridica nel diritto canonico a partire dalla sistematizzazione grazianea di XII s.; della codificazione barbarica, segnatamente incarnata dalla leggi longobarde, e da quelle visigote e franche prodotte nei secoli V-VIII; delle opere latine di Cassiodoro (*Variae*), Isidoro di Siviglia (*Etimologie*), e Uguccione da Pisa (*Derivationes magnae*), ampiamente utilizzate dallo stesso Nicole Oresme nel suo *De moneta* a metà XIV secolo, oggetto principale della prima parte di questo mio intervento. Si tratta, ancora, dei capitolari carolingi di età imperiale e post-imperiale (IX- XI s); delle

[2] J. Kaye, *A History of Balance 1250-1375. The Emergence of a New Model of Equilibrium and Its Impact on Thought*, Cambridge, 2014, pp. 1-127 e pp. 463-74; in diversa e più limitata prospettiva S. H. Gullbekk, *Money and Its Interpretation. Attitudes to Money in the Societas Christiana*, R. Naismith, a cura di, *A cultural History of Money. In the Middle Age*, London - New York - Oxford - New Delhi - Sidney, Bloomsbury, 2019, pp. 125-50. Per un quadro di lunga durata mi permetto un rinvio a P. Evangelisti, *Il pensiero economico nel Medioevo. Ricchezza, povertà, mercato e moneta*, Roma, 2016, 1ª rist. 2017, ora anche Id., *La Pensée économique au Moyen Âge. Richesse, pauvreté, marchés et monnaie*, Parigi, 2021, trad. J. Dalarun; Id., *Messi in forma di parola. Moneta, denari e mercato nei sermoni di Bernardino da Feltre (1493-1494)*, in "Archivio storico cenedese", 5 (2019), pp. 3-58, entrambi i testi con ulteriore bibliografia specifica.

[3] Si tratta di una dimensione tutt'altro che irrilevante rispetto ai fini e agli orizzonti che si delineano in questa comunicazione, poiché la concretezza della fonte moneta, la sua capacità variabile nel tempo di codificazione e trasmissione di valori pubblici, costituisce uno snodo centrale di una storia che deve integrarsi sempre di più con la cultura specialistica fondamentale degli storici numismatici, delle scienze che essi utilizzano per fare, a tutto tondo, storia della moneta.

traduzioni e dei commenti all'*Etica Nicomachea* e alla *Politica* che, grazie alle prime traduzioni complete in latino, si sviluppano dalla seconda metà del XIII s.; delle glosse e dei commenti al *corpus* giustinianeo che esplodono in particolare nell'Italia centro-settentrionale e nel territorio francese dal XII secolo in un tratto testuale che connette Pillio da Medicina ad Azzone e Cino da Pistoia, tanto per restare sul suolo italico. Da ultimo, in termini meramente cronologici, va citata la Regola dei Frati Minori che definisce in ben tre articoli la natura del denaro, definizione implementata nelle Costituzioni generali e nelle interpretazioni duecentesche di quella Regola scritta da Francesco d'Assisi, in via definitiva, nel 1223[4].

Questo schema, nella sua apparente aridità e nella sicuramente parziale elencazione, intende solamente mostrare la ricchezza e la latitudine di un *corpus* testuale e di un lessico in formazione che restano ancora da arare in molte porzioni di testi editi e inediti, così come rimangano da studiare in questo contesto euristico ed epistemologico molte sezioni iconografiche costituite *in primis* da testi pittorici, bassorilievi e da fondamentali *legendae*-immagini monetali[5].

Nel secolo che ci interesserà in questo appuntamento seminariale, cioè quello che personalmente definisco il secolo d'oro della moneta pensata come istituzione, tutta questa tradizione plurisecolare di lunga durata si specifica ulteriormente e trova un suo approfondimento e una definizione più precisa in particolare grazie a due intellettuali militanti che prenderemo in considerazione da vicino: Nicole Oresme, che scrive a metà del secolo XIV, e Francesc Eiximenis, che scrive una trentina d'anni dopo. Le riflessioni monetarie che esamineremo vanno quindi considerate, al contempo, come il frutto peculiare della sensibilità politica ed intellettuale dei due autori e come la maturazione di un bacino testuale che nel loro secolo registra un particolare vigore non solo nel potente dilatarsi dei commenti alla *Politica* ed all'*Etica Nicomachea* di Aristotele, ma per alcuni interessanti sviluppi della testualità di II-XIII s. appena schematizzata più sopra. Prosegue infatti, con crescente intensità, la riflessione minoritica sul significato del denaro e sulle modalità dell'uso della *pecunia* considerata in ogni sua forma, monetata e non monetata; prosegue e viene ulteriormente codificata la produzione giuridica che si dedica alle glosse ed ai commenti sistematici del diritto romano concentrandosi sul commento al Codice ed al Digesto giustinianei. Si tratta di ampie porzioni giuridiche nelle quali l'oggetto pubblico e fiduciario della moneta trova ampio spazio in particolar modo in merito al reato di falso nummario: basti qui rammentare il dettato della *lex*

---

[4] Per approfondire questo bacino testuale si può partire da P. Evangelisti "Vide igitur, quid sentire debeas de receptione pecuniae". *Il denaro francescano tra norma ed interpretazione (1223-1390)*, Spoleto, 2020.

[5] Per una prima visione d'insieme si potrà vedere utilmente *Il Dio denaro* (10° Seminario di studi sulla storia dei concetti teologico-politici), Roma, 18-19 gennaio 2018, dir. scientifica e cura di P. Evangelisti e M. Nicoletti, in "Politica e Religione Annuario di teologia Politica - Yearbook of Political Theology", 2018; inoltre per alcuni spunti sulla testualità iconografica P. Evangelisti, *La balanza de la soberanía. Moneda, poder y ciudadanía en Europa (ss. XIV - XVIII)*, Barcelona, 2015, in part., pp. 209-270.

Iulia ed una sezione della *lex Cornelia de falsis*, ripresa in D. 48.10.9, C. 8.24.2 e Inst. 4.18.7 e, più in generale, sulla natura fiduciaria e creditizia della moneta a partire da D.46.3.99-101, D.12.1.3 e D.34.2.19. Tra Tre e Quattrocento si intensifica, inoltre, per mano degli stessi giuristi, da Bartolo a Baldo degli Ubaldi, la produzione di *consilia* che divengono lo strumento centrale di riferimento per affrontare i singoli *casus* monetari nei quali si imbattono tutte le amministrazioni politiche e giurisdizionali del variegato Medioevo europeo mediterraneo, ma anche germanico e fiammingo. Nel secolo d'oro viene inoltre in primo piano una nuova letteratura che mette al suo centro la remunerabilità del debito pubblico, sottolineando, della moneta, il suo immenso portato fiduciario: il valore per eccellenza della moneta pubblica e degli strumenti creditizi ed obbligazionari che con essa si misurano. Quando le città sovrane, Firenze e Venezia *in primis*, ma anche le città e i *regna* della corona aragonese, sceglieranno di non restituire più il capitale prestato dai *cives* ai loro Monti, remunerando i sottoscrittori solamente con l'interesse maturato sul capitale prestato, spesso in via forzosa, la riflessione sui valori messi in gioco e, soprattutto, su come poterli quantificare e riconoscere diverrà ancora più approfondita e, a volte, dilemmatica. Si tratta di una letteratura ampiamente condizionata dall'incrocio con altri filoni testuali di grande impatto anche quantitativo: in particolare essa intreccia la riflessione sulla liceità dei contratti creditizi, dei nuovi contratti censitari, le molteplici forme delle obbligazioni[6], ma anche il concreto farsi dei contratti di prestito tra privati redatti da notai e magistrature cittadine[7]. Si tratta qui di un bacino testuale innervato ed alimentato da una testualità omiletica e penitenziale che si concentra sempre più e sistematicamente sulla questione della restituzione dei *male ablata*, ovvero dei beni mal acquisiti o acquistati. In una concatenazione testuale che sembra spesso inesauribile e costruita ad anello, tutti questi temi si ritrovano discussi anche dai teologi, in particolare all'interno di testi accademici come i *quodlibeta* ed i Commenti alla Sentenze di Pietro Lombardo: testi, questi ultimi, numerosi e ben conosciuti perché costituiscono un passaggio obbligato per qualsiasi studente che voglia acquisire il titolo di *magister*. In questo quadro composito si inserisce, da ultimo, in termini cronologici, un *corpus* testuale di peso crescente, sinteticamente definibile come normativa statutaria. Si tratta di una vasta codificazione prodotta e continuamente implementata dalle amministrazioni civiche, dalle magistrature cittadine che legiferano su molti temi di interesse economico-commerciale in una variabilità di incidenza della norma che dipende dal grado di autonomia, di sovranità sostanziale della singola città produttrice della norma.

---

[6] Insuperati punti di riferimento restano P. Grossi, *Ricerche sulle obbligazioni pecuniarie nel diritto comune*, Milano, 1960 e F. Veraja, *Le origini della controversia teologica sul contratto di censo del XIII secolo*, Roma, 1960.

[7] A puro titolo esemplificativo si rammentino quelli notarili e quelli redatti da scabini ben studiati da D. Kusman, "Le rôle de l'Église comme institution dans la contratualisation des opérations de crédit en Brabant, XIII – XIV siècle", in F. Ammannati, *Religione e istituzioni religiose nell'economia europea 1000-1800*, Atti della "Quarantatreesima Settimana di Studi" 8-12 maggio 2011, Firenze, 2012, pp. 227-246, in part. pp. 240-243.

In questo vasto quadro si colloca il testo di Nicole Oresme, del quale dobbiamo innanzitutto sottolineare la sua importanza sul piano della storia del pensiero monetario. Essa deriva dal fatto che quel testo – conosciuto con il titolo sintetico *De moneta* – è il primo che mette a fuoco, in modo sistematico e monografico, la questione monetaria, a partire da un momento, da una congiuntura storica che è quella che alimenta concretamente la spinta a scrivere quell'opera[8]. Siamo, infatti, negli anni centrali della guerra dei cent'anni tra Inghilterra e Francia, nel momento in cui il re di Francia, sconfitto militarmente, riesce a tornare nel suo regno scambiando la sua prigionia con quella dei suoi due figli, accendendo un debito con l'Inghilterra di 3 milioni di scudi. Tale accordo acuisce una crisi monetaria già gravata dalle spese di guerra affrontate sin lì, per cui il titolo argenteo dei grossi tornesi, nel giro di pochissimi anni, scende da 1 a 0,20, quindi si svaluta sino a raggiungere un quinto del suo valore intrinseco precedente. Questa condizione di debolezza monetaria della divisa di riferimento del regno dura per molti anni. Avviata la discesa repentina intorno al 1344, raggiunto il picco negativo nel 1355 questo livello negativo resterà confermato con lievi oscillazioni sino al 1360. Tra 1356 e 1360 ci si muoverà dal valore minimo di 0.13 ad un massimo davvero poco più alto, quando si raggiungerà il titolo di 0.38.

Questa è la condizione critica, congiunturale, che produce e stimola la riflessione di Oresme il quale non riflette per fare, ma per agire, vale a dire che si mette a ragionare su quali siano gli obiettivi della politica, della politica della zecca francese chiamata a fronteggiare la situazione, interrogandosi non solo sulle scorte d'argento o sulle tecniche di coniazione, ma sulle ragioni fondamentali, cioè su quale sia l'origine, la natura, lo statuto giuridico e quali siano le determinanti delle mutazioni della moneta. Non per caso il titolo della sua opera è *Tractatus De Origine et Natura, Iure et Mutationibus Monetarum*, poi tradotto in volgare francese dallo stesso Oresme con *Traictié de la première invention des monnoies et des causes et manières d'icelles.*

Che cosa affronta in questo trattato l'intellettuale francese, o meglio il *magister* normanno *in utroque iure* e futuro vescovo di Lisieux, stabilmente arruolato alla corte del regno di Francia in compagnia di personalità come Eustaches Deschamps, Christine de Pizan e Raoul de Presles? Egli affronta innanzitutto i fondamentali, che ha il merito di mettere in sequenza tematica e sistematica, a partire dalle ragioni dell'*inventio*, cioè di come è stata individuata la moneta, quali bisogni debba soddisfare, quali relazioni debba commisurare e come vada tutelato il suo valore. La domanda di fondo, però, è cruciale: a chi appartiene la moneta? Dovendo governarla, amministrarla, occorre sapere quali siano i soggetti titolati a farlo e per raggiungere quali obiettivi. Di qui il nucleo centrale di interesse per il seminario che ci coinvolge in questi mesi.

---

[8] N. Oresme. *Tractatus de origine, natura, jure et mutationibus monetarum*. Analisi introduttiva, trascrizione, traduzione e apparato critico a cura di T. Brollo e P. Evangelisti, Trieste, 2020, on line <https://www.openstarts.units.it/handle/10077/30853>; tutte le citazioni successive sono tratte da questa edizione.

Nel sesto capitolo del suo trattato si ritrovano i caposaldi di fondo da cui muove Oresme. Vale la pena leggerli nella loro letteralità, perché questo è il punto nodale.

Oresme afferma che:

> nonostante il principe abbia il diritto di coniare la moneta per l'utilità comune, non per questo ne deriva che egli sia il signore o il proprietario delle monete. La moneta è lo strumento per raggiungere l'equivalenza nello scambio delle ricchezze naturali. Ne segue che essa appartiene a coloro che posseggono queste ricchezze. Chi cede il suo pane o il lavoro del proprio corpo in cambio di moneta, non appena la riceve essa è cosa sua, come suoi erano il pane o il lavoro fisico di cui era libero di disporre.

Questa moneta che diventa proprietà ed equivalente di proprietà viene chiaramente consacrata e stabilizzata come concetto, se volete assiomatico, attraverso una teologizzazione specifica del bene moneta:

> In principio, il Signore, il Creatore, non diede ai soli principi la libertà e il dominio sulle cose, ma ai nostri progenitori e con essi a tutta la posterità, come si trova scritto in Genesi, quindi la moneta per questo non appartiene solo al principe.

Da questo contesto di partenza, di definizione sacralizzata della moneta-bene, tutto il trattato si sviluppa per poter rispondere al quesito chiave della congiuntura storica vissuta in quegli anni: chi, come e quali sono i soggetti che possono decidere di svalutare il bene – moneta e perché lo possano fare.

In questo ragionamento che affronta la sfida cruciale, Oresme consolida la sua concezione della moneta pensata come istituzione della *res publica,* pensata come bene comunitario.

Per rispondere al quesito centrale, chi, come e quali sono i soggetti che possono decidere di svalutarla, sempre presupponendo che la moneta appartiene alla comunità, Oresme asserisce che, a meno che il principe non finga una tale necessità – cioè di avere bisogno di più moneta, e in questo caso, come dice Aristotele, egli passerebbe dalla condizione di principe a quella di tiranno –, dovrebbe essere la comunità o la parte più eminente di essa a stabilire quando, quale e quanto questa necessità sia vera e incombente. La risposta è chiara: è la comunità, secondo la lettera del testo di Oresme, a dover decidere e valutare la sussistenza della condizione di necessità verificando tutti i requisiti che la fanno condizione reale, effettiva. Tuttavia, per venire incontro al bisogno di numerario, il principe stesso – afferma Oresme – può chiedere ai sudditi dei beni per far fronte a questa emergenza, ma non mutando la moneta, perché mutando la moneta si altererebbe la cifra della fiducia, che non va invece intaccata. Insomma il numerario o altri beni-valore possono essere richiesti attraverso l'aumento delle imposte, usando la leva fiscale, ma non incidendo sulla misura che quantifica la stessa entità delle imposte e di ogni bene scambiato o scambiabile. Il diritto di decidere sul valore della moneta, inteso e definito come diritto comunitario, non può essere messo in discussione o sottratto nemmeno –

dice Oresme – dal Papa o dal romano imperatore[9]. Come si vede dunque, il diritto della comunità sulla moneta è assoluto. Non solo al re, ma anche alle due asserite istituzioni sovraeminenti, 'universali', è precluso il diritto di toccare il valore del bene moneta. Questo diritto assegnato per intero alla comunità, sostiene il Nostro, consente di riformarla in ogni modo, di trarre dalla mutazione monetaria quanto desideri e "farne *come se* fosse cosa sua"[10]. In questo caso, ad esempio, la comunità potrebbe raccogliere la somma di cui ha bisogno svalutando la moneta in quanto questa azione non sarebbe ordinata dal principe, ma dalla comunità stessa.

Apparentemente, e si tornerà su questo avverbio, questa lettura attesta che la comunità sia la proprietaria assoluta della moneta.

Ma, prima di affrontare la questione della effettiva sovranità della comunità sulla moneta, è opportuno soffermarsi su quello che Oresme ci ha detto sinora. Si vede come egli, sin dai primi capitoli del testo, sia stato capace di scrutare la moneta andando oltre la sua dimensione di denaro, oltre la sua consistenza materiale, definendola come misura deliberata e convenuta dall'uomo, come bene comune, perché essa non è e non va considerata proprietà del principe, ma, invece, appartenente alla *res publica*: "cum moneta sit communitatis"[11], "essendo la moneta della comunità politica". Siamo dinanzi ad una statuizione netta del *Tractatus* che, dopo la sacralizzazione fondata sul Genesi, trova un ulteriore passaggio chiave che qui diamo nella sua versione in volgare. Si tratta di un passaggio che contribuisce in maniera notevole a chiarire e a solidificare la dimensione teologico-politica del bene moneta. In questo punto del capitolo VI, ad essere mobilitato non è il Creatore del Genesi, ma il Salvatore, il Cristo evangelico che discute di moneta e di moneta imperiale con i suoi seguaci e i suoi scettici avversari:

> Ainsi doncques la monnoie n'est pas seullement au prince, par ceste raison[12]; mais, se aucun vouloit opposer contre ceste oppinion, parce que Nostre Saulveur Jhesu Crist,

[9] Oresme, *De moneta*, cit., capp. 23-24.

[10] Il corsivo è nostro.

[11] Definizione cruciale che si ritrova sia nel fondamentale capitolo sesto sia nei capitoli 23 e 24.

[12] Il riferimento è alle righe immediatamente precedenti sulle quali ci siamo già soffermati ma che diamo qui nella forza della traduzione volgare prodotta dallo stesso intellettuale: "Iacoit ce que pour l'utilité commune, le prince ait à signer la monnoie et aussi forger, comme dit est, toutesfoiz il ne s'ensuit pas que celluy seigneur et prince soit et doibve estre propriétaire et seigneur de la monnoie courant en sa principaulté et seigneurie: car monnoie est l'égal instrument à permuer les richesses naturelles dentre les hommes, comme il appert ou premier chapitre. Doncques, monnoie est la vraye possession de celuy ou ceulx ausquelz furent telles et semblables richesses naturelles desquelles est icy devant parlé; car, se aucun donne son pain ou labeur de son propre corps pour pécune, quant il reçoit icelle par telle manière, certes elle est purement sienne, pareillement comme estoit son pain ou le labeur de son corps, lesquelz estoient en sa libre et franche puissance de le faire ou donner, voire supposé qu'il ne soit serf; car Dieu, au commancement de son beau monde, ne donna pas aux seulz princes, cest assavoir, à noz premier parens, liberté et seigneurie des choses, mais aussi à toute leur postérité et génération, comme il est escrypt au livre de Genèse"; Oresme, *Traictié*, cit., chap. VI.

quant on luy monstra ung denier, interroga et demanda à celuy qui luy présentoit: "De qui est cet ymaige et ceste subscription?" Illuy respondit que elle estoit "de César". Lors dit et sentencia Jhesus: "Rendez doncques à César ce qui est à César, et les choses qui sont à Dieu, à Dieu". Comme s'il voulsist dire: a César est le denier ou la monnoie, veu que son ymaige est imprimée dedans icelle; mais, en regardant l'ordre de l'Evangille, appert legièrement que pour ce on ne doit dire appartenir le denier à César, qui estoit soubzescript de son ymaige; mais, pour ce qu'il estoit tribut appartenant à César, et non autrement; car, comme dit l'Apostre: "A qui est deu le tribut soit donné le tribut; et à qui est deue la betaille soit donnée la betaille". Jesu Crist, par ceste sentence donne à entendre à qui est deu le tribut, car à celuy est deu qui pour la chose publicque milite et combat et pour la defense du royaulme et utilité publique peult forgier monnoie, et ainsi, par ces raisons dessus alléguées, la monnoie appartient à la communaulté et aux personnes singulières[13].

Dunque Oresme ribadisce, con le parole di Cristo sulla moneta 'di' Cesare, che questa moneta – coniata per l'utilità pubblica, corrisposta e circolante per sostenere quell'*utilitas* e coloro che operano per essa –, non è in realtà di Cesare. Egli sostiene che – in tutta evidenza, "appert legièrement", e grazie al Vangelo, "en regardant l'ordre de l'Evangille" – "pour ce on ne doit dire appartenir le denier à César, qui estoit soubzescript de son ymaige; mais, pour ce qu'il estoit tribut appartenant à César, et non autrement". La moneta quindi non appartiene né a Cesare, né al principe, né all'imperatore, ma solo "à la communaulté et aux personnes singulières". Siamo qui dinanzi a una dimostrazione tangibile di come la lunga tradizione lessicale ed esegetica biblica alla quale abbiamo fatto riferimento in apertura, illustrando i bacini testuali di pescaggio della lunga riflessione medievale sulla moneta pensata, venga pienamente utilizzata per costruire, nel XIV secolo, nuovi risultati concettuali che consentono di meglio fondare la sostanza politica ed economica della moneta partendo da due soggetti di grande peso teologico: Cristo, Salvatore e Cesare, imperatore.

Sulla scorta di questo approfondimento possiamo ora affrontare con maggior chiarezza la questione della moneta considerata come bene 'apparentemente' "appartenente della comunità". Infatti Oresme, nel definire questa appartenenza, fa un passo in più che risulta dirimente. Egli sostiene che: "per evitare il pericolo che il principe decida unilateralmente l'alterazione monetaria, non si può ricorrere all'argomento che la moneta appartenga alla comunità. Infatti, né la comunità, né chiunque altro può mai arrogarsi il diritto di abusare", cioè tecnicamente di mal usare, di "una sua proprietà o farvi illecito ricorso, così come farebbe la comunità se ordinasse una simile mutazione"[14].

La proprietà comunitaria della moneta non è dunque un diritto assoluto, proprietario. La piramide costruita dal ragionamento oresmiano mette in chiaro come

[13] *Ibidem*.

[14] Oresme, *De moneta*, cit., cap. 22.

al suo vertice si collochi non la comunità detentrice-utilizzatrice, ma la sovraeminenza del bene moneta. Non per caso Oresme aveva presentato il teorico potere assoluto di disporre del bene moneta usando la formula "*come se* fosse cosa sua"[15]. Dunque, se gerarchicamente la comunità sovrasta nettamente il diritto e la facoltà politica del *princeps*, inteso come governante e come monarca, essa è a sua volta sovrastata e sotto-ordinata alla tutela del valore della moneta bene comune, un bene che appartiene a tutti non essendo rivendicabile *in toto* da nessuno. Ciò, in particolare, quanto al suo valore più importante quello denominato e fiduciario, incarnato nella *stabilitas* e dipendente solo indirettamente dagli elementi materiali (titolo, bontà della lega e del fino ecc.).

Per Oresme la proprietà, dunque, come concetto, come dispositivo organizzativo della *societas*, non è pensabile esclusivamente come un dispositivo esclusivo ed escludente. Ed è per questo che a noi interessa in questo seminario nel quale il bene comune è collocato all'interno di una concezione proprietaria intesa come qualcosa che non sia né proprietà individuale né, necessariamente, proprietà pubblica. I *commons* della tradizione anglosassone e i beni comuni di quella continentale non sono, giuridicamente e concettualmente, beni pubblici né, d'altro canto, trovano la loro configurazione all'interno del diritto proprietario privato e personale.

Su questo snodo centrale, Oresme ci aiuta dunque a ragionare storicamente anche rispetto alle sfide poste dai beni comuni del XXI secolo, da quelli che si affacciano ora come possibili beni comuni europei a quelli di ordine necessariamente globale. Nella sua argomentazione, che coordina la comunità alla tutela del valore monetario, egli, infatti, mette in chiaro come il diritto della comunità sulla moneta sia sotto-ordinato e coordinato dal diritto della moneta sulla comunità, pensando la moneta come una proprietà in comune che non risponde a logiche economiche meramente individuali o corporative. L'altezza del ragionamento va qui sottolineata ed attentamente considerata da chiunque sia interessato alla riflessione ed alla costruzione di un sistema di tutela dei beni in comune, qualunque sia l'orizzonte di fruizione e di garanzia.

Sulla scorta di questa posizione oresmiana, potremo dunque pensare alla moneta come a un bene comune particolare, ben connotato, perché nella sua fruizione esso appartiene a tutti e a ciascuno. Nel *De moneta* questa relazione cruciale si dà come inseparabile, così come si dà nel deposito apostolico illustrato molto bene da Paolo Napoli nel primo seminario di questo ciclo: un deposito di beni che non appartiene ad alcuno, ma serve a tutti. Quindi, per quanto siano evidenti le molteplici differenze di regime proprietario tra deposito apostolico e moneta, ciò che merita di essere sottolineato e riconnesso è la relazione e la funzione, entrambe condivise da questi due beni. Essi sono in effetti beni pensati e definiti come beni in comu-

[15] Così l'*incipit* del capitolo intitolato "Se la comunità possa disporre tali mutazioni monetarie": "Dato che la moneta appartiene alla comunità, come è stato dimostrato nel capitolo sesto, sembra evidente che essa possa disporne liberamente. Essa può riformarla in ogni modo, trarre dalla mutazione quanto desideri e farne come se fosse cosa sua [...]"; Oresme, *De moneta*, cap. 22.

ne lungo un arco temporale che attraversa il Tardo-Antico e tutto il Medioevo. Si tratta di un nesso decisivo poiché dimostra, nella sua stessa formulazione testuale, il legame strettissimo tra il sistema formato dal lessico teologico, dalla argomentazione teologica derivata, dai presupposti biblico esegetici di antica matrice cristiana, con il sistema lessicale ed argomentativo messo in campo da Oresme intorno alla definizione di moneta.

Sul piano teologico, questa moneta bene comune e questo deposito apostolico, sono inoltre funzionalmente uguali e meritevoli di tutela al pari di un terzo e non meno rilevante bene comune: quello che la testualità teologica definisce come "le ricchezze degli angeli". Propongo alla nostra attenzione questo nesso ulteriore, tutt'altro che siderale, perché le ricchezze degli angeli, nel pensiero teologico tardo-antico e medievale, si affermano come un concetto che ci interessa davvero da vicino: ognuno, infatti, può fruire di una parte di queste ricchezze, senza che alcuno possa possederle, nemmeno per una infinitesima frazione temporale e quantitativa. In questo quadro teologico, che áncora direttamente ricchezze angeliche e deposito apostolico, la circolazione delle prime beneficia, arricchisce ciascuno e tutti, perché il bene che circola tra gli angeli è la conoscenza, definita, dagli autori che hanno scritto intorno ad essa, come bene inesauribile e crescente, a meno che non venga sequestrato, indebitamente, per appropriazione. Si tratta dunque di una ricchezza che è e resta in crescita costante quanto più circola e quanto più viene condivisa, senza mai essere messa da parte, vale a dire appropriata[16]. Questo circolo virtuoso

[16] Secondo Angelo Clareno, ad esempio, – francescano che scrive nel secolo di Eiximenis analizzato nelle prossime pagine – che si serve della nozione delle ricchezze degli angeli messa in forma dalla teologia dei Padri Greci per dimostrare la praticabilità di una vita senza la proprietà e l'uso diretto del denaro, esse "non sono un bene delimitato [...] un bene che occorre in un certo momento distribuire tra molti e dividerlo", "ma [...] un possedimento immateriale e ricchezza dello spirito". La possibilità di accrescimento di queste ricchezze viene incorporata nell'immaterialità del loro valore sostenendo che: "questi beni, rimanendo integri presso i singoli, rendono egualmente ricchi tutti di modo che non danno motivi di appropriazioni individuali, soggette a controversie o contese". In questo percorso di lettura Clareno si spingerà ad angelicare i beni fruibili dall'uomo sino al punto da renderli divisibili nella loro indivisibilità, equiparandoli a porzioni di saggezza che, pur restando una e patrimonio di tutti, ciascuno può conservare integra presso di sé trattenendone delle parti come "impercettibili porzioni" ("integram eorum scientiam et possessionem unoquoque accipiente"). "Tutti" – prosegue Clareno, rifacendosi alla *Constitutiones monasticae* attribuite a Basilio (cap. XVIII, in PG 31, p. 1383) – "rapiscono i beni del regno promesso mostrando la virtù del loro vivere in comune [...] bramano di non possedere nulla, nulla aver di proprio, ma possedere, insieme, tutto". Esiste quindi la possibilità di volgere ogni energia ed ogni passione non solo nel mantenimento del tesoro degli angeli, ma anche nell'accrescimento del suo valore che dipende esattamente dal fatto che esso possa circolare in porzioni impercettibili presso tutti coloro che ne riconoscono l'utilità salvifica. C'è dunque un bene, una "immaterialis possessio", che può essere contemplato nel suo valore sovraeminente e condiviso, costituendosi come Valore. Si noterà infine che in questa descrizione del tesoro angelico e dei meccanismi di desiderabilità che motivano la sua fruizione non viene smontata alcuna categoria dell'agire economico. Esso viene invece compreso intimamente ed angelicato incorporando il suo stesso obiettivo finale: "il possedere tutto": "nichil proprium habentes invicem vero omnia"; Angelo Clareno, *Expositio super Regulam Fratrum Minorum*, a cura di G. Boc-

garantisce non solo l'inesauribilità ma il concreto accrescimento di una risorsa che si qualifica nell'intensità e nell'inderogabilità della circolazione di sé stessa. Il fatto che essa sia una risorsa immateriale pensata a tutti gli effetti come un bene reale, espandibile e tutelabile, potenzia l'interesse di chi, come noi, sta discutendo il valore ed il senso dei beni comuni, qualunque sia la loro natura.

Sulla scorta di quanto emerso sin qui si potrà osservare più in generale che la ricchezza degli angeli, il deposito apostolico, la moneta come bene comune, le *res nullius in bonis* ed anche il debito pubblico, su cui si soffermerà con molta più competenza di me Massimo Amato, condividono la dimensione di relazione che lega insieme la funzione e l'uso di questi beni, pur connotati da regimi proprietari diversificati. Ed anzi, andrà qui rilevata un'ulteriore condivisione che li accomuna e li stringe: essa è costituita dalla responsabilità della loro manutenzione, vale a dire dall'impegno necessario alla loro custodia, "diligendo in custodia", come si direbbe ricorrendo ai termini giuridici romanistici, ereditati e ancora ben vivi nella attuale codificazione civilistica italiana ed europea.

Le implicazioni del pensiero monetario oresmiano sono dunque molte e davvero ricchissime, andando ben al di là di ermeneutiche storiografiche che hanno rinchiuso il vescovo di Lisieux in schemi distopici arruolandolo, ad esempio, tra i metallisti o tra i non metallisti, tra i sostenitori di un'idea di regalità feudale che si attarderebbe rispetto ad una corsa verso le monarchie nazionali tutt'altro che scontata e consapevole negli anni della sua vita; ovvero, per converso, promuovendolo ad alfiere di un repubblicanesimo politico ed economico altrettanto anacronistico[17]. Resta invece indubitabile, nella testualità politica ed economica oresmiana, quel tratto di sperimentalità istituzionale che connota la sua identità medievale[18], la sua appartenenza ad un periodo fat-

---

cali, S. Maria degli Angeli-Assisi, 1994, pp. 477-78. Sulla diretta saldatura tra deposito apostolico e ricchezza degli angeli basti qui rinviare ad un passo dell'*Expositio* clareniana che, come per tutti i passaggi citati in precedenza, è debitrice di Basilio di Cesarea (*Constitutiones Monasticae*, capp. XVIII-XIX, PG 31, pp. 1383C-1386A): "Tanquam enim [...] constituens communia omnia et communem seipsum apostolis prebuit, ita et hii duci obedientes ac plene regulam vite apostolorum custodientes et Domini conversationem cum diligentia imitantur. Hii angelorum vitam emulati sunt, quod est concertativum, tanquam illi per diligentiam servantes. Non est in angelis litigatio [...] sed unusquisque que sunt omnium habet, et omnes integra apud semetipsos bona recondunt. Non est enim materia circumscripta angelorum divitie" ("[...] se adottano pienamente la regola di vita degli apostoli con diligenza, imitano il modo di vivere del Signore. Essi hanno emulato la vita degli angeli, conservando sul loro esempio il vivere in comune. Tra gli angeli [...] ognuno possiede quello che è di tutti e tuttavia tutti hanno presso di sé tutti integri i beni. Le ricchezze degli angeli non sono un bene delimitato"); Angelo Clareno, *Expositio super Regulam*, cit., pp. 476-477.

[17] Fondamentali al riguardo le osservazioni di L. Gillard, *Nicole Oresme, économiste*, in "Révue historique", 279 (1988), pp. 3-39; per un'approfondimento della questione si rinvia inoltre a Nicole Oresme, *Tractatus de origine, natura, jure et mutationibus monetarum*, cit., pp. 194-195, n. 10 dell'apparato critico.

[18] Si vedrà utilmente al riguardo la serie di lavori raccolti in I. R. Catach, G. Briguglia, a cura di, *Oresme e la parola dell'uomo civile*, *in* "Philosophical Readings", 20 (2020), pp. 93-101 <https://virgo.unive.it/ojs2/index.php/phr/article/view/146/97> con ulteriore bibliografia.

to di secoli pragmatici, nel quale gli uomini e le donne che agiscono, si pensi alla stessa Christine de Pizan, sono orientati da obiettivi da conseguire, senza avere, tuttavia, copioni in tasca, vale a dire schemi teorici, gabbie disciplinari e codificazioni giuridiche positive tutte ancora da mettere in forma nella loro prescrittività e nella loro 'coerenza'.

Conclusa questa serie di osservazioni dedicate al testo del *De moneta*, veniamo al secondo personaggio, ma soprattutto al secondo testo che vorrei illustrare: il testo di Francesc Eiximenis, frate francescano catalano di notevole spessore intellettuale e poligrafo instancabile. Si tratta di un testo nel quale si passa dalla dimensione teorico-politica di Oresme a quella giuridica e politico-economica, allestita nel *Dodicesimo Libro del Cristiano* redatto negli anni '70-'80 del Trecento[19]. L'opera che abbiamo dinanzi assume un particolare rilievo politologico in particolare perché essa è prodotta su incarico del re d'Aragona e concepita come testo formativo per il re/principe governante. Si tratta quindi di un'opera esplicitamente dedicata all'*ars gubernandi* che trova un suo notevole ulteriore punto d'interesse nel fatto di essere scritta in volgare, non limitando così il suo bacino d'utenza a coloro che sono in grado di affrontare la lettura di centinaia di pagine nella lingua latina[20].

Che meriti specifici ha quest'opera? Innanzitutto quello di ragionare sulla protezione giuridica del bene comune moneta e di chiedersi, come ulteriore passo, a che cosa serva questo bene comune.

Come nel trattato oresmiano, la sua definizione non può, tuttavia, che partire dalla individuazione della moneta come oggetto rappresentativo e sostanziale. Eiximenis, muovendo da una asserita citazione aristotelica, definisce così la moneta (nel suo testo *numisma – numus – nommus*): una legge che deriva il suo nome dal greco, *nomos*. Utilizzando questa stessa ben studiata approssimazione aristotelizzante, funzionale all'accreditamento del suo pensiero, egli sostiene che con la moneta si fissa la quantità di metallo per mezzo della quale, chi la riceve, riceve null'altro che il suo diritto, in definitiva il *quantum* di ciò che gli spetta.

Per tale ragione, vale a dire rappresentando essa stessa il diritto a ricevere il dovuto, la moneta deve essere chiamata "certezza" e, per questa stessa ragione, "chi falsifica o altera in segreto" la "buona moneta" "dovrà essere severamente punito dalla comunità alla stessa maniera di coloro che tradiscono la fiducia degli uomini e ingannano coloro che hanno fiducia negli altri, distruggendo i

[19] *Francesc Eiximenis, Il Dodicesimo libro del Cristiano, capp. 139-152, 193-197. Lo statuto della moneta nell'analisi di un Frate Minore del secolo XIV*, (Analisi introduttiva e traduzione di P. Evangelisti), Trieste, 2013, anche in <http://www.openstarts.units.it/dspace/handle/10077/9277>; tutte le citazioni successive sono tratte da questa edizione.

[20] L'ordine di grandezza qui indicato si riferisce alle sole pagine a stampa dell'edizione di riferimento contenente il testo non completo del Dodicesimo libro (*Dotzè*), uno solo dei dodici volumi che dovevano costituire l'intera opera del *Cristiano* (*Crestià).*

giusti commerci di beni realizzati tra gli uomini". Dichiarazioni, come si può constatare, alquanto impegnative sul piano politico, economico e giuridico. Si va ben oltre la descrizione della moneta come oggetto conveniente, inventato dagli uomini come sostitutivo pratico del baratto o del metallo, misura in peso del valore di una merce.

La moneta – sostiene ancora Eiximenis – è "istituita", quindi non è inventata, né creata, né scoperta, ma costituita, coniata e messa in circolazione "per rendere più facili gli affari dei mercanti e di coloro che lavorano per la comunità".

Come si può rilevare in tutta questa serie di argomentazioni emerge uno studiato uso contrastivo tra due nozioni-chiave: fiducia e distruzione della fiducia. Si rilegga in questa prospettiva la prima approssimazione eiximeniana al dispositivo monetario:

> Aristotele [...] afferma che la moneta, in latino denominata *numus* e in greco *nommus*, significa regola o misura stabilita per legge, con la quale si fissa la quantità di metallo per mezzo della quale chi la riceve, riceve il suo diritto; per questa ragione [...] la moneta deve essere chiamata certezza di ciò che è ceduto, poiché attraverso di essa viene dato [a chi la riceve] ciò che egli domanda. Per tale ragione, coloro che falsificano la moneta o alterano in segreto quella buona dovranno essere severamente puniti dalla comunità, alla stessa maniera di coloro che tradiscono la fiducia degli uomini affidabili e ingannano coloro che hanno fiducia negli altri, distruggendo così i giusti commerci di beni realizzati tra gli uomini [...][21].

Proteggere la moneta significa quindi proteggere innanzitutto il suo valore eminente, il valore fiduciario riconoscibile, certo e condiviso. Un valore pesante, ma un valore, in tutta evidenza, immateriale.

Tuttavia, proteggere la moneta non è un obiettivo che può essere sostenuto limitandosi ad un piano di ben congegnata argomentazione retorico-politica. Per raggiungere concretamente questo risultato, Eiximenis ritiene indispensabile costruire un articolato presidio giuridico, basato sulla constatazione preliminare e propedeutica che il monarca è solamente garante e coniatore della moneta, non è il suo proprietario. La stessa effige che costituisce il sigillo pubblico autenticante può infatti essere l'immagine del principe ma anche – sostiene il Francescano – con studiata argomentazione qualsiasi altra immagine convenuta:

> fu stabilito che ciascuna regione utilizzasse il denaro, e che [esso] avesse un determinato peso e un determinato valore, e, a garanzia di quel peso e di quel valore,

[21] F. Eiximenis, *Dotzè*, cit., capp. 139-140.

si ponesse l'effige di un principe o qualunque altra e si tenesse una scrittura che certificava l'entità del suo peso[22].

Sulla divisa della comunità, infatti, questo *princeps* non può assumere decisioni unilaterali, emanate a proprio vantaggio. Di qui la necessità di mettere in atto una serie di presidi giuridici che non si possono fondare sul monarca, né sulla sua persona giuridica, ma solo sul diritto.

Tali presidi si sostanziano, innanzitutto, nella attribuzione alla legge di ciò che costituisce, nel suo complesso, il valore della moneta. È, infatti, la legge che "stabilisce" forma, peso, misura, tenore metallico (intrinseco), e valore legale della moneta[23].

In secondo luogo vengono individuati alcuni specifici reati erigendoli a protezione della moneta circolante. Innanzitutto, il crimine di lesa maestà, seguito dal falso pubblico, dal furto ai danni della *res publica* e dalla *proditio*, vale a dire il tradimento perpetrato in danno dell'intera comunità. Ogni volta che si altera uno dei singoli valori e parametri che compongono il bene comune moneta, vale a dire quelli individuati e fissati dalla legge, si incorre in questi quattro reati penali che vanno individuati, perseguiti e sanzionati. Il recinto di protezione della moneta è quindi rappresentabile, mi si passi il gioco di parole, come un autentico tetragono quadrato in cui la moneta è davvero tutelata, blindata attraverso la forza della legge e l'azione della giurisdizione penale.

Ulteriore profilo che accomuna Eiximenis ad Oresme in quanto teorici della moneta bene comunitario, ma che registra nel testo eximeniano un passo avanti rispetto al *De moneta*[24], è il fatto che la giurisdizione piena ed esclusiva sulla moneta bene comune sia riconosciuta in capo alla comunità. Se in Oresme la comunità è titolare di un diritto e di una facoltà decidente di natura po-

[22] Ibidem, cap. 139.

[23] Ibidem, cap. 139, v. anche cap. 140.

[24] Si confronti il capitolo del *Dotzè* in cui si individuano i reati eretti a protezione del bene moneta con il capitolo dedicato alle responsabilità politiche del *princeps* discusse da Oresme, *De moneta*, in particolare cap. 24, ma v. anche i successivi capitoli 25 e 26, conclusivi del Trattato Essi vanno integrati dalla discussione sulle responsabilità del *princeps* come alteratore del peso della moneta inserita nel capitolo 12: " [...] l'immagine e l'iscrizione sulle monete sono disposte dal principe per garantire la certezza del peso e la qualità della lega, come è stato argomentato nel capitolo quarto. Dunque, se <a queste immagini e iscrizioni> non corrispondesse il vero in termini di peso, sarebbe immediatamente chiaro che si tratterebbe di una vilissima falsità e di un inganno fraudolento. Spesso infatti le misure dei grani, dei vini e di altri beni portano il contrassegno pubblico del re e, se qualcuno commettesse una frode su queste, sarebbe denunciato come falsario. Parimenti l'iscrizione delle monete sta ad indicare in tutta certezza la misura del peso e la purezza della lega. Come si può spiegare a parole quanto sia iniquo, quanto sia detestabile, specialmente per un principe, diminuire il peso pur mantenendo lo stesso segno? Ebbene, a questo proposito, così scrive Cassiodoro nel quinto libro delle *Varie*: 'Cosa dunque è tanto nefasto quanto il permettere la perversione della natura propria della bilancia, sino al punto che quello che è il simbolo stesso della giustizia viene visto come corrotto?'"; Oresme, *De moneta*, cit., cap. 12.

litica, è solo in Eiximenis che essa è anche dotata di uno statuto giurisdizionale esclusivo. È la comunità del francescano catalano ad essere dotata del diritto di cognizione, di giurisdizione procedurale, di emissione della condanna e di esecuzione della pena nei confronti di chiunque alteri la moneta come bene comune, compreso il *princeps*, compreso il reato di lesa maestà che è imputabile a lui stesso qualora intacchi i valori monetari. È quindi la comunità come soggetto politico ed istituzione ad essere davvero sovrana: *iudex* – sovrano certamente, ma, nel contempo, soggetto funzionale alla moneta individuata come bene comune sovraeminente.

Rispetto a questo quadro giurisdizionale va richiamata l'attenzione su due aspetti centrali che consentono di sottolineare ulteriormente il tratto evolutivo del pensiero monetario eximeniano rispetto a quello messo in campo da Oresme.

Innanzitutto si noti che il furto in danno della comunità è un reato punito con una maggior gravità rispetto al furto in danno dei privati; ciò avviene proprio perché, nella coerenza della prospettiva eximeniana, quando si concreta un'alterazione monetaria, essa colpisce tutti i fruitori e i detentori della moneta, non solo un singolo soggetto, così come accade invece in caso di furto di un bene o di un valore commesso in danno di un privato[25].

In secondo luogo quanto al crimine di lesa maestà, si noterà che nel disegno penale del Francescano, questo reato e la sua punibilità sono attivabili in ragione del fatto che il bene da proteggere è, in effetti, il bene comune più alto, quello che potremmo definire il *summum bonum* comunitario, tant'è vero che la *sanctio* di questo crimine, come normalmente avveniva nel diritto romano, è proprio la pena capitale. Tuttavia si dovrà sottolineare come al vertice dei beni che non vanno lesi non vi è la *maiestas* del *princeps* ma la *maiestas* della moneta bene in comune, il suo essere "certezza di ciò che è ceduto, poiché attraverso di essa viene dato [a chi la riceve] ciò che egli domanda". È infatti la lesione di questa certezza, l'autentica e più volte invocata "ragione" che fonda la codificazione penale sino all'attivazione del crimine di lesa maestà applicabile anche al *princeps*:

[25] Basti qui richiamare questo passaggio "dato che il peggior furto è quello che si compie rubando la cosa più importante, più preziosa e di maggior valore e siccome, in accordo con quanto sostengono i filosofi e secondo la stessa retta ragione, i beni della cosa pubblica sono i più importanti in quanto ordinati al conseguimento del bene più alto rispetto a qualsiasi altro bene di quella comunità considerato singolarmente, ne consegue che derubare la comunità è incomparabilmente il peccato più grave, in particolare se lo si consideri rispetto a quello commesso in danno di una qualsiasi persona singola. La quarta [ragione] deriva dal fatto che defraudare la *res publica* indebolisce il suo potere e il suo vigore. Da ciò consegue che essa non è in grado di essere così forte come lo sarebbe se non fosse stata derubata, [risultando priva di quel vigore necessario] al mantenimento delle leggi della giustizia, alla difesa dei cittadini onesti, al perseguimento dei malvagi. Dunque colui che froda la comunità compie un male ben maggiore rispetto a colui che froda una singola persona in quanto da quest'ultimo caso non derivano conseguenze così negative come avviene invece nel primo"; F. Eximenis, *Dotzè*, cit., cap. 58.

per questa *ragione* coloro che falsificano la moneta o alterano in segreto quella buona dovranno essere severamente puniti dalla comunità, alla stessa maniera di coloro che tradiscono la fiducia degli uomini credibili e ingannano coloro che hanno fiducia negli altri, distruggendo così i giusti commerci di beni realizzati tra gli uomini, e il principe che conia la moneta [in tal modo] è considerato un grande mentitore, allo stesso modo egli è [ritenuto] un corruttore del tenore e del peso stabiliti e istituiti per le monete. Per questa *ragione* falsificare la moneta è definito crimine di lesa maestà. Per la medesima *ragione* [è posto quel reato] in quanto la moneta è istituita per rendere più facili gli affari dei mercanti e di coloro che lavorano per la comunità, per dar loro sostentamento e benessere.[26]

Per concludere, va rilevato il fatto che la moneta bene comune di Eiximenis diventa un vero e proprio bene in comune, perché il frate francescano nel suo *Dotzè* non si limita ad osservare la moneta come oggetto pubblico e fiduciario, ma si chiede a che cosa serva effettivamente, e lo fa con uno sguardo che ho definito anche in altre sedi, in termini forse anacronistici, uno sguardo che coniuga economia politica e politica economica. Il presupposto strutturale è, infatti, chiarissimo agli occhi del francescano che opera tra Valencia e Barcellona: egli afferma che qualunque comunità politica non potrà mai vivere se non costituisce e non protegge il suo tesoro permanente[27]. La moneta, lo si ricordi è "istituita" con due precise finalità convergenti: "rendere più facili gli affari dei mercanti" e gli affari, i *negotia* "di coloro che lavorano *per* la comunità"[28].

La possibilità concreta di costituire e mantenere tale tesoro vitale è data da un sistema complesso ed integrato che ruota su cinque cardini portanti: 1) un prestito civile; 2) una serie di strumenti fiscali; 3) un bilancio e una programmazione della spesa pubblica che ha un suo vero e proprio iter deliberativo, pubblico e procedimentalizzato; 4) il controllo ed il governo della moneta; 5) una politica di credito pubblico[29].

Per motivi funzionali al nostro seminario l'illustrazione si limita a descrivere sinteticamente solo tre di questi cardini.

Il sistema di prestito civile a cui Eiximenis ha pensato si concretizza nell'integrazione di diverse leve di prelievo, a volte remunerate, a volte solo rimborsate, a volte simili a confische di beni e di beni monetizzabili varate per necessità pubblica[30]. Tale sistema è ulteriormente rafforzato da una *governance* dei titoli di

[26] F. Eiximenis, *Dotzè*, cit., cap. 139, corsivi nostri.

[27] F. Eiximenis, *Dotzè*, cit., cap. 146 e cap. 193. La motivazione fondamentale e chiarissima di questa necessità risiede nel fatto che "disponendo delle ricchezze, con l'aiuto di Dio, si possono realizzare tutti gli affari come si afferma nella Scrittura: 'il denaro risponde a ogni esigenza' [Eccle 10, 19], vale a dire che tutte le cose obbediscono al denaro"; F. Eiximenis, *Dotzé*, cap. 193.

[28] Il corsivo è nostro.

[29] Si vedano, in particolare, F. Eiximenis, *Dotzé*, cit., capp. 146, 152, 194 e 195.

[30] Ibidem, cap. 152.

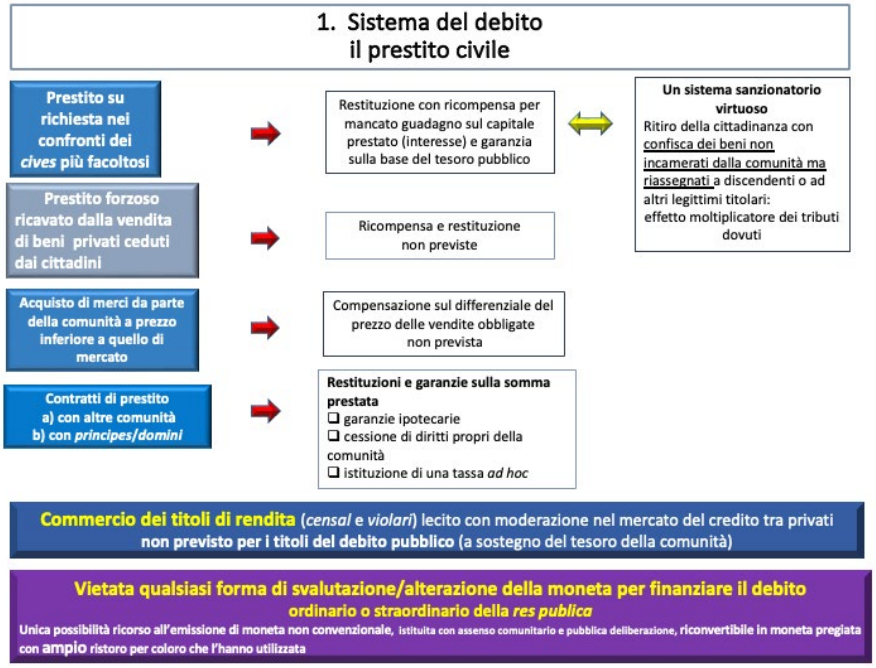

Figura 4

rendita del debito pubblico e privato e da un preciso divieto di svalutazione della moneta per finanziare il debito sia corrente sia straordinario (fig. 4). Questo, in sintesi estrema, costituisce l'articolarsi del sistema delle entrate che si sviluppa anche con politiche fiscali fondamentalmente basate su tributi di natura indiretta modulati in modo da colpire la totalità degli scambi in maniera pervasiva, ma, al contempo, 'leggera' sul versante dell'aliquota[31]. Si tratta con tutta evidenza di una struttura del tributo che, ai nostri occhi, risulta nettamente sbilanciata e regressiva, ma che, tuttavia, se si tiene presente il periodo storico nel quale si colloca questo testo, risponde all'esigenza primaria di un tesoro pubblico: poter contare su un sistema di entrate ordinarie, dunque non condizionate dall'approvazione contrattata con i parlamenti (le *corts* dei singoli *regna* e del principato, insieme alle *corts* della Corona) che costituivano uno snodo centrale e inevitabile della vita politica, fiscale e costituzionale della Corona aragonese.

Ciò che, tuttavia, rende di estremo interesse questa dimensione politico economica del pensiero eiximeniano, si constata analizzando il quinto dei cinque cardini elencati più sopra. È qui, infatti, che la moneta, pensata come vero bene in comune, diviene strumento per attivare la fluidificazione degli investimenti e la riduzione di quelle che Keynes chiamerebbe giacenze inattive.

[31] Ididem, cap. 146.

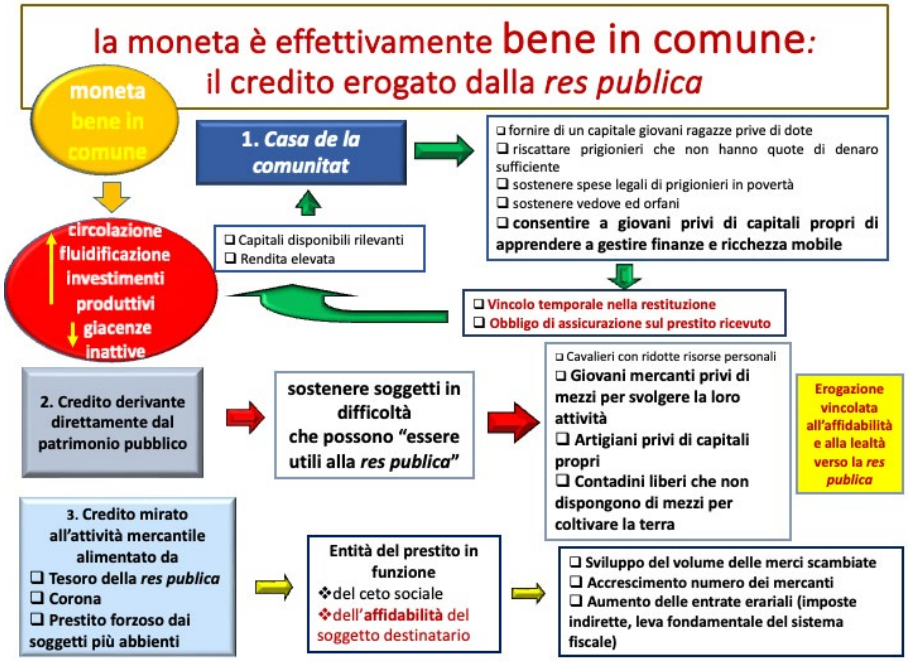

Figura 5

Eiximenis pensa e struttura un sistema di credito pubblico di particolare rilievo soprattutto se si osserva la fisionomia dei destinatari di questo credito erogabile (fig. 5), nettamente orientato alla fluidificazione della ricchezza mobile[32]. Per esempio, la *casa de la comunitat*, in quanto cassa di denaro pubblico, serve a consentire a giovani privi di capitali di avere in mano del denaro per apprendere a gestire le finanze e la ricchezza mobile, attivando un sistema di prestito garantito. Inoltre, il credito derivante direttamente dal patrimonio pubblico vale a sostenere soggetti che, afferma Eiximenis, possano essere utili alla *res publica* e individua, nel loro profilo specifico, giovani mercanti privi di mezzi per svolgere la loro attività, artigiani che non dispongono di capitali propri, contadini liberi che non possono avvalersi di mezzi per coltivare la loro terra. Si apre anche un'ulteriore linea di credito volta a supportare l'attività mercantile, asse centrale della società e della comunità. Il frate catalano, professionista della povertà volontaria, vincolato a una Regola che impedisce di possedere ed anche di utilizzare in proprio il denaro, commentatore di quella Regola, sostiene qui che i destinatari di queste linee di credito pubblico debbono sempre poter dimostrare di essere soggetti affidabili, vale a dire, leali e attivi compartecipi del bene comune perseguito dal governo comunitario. Solo i mercanti sembrerebbero, di per sé, dotati di un sistema di garanzie, di una autonoma credibilità che li rende destinatari affida-

[32] Ibidem, cap. 150 e cap. 145.

bili di moneta pubblica da investire e far circolare, salve alcune note eiximeniane che sottolineano la necessità di sostenere solo quei mercanti che guadagnano con attività prevalentemente produttive, senza escludere, sia chiaro, lucri da investimenti in rendite finanziarie con corresponsione di interessi sul capitale[33].

Si vede bene, in definitiva, come la moneta bene comune sia bene in comune nel momento in cui non viene tesaurizzata, nel momento in cui circola, ma circola in funzione comunitaria attraverso un codice che non si limita ad una dimensione etica, radicandosi invece in istituzioni ed in soggetti portatori di un disegno preciso, condiviso e solidale. Concludo con una nota storica indispensabile: la condivisione e la solidarietà, il raggio concreto dell'inclusione riguardano ed interessano, esplicitamente, solo una parte ben precisa e delimitata della società alla quale guarda Eiximenis, lo si è colto anche nelle qualità di accesso al credito pubblico appena esaminate. Si tratta di quel corpo sociale composto da riconosciuti e riconoscibili *fideles* cristiani e *fideles* alla comunità, in definitiva soggetti non di condizione servile che sono o possono aspirare a divenire *cives*.

[33] Si veda, in particolare, F. Eiximenis, *Dotzè*, cit., cap. 194 e il seguente passaggio nel suo *Regiment de la cosa pública*: "deu ésser vedat comprar rendes e violaris e tothom qui puxa mercadejar, car jatsia açò que aitals coses se puixen haver justament, emperò empatxen la mercaderia qui, sens comparació, és millor per a la comunitat. E apar-ho a ull, car qui tè sos diners en aitals rendes si li era vedat de no haver-les hi havia per guanyar per mar e per terra, e lladoncs la terra seria pus abundant"; F. Eiximenis, *Regiment de la cosa pública*, a c. di P. D. de Molins de Rei, Barcelona 1927, rist. anast., Barcelona, 1980, cap. XXXIV, p. 170. Sulla liceità della remunerabilità dei contratti di rendita (denominati in catalano *censals* e *violaris*) si leggano invece i seguenti passaggi contenuti nel suo *Tractat d'usura*: "no és vedat per la Sglésia, ans és per ella aprovat, en quant ella compra e posseeix molts beniffets sustentats en aytal censals", dunque "per negun vici aquest contracte no pugua ésser inpugnat ne maculat, per rahó d'açò deven haver gran conciència aquells qui públicament dien que aytals contractes sien usuraris, car diffamen aquells qui n'han ells pronathan a viure'n ab càrrech de conciencia de açò que no.ls cal haver scrúpol nengun"; il testo del Trattato si legge in J. Hernando, *El 'Tractat d'Usura' de Francesc Eiximenis*, in "Analecta Sacra Tarraconensia", 57-58 (1985), pp. 1-100, in particolare pp. 77-81 e pp. 82-84. Sulla politica di sostegno ai mercanti e sulla loro centralità si veda F. Eiximenis, *Dotzè*, cit., capp. 146, 148, 194.

Bruno CALLEGHER *Grazie, Paolo, per questo tuo contributo di natura filosofica e, per certi aspetti, anche teologica.*

Mentre ti ascoltavo, soprattutto nella parte conclusiva, pensavo alla forte connessione della moneta, al controllo del suo valore, anche al ruolo della sua tutela assegnato a componenti del corpo sociale, e lo mettevo in relazione con quanto si può desumere dalla biografia e dall'azione legislativa del personaggio che ho presentato, Luzzatti.

La moneta, dunque, ha una grande funzione comunitaria e da essa dipendono non solo la nostra qualità della vita, ma soprattutto la costruzione stessa della società e i suoi valori.

Grazie ancora.

Ora ascolteremo il professor Amato. Grazie per il tuo contributo.

Massimo AMATO
Università Bocconi di Milano

Buonasera a tutti, ancora una volta.

Devo confessare che quando Paolo mi ha chiesto di partecipare a questo seminario, proprio chiedendomi un contributo su ciò a cui sto lavorando in questo momento, da un paio d'anni a questa parte in maniera molto intensiva, cioè il progetto di un'agenzia europea del debito, ho avuto anche qualche esitazione, anche se sono stati ricordati i miei lavori come storico del pensiero.

In *L'enigma della moneta* ho proposto una traduzione di Aristotele dell'*Etica Nicomachea* sulla questione della moneta, ho lavorato molto sulla posizione di San Tommaso nella *Quaestio 76 Secunda Secundae,* ma è vero che da molto tempo mi occupo di questioni che hanno addirittura a che fare con il futuro. Bruno è stato molto gentile; non è lì dal 2002 questa agenzia. Se ci sarà, ci sarà nel 2023, se decideranno di crearla. Noi abbiamo fatto una simulazione retrospettiva che ha a che fare con la valutazione degli effetti positivi che avrebbero potuto esserci, quindi una valutazione chilometrica degli effetti in una potenziale Agenzia del debito, ma quest'ultima non c'è. Oltretutto, è un progetto volutamente tecnico, tecnico e neutrale. Noi non stiamo mettendo in atto uno strumento, un'istituzione politica, ma un'istituzione che se è politica è proprio a causa della sua capacità di essere realmente neutrale rispetto agli interessi in campo all'interno della moneta comune.

Tuttavia, è vero che un progetto come quello dell'Agenzia del debito è stato possibile – ce lo diciamo fra coautori costantemente – solo a partire da una elaborazione fenomenologica delle premesse di questa neutralità. Come è possibile un'agenzia chiamata a gestire il debito pubblico e la crescita controllata del debito pubblico come strumento per l'attivazione di politiche pubbliche? Qui stavo pensando proprio al francescano, al catalano, credo, più che spagnolo, perché il nome, il titolo era proprio tipicamente catalano, al frate catalano e, in generale, alle considerazioni appunto sul debito che veniva facendo Paolo Evangelisti.

Se veramente vogliamo avere uno strumento davvero neutro nella gestione di questa questione estremamente delicata del debito pubblico, nella misura in cui, come ci siamo ossessivamente ricordati, esso chiama in causa le generazioni presenti, ma anche le famose generazioni future, allora, evidentemente bisogna lavorare sul tempo, perché uno se la potrebbe cavare con una battuta alla Groucho Marx, "Non riesco a capire che cosa io debba alle generazioni future che non hanno ancora fatto nulla per me". Però, è chiaro che, invece, noi abbiamo un problema di trascendenza nel tempo, mettiamola in questi termini. Quello che facciamo oggi ha un rapporto con il futuro e quello che facciamo oggi ha un rapporto con ciò che ci immaginiamo possa essere il futuro, sapendo che, e questo è il fondo del pensiero di Keynes, del futuro non vi è certezza, che il fatto di introdurre la dimensione temporale in economia ha a che fare con l'introduzione della dimensione dell'incertezza. Questa è la prima considerazione.

Seconda considerazione. State lavorando sui beni comuni, sul bene comune, sulla idea che la che la moneta possa essere non solo un bene comune, ma un bene della comunità, del comune, uno strumento con cui la comunità realizza sé stessa. Il debito pubblico può essere visto come un bene comune? Probabilmente sì, se viene visto come il luogo dove si giocano delle decisioni che hanno a che fare con una socializzazione, come diceva Keynes. Socializzazione di che cosa? Evidentemente degli investimenti, perché quello che stiamo scoprendo – lo abbiamo scoperto con il Covid, anzi lo stiamo riscoprendo perché poi bastava semplicemente rifletterci, e lo stiamo riscoprendo anche con i venti di guerra – è che non tutti i debiti sono uguali, non tutti gli investimenti sono uguali e che ci sono investimenti infrastrutturali o investimenti di sicurezza che esulano non tanto dalle competenze, ma proprio dalla visione di un investitore privato. Non sono investimenti che possono essere ridotti a un calcolo di convenienza privata.

Occorre tenere ben presente l'aspetto di socializzazione degli investimenti, ma direi più profondamente, visto che comunque l'investimento genera debito, deve essere chiaro che il debito entra in economia perché c'è l'investimento. L'investimento è la sicura spesa oggi in beni produttivi che renderanno forse domani. Ciò nonostante esista un'immaginazione prospettica, una sorta di immagine consolidata che crea un'attesa basata solo sul calcolo, che ci fa dire "solo in un secondo tempo saprò se quello che ho speso oggi potrà essere rimborsato". Ma un investimento non è, semplicemente, solo investimento calcolabile e calcolato. L'investimento ha a che fare con l'incertezza, quindi con il debito, e quindi ha a che fare con il rapporto con il tempo. Quello che provo a dire negli ultimi tempi, a proposito di Keynes, è che quello che ci propone non è solo una socializzazione degli investimenti, ma è una socializzazione del nostro rapporto con il tempo.

Il tempo è certo il tempo di ciascuno di noi, ma è anche un tempo comune rispetto al quale si tratta di capire chi batte il tempo, mettiamola in questi termini. Attorno al tempo e all'usura ruota tutta la riflessione medievale che, ricordo, Keynes onora nel ventitreesimo capitolo della teoria generale come un onesto

sforzo intellettuale, quindi non come un patrimonio dottrinario in qualche modo dato e acquisito, a cui si tratterebbe di tornare, ma come una buona indicazione di dove si potrà andare in futuro se si vuole veramente approfondire il nostro rapporto con il tempo.

Faccio un esempio che vi sarà chiaramente noto, date le vostre erudite frequentazioni medievali. L'usura, si dice, è peccato perché l'usura è la vendita del tempo, ma il tempo è di Dio e quindi non è nelle disponibilità dell'uomo. Uno potrebbe dire che questa è la visione medievale. In realtà, la modernità ha scoperto che il tempo è dell'uomo e quindi, signori miei, fatevene una ragione, cari preti, mettetevi da parte, *silete theologi in munere alieno*, del tempo l'uomo è signore.

In realtà, la modernità ha proprio a che fare con la scoperta di una non sovranità dell'uomo sul tempo. L'epoca moderna si apre con una considerazione del tempo, come ciò con cui l'uomo moderno deve ancora imparare a entrare in rapporto. Qui è interessante quel riferimento, adesso non mi ricordo più, Paolo, se era Eiximenis o Oresme, che parlava della moneta come lo strumento della certezza, diciamo così.

Paolo EVANGELISTI *È Francesc Eiximenis.*

Massimo AMATO Infatti, mi pareva, però volevo essere sicuro. Grazie.

Keynes, invece, nel capitolo 10 e poi lo ripete nel 21 della *Teoria generale*, dà una definizione, dal mio punto di vista, folgorante. Ne ha date tante di definizioni della moneta, ma questa non è tanto percepita finché non si mette a tema la questione del tempo. La definizione è la seguente: la moneta è un accorgimento estremamente sottile per legare presente e futuro. È un *link*, *link between today and tomorrow*. Se è un link fra un presente certo e un futuro che porta con sé l'incertezza, la moneta esiste perché c'è l'incertezza e come portavoce di questa incertezza.

Vi faccio un altro esempio. James Tobin nel 1951 dice: "Se io sapessi con certezza il giorno esatto, la data esatta, l'ora e la data della fine del mondo, non avrei bisogno della moneta, potrei fare tutti i miei contratti in termini reali, perché chi vorrebbe moneta se tutto potesse essere scontato con certezza, se tutto ciò che avviene nel tempo ha una sua collocazione certa, perché c'è un inizio e una fine? Questo è lo sguardo di Dio. Forse Dio ha la possibilità di vedere escatologicamente, non certo l'uomo. Quindi, la moneta esiste perché c'è un'incertezza fondamentale. Questa incertezza fondamentale, che è l'alimento delle aspettative finanziarie, impedisce di pensare all'economia come a un meccanismo, Sicuramente lo impedisce a Keynes.

Oresme dice molte cose profonde, interessanti, ma sappiamo anche che è contro le alterazioni monetarie di Filippo il Bello. Queste alterazioni non vanno bene proprio per le ragioni che dice Oresme. È un principe, certo, ma è anche un debitore. Come debitore non si può permettere di usare la sua facoltà di principe per modificare i termini della restituzione del debito.

D'altra parte, Oresme, lo abbiamo anche sentito, ha a che fare con l'elaborazione di una nozione di debito pubblico o di debito del pubblico, di debito della

comunità, ma in effetti la risposta storica alla questione delle alterazioni – pensate, per esempio, a tutto quello che dice Marc Bloch nei *Lineamenti di una storia monetaria d'Europa* – la risposta moderna alle alterazioni monetarie dei principi pre-moderni è proprio il debito pubblico; debito pubblico come quel debito che ha una natura diversa dal debito privato.

A questo punto forse posso condividere qualche *slide*. Dovreste riuscire a vederle.

Al di là del titolo un po' provocatorio "Alla riscoperta della natura pubblica del debito pubblico", ovviamente la polemica non è con chi mi ascolta, ma è con chi per trent'anni si è ostinato a trattare il debito pubblico come se fosse il debito di un privato molto grande, dimenticandosi quello che dice Aristotele nelle prime righe del primo libro della *Politica*: la *polis* e l'*oikos* sono diverse per natura, non sono diverse per grandezza. Una piccola *polis* e un grande *oikos* sono diversi per natura.

Il debito pubblico come nasce? Ho aggiunto una *slide* che credo potrebbe essere interessante. Mi è venuta in mente proprio in relazione alle ultime considerazioni fatte.

Gaetano Filangieri in *Delle leggi politiche ed economiche*, 1780, a proposito di che cosa sia un tesoro: "I popoli antichi serbavano somme considerabilissime ... per gli straordinari bisogni della Repubblica" – ricordiamocelo, essenzialmente le guerre – "ma dacché si sono conosciuti i vantaggi della circolazione si è abbandonato con ragione questo metodo e si è avuto ricorso alle prestanze. Il Governo è andato in cerca di denaro e per ottenerlo ha appignorata una porzione delle sue rendite". Qui è molto preciso. Tecnicamente sappiamo che la sostenibilità del debito pubblico è il valore attuale dei flussi futuri delle entrate fiscali.

"La nuova imposizione si pubblica, il debito resta eterno ed eterna rimane l'imposizione. Bisogna dunque pensare ad un modo tutto nuovo e io credo di averlo trovato. Se si potesse avere un tesoro che non fosse ozioso, nulla di più facile, quella somma che l'economia dell'Amministrazione potrà ogni anno risparmiare, invece di seppellirla in un tesoro, si dia in mano a quei cittadini che la ricercano e che possono ipotecarla sopra un fondo stabile e che rimarrà inalienabile finché la somma non sarà restituita al creditore. Questo prestito si faccia con il patto di restituire la somma al fisco in qualunque tempo e circostanza sarà per ripeterla. Questo sarebbe – è vero – un tesoro metafisico, ma che diverrebbe reale subito che i bisogni dello Stato lo richiederebbero" (Filangieri, *La scienza della legislazione*, II, Venezia 1822, pp. 107-108, p. 113).

Negli stessi anni Pietro Verri ci ricorda un'altra cosa interessante, cioè che "gli Stati più vasti che hanno un esteso commercio con le più remote nazioni ricevono più bene che male dai debiti pubblici fintanto che l'opinione del popolo non giunga a diffidare. Gli Stati sono beneficiati dai debiti pubblici, almeno finché vige una certa credibilità, ma gli Stati subalterni poco bene risentono dei banchi pubblici", cioè le vecchie Repubbliche, le vecchie forme pre-statuali non ce la fanno. Li chiama "Stati", ma sono chiaramente quei rimasugli di Istituzioni pre-moderne che ancora nel Settecento popolano l'Europa.

"Nel primo caso, gli Stati grandi, conviene rivolgere le mire a perpetuare il debito nazionale e, nel secondo, a saldare". Perpetuare il debito nazionale.

Vi anticipo che tutto il lavoro, tutta la tecnicità del mio lavoro, tutto il lavorio tecnico attorno alla agenzia europea del debito si basa sul fatto che abbiamo messo in campo un sistema di prestiti perpetui agli Stati, prestiti in cui il capitale non viene restituito o meglio viene restituito all'infinito. Quindi, non parliamo di eternità, ma parliamo sicuramente di perpetuità. Perché si può parlare di perpetuità, a partire dal debito pubblico? Questo è qualcosa che ci siamo dimenticati negli ultimi trent'anni di semplificazione, lasciatemelo dire, neoliberale, ma questo è il dato che risulta chiaro fin dalla nascita del pensiero moderno dello Stato. Qui mi rifaccio a un altro autore che non dovrebbe esservi affatto sconosciuto, Ernst Kantorowicz, *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*. Voi sapete che si rifà in particolare alla dottrina dei legisti Tudor sulla continuità della corona rispetto alla variabilità delle teste che la portano.

Una delle massime che Kantorowicz più attentamente commenta – ripresa anche da quell'altro grande studioso del diritto canonico, Pierre Legendre – è *dignitas non moritur*. La dignità in cui si riassume la sovranità non muore. Lo Stato, come corpo pubblico, come persona giuridica, non è soggetto a morte. Questo è il primo punto.

"Il debito pubblico – e qui facciamo un salto ancora nel nostro tempo, questo è Sergio Steve, *Lezioni di scienza delle finanze;* negli anni Settanta queste cose si scrivevano e si studiavano in Bocconi – è il debito che la collettività deve a se stessa. È il debito della mano destra alla mano sinistra e quindi è radicalmente diverso dai debiti privati".

Il vantaggio storico del debito pubblico rispetto ad ogni altra forma di debito è proprio questo. Proprio perché *dignitas non moritur,* il debito pubblico è fin dall'inizio fatto non per essere ripagato, ma per essere servito.

Quello che conta non è il ripagamento del capitale, ma il servizio degli interessi. Il debito pubblico, quindi, implica un rapporto con il tempo che è diverso da quello del debito privato.

Questo è il paradosso. Vi parlavo di una fenomenologia del rapporto con il tempo. Qui emerge un paradosso che è paradossale solo in apparenza, è semplicemente il fatto che l'apparenza inganna. Proprio il fatto che questo debito sia fatto per poter essere un debito il cui pagamento può essere indefinitamente rinviato, proprio questo lo rende un debito sicuro, e quindi rende i titoli del debito pubblico degli *asset* sicuri, dei *safe asset*. Ne avrete sentito parlare, perché nel dibattito attuale se ne comincia a parlare.

Caballero non c'entra con Eiximenis, però è un allievo di Olivier Blanchard, quindi è un eminente esponente del *mainstream.* Negli ultimi anni ha dedicato parecchi studi ai *safe asset* e ne dà una definizione assolutamente meravigliosa per la sua semplicità. Un *safe asset* è uno strumento di debito semplice, senza complicazioni, rispetto al quale ci si aspetta che preservi il suo valore anche durante eventi sistemici avversi o estremi.

Che l'incertezza fondamentale sia l'insalutato ospite del nostro tempo a questo punto lo sappiamo, perché crisi del 2007, crisi Covid, queste erano *slide* vecchie

di qualche mese, dovremmo aggiungere adesso la crisi ucraina, la crisi bellica e le prospettive sui venti di guerra.

Gli eventi sistemici estremi sono quelli in cui la solvibilità di gran parte dei debitori privati è minacciata. Capita che quando l'incertezza aumenta il debitore privato può essere chiamato a pagare. Non trova più forme di rifinanziamento e forse, proprio per questo, è anche portato a fallire.

È stato citato Luzzatti e quella che ai tempi si chiamava la finanza allegra. Questo è un altro liberale, Einaudi, *Principi di scienza delle finanze,* venti-venticinque anni prima di Steve. Sta pensando proprio al debito pubblico contratto durante un periodo di guerra. Lo vedrete proprio dal testo.

Anche qui il tempo entra in gioco. "Tuttavia – lui dice – se la spesa deve compiersi con fatica e con mezzi presenti, non è detto che il pagamento relativo doveva essere compiuto con denaro appartenente ai contribuenti oggi vivi. Ognuno che debba in un dato anno far fronte a una spesa straordinaria e non lo possa fare con redditi ordinari ricorre al debito che in seguito rimborsa a rate. Così può operare lo Stato". Ancora una volta, il tempo. Oggi non ho i soldi, li prendo a prestito, li restituirò domani, ma qual è il domani dello Stato? "Per non gravare troppo i contribuenti durante l'anno della guerra, contrae, con quello che tra i contribuenti è provveduto di capitali e possa in parte distoglierli da vecchi impieghi, li abbia ancora in parte disponibili, un debito. Invece di ripartire sui contribuenti per un anno un'imposta straordinaria, comprensiva di 12.000 lire all'anno, bisognerà ripartire ogni anno in perpetuo, se il debito fu contratto al 5 per cento, un supplemento ordinario di imposta di 600 lire. È evidente che lo Stato può quel debito ottenere se ha più facilmente la somma di cui ha bisogno per condotta della guerra che non con l'imposta straordinaria. Con questa ridurrebbe i contribuenti alla disperazione, lasciando loro una somma insufficiente per vivere. Si carica, è vero, di un onere perpetuo al 5 per cento di interessi annui, ma agevolmente li ottiene, ripartendoli ogni anno sui contribuenti, con l'aumento della liquidità normale dell'imposta. Quel che più conta è il sacrificio ripartito volontariamente in modo consono alle possibilità di ogni cittadino. Il debito, dunque, è un metodo utile a massimizzare la capacità contributiva dei consociati, ottenendo facilmente ciò che con l'imposta straordinaria sarebbe impossibile avere"[1].

Mi sembra tutto molto chiaro. Abbiamo ulteriormente elaborato in una presentazione che ho fatto con Francesco Saraceno, un economista italiano che lavora in Francia, dell'Agenzia europea del debito, riprendendo proprio quello che vi dicevo all'inizio, questa ossessione degli ultimi trent'anni di ricondurre il debito pubblico alla logica del debito privato, come se il debito pubblico fosse un debito più grande, ma della stessa natura dei debiti che i privati possono contrarre.

È la famosa narrazione del buon padre di famiglia. Qui mi cito, scusate, però così andiamo veloci sul tempo: "La narrazione del buon padre di famiglia promuo-

[1] L. Einaudi, *Principi di scienza delle Finanze*, Torino 1948, cap. III, pp. 315-490.

ve un'analogia fra lo Stato e il debitore privato, ed è la principale giustificazione per il consolidamento fiscale, cioè per l'austerità, sia in tempi buoni sia in tempi cattivi. Tuttavia, una volta che la sostenibilità sostituisce la solvibilità come principio guida, cioè una volta che si capisce che il debito deve essere servito e non ripagato, la narrazione semplicemente crolla e, come diceva un Premio Nobel, Paul Krugman, non tutti i debiti sono stati creati uguali".

Qui non è un problema di potenza, non siamo nella *Fattoria degli animali* in cui tutti gli animali sono uguali e i porcelli sono più uguali degli altri, ma qui c'è proprio una differenza di genere. Il debito pubblico non è dello stesso genere del debito privato, indipendentemente dalla sua grandezza.

La solvibilità non è un problema per lo Stato semplicemente perché ogni attore privato ha un orizzonte finito per la sua capacità di guadagno. Pensateci, se avete novant'anni e chiedete un mutuo trentennale non ve lo danno, ma non perché ce l'hanno con gli anziani, ma semplicemente perché non avrete tempo per ripagarlo. Quindi, c'è un limite entro cui ripagare i debiti. Gli Stati generalmente no. "Questa specificità, che ha segnato la storia del finanziamento del debito pubblico fin dal suo inizio nell'Inghilterra della fine del XVII secolo, sta finalmente riemergendo nel dibattito pubblico. Ciò che è cruciale del debito pubblico sono le condizioni effettive del suo rifinanziamento. Per qualsiasi debitore la sostenibilità del debito dipende dalla sua capacità di servizio. Questo vale per tutti, certo, cioè dal futuro flusso dei suoi redditi. Nel caso dello Stato, il reddito dello Stato sono le entrate fiscali. Queste entrate sono certamente finite in ogni periodo, in ogni anno". Non è che possiamo prendere più del 100 per cento del reddito nazionale, ma neanche più del 50. Esiste un limite superiore. Quindi, è finito di anno in anno, ma è indefinito nella sua durata. Quindi, l'intrinseca non pagabilità come virtù positiva del debito pubblico era già molto chiara agli economisti liberali classici. Qui non lo citiamo, ma pensiamo proprio a Einaudi, e fu dimenticata con l'equivalenza ricardiana di Barro.

Barro è un economista che trenta anni fa disse: attenzione, ogni aumento del debito pubblico si trasformerà in un equivalente flusso di tasse per ripagare quel deficit. Ogni aumento del deficit pubblico dovrà essere prima o poi ripagato da un equivalente aumento delle tasse, le famose generazioni future che noi stiamo sovraccaricando con i nostri debiti.

Lui è più tecnico, però, anche se modelliamo l'equivalenza ricardiana di Barro in un orizzonte temporale infinito, lo portiamo all'infinito, esisterà sempre un ultimo periodo, che si chiama condizione di trasversalità, che porrà il debitore pubblico sullo stesso piano dei debitori privati.

Qui c'è proprio il difetto logico di come hanno ragionato gli economisti liberali o neoliberali, ancora meglio, sul debito pubblico, perché dire che io faccio una condizione di trasversalità, quindi immagino infiniti periodi, ma immagino un ultimo periodo, vuol dire non aver capito che cos'è l'infinito. Qui non lo citiamo, ma lo cita Sardoni, che è un economista italiano molto bravo. Cita il

paradosso del Grand Hotel di Hilbert, grande matematico. Ve lo racconto velocemente: un hotel con infinte stanze tutte occupate. Se arriva un nuovo ospite che si fa? Che fa il direttore? Sposta tutti gli infiniti ospiti di una stanza e lascia libera la prima, così c'è posto anche per l'ennesimo ospite arrivato. Ma se ne arrivassero infiniti, cosa si farebbe? Mica puoi infinitamente spostare gli ospiti, perché si stancherebbero. Lui dice che è molto semplice: moltiplica per due il numero della stanza e avrai ottenuto un infinito numero di stanze pari occupate e un infinito numero di stanze dispari non occupate. Capite? Questa cosa può andare avanti con infiniti hotel. È molto bello il paradosso.

L'idea è questa, però, di fondo, non l'idea matematica, ma l'idea fenomenologica. Se io pongo una fine predeterminata allo Stato, lo Stato cessa di essere uno Stato. Io posso scrivere una data di fine a una società per azioni, non posso in Costituzione dire quando scade l'Italia. L'orizzonte operativo degli Stati è indefinito, non perché non possano finire, e stiamo vedendo che le guerre li fanno anche finire gli Stati, ma perché non finiscono per cause naturali e quindi in qualche modo prevedibili, non c'è alcuna speranza di vita degli Stati. Mentre per gli esseri umani e anche per le imprese sì. In qualsiasi momento della vita di uno Stato si può introdurre un periodo supplementare, posticipando il pagamento. Questo non significa che gli Stati siano eterni, non sono l'immagine di Dio sulla terra.

Hobbes stesso diceva "certo sono degli dei, gli Stati, ma degli dei mortali. Essi hanno natura essenzialmente perpetua, cioè sono intrinsecamente capaci di continuare". Questo significa anche che, finché il debito è sostenibile, cioè può essere servito, sarà sempre prezzato dai mercati, come se la sua struttura di scadenza fosse rilevante. Ai mercati non interessa sapere quando scade il debito, perché sanno che può essere indefinitamente rinnovato.

Questa mi sembra la premessa in questo momento più interessante per le riflessioni che state facendo. Sto saltando l'ordine della mia presentazione, quindi vi faccio vedere qualche *slide*, ma a questo punto andrei direttamente sulla parte tecnica, facendo però una premessa.

Perché abbiamo detto che ci vuole un'Agenzia europea del debito? Perché quello che manca in Europa è una gestione collettiva e collaborativa dei debiti pubblici. Noi abbiamo fatto una moneta unica, quindi abbiamo unificato la politica monetaria, tanto è vero che abbiamo una Banca centrale che definisce i termini della politica monetaria, ma abbiamo lasciato gli Stati "liberi" di andare da soli sui mercati a farsi prezzare.

La vera questione è: i mercati sono davvero capaci di essere infallibili? Ha senso chiederglielo? Ha senso solo porsi la questione in questi termini, se è vero che l'incertezza non la possiamo togliere di mezzo? Ha senso trattare il debito pubblico che ha questa struttura di perpetuità come un debito privato? Evidentemente la risposta è no.

A questo punto vado velocemente – perché non siete affatto obbligati a sapere come funziona – alla struttura della Agenzia del debito.

Fino alla crisi dei debiti sovrani i mercati si sono comportati come se fossero infallibili. In Paesi come la Francia, l'Italia, la Germania, la Spagna e altri Paesi dell'Eurozona, l'andamento è andato di pari passo. Infatti i loro debiti, pur essendo prezzati diversamente, quindi con degli *spread*, hanno registrato variazioni minime riflettendo semplicemente la maggiore o minore, lasciatemi dire, virtuosità nella gestione delle finanze pubbliche da parte di questi Stati.

Che cosa accade con la crisi dei debiti sovrani? Che mentre il portafoglio medio dei debiti pubblici, segue l'andamento decrescente, che era già implicito nella caduta dei tassi di interesse, si aprono delle forbici spaventose: la forbice dell'Italia, la forbice della Spagna e, dall'altra parte, un vantaggio per la Germania dovuto dall'avere un debito che probabilmente è stato valutato al di sotto della sua rischiosità.

Nelle nostre simulazioni abbiamo visto cose molto interessanti, ma ve le taccio, perché finché non vi illustro come funziona l'Agenzia non potete apprezzarle. Ecco come funziona l'Agenzia.

EDA, *European Debt Agency*. Possiamo rappresentarla con un diagramma relativo al flusso di denaro che va dai dai mercati agli Stati. Accade che a sinistra avrete gli Stati membri, a destra gli intermediari finanziari che portano moneta ai mercati finanziari dove si acquista normalmente il debito pubblico. Immaginate una struttura comunitaria chiamata Agenzia europea del debito che dice ai singoli Stati "non ti preoccupare, vado io a indebitarmi, perché riuscirò a convincere i mercati di essere un debitore molto più forte della somma della vostra forza". Ancora una volta abbiamo un effetto tipico dell'intero rispetto alle parti. L'unione fa la forza, ancora una volta.

Succede che l'EDA emette obbligazioni a scadenza finita, si fa dare i soldi dai mercati e li presta agli Stati senza scadenza, cioè sono prestiti perpetui. Questo vuol dire che, pian piano, tutti i debiti emessi dagli Stati verranno ripagati dagli Stati con i soldi che gli darà l'EDA, ma non dovranno più gli Stati emettere nuovi titoli, perché i soldi che la EDA gli presta per estinguere i debiti in scadenza si trasformeranno in debiti senza scadenza. Questa è la prima fase.

Voi vedete bene il potenziale vantaggio. Dopodiché, l'obiezione che può essere fatta è : va bene, ma la EDA presta con prestiti privi di scadenza a degli Stati che comunque sono diversi fra di loro, chissà a questo punto l'Italia come farà *free riding*, chissà come i tedeschi non vorranno essere trattati alla stregua degli altri, perché si sentono, e in qualche modo anche a giusta ragione, più forti e più solidi degli altri, e quindi bisogna tornare indietro e vedere che cosa succede quando la EDA ripaga i debiti che ha contratto con gli Stati.

La EDA ripaga i debiti ai mercati finanziari facendosi dare soldi evidentemente dagli Stati. Che cosa gli danno gli Stati? Gli danno delle rate annuali di ammortamento del debito che sono differenziate sulla base del rischio specifico di ogni Stato. Si mantiene una struttura di *rating*. Per cui, la maggiore o minore capacità di uno Stato di rispettare le regole che l'Eurozona si è data, che possono essere anche cambiate, ma che di volta in volta sono le regole che sono, si riflette in un suo me-

rito creditizio che, a sua volta, si riflette sulla ampiezza della rata unitaria che dovrà corrispondere alla EDA.

Tecnicamente, abbiamo una collaborazione senza mutualizzazione. Tutti gli Stati beneficiano dello schermo protettivo della EDA, ma ogni Stato mantiene la responsabilità della sua politica fiscale, perché una politica fiscale irresponsabile, allegra, alla Luzzatti, diciamo così, si trasforma immediatamente in un aumento della rata, inesorabilmente.

Quindi, la disciplina che avevamo chiesto ai mercati, e che i mercati non ci hanno dato, ce la dà proprio la EDA.

Ancora meglio. Perché la EDA ha la possibilità di essere percepita dai mercati come un'Agenzia solida? Evidentemente perché ha del capitale e perché mette via delle riserve. Qui è più tecnico, però cerco di spiegarvelo per farvi vedere una cosa sorprendente se portiamo questo bilancio semplificato dell'Agenzia del debito all'infinito. Questo, invece, è il tempo "*t*". In un tempo qualunque che cosa succede? Che fra le due passività, da una parte c'è il debito di emissione, cioè il debito che l'Agenzia ha nei confronti dei mercati finanziari, a cui si aggiunge, però, quella che tecnicamente si chiama *expected loss*. Cosa fa l'Agenzia? L'Agenzia lavora nell'ipotesi che anche con passo diverso, quindi con velocità diversa, tutti gli Stati a cui presta prima o poi falliranno, in un tempo indefinito, ma che può essere più o meno vicino, a seconda del modo in cui lo Stato gestisce le sue finanze, quello Stato fallirà. Quindi, che cosa fa? Fa esattamente quello che fanno tutte le banche? Mette via una provvista per le perdite che si può attendere, quelle perdite che non sono certe, ma sono probabili e sono probabili, nel senso che possono essere calcolate.

Questo vuol dire che nella rata è previsto un sovrapprezzo legato alle differenti rischiosità che l'Agenzia annette ai singoli Stati. A questo punto, queste sono al passivo perché sono riserve e sono legate a una *expected loss,* ma l'*expected loss* si trasforma pian piano in riserve sul lato dell'attivo, perché io mi aspetto che tu fallisca, ma tu non fallisci. Gli Stati che probabilmente fallirebbero, di volta in volta, di periodo in periodo, non falliscono e quindi, man mano che non falliscono, quella parte di interesse che hanno pagato nell'ipotesi che potessero fallire è una parte che viene messa a riserva. Quindi, qual è il credito netto dell'Agenzia? È, ovviamente, i prestiti meno l'*expected loss*. Poi ci sono le riserve che si accumulano sulla base di un piano di ammortamento infinito.

Quindi, dal punto di vista del bilancio, il debito dell'Agenzia è sempre identicamente coperto dal suo credito netto, prestiti meno *expected loss,* più riserve. Non è semplicemente che i quattro parallelepipedi sono a due a due della stessa dimensione. È proprio così, tant'è vero che se andiamo all'infinito, cioè quando tutti gli Stati saranno falliti, cosa accade? Che i prestiti perpetui non saranno coperti dal fatto che gli Stati pagano, perché all'infinito gli Stati falliscono, ma avendo previsto il loro fallimento, avremo una *expected loss,* un aumento di passività dell'Agenzia che eguaglia i prestiti. Quindi, il credito netto dell'Agenzia sarà zero nei confronti degli Stati, che hanno anticipato il loro fallimento, hanno anticipato la loro mortalità nella perpetuità.

Dall'altra parte, avremo che non essendo falliti finché sono falliti, nel frattempo, perpetuamente, si sono accumulate delle riserve, che sono esattamente uguali al debito di emissione dell'Agenzia. Quindi, con le riserve, l'Agenzia, all'infinito, pagherà sempre i mercati. Si chiama "equilibrio intertemporale" ed è ciò che un analista di bilancio legge guardando l'*equilibrium* ad *infinitum* della Agenzia del debito.

Questo è un esercizio tecnico attuariale che cerca di mettere in funzione, di far funzionare quella logica della perpetuità che innanzitutto deve essere percepita come un tratto della natura propria dello Stato e del suo debito, a differenza dei debiti privati.

Non vi sto a tediare oltre. Ci sono poi tutta un'altra serie di questioni che vengono affrontate. Se volete, ci sono in giro delle presentazioni dell'Agenzia del debito che ho fatto. C'è anche un'audizione alla Camera in cui tutte queste cose vengono dette con un po' più di elementi tecnici. Però, quello che mi sembrava interessante, e qui io mi fermerei anche, per lasciare un po' di spazio alla discussione, era farvi vedere che cosa implica una riflessione su tempo e incertezze in economia dal punto di vista della capacità di pensare, secondo la sua propria natura, un debito pubblico il quale, a sua volta, può essere pensato come un bene comune, cioè come il debito che la collettività ha con sé stessa.

Trovo che la formulazione di Sergio Steve sia dello stesso spessore delle argomentazioni di Oresme e di Eiximenis.

Con questo concludo. Volentieri, se ci sono questioni, sono pronto a rispondere.

Bruno CALLEGHER *Grazie per questa luminosa presentazione dell'Agenzia europea e per una visione, che non avevo ancora ascoltato in termini economici, della dimensione del tempo e della durata degli Stati* sine die.

Andrea GARIBOLDI, Università degli studi di Trieste.

Vorrei chiedere una cosa al professor Amato. Personalmente sono reduce dalla lettura del libro di Graeber, che vede il debito come asservimento. Tu hai detto che, invece, non ci può essere un debito se non c'è un investimento. Mi sembra, da questo punto di vista, che la lettura di Graeber sia molto riduttiva. Vorrei un tuo parere su questo. Tu ci hai spiegato come uscire da questo asservimento del debito, come risolverlo.

Massimo AMATO *Graeber ha il merito di aver sollevato una serie di questioni che gli economisti non sollevavano da tempo. Le ha sollevate da antropologo e le ha sollevate bene. Ha dato anche un orizzonte temporale interessante, i primi cinquemila anni, lui dice.*

I primi cinquemila anni, che sono un po' come i primi quarant'anni di Marina Ripa di Meana, vogliono dire che evidentemente potrebbero essercene altri, nei quali magari il debito smetterà di essere lo strumento dell'asservimento. Storicamente, prima che il concetto di lotta di classe sussumesse tutto, gli storici che cosa osservano nella storia? Che i grandi sommovimenti sociali sono sommovimenti dei debitori contro i creditori. Pensate a Solone, pensate ai patrizi e ai plebei, pensate al Tumulto dei Ciompi. Man mano che si va avanti questo trovate: i debiti devono essere pagati, ma a un certo punto non vengono pagati, e le sollevazioni sono bruciamenti del debito. Che cosa si fa? Si prendono le carte e si bruciano. Adesso cosa ti devo? Più niente. Prima ancora di bruciare il creditore, si brucia il titolo di credito. Magari tutti e due, ma quello che si vuole fare è l'annullamento.

Questo annullamento può essere fatto oltretutto in maniera anche intelligente, perché Solone è un saggio della Grecia proprio perché fa lo scuotimento dei pesi, cioè dice: siccome i debitori sono oberati da debiti che non possono pagare, io aumento il potere liberatorio della moneta, quindi faccio un'alterazione monetaria e rendo i debiti pagabili, tutti, a quel punto. Siccome in economia, e questo ce lo si dimentica, qualunque attore economico sano è tanto debitore quanto creditore, tant'è vero che ha un bilancio, attività e passività, se tu, Andrea, paghi i miei i debiti, io pagherò i miei debiti a Bruno, che li pagherà a Paolo, che li pagherà a te. Questa è un po' l'idea.

Questa è l'idea di Keynes nel 1919 con la Germania. Questa è, in qualche modo, l'idea che porta a Bretton Woods lui con la clearing union*, ma è anche, se volete, l'idea del Piano Marshall: gli americani, pretendendo che i debiti vengano pagati, dopo il primo dopoguerra, creano la situazione che si verifica in Europa e quindi fanno emergere la crisi da cui scaturiranno tutte le cose che sappiamo. Nel secondo dopoguerra capiscono che bisogna non far pagare a chi è perduto, ma finanziarlo. Il Piano Marshall fa ripartire la Germania, fa ripartire il Giappone.*

I finanziamenti americani, che sono dei doni, semplicemente dei puri e semplici doni, cioè delle dazioni senza corrispettivo, sono la part maudite*, come dice Bataille.*

Bataille compie una bellissima analisi del Piano Marshall come un potlach. *Ti do dei soldi. Perché te li do? Perché altrimenti muori. Se muori, non sei più mio debitore. Ricordo anche una cosa. Rabelais, genio incontestato del Rinascimento, in* Gargantua et Pantagruel *lo dice. Cosa deve fare un creditore? Deve, innanzitutto, ogni mattina – parafraso – accendere un cero alla Madonna sperando che la salute del suo debitore non si deteriori, perché, se muore, questo debitore lui di che cosa è creditore? La cura del debitore è un'obbligazione del creditore. Quando si dimentica accadono i sommovimenti sociali. Quando ci si dimentica che c'è una solidarietà fondamentale, rischia di saltare l'Unione europea, dove è stato detto agli Stati indubbiamente in posizione finanziaria debole, i PIIGS famosi, adesso pagate, perché siete colpevoli.*

Dico un'ultima cosa. Si insiste molto, facendo un'antropologia spiccia, sul fatto che i tedeschi sarebbero ossessionati dal debito perché debito si dice Schuld, *ma in tedesco* Schuld *vuol dire "colpa" e quindi il debitore è un colpevole, deve andare all'inferno, eccetera, eccetera, la predestinazione, il calvinismo e tutto quello che volete. In realtà* «Schuld» *se lo pronunciate in inglese, vuol dire "dovrebbe". Il verbo di base è il verbo* sollen, *che è il verbo kantiano del dovere morale. Il debito è un'obbligazione, esattamente come l'obbligazione morale è una responsabilità. Si tratta di dovere. In ogni caso, questo è il punto.*

La corretta gestione del rapporto fra debitore e creditore è esattamente il punto. Corretta vuol dire che è soggetta ad errori, a distorsioni, a capovolgimenti e quindi può creare problemi politici forti, ma allo stesso tempo non è di per sé altro che l'unico vero grande compito di un'economia sana, quella, come diceva Jacques Rueff, di far incontrare tutti i debitori con tutti i creditori.

Spero di averti risposto.

Andrea GARIBOLDI *Sì, grazie.*

Massimo AMATO *Aggiungo solo una cosa. Il debito pubblico, da questo punto di vista, essendo il debito che noi abbiamo con noi stessi, è il garante che ci sarà sempre la possibilità di riconfigurare il rapporto fra debitore e creditore in modo adeguato, in modo politicamente e socialmente adeguato, anche perché tu dici giustamente che il debito esiste perché c'è da investire, perché l'investimento implica un debito.*

L'investimento, però, proprio perché implica un debito, implica anche un rapporto con l'incertezza. Questa è la cosa da gestire. Per questo dico che i moderni non hanno ancora imparato a fare in modo adeguato, perché ci immaginiamo che l'economia sia una macchina e che quindi tutte le probabilità siano quantificabili e che quindi i mercati siano, da questo punto di vista, efficienti nel prezzare. Forse vale la pena che citi una frase. Questo è uno dei nostri coautori che già nel 2012 diceva una cosa fondamentale in un articolo proprio sulla crisi dei debiti sovrani: l'impatto della variabile di rischio globale non è costante del tempo, segno evidente di un contagio che è guidato dai cambiamenti di quello che si chiama il market sentiment *e che dobbiamo tradurre proprio in umore dei mercati. L'umore, non il pensiero. Questa indicazio-*

ne segnala una discontinuità nel ruolo della disciplina dei mercati finanziari. Se i mercati si mantengono irrazionali più a lungo di quanto un Paese possa mantenersi solvibile, allora il ruolo dei differenziali di rendimento sulle obbligazioni nazionali, come dispositivo di disciplina fiscale, è notevolmente indebolito. Tradotto fuori dai denti, perché questa è una cosa molto tecnica e anche molto mainstream, *sta dicendo che se i mercati si ostinano a considerare i debitori come dei colpevoli, perderemo tutti e trasformeranno dei debitori difficili, ma solvibili, in debitori insolventi.*

Questo è quello che rischiamo di fare se mandiamo in outsourcing *l'intelligenza al sistema di calcolo dei mercati. I mercati non ce la fanno, perché hanno un problema di aspettative ancora più grosso. Ogni singolo operatore di mercato rischia di fallire. Quindi, innanzitutto si deve coprire.*

Aspettative auto-realizzanti. Diciamolo chiaramente, che cosa succede? Se tutti gli operatori di mercato temono che tu, Andrea Gariboldi, Sultano dello Stato di Trieste, non sei più credibile, venderanno i tuoi titoli. Che cosa succederà ai tuoi titoli? Perderanno di valore. Cosa succederà al tuo spread? *Crescerà. Cosa succederà alla tua solvibilità? Diminuirà. Quindi, il timore che tu sia insolvente ti rende insolvente. Il timore dei mercati che gli Stati siano insolventi crea delle possibilità di insolvenza. Questo elemento di irrazionalità è semplicemente il rimorso dell'incertezza. Se tenessimo conto dell'incertezza, allora dovremmo pensare che gli Stati sono i garanti della tenuta del sistema dei mercati.*

Andrea GARIBOLDI *Grazie per questa nuova filosofia del debito. Meravigliosa.*

Paolo EVANGELISTI *Volevo intervenire sulla relazione di Massimo, intanto perché, ragionando in termini teologici, mi pare che lui abbia raggiunto un ottimo risultato, cioè la divinizzazione dell'EDA, per la quale c'è sicuramente, e vengo a termini meno scherzosi e più storici, un ragionamento che io trovo e ritrovo molto nella saggissima governante Serenissima Repubblica di Venezia. Essa, anziché bruciare i debiti e le carte che lo comprovavano, è passata piuttosto dal Monte Vecchio al Monte Nuovo, quindi ha perpetuato il suo debito pubblico non consolidando il vecchio, ma creandone di nuovo. In qualche modo direi che la filosofia dell'EDA mi pare si ricolleghi a questo antico e saggio modo di gestire il debito pubblico, che – trovo fondamentale questa chiarificazione che ha fatto Massimo – è radicalmente diverso dal debito privato. Questo è chiaramente l'asse fondamentale che, secondo me, è un po' il peccato originale della modifica inopinata e mi permetto di dire sciagurata dell'articolo 81 della Costituzione, contro la quale l'unico deputato che ha votato in opposizione è, guarda caso, il curatore del volume di Keynes. Quello che per un ultimo mandato era ancora in Aula: Giorgo La Malfa, il figlio di Ugo.*

Come vedete, tutto in qualche modo torna, ma non prendetela come una serie di battute messe in relazione, sono cose solide sulle quali occorre riflettere e, auspicabilmente, tornare a confrontarsi facendo tesoro proprio di seminari come questo.

Ultima cosa che mi permetto di dire è che quella dimensione della diligenza in custodia che io ho usato come elemento accomunante della ricchezza degli angeli e

della moneta pensata come bene in comune e del debito pubblico torna fortemente solidificata proprio dal ragionamento e dalla progettualità dell'EDA, sulla quale la vera domanda che ho per Massimo è questa. L'EDA è in qualche misura un'Agenzia di natura pubblicistica?

Massimo AMATO *Assolutamente sì.*

Paolo EVANGELISTI *Il problema dell'EDA, un po' come per la BCE, è quello di provare a fare i conti con la composizione, la trasparenza e il potere di nomina. Su questo non so se sia stata fatta una riflessione.*

Massimo AMATO *Prendo prima la parte scherzosa, la divinizzazione. Sarei più modesto e in prima battuta ti direi "istituzionalizzazione". Emerge che la EDA è una Istituzione, non è un soggetto fra gli altri, è proprio un soggetto istituzionale, tecnico, neutrale – poi rispondo alla seconda parte, più specificata – che ha un unico compito. Non è il Dio che tutto conosce, ma è quel soggetto che può indicare ai mercati un punto fisso a cui ancorare i loro calcoli. È il moderatore dei mercati, letteralmente. L'Agenzia è un debitore. Oltre che essere creditore, è anche debitore. È quel debitore a cui i mercati fanno più volentieri riferimento, perché la probabilità di* default *dell'EDA, di una EDA ben gestita, evidentemente, ma credo che lo sia, è la probabilità di fallimento dell'Eurozona, non di questo o di quel singolo Stato. Siamo di fronte a una moderazione del rischio, non a una sparizione del rischio, tanto è vero che l'EDA mette via riserve, ha un capitale, deve proteggersi a sua volta da eventi che accadono nel tempo, cosa che non è propria del Dio onnipotente della teologia tradizionale.*

Ciò che è "divino" nella EDA è proprio la sua pazienza. L'EDA aspetta, tanto è vero che presta all'infinito. Più paziente di così! Mi paghi all'infinito, tanto io son qua, sono l'EDA. Non sono Klaus Regling o Gentiloni. Io sono il corpo immortale. Io sono un public body, *sono una persona giuridica, sono un agente della comunità. Quindi, ho la pazienza che può avere l'agente di una comunità. Tanto è vero che una delle caratteristiche operative, e qui arriviamo anche un po' alle tue domande più serie, caratteristiche che non vi ho spiegato perché ci vuole tempo, ma ve la dico così, è la seguente: quando uno Stato entra in una crisi fiscale – ragazzi, nel tempo tutto succede – quindi l'Italia o la Germania, supponiamo la Germania perché non le stanno andando bene le cose, quindi finora lo abbiamo considerato il debitore migliore, magari fra due anni non lo sarà, il gas, la perdita dei mercati, i casini, il sistema pensionistico, supponiamo che la Germania abbia dei problemi a ripagare.*

Che cosa può fare l'EDA? Può dire: pazienza, per un po' non paghi, ti finanzio io, perché ho delle riserve. Smobilito delle riserve e pago io le tue rate. Quando ti sarai rimessa in pista, mi ripagherai anche di quello che ti ho dato. Volete un'analogia? Questo lo fanno anche gli operatori privati. Se una banca non è stupida e ha un mutuo con voi e voi perdete il lavoro non è che alla terza rata non pagata

vi dice di vendere la casa, perché dovrebbe vendere la casa, che non si sa come la vende, dovrebbe iscrivere quel credito come non-performing loans*, dovrebbe assorbire capitale. Sono disastri per la banca. Cosa dice la banca? Cercati un lavoro, nel frattempo mi pagherai il minimo che puoi e poi allunghiamo i termini o alziamo la rata quando starai meglio. Si chiama* forbearance. *I crediti* forborne *sono i crediti messi in sospeso.* Forbearance *significa letteralmente "pazienza". Quindi, quando ti dico che il tratto divino è la divina pazienza di questo ente puramente laico che è l'Agenzia, ma che, proprio perché non è Dio, deve avere delle riserve, deve anche lei mangiare in qualche modo, deve mantenersi sana, la sua capacità è proprio questa.*

Altro elemento è la questione della governance. *Sono d'accordo con te. Se la EDA è un istituto puramente neutro, che applica degli algoritmi, cioè dimmi che classe di rischio sei e io ti applico la quota, evidentemente ci vuole un'altra Istituzione terza che faccia una valutazione politica.*

Quello che abbiamo pensato è un tandem molto chiaro fra Commissione e EDA. Adesso stiamo anche riscrivendo le regole. Supponiamo che le regole vengano riscritte in maniera meno demenziale di come sono state scritte fino adesso, senza prevedere lo schwarze Null *e l'equilibrio di bilancio, immaginando che siano regole migliori, però le regole sono regole. Una volta che le abbiamo fissate, ci vuole un garante delle regole, perché bisogna evitare* free riding, *perché bisogna sanzionare chi non si comporta bene. Ancora una volta, signori, la Grecia è stata trattata in maniera invereconda. Abbiamo anche dimostrato che nel 2015, se ci fosse stata l'Agenzia del debito, non si sarebbe dovuta fare quella macelleria sociale che è stata fatta in Grecia per salvaguardare i creditori. Questo lo abbiamo dimostrato, però la Grecia aveva delle colpe, perché questi hanno nascosto un deficit che non era del 3 per cento, ma del 15 per cento. Questo è qualcosa di cui, se vuoi mantenerti libero, devi farti responsabile, ancora una volta, debito e colpa.*

Evidentemente lì una sanzione deve essere fatta e la questione è semplicemente il principio di trasparenza. Faccio ancora un esempio. Ogni regola è fallibile. Sì, ogni regola è fallibile, ma nessuna regola è peggiore di una pessima regola. In ogni caso, dobbiamo accettare l'idea che la politica abbia a che fare con un certo lavorio attorno alle regole. Immaginare che esista un giudice umano che possa ragionare come Minosse, che con certezza stabilisca se sei colpevole o se sei innocente, non si può fare. Certo, c'è un processo politico. Questo processo politico va governato. Dovremo immaginare una Commissione più potente, magari responsabile nei confronti del Parlamento, cioè dobbiamo immaginare evidentemente un'altra Europa, ma a quel punto avremmo esattamente quello che tu giustamente cerchi cioè quel grado di trasparenza che è concesso alle Istituzioni umane. Insisto, Paolo, non divine. Qui di onnipotente non c'è niente, non ci sono gli Stati, non ci sono le Banche centrali, non ci sono i mercati. I tre assieme possono dare una ragionevole potenza di tenuta a questa baracca complicata che è l'economia, la quale è una baracca complicata perché si svolge nel tempo ed è esposta all'incertezza. Questa incertezza va governata, non va tolta. Va semplicemente governate senza nessun appello a un'entità onnipotente.

Qui siamo proprio nell'ambito della modernità del rapporto con il tempo.

Bruno CALLEGHER *Mi pare che alla base di questa tua riflessione, ma anche di quella di Paolo, ci sia un vecchio saggio, il saggio sulle obbligazioni, il saggio sul dono di Mauss. Ci obblighiamo a mantenere non solo la parola data, ma anche il prestito di beni all'interno di una comunità. Mi domando se questa idea del rispetto delle obbligazioni sia senza tempo e se sia eterna. Se piuttosto, a un certo punto, per modifiche antropologiche, culturali, economiche, per eventi drammatici come le guerre, non si possano verificare dei cambiamenti altrettanto drammatici proprio nell'ambito delle obbligazioni. Penso, per esempio, ai detentori di obbligazioni, quando accadono fenomeni come la stagflazione, che si trovano ad aver creduto inutilmente all'autorità dello Stato garante del loro credito.*

Mi sembra che una visione del debito sostenuta in eterno sul convincimento che gli Stati siano eterni e che siano in grado di onorare sempre, anche proiettando in un tempo infinito la garanzia delle obbligazioni, e cioè del prestito, degli interessi, sia – forse sono un po' ottimista – un wishful thinking. *È possibile? Storicamente penso a quanto accadde in Francia con l'emissione della carta moneta a seguito del provvedimento della Convenzione nazionale del 1792, dal quale derivarono gli assegnati. Mi riferisco anche a che cos'è successo all'obbligo, al rispetto delle obbligazioni imposto alla Germania dalla Francia per, credo, ripagare i prestiti degli Stati Uniti dopo la Prima guerra mondiale. Insomma, questa idea del proiettare in un tempo senza fine non sono sicuro sarà per sempre sostenibile. A questo punto mi domando se all'interno della Comunità europea non stia avvenendo un cambiamento di natura giuridica economica, e cioè se l'EDA non stia sostituendo la BCE.*

Massimo AMATO *L'EDA non c'è.*

Bruno CALLEGHER *Se la faranno...*

Massimo AMATO *La EDA non sostituirebbe la BCE. Sarebbe il Tesoro a cui la BCE potrebbe dare sostegno, esattamente, come il Tesoro americano.*

Bruno CALLEGHER *Una sorta di* European Federal Reserve*?*

Massimo AMATO *No, quella c'è già e si chiama Banca centrale. La* Federal Reserve *è la Banca centrale. Quello che a noi manca è un Tesoro, cioè un'emittente di obbligazioni comuni. Questo fa l'EDA. Fa obbligazioni comuni. Le obbligazioni dell'EDA sono le obbligazioni di tutti, a cui tutti partecipano pro quota e secondo il loro rischio, ma sono obbligazioni di tutti. Noi lo abbiamo chiamato Tesoro sintetico. In attesa di un Tesoro federale vero, ci sarà un Tesoro sintetico. Sono tante le cose che ti potrei dire. Mi rendo perfettamente conto che la logica dei prestiti perpetui sfidi in qualche modo l'intuizione. È più copernicana che tolemaica. Tu dici che il sole gira*

attorno alla terra. Sì, sembra, però, se calcoli bene, è il contrario. Qui c'è un'essenza copernicana del debito pubblico, delle perpetuities*, che è difficile da sviscerare. Però, ti dico una cosa, lo dicevo anche nel testo con Saraceno, non sono eterni, possono durare un tempo indefinito. Non c'è modo di dire quando finiscono. Questo è sufficiente per fare degli schemi di ammortamento. Ricordiamocelo, in ammortamento dobbiamo sentire la parola "morte".*

Gli Stati pagano all'infinito, ma all'infinito ammortizzano. Alla fine sono falliti. Questa è la cosa difficile da vedere. Quando calcolo la rata, tengo conto del fatto che un bel gioco prima o poi finisce. Questo è il punto fondamentale. Dopodiché, vengo alla questione delle obbligazioni. Vecchio adagio: ad impossibilia nemo tenetur, *nel senso che se io non posso pagare, non posso pagare, fattene una ragione. Questo è il discorso che un debitore fa a un creditore.*

Il buon senso della comunità finanziaria è perfettamente compatibile con l'idea di una ristrutturazione del debito. Questa è la differenza fra il falò dell'inflazione e la seisachtheia *di Solone. Questo è esattamente l'idea di Keynes, che dice: ragazzi, se voi sovraccaricate di debiti la Germania, arriva l'iperinflazione. Che cosa succede con l'iperinflazione? Che i debiti vengono cancellati. È successo con Law, è successo con la convenzione, è successo tutte le volte che doveva succedere.* Ad impossibilia nemo tenetur, *a meno che non proviamo a fare quella cosa che dicevi tu, cioè fare in modo che non si rispettino più le obbligazioni. Bruno, questo è già avvenuto ampiamente durante questi trent'anni, perché quando si parlava di* too big to fail *cosa si stava dicendo? Ricordatevi cosa è successo dopo Lehman.*

Lehman è stata fatta fallire, perché si è detto: qui nessuno è too big to fail*. Poi ci si è resi conto che sarebbe stata una strage di fallimenti a catena e AIG è stata salvata. AIG era responsabile della cattiva condotta di Lehman, ma sono stati salvati. Ti dico anche di più: le persone perbene dicono la verità e pagano i loro debiti. Come dice Simone Weil in un bellissimo saggio che si chiama* Elogio della bancarotta, *i debiti devono essere pagati e i debiti non possono essere pagati, e le due cose stanno assieme. Il venir meno di questa obbligazione morale è stata teorizzata. C'è tutta una scuola di giuristi americani che ha teorizzato l'*efficient breach of contract*, la rottura efficiente dei* contract*. Quando non rispettare un contratto mi costa meno che rispettarlo, io sono efficiente se non lo rispetto.* Efficient, not just, not lawful. *Nel mondo dei rapporti fra lupi, questo può sempre avvenire. Possiamo regolare in maniera soloniana e non in maniera lupina la questione dei debiti che possono in ogni momento diventare impagabili? Questa è la questione.*

Il tema si fa politico. Ancora una volta, un'Istituzione politica governa l'incertezza, non la abolisce. Chi vuole abolire l'incertezza, vuole semplicemente realizzare in terra il Regno dei Cieli e fa disastri. Il Regno dei Cieli non è di questo mondo. Qui c'è tutta una struttura teologica che l'Occidente si porta dietro e che ha applicato alla politica che ha fatto degli Stati, come diceva giustamente Paolo, una sorta di mimo ghignante del Dio onnipotente. Non è questo il punto. Si tratta di vedere che cosa ragionevolmente si può fare qui in basso. Qui, in basso, si può governare l'incertezza. Come si fa a governare l'incertezza? Regola numero 1: non ignorarla.

Prudenza. Voi sapete che la prudenza è la virtù politica per eccellenza e, letteralmente, vuol dire provvidenza. La prudenza politica non è la provvidenza divina, ancora una volta. Lo Stato che annulla l'incertezza è uno Stato totalitario. Lo Stato che la governa è uno Stato. E la governa con tutti i margini di errore che un Governo può comportare. Non è che abbiamo altre possibilità. Abbiamo fatto finta che l'incertezza potesse essere cancellata dai mercati finanziari. Ce la siamo ritrovata sotto forma di una crisi ingovernabile, se non con iniezioni di liquidità, con il quantitative easing, *con il fatto di finanziare i morti. Questo è il* quantitative easing. *Tu dovresti fallire, ma io non ti faccio fallire perché ti rifinanzio* ad libitum.

Bruno CALLEGHER The helicopter money*?*

Massimo AMATO *Sono cose che prima o poi si pagano. Ovviamente lì capisco Luzzatti e la finanza allegra, ma la finanza allegra in questo caso è la finanza dei mercati finanziari e non una finanza degli Stati, paradossalmente.*

Bruno CALLEGHER *Grazie per queste delucidazioni. Andrò a rileggermi il* Secolo Americano *di Geminello Alvi.*

Massimo AMATO *Qualcosa Geminello aveva visto.*

Bruno CALLEGHER *Sulla questione del debito post Prima guerra.*

Massimo AMATO *Esattamente. Lì è luminoso, lì ha proprio esattamente fatto l'analisi. Da questo punto di vista è un'analisi, una sorta di approfondimento delle conseguenze economiche della pace di Keynes.*

Io consiglio innanzitutto quest'ultimo perché è più stringato e va ancora più direttamente al punto.

Bruno CALLEGHER *Comunque, al di là della complessità argomentativa, Alvi scrive in un italiano eccellente.*

Massimo AMATO *Non c'è dubbio.*

Bruno CALLEGHER *Resteri qui a discutere ancora un pezzo.*

Paolo EVANGELISTI *Anch'io avrei molte domande, ma credo che sia più giusto dare spazio ai partecipanti, studenti o non studenti, che sono ancora tutti utilmente e positivamente collegati, anche solo con richieste di chiarimenti su concetti, su cose magari poco ben esposte da parte di noi due. Siamo sempre a disposizione, soprattutto per questo.*

Bruno CALLEGHER *Ringrazio entrambi i colleghi per le loro bellissime e intriganti argomentazioni. Non è una scienza triste, è una scienza bellissima, perché coinvolge la nostra quotidianità in un* plus *di riflessione, con un senso di profondità storica che ci consente di guardare alla contemporaneità non dico con maggiore serenità, ma forse con maggiore consapevolezza.*

Vi ringrazio molto per queste lezioni, per i vostri interventi. Spero che gli studenti si siano resi conto che il gioco dello scambio monetario, per ripetere il titolo di un famoso libro, Il gioco dello scambio, *ci porti a riflettere sul fatto che non è sempre vero che lo scambio sfugga al nostro controllo, quantomeno al controllo degli Stati. Diventa difficile prendere congedo per me da queste riunioni. Normalmente, quando ci si incontra di persona, salutandosi, ci si dice "arrivederci" e ci si dà una stretta di mano. Idealmente do una stretta di mano a tutti e vi ringrazio molto per la presenza e la partecipazione. Grazie, Massimo. Grazie, Paolo.*

6

La Salute come bene comune

11 maggio 2022
a cura di Elisabetta Vezzosi

Elisabetta VEZZOSI *Do il benvenuto a tutti e tutte a questa sessione del seminario sui Beni Comuni, organizzato dal Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università di Trieste, un'iniziativa fortemente multidisciplinare.*

Il tema di oggi è la salute come bene comune. Prima di presentare il professor Paolo Vineis, dico due parole su quanto spiegherà diffusamente, naturalmente molto meglio di me. Il tema della salute come bene comune, ovviamente, non è un tema nuovo, ma è sempre più up to date*, anche in seguito all'epidemia di Covid-19.*

Naturalmente, quando parliamo di salute come bene comune – ho ritrovato un bell'articolo proprio del professor Vineis del 2014 su questo – non si parla soltanto di accessibilità ai servizi sanitari, riconosciuta come diritto fondamentale, ma si pensa alla salute come risorsa collettiva, un esercizio da perseguire nel contesto di un sistema di responsabilità condivisa, quindi prendersi cura di sé, prendersi cura degli altri, prendersi cura dell'ambiente in cui si vive come azione collettiva nell'ambito di un progetto sociale integrale.

A questo aggiungo che, ovviamente, la pandemia di Covid-19 – non c'è bisogno che lo sottolinei – ha dimostrato che non basta tutelare la salute dei cittadini e delle cittadine all'interno dei confini nazionali, ma è importante che la salute venga tutelata a livello globale. Si tratta di perseguire molte azioni, condividere saperi medici e scientifici, stili di vita sostenibili, usare risorse economiche adeguate, perseguire politiche di equità anche a livello globale.

Credo che tutto questo e tanto altro sia nella lezione che ascolteremo dal professor Vineis, che ringrazio molto per aver accettato il nostro invito.

Dico soltanto poche parole rispetto alle molte che si potrebbero dire sul suo curriculum*. Il professor Vineis è professore ordinario di Epidemiologia ambientale presso l'*Imperial College *di Londra, è coinvolto in molti progetti internazionali, ha al suo attivo quasi mille pubblicazioni su riviste come* Nature, Lancet, Oncology*, moltissime pubblicazioni che conosciamo e che frequentiamo in vario modo, ed è autore di una serie di volumi. Cito soltanto quelli più recenti, tra cui* Health Without Borders: Epidemics in the Era of Globalization*, Springer 2017, che è stato tradotto nel 2020 – non so se in una versione identica o in parte cambiata – in italiano, con il titolo* Salute senza confini. Le epidemie della globalizzazione*, Codice edizioni 2020 e, più di recente ancora, Paolo Vineis con Luca Savarino* La salute del mondo: società, natura, pandemie*, pubblicato da Feltrinelli nel 2021. Se c'è qualcosa ancora di più recente non so. Magari ne potrai parlare, ovviamente, tu.*

Ti darei direttamente la parola. Ti ringraziamo ancora per aver accettato.

Paolo VINEIS *Grazie a te. Grazie per avermi invitato.*

Paolo VINEIS
Imperial College Londra

Come è già stato detto, io andrò al di là del concetto abituale di "salute" riferita al singolo individuo. Vorrei sostenere che questo concetto si è dilatato e comprende, oggi, anche i nostri rapporti con l'ambiente, in considerazione della crisi ambientale che stiamo vivendo. Tant'è vero che si parla di "salute planetaria". Sono state istituite anche cattedre di *Planetary Health*, c'è una rivista che si chiama *Lancet Planetary Health*, e così via.

Una delle mie tesi, forse la principale, è che dobbiamo rivolgere lo sguardo al di là del singolo paziente o della salute del singolo individuo e guardare all'ambiente, inteso come biosfera, quindi includendo anche le altre specie, preoccupandoci per esempio della perdita di biodiversità.

Vorrei iniziare dal Covid-19, di cui, però, parlerò pochissimo. Credo che siamo un po' tutti sopraffatti dal Covid, anche dal punto di vista mediatico. Vorrei, però, contrariamente a quanto spesso si fa, sottolineare anche gli aspetti positivi portati dall'epidemia di Covid-19. Perché aspetti positivi? Al di là, ovviamente, della tragedia della pandemia. Si è trattato senza alcun dubbio di una grossa tragedia, accompagnata, però, da importanti scoperte mediche, in particolare i vaccini, che sono stati prodotti con una velocità straordinaria, in tempo record.

Quali sono gli aspetti positivi? Prima di tutto, l'ho già detto, gli sviluppi tecnologici, ma non mi soffermerei su questo. Citerei tra altre cose la rapidità con cui il virus è stato sequenziato originariamente in Cina. Tra gli altri aspetti positivi c'è quello che ci ha fatto riscoprire il valore del Servizio sanitario nazionale e dello Stato. Al di là di tutte le critiche che sono state sollevate, è innegabile che la risposta complessiva dello Stato e del Servizio sanitario nazionale è stata efficace nelle diverse fasi, seppure con limiti e incertezze. Ha fatto riscoprire nei cittadini il valore che ha per noi un servizio sanitario universale. Ha fatto riscoprire la solidarietà e l'attenzione verso il prossimo, per esempio nel rispetto delle norme, nel distanziamento sociale, nell'uso delle mascherine. Sono atti di protezione individuale, ma anche atti di tipo solidaristico, volti a evitare la trasmissione del virus. Ci ha fatto

riflettere sulla natura sistemica, planetaria dei problemi, ed è l'argomento sul quale mi soffermerò.

Il diritto alla salute, quindi, si sta ampliando nel senso di includere anche il diritto a vivere in un ambiente che non sia costantemente a rischio. Questo ci costringe a un'attenzione maggiore nei confronti di eventi che vengono da molto lontano, come i virus che vengono dai pipistrelli, nelle foreste o in zone remote della Cina.

Per un breve periodo direi che il Covid ha anche consentito di porre la salute al primo posto, cioè di privilegiare la salute rispetto all'economia. Questo è un altro aspetto su cui riflettere. Sempre per un breve periodo, ha indotto a ridurre i consumi e l'inquinamento. Purtroppo, siamo tornati alla situazione precedente per quanto riguarda l'inquinamento atmosferico. Si è trattato di una breve pausa. Però dobbiamo riflettere su questo tema, perché la crisi planetaria non può essere affrontata senza una profonda riflessione non solo sul modello di sviluppo, ma anche sul tipo di consumi che noi abbiamo.

In generale, il Covid ci ha portato a capovolgere, in qualche modo, il motto della Thatcher, che è stato tipico di una certa epoca storica. Il motto era: "la società non esiste, esiste solo l'individuo". Abbiamo visto, invece, che l'individuo è anche parte di un tutto, in un contesto sociale molto più ampio che lo condiziona. Lo condiziona in senso negativo, perché l'individuo può diventare vittima di pandemie che vengono da lontano, ma anche in senso positivo, perché c'è una capacità di risposta che risiede nella società e che soltanto la società può dare. L'individuo da solo è indifeso rispetto a questi eventi che lo trascendono, come la pandemia.

È curioso il fatto che persone come Agamben o Mattei, che politicamente si collocano a sinistra, abbiano, in realtà, fatto proprio il motto thatcheriano, perché sottolineano il diritto individuale all'autonomia di scelta, quindi pongono molto l'accento sui diritti individuali, anziché sulla società, sulla responsabilità verso gli altri. Lo trovo curioso perché è una vera e propria contraddizione.

Andando oltre il Covid, vi sono le grandi sfide del presente. Negli ultimi anni siamo divenuti più consapevoli di altri tipi di sfide planetarie – io direi che questo vale per gli ultimi dieci anni, anche se sapevamo del cambiamento climatico già almeno trent'anni fa.

È stata proposta una ripartizione del pianeta in nove settori, da parte dello *Stockholm Resilience Centre*, centro svedese dove viene condotta molta ricerca – insieme al centro di Potsdam – sulla salute planetaria e sui limiti planetari. Per ciascuno di questi nove settori vi sono dei limiti che non dovrebbero essere superati, per esempio la perdita di biodiversità, quella che nello schema dei limiti planetari è indicata come *genetic diversity*. Non dovrebbero essere superati perché il rischio è quello di giungere in una zona critica o addirittura di irreversibilità dei fenomeni, che in qualche modo assumono un andamento non lineare, esponenziale e potenzialmente catastrofico.

Io parlerò soprattutto di cambiamento climatico, ma anche di un altro tema, che è quello delle nuove entità. Su questo c'è un articolo molto recente di Persson, del centro di Potsdam. Per "nuove entità" si intendono sostanze chimiche non presenti abitual-

mente in natura, almeno nelle concentrazioni con cui vengono immesse nell'ambiente per scopi produttivi; si intendono anche le plastiche, microplastiche e nanoplastiche (ormai tutti sappiamo che si trovano microplastiche nei ghiacci dei poli, ad alta quota, negli oceani, nei pesci e così via) e, in generale, altre entità che non esistevano prima in natura, compresi gli organismi geneticamente modificati.

Persson insiste particolarmente sulle nuove entità perché, secondo il gruppo di Potsdam, la ricerca che noi stiamo conducendo è assolutamente insufficiente, nel senso che non riesce a stare dietro all'immissione continua di nuove entità nell'ambiente. Ci sono, oggi, almeno 350.000 sostanze chimiche che in un modo o nell'altro sono state introdotte nell'ambiente. Soltanto una esigua minoranza di queste viene studiata per le sue proprietà tossicologiche. L'Europa è il continente più avanzato, dal punto di vista della legislazione. Ha una normativa, che si chiama REACH, che obbliga a sottoporre a test di tossicologia le sostanze chimiche. Però Persson e il gruppo di Potsdam obiettano due cose. Primo: già soltanto nell'area sottoposta al monitoraggio di REACH, quindi in Europa, l'80 per cento delle sostanze chimiche non viene adeguatamente studiato. Questo è tanto più vero a livello mondiale. Secondo: vengono saggiate le caratteristiche tossicologiche perlopiù per l'uomo, per la specie umana, ma non tanto per gli animali, e neppure per gli altri impatti sull'ambiente.

Io parlerò soprattutto del cambiamento climatico. Inizio con un esempio che riguarda una ricerca che abbiamo condotto noi all'*Imperial College*, in Bangladesh, un esempio breve, soltanto per sottolineare il fatto che ci sono delle conseguenze del cambiamento climatico inattese, che non erano state identificate prima. Probabilmente quella che noi vediamo, per quanto riguarda l'impatto sulla salute del cambiamento climatico, è soltanto la parte emergente dell'iceberg. Questo esempio si riferisce all'aumento del livello del mare, che è relativamente modesto. Attualmente sono circa quattro millimetri all'anno. Però, ovviamente, se lo osserviamo in modo cumulativo, e il livello del mare è destinato ad aumentare a causa dello scioglimento dei ghiacci, non si tratta più di un livello così modesto.

Noi abbiamo assistito a una conseguenza inattesa di questo. Attraverso le nostre ricerche, su indicazione di una mia studentessa bengalese di PhD a Londra, abbiamo individuato una epidemia di ipertensione e di preeclampsia nelle donne nella zona costiera del Bangladesh, che abbiamo ricondotto alla salinizzazione dell'acqua. In pratica, l'aumento del livello del mare provoca un'intrusione di acqua salata in questa zona costiera del Bangladesh, e dunque la contaminazione delle fonti usate dalla popolazione.

Oltre a questo, c'è un minore afflusso di acqua dolce dai grandi fiumi, il Brahmaputra, il Meghna e il Gange, che provengono dall'Himalaya. Si assiste a un minore afflusso di acqua dolce perché c'è uno scioglimento dei ghiacciai dell'Himalaya, che è già iniziato molti anni fa. Quindi, l'acqua dolce che arriva dall'Himalaya è in minore quantità. In più, ci sono altri fenomeni collaterali, come alcune dighe costruite dall'India per dirottare le acque verso Calcutta, in particolare, e anche gli allevamenti di gamberetti lungo la costa del Bangladesh, che trattengono acqua salata dentro il territorio, in sostituzione della coltura del riso, che, invece, è basata su acqua dolce.

Il Bangladesh è una vittima del cambiamento climatico, senza contribuire al cambiamento climatico, perché le sue emissioni di gas serra sono irrilevanti. È una vittima da molti punti di vista. Per esempio, le alluvioni. Un esempio paradossale: i bengalesi sono afflitti regolarmente da alluvioni, anche gravi, ma al tempo stesso devono procurarsi acqua pulita da pompe che sono state costruite dalla FAO decenni fa. Acqua pulita per bere, che, tuttavia, è molto spesso salinizzata a causa dell'intrusione di sale dal mare, di cui parlavo. Il sale, come sappiamo, è forse la principale causa di ipertensione. Quella che noi abbiamo visto è un'epidemia di ipertensione e di eclampsia (che ha una componente ipertensiva), in un'ampia area costiera del Bangladesh.

Un altro esempio, se vogliamo, curioso, sempre in relazione al cambiamento climatico, è legato allo scioglimento dei ghiacci polari, che sta procedendo piuttosto rapidamente, e che provoca, tra le altre cose, una migrazione di foche e di altri animali verso aree limitrofe. Questa migrazione comporta la trasmissione di virus – come quello del cimurro – ad altri animali, in particolare le lontre. Questa, se vogliamo, è più che altro una curiosità, ma esprime un fenomeno più generale. La trasformazione che noi abbiamo provocato sul pianeta, tra i vari effetti collaterali, ha anche quello di indurre la migrazione degli animali. L'aumento della temperatura, ma anche la deforestazione, il fatto che sono sempre più ristrette le aree che costituiscono habitat tipici di animali selvatici provocano migrazioni. Queste migrazioni provocano a loro volta una maggiore probabilità di contatto tra animali, tra specie diverse, quindi una maggiore trasmissione di virus.

Le trasformazioni ambientali sono largamente legate a quella che si chiama "economia estrattiva", cioè all'estrazione di risorse dal pianeta. La nostra è un'economia, potremmo anche dire, predatoria. È estrattiva nel senso che estraiamo un'enorme quantità di risorse al limite del raggiungimento di un esaurimento. Questo vale in particolare per alcuni elementi. Pensiamo alle terre rare, componenti fondamentali di *smartphones*, di *computer* e così via. Quindi, "economia estrattiva" perché tende a sottrarre al territorio, al pianeta, risorse che spesso non possono essere rimpiazzate. La biosfera può essere in parte rimpiazzata, se ci impegniamo in un ripopolamento delle specie animali e in una riforestazione, ma la geosfera non può essere rimpiazzata. Tutti i minerali che noi estraiamo, quindi, possiamo al massimo recuperarli attraverso l'economia circolare, ma non possiamo rimpiazzarli, come possiamo fare, invece, con la biosfera.

Un ruolo importante è svolto dai commerci internazionali, prevalentemente di cibi, di ingredienti di cibi, ma anche di caucciù e di altri beni. C'è una relazione tra le esportazioni dai paesi a basso-medio reddito e le malattie zoonotiche, malattie trasmesse dagli animali agli uomini, negli stessi paesi. Detto in termini molto semplici, c'è un'esportazione verso i Paesi ricchi di beni e un impatto ambientale, invece, in termini di malattie zoonotiche, nei Paesi meno ricchi. Non necessariamente poveri, l'India sta rapidamente diventando un Paese a medio reddito. L'impatto, in termini di malattie zoonotiche, è più alto nei Paesi africani, in India, nelle Filippine, molto più che in Europa o in America.

Possiamo stilare un elenco di problemi per evidenziare come l'ambiente condizioni fortemente la nostra salute. Per esempio le ricerche di Matthew Fisher, un mio collega dell'*Imperial College*, riguardano l'emergere di resistenza ai farmaci antimicotici, con-

tro i funghi, per esempio la candidosi. Perché sta emergendo questa resistenza? Noi conoscevamo la resistenza agli antibiotici, che è un problema gravissimo (gli antibiotici utilizzati contro i batteri), ma recentemente è emerso il problema della resistenza nei confronti dei funghi, come la *candida albicans*. Alcuni di questi funghi provocano, per esempio, malattie polmonari gravi. Da dove origina questa resistenza? Dal fatto che molti fungicidi usati in agricoltura hanno la stessa struttura degli antibiotici usati nelle terapie. Questo dimostra l'importanza di un approccio, che viene definito *One Health*, cioè che considera la salute umana insieme al modo in cui noi trattiamo il pianeta, quindi l'uso, per esempio, di pesticidi. L'uso di fungicidi nei confronti dei funghi che attaccano le colture in agricoltura è un problema di *One Health*, perché turba l'equilibrio tra le popolazioni di funghi, altre specie e la specie umana.

Sempre in termini di rapporti tra salute planetaria e salute umana, è importante sapere – l'ho già detto – che alcuni animali selvatici, per esempio pipistrelli, roditori o uccelli, sono serbatoi di virus. Notoriamente i pipistrelli per il Coronavirus. Lo sono per vari motivi, per esempio perché sono diventati tolleranti nei confronti dei virus, dal punto di vista immunitario. Quindi, albergano questi virus, che non provocano in questi animali fenomeni patologici. Ma i virus possono fare un salto di specie, cioè attaccare specie intermedie, che li trasmettono poi in popolazioni ampie, specialmente se si tratta di allevamenti. Da queste specie può avvenire l'ulteriore salto verso la specie umana.

Questi sono fenomeni ormai ben noti, però vorrei ricordare che gli allevamenti che si associano alla deforestazione della foresta pluviale per fare nuovo spazio agli animali d'allevamento per la produzione di carne, ma anche alla produzione di foraggi, comportano non soltanto una riduzione degli habitat delle specie selvatiche, ma anche una relativa scomparsa di mammiferi di media taglia a favore di mammiferi di piccola taglia, come pipistrelli e roditori. Questo facilita la trasmissione di virus ad altri animali selvatici oppure ad animali addomesticati e da questi, poi, alla specie umana.

Credo che il concetto di *One Health* sia rappresentato in tutta evidenza attraverso questa progressiva compenetrazione tra il mondo umano, il mondo animale e, addirittura, il mondo della foresta pluviale. Si parla di *ecotone*, l'area intermedia tra l'urbanizzazione, le zone urbane e periurbane, da una parte, e la foresta primitiva, dall'altra parte. È in questa zona intermedia, caratterizzata da una estensione degli allevamenti e da una progressiva deforestazione, che avvengono quei fenomeni che portano alla comparsa di salti di specie, quindi di epidemie e di pandemie.

Parlando di allevamenti, sempre per sottolineare l'aspetto del *One Health*, posso fare riferimento a ricerche condotte da noi, all'*Imperial College*, sulla carne, sull'alimentazione, ricerche che mostrano che cambiare stili alimentari può avere un impatto positivo per la nostra salute e per l'ambiente. Abbiamo mostrato che cosa avviene mutando gli stili alimentari: per stile "migliore" o "peggiore" si intende una classificazione dovuta a una Commissione, che si chiama "EAT-Lancet", istituita dalla rivista *Lancet*. Qualche anno fa è uscito un importante articolo: la Commissione ha prodotto una dieta che si chiama "dieta per l'Antropocene", sono cioè raccomandazioni dietetiche per l'Antropocene. È stata, forse, la prima volta che ci si preoccupava di produrre linee guida che

riguardavano non soltanto – come si fa abitualmente – la salute dell'uomo, ma anche la salute del pianeta.

Noi abbiamo osservato che, man mano che ci spostiamo dalla dieta peggiore alla dieta migliore, evitiamo sempre più decessi. Nello stesso tempo, però, riduciamo le emissioni di gas serra e l'occupazione di suolo. Noi non abbiamo considerato il consumo d'acqua, ma otterremmo probabilmente qualcosa di molto simile con il consumo d'acqua.

Che cos'è la dieta apparentemente migliore, chiamata anche "flexitariana"? È una dieta non molto dissimile dalla dieta mediterranea, fondamentalmente basata su una riduzione consistente dei consumi di carne, su un elevato consumo di frutta, verdura, cereali e legumi e un moderato consumo di pesce. Quindi, non diversissima dalla dieta mediterranea. Forse ha le caratteristiche della dieta mediterranea ulteriormente accentuate. Questa dieta, il cui fulcro è la riduzione dei consumi di carne, ha diversi benefici, che riguardano sia la salute dell'uomo sia la salute dell'ambiente. Tant'è vero che si parla di *co-benefici*. È una dimostrazione del fatto che l'approccio *One Health* è importante. Il consumo di carne è legato agli allevamenti intensivi che, a loro volta, sono legati a una cattiva salute degli animali, spesso. Si tratta di animali non raramente trattati con antibiotici, non raramente immunodepressi e che diventano – come dicevo prima – serbatoi di virus.

Ho accennato varie volte alla biodiversità e al fatto che c'è un nesso tra perdita di biodiversità e aumento di rischio di pandemie. C'è un nesso anche tra la biodiversità alimentare e lo stato di salute più in generale. Una nostra ricerca è consistita nell'includere circa mezzo milione di persone nei primi anni Novanta, in tutta Europa. Queste persone in una estesa indagine sulla salute sono state intervistate con un lungo questionario alimentare ed è stato raccolto un campione di sangue. Dopodiché, sono state seguite per circa venticinque anni per quanto riguarda gli esiti sanitari dei loro diversi stili di vita. Abbiamo raccolto informazioni sui tumori, sulle malattie cardiovascolari, sulla mortalità, eccetera. Fino a questo punto, vi sono stati più di 50.000 decessi, su un totale di 500.000 persone inizialmente incluse nella ricerca. Abbiamo individuato una relazione tra la mortalità generale e il grado di biodiversità degli alimenti assunti, più esattamente una relazione lineare tra un aumento della biodiversità nella dieta e la mortalità, che si riduce. Il più alto quintile di biodiversità esprime circa il 60 per cento della mortalità confrontato con il livello più basso. Quindi, c'è un risparmio del 40 per cento delle morti. Perché questo? Per "biodiversità" non intendiamo qui semplicemente la diversità, la varietà alimentare, il fatto di cambiare le abitudini alimentari di giorno in giorno, quindi avere abitudini molto variate, ma soprattutto la varietà delle specie, specie animali o vegetali, che costituiscono la base della nostra alimentazione, quindi tanti tipi diversi di verdure, tanti tipi diversi di frutta, tanti tipi diversi di carne e di pesce, anche se la carne deve essere radicalmente ridotta di quantità. Perché questo avviene? Verosimilmente, perché diverse specie contengono diversi micronutrienti, per esempio, fornendo contributi diversi e complementari alla qualità della nostra alimentazione, al di là della varietà. C'è qualcosa in più legato alla biodiversità delle specie ingerite.

Fin qui ho parlato dei rapporti tra degrado ambientale, problemi planetari e salute umana. Abbiamo visto che la salute umana può essere considerata da molti punti di vista. C'è un ampio spettro di conseguenze per la salute umana del degrado ambientale. Abbiamo parlato di virus. Abbiamo parlato di malattie croniche, come i tumori e le malattie cardiovascolari, legate all'alimentazione. Ci sono, poi, tutti gli effetti negativi del cambiamento climatico, come le ondate di calore, le alluvioni. Abbiamo parlato di ipertensione in relazione alla salinizzazione.

Come possiamo reagire a questo? Quali sono le soluzioni politiche e tecniche? Le soluzioni politiche e tecniche non sono affatto ovvie. Non c'è sicuramente una soluzione unica. Dobbiamo muoverci secondo diverse prospettive e attraverso interventi integrati. Non c'è alcun dubbio. Per esempio, l'agricoltura ha un impatto molto importante sulla salute del pianeta, lo abbiamo visto (gli allevamenti, la deforestazione). Ma non è soltanto una trasformazione dell'agricoltura che risolve il problema. L'agricoltura organica, per esempio, è meno impattante sull'ambiente, ma ha una produttività tra l'8 e il 20 per cento inferiore rispetto all'agricoltura convenzionale. Benissimo, quindi, l'agricoltura organica, però teniamo presente che dobbiamo estendere la superficie delle terre da coltivare, e questo entra in contraddizione con il rispetto della biodiversità.

Ci troviamo di fronte a obiettivi tra loro contraddittori o contrastanti. L'agricoltura di precisione, basata sui robot, sulle nuove tecnologie, sui droni è interessante, ma costosa. Non esiste, quindi, un'unica soluzione. Sicuramente dobbiamo pensare a una riduzione dei consumi di carne, come priorità. Qui emergono, poi, ulteriori problemi. Come facciamo a convincere i consumatori? Probabilmente non è sufficiente l'educazione sanitaria, quelli che si chiamano *nudges,* cioè gentili inviti a ridurre i consumi di carne. È probabile che si debba ricorrere alla tassazione, che si è rivelata efficace in altri casi, come l'alcol e, soprattutto, le bevande zuccherate (sorvolo sulle forti resistenze politiche in Italia).

Ci sono vari strumenti per indirizzare le politiche. Uno si chiama "*Global Calculator*", lo trovate nel web (proprio scrivendo "*Global Calculator*"). È stato prodotto dall'*Imperial College* insieme ad altre istituzioni. È un sito web basato su una serie di algoritmi che consentono di tradurre i vostri comportamenti in impatto sul cambiamento climatico, quindi sulla temperatura. In pratica, voi potete introdurre informazioni che riguardano come viaggiate, quanti chilometri effettuate in automobile o con altri mezzi, quante lampadine tenete accese, quali sono i vostri stili alimentari (carne, verdura, frutta e così via), come viene riscaldata casa vostra. Ci sono un po' tutti gli elementi che contribuiscono all'impatto sul clima. Inserendo le vostre variabili, ottenete, poi, come *output* l'aumento di temperatura, quindi vedete quanto tempo ci vorrà a rispettare gli accordi di Parigi basati su un aumento della temperatura di non più di 1,5 gradi o al massimo 2 gradi, quello che si chiama "zero netto" (*net zero*), entro il 2050.

Sempre nel *Global Calculator*, trovate anche diversi scenari che corrispondono a politiche che sono state proposte da diverse istituzioni o associazioni, per esempio l'*International Energy Association*. Lo scenario più estremo è quello di *Friends of the Earth*, che integra cambiamenti negli stili di vita, per esempio la riduzione dei consumi di car-

ne, con cambiamenti nei trasporti, nell'uso dell'energia, nella coibentazione delle case e, naturalmente, nella transizione ecologica verso energie rinnovabili, aspetto imprescindibile, che deve essere il centro di tutte le politiche.

Il *Global Calculator* vi consente di partire da uno scenario del tipo *business as usual*, cioè che succede se non facciamo nulla, ed è la situazione attuale, perché stiamo facendo molto poco (la guerra in Ucraina, tra l'altro, peggiora la situazione), fa vedere cosa succede se la fornitura di elettricità viene principalmente dal carbone, dal petrolio e dal gase quali sono le proiezioni fino al 2050. Questo può essere, poi, tradotto in aumenti della temperatura.

Il *Global Calculator* consente di mettere a confronto diverse strategie. Per i trasporti il livello 1 si riferisce al 65 per cento dei viaggi effettuati con l'automobile rispetto al non uso dell'automobile, cioè uso di biciclette, a piedi o trasporti pubblici. Il livello più ambizioso, che è il 4, è il 29 per cento di viaggi in automobile. Una riduzione estremamente drastica entro il 2050 probabilmente è poco realistica, sicuramente molto ambiziosa. Il livello 4 è quello che, ovviamente, consente il maggiore risparmio energetico, quindi anche il maggiore impatto in termini di mitigazione del cambiamento climatico.

L'ultimo rapporto dell'IPCC (il *panel* intergovernativo per il cambiamento climatico) prospetta diversi scenari, mega-scenari o meta-scenari, di vario livello di ambizione. Gli scenari vengono rappresentati con una traiettoria virtuosa, che corrisponde alla realizzazione degli obiettivi di Parigi, e che comporta una serie di tappe intermedie e ci conduce a un pianeta in cui ci sono meno povertà, meno disuguaglianze sociali, gli ecosistemi sono più risparmiati, c'è un maggiore benessere delle persone legato al fatto che ci sono meno rischi legati, poniamo, agli incendi o alle alluvioni. Essendo, questa strategia, basata anche su un aumento delle aree verdi, porta a un maggiore benessere psicofisico. All'opposto c'è la traiettoria attualmente in atto, quella che stiamo percorrendo, che porta all'aumento di tutti quei parametri di cui già si parlava: perdita di biodiversità, aumento delle alluvioni, degli incendi, di malattie legate al cambiamento climatico, parte delle quali di origine non chiara o ancora sconosciute, e anche un aumento delle disuguaglianze. Sta a noi, in qualche modo, stabilire che traiettoria vogliamo prendere.

Vorrei anche far notare che l'economia tradizionale è sempre stata piuttosto impreparata rispetto a questi temi. O meglio, si è sempre parlato di esternalità delle attività economiche, però le esternalità sono molte e non sempre sono state considerate quelle che riguardano l'ambiente e il clima. Vi sono vari modi per giudicare la qualità di diverse fonti energetiche. Per esempio, va tenuta in conto la differenza tra l'energia necessaria a produrre energia e l'energia che diventa utilizzabile da parte delle società. Mi spiego meglio. Per produrre energia dal petrolio dobbiamo estrarre il petrolio e raffinarlo. Questo comporta l'uso di energia. Il petrolio, tradizionalmente, comportava un uso di energia molto limitato. Quindi, c'era un enorme vantaggio nell'uso del petrolio, perché sia l'estrazione che la raffinazione costavano relativamente poco, in termini energetici, rispetto all'enorme quantità di energia prodotta. Questo è cambiato nel corso del tempo. Adesso l'estrazione di petrolio e la sua raffinazione sono più energivori, c'è una riduzione dell'efficienza, e i combustibili fossili si stanno avvicinando al solare e all'eolico.

Questo approccio però non considera le esternalità ambientali, che sono praticamente pari a zero per il solare e per l'eolico (a parte le terre rare). C'è, probabilmente, qualche esternalità, ma molto modesta, rispetto al petrolio e, in generale, ai combustibili fossili. Se si dovessero includere le esternalità, cambierebbe molto lo scenario. La gerarchia tra le diverse sorgenti di energia cambierebbe, proprio per il grande impatto ambientale, ormai insostenibile, dei combustibili fossili rispetto ad altre sorgenti di energia.

In generale, la mia tesi è che la specie umana ha accumulato dei debiti nei confronti del pianeta. Questa è una tesi che sosteniamo in un libro, che si chiama *Prevenire*, scritto con Luca Carra, un giornalista, e Roberto Cingolani. In questo libro parliamo di tre debiti: il debito sociale o socioeconomico, il debito ambientale e il debito cognitivo. Dico qualche parola su ciascuno.

Comincio con il debito sociale o socioeconomico. Quando parliamo di "debito economico" siamo abituati a pensare al debito delle Nazioni, all'indebitamento delle Nazioni, al debito pubblico. Esiste, però, un altro tipo di debito, che è quello legato alle disuguaglianze. Qui si apre un importante filone di ricerca, l'impatto delle disuguaglianze sulla salute, ormai molto esplorato e ben noto in termini di mortalità, ma anche in termini di alterazioni molecolari. La ricercatrice americana Nancy Krieger parla di incorporazione delle disuguaglianze (*embodiment*). Le disuguaglianze lasciano tracce sullo stato di salute, ma anche sulle molecole. Questa è una importante forma di debito, nel senso che la società è, in qualche modo, indebitata con una sua parte, un sottoinsieme, che sono le persone di classe sociale più bassa, che patiscono nel loro corpo e nella loro mente le disuguaglianze.

In termini di debito sociale, anche attraverso ricerche condotte da noi, in un *network* finanziato dalla Commissione europea che si chiamava *Lifepath*, è stato dimostrato che hanno un'importanza enorme i primi anni di vita. Lo stato di salute degli adulti, persino delle persone anziane, e non soltanto dei bambini, dipende da quello che succede in utero e nei primi anni di vita: per esempio, la deprivazione, diverse forme di violenza, fisica o mentale. Tutto questo comporta uno stress, inteso in senso molto lato, tecnicamente si chiama "sovraccarico allostatico", cioè un'alterazione inizialmente fisiologica dell'organismo, che poi può diventare patologica, e che condiziona lo stato di salute in età adulta o avanzata. Quindi, è un debito che viene contratto già nei primi anni di vita e che condiziona l'intera traiettoria della vita.

Di nuovo, questo ci porta a riconsiderare il concetto di salute e di salute come bene comune. Per preservare la salute dobbiamo creare un ambiente favorevole nei primi anni di vita, proteggendo i bambini da stress psicofisici, dalla deprivazione e dalla violenza.

Del debito ambientale ho parlato largamente. Ci troviamo nell'Antropocene, che fa seguito all'Olocene. L'Olocene era iniziato circa 12.000 anni fa. L'Antropocene è recente ed è caratterizzato dal fatto che le attività umane, industriali, agricole, tipiche dell'economia estrattiva, hanno letteralmente cambiato i connotati del pianeta. Si trovano tracce dell'intervento umano su tutto il pianeta. Il debito ambientale si traduce, dal punto di vista delle *policy*, delle politiche, in quella che noi chiamiamo "politica dei

co-benefici": intervenendo su un certo settore, otteniamo benefici sia per il pianeta che per la specie umana, per la salute della specie umana. L'esempio della carne è ovvio, ma questo vale anche per i trasporti. Se riduciamo l'uso dell'automobile, riduciamo l'inquinamento, quindi riduciamo l'impatto sull'asma, sull'asma infantile, le broncopneumopatie croniche, i tumori del polmone. Il fatto di percorrere più chilometri a piedi o in bicicletta previene l'obesità, quindi anche il diabete, le malattie cardiovascolari. E tutto questo contribuisce a mitigare il cambiamento climatico.

Accenno molto brevemente al debito cognitivo. Non mi soffermo, ma noi crediamo – lo sosteniamo nel libro – che si tratti di un problema identificato soltanto molto recentemente e poco esplorato. Fa riferimento alle modalità con cui oggi si trasferiscono, si trasmettono le informazioni. La società della comunicazione basata sui *social media*, su Internet e così via. Perché riteniamo che questo sia un problema? Perché non sappiamo bene che conseguenze cognitive questo abbia – ci sono alcuni studi, non ancora conclusivi – e neppure sappiamo quali siano le conseguenze per la salute mentale. C'è qualche limitata evidenza, al momento, sul fatto che l'abuso di *social media* o la presenza costante sui *social media* induce depressione nei giovani, ma non c'è ancora nulla di conclusivo.

Dal punto di vista cognitivo, abbiamo visto le conseguenze che l'uso e l'abuso dei *social media* hanno avuto nella diffusione di *fake news*, per esempio, nella creazione di bolle comunicative, che sono costituite da micro, o neanche troppo micro, sottogruppi della società, nell'ambito dei quali si diffondono *fake news* oppure credenze molto radicate e difficili da contrastare. Tra l'altro, emerge dalla ricerca che questi gruppi, in particolare i *no-vax*, hanno una enorme capacità di rapida disseminazione. I loro *network* sono molto ampi, molto vasti, hanno una grande capacità di penetrazione.

Qui accenno solo rapidamente al debito cognitivo. Abbiamo introdotto nell'ambiente una nuova tecnologia ovvero queste nuove tecnologie della comunicazione, che dovrebbero essere trattate esattamente come le altre tecnologie (per esempio le sostanze chimiche), cioè dovremmo sapere che impatto hanno, questa volta non sulla salute fisica, ma sulla salute mentale e sulle nostre capacità cognitive. In generale, noi nel libro facciamo riferimento molto all'allostasi, al concetto di sovraccarico allostatico, che ha applicazioni molto ampie. Può essere definito come il prezzo che tessuti e organi pagano per tenere sotto controllo gli stress ambientali cronici. Si può applicare a livello individuale, cioè all'individuo sottoposto a sostanze chimiche o a un sovraccarico informativo, ma anche a livello planetario, un sovraccarico sul pianeta dovuto all'agricoltura o agli allevamenti.

Un altro testo è un libro più recente, in cui abbiamo condotto un dialogo con un filosofo, Luca Savarino, su tutte le implicazioni di quanto ho detto finora, cioè *One Health* che si deve tradurre in *One Ethics*, un'etica planetaria che trae insegnamenti dalla trasformazione che noi abbiamo indotto nel mondo.

Vorrei concludere, se ho ancora qualche minuto, con qualche riflessione.

Queste sono riflessioni sulla bioetica ambientale, che sono in parte contenute nel libro a cui accennavo, cioè *La salute del mondo*. Quando parliamo di bioetica noi siamo

abituati a pensare a temi clinici oppure a momenti critici nella traiettoria di vita, per esempio il concepimento o il fine vita, oppure alle manipolazioni tecnologiche, organismi geneticamente modificati o, in generale, a manipolazioni genetiche. In effetti, la bioetica, tradizionalmente, è stata introdotta da Potter, un bioeticista americano, in riferimento a questi temi. Non solo, è stata data un'impostazione alla bioetica che è diventata, in qualche modo, classica, che si è affermata a partire dalla scuola di Georgetown di Washington, come la bioetica di Beauchamp e Childress, in un loro famoso libro, utilizzatissimo come libro di testo.

Beauchamp e Childress propongono quattro princìpi – si chiama anche "principialismo" – nel giudicare le nostre azioni dal punto di vista etico. Un punto di partenza fondamentale è che l'etica si caratterizza perché è conflittuale. Se non c'è conflitto, difficilmente ci troviamo di fronte a un quesito etico. I quattro princìpi sono: l'autonomia decisionale: il paziente, per esempio, ha il diritto di decidere in piena autonomia, tranne nei casi di trattamento sanitario obbligatorio, cioè quando la malattia del paziente costituisce un rischio per altre persone (per esempio per malattie contagiose); la beneficialità, che consiste nel fare bene per il paziente; la non-maleficità, *primum non nocere*, cioè non fare del male (beneficialità e non-maleficità si traducono nel rapporto rischi-benefici al letto del paziente); l'equità, che sta alla base dei sistemi sanitari universalistici.

Si può facilmente immaginare che questi princìpi entrino in conflitto. Per esempio, alcuni farmaci sono estremamente costosi: pensiamo alle discussioni che ci sono state intorno al trattamento dell'epatite C. Può esserci dunque la necessità di un razionamento (termine infelice, ma lo usiamo per semplicità), di una limitazione nel loro uso. L'equità, ovvero mettere a disposizione della comunità risorse limitate, entra pertanto in conflitto con l'autonomia decisionale dei singoli pazienti. Il singolo paziente può pretendere l'accesso a una certa terapia molto costosa quando considerazioni di equità porterebbero a usare le stesse risorse per un numero molto maggiore di pazienti.

Non mi soffermo su questi conflitti tra princìpi, che spesso sono anche conflitti tra categorie di persone. Ci sono, talvolta, obiettivi diversi per persone diverse o interessi diversi di persone diverse. Pensiamo a tutto il problema del *triage* nei pronti soccorsi che si è posto a Bergamo all'inizio del Covid, quando le risorse materiali erano limitate, quindi bisognava trovare dei criteri per selezionare i pazienti.

In sanità uno dei grossi problemi – non è l'unico, sicuramente – è il fatto che abbiamo risorse limitate, risorse economiche o risorse di personale o risorse strumentali, quindi dobbiamo prendere decisioni che derivano dalla presenza di un conflitto. Questa è la bioetica classica. Come si applica all'ambiente non è scontato. Dobbiamo ampliare questi concetti di bioetica estendendoli a quello scenario di cui ho parlato in precedenza, quello della salute planetaria, di *One Health* e così via.

Qualche riferimento filosofico. Questo, però, potrebbe essere l'argomento di un altro seminario, magari tenuto da un filosofo. Abbiamo diversi modelli a confronto, nessuno dei quali, probabilmente, è pienamente soddisfacente. Forse dobbiamo usare un'integrazione di questi modelli. L'etica kantiana è un'etica molto rigida, molto incentrata sull'equità come elemento cruciale e su imperativi universali. Per esempio, nel caso

del *triage* al pronto soccorso di Bergamo, sarebbe stata paralizzante perché avrebbe implicato trattare tutti nello stesso modo, ma era materialmente impossibile a causa della limitazione materiale di strumenti, di posti letto.

L'etica utilitaristica mira alla massimizzazione dei benefici collettivi. Anch'essa cade in alcuni paradossi, per esempio nel sacrificare una minoranza. Si mira alla somma dei benefici, quindi si avvantaggia, in qualche modo, la maggioranza.

Arrivo alle conclusioni. Ho delineato molto rapidamente l'etica, la bioetica al letto del paziente tradizionale, quella della scuola di Georgetown, di Beauchamp e Childress, le sue diverse radici, che possono essere quella kantiana per l'equità, quella più utilitaristica per quanto riguarda il rapporto rischi-benefici, la massimizzazione dei benefici collettivi, e così via. Ci sono anche l'etica delle virtù di origine aristotelica, e l'etica liberale, che sta alla base dell'autonomia decisionale. Sono tutti concetti che non sono stati finora, chiaramente, utilizzati per parlare di bioetica ambientale.

Sicuramente la bioetica ambientale comporta riflessioni più estese. Tanto per fare un esempio, nel caso del cambiamento climatico abbiamo una enorme responsabilità verso le generazioni future. Questo solleva un interrogativo etico, addirittura un paradosso: che responsabilità possiamo avere nei confronti di individui che non sono ancora nati? Oppure, come si configura la responsabilità verso le altre specie? Può essere di tipo puramente utilitaristico, cioè la perdita di biodiversità si traduce in un danno per noi stessi, in un aumento dei rischi di pandemie, e così via. Tutti temi a cui accenno, ma che qui non sviluppo. In parte sono sviluppati nel libro *La salute del mondo*, con Savarino, e in parte richiedono altre riflessioni più approfondite. Una di queste è la seguente: il cambiamento climatico e il Covid sono fenomeni naturali o sociali? A seconda di come li caratterizziamo, cambia la percezione delle nostre responsabilità. Nel caso del Covid ci si è molto focalizzati sul virus e sulla responsabilità individuale nell'utilizzare la mascherina, nel distanziamento sociale, e così via, ma possiamo sicuramente vedere il Covid anche come un fenomeno sociale, oltre che naturale. Per esempio, senza il mercato degli animali vivi, ma soprattutto senza quella rete di comunicazioni intercontinentali che abbiamo oggi, il Covid non si sarebbe diffuso con la rapidità con cui si è diffuso. Oggi ci vogliono cinque giorni per la diffusione intercontinentale di un virus, quando una volta ci volevano più di cinque anni. I viaggi aerei intercontinentali sono aumentati in modo esponenziale negli ultimi decenni e con essi la diffusione di agenti infettivi.

Questo dibattito su naturale e sociale non è nuovo. Ci riconduce a uno scambio epistolare tra Voltaire e Rousseau sul terremoto di Lisbona, in cui Voltaire descrisse il terremoto soprattutto come fenomeno naturale, mentre Rousseau mise l'accento sul fatto che i morti furono legati soprattutto al sovraffollamento e alla cattiva urbanistica, quindi gli effetti del terremoto erano dovuti a responsabilità sociali. Qui è nata, forse, l'idea di responsabilità sociale. Pensiamo, in questo momento, all'importanza della *preparedness* verso le future pandemie, così come i terremoti hanno indotto a un atteggiamento preventivo basato sulle abitazioni antisismiche.

Per finire, ancora qualche ulteriore riflessione, ma proprio accennata, sempre per quanto riguarda la responsabilità verso l'ambiente e verso gli altri. Una prima riflessio-

ne, di tipo antropologico, fa riferimento a un importante antropologo francese, che si chiama Philippe Descola, che si occupa proprio di ambiente, di rapporti con l'ambiente e con la natura. Lui dice che la mentalità naturalistica che sta alla base della scienza e anche dell'industria, del mondo capitalistico, e così via, è sempre stata presente nel mondo. Ancora oggi ci sono popolazioni, come i Desana, che lui ha studiato, nella foresta amazzonica, che hanno una concezione circolare dei rapporti con la natura, cioè utilizzano le risorse della natura nella misura in cui non le esauriscono o tendono addirittura a rigenerarle. Quindi, hanno un rapporto con la foresta come se si trattasse della loro casa. In realtà, è la loro casa. Quindi, sono particolarmente attenti e consapevoli del potenziale esaurimento delle risorse.

Naturalmente, la lezione non è che dobbiamo diventare come i Desana, che hanno una speranza di vita molto limitata e uno stile di vita estremamente frugale, ma è interessante sul piano antropologico sapere che esiste anche una mentalità circolare, non soltanto estrattiva.

Un altro concetto che si applica alle pandemie, si applica più generalmente al nostro utilizzo del pianeta, è quello di immunità, secondo il filosofo Sloterdijk e, in Italia, Roberto Esposito, i quali fanno notare che il concetto di immunità è stato usato inizialmente non per parlare della biologia, ma per parlare dello stato di immunità di cui godevano i sovrani o alcune alte cariche degli Stati, per cui non potevano essere portati in tribunale. La biologia, poi, ha preso a prestito questa idea di immunità. Esposito e Sloterdijk usano il termine "immunità" in senso più generale e dicono che l'umanità si è per lungo tempo caratterizzata per il fatto di sviluppare anticorpi contro i pericoli esterni, compresi i nemici e i "diversi". Quindi, le tribù, ma anche le Nazioni sviluppavano un sistema immunitario contro le minacce, che potevano essere i nemici, persino i migranti, e non soltanto le malattie.

Sloterdijk in particolare dice: oggi nessuno si salva da solo. La possibilità di salvarsi dalle pandemie o dal cambiamento climatico implica un approccio planetario. Per questo noi diciamo *One Health-One Ethics,* nel libro con Savarino.

Dobbiamo andare oltre questo concetto restrittivo dei confini delle comunità, degli Stati nazione, e così via, prevenire la guerra e superare l'immunizzazione verso i nemici o verso i migranti. Infatti, Sloterdijk parla di "*co-immunitas*", cioè un'estensione dell'immunità all'intero pianeta. Naturalmente, si tratta di una posizione filosofica che si può ritenere utopistica quanto si vuole, però sul piano etico può essere un riferimento. Ahimè, non molto preso sul serio, al momento attuale, certo con la guerra in Ucraina.

Elisabetta VEZZOSI *Grazie veramente moltissime per questa bella lezione, molto ampia, che ci ha condotto a una visione globale della salute, il tema che ci interessava quando abbiamo progettato questo ciclo.*

Avrei varie domande da farti, ma preferirei, in prima battuta, lasciare la parola ai nostri studenti e alle nostre studentesse e ai colleghi e alle colleghe che sono presenti, tra i quali c'è anche un filosofo, il professor Longato, che può interloquire sull'ultima parte che tu hai trattato.

Fulvio LONGATO *Mi propongo di tener conto non solo dell'insieme di questa preziosissima disamina e analisi, ma anche dell'ultima parte, nel prossimo incontro che faremo, insieme a Vittorio Pelligra, tra filosofia ed economia. Cercheremo di parlare di esternalità.*

Per ora solo una domanda. Penso sia estremamente preziosa l'indicazione che singole prospettive etiche, ciascuna da sé non è in grado di fronteggiare problemi complessi e integrati. Su questo punto di vista puramente teorico si potrebbe discutere, ovviamente, a lungo.

Tutte le quattro prospettive di etica, quella kantiana, quella utilitaristica, quella delle virtù, quella liberale, che tu hai messo in risalto, indubbiamente contribuiscono a fornire degli elementi, ma una loro integrazione, dal punto di vista teorico, dovrebbe comportare una modifica, in primo luogo nell'assolutezza dei propri princìpi e delle proprie prospettive.

Un esempio. Mi richiamo ad un autore noto a tutti, che è stato più volte citato in questi incontri, non da ultimo la volta precedente proprio da Bruno Callegher, Amartya Sen, che è un filosofo e insieme – come noi sappiamo – un economista, un premio Nobel. Per quanto riguarda l'utilitarismo, che è una prospettiva consequenzialista, valutiamo la bontà di uno stato di cose in base agli esiti delle nostre azioni, delle nostre politiche, anche delle nostre politiche pubbliche. Arriviamo, quindi, al tema dei benefici e dei malefici. Un'integrazione tra la prospettiva kantiana e quella utilitarista, proposta proprio da Sen, è la seguente: un discorso di equità può essere benissimo considerato come un indice, come un indicatore di conseguenze accettabili o meno. Certo, qui tocca un altro grande tema, quello che ciascuno di noi può fare. Qui, probabilmente, l'etica delle virtù può avere un ruolo, in particolare per quanto riguarda la corresponsabilità.

Ho notato con molto favore che Paolo Vineis ha più volte insistito sulla responsabilità, ovvero sui doveri. Questi sono sottolineati, mi pare, in particolare proprio dall'etica delle virtù.

Paolo VINEIS *Grazie. Direi che siamo assolutamente sulla stessa lunghezza d'onda. Mi sembrerebbe importante espandere questi pensieri. Io non sono un filosofo. Frequento qualche filosofo. Giovanni Boniolo, mio amico, sostiene che sono un filosofo del weekend allungato, non proprio della domenica. Però non ho ancora sentito particolarmente voci che mirino a un'integrazione tra le diverse prospettive.*

Con Savarino, nel libro che ho citato, abbiamo cercato di applicare le diverse prospettive al caso del Covid. Effettivamente, nessuna di esse è sufficiente. Probabilmente, ciascuna è necessaria, ma nessuna è sufficiente. È solo un'integrazione tra le diverse prospettive che risponde alle diverse esigenze etiche che si pongono, per esempio nel caso del Covid.

Paolo EVANGELISTI *Penso che l'apertura di questa lezione abbia coinvolto talmente tanti temi da ritenere che gli studenti si sentano quantomeno coinvolti. Come in tutte le altre lezioni, non si tratta di dimostrare livelli di preparazione, ma curiosità e volontà di capire che cosa significhi "bene comune" e "beni in comune".*

Una cosa che posso dire, tra le moltissime che, ovviamente, mi ha sollecitato questa bellissima lezione, è che tutte le questioni affrontate, compreso l'intervento che ha fatto da ultimo il professor Longato, mi pare svelino – lo dico in un modo un po' rock*, scusate l'autodefinizione – una enorme e duplice fame, la definirei così, che, però, non è né irrazionale né non oggettiva. È una fame di politica, è una fame di diritto. Se noi non mettiamo in campo queste due categorie, non credo che se ne esca. Il governo del mondo, inteso come* governance*: se non si mette mano a questa dimensione, rischiamo di restare in una specie di orizzonte peripatetico, nel senso migliore del termine. Su questo credo che Paolo Vineis possa dire molto, essendo da anni impegnato su questi temi.*

Paolo VINEIS *La risposta è che sono d'accordo. È veramente difficile lavorare a livello istituzionale. Io sto facendo degli sforzi, per esempio attraverso il Consiglio superiore di sanità. In Inghilterra lavoro con un centro, che si chiama* Grantham Institute*, che si occupa di cambiamento climatico e tenta questo tipo di integrazione. In Italia ho cercato di mettere in comunicazione, per esempio, il Ministero della transizione ecologica con il Ministero della salute. Ci sono delle grandi resistenze. C'è una viscosità del sistema elevatissima. Però, certamente, il livello su cui lavorare è quello istituzionale, a partire dalle istituzioni sovranazionali, che, purtroppo, sono in crisi. È in crisi l'ONU. È in crisi anche l'OMS, la cui reazione nei confronti di Ebola, per esempio, era stata piuttosto debole. È stata discretamente forte nei confronti del Covid, ma con incertezze e anche momenti di crisi. C'è una crisi ideologica nei confronti delle istituzioni sovranazionali, che, a mio avviso, è profondamente sbagliata e, in parte, frutto dei populismi.*

Elisabetta VEZZOSI *Ci sono altre domande?*

La domanda principale e l'osservazione che volevo rivolgerti è molto connessa a quella di Paolo Evangelisti, quindi hai già in gran parte risposto. Ti volevo chiedere a che punto siamo sulla necessità di configurare una governance *mondiale. Non hai mai citato l'Organizzazione mondiale della sanità. Mi sono immaginata perché non l'hai citata. Naturalmente, è una debolezza molto forte che abbiamo. Anche l'Organizzazione mondiale della sanità, come tu ricordavi, andando molto*

indietro nel tempo ha avuto un passato importante rispetto alle epidemie, ma oggi una delle accuse che le sono state rivolte, è di essere stata troppo simpatetica con la Cina nel caso Covid 19, coprendo o, comunque, contribuendo al ritardo delle informazioni, o non operando attivamente affinché le informazioni fossero rapidamente diffuse. Ciò ha creato una disillusione nei confronti di questa governance *globale della salute. Che cosa fare?*

L'altra domanda è da mille punti, quindi te la rivolgo non aspettandomi tu possa rispondere in questa sede con esaustività. Hai parlato molto di disequità, giustamente. Ti volevo chiedere quanto peso ha, anche nella tua ricerca, la disequità di genere.

Paolo VINEIS *Per quanto riguarda la prima domanda, si tratta di capire se le critiche sono volte a migliorare le prestazioni delle istituzioni comprese quelle europee (e anche lo spirito in cui lavora per esempio l'OMS) oppure sono critiche distruttive, dettate da quello stato di frammentazione che caratterizza oggi il mondo.*

Mi riferisco, per esempio, all'uso strumentale delle critiche da parte di Trump, che voleva uscire dall'OMS nel suo primo mandato (la minaccia è diventata realtà nel secondo mandato). Io conosco bene una parte dell'OMS, che è l'Agenzia internazionale per la ricerca sul cancro, che ha sede a Lione, che ha lavorato per tantissimi anni sulla prevenzione dei tumori. Questa agenzia è assolutamente preziosa, svolge un lavoro fondamentale, perché produce conoscenze che vengono, poi, utilizzate dai vari Stati per prevenire i tumori: prevenzione primaria e prevenzione secondaria. L'OMS è periodicamente sottoposta a critiche, ma si tratta di capire se noi vogliamo potenziarla oppure se queste critiche sono, invece, dettate da una volontà di ulteriore frammentazione. Questo vale, per me, anche per l'Europa. L'Europa è, forse, il continente più avanzato per quanto riguarda le politiche ambientali. Abbiamo, per esempio, questa legislazione, che si chiama "REACH", che è la più avanzata al mondo. Oppure quella serie fondamentale di strumenti che è il Green Deal. *La vogliamo difendere oppure no?*

Le critiche – spesso di visione populista, spesso no – che vengono rivolte all'Europa non tengono conto del fatto che l'Europa può svolgere un ruolo fondamentale nello scacchiere internazionale, non solo sul piano politico, economico e diplomatico, ma anche per quanto riguarda l'ambiente e il clima.

Alla fine, l'unico Green Deal *che abbiamo è quello europeo della von der Leyen. Quello iniziale di Obama, poi, non è andato avanti, a causa dei problemi di politica interna degli Stati Uniti.*

Questa è la risposta alla prima domanda. Dipende da dove vengono le critiche nei confronti delle istituzioni internazionali, che per me vanno potenziate.

Per quanto riguarda la salute di genere, io non mi sono mai dedicato in modo specifico alla salute di genere. Dico solo che, essendomi occupato di disuguaglianze nella salute, identifico un problema che è stato finora affrontato soltanto da una minoranza dei ricercatori o delle ricercatrici, che è quello delle disuguaglianze strutturali. Si parla anche di razzismo strutturale. Ci sono disuguaglianze che vanno al di

là delle disuguaglianze sociali, ma sono legate a problemi strutturali più di fondo. Per esempio, i problemi, anche di salute, che hanno i neri negli Stati Uniti non sono solo dovuti alle differenze sociali, alle disuguaglianze economiche, non sono dovuti solamente a questioni genetiche, ma a quelle che Nancy Krieger e altri chiamano "disuguaglianze strutturali", cioè il razzismo strutturale che c'è nella società americana per motivi storici. C'è qualcosa di simile anche per quanto riguarda la salute di genere, però non posso dire di essere un esperto.

Bruno CALLEGHER *Grazie per la sua affascinante galoppata su numerosi temi coinvolgenti. Almeno per come l'ho ascoltata, pongono l'attenzione sicuramente – è anche la domanda di Paolo Evangelisti – su un difetto di diritto e di* governance *su scala nazionale, planetaria. Mi sono interrogato: se questo tipo di informazione è oggi presente nei nostri percorsi formativi – questa è la prima domanda – non è che noi continuiamo a praticare analisi abbastanza elitarie, fatte da* élite *intellettuali e di ricercatori? Che siamo noi, in sostanza. Noi siamo consapevoli delle implicazioni delle nostre scelte, delle nostre decisioni, dei nostri stili di vita. Siamo sicuri che questa nostra condizione elitaria non sia, in fondo, anche una delle ragioni della scarsa incidenza delle nostre analisi sul miglioramento della situazione sanitaria complessiva, su scala globale?*

Faccio un esempio sulle differenze di genere. È vero che esistono delle differenze razziali, profondissime, di genere negli Stati Uniti; ma oggi, dopo meno di sei-sette mesi post-Covid, chi parla ancora della sanità mentale, della sanità fisica, della sanità che ha a che fare con l'igiene e la sopravvivenza delle donne in Afghanistan? Chi ne parla? Trovo che le élites *responsabili di analisi sanitarie abbiano talvolta delle preclusioni. Penso anche, all'incidenza sulla salute dello sviluppo economico della Cina, fondato sulla rapina dei brevetti e delle esperienze di tecnologia di altri Paesi. In Cina ci sono ancora oggi circa 600 milioni di persone che non hanno accesso a una sanità di base, che vivono in condizioni igieniche assolutamente deprecabili.*

Quando noi facciamo l'analisi della ricaduta sulla nostra salute di tutti questi fenomeni, profondamente interconnessi, come hai brillantemente e anche in modo molto affascinante illustrato, credo che noi dovremmo tener conto di molti elementi della geopolitica, della condizione reale di molte e molte centinaia di milioni di persone.

Paolo VINEIS *Tenere conto di che cosa? Chiedo scusa.*

Bruno CALLEGHER *Del fatto che le nostre analisi dovrebbero avere il coraggio di andare fino in fondo e dedurre, come del resto è stato illustrato, le effettive condizioni e difficoltà globali con le relative interconnessioni.*

Paolo VINEIS *Se capisco bene, la domanda è come uscire da una concezione elitaria e come diffondere queste idee, traducendole anche in politiche, a una platea più vasta. La risposta non è semplice. Posso dire che si potrebbero disseminare, per*

esempio, esperienze pilota esemplari. Io sono rimasto abbastanza colpito da un bachelor *in* Global Governance *organizzato dalla Facoltà di Economia di Tor Vergata, per studenti universitari di varie discipline. Vi ho insegnato* Global Health. *Quello è un esempio molto positivo perché pone la* governance *al centro. È fortemente multidisciplinare, tant'è vero che vi sono all'interno un ex ambasciatore, Massolo, c'è un generale e poi vi sono sociologi, ovviamente, economisti e così via.*

Questo è un modo per iniziare con gli studenti a introdurre temi di governance. *Certamente, la* governance *è uno degli aspetti principali. Dopodiché, sappiamo che i punti deboli, probabilmente, della nostra società, tra i tanti, sono i* media *e la politica. Come estendere queste visioni del mondo che noi abbiamo, per esempio grazie alla ricerca scientifica, a una platea più ampia è una domanda alla quale non so dare risposta, perché dipende largamente da noi, ma anche dai* media *e dai politici, che sono due settori della società su cui abbiamo poche capacità di intervento.*

Elisabetta VEZZOSI *Ci sono altre domande? Antonella Ricci, prego.*

Antonella RICCI *Buonasera. Intanto, la ringrazio anch'io della lezione.*

Mi spinge a intervenire la sollecitazione del professor Callegher. Sono convinta – poi descriverò un caso esemplare – che la richiesta di maggiore politica, di maggiori diritti, come diceva Paolo Evangelisti, vada integrata con un altro approccio, che è quello formativo o – diciamo così – proprio dell'educazione.

Descrivo un caso esemplare accaduto in Africa. Io ho avuto, e ho, la fortuna di conoscere una infermiera ugandese, che ha avuto, e ha, chiaramente, per il suo lavoro, molto a che fare (lei vive a Kampala), soprattutto una decina d'anni fa, ma forse anche quindici, con la terribile piaga dell'AIDS, quindi con tutte le donne, soprattutto, afflitte da questa malattia. Erano arrivati tantissimi aiuti internazionali, veramente da tante organizzazioni, governative e non governative, però queste donne si rifiutavano di prendere le medicine. Molto semplicemente. Si rifiutavano di prendere le medicine. Questa infermiera non capiva il motivo, quindi, inizialmente, insisteva. Dopo un po' ha scoperto, per circostanze particolari, che queste donne dovevano riscoprire il valore della loro persona, quindi della loro vita. È accaduto con una di queste, che ha riscoperto il valore di sé, quindi delle persone che le stavano intorno, a partire dai suoi figli. Hanno cominciato, con questi esempi virtuosi, poi, a curarsi. Nel tempo è nata una bella comunità di donne, che questa infermiera chiama "le sue donne". Esse, incredibilmente, hanno portato la loro testimonianza virtuosa non solo nel loro ambiente, ma sono state invitate anche alla Casa Bianca, in altri Paesi e in altre organizzazioni, per portare la loro esperienza. Anche il Governo ugandese si è mosso e ha seguito, sostenuto, valorizzato questa esperienza.

Lo chiedo, evidentemente, anche a lei. Mi sembra importante, fondamentale, proprio in quest'ottica globale, far interagire tutte le prospettive, soprattutto di approccio. Una formazione, come richiamava il professor Callegher, una educazione che

rimetta al centro il senso dell'"io", il valore della persona può innescare – chiamiamola così – quell'etica della responsabilità o quell'etica della virtù, che lei richiamava, proprio per arrivare a rispondere a quella richiesta di politica e di diritti.

Volevo sottoporre questa riflessione alla sua attenzione.

Paolo VINEIS *Credo possa essere utile riflettere su quello che è successo con il Covid. Tra l'altro, sto curando, insieme a Giuliano Amato, un volume dell'enciclopedia Treccani sul Covid, dove ci saranno ben 66 saggi, che sono anche saggi di antropologia, di sociologia, di economia. Penso che il Covid ci abbia mostrato le diverse dimensioni della salute. Siamo dovuti andare al di là della medicina.*

Gli esempi peggiori di comunicazione sul Covid sono quelli che sono stati incentrati sulle questioni strettamente tecniche o mediche. Giustamente, i vaccini sono stati considerati come una scoperta straordinaria, avvenuta in tempi rapidissimi, però un'eccessiva enfasi sugli aspetti medici si è tradotta facilmente in paternalismo oppure nella fornitura di informazioni in modo apodittico da parte degli scienziati, che comparivano in televisione, per esempio, senza considerare tutto quel background *che si dovrebbe considerare quando si parla di salute, compresi gli aspetti psicologici e antropologici. Che cosa significa la salute per me. Troppo spesso c'è stata una tendenza, negli ultimi anni, a medicalizzare la salute, quindi ricondurla entro i canali della tecnologia piuttosto che a una visione che considera anche il benessere, che include gli aspetti soggettivi, e così via.*

Credo che il Covid ci abbia messo di fronte a questi problemi. Non dico che li abbia risolti. Assolutamente no. La comunicazione migliore forse era quella che invitava, per esempio, alla solidarietà, quindi anche alla considerazione dei rapporti con le persone a noi vicine, che non insisteva eccessivamente sugli aspetti strettamente tecnologici, quindi forniva anche un senso esistenziale all'esperienza del Covid. C'è questo problema che ricorre costantemente in medicina, del rapporto tra tecnologie mediche e senso dell'esperienza della malattia, che va recuperato e richiede anche l'apporto di antropologi e di psicologi, oltre che di medici. Va recuperato a livello individuale e a livello collettivo.

Antonella RICCI *Grazie.*

Elisabetta VEZZOSI *Grazie a Paolo Vineis e a tutti e a tutte. Ci vediamo per il settimo incontro.*

7

Fiducia e solidarietà: beni comuni immateriali, tra economia e filosofia

25 maggio 2022
a cura di Bruno Callegher

Paolo EVANGELISTI *Buon pomeriggio.*

Ringrazio innanzitutto i due relatori di oggi: il professor Pelligra dell'Università di Cagliari[1] *ed il professor Longato, componente del Dipartimento di Studi umanistici dell'Università di Trieste. Entrambi partecipano a questo penultimo seminario con l'obiettivo di mettere in diretta relazione il tema portante di questi incontri, vale a dire il nesso beni comuni-beni in comune, con l'approccio filosofico ed economico.*

Il primo dei due relatori è il professor Longato.

Il professor Longato, per chi non partecipa da studente alla vita dell'Università di Trieste, insegna Storia della filosofia e Storia della filosofia contemporanea presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università di Trieste ed è coordinatore della laurea magistrale interateneo di Filosofia a Trieste e Udine, oltre a coordinare quella degli Studi storici per quanto riguarda la laurea triennale a Trieste. Tra i moltissimi saggi, interventi, monografie, qui vorrei ricordare solo Interpretazione, comunicazione verità. Saggio sul «Principio di carità» nella filosofia contemporanea *e tutti i lavori che, a vario titolo, hanno interrogato negli ultimi anni la questione importantissima della fraternità, che ha moltissimi legami con la questione dei beni comuni, già affrontati fino ad ora in questo nostro Seminario, da diversissime prospettive. Oggi il relatore li affronta da un punto di osservazione cruciale, quello della relazione e del valore della fiducia nella gestione dei beni comuni.*

Ascoltiamo subito il professor Longato, che ringraziamo per il suo primo intervento.

[1] Il prof. Vittorio Pelligra, Università di Cagliari/Editorialista de *Il Sole 24 ore*, ha scelto di non aderire all'iniziativa editoriale finalizzata a documentare gli interventi dei Seminari dedicati ai Beni Comuni. Pertanto, non sono qui presenti sia il suo intervento sia la sua partecipazione al dibattito.

Fulvio LONGATO
Università di Trieste

Solidarietà: bene comune immateriale tra economia e filosofia

Ringrazio gli organizzatori di questo ciclo di incontri su un argomento di indubbia attualità. Obiettivo del mio intervento è di delineare un'ipotesi interpretativa che illustri i nessi reciproci tra alcuni concetti chiave, ben consapevole che ciascuno di essi meriterebbe una trattazione a sé data la tematica estremamente ampia, complessa e diversificata, in cui, come si è evidenziato negli incontri precedenti, si intersecano varie prospettive. Limitando al massimo i riferimenti ad autori e alla storia dei beni comuni (*commons*), mi concentro sinteticamente sulla relazione tra le persone e i beni nel contesto del rapporto tra beni comuni e bene comune (al singolare) ipotizzando, sulla base di una tassonomia dei beni, l'interpretazione della solidarietà, intesa come pratica sociale, nei termini di un bene comune immateriale.

1. Beni comuni

La relazione tra le persone e un bene (di qualsivoglia natura) è un'interazione triadica: della singola persona con il bene, delle persone tra loro nella fruizione o meno del bene, delle persone, singolarmente o collettivamente intese, con la natura specifica del bene in questione. I tre aspetti sono sempre compresenti. La relazione tra la singola persona e il bene può essere per es. di possesso, di cura, di sfruttamento. Le relazioni interpersonali – comprensive dei livelli istituzionale, legale, sociale e politico – possono essere di natura inclusiva o esclusiva nella fruizione di un bene. Nel secondo caso, quando cioè l'uso di un bene da parte di una persona impedisce l'uso da parte di un'altra, il bene è da intendersi come rivale. Le modalità di fruizione di un bene e le rispettive relazioni tra le persone sono condizionate dalla natura del bene, dalla sua scarsità, abbondanza, deperibilità. La relazione tra le persone è mediata dai beni e nel contempo la natura dei beni

incide sui tipi di relazione personale[1]. Adotto questo schema generale, che cercherò di esplicitare e precisare nel seguito.

Come ha ben chiarito nel suo intervento Paolo Evangelisti, il bene comune non si identifica con il Bene comune (con l'iniziale maiuscola per sottolineare la distinzione). I *commons* non sono il Bene comune declinato al plurale, benché vi sia un importante rapporto tra i due concetti, su cui ritornerò.

Secondo la caratterizzazione proposta da Elinor Ostrom nel suo pionieristico *Governing the commons* del 1990 e ulteriormente precisata in saggi successivi*2*, i *commons* comprendono un complesso molto eterogeneo di beni, risorse, sia materiali sia immateriali, fruiti o prodotti da comunità più o meno ampie che, per i loro tratti distintivi, necessitano, ai fini della conservazione e della riproduzione, di un uso congiunto, di una gestione condivisa da gruppi di dimensioni e interessi diversi. Tra le modalità di gestione della risorsa e i suoi utenti si stabilisce un certo tipo di relazione[3]. Se non erro, il significato di *common* rinvia a una terra condivisa, tenuta e mantenuta in comune e alle regole che ne disciplinano l'uso in epoca medievale. Non mi soffermo sugli aspetti specificamente proprietari dei *commons*. Mi limito a osservare che, quando si parla di beni comuni nel Medioevo e anche in età moderna, sono da intendersi non solo e non tanto beni di proprietà collettiva in senso stretto, ma anche beni pubblici e privati che sono gravati da diritti comunitari o comunque vincolati da destinazioni d'uso e limitati in vario modo a favore della collettività. Se vi può essere un termine che ricomprenda la nozione di beni comuni nella loro eterogeneità, proporrei quello di "beni condivisi/condivisibili" come denominatore comune. Sulla scia di Elinor Ostrom, oggi per beni comuni si intendono risorse naturali, come i bacini d'acqua, i boschi, le foreste, il paesaggio, il patrimonio storico-culturale e ambientale, ma anche infrastrutture quali acquedotti, vie di comunicazione sia fisiche che e informatiche oltre che risorse immateriali, come la conoscenza[4]. Si assiste a un progressivo ampliamento semantico del termine "comune", che non riguarda, quindi, solo beni, modi di produzione, fruizione, pascoli alpini, zone costiere di pesca, né interessa solo piccole o medie comunità dei cosiddetti Paesi in via di sviluppo. A questo proposito può essere d'interesse ricordare che in alcuni Stati dell'America Latina il tema dei *commons* è esplicitamente collegato alla tematica del *buen vivir*, alla

---

[1] Cfr. F. Viola, *Beni comuni e bene comune*, in: "Diritto e società", III serie, n. 3, 2016, p. 385.

[2] E. Ostrom, *Governare i beni collettivi*, trad. it. di G. Vetritto, F. Velo, Venezia, Marsilio, 2006; Id., *Beni comuni, diversità, sostenibilità, governance, scritti di Elinor Ostrom*, a cura di J. Akwood, trad. it. di L. Badocco, S. Cipriani, L. Coccoli, M. Mancini, Firenze, goWare, 2019.

[3] Cfr. L. Sacconi, "Beni comuni, contratto sociale e governance cooperativa dei servizi pubblici locali", in: *Beni comuni e cooperazione*, a cura di L. Sacconi, S. Ottone, Bologna, Il Mulino, 2015, pp. 175-214.

[4] Si veda C. Hess, E. Ostrom, *Understanding Knowledge as a Commons: From Theory to Practice*, Cambridge MA, MIT Press, 2007.

sostenibilità ambientale basata sull'idea del vivere in armonia con la comunità e con la natura[5].

L'aspetto a mio avviso anche filosoficamente più rilevante della posizione di Elinor Ostrom, che peraltro è all'origine della sua proposta di governo dei *commons*, è la sua confutazione della "tragedia dei beni comuni", formulata da Garrett Hardin nel 1968[6]. A tema è il degrado dell'ambiente che può accadere quando molti individui utilizzano in comune una risorsa scarsa. Lo scenario è un pascolo comune e libero in cui ciascun allevatore è motivato, secondo una razionalità strumentale ascrivibile all'homo *oeconomicus*, ad aumentare il numero dei propri capi di bestiame al pascolo perché ne riceve un beneficio diretto, mentre sostiene solo una quota dei costi dovuti dallo sfruttamento eccessivo della risorsa naturale pascolo. Se ciascuno persegue solo il proprio interesse e non è guidato da una *we-rationality*, l'esito, appunto tragico, è la rovina del pascolo. Per Hardin la sola soluzione è un contratto sociale di tipo hobbesiano, in cui lo Stato crea un sistema di sanzioni volte a limitare le libertà individuali a salvaguardia del *common*. Nemmeno la privatizzazione del bene, ipotizzata da altri autori, garantisce la salvaguardia del bene, poiché il proprietario potrebbe decidere la distruzione della risorsa se le aspettative dei benefici fossero maggiori di quelle derivanti da una sua gestione responsabile. Al modello di Hardin, spesso rappresentato come un gioco del dilemma del prigioniero, Ostrom oppone un *design* basato sull'auto-organizzazione della gestione dei *commons* guidata dalla cooperazione e non dalla competizione, unitamente comunque a meccanismi di scelta collettiva, controllo e sanzioni graduate, ponendo altresì in risalto, relativamente a *commons* su larga scala, l'importanza di una *governance* su più livelli in grado di armonizzarli tra loro. Essenziali alla gestione comune sono «fiducia e reciprocità: gli appropriatori [coloro che prelevano delle unità di risorse collettive] hanno fiducia l'uno nell'altro che le promesse saranno mantenute e che ci sarà una vicendevole reciprocità nelle relazioni»[7]. Ciò richiama l'etimologia del termine "comune", composto dai due vocaboli *cum-munus* ovvero dono e obbligo, dovere reciproco (*cum*), quindi condivisione di benefici e costi o impegni nei confronti delle persone e della natura[8].

---

[5] Su ciò mi permetto rinviare a F. Longato, "Filosofie del buen vivir tra passato e futuro", in: *Le sfide della sostenibilità. Il buen vivir andino dalla prospettiva europea*, a cura di S. Baldin, M. Zago, Bologna, Filodiritto Editore, 2014, pp. 51-71.

[6] G. Hardin, *The Tragedy of the Commons*, in: "Science", A. 162, n. 3859, 1968, pp. 1243-1248.

[7] E. Ostrom, "Ripensare i beni comuni", in: *Beni comuni, diversità, sostenibilità*, cit., p. 43.

[8] Cfr. A. Massarutto, *Il dovere di avere doveri. I «beni comuni» e la «scienza triste»*, in: "Ragion pratica", n. 41, 2013, p. 362.

2. Bene comune

Bene comune è un concetto etico-politico, che è la risultante ed è nel contempo condizionato da un orientamento generale di una comunità politica che non sia una mera convivenza di fatto. Nel concetto di Bene comune si riassume la risposta dei consociati all'interrogativo circa il tipo di vita ritenuto auspicabile e perseguibile. Più che in teoria, esso si rivela nelle pratiche effettive di convivenza, nelle diverse modalità di relazione tra le persone, tra esse e le cose e con l'ambiente naturale. In una società pluralistica caratterizzata da diverse concezioni comprensive del mondo e della vita, per utilizzare una locuzione di John Rawls, la nozione normativa di Bene comune individua alcuni fini generali del vivere insieme su cui convergere e sulla cui base organizzare la società. Non si tratta di un bene particolare, determinato una volta per tutte, ma è il portato della continua ricerca su quali siano gli assunti antropologici e assiologici ritenuti importanti che "accomunano". La ricerca su che cosa sia il Bene comune è parte integrante della sua nozione. A livello generale, gli assunti di fondo che qualificano una comunità politica sono espressi dai principi delle Carte costituzionali, i quali, come accennato, sono declinati nei concreti atteggiamenti e nelle diverse relazioni tra i consociati. Come si è avuto modo di apprezzare da diversi interventi precedenti, vi si intrecciano aspetti economici e giuridici oltre che etico-politici. A mio avviso essi sono da intendersi alla luce dell'antropologia dell'*homo dignus*, come teorizzato da Stefano Rodotà, che, come è noto, si è particolarmente impegnato dal punto di vista non solo giuridico sulla tematica dei *commons*[9]. Sulla nozione di dignità è da ricordare la distinzione kantiana tra cose, che in quanto commensurabili sono sostituibili con equivalenti, e persone, che sono fini in sé, quindi hanno un valore incommensurabile, da cui consegue la formula dell'imperativo categorico: «Agisci in modo da trattare l'umanità, così nella tua persona come nella persona di ogni altro, sempre insieme come fine, mai semplicemente come mezzo»[10]. Come sottolinea Rodotà, la dignità «integra principi fondamentali già consolidati – libertà, eguaglianza, solidarietà – facendo corpo con essi e imponendone una reinterpretazione in una logica di indivisibilità»[11].

Relativamente ai *commons*, nel testo della Commissione Rodotà del 2007, qui più volte menzionata che anch'io desidero riprendere, si legge che i beni comuni sono «cose che esprimono utilità funzionali all'esercizio dei diritti fondamentali, nonché al libero sviluppo della persona e che, quindi, devono essere tutelati e salvaguardati dall'ordinamento giuridico, anche a beneficio delle generazioni future. Titolari di beni comuni possono essere persone giuridiche pubbliche o soggetti privati. In ogni caso, deve essere garantita la loro fruizione collettiva nei limiti e se-

[9] S. Rodotà, *L'antropologia dell'homo dignus*, in: "Civilistica.com", A. II, n. 1, 2013, pp. 1-13.

[10] I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, trad. it. di F. Gonnelli, Bari-Roma, Laterza, 1997, p. 91.

[11] S. Rodotà, *L'antropologia dell'homo dignus*, cit., p. 13.

condo le modalità fissati dalla legge». Relativamente all'interazione triadica sopra adottata, Rodotà in uno dei suoi ultimi scritti sostiene che i diritti fondamentali creano i beni[12]. Ma vi è anche una relazione inversa, se ben interpreto quanto affermato p. es. da Luigi Ferrajoli, che pure si è ampiamente occupato dei *commons*: riconoscere e garantire determinati beni vitali, p. es. l'acqua, come fondamentali significa sottrarli alla disponibilità del mercato e renderli accessibili a tutti con la loro stipulazione come beni costituzionali[13]. Senza entrare nel merito della sottrazione al mercato di beni vitali, mi preme rilevare la bidirezionalità del rapporto tra persone e beni, che comporta la definizione di *common* sia in senso oggettivo, ossia relativo alle caratteristiche funzionali di un bene, sia in senso soggettivo, cioè relativo all'impegno di una comunità a gestirlo in comune. Circa la gestione dei *commons*, un'interpretazione individualistica del Bene comune è incline a privilegiare categorie privatistiche, mentre un'interpretazione comunitarista tende a ricondurre il bene nell'alveo di una concezione identitaria della comunità politica[14].

Sul piano del modello antropologico, l'*homo dignus* sfugge a questa dicotomia, come si può evincere dalla lettura congiunta di due articoli della *Dichiarazione universale dei diritti umani* del '48. All'art. 1 si afferma che «tutti gli esseri umani nascono liberi ed eguali in dignità e diritti», l'art. 29 stabilisce che «ogni individuo ha dei doveri verso la comunità, nella quale soltanto è possibile il libero e pieno sviluppo della sua personalità», laddove non si fa riferimento a una comunità determinata, ma a tutti i tipi di comunità contemplati nella *Dichiarazione*, dalla famiglia alla "famiglia umana". Di contro alle due concezioni forti di comunità politica e di Bene comune, individualistica e comunitarista, dai due articoli citati si evince che le relazioni tra le persone possono essere definite nei termini di "autonomia relazionale". Come sostenuto tra gli altri da Jennifer Nedelsky, le relazioni sono costitutive dell'autonomia personale e nel contempo preservano l'individualità/singolarità delle persone[15]. Del resto già Aristotele aveva ben compreso la centralità delle relazioni per la formazione della personalità (*êthos*): l'essere umano è *zoon politikon*, tradizionalmente tradotto con "animale sociale", perché è un animale relazionale portato a vivere in quella società (*polis*) che attraverso la comunicazione reciproca (*logos*) tra liberi ed eguali su ciò che è giusto e ingiusto permette il vivere bene, cioè la realizzazione di sé. È significativo ricordare che nel *Primo rapporto sullo sviluppo*

---

[12] S. Rodotà, *Verso il bene comune*, in: "Rivista critica del diritto privato", A. 35, n. 4, 2017, pp. 495-516.

[13] L. Ferrajoli, "Beni fondamentali", in: Fondazione Lisli e Lelio Basso - ISSOCO, *Tempo di beni comuni. Studi interdisciplinari*, Annali della Fondazione Basso, Roma, Ediesse, 2013, p. 144.

[14] Cfr. F. Viola, *Beni comuni e bene comune,* cit., p. 382.

[15] J. Nedelsky, *Law's Relations: A Relational Theory of Self, Autonomy, and Law*, New York, Oxford University Press, 2011. Ho cercato di approfondire la nozione di "autonomia relazionale" in F. Longato, "Autonomia e solidarietà. Per un approccio relazionale", in: *Cura e reciprocità. Molti saperi per un contributo dialogico sulla reciprocità come nuovo paradigma di cura*, a cura di V. Giantin, G. Guandalini, vol. II, Bologna, Il Mulino, 2024, pp. 39-50. Il saggio è apparso anche in: "Studi Zancan. Politiche e servizi alle persone", XXIV, 5, 2023, pp. 18-29.

umano del 1990 a cura del Programma delle Nazioni Unite per lo sviluppo si fa riferimento, accanto all'imperativo categorico kantiano, alla tesi aristotelica secondo cui un sistema politico è da giudicare in base al successo o al fallimento nel permettere alle persone di condurre «vite prospere (*flourishing lives*)»[16].

3. Tipologia di beni

Alla luce di quanto ho cercato sinora di illustrare è possibile precisare ulteriormente la relazione triadica in riferimento a una tassonomia di beni proposta in ambito microeconomico, che riprendo, da non economista, in forma semplificata e in parte modifico[17]. I beni in questione sono i beni privati, pubblici, comuni e relazionali, rapportati al grado di rivalità, al grado di escludibilità, al beneficio (o utilità) marginale, cioè all'incremento di beneficio rispetto al crescere del numero di quantità consumate del bene, e all'investimento, alla produzione e al consumo del bene.

I beni privati sono caratterizzati da rivalità ed escludibilità entrambe alte. Il vestito che indosso o la mela che sto mangiando impedisce il consumo simultaneo dello stesso bene da parte di altri. Vi è altresì la possibilità di escludere coloro che non sostengono un costo per l'acquisto del bene dalla proprietà e dal godimento dei relativi benefici. Per quanto riguarda il consumo di un bene, p. es. la mela, si può ragionevolmente assumere che si registri un beneficio decrescente all'aumento delle quantità consumate. L'investimento, la produzione e il consumo sono distinti, avvengono con azioni separate.

I beni pubblici presentano bassa rivalità e bassa escludibilità. La mia fruizione di una strada o dell'illuminazione stradale non impedisce né esclude la fruizione e l'ottenimento del beneficio relativo da parte di altri. Il consumo di un bene pubblico si svolge con azioni separate, a prescindere. Posso camminare su una strada a prescindere che lo facciano altri, il servizio che mi è reso dall'illuminazione stradale prescinde dalla presenza di altri. Va comunque precisato che l'escludibilità o la non escludibilità dipendono dalle norme, dalla legislazione vigente in un territorio. In alcune zone del mondo le donne non possono fruire della strada da sole o sono escluse dal godimento di beni pubblici quali p. es. i servizi educativi.

Caratteristiche dei beni comuni sono la rivalità e la non escludibilità. La prima può essere alta o bassa a seconda della scarsità del bene (il mio consumo riduce quello degli altri), la seconda significa che a nessuno può essere impedito a utilizzare un *common*. La tragedia dei *commons* emerge nella modernità con la libertà degli individui. In contesti gerarchici, presenti tuttora in alcune comunità, l'autorità de-

[16] *Rapporto sullo sviluppo umano*, trad. it. di C. Di Giorgio, Torino, Rosenberg & Sellier, 1992, p. 19.

[17] Il riferimento è a L. Becchetti, L. Bruni, S. Zamagni, *Microeconomia. Un testo di economia civile*, Bologna, Il Mulino, 2014², spec. capp. 8 e 12, cui rinvio anche per un primo approfondimento bibliografico.

cide per tutti imponendo coercitivamente limiti all'uso di beni comuni. Riguardo alla fruizione, le azioni sono congiunte e il beneficio che ciascuno trae dall'uso di un *common* non è separato da quello degli altri se tutti si conformano al canone della *we-rationality*. Nel caso di *commons* immateriali, come la conoscenza, la fruizione congiunta e coordinata, del pari alla produzione del bene, porta a un beneficio costante e persino crescente. Come evidenziato da Ostrom, un ruolo decisivo nella gestione di *commons* è svolto dalla reciprocità, sia diretta che indiretta: A agisce nei confronti di B e la sua azione influisce nel modo in cui B agisce verso C senza vi sia stato rapporto diretto tra A e C.

I beni relazionali sono esperienze in cui è la relazione a costituire il bene, come nel caso dell'amore, dell'amicizia, dell'impegno civile. A questa qualifica da parte di Martha Nussbaum può essere associata la definizione di Carole Uhlaner, secondo la quale essi sono «beni che possono essere posseduti solo attraverso intese reciproche che vengono in essere dopo appropriate azioni congiunte intraprese da una persona e da altre non arbitrarie»[18]. Tra i partecipanti all'interazione i beni relazionali sono antirivali e non escludibili. Nell'investimento, nella produzione e nel consumo le azioni non sono separate, anzi coincidono. Il beneficio marginale è costante e può essere crescente.

4. Solidarietà come bene comune

Nella vastissima letteratura sul concetto di solidarietà faccio riferimento alla sua definizione proposta da Barbara Prainsack e Alena Buyx, che ritengo meritevole di attenzione per il nostro tema al di là del contesto medico e bioetico. Considerando come unità di analisi le relazioni tra le persone, invece di trattare la realtà sociale come riducibile alle azioni di singoli individui, la solidarietà consiste «in pratiche che riflettono la disponibilità a sostenere costi per aiutare altri. Questa disponibilità ... si basa sul riconoscimento di comunanze con un'altra o altre persone per almeno un aspetto rilevante in un determinato contesto pratico»[19].

Alcuni cenni esplicativi. La solidarietà richiede azioni riscontrabili pubblicamente, i sentimenti nei confronti di altri non sono solidarietà se non si traducono in azioni concrete. "Costo" va inteso innanzi tutto come rinuncia a qualcosa di privato e può essere di vario tipo (finanziario, sociale, emotivo). Il costo può comportare beneficio a chi pone in atto una pratica solidale, ma l'aspettativa di benefici non è una condizione della solidarietà così intesa. Il riconoscimento di comunanze,

[18] M. Nussbaum, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, trad. it. di R. Scognamiglio, Bologna, Il Mulino, 1996, cap. XII.; C.J. Uhlaner, *Relational goods and participation: Incorporating sociability into a theory of rational action*, in: "Public Choice Journal", A. 62, n. 3, p. 254.

[19] B. Prainsack, A. Buy, *Das Solidaritätsprinzip. Ein Plädoyer für eine Renaissance in Medizin und Bioethik*, Frankfurt a. M., Campus Verlag, 2016, p. 81 (trad. mia)

somiglianze, affinità per almeno un aspetto rilevante varia a seconda dei contesti ritenuti significativi. Innumerevoli possono essere gli esempi: posso prestare assistenza a una persona affetta da una determinata patologia per averne avuto io stesso esperienza diretta o indiretta; accompagno a scuola il figlio del vicino impegnato al lavoro perché riconosco la comunanza di essere entrambi genitori. Nella trama delle relazioni che, come notato, sono costitutive per il sé personale, gli aspetti considerati rilevanti creano nei diversi contesti una situazione simmetrica tra le persone senza con ciò annullare le differenze, le asimmetrie in molti altri aspetti.

Senza entrare ora nel dettaglio delle distinzioni teoriche tra la solidarietà e altri tipi di relazione – quali p. es. l'altruismo, la benevolenza, l'amicizia –, le pratiche solidali fanno emergere una relazionalità non coglibile sulla base di una rigida dicotomia tra azione orientata su di sé e azione orientata sugli altri. In una concezione relazionale della persona e della sua autonomia quale capacità, oltre che diritto, di plasmare la propria vita nell'interdipendenza con gli altri e perciò di decidere come e con chi praticare la solidarietà, i due orientamenti sono compresenti anche se non in egual grado e con la medesima priorità. Che nella solidarietà prevalga l'orientamento verso gli altri come motivazione all'azione non esclude l'attenzione a sé stessi p. es. in termini di fedeltà alle proprie convinzioni morali o religiose. Riconoscere una comunanza come rilevante personalizza un legame che beneficia non solo il destinatario dell'azione, ma anche, pur in maniera diversa, chi la compie, pur non essendo quest'ultima la motivazione principale.

A mio avviso, la solidarietà come pratica sociale è in linea con l'osservazione di Rodotà circa l'indivisibilità tra libertà, eguaglianza e solidarietà. Il riconoscimento dell'eguale dignità delle persone si traduce in ed è riflesso da pratiche effettive di libera identificazione di comunanze[20]. Un concetto di solidarietà così tratteggiato può altresì essere reso compatibile sia con una concezione individualistica sia con una comunitarista, se non sono intese in senso forte. Una pratica solidale può essere considerata una scelta deliberata dell'individuo pur ritenendo che la sua autonomia precede le sue relazioni sociali o come una scelta deliberata che emerge dalla rete di relazioni sociali quale precondizione della sua stessa personalità.

Le autrici distinguono tre livelli di solidarietà: il livello interpersonale, ora delineato, la solidarietà di gruppi e comunità e il livello istituzionale. Si ha il secondo livello quando determinate pratiche solidali si diffondono in un contesto e sono considerate significative per almeno un aspetto rilevante. Ne sono esempi gruppi di auto-aiuto, comunità di rischio, forme di cooperazione in vista di obiettivi comuni, che è una caratteristica dei *commons*. Doveri di solidarietà non emergono per il fatto di essere già membri di un gruppo o di condividere una determinata appartenenza, ma sono frutto di una decisione autonoma e di azioni intenzionali in base ad affinità ritenute rilevanti che non sono necessariamente quelle che contraddistin-

[20] Di S. Rodotà si veda pure il suo *Solidarietà. Un'utopia necessaria*, Roma-Bari, Laterza, 2014, su cui non mi è possibile entrare nel dettaglio per questioni di spazio.

guono una determinata appartenenza (di lingua, di genere o di altro tipo). Secondo Amartya Sen l'identità di ciascuno è multipla, riferita a diverse appartenenze, legata a diversi stadi dell'esistenza e alle mutevoli circostanze della vita. Le priorità e i pesi che le persone accordano alle somiglianze variano a seconda del contesto ritenuto significativo[21]. Manifestazioni collettive di solidarietà sostenute da disposizioni legali e norme contrattuali e amministrative rappresentano il suo terzo livello. Ne sono esemplarmente espressione le istituzioni, quali p. es. il *welfare state* e accordi internazionali di mutua assistenza. Quanto più si esercita a livello istituzionale l'*accountability*, il render conto delle attività svolte su mandato e per conto delle persone coinvolte, tanto più è favorito un clima di fiducia, che è necessario per le pratiche solidali ai tre livelli, oltre che per ogni forma di interazione sociale.

Contrariamente alla tesi che in linea di principio i tre livelli di solidarietà possono esistere indipendentemente[22], ritengo che la sola solidarietà interpersonale può darsi in assenza di quelle di gruppo e istituzionale, anzi che il primo livello sia generativo degli altri due, per quanto quest'ultimi contribuiscano al suo consolidamento. Se la pratica solidale e quella di gruppo non sono sostenute dalla solidarietà interpersonale e non ne riflettono lo spirito è dubbio che il terzo livello, percepito come sola imposizione di obblighi, possa a rigore dirsi di solidarietà.

Prima di procedere oltre penso sia importante precisare un punto, su cui anche le autrici richiamano l'attenzione[23]. Gli esempi sinora addotti sono positivi e desiderabili. Ma una pratica solidale può essere finalizzata a obiettivi valutabili negativamente e riprovevoli, come p. es. quelli promossi da gruppi criminali. Due giorni fa è stato il trentesimo anniversario della scomparsa di Giovanni Falcone, di sua moglie Francesca Morvillo e del personale della sua scorta. Tra circa due mesi ricorre anche il trentesimo anniversario dell'attentato e della morte di Paolo Borsellino. Il concetto di solidarietà, come altri qui impiegati, presentano una dimensione descrittiva e una dimensione normativa, in teoria distinguibili ma in pratica intrecciate. Uno di questi è lo stesso concetto di dignità, il cui riconoscimento è il fondamento dei diritti eguali e inalienabili delle persone, come recita il preambolo della *Dichiarazione universale dei diritti umani*. Ne consegue che il concetto di solidarietà per essere all'altezza dell'*homo dignus* è da intendersi, in sede etico-politica, in senso inclusivo, sia cioè riferito a tutte le persone affinché ciascuna sia posta nella condizione di condurre una "vita prospera". Per questo motivo ritengo che sul punto non sia possibile rimanere neutrali.

L'ipotesi che ora intendo vagliare è se e in che misura la solidarietà, principalmente di secondo livello così come delineata, può essere considerata un *common* immateriale, tenendo comunque presente che la sua attuazione ha bisogno anche di beni materiali. Per poter sostenere un costo di natura monetaria devo poter ac-

[21] A. Sen, *Identità e violenza*, trad. it. di F. Galimberti, Roma-Bari, Laterza, 2006.

[22] B. Prainsack, A. Buyx, *Das Solidaritätsprinzip*, cit., p. 88 s.

[23] Ivi, pp. 93-95.

cedere a beni materiali, la conoscenza necessita di infrastrutture per essere effettivamente esercitata. Distinguo la solidarietà in chiusa e aperta rapportandola per linee essenziali agli indicatori della tassonomia dei beni.

Una solidarietà chiusa presenta una rivalità bassa all'interno e alta verso l'esterno. L'aspetto considerato rilevante è di comune interesse ai membri del gruppo, le cui azioni congiunte, anche se non temporalmente nella produzione e nel consumo, portano a benefici costanti. L'escludibilità è bassa all'interno, alta verso l'esterno. I costi rappresentano un elemento meno significativo, poiché dipendono dall'investimento che ciascuno vuole sostenere. Dal momento che la solidarietà è sempre inserita in un contesto determinato e nel contempo in un più ampio contesto sociale orientato ad alcuni fini generali della convivenza su cui convergere, la questione centrale riguarda il tipo di comunanze che vengono riconosciute o create e sulla cui base sono tracciati confini tra l'interno e l'esterno. Dal punto di vista normativo, sono da valutare positivamente pratiche solidaristiche basate su comunanze condivise da ampi gruppi di persone o da tutte le persone, come p. es. la comune umanità, che attengono ai loro diritti rispetto a somiglianze più specifiche, come l'assistenza di vicinato che, pur importante, comparativamente può non danneggiare significativamente chi non ne usufruisce. Nel caso di gruppi criminali, la solidarietà reciproca rafforza la coesione interna, ma la comunanza prescelta è esclusiva e, verso l'esterno, escludente altre forme di comunanza in modo discriminatorio e addirittura violento e disumano.

Una solidarietà aperta è una pratica prosociale in linea di principio inclusiva, che pone in atto comportamenti finalizzati a produrre benefici non solo costanti, ma crescenti con l'ampliamento della cerchia dei destinatari. Non essendo rigidi i confini tra interno ed esterno, può registrarsi in determinate situazioni una rivalità anche alta, come ha mostrato Elinor Ostrom relativamente ai dilemmi sociali cui possono essere soggetti i *commons*. Posso trovarmi nella condizione di decidere se prestare aiuto a una persona a me cara o a uno sconosciuto. Circa i costi, in una pratica solidale aperta l'attenzione è rivolta prioritariamente ai benefici dei destinatari.

Si è visto che i *commons* richiedono azioni congiunte, anche non temporalmente, che attengono al tema della reciprocità. Premesso che il concetto di reciprocità ha diversi significati[24] e che l'aspettativa di reciprocità diretta non è prerequisito per la pratica solidale, vi è un aspetto della reciprocità che ritengo essenziale alla solidarietà interpersonale aperta, generativa dei due altri livelli. L'azione solidale instaura una relazione non strumentale, si presenta come un atto gratuito (sopra ho ricordato l'etimologia di *munus*), che lascia libero il destinatario di decidere autonomamente se reciprocare o meno. L'aspettativa è che l'azione solidale sia percepita come manifestazione di interesse (anche) per l'altro e produca l'effetto di dar luogo a pratiche diffuse di reciprocità indiretta ai livelli di gruppo e istituzionale. In tal

[24] Si veda L. Bruni, *Reciprocità. Dinamiche di cooperazione, economia e società civile*, Milano, Bruno Mondadori, 2006.

senso la pratica prosociale della solidarietà aperta come *common* diventa l'antidoto al fenomeno del *free-riding*, per mutuare la terminologia economica, in cui gli attori perseguono opportunisticamente solo il proprio interesse astenendosi dal contribuire al bene collettivo o si limitano a una solidarietà chiusa.

In conclusione, riprendo il concetto di Bene comune in rapporto alla tipologia di beni. Il Bene comune è un concetto intrinsecamente plurale, che nella pratica comprende beni privati, beni pubblici, beni comuni, beni relazionali, perché ciascun tipo di beni esprime forme differenti di relazionalità, distinte anche che se in parte sovrapponibili. Tutte contribuiscono per la loro parte alla coesione di una comunità politica e in generale della "famiglia umana". Per condividere un riferimento filosofico: Aristotele nei libri VIII e IX dell'*Etica Nicomachea* distingue tre forme di *philia* (il termine è in genere tradotto con "amicizia", ma non corrisponde del tutto a ciò che noi comunemente intendiamo per amicizia), basate rispettivamente sull'utile, sul piacere e sulla virtù. Per Aristotele tutte tre hanno diritto di cittadinanza nella *polis*, perché ciascuna contribuisce alla concordia (*homónoia*), cioè alla *politike philia*.

Il Bene comune consiste in un rapporto tra i tipi di beni (privati, pubblici, comuni, relazionali). Secondo Zamagni la loro integrazione è paragonabile a una produttoria i cui fattori rappresentano i tipi di beni, e non a una sommatoria. Mentre in quest'ultima la somma totale, ossia il bene totale, rimane positiva anche se si annullano uno o più degli addendi, nella produttoria l'annullamento anche di un solo fattore azzera l'intero prodotto[25]. Il Bene comune risulta pertanto essere una forma di organizzazione di una comunità politica nella quale possano convivere i diverti tipi di beni, tutti necessari e pertanto non sostituibili, né posti in conflitto tra loro. Ho suggerito che a tal fine l'orientamento di fondo è rappresentato dall'antropologia dell'*homo dignus*: il rispetto e la promozione della dignità di ogni persona costituisce il collante di una convivenza se caratterizzata da relazioni, a tutti i livelli, nelle quali, kantianamente, non sia prevalente la motivazione strumentale.

Bibliografia

Becchetti, L., Bruni, L., Zamagni, S., *Microeconomia. Un testo di economia civile*, Bologna, Il Mulino, 2014.

Bruni, L., *Reciprocità. Dinamiche di cooperazione, economia e società civile*, Milano, Bruno Mondadori, 2006.

Ferrajoli, L., "Beni fondamentali", in: Fondazione Lelio e Lisli Basso - Issoco, *Tempo di beni comuni. Studi interdisciplinari*, Annali della Fondazione Basso, Roma, Ediesse, 2013, pp. 135-152.

[25] S. Zamagni, *I beni comuni per il bene comune*, Milano, Edizioni Casa della Cultura, 2014.

Hardin, G., *The Tragedy of the Commons*, in: "Science", A. 162, n. 3859, 1968, pp. 1243-1248.

Hess, C., Ostrom, E. (ed. by), *Understanding Knowledge as a Commons: From Theory to Practice*, Cambridge MA, MIT Press, 2007.

Kant, I., *Fondazione della metafisica dei costumi*, trad. it. di F. Gonnelli, Bari-Roma, Laterza, 1997.

Longato, F., "Filosofie del buen vivir tra passato e futuro", in: *Le sfide della sostenibilità. Il buen vivir andino dalla prospettiva europea*, a cura di S. Baldin, M. Zago, Bologna, Filodiritto Editore, 2014, pp. 51-71.

Longato, F., "Autonomia e solidarietà. Per un approccio relazionale", in: *Cura e reciprocità. Molti saperi per un contributo dialogico sulla reciprocità come nuovo paradigma di cura*, a cura di V. Giantin, G. Guandalini, vol. II, Bologna, Il Mulino, 2024, pp. 39-50.

Massarutto, A., *Il dovere di avere doveri. I «beni comuni» e la «scienza triste»*, in: "Ragion pratica", n. 41, 2013, pp. 361-380.

Nedelsky, J., *Law's Relations: A Relational Theory of Self, Autonomy, and Law*, New York, Oxford University Press, 2011.

Nussbaum, M., *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, trad. it. di R. Scognamiglio, Bologna, Il Mulino, 1996.

Ostrom, E., *Governare i beni collettivi*, trad. it. di G. Vetritto, F. Velo, Venezia, Marsilio, 2006.

Ostrom, E., *Beni comuni, diversità, sostenibilità, governance, scritti di Elinor Ostrom,* a cura di J. Akwood, trad. it. di L. Badocco, S. Cipriani, L. Coccoli, M. Mancini, Firenze, goWare, 2019.

Prainsack, B., Buyx, A., *Das Solidaritätsprinzip. Ein Plädoyer für eine Renaissance in Medizin und Bioethik*, Frankfurt a. M., Campus Verlag, 2016.

Rapporto sullo sviluppo umano, trad. it. di C. Di Giorgio, Torino, Rosemberg & Sellier, 1992.

Rodotà, S., *L'antropologia dell'homo dignus*, in: "Civilistica.com", A. II, n. 1, 2013, pp. 1-13.

Rodotà, S., *Solidarietà. Un'utopia necessaria*, Roma-Bari, Laterza, 2014.

Rodotà, S., *Verso il bene comune*, in: "Rivista critica del diritto privato", A, 35, n. 4, 2017, pp. 495-516.

Sacconi, L., "Beni comuni, contratto sociale e governance cooperativa dei servizi pubblici locali", in: *Beni comuni e cooperazione*, a cura di L. Sacconi, S. Ottone, Bologna, Il Mulino, 2015, pp. 175-214.

Sen, A., *Identità e violenza*, trad. it. di F. Galimberti, Roma-Bari, Laterza, 2006.

Uhlaner, C. J., *Relational goods and participation: Incorporating sociability into a theory of rational action, in:* "Public Choice Journal", A. 62, n. 3, pp. 253-285.

Viola, F., *Beni comuni e bene comune*, in: "Diritto e società", III serie, n. 3, 2016, pp. 381-398.

Zamagni, S., *I beni comuni per il bene comune*, Milano, Edizioni Casa della Cultura, 2014.

Paolo EVANGELISTI *Grazie, professor Longato.*

Questa ipotesi di percorso interpretativo è stata estremamente coerente nell'apertura di concezioni, anche di categorie mobilitate, per cercare di mettere a fuoco quello che ci interessa fin dal primo seminario. Su questo credo che possiamo ringraziarla, ma non in senso formale. Abbiamo fatto, credo, davvero un passo avanti. Il modello di integrazione sul quale lei ha chiuso, anche richiamando il contributo di pensiero di Zamagni, che – lo ricordiamo tutti – è uno dei fautori, dei promotori dell'economia civile, civica direi, anche, quindi un'integrazione tra gli statuti dei beni privati, pubblici, comuni e relazionali proprio in quella dimensione 'produttoria' che Zamagni propone, probabilmente è un po' la chiave di volta di un contemperamento che non è un punto di equilibrio al ribasso, ma un punto di equilibrio al rialzo. Dovrebbe essere proprio il punto in cui far decollare questa filosofia dei beni comuni intesa nel modo in cui lei stesso ce lo ha proposto.

Vorrei solo sottolineare un aspetto particolare, che deriva direttamente dalle sue riflessioni. Per intendere i beni comuni in questa dimensione, quello che noi consideriamo il dovere che chiama ciascuno di noi a riconoscere, ma anche a tutelare, questi beni comuni ha una triplice declinazione. Una declinazione che ci permette ancora di più di capire che cos'è un bene comune in questa visione ampia. Questo bene infatti, che può essere comune in senso proprio, in senso relazionale, ma anche bene immateriale, ad esempio la solidarietà, ha bisogno di una triplice forma di comprensione e di inveramento: la cura*, la custodia/conservazione (*custodia*) e la diligenza (*diligentia*). Termini latini, termini che forse possono suonare desueti. Per noi oggi possono essere quasi vuoti. In realtà, se noi ricordiamo l'etimologia di queste parole, vediamo immediatamente come queste siano parole vincolanti e siano le uniche che permettono di mantenere quel famoso diritto delle generazioni future che è connesso alla definizione di beni comuni.*

C'è qualche altro intervento dei partecipanti, studenti e non studenti, prima di chiudere?

I temi sono tanti. I punti di interesse che potrebbero incrociare intercettano diverse sensibilità. [Come accennato, l'assenza dell'intervento del prof. Vittorio Pelligra non permette di dare conto del dibattito a cui hanno partecipato Riccardo Barbieri, Fulvio Longato, Paolo Evangelisti e Guido Abbattista].

8

La storia come bene comune ovvero il diritto della storia in Italia e in Europa

30 maggio 2022
a cura di Paolo Evangelisti

Elisabetta VEZZOSI *Credo che questo ciclo di seminari sia stato di notevole interesse e abbia risposto alle aspettative dei coordinatori. Ringrazio tutti i relatori e le relatrici per il notevole apporto alla riflessione su temi e prospettive cruciali. Gli interventi odierni verteranno su* La storia come bene comune ovvero il diritto della storia in Italia e in Europa.[1]

Paolo EVANGELISTI *Grazie, Direttrice.*

Entriamo nel merito di questo ultimo seminario, che mi pare molto importante anche perché coinvolge noi, che di mestiere facciamo gli storici, quindi direi che si conclude proprio nel modo migliore.

Come è tradizione, almeno per i seminari che ho coordinato, intitolerò anche questo ultimo seminario a due personalità che hanno a che fare con i nostri assi di sviluppo, in particolare con l'Europa e con il tema di questo incontro. Proporrei quindi anche all'attenzione degli studenti come stimolo ulteriore di riflessione, oltre a quello che ci diranno i nostri relatori di oggi, due personalità. Si tratta di Simone Weil — prima Presidente donna eletta al Parlamento europeo, per la prima volta a sua volta eletto a suffragio universale nel 1979 — e di Giovanni Miccoli, che molti di noi conoscono e hanno avuto la fortuna di avere come docente durante i nostri corsi di formazione, su cui vorrò dire due parole prima di presentare i relatori.

Di Simone Weil, conosciuta anche come Madame Europe*, va ricordata non solo la sua storia di donna, di ebrea, di ex-deportata, di europeista, ma anche la sua idea di Europa: per lei rappresentava l'unica soluzione per arrivare a una riconciliazione, costruendo insieme, diceva Simone Weil, un'entità europea, per riuscire a non dimenticare, né a nascondere il passato.*

In questo senso c'è il primo ancoraggio con il nostro seminario di oggi: la costruzione di un'Europa fondata sulla riconciliazione e sulla pace, come diceva Simone Weil, è la sola via da percorrere.

Per la sua stagione e la sua origine francese lei è stata veramente un simbolo, anche agli occhi del Presidente Valéry Giscard d'Estaing, che l'aveva proposta, perché era veramente il segno della possibilità di voltare pagina dopo più di un secolo di conflitto tedesco-francese, che aveva segnato fino alla seconda guerra mondiale uno scontro che aveva impedito qualsiasi possibilità di pensare l'Europa.

Peraltro, Simone Weil arriva al Parlamento europeo non certo, come dice un bellissimo saggio che ripercorre la sua storia, per fare il soprammobile. Simone Weil viene da cinque anni di lavoro in Francia come Ministro della sanità del Governo Chirac, nel quale aveva davvero rivoltato il sistema sanitario francese introducendo la contraccezione, l'assistenza ai disabili, promuovendo una normativa sul prelievo degli organi, sulla implementazione della ricerca sui vaccini, ma anche, nel 1974, la

[1] Nel corso del seminario, come previsto dal programma, intervennero la professoressa Tullia Catalan e il professor Guido Abbattista entrambi dell'Università di Trieste tuttavia le loro relazioni non sono state rese disponibili per la pubblicazione in questo volume (v. nota dei curatori, *supra* p. 24).

nuova legge sull'interruzione di gravidanza, che metteva fine alle vecchie norme in vigore dal 1920.

Arriva al vertice dell'Europa, con questa esperienza di Governo. E in quell'occasione e in quell'altissima sede non mancano gli attacchi violenti contro di lei per aver portato quella legge, accusando lei, ex deportata ebrea, di razzismo, genocidio legale e, come dicevano alcuni, di gettare carne umana nei forni crematori.

Anche questo discorso pubblico torna a farci riflettere sull'argomento di oggi, che abbiamo scelto per chiudere questi seminari. Del suo primo intervento al Parlamento europeo vorrei ricordare come lei avesse messo la pace al primo posto dei tre, sfida che diceva avrebbe potuto essere raccolta e avere una risposta solo se si fosse stati in grado di trattarla in comune.

Ricordo che Simone Weil non veniva da una cultura cattolica, marxista, socialista, ma da una cultura liberale, diremmo oggi di una Destra liberale democratica, e aveva scelto l'Europa della solidarietà come una delle tre forme dell'Europa che lei voleva portare avanti: l'Europa della solidarietà, dell'indipendenza e della cooperazione.

Vorrei sottolineare un ultimo punto, che trovo estremamente qualificante per il momento in cui Simone Weil sosteneva questa tesi, cioè il fatto che l'Europa avrebbe dovuto essere un'istituzione che si muoveva nel contesto mondiale. Per lei dunque non si trattava di agire solo nel perimetro europeo, ma anche in un quadrante di azione che, in particolare attraverso l'aiuto ai Paesi in via di sviluppo, avesse l'Africa come parte essenziale della politica mondiale dell'Europa comunitaria.

Ricordiamo che eravamo nel 1979, quindi ben prima della fine della politica dei blocchi e della caduta del muro di Berlino, ma Simone Weil sapeva guardare avanti e vedere che l'Africa avrebbe dovuto essere, perché purtroppo così non è stato, salvo gli accordi di Lomé, uno spazio di dialogo dell'Unione europea.

Non tutti in Europa, e non tutti nel Parlamento europeo del 1979, erano d'accordo con lei, ma, sull'onda di quell'impegno portato avanti dalla pattuglia radicale contro lo sterminio per fame nel mondo in asse con un attento papa polacco, Simone Weil aveva raccolto quella sfida e l'aveva declinata in questo suo modo, che mi pare utile ed importante ricordare.

Simone Weil è stata portavoce dei diritti umani e ha rivendicato, come ha fatto peraltro Sassoli fino agli ultimi giorni della sua Presidenza del Parlamento europeo, il compito morale dell'Europa di rivendicare i valori fondamentali delle società democratiche. Ricordo che oggi l'ultimo sondaggio V-Dem calcola che solo 34 Paesi possono essere definiti democratici nel panorama degli Stati mondiali. La sfida lanciata da Simone Weil è, quindi, ancora straordinariamente attuale.

Prima di chiudere vorrei ricordare anche un evento che riguarda Simone Weil non in vita, ma post mortem. *Come tutti sapete, nel 2018 è stata inumata nel Pantheon per scelta del presidente Macron.*

Il convoglio funebre che ha portato i resti dal cimitero di Montparnasse al Pantheon, il 1 luglio 2018, prevedeva tre fermate simboliche nel suo itinerario verso il Pantheon: la prima per ricordare il diritto delle donne e l'impegno per la legalizza-

zione dell'interruzione volontaria della gravidanza, la seconda per ricordare il suo ruolo di prima Presidente del Parlamento europeo e la terza tappa per ricordare la memoria della deportazione, fermandosi davanti al Memoriale della Shoah.

Anche questo ultimo momento della vita pubblica di Simone Weil ci richiama ai temi che sono al centro di questo seminario, e credo che Weil sia una personalità meritevole non di essere commemorata, ma ricordata e ri-conosciuta, in particolare dalle studentesse e dagli studenti che ci seguono.

La seconda personalità a cui vorrei intitolare questo seminario è Giovanni Miccoli. Ci sarebbero mille motivi per citarlo in questa occasione, non solo perché è stato il fondatore del corso di laurea in Storia a Trieste, uno dei primi, nel '74-'75, ma in particolare per tre suoi saggi che, dal 1975 al 2008, quindi sulla lunga durata, lo hanno visto impegnato sui temi che ci interrogano e ci interrogheranno durante i prossimi interventi. Il primo, del 1975, sul significato e la funzione dello studio della storia, il secondo sul ruolo civile dello studio della storia, il terzo del 2008, prendeva in considerazione la figura dello storico Pierre Vidal-Naquet: la storia come ricerca della verità.

Questi tre saggi qualificano in modo molto importante la riflessione e l'impegno civile di Miccoli come storico e come storico impegnato nella società civile del suo tempo.

Vorrei leggere un passaggio dell'articolo Sul ruolo civile dello studio della storia, *perché credo incroci tutte le relazioni di oggi.*

Miccoli diceva:

> *l'interazione costante tra ricerca storica e memoria collettiva, più o meno deformata e deformante, costituisce indubbiamente un aspetto centrale del rapporto che unisce lo studio della storia alla cultura e alla vita morale di una società. Nella misura in cui la deformazione della memoria, come la costruzione di miti collettivi risponde perlopiù a interessi politici ben precisi, in funzione di un rafforzamento o di un allargamento del proprio consenso, la ricerca storiografica e lo studio della storia si propongono la costruzione di una cultura politica, diversamente fondata e diversamente orientata. La ricerca storica e lo studio della storia sono funzionali ad una crescita della democrazia, intesa come partecipazione criticamente consapevole dei cittadini alla vita pubblica. Il rischio della cattura e della deformazione propagandistica insidia costantemente il nostro mestiere, per questo l'affermazione e la difesa della sua gratuità, nel senso che esso non ha di mira immediate finalità pratiche, ma solo la crescita e l'allargamento delle nostre conoscenze sul passato più o meno prossimo, non significa disimpegno civile, ma solo corretta definizione delle sue caratteristiche e delle sue funzioni, della sua specificità nel contesto del lavoro intellettuale degli uomini. Gratuità della ricerca non significa tuttavia disattenzione ai problemi, alle domande, alle ferite che lacerano la nostra società*[2].

[2] G. Miccoli, "Sul ruolo civile della storia", in Id., *Questione di metodo. Scritti su storici e storiografia*, a c. di G. Battelli, Roma, 2020, pp. 85-96, qui p. 93.

Era un richiamo alla particolare cautela con cui guardava non solo alle sanzioni amministrative sui temi e sulle questioni della storia e della public history, *ma anche all'istituzione della giornata della memoria, che vedeva con una certa distanza.*

Oggi tutte queste questioni saranno reinterrogate da chi prenderà la parola dopo di me, in particolare dal primo relatore, che vorrei presentare: Roberto D'Orazio, documentarista che lavora all'Ufficio della legislazione straniera della Biblioteca della Camera dei deputati, e un giurista che da molti anni si occupa di diritto comparato. Vorrei ricordare, in particolare, i suoi studi sulla privacy*, sulla protezione dei dati, con un volume pubblicato nel 2021 a cura di Roberto D'Orazio, di Resta e di altri studiosi che è* Il Codice della privacy e la data protection*, preceduto da un altro volume importante,* I dati personali nel diritto europeo.

Per dare, poi, la dimensione di uno dei percorsi di studio e di ricerca che caratterizzano l'attività di Roberto D'Orazio, ricordo qui il suo volume I Costituenti della Sapienza.

Per quanto ci riguarda più da vicino, rinvio al suo saggio nel volume collettaneo a cura di Giorgio Resta e di Zeno Zencovich, il cui titolo è Riparare, risarcire, ricordare. Un dialogo tra storici e giuristi*, il cui contributo specifico si intitola* La memoria doverosa. L'esperienza francese de la *Loi memorielle.*

Siamo così entrati proprio nel tema della sua relazione. Su questo versante Roberto vanta anche un'esperienza didattica: per quattro anni accademici ha insegnato in quella che oggi è la cattedra di Diritto dell'Unione Europea del Dipartimento di Scienze politiche, Diritto della storia, mettendo al centro delle sue lezioni la giuridificazione della storia. In tutti i suoi corsi la sua attenzione, si è focalizzata sui temi cruciali della libertà di espressione, della disciplina delle attività di ricerca, dei diritti della personalità, della responsabilità civile e sul dibattito attribuito al ruolo della legge circa la determinazione di ricostruzioni storiche ufficiali; infine, last but not least*, sul tema importantissimo della riparazione di torti correlati ad eventi del passato.*

La sua competenza è, dunque, oggettivamente riscontrabile anche in questa funzione di docenza a Roma Tre, ed è con quest'ultima segnalazione che l'invito a intervenire.

Roberto D'ORAZIO
Ufficio legislazione straniera - Biblioteca della Camera dei deputati

1. Diritto e memoria storica

Ringrazio l'amico Paolo Evangelisti per la sua introduzione e, assieme a lui, la professoressa Vezzosi e il professor Callegher per l'invito a partecipare a questo ciclo seminariale, che ha offerto un'ampia panoramica della morfologia dei beni comuni e dei molteplici profili implicati.

Il tema assegnato verte sulla portata e sui limiti di una considerazione della storia (per meglio dire, della memoria storica) al pari di un bene comune, in virtù degli interessi collettivi che vi si legano; ovvero, in una prospettiva che appare più agevole, come campo dell'agire sociale e istituzionale in cui tali interessi prendono forma e ricevono riconoscimento e tutela.

In effetti la formula del "bene comune", ripresa dalla cornice generale di questo seminario, si presenta tanto suggestiva quanto problematica. Ciò non solamente per l'ipertrofia che la nozione generale ha acquisito nel discorso giuridico, con il rischio di indebolirsi nelle basi teoriche[1]; la difficoltà, nel nostro caso, è data ancor prima dalla natura indefinita e dalle sfuggenti coordinate del bene di cui si possa riconoscere l'esistenza e predicare il carattere comune.

È vero che le incertezze dei giuristi non hanno impedito al concetto di bene comune di assumere una peculiare capacità evocativa, che ha contribuito al suo successo anche in mancanza di una positivizzazione normativa (ciò, anzi, lo ha for-

[1] Per un 'catalogo' delle questioni inerenti alla delimitazione concettuale della categoria, v. F. Cortese, "Che cosa sono i beni comuni?", in *Prendersi cura dei beni comuni per uscire dalla crisi. Nuove risorse e modelli di amministrazione*, M. Bombardelli, a c. di, Trento, 2016, pp. 37-61. Per un inquadramento critico del tema, in uno con le sue implicazioni di politica del diritto, v. *Oltre il pubblico e il privato. Per un diritto dei beni comuni*, M.R. Marella, a c. di, Verona, 2012, dove viene dato conto anche delle conclusioni della Commissione presieduta da S. Rodotà, istituita nel 2007 dal Ministro della Giustizia con l'incarico di elaborare lo schema di un disegno di legge delega per la riforma della disciplina codicistica dei beni pubblici.

se favorito) e si è palesata in diversi ambiti, in occasione delle 'lotte per i diritti' promosse da formazioni sociali e corpi intermedi partecipi di una comunanza di interessi. Resta però il dubbio se tale nozione, benché assimilata dal dibattito pubblico e ricorrente anche per designare beni riconducibili alla sfera immateriale della cultura, possa allargarsi – complice la sua "ambigua fortuna"[2] – fino a prospettare la sussistenza di *commons* costituiti da 'patrimoni memoriali'.

A ben vedere, l'idea della storia come bene comune solleva questioni di non facile soluzione, che riguardano sia il perimetro di questa *utilitas* e i modi in cui se ne dispone, sia i termini in cui sia possibile configurare, a partire dagli indirizzi e dai criteri a ciò normativamente preordinati, un "diritto della storia".

Quanto al primo profilo, una qualificazione della storia come *bene comune* non pare potersi proporre se non in senso lato o in forma dubitativa. Infatti, se è vero che la categoria concettuale dei beni comuni ha contorni talora poco chiari, essa sbiadisce nella maggiore indeterminatezza quando sia messa in relazione con la memoria storica non per mera metafora, ma allo scopo di asseverare la sua essenza comunitaria e di farne l'oggetto di diritti soggettivi o di altre situazioni protette in capo a soggetti giuridici o a collettività.

Un fattore 'comunitario', o se si preferisce, 'accomunante', potrebbe individuarsi nei processi pubblici di consolidamento e di condivisione di un determinato patrimonio memoriale; ma è un elemento che, pure così inteso, sconta diverse condizioni e limitazioni, e nel suo concreto manifestarsi diventa non di rado espressione o veicolo di istanze identitarie o particolaristiche le quali, per quanto meta-individuali o perfino meta-statuali, appaiono confliggenti con ciò che si possa ritenere assimilabile ad un bene comune.

Stante la difficoltà di stabilire se, e fino a che punto, la storia possa propriamente considerarsi un bene comune, torna più utile per il nostro discorso l'angolazione prospettica del 'diritto della storia': sintagma che riprende, invertendone l'ordine, i termini del binomio più tradizionale, la storia del diritto, per indicare la differente visuale in cui è la storia ad essere oggetto di regole giuridiche, e a costituire la materia disciplinata dal diritto.

Non si tratta di un mero gioco di parole, in quanto esso consente di individuare e di mettere in autonomo risalto il fenomeno della 'giuridificazione della storia'; o meglio si direbbe della storiografia, qualora tra le forme in cui la storia può essere soggetta al diritto si vogliano isolare quelle che incidono sulle attività volte alla rievocazione, ricostruzione e interpretazione di fatti storici. È appunto a motivo di questa attrazione della storia, come appena intesa, alla sfera della giuridicità che il "mestiere di storico" risente di regole le quali, mentre ne garantiscono il libero esercizio, possono nel contempo prevedere limitazioni o indurre condizionamenti[3].

---

[2] M. Fioravanti, I. Igor Mineo, L. Nivarra, *Dai beni comuni al comune. Diritto, Stato e storia*, in "Storia del pensiero politico", 5 (2016), pp. 89-114.

[3] Su questi profili, e sui diversi modi in cui il diritto interseca il campo della storia e della memoria, v. G. Resta e V. Zeno-Zencovich, "La storia 'giuridificata'", in *Riparare Risarcire Ricordare. Un dialogo tra storici e giuristi*, G. Resta e V. Zeno-Zencovich, a c. di, Napoli, 2012, pp. 11-41.

Nulla di veramente nuovo, si potrebbe obiettare, poiché ogni epoca storica ha il suo regime di storicità[4], che non soltanto si alimenta di una determinata tradizione culturale, ma è spesso presidiato da dispositivi istituzionali e in primo luogo dalla legge; in altre parole, il campo della storia ha sempre subito l'invadenza del potere, e del diritto che ne è strumento.

Al nostro tempo la questione viene tuttavia a porsi nella fase di civilizzazione caratterizzata dal moderno costituzionalismo, di cui è fine intrinseco il limite al potere (anche quando esercitato per imporre una determinata verità storica), e dalla vigenza di libertà costituzionali – di manifestazione del pensiero, di espressione culturale, di ricerca scientifica – di cui è necessario il bilanciamento con il principio della dignità dell'uomo[5].

Sicché, ad esempio, l'introduzione di "Giornate della memoria" con la conseguente formazione di un 'calendario civile'[6] che valga a richiamare simbolicamente i valori fondativi e l'eguaglianza civica, oppure l'adozione di più stringenti misure di stabilizzazione normativa della verità storica, sono fenomeni che oggi rivestono, nello Stato costituzionale e in virtù del principio di verità che ne integra la tavola dei valori[7], significato ovviamente diverso rispetto a remoti precedenti di 'governo' della memoria, quale fu l'editto di Nantes del 1598 che impose l'oblio riguardo alle lotte religiose, o addirittura, per risalire più indietro, la disputa nel IV secolo tra Simmaco e Ambrogio a proposito della rimozione dell'ara della Vittoria dalla Curia del Senato[8]. Da quel passato evidentemente si distacca la 'storia giuridificata' contemporanea, fenomeno le cui matrici, tanto storiografiche che giuridiche, rinvengono nel secondo conflitto mondiale il loro spartiacque cronologico e teorico.

---

[4] Palese il rimando alla lezione di F. Hartog, *Régimes d'historicité. Prèsentisme et expériences du temps*, Parigi, 2012 (2e ed.), p. 37, che riferisce la nozione di *régimes d'historicité* alle forme culturali in cui le categorie del passato, del presente e del futuro vengono ad articolarsi in un dato momento storico e in un determinato contesto sociale.

[5] Sulle implicazioni della rappresentazione pubblica del passato nazionale per la tutela dei diritti umani, v., con riferimento alle decisioni e al *reasoning* della Corte di Strasburgo, A. Buratti, *L'uso della storia nella giurisprudenza della Corte europea dei diritti dell'uomo*, in "Rivista AIC" (2012), pp. 1-18.

[6] In tema v. A. Pugiotto, *Quando (e perché) la memoria si fa legge*, in "Quaderni costituzionali" (2009), pp. 7-35. Sulle giornate celebrative di passaggi cruciali della storia democratica e della tradizione repubblicana, cfr. *Calendario civile. Per una storia laica, popolare e democratica degli italiani*, A. Portelli, a c. di, Roma, 2017.

[7] Sul valore della "verità come 'concetto connesso' con libertà, giustizia e bene comune nello Stato costituzionale", è fondamentale riferimento P. Häberle, *Diritto e verità*, Torino, 2000, pp. 105-110, dove il tema è sviluppato dall'A. anche in relazione al dibattito sulla rielaborazione del passato nella Repubblica Democratica Tedesca.

[8] Tra i significativi esempi storici di 'governo' della memoria, può richiamarsi inoltre quello della pace di Vestfalia del 1648, che stabilì espressamente l'obbligo per le parti contraenti di applicare amnistie e remissioni di colpa per gli atti avvenuti durante la guerra, e prescrisse, per così dire, una 'continenza mnemonica' prevedendo un limitato ricorso ai rituali pubblici e ai commiati al fine di non riaccendere le ostilità tra i paesi interessati.

A caratterizzarsi per una sostanziale invarianza, attraverso la storicità delle soluzioni di volta in volta adottate, è piuttosto il problema di 'cosa' e di 'come' ricordare. Sotto questo profilo, dagli esempi più antichi non si sono di molto allontanate, nelle ragioni di fondo, soluzioni normative di 'gestione del passato' quali le *ordonnances* golliste che nel 1944 sancirono in Francia l'inesistenza costituzionale del regime di Vichy e la nullità di tutti i suoi atti (salvo però prevedere di doverla constatare caso per caso)[9]. E per venire all'oggi, ci si può domandare se non segua analoghe traiettorie l'odierna 'cultura della cancellazione', ovvero la strategia della rimozione di segni ereditati dal passato nel presupposto della loro 'ingiustizia': essa guarda all'oblio come ad un rimedio redimente, che vira nella pratica reviviscenza di una sorta di *damnatio memoriae* quando il proposito di annullamento si spinga, con pretese finalità riparatrici, a perseguire il boicottaggio di figure del presente[10]. Non diversamente da lontani antecedenti, in tali casi si tende ad affidare allo strumento giuridico la neutralizzazione degli effetti di atti passati o il perseguito disfacimento di un'eredità culturale; e il ruolo che a questi fini è per tradizione assegnato al diritto si rinnova, al tempo d'oggi, persino quando di esso venga fatto un uso improprio, per dare seguito e forma ad irragionevoli qualificazioni di eventi e di figure del passato compiute secondo i metri di valutazione del presente.

Il diritto, insomma, da sempre è alle prese con la storia; esso ne è perfino creatore, quando le sue leve alzano e calano il sipario sugli eventi storici, come avviene con le leggi di amnistia, in alcuni frangenti adoperate per porre condizioni favorevoli ad una memoria pacificata[11]. Se quindi non è nuova la tensione tra il sapere storico e il potere politico, tra il recupero della memoria e la sua cancellazione, tra l'oggettività e la manipolazione del passato, è però vero che il costituzionalismo del Novecento ha mutato il contesto in cui viene ad articolarsi il rapporto tra diritto e storia – antagonistico e ad un tempo complementare[12] –, e ha poste nuove basi per il ruolo che nelle società contemporanee si tende ad attribuire alla memoria storica.

Oggetto di una nozione tanto discussa in campo storiografico quanto penetrata nella coscienza sociale, la memoria storica delimita il piano di reciproca integrazione tra storia e memoria, ossia tra le componenti della coppia dicotomica "occiden-

---

[9] Si fa riferimento all'ordinanza del 9 agosto 1944 *sur le rétablissement de la légalité républicaine*, che – redatta da René Cassin – nel dichiarare la nullità di ogni atto costituzionale, legislativo e regolamentare di Vichy dava attuazione al manifesto politico esposto da De Gaulle nel 1940 con il discorso di Brazzaville e con la successiva *déclaration organique*. Sul connubio tra diritto e memoria nell'esperienza francese, sia permesso rinviare a R. D'Orazio, *La memoria doverosa. L'esperienza francese delle* Lois Mémorielles, in G. Resta e V. Zeno-Zencovich, cit., pp. 414-421.

[10] Nella letteratura dedicata ai profili giuridici della cosiddetta '*cancel culture*', v. E. Bertolini, *Annullamento e boicottaggio nello spazio pubblico e immateriale*, in "Nomos-Le attualità del diritto" (2021), pp. 1155-1212.

[11] Sull'esperienza italiana della transizione di regime e del secondo dopoguerra, v. l'accurata ricostruzione di P. Caroli, *Il potere di non punire. Uno studio sull'amnistia Togliatti*, Napoli, 2020, in part. pp. 101-103.

[12] V., tra molti, E. Cartier, « Histoire et droit: rivalité ou complementarité? », in *Revue française de droit constitutionnel*, 67 (2006), pp. 509-534.

tale e ambigua" – così l'aveva definita Jacques Le Goff[13] – di cui altri studiosi, come Tony Judt, hanno poi constatato il confondersi nell'interferenza tra la forma soggettiva e la forma oggettiva di intendere il passato, e il recedere dinanzi all'emersione di una memoria 'ufficiale' o pubblica[14].

Ciò nonostante, le operazioni 'memoriali' che promanano dalla statualità, per quanto ne siano peculiari le esigenze, non sono neutrali nelle scelte che le ispirano[15] né potrebbero sottrarsi al vaglio critico dello storico nella *polis*; al punto che quando tale giudizio sia impedito o coartato in un determinato ordinamento, ciò vale certamente, come uno dei principali parametri, a misurare la sua distanza dal modello dello Stato democratico di diritto.

2. Gli usi pubblici della storia

Ai nostri giorni, il quadro di riferimento è dato quindi da quel particolare ambito di espressione delle politiche pubbliche che si condensa nella formula dell'uso pubblico della storia, locuzione inizialmente entrata nell'uso per indicare pratiche di ricerca e discussione storica differenziate dalle sedi specialistiche e dalle relative metodiche, e complessivamente orientate, con finalità apologetiche o pedagogiche, alla divulgazione pubblica di date, ricostruzioni e rappresentazioni del passato. Con tale significato – vale la pena rammentarlo – essa fu adoperata da Jürgen Habermas a proposito della *Historikerstreit* sul nazismo svoltasi in Germania verso la fine degli anni Ottanta del secolo scorso,

---

[13] Evocata dal titolo del celebre saggio di J. Le Goff, *Histoire et mémoire*, Paris, 1988, la coppia storia-memoria, tradizionalmente antinomica, è stata indagata nelle molteplici implicazioni da P. Nora, "Entre Mémoire et Histoire. La problématique des lieux", in Id., *Les lieux de mémoire*, t. I, *La République*, cit., Paris, 1984, p. XVIII, per poi costituire, nei decenni successivi, un *leitmotiv* della storiografia non solo francese.

[14] T. Judt, *Le età dell'oblio. Sulle rimozioni del '900*, Roma-Bari, 2009, p. 194. Sulla distinzione (e contrapposizione) tra 'memoria' e 'storia' v., diversamente, P. Nora, *op. cit.*, XVIII, intende la prima come condivisione collettiva di un vissuto, e la seconda come studio di un passato distante e mediato. I diversi orientamenti storiografici sono indicativi del ruolo avuto, non solo nell'esperienza francese, dalla sovrapposizione di due nozioni, storia e memoria, e dall'erosione della distinzione tradizionalmente tracciata tra la vocazione universale attribuita alla storia, appartenente a tutti e a nessuno, e la dimensione della memoria, intesa per lo più come patrimonio di gruppi sociali, che sulla sua condivisione fondano la propria unità e identità.

[15] Nelle parole di R. Bodei, *Addio del passato: memoria storica, oblio e identità collettiva*, in "Il Mulino", 41 (1992), pp. 179-191 (ed ora in Id., *Libro della memoria e della speranza*, Bologna, 1995, p. 38), "La memoria e l'oblio non rappresentano [...] terreni neutrali, ma veri e propri cambi di battaglia, in cui si decide, si sagoma e si legittima l'identità, specie quella collettiva. Attraverso una serie ininterrotta di lotte, i contendenti si appropriano della loro quota d'eredità simbolica del passato, ne ostracizzano o ne sottolineano alcuni tratti a spese di altri, componendo un chiaroscuro relativamente adeguato alle più sentite esigenze del momento".

e del trasferimento delle relative interpretazioni storiche dalle sedi scientifiche ai mezzi di comunicazione di massa[16].

È altrettanto noto che la successiva diffusione della nozione predetta e la varietà dei contesti in cui la si è utilizzata ne hanno reso polisenso il significato: non solamente evocativo di rischi di strumentalità e di manipolazione insiti nelle forme di ricorso al passato, ma dotato anche di un'accezione virtuosa, quando riferito a politiche del ricordo intese in vario modo a promuovere il formarsi e il maturare di una coscienza civica. Si tratta quindi di una formula che in sé racchiude il concetto dell'influenza sull'opinione pubblica, quale può esercitarsi attraverso forme di utilizzazione a fini in senso lato politici di determinati avvenimenti storici[17].

Tra queste coordinate è situata la componente giuridica delle politiche memoriali e viene in rilievo la regola di diritto applicata alla storia. Peraltro l'intervento normativo, guardando all'esperienza europea, si è modulato diversamente sul piano diacronico e nella dimensione geopolitica.

L'iniziativa dei legislatori ha infatti a sua volta risentito delle condizioni storiche, mutando di segno al cadere di grandi cesure temporali quali sono state, nel secolo XX, l'elaborazione del passato successiva al secondo dopoguerra e il discrimine costituito dal 1989. Rispetto alla prima stagione legislativa, orientata principalmente a contrastare la negazione della verità storica dell'Olocausto e a munire del crisma del riconoscimento ufficiale altre gravi 'ingiustizie della storia', si distingue la legislazione adottata in Stati dell'Europa orientale, all'indomani della dissoluzione del blocco sovietico, allo scopo di denunciare e punire le responsabilità dei precedenti regimi e di depurare la storia nazionale dalle ombre del passato[18]. Attraverso i periodi, il fattore unificante risiede nella utilizzazione che il potere pubblico ha fatto della memoria allorché ne ha perseguito l'istituzionalizzazione, ovvero ha operato con i propri strumenti, pur nella diversità delle circostanze, per la formazione di una 'memoria istituzionale' che in certa misura

---

[16] J. Habermas, *L'uso pubblico della storia*, in *Germania: un passato che non passa. I crimini nazisti e l'identità tedesca*, G.E. Rusconi, a c. di, Torino, 1987, p. 98-100. Sugli effetti dell'ingresso della storia nell'arena della discussione pubblica v. altresì, con specifico riferimento al caso francese e al caso belga, M. Mathien, *La Mèdiatisation de l'Histoire. Ses risques et ses espoirs*, Bruxelles, 2005; sul caso italiano, F. Focardi, *Rielaborare il passato. Usi pubblici della storia e della memoria in Italia dopo la prima Repubblica*, in G. Resta e V. Zeno-Zencovich, cit., pp. 241-271.

[17] Su tale impostazione v., in particolare, N. Gallerano, "Storia e uso pubblico della storia", in *L'uso pubblico della storia*, N. Gallerano, a c. di, Milano, 1995, pp. 25-28.

[18] Esemplare, tra gli altri, il caso della Polonia. Nel 1997 vi veniva approvata la "legge di lustrazione" che ha affidato all'Istituto per la Memoria Nazionale compiti di indagine, istruttoria e documentazione al fine di accertate e, ove non fosse intervenuta prescrizione, punire le responsabilità per i crimini commessi nel Paese dai nazisti e dai regimi comunisti polacco e sovietico dal 1939 al 1989, compresi in un arco cronologico che ne sottende la sostanziale equivalenza. Nel 2018 un controverso disegno di legge, presentato e poi ritirato anche per le reazioni internazionali, poneva inoltre il divieto di associare la Polonia ai campi di sterminio esistenti nel suo territorio durante il periodo di occupazione nazista; ciò al fine di tutelare il 'buon nome' della nazione polacca. Un proposito siffatto, peraltro, non sarebbe rimasto un caso isolato: per una sorta di rivalsa sulla storia da parte della geografia, il 'buon nome della Nazione', in un contesto affatto diverso ma con identica formula, è tutelato dall'art. 301 del codice penale turco.

rappresenta lo stadio ulteriore, di cristallizzazione sociale e di validazione giuridica, del fenomeno a suo tempo individuato da Maurice Halbwacs e generalmente qualificato, nel solco della sua lezione, come "memoria collettiva"[19].

Le misure normative variano inoltre con riferimento sia alle esperienze nazionali, i cui elementi differenziali sono riconoscibili nella matrice delle tradizioni giuridiche e nel portato della circolazione dei modelli; sia al livello sovranazionale, dove il diritto eurounitario si intreccia con il sistema di garanzie posto dalla Convenzione europea dei diritti dell'uomo.

Su questo terreno si è profilata, e progressivamente consolidata, la tendenza a ricondurre la memoria pubblica all'ambito dei valori di rilievo costituzionale[20] e a farne un presidio della vita associata e dei 'luoghi' democratici in cui essa si svolge[21]. Nel contempo, di tale ancoraggio costituzionale si sono toccati con mano anche le dissonanze e i limiti, dal momento che in nome dell'esercizio di libertà fondamentali si è giunti in alcuni Stati a contestare l'ingerenza del diritto nella storia; mentre in altri, la qualificazione ufficiale di fatti del passato è servita a fissare istanze identitarie nelle formule costituzionali, con esiti restrittivi per l'espressione delle diverse opinioni. La costruzione giuridica della memoria storica ha in questo caso coinciso con l'instaurarsi di una 'costituzione senza costituzionalismo', le cui manifestazioni appaiono, nelle linee di fondo, non così distanti dallo *Scheinkonstitutionalismus* che la storia ha già conosciuto[22].

3. Fortuna (ed epilogo?) delle *lois mémorielles* in Francia

In relazione ai sistemi nazionali, per i molteplici spunti che se ne traggono, è certamente paradigmatica l'esperienza francese delle *Loi Mémorielles*, il cui comune denominatore è appunto il riconoscimento di determinati avvenimenti del passato,

---

[19] A partire dall'elaborazione in chiave sociologica del tema della "memoria collettiva" e dei "quadri sociali" che ne sorreggono la rappresentazione, compiuta da M. Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, 1925 (trad. it. *I quadri sociali della memoria*, Roma, 2004); Id., *La mémoire collective*, Paris, 1950 (trad. it., *La memoria collettiva*, Bologna, 2007), si sono date del fenomeno ricostruzioni molteplici e da più versanti disciplinari. Nella varietà dei possibili riferimenti v., in particolare, P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, 2000 (trad. it. *La memoria, la storia, l'oblio*, Milano, 2003), per il riesame svolto nell'angolazione filosofica delle tesi di Halbwachs (pp. 169-175), nel quadro di un'analisi della memoria che ne collega il ruolo centrale e costitutivo per l'identità individuale al fenomeno su scala collettiva e in rapporto all'ordine politico.

[20] Nella dottrina costituzionalistica italiana, ci si limita a richiamare A. Ruggeri, *Appunti per uno studio su memoria e Costituzione*, negli *Scritti in onore di Franco Pizzetti*, vol. II, Napoli, 2020, pp. 207-230; M. Luciani, *Itinerari costituzionali della memoria*, in "Rivista trimestrale di diritto pubblico", 73 (2023), pp. 629-691.

[21] In questa prospettiva, A. Mastromarino, S*tato e Memoria. Studio di diritto comparato*, Milano, 2018, in particolare pp. 143-144.

[22] Su questi divaricati effetti del fenomeno 'memoriale', vi sono spunti in S. Pierré-Caps, *Constitution et la mémoire historique: progrès ou régression du constitutionnalisme?*, in "Rivista di Diritti Comparati", 1, 8 (2024), pp. 69-77.

con l'effetto di stabilire o quantomeno di orientare la sua rappresentazione pubblica e interpretazione storica.

La vicenda che complessivamente ha riguardato queste leggi – a sua volta storicizzata, ma forse non definitivamente conclusa – potrebbe trovarsi riassunta nella riflessione sui "nomi della storia" del filosofo Jacques Rancière: "il significato polisenso di storia è una sfortunata omonimia propria della nostra lingua, che disegna con uno stesso termine l'esperienza vissuta, il suo racconto fedele, la sua invenzione menzognera e la sua spiegazione rigorosa. C'è tutto, insomma"[23], e difatti l'adozione in Francia di queste leggi, a cavallo tra gli inizi di questo secolo e la fine del precedente, ha animato un dibattito più intenso di quanto l'esiguo numero delle leggi approvate poteva sembrare in grado di provocare. La loro approvazione è stata il perno di dinamiche politico-istituzionali che, mentre hanno portato alla luce istanze collegate all'identità collettiva di gruppi di formazioni sociali, d'altra parte hanno suscitato reazioni critiche tanto dal versante degli storici che da quello dei giuristi[24].

La diatriba è stata scandita da una produzione legislativa introdotta e differenziata in relazione ad ambiti di intervento normativo considerati dal legislatore tra loro eterogenei, ma la cui effettiva diversità è stata bersaglio di contestazioni sfociati in controversie giudiziarie oltre che storiografiche[25]; al punto che il fenomeno già ricordato della 'giuridificazione' della storia ha potuto manifestarsi anche nella specie della sua 'tribunalizzazione'[26].

La questione al centro delle dispute è sorta dal differente grado di cogenza assegnato alla verità storica affermata negli atti legislativi. La prima legge ad inaugurare la serie nel 1990, la *Loi Gayssot* in materia di negazione dell'Olocausto[27], è stata infatti seguita da altre leggi non munite, come la precedente, di un dispositivo sanzionatorio penale – quello che ha consentito l'incriminazione e la condanna di figure *à la* Faurisson[28] -, ma limitate al mero riconoscimento ufficiale di determinati accadimenti storici.

---

[23] J. Rancière, *Les Noms de l'Histoire. Essai de poétique du savoir*, Paris, 1992, p. 93 (trad. it. *Le parole della storia*, Milano, 1994).

[24] In tema sia permesso richiamare ancora R. D'Orazio, cit., pp. 411-445.

[25] Nell'ampia bibliografia, v., da diverse angolazioni, M.O. Baruch, *Des lois indignes? Les historiens, la politique et le droit*, Paris, 2013; P. Blanchard –I. Veyrat-Masson, *Les guerres de mémoires. La France et son histoire*, Paris, 2008; H. Rousso, *Face au passé. Essais sur la mémoire contemporaine*, Paris, 2016; J. Michel, *Gouverner les mémoires. Les politiques mémorielles en France*, Paris, 2010.

[26] L'espressione è mutuata da O. Marquard e A. Melloni, *La storia che giudica, la storia che assolve*, Roma-Bari, 2008; A. Melloni, "La tribunalizzazione della storia", in *Ottosettembre 1943. Le storie e le storiografie*, a c. di A. Melloni, Reggio Emilia, pp. 3-14. Peraltro, proprio i tribunali sono stati in Francia la sede di una travagliata rivisitazione del passato nazionale, in occasione dei processi di personaggi coinvolti con il regime di Vichy, come Maurice Papon e Klaus Barbie.

[27] Nota anche con il nome del deputato proponente, è la legge n° 90-615 del 13 luglio 1990, "tendant à reprimer tout acte raciste, antisémite ou xénophobe".

[28] Sulla vicenda giudiziaria che ha riguardato il pubblicista francese *négationniste* Robert Faurisson, v. B. Jouanneau, *La Justice et l'Histoire face au négationnisme. Au coeur d'un procès*, Paris, 2008. Nella dottrina italiana, v. tra gli altri L. Cajani, "Diritto penale e libertà dello storico", in a c. di G. Resta e V.

Questo carattere puramente 'memoriale' ha accomunato la legge sul genocidio armeno introdotta nel 2001[29] e una legge coeva (detta *loi* Taubira dal nome della proponente), che approvata nel clima della Conferenza mondiale di Durban[30], era mossa da una rivisitazione della portata e del significato dei diritti dell'uomo in una dimensione multiculturale, e diretta a qualificare la schiavitù come crimine contro l'umanità[31]. A questi provvedimenti veniva però affiancandosi una ulteriore iniziativa legislativa, espressione di una visione sostanzialmente contrapposta alla precedente[32]: essa era riferita alla "presenza francese in oltremare" e mirava a valorizzare, anche attraverso i programmi scolastici, i pretesi aspetti positivi della colonizzazione algerina e ad esprimere la riconoscenza della nazione nei confronti dei francesi *rapatriés*, e inoltre a tutelare i combattenti algerini inquadrati nelle formazioni dell'esercito francese dalla diffamatoria attribuzione di colpe per gli atti commessi dopo gli accordi di Evian[33].

Alla legge dunque si faceva stavolta ricorso allo scopo di presidiare non una verità ufficiale bensì la memoria, assieme all'identità personale, di un gruppo di individui marginalizzato nella rappresentazione storica nazionale; sicché l'intervento legislativo, sciolti i legami con il modello normativo costituito dalla *loi Gayssot*, poteva considerarsi soprattutto lo specchio della contesa ideologica tra due gruppi sociali (le minoranze oriunde dell'Impero coloniale da un lato, gli *harkis* che ave-

---

Zeno-Zencovich, cit., pp. 371-410; C. M. Cascione, *Negare le ingiustizie del passato: libertà o divieto?*, ibidem, pp. 447-472, e, se utile, anche R. D'Orazio, cit., p. 423.

[29] Legge n° 2001-70 del 29 gennaio 2001. Composta di un solo articolo, essa stabilisce che «la Francia riconosce pubblicamente il genocidio armeno del 1915. La presente legge sarà eseguita come legge dello Stato».

[30] La Conferenza mondiale tenutasi a Durban, in Sudafrica, dal 31 agosto all'8 settembre 2001 "contro il razzismo, la discriminazione razziale, la xenofobia e l'intolleranza" affrontò nel corso dei suoi lavori la questione della riparazione delle *Historical Injustices*, approvando una Dichiarazione finale in cui si riconoscevano "the untold suffering and evils inflicted on millions of men, women and children as a result of slavery, the slave trade, the transatlantic slave trade, apartheid, genocide and past tragedies".

[31] D'iniziativa della deputata di origine guyanese Christiane Taubira, è la legge n° 2001-434 del 21 maggio 2001 "tendant à la reconnaissance de la traite et de l'esclavage en tant que crime contre l'humanité".

[32] Il carattere potenzialmente "divisivo" della memoria veniva colto, all'indomani dell'approvazione della *Loi Taubira* e in occasione di un'audizione parlamentare, dall'affermazione di Robert Badinter: "ce n'est pas parce qu'une loi est votée à l'unanimité qu'elle est acceptée à l'unanimité". Per un bilancio storico e sociale dell'applicazione di questa legge, v. M. Cottias, "Les vingt ans de la loi Taubira. Expériences, politiques et citoyenneté: un bilan", in *Cahiers d'Histoire. Revue d'histoire critique*, 151 (2021), pp. 167-178.

[33] Legge n° 2005-158 del 23 febbraio 2005 (nota anche come *loi Mekachera*), "portant reconnaissance de la Nation et contribution nationale en faveur des Français rapatriés". L'art. 4 della legge, in particolare, prevedeva che "les programmes scolaires reconnaissent en particulier le rôle positif de la présence française outre-mer, notamment en Afrique du Nord".

vano militato per Algeria francese dall'altro) e frutto delle sempre più energiche spinte 'comunitaristiche' affioranti nella società francese[34].

L'approvazione di quest'ultima legge, nel 2005, può dirsi abbia segnato l'apice e, nel contempo, il punto di crisi della categoria legislativa *mémorielle*, a causa delle polemiche sorte circa la violazione della libertà di ricerca e di insegnamento che essa avrebbe determinato mediante l'imposizione di una determinata visione del passato coloniale francese, oggetto di interpretazioni storiche tutt'altro che assestate e condivise; polemiche che si sono sopite solo quando alcune delle previsioni contestate sono state dapprima delegificate dal *Conseil constitutionnel* nel 2006, in applicazione di una particolare procedura, e poi, una volta ridotte al rango regolamentare, abrogate per decreto[35].

4. Verità storica e sanzione penale

Dalla sommaria rassegna fin qui svolta emerge come l'esperienza francese si sia connotata per una sequenza legislativa snodatasi in un contesto, come si è detto, di "guerra memoriale" o di "concorrenza vittimaria". La legge vi ha svolto anzi una funzione ora regolatrice, ora di innesco delle controversie con implicazioni 'identitarie', tali da rendere la stessa legislazione il terreno conteso da memorie concorrenti in conquista o in difesa del proprio 'luogo' normativo.

Un peso decisivo hanno avuto il diverso contenuto delle misure approvate e la mancata equiparazione alla legge sul negazionismo delle leggi introdotte successivamente: ciò ha fatto sì che la valenza 'comunitaria' del bene tutelato, ossia la verità storica, potesse sembrare dotata di una gradazione più intensa lì dove munita della sanzione penale, e affidata negli altri casi ai meno incisivi circuiti della rammemorazione pubblica.

Ciò vale a differenziare al suo interno un 'filone' legislativo apparentemente omogeneo. Sul valore precettivo della legge del 1990 sul negazionismo, non riprodotto in quelle posteriori, corre il discrimine tra il carattere obbligatorio della prima e quello soprattutto od esclusivamente promozionale ed esortativo delle altre; tanto che solo per queste ultime, in una ristretta accezione, sarebbe appropriata la qualifica di

[34] Non è peraltro venuta meno l'attualità della cosiddetta *question harkie*; essa non si limita alla pubblica riconoscenza che si presume debba essere rivolta agli *Harkis*, ma si estende alle misure di riparazione e di indennizzo che si ritengono a questi (e ai loro discendenti) dovute per le avverse condizioni di accoglienza al loro rientro in Francia. In materia si è pronunciata, ancora nel 2018, l'alta giurisdizione amministrativa (*Conseil d'Etat*, 3 ottobre 2018, n. 410611, *Tamazount*). In tema v., da ultimo, H. Belrahli, *La réparation du préjudice des harkis: aspects historiques et juridiques*, in "Revue française de droit administratif", 40 (2024), pp. 817-818.

[35] La disposizione contestata fu dapprima *déclassé* dal Conseil constitutionnel nel 2006 (in applicazione della procedura di *déclassement legislatif* prevista dalle disposizioni costituzionali sul riparto di competenze tra potere legislativo e regolamentare), e poi, una volta ridotta al rango regolamentare, abrogata per decreto lo stesso anno.

legislazione 'memoriale'. La legge anti-negazionista si è posta invece come paradigma ideale di cogenza normativa, cui i successivi interventi legislativi hanno tentato di conformarsi, nel presupposto che l'effettività del riconoscimento dei fatti storici giuridificati dipendesse dalla loro qualificazione di crimini di lesa umanità.

Ne è così seguita una curvatura della discussione storiografica sulla unicità dell'Olocausto, determinata dalle istanze espresse da gruppi sociali sui quali il modello normativo fondato sulla imprescrittibilità dei crimini ha inevitabilmente esercitato la sua attrattiva. Ciò a motivo, prima ancora che delle concrete implicazioni di diritto sostanziale e processuale, della proiezione legittimante offerta sul piano politico e simbolico dalla perenne perseguibilità dei fatti legislativamente tipizzati, oltre che, ovviamente, in ragione dei vantaggi identitari che i soggetti interessati avrebbero potuto trarre da questo effetto di annullamento del divario temporale intercorso tra il verificarsi di quei fatti e la vita presente.

Di conseguenza si è anche fatta questione, nel dibattito sviluppatosi attorno a questi provvedimenti legislativi, se la nozione di genocidio dovesse restare codificata in esclusiva relazione all'Olocausto, o se potesse essere estesa ad accadimenti diversamente caratterizzati rispetto a quel modello (come le atrocità perpetrate nei confronti degli Armeni nel 1915, per definire le quali fu coniato il termine "genocidio"[36]).

In tal modo si sono però trascuravate differenze fondamentali, e in particolare i caratteri di specificità della disciplina francese anti-negazionista. Nel suo impianto essa rispecchia premesse giuridiche che ne fondano la peculiare intensità prescrittiva: se infatti la nozione di negazionismo ha origine relativamente recente[37], ed è orientata ad escludere dal campo delle controversie scientifiche le pratiche tendenti a denegare la realtà dell'Olocausto (con rilevanti implicazioni sul piano della libertà dello storico e degli obblighi di correttezza metodologica e di diligenza professionale che su di lui gravano[38]), per contro la *Loi Gayssot* ha basi scolpite nella 'storia giudicata', poiché essa individua chiaramente, con espresso rinvio, la propria fonte nelle conclusioni del processo di Norimberga e si radica sulla verità giudiziaria stabilita in quella sede.

Peraltro anche la tecnica legislativa ne segna la distanza rispetto alle altre *lois mémorielles*: anziché tradursi, com'è prevalente negli altri casi, in enunciati posti a formare paragrafi a sé stanti del 'libro delle leggi', le sue disposizioni si sono saldate

[36] Come ben noto, il neologismo si deve al giurista polacco Raphael Lemkin. In tema v. P.P. Portinaro, *Raphael Lemkin e il genocidio: sociologia giuridica e diritto penale internazionale*, in "Materiali per una storia della cultura giuridica", 48 (2018), pp. 65-89.

[37] In argomento v. C. Verdelli, *Il negazionismo. Storia di una menzogna*, Roma-Bari, 2013.

[38] Il tema è di costante interesse nella prospettiva giuridica, se si pone mente alle riflessioni anticipatrici di G. Santini, *La responsabilità dello storico*, in *Scritti giuridici in onore della Cedam nel cinquantenario della sua fondazione*, Padova, 1952, 1, pp. 435-440. L'osservanza di canoni metodologici da parte dello storico e il controllo sulla scientificità delle sue affermazioni, anziché sulla loro veridicità, peraltro può rivelarsi, in linea di principio, non meno limitante dell'autonomia della ricerca, potendo anzi tale limitazione risultare più intensa di quella che si otterrebbe imponendo una determinata verità: v., al riguardo, le considerazioni di O. Cayla, *La madre, il figlio e la piastra elettrica*, in a c. di G. Resta e V. Zeno-Zencovich, cit., pp. 475-496.

alla 'monumentale' legge sulla libertà di stampa del 1881, integrandone gli articoli per affermare la punibilità di chi contesti "l'esistenza di uno o più crimini contro l'umanità come definiti dall'articolo 6 dell'accordo di Londra dell'8 agosto 1945", ovvero dalla matrice pattizia dei *Nuremberg Trials*[39].

Si comprende perciò come quel testo legislativo abbia rappresentato un modello, dal momento che le sue disposizioni, nel sanzionare la negazione pubblica dei crimini nazisti, preservano la realtà storica dalle rappresentazioni dirette a mistificarla.

Nel contempo, la medesima legge si è però caricata della generale problematicità di un intervento legislativo, che, mentre insedia una storia ufficiale o una memoria legale, può venire in contrasto con la libertà di ricerca e di espressione, assoggettandola a limitazioni che sono state messe in dubbio perfino in relazione alla loro efficacia e convenienza sul piano politico.

La previsione della perseguibilità penale dei negatori dell'olocausto, si è infatti sostenuto, determina il rischio di trasformarli in martiri e, impedendo la pubblica esposizione di quelle tesi li sottrae alle confutazioni, con il risultato di far apparire come vittime ridotte al silenzio i loro assertori e di porli così in una luce di credibilità che altrimenti non avrebbero. Questa fu la critica, autorevole anche per la statura del personaggio, venuta dallo storico Pierre Vidal-Naquet – l'autore di *Assassini della memoria*[40] –, la cui fondatezza è sembrata ricevere conferma in occasione di alcune provocatorie iniziative messe in atto da sedicenti storici in cerca di "gloria penale"[41].

Non altrettanto fondate, invece, sono state le critiche alla *Loi Gayssot* argomentate sul piano giuridico, le quali oltre a non considerarne la genesi peculiare, sono parse avere per postulato un concetto della libertà di espressione che assume questa assoluta ed incomprimibile. Al contrario, gli ordinamenti costituzionali europei circoscrivono e condizionano l'esercizio di questa libertà, la cui ampiezza (a differenza dello statuto del *free speech* nordamericano) si misura non dall'assenza di limiti, ma dall'operatività dei principi che la garantiscono rispetto a limiti troppo stringenti e che ammettono restrizioni solo se determinate in via legislativa. In questa

---

[39] L'art. 24 *bis* della legge sulla stampa del 1881, introdotto dall'art. 9 della legge del 1990, punisce (con pene identiche a quelle previste per l'istigazione all'odio o alla discriminazione razziale) "ceux qui contestent l'existence d'un ou plusieurs crimes contre l'humanité tels qu'ils ont été définis par l'article 6 du statut du tribunal militaire international annexé à l'accord de Londre du 8 août 1945, et qui ont été commis soit par les membres d'une organisation déclarée criminelle en application de l'article 9 du dit statut, soit par une personne reconnue coupable de tels crimes par une jurisdiction française ou internationale".

[40] P. Vidal-Naquet, *Les assassins de la mémoire. "Un Eichmann de papier" et autres essais sur le révisionnisme*, Parigi, 2005 (trad. it., *Gli assassini della memoria. Saggi sul revisionismo e sulla Shoah*, Roma, 2008, pp. 77-80, 143-145)

[41] Queste iniziative, peraltro, sono state poste in essere da taluni storici 'negazionisti' non solamente al fine di provocare la reazione giudiziaria e di potersi atteggiare a vittime, ma si sono risolte anche nelle azioni in giudizio da questi a loro volta intraprese nei confronti dei loro critici: noto il caso, svoltosi nel Regno Unito, che ha avuto per protagonista lo storico 'revisionista' David Irving, su cui D. Lipstadt, *Denying the Holocaust. The Growing Assault on Truth and Memory*, London, 1994 (trad. it., *La verità negata*, Milano, 2005).

ottica, la legge francese del 1990 (e quelle analoghe vigenti in altri Paesi) prevedono la perseguibilità delle tesi negazioniste non perché queste siano false, ma in quanto la loro falsità venga considerata parte integrante di un disegno propagandistico, di cui non occorre attendere gli effetti pregiudizievoli, né stabilire il nesso di causalità con i fatti criminosi che ne possono conseguire.

La vigenza di quelle disposizioni si giustifica in quanto reprime le espressioni suscettibili di provocare indirettamente la commissione di atti criminosi, di suscitarne l'ammirazione, di istigare all'odio, e sotto questo profilo non rappresentano, contrariamente a quanto è stato sostenuto a suo tempo (e tuttora da taluni si sostiene), un'anomalia nei sistemi democratici, se si conviene che il corretto funzionamento di questi sistemi è un interesse che può ben costituire la ragione di misure legislative dirette a tutelarli rispetto a determinati usi della libertà. Da questa angolazione, quindi, non soltanto la liceità del legiferare, ma anche la sua opportunità è questione che viene a porsi in modo diverso, se il fine è quello di tutelare l'ordine pubblico e mantenere la pace sociale e non semplicemente di tramandare intatta una memoria.

Quanto alla legge francese anti-negazionista, occorre rammentare che i limiti alla libertà di espressione ad essa rimproverati non sono stati di ostacolo, in ogni caso, a che la sua compatibilità con questa libertà fosse riconosciuta prima dal giudice nazionale e poi dalla Corte di Strasburgo. Il primo ne ha infatti ricondotto le disposizioni alle misure necessarie in una società democratica a garantire la protezione dei diritti delle vittime del nazismo e per assicurare e preservare il rispetto dovuto alla loro memoria[42]; la seconda ha escluso dalla tutela apprestata dalla libertà di espressione (articolo 10 della Convenzione EDU) i fatti chiaramente accertati come l'Olocausto, e ha anzi ravvisato in capo ad un ricorrente, nella circostanza il filosofo negazionista Roger Garaudy, l'abuso del diritto (*ex* art. 17 della Convenzione) commesso mediante l'invocazione da parte sua di un diritto fondamentale per compiere in realtà atti suscettibili di minare alle basi i diritti e le libertà protette dalla Convenzione[43].

5. Libertà e responsabilità dello storico

Al di là dei singoli provvedimenti e delle loro vicende particolari, la proliferazione delle leggi sulla memoria in Francia si è segnalata per le questioni di portata più generale che ha sollevato.

---

[42] Il filtro della *Cour de cassation* ha impedito nel 2010, a vent'anni dall'entrata in vigore della legge, che fosse trasmessa al *Conseil constitutionnel* la questione prioritaria della sua costituzionalità, ritenendo la Corte che la repressione della contestazione di uno o più crimini contro l'umanità "ne porte pas atteinte aux principes constitutionnels de liberté d'expression et d'opinion": Cour de cassation, Chambre criminelle, 7 mai 2010 n. 09-80774, in "Nouveaux Cahiers du Conseil Constitutionnel", n. 29 (2010), 3, pp. 249-271.

[43] Corte europea dei diritti dell'uomo, caso *Lehideux e Isorni c. Francia*, 23 novembre 1998, e caso *Garaudy c. Francia*, 24 giugno 2003, in cui la Corte ha applicato l'art. 17 Cedu precludendo ai ricorrenti di invocare l'art. 10.

In particolare, si è discusso se l'interferenza di regole legislative con i canoni della ricerca storica, al fine di influire sulla trasmissione di significati relativamente a determinati eventi storici, potesse considerarsi un'operazione che comprime l'autonomia di questo ramo del sapere e rischia di predeterminare arbitrariamente i risultati della stessa indagine storica. Così si è sostenuto da parte della comunità degli storici in Francia, riunita attorno a diversi manifesti con cui, seppure con diversità di accenti e anzi polemiche tra i vari gruppi, è stata denunciata l'intromissione legislativa nell'esercizio della libertà di ricerca scientifica: "L'histoire – si è affermato – n'est pas un objet juridique. Dans un État libre, il n'appartient ni au Parlement ni à l'autorité judiciaire de définir la vérité historique"[44].

È vero che le leggi con finalità memoriali, quando di contenuto circoscritto, cioè esaurito dal riconoscimento di un evento storico e quindi prive di una vera normatività, possono apparire innocue *lois d'affichage*, 'leggi-manifesto'. Anche in questo modo esse non possono però considerarsi del tutto neutre o ininfluenti, giacché contribuiscono comunque a scrivere la storia; di qui la reazione degli intellettuali.

Ben altre perplessità hanno destato queste leggi quando, dal piano simbolico e declamatorio, si è tentato di trasporle su quello sanzionatorio. Ciò è quanto è avvenuto a proposito della legge sul genocidio armeno, di cui, a breve tempo dalla sua approvazione, veniva perseguita la modifica allo scopo di incorporarvi, ad integrazione della qualificazione legislativa già resa del fatto storico, sanzioni penali da applicarsi nel caso della sua negazione o minimizzazione, nel solco della legge sulla negazione dell'Olocausto. Una modifica siffatta avrebbe avuto inevitabili ricadute sulle libertà fondamentali o quantomeno proiettato sul loro esercizio un *chilling effect*, come si usa dire con espressione mutuata dalla giurisprudenza della Corte Suprema americana in materia di *free speech*.

Per le ragioni che si sono prima richiamate, un simile tentativo difficilmente avrebbe potuto avere successo: esso non ha infatti superato il vaglio dei giudici, la cui decisione è sembrata anzi porre un'ipoteca sull'intera categoria delle leggi memoriali. La proposta di modifica della legge sul genocidio armeno veniva sotto-

[44] A tale proposito si ricorda l'appello comparso con il titolo *Liberté pour l'histoire!*, apparso sul quotidiano *Libération* il 13 dicembre 2005. L'appello (a cui in poche settimane aderirono alcune centinaia di firmatari) chiedeva l'abolizione di tutte le *lois mémorielles*, a partire dalla *loi Gayssot*, per il motivo che, "in uno Stato libero, non è compito del Parlamento né dell'autorità giudiziaria definire la verità storica". Nella circostanza, i toni erano tuttavia quelli di un vero e proprio manifesto sul rapporto fra storici, società civile e potere politico, improntato ad una 'separazione dei poteri': "La storia non è una religione. Lo storico non accetta nessun dogma, non rispetta nessun divieto, non conosce tabù. [...] La storia non è la morale. Il ruolo dello storico non è quello di esaltare o di condannare, ma di spiegare. Lo storico non è schiavo dell'attualità. [...] La storia non è la memoria. [...] La storia non è un oggetto giuridico". Una precedente petizione, promossa da Claude Liauzu e Gérard Noriel, era stata pubblicata su *Le Monde* il 25 marzo 2005 in reazione all'obbligo posto sugli insegnanti dalla controversa *loi Mekachera* di "illustrare il ruolo positivi della colonizzazione".

posta, a seguito di *saisine parlementaire*, all'esame del giudice costituzionale che nel 2011 ne dichiarava l'incostituzionalità[45].

Un esito non diverso, di possibile freno alla libertà di espressione e di ricerca storica, ha potuto d'altra parte verificarsi quando il legislatore non ha provveduto a chiarire e a delimitare in questi testi legislativi la natura e la portata, se non la stessa esistenza, di diritti azionabili da terzi, fossero gruppi o individui, allo scopo di inibire la diffusione di determinate ricostruzioni storiche o di ottenere rettifiche oppure integrazioni.

Non a caso, la questione è venuta al centro di alcune controversie giudiziarie in materia di responsabilità dello storico. Una di esse, che ha fornito l'occasione per introdurre nel 2001 la legge di riconoscimento del genocidio armeno, aveva riguardato pochi anni prima lo storico Bernard Lewis, perseguito in Francia dapprima in sede penale per l'asserita negazione del genocidio armeno, ma assolto a motivo della inapplicabilità analogica della legge sulla negazione dell'Olocausto; e poi condannato in sede civile per aver mancato ai doveri di oggettività e di prudenza previsti dall'articolo 1382 del *code civil*, avendo posto in dubbio la natura genocidaria di quell'evento, senza menzionare anche le fonti che invece l'hanno accredita.

Un'altra vicenda ha avuto per malcapitato protagonista lo storico francese Olivier Petrè-Grenouilleau, ritenuto responsabile dai soggetti rappresentativi delle minoranze francesi di origine antillese, di aver espresso in un suo libro posizioni storiografiche contrastanti con la verità storica canonizzata dalla legge del 2001 sul riconoscimento della tratta degli schiavi. Ironia della sorte, il libro incriminato era stato insignito del premio del Senato francese, conferito dall'Istituzione parlamentare ai migliori libri di storia; lo studioso si è dunque trovato prima a ricevere il premio e poi ad essere portato in giudizio.

Da questi episodi appare chiaro come, sebbene differenziata nei singoli contenuti, la legislazione memoriale francese nel suo complesso sia venuta configurandosi come il prodotto, e al tempo stesso il volano, del processo tendente a introdurre nell'agenda legislativa il tema della memoria collettiva, divenendo questa, da spazio analitico delle scienze storiche e sociali, anche spazio giuridico proprio in conseguenza della sua legificazione.

L'operazione non si è però svolta senza contraccolpi. Se agli occhi degli storici il legislatore francese può essere incorso in un eccesso di potere, occupandosi di materie non sue, anche il legislatore si è esposto a critiche in relazione ai suoi compiti, quando si è lasciato condurre dall'azione di gruppi di pressione finendo per alimentare una 'bulimia commemorativa' suscettibile di aggravare la già conclamata crisi della legge.

Ne è derivata una revisione critica del rapporto tra la sfera giuridica e la ricerca storica rispetto alle decisioni dei poteri pubblici, avviata dal Parlamento francese già nel 2008 e favorita dalla nota decisione del *Conseil constitutionnel*, senza che si sia giunti però ad un esplicito e irrevocabile abbandono dello strumento legislativo 'memoria-

[45] Conseil constitutionnel, *décision* 20 maggio 2011, n. 2011-131.

le'. Il ricorso a questa pratica legislativa ancora si affaccia di tanto in tanto nel dibattito pubblico, la ricerca di consenso politico ne sostiene talvolta la promessa; e i poteri pubblici non si sono spogliati di compiti di 'manutenzione' della storia nazionale, in un Paese in cui, va ricordato, tra le prerogative presidenziali v'è quella di promuovere la *pantheonisation* di figure che abbiano illustrato la storia nazionale.

Certo è che il connubio tra storia e diritto, tra legge e memoria, non accenna a lasciare la scena; esso continua ad alimentare dibattiti che toccano corde profonde dell'identità nazionale, e nel contempo richiedono di considerare la 'storia degli altri'. Ne è stato esempio il rapporto commissionato dal Presidente Macron allo storico Benjamin Stora sulla memoria storica della colonizzazione e della guerra algerina pubblicato nel gennaio del 2021[46], che però ha dato luogo a critiche storiografiche sia interne, sia dal versante algerino, da cui anzi è giunta l'accusa di un revisionismo dolce, di una semplificazione dei fatti e anche di un'occasione perduta, a causa della incompleta desecretazione delle fonti archivistiche.

6. La memoria e i legislatori

È ovvio che una riconciliazione intanto può essere perseguita in quanto si basi sulla completezza e sulla condivisione degli elementi di conoscenza, come è tipico del modello e delle finalità delle *Truth Commissions* istituite dapprima in Sudafrica e poi mutuate dai Paesi del Sudamerica.

Basterebbe d'altronde allargare lo sguardo alle esperienze di altri Paesi per constatare la centralità politica della memoria e della costruzione giuridica che di essa si persegue[47]. Senza poter qui fare una rassegna dei casi più rilevanti – e lasciato da canto il caso italiano –, si rammenta, almeno tra i più recenti, il caso Windrush nel Regno Unito sulla discriminazione nel dopoguerra degli immigrati provenienti dai Paesi caraibici del Commonwealth, in cui si è discusso se la risposta delle istituzioni dovesse consistere nella formulazione di *apologies*, ossia di scuse ufficiali di valenza memoriale, o mediante forme di indennizzazione economica. Degno di nota, ancora, è l'incastro dei programmi di *memorialization* nell'Irlanda del Nord, oggetto di un rapporto presentato nel 2021 di fronte al Parlamento di Westminster, che si lega con il problema dell'applicabilità dell'istituto della prescrizione da cui dipende l'apertura o la prosecuzione di procedimenti penali per i reati compiuti durante i *troubles* che hanno afflitto la regione nell'arco di trent'anni.

Tra le esperienze legislative di maggiore spessore si annovera certamente quella spagnola.

---

[46] B. Stora, *Les questions mémorielles portant sur la colonisation et la guerre d'Algérie*, gennaio 2021, <https://www.elysee.fr/admin/upload/default/0001/09/0586b6b0ef1c2fc2540589c6d56a1ae63a65d97c.pdf>.

[47] Per una rassegna delle modalità di 'gestione del passato' in alcuni Stati europei v. M. Della Malva, *Diritto e memoria storica*, Milano, 2020.

Una prima legge sulla 'memoria storica' del 2007[48], che ha previsto il riconoscimento delle vittime della guerra civile e del franchismo, si è esposta a critiche (lasciando stare quelle 'nostalgiche') per la sua cauta e restrittiva impostazione. Nel preambolo essa riconosce la memoria delle vittime ma la associa alla sfera "personale e familiare", ciò valendo a negare la natura di delitti contro l'umanità dei crimini compiuti dalla dittatura franchista, e ad escludere l'impegno dello Stato ad attuare politiche che alle vittime e ai loro discendenti garantiscano il diritto alla verità e alla giustizia.

A questa legge – attualmente oggetto anche di contenziosi tra il Governo e alcune Comunità autonome – ne è seguita un'altra nel 2022. Di questa già il titolo – "de Memoria democratica" – è sembrato suggerire un'impostazione più attenta alle ragioni del costituzionalismo liberale, benché non sufficiente, secondo le critiche più radicali, a lenire il *vulnus* alla libertà di espressione comunque rappresentato dall'interferenza del legislatore in materie che dovrebbero essere riservate alla ricerca e alla discussione storiografica[49]. In realtà, le nuove disposizioni segnano un avanzamento dell'elaborazione di fonte legislativa della storia nazionale che, sottratta all'approccio d'impronta prevalentemente amministrativa della legge precedente, viene sussunta al piano costituzionale: la stessa Costituzione del 1978, il processo costituente da cui è scaturita, la sua "trascendenza giuridico costituzionale" sono eletti espressamente a "luogo della memoria nazionale", riferimento essenziale per il disegno delle politiche memoriali[50]. Il passaggio va registrato come significativo in una ideale tassonomia delle forme di legificazione della memoria: anziché misurarsi, come in precedenza, con la qualificazione di singoli fatti storici – la Guerra civile e il franchismo –, la legislazione spagnola si è rivolta alle premesse e ai valori costituzionali facendone la bussola della memoria pubblica.

Infine, non potrebbe omettersi di fare menzione di una delle principali ramificazioni della problematica della 'storia giuridificata': la questione delle cosiddette *reparations*, discusse da diversi decenni negli Stati Uniti e oggetto anche di numerose risoluzioni parlamentari, che nella forma di misure riparatorie (simboliche o sostanziali) dovrebbero essere disposte in favore dei cittadini di origine africana che condividono l'eredità storica della deportazione in schiavitù.

---

[48] Ley 52/2007, del 26 dicembre, "por la que se reconocen y amplían derechos y se establecen medidas en favor de quienes padecieron persecución o violencia durante la guerra civil y la dictadura".

[49] Ley 20/2022, del 19 ottobre, "de Memoria democrática". Sul testo legislativo v., da diverse prospettive, A. Mastromarino, *La Ley de Memoria democrática: un cambio di passo per la Spagna*, in "Quaderni costituzionali", 42 (2022), pp. 913-916; G. Rollnert Liern, *Memoria democrática" versus libertad ideológica: la democracia militante retrospectiva*, in "Revista de Derecho Político", 118 (2023), pp. 121-143.

[50] A tenore dell'art. 1.1 della Ley n° 20/2022 , la legge "toma la Constitución – particulamente, las fechas del ítinerario constitucional que siguió el proceso constituyente español – como referencia nuclear en el diseño de las politicas de memoria y les ortogar una innegable trascendencia jurídico constitucional atribuyèndole a la Constitución de 1978 el carácter de 'lugar de memoria en España'".

Il caso statunitense, peraltro, presenta profili di particolare interesse se si considerano le attuali lacerazioni politico-sociali, di cui appare un'espressione anche il singolare contrasto che si registra tra la devozione riservata in quel Paese ai sacri testi costituzionali, oggetto di letture originaliste e quindi orientate a trarne un'interpretazione che si pretende fedele all'intento dei padri fondatori, e l'impeto, anche questo antistorico, con cui se ne rovesciano le statue: come se George Washington, il nuovo Cincinnato che a guerra conclusa torna con semplicità alle sue terre, non fosse anche l'aristocratico piantatore della Virginia, padrone di numerosi schiavi, amministratore dei suoi uomini e dei suoi beni con i metodi e il rigore propri della sua epoca e del suo ambiente[51].

Come si vede, esiste una babele di voci legislative in cui è lemma costante la memoria; la sua costruzione giuridica comporta però accorti bilanciamenti e non sempre è coronata da pieno successo.

7. La ricerca di una storia condivisa in Europa

Passando, infine, dall'impianto nazionale della memoria storica al livello europeo, è facile constatazione che in questa dimensione la tutela e la promozione della memoria rappresentano un aspetto progressivamente cresciuto d'importanza nella tavola dei valori dell'Unione europea; può dirsi anzi che il passato sia posto come uno dei luoghi chiave dell'identità europea[52].

Nel tempo si è tuttavia registrata un'evoluzione, che se da una parte può costituire il riflesso di una più generale stratificazione delle forme culturali in cui nelle società contemporanee è venuta costruendosi la memoria pubblica[53], nel contesto europeo ha avuto specifico innesco con la riunificazione tedesca e poi con l'ampliamento ad Est dei confini dell'Unione. Volendo sintetizzare all'estremo questo passaggio, potremmo dire che al paradigma storico-giudiziario di Norimberga se ne è progressivamente sostituito un altro, proteso alla revisione dell'ordine storico instauratosi nell'Europa orientale dopo il 1945, e centrato sull'idea che le tragedie del XX secolo sono ascrivibili alle ideologie politiche: a queste viene imputata la responsabilità di aver tutto sacrificato, in una sorta di 'millenarismo laico', alla

[51] Tanto è bastato a farne rimuovere il busto prima ritualmente esposto nelle sedi di uffici pubblici negli Stati Uniti e, nel 2023, perfino in ambienti del Congresso, dopo che vi era stato rimosso anche il busto di Roger B. Taney, presidente della Corte Suprema al quale si deve la decisione *Dred Scott* con cui nel 1857 fu negata ai neri la cittadinanza degli Stati Uniti.

[52] Ne è un indice, da ultimo, la Proposta di risoluzione del Parlamento Europeo sulla coscienza storica europea (2023/2112(INI)). Sulle politiche memoriali europee nella loro evoluzione storica, v. A. Sierp, *Le politiche della memoria nell'Unione europea*, in "Qualestoria", 49 (2021), pp. 19-33.

[53] Stimolanti, a tale proposito, le considerazioni svolte dall'angolazione socio-antropologica da C. Di Pasquale, *Antropologia della memoria pubblica. Il ricordo come fatto culturale*, Bologna, 2018, specie pp. 139-151.

costruzione di un 'uomo nuovo' e di avere a tale scopo utilizzato gli strumenti di costrizione e della violenza propri dei totalitarismi.

Da ciò è derivata l'esigenza di un 'riordino del passato', la cui rappresentazione europea era stata prima modulata dalla Decisione quadro del 2008 del Consiglio dell'Unione europea sulla lotta al razzismo e alla xenofobia, le cui previsioni, in coerenza con le legislazioni nazionali più consolidate, impegnano gli Stati ad adottare nel proprio diritto interno sanzioni punitive delle condotte ascrivibili alla negazione, banalizzazione, minimizzazione dei crimini di genocidio contro l'umanità e di altri crimini di guerra[54].

È di tenore diverso, e rivelatrice di una mutata impostazione, la Risoluzione sulla importanza della memoria europea per il futuro dell'Europa, approvata nel 2019 dal Parlamento europeo e seguita da polemiche a causa della equiparazione che vi è operata tra le esperienze storiche del comunismo e del nazismo[55]. Nei limiti della nostra ricognizione sono utili al riguardo alcuni rilievi, dal momento che il testo adottato dal Parlamento europeo fa ora parte del patrimonio acquisito del diritto dell'Unione.

Sebbene non vi sia dubbio, in linea generale e anche sulla scorta di quanto finora considerato, circa la legittimazione dei poteri pubblici come agenti memoriali e sull'utilità di una memoria istituzionalizzata nei processi di integrazione politica, è però certo che le modalità dell'intervento pubblico non sono ininfluenti, specie quando da ciò derivino effetti distorsivi la cui causa possa individuarsi nell'isolamento della decisione pubblica rispetto allo stato e allo sviluppo delle conoscenze storiografiche.

Ciò è quanto da più parti si è rimproverato alla Risoluzione del 2019; tanto che, se con riferimento alle legislazioni nazionali si è potuto talvolta sostenere, semplificando, che nel regolare la memoria pubblica ci sia stato troppo diritto, nel caso della redazione dell'atto europeo si potrebbe dire che forse c'è stata poca storia.

L'equiparazione tra il nazismo e l'esperienza sovietica staliniana, esperienze storiche entrambe assunte a paradigma del totalitarismo nei primi decenni del Novecento, rispecchia "l'intento di prendere le distanze da un tragico passato", motivo ispiratore della Risoluzione; e certamente esalta l'integrazione europea, che si delinea storicamente come la risposta alle sofferenze inflitte dalla tirannia nazista, tra cui principalmente l'Olocausto e l'espansione dei regimi comunisti totalitari e antidemocratici nell'Europa centrale e orientale. In tale prospettiva, la condanna dei totalitarismi vale a ribadire l'impianto di valori su cui si fonda il progetto europeo e si intende costruirne il futuro, superando le divisioni esistenti attraverso la cooperazione, l'integrazione e le garanzie democratiche.

Malgrado ciò, alcune critiche non sembrano infondate quando sostengono che la Risoluzione abbia ceduto alla tentazione di 'dire troppo', senza tenere adeguato conto del confine corrente tra le politiche pubbliche 'memoriali' e la pratica dello

---

[54] Decisione quadro 2008/913/GAI, del Consiglio, del 28 novembre 2008, sulla lotta contro talune forme ed espressioni di razzismo e xenofobia mediante il diritto penale.

[55] Risoluzione del 19 settembre 2019 sull'importanza della memoria europea per il futuro dell'Europa (P9_TA(2019)0021).

storico. Come non a torto si è osservato, nelle sue previsioni figurano semplificati, e talora banalizzati, eventi rispetto ai quali il conflitto tra 'memorie divise' è ancora aperto, e vi sono resi tra loro intercambiabili – senza che ciò possa ridursi a mera questione terminologica – formule di specifico e denso significato come totalitarismo, autoritarismo, nazismo, stalinismo, comunismo. Il rischio, come è stato osservato, è che mentre si intende fondare una memoria di scala continentale, si compie una piatta enumerazione di eventi senza distinguerne i diversi significati.

Se quindi l'iniziativa del Parlamento europeo è certamente condivisibile nelle premesse e nelle finalità, i suoi limiti si manifestano nella stesura di un testo che ha forse risentito della necessità di raggiungere un consenso avvicinando posizioni ideologico-politiche tra loro distanti, e ha infine forzato in un'unica cornice esperienze storiche diverse e delle quali non si è ancora raggiunta la ricomposizione. La possibile conseguenza è che, volendo l'Unione perseguire l'edificazione di una storia comune, possa in futuro trovarsi dinanzi all'ostacolo rappresentato da una memoria senza storia.

In realtà, senza per questo sminuire la prospettiva privilegiata da alcuni Stati membri in ragione dei traumi che segnano la loro storia nazionale, l'esigenza di fondare ed alimentare una memoria storica dovrebbe forse indurre le Istituzioni europee a non limitarsi a ricercare una unica e uniformante lettura della storia, bensì a porre condizioni per lo sviluppo di una ricerca indipendente, cooperativa, transfrontaliera, in grado anche di emanciparsi da prospettive strettamente locali.

La tela si è ora lacerata, nel 2022, con il deflagrare del conflitto russo-ucraino, che oltre ad avvalorare convincimenti e timori radicati negli Stati membri di quel quadrante europeo, presenta tra le sue incognite anche quelle relative alla prosecuzione di un'efficace ed equilibrata opera di costruzione di una memoria europea.

Alla preparazione del conflitto, e al suo attuale svolgimento, peraltro non è stato estraneo l'uso della storia; vi ha svolto anzi un ruolo fondamentale – detto con una formula in voga – la sua *weaponization*, secondata dai canoni della 'memoria illiberale' e dalla 'narrazione' autoritativamente orientata verso obiettivi nazionalisti e neo-imperialistici. Non a caso, sia le repressioni interne che hanno avuto luogo nella Federazione russa[56], sia la guerra di aggressione all'Ucraina sono state precedute dalla riforma costituzionale del 2020 e dal suo disposto identitario e sovranitario, che espressamente affida allo Stato il compito di "assicurare la difesa della verità storica" (art. 67.1, par. 3); e a ciò si è provveduto anche mediante la diretta partecipazione dei vertici dello Stato alla 'costruzione' di una distorta versione della storia nazionale (nonché di quella degli Stati vicini)[57].

[56] Si ricorda, al riguardo, lo scioglimento ad opera della Corte Suprema russa, il 28 dicembre 2021, della fondazione Memorial dedita a perpetuare la memoria storica delle vittime dello stalinismo (tema, nel 2021, della Risoluzione del Parlamento europeo "sulla costante repressione nei confronti della società civile e dei difensori dei diritti umani in Russia: il caso dell'organizzazione per i diritti umani Memorial").

[57] Chiara l'allusione al ruolo svolto dal presidente russo e dal suo *entourage* nella 'costruzione' di una distorta versione della storia nazionale (su cui v. N. Werth, *Putin storico in capo*, Torino, 2023, sulla falsificazione

Questo è il volto del 'costituzionalismo mnemonico', che nel momento in cui incorpora il suo 'codice di civiltà', distorce la tradizione delle costituzioni democratiche[58].

8. Conclusione

La costruzione di una memoria storica europea si profila, nelle attuali condizioni, un percorso tanto arduo da farne talvolta apparire irenica la stessa prospettiva. Nondimeno esso è necessario al futuro dell'Europa specie nell'attuale fase storica, e la posta in gioco meriterebbe il superamento di reticenze e cautele.

Al riguardo, una chiave di riflessione, o almeno lo spunto per un auspicio, si ricava da una pagina del filosofo Roberto Esposito. Vi si propone un'alternativa al modo riduttivo di pensare la comunità come "proprietà dei soggetti che accomuna", e la si individua attraverso il recupero dell'etimologia della parola latina *communitas*: la radice da cui proviene, *munus*, indica un "dono particolare, distinto dal suo carattere obbligatorio", che "non implica in nessun modo la stabilità di un possesso, ma perdita, sottrazione, cessione"[59].

Potremmo allora concludere, per riprendere le premesse, che la storia come *bene comune* potrebbe ormai essere tale, e avere senso, solo nella dimensione transnazionale; potrebbe esserlo nella misura in cui essa fosse coltivata al riparo dai condizionamenti dell'esercizio della sovranità; lo sarebbe, se ciascuno Stato fosse in grado di rinunciare ad affermare esclusivamente la propria.

---

della storia e sulla 'narrazione nazionale' che ha preparato l'invasione dell'Ucraina). Può inoltre menzionarsi la riforma costituzionale ungherese del 2011, con l'inserimento nel testo costituzionale del 'nucleo mnemonico' nazionalistico costituito dal riferimento alla "Sacra Corona" e alla "Costituzione storica". In letteratura v. U. Belavusau, *Mnemonic Constitutionalism and Rule of Law in Hungary and Russia*, in "Interdisciplinary Journal of Populism", 1 (2020), pp. 16-29.

[58] Sulla riforma costituzionale russa v. A. Di Gregorio, *Dinamiche di contesto e caratteristiche generali della Legge di Emendamento della Costituzione della Russia del 14 marzo 2020*, in "NAD – Nuovi Autoritarismi e Democrazie", 2 (2020), pp. 139-176.; C. Carpinelli, *La "nuova" Costituzione russa e il suo codice di civiltà*, ivi 3 (2021), pp. 54-77; S. Benvenuti, *Autocrazia, Ortodossia, Nazionalità. Le radici imperiali della Costituzione di Putin*, in "Democrazia e Sicurezza", 13 (2023), pp. 27-54.

[59] R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino, pp. VIII-IX.

Paolo EVANGELISTI *Grazie, Roberto, per questa sintetica conclusione che mette al centro questioni di fondo, cioè la differenza radicale che c'è, e dobbiamo continuare a perlustrarla fino in fondo, tra memoria e storia.*

Credo che il tuo intervento, di notevole respiro anche se centrato sull'esperienza determinante della legislazione, della giuridificazione della storia francese, ci abbia aperto prospettive sicuramente europee, anzi mondiali.

Vorrei solo ricordare tra le varie iniziative, poiché hai ricordato l'Inghilterra, la Spagna e l'Irlanda, che lo scorso anno la Germania ha celebrato una data, il millesettecentesimo anniversario della memoria della presenza ebraica in Germania, con forse uno scivolone del Presidente tedesco. Infatti, nella giornata inaugurale di quell'anno commemorativo, ha affermato che la presenza ebraica in Germania andava commemorata. Forse su questo poteva avere migliori consiglieri.

Guido ABBATTISTA *Grazie a voi. Sono molto contento di partecipare a questo seminario. Visto che è ricorso il nome di Giovanni Miccoli, mi permetto di farlo anch'io per ricordare che i saggi menzionati da Paolo Evangelisti sono facilmente accessibili ora nella raccolta di scritti di Miccoli, intitolata* Questioni di metodo. Scritti su storici e storiografia, *che Paolo ha sottomano e che ci rende facilmente accessibili lavori scritti 45 anni fa, che sicuramente consiglierei ai nostri studenti.*

Fulvio LONGATO *A questo punto, come l'altra volta, mi considero un discente, quindi, visto che nessuno mi ha preceduto, mi scuso anche questa volta perché devo uscire, però desideravo dire due cose senza poterle argomentare, perché non c'è il tempo.*

Mi richiamo a qualche suggestione che anch'io ho cercato di dare nell'incontro precedente. Se stiamo alla definizione originaria, che è la definizione di Elinor Ostrom di commons*, un aspetto che a me pare importante sottolineare è che la nozione di bene comune come* common *è "neutrale", nel senso che ha a che fare con un oggetto, in questo caso la storia, che rientra nel patrimonio della conoscenza, quindi la conoscenza è un* common *da questo punto di vista, come anche altre discipline, e da come viene svolta, condivisa, partecipata dipende il suo aspetto positivo.*

Ecco perché si parla di non escludibilità, non sottraibilità, anche se certi modi di praticare la storia, la filosofia e altre discipline portano ad esiti che consideriamo negativi su come operare congiuntamente relativamente a questo bene comune.

La storia può dare un contributo affinché il bene comune, la storia come common*, abbia una valenza positiva proprio in questo, sia nell'implementare e fare attenzione agli aspetti plurali, sia nel favorire modi di condivisione ad un pubblico più largo, di una modalità di affrontare la conoscenza in questo caso storica, proprio basata sulla pluralità, sui diversi punti di vista.*

In questa ottica penso che la storia come componente della conoscenza come common *possa dare un contributo al bene comune, però singolare, perché vi sono diversi tipi di contributi che si possono dare al bene comune.*

Penso a come vengono implementate le infrastrutture (si parlava di musei), a come vengono gestite, e lì non si tratta solo di una gestione amministrativa. Da questo punto di vista le prospettive che sono emerse indicano in che direzione gestire, in senso lato, il bene comune della storia, per evitare che esso diventi rivale delle politiche identitarie, diventi escludibile o escludente.

Qui, ovviamente, ci sarebbero molte altre cose da dire, ma desideravo ringraziare anche i colleghi e ho cercato di fare una mia osservazione personale.

Tullia CATALAN Università di Trieste *Condivido molto quello che ha detto Paolo [Evangelisti] e anche quello che ha detto Fulvio Longato.*

Se vogliamo far sì che la storia diventi un bene comune al servizio dei cittadini, ma in tutte le sue complessità che non dobbiamo mai perdere, perché la storia è complessa, non è mai lineare, sono d'accordo con te, Paolo, quando dici che dobbiamo recuperare anche il nostro ruolo di storici nella società civile.

Non è facile mettere assieme tutto ciò nel sistema che abbiamo in Italia, ma penso sia una piccola sfida, una sfida molto importante, visto anche il quadro geopolitico attuale (da storica contemporaneista non posso non rilevarlo, ovviamente) e penso che in futuro ci sarà ancora più fame di storia, avremo cinema e teatri pieni dove si terranno lezioni di storia, quindi perché lasciarla agli altri o a pseudo storici?

Dovremmo riprenderla in mano con forza anche sulla scena pubblica, ne sono convinta.

Antonella RICCI *Volevo ringraziare tutti delle relazioni molto ricche e dense di input che hanno intercettato veramente in modo profondo il mio interesse. Farò delle piccole domande molto puntuali al professor D'Orazio.*

Innanzitutto, sicuramente il rapporto tra storia e memoria è sempre problematico, è un rapporto insieme di distinzione e di nesso.

Mi interessava approfondire anche – Paolo Evangelisti lo ha accennato – la differenza tra commemorazione e memoria, due nozioni a mio avviso diverse, che invece vengono a volte confuse. In questa distinzione e nesso tra storia e memoria, che ruolo gioca quello dei testimoni, a partire dal processo Eichmann?

Paolo EVANGELISTI *Grazie, Antonella.*

Darei la parola a Roberto D'Orazio.

Roberto D'ORAZIO *Mi sembrano domande cui è più lo storico ad essere qualificato a rispondere. In ogni caso, per quanto riguarda la differenza tra memoria e commemorazione, nella prospettiva giuridica si tratta di due aree che sostanzialmente si sovrappongono.*

Quello che può aver anche favorito i fenomeni che abbiamo descritto, di cui ho parlato nella mia relazione, potrebbe essere stata una singolare coincidenza tra gli

sviluppi dell'interpretazione storiografica e una certa dinamica di interessi che hanno cercato composizione nella sfera giuridica attraverso la memoria.

Alludo a quella attualizzazione nel presente di queste istanze, che forse coincide con acquisizioni nel campo culturale e storico, nella chiave teorica del presentismo. Questo può avere contribuito a dare origine a rivendicazioni molteplici, la cui soddisfazione sul piano del diritto si deve alla problematica proprio per la concorrenza delle pretese, perché, come ho cercato di rilevare, è difficile individuare un aspetto comunitario a carattere universale, valido in ogni momento per quanto riguarda la memoria storica, almeno dal punto di vista della pretesa giuridica che richiede il riconoscimento tramite il crisma legislativo, e poi soprattutto c'è questo aspetto singolare dal punto di vista del giurista, per cui la memoria si correla a un anacronismo dell'oggetto che si intende tutelare.

È stata singolare la vicenda del riconoscimento del genocidio degli armeni, che è un caso di uso politico della memoria, per cui quando la Francia ha approvato questa legge, la Turchia ha proposto una legge analoga, che riconosceva il genocidio algerino, quindi abbiamo un Paese che reagisce, tra l'altro un paese che succede all'Impero ottomano, a un torto della storia che gli viene imputato, indicandone uno equivalente e contrario, quindi dal punto di vista giuridico è molto difficile dare una risposta a questa domanda.

Vedo più che altro una concorrenza di memorie, che trova forse composizione in una serie di commemorazioni, in quel calendario civile che prima citava la professoressa Catalan[1]*, quindi è un tentativo di stabilizzazione normativa di una verità storica che sconta una certa difficoltà e una certa incompiutezza.*

Questa è la risposta che mi sento di dare.

Paolo EVANGELISTI *Grazie.*

Prego, professoressa Vezzosi.

Elisabetta VEZZOSI *Per me sono state evocative tutte le cose che sono state dette, in particolare per le questioni americanistiche.*

Vorrei sottolineare il Progetto 1619. *Il* 1619 Project *ha creato spaccature veramente potenti nell'opinione pubblica negli Stati Uniti. Su questo non c'è niente di strano, fa parte del dibattito pubblico.*

Il tema più interessante, che non si può approfondire adesso, è dato dal fatto che le critiche a questo progetto, che ha di nuovo fortemente enfatizzato l'importanza della rilettura dal punto di vista degli afroamericani di tutta la storia degli Stati Uniti, sono state avanzate non soltanto dai conservatori, ma anche da alcune frange dell'estrema sinistra, quindi le critiche sono state molto polarizzate.

---

[1] Si tratta di un passaggio dell'intervento della professoressa Catalan, non reso disponibile per la pubblicazione (v. nota dei curatori, *supra*, p. 24).

C'è stata poi la politica, nel senso che – qui ci si può riferire a molte questioni argomentate da Roberto D'Orazio – alcuni Stati hanno legiferato contro l'acquisizione di queste linee guida da parte delle scuole e delle università nei programmi, guidelines *per riscrivere, ripensare, rinarrare la storia degli Stati Uniti, o addirittura – per ora non è successo – si pensava con un intervento della Corte Suprema.*

È chiaro che questi grandi progetti sono veramente molto controversial *e investono la politica di un Paese nel profondo, nelle sue istituzioni. Vari Stati della federazione, infatti, hanno comunque già legiferato nella direzione di non acquisire questi programmi. Questo mi sembra molto significativo.*

Certo, se la Corte Suprema si fosse espressa su questo, sarebbe stato davvero tanto grave, però in questo momento non stupirebbe.

La controversia è molto complessa e le parti sono e restano molto lontane tra loro. La mia, dunque, è una considerazione da collegare ai vostri interventi più che una domanda.

Guido ABBATTISTA *Direi che l'osservazione di Elisabetta Vezzosi è assolutamente pertinente, la commenterei così: è una delle specificità del federalismo attivare dei meccanismi di* check and balances*, in questo caso di tipo istituzionale, e questo ci fa pensare che i contesti istituzionali nei quali si svolge questo genere di dibattiti siano evidentemente molto importanti, perché non accade lo stesso in Francia rispetto agli Stati Uniti.*

Roberto D'ORAZIO *Mi felicito dell'approccio interdisciplinare con cui sono affrontati questi temi, un metodo indispensabile.*

A parte la mia personale sensibilità, per cui per statuto sono convinto dell'insufficienza del diritto a se stesso, quindi sono sempre molto aperto al confronto con altri campi disciplinari, mi sembra che dagli interventi sia emerso un quadro molto problematico, ma anche molto stimolante di questo problema vale a dire dell'aspetto comunitario della storia e dei suoi limiti. Sono quindi particolarmente lieto d'aver assistito a questo seminario.

Paolo EVANGELISTI *Grazie.*

Non a caso tu co-dirigi la Collana di diritto e cultura umanistica*, quindi siamo pienamente nel format.*

Non essendoci il tempo per trarre conclusioni organiche, nemmeno in via di estrema sintesi credo, quantomeno che debba essere rilevato l'ottimo livello di questa lunga serie di seminari che si chiudono oggi. A nome degli organizzatori desidero ringraziare tutti, innanzitutto gli studenti e le studentesse, la direttrice, che ha sostenuto con convinzione questo progetto. Un saluto a tutti, grazie.