

È (im)possibile la repubblica dei beni comuni? Da Kourouanfouga alle autogestioni locali e ritorno

Michele Carducci

Is it (im)possible the Republic of Commons? From Kourouanfouga to local self-government and return. *The article discusses the issue of the Commons government. After analyzing the divergence of perspectives between Private Law and Constitutional Law Scholars, the author focuses on the transition of constitutionalism from the "biochemistry Era" to the "fossil Era" in order to investigate the consequences of this evolution in local democracy experiences. Only in this perspective, it is possible to identify differences and limitations of both theories (like those proposed by Ostrom and Wilson) and of the historical experiences (from the Kourouanfouga Charter to the Constitution of Ecuador) of the Commons government.*

Keywords: Commons, Government, Republicanism, Constitutions, Kourouanfouga, Self-government, Eight Points of Bechstedt, Andean New-Constitutionalism

Sintesi propositiva del lavoro

In questo testo, si discute un tema solitamente ai margini delle innumerevoli riflessioni sui beni comuni: la loro forma di governo. In letteratura, ci si limita a descrivere *alcune* esperienze di gestione di *alcuni* beni comuni (Micciarelli 2014). Manca ancora un discorso di insieme, organico, proiettato su tutte le contestualizzazioni costituzionali che qualsiasi forma di gestione, quindi di potere, comporta (Diciotti 2013). Tale lacuna ricorre anche nei giuristi, fra i quali, in più, è da registrare una divergenza di prospettive e valutazioni tra studiosi del diritto civile e studiosi del diritto pubblico e costituzionale. Infatti, per i civilisti, quello dei beni comuni delinea un panorama tematico di relazioni tra soggetti e cose (appunto i beni), al cui interno la chiarificazione della natura dell'oggetto (*che cosa* siano i beni comuni¹) consentirebbe riflessivamente di comprendere la posizione del soggetto e dei suoi diritti. Da questa tassonomia, poi, deriverebbe la qualificazione delle azioni di gestione e utilizzo di tali beni (come *usare cose/beni*, in quanto classificati "comuni", da parte dei soggetti). La categoria del "benecomunismo" di Ugo Mattei, per esempio, nasce da questa euristica. Per i costituzionalisti, invece, il tema dei beni comuni non è focalizzato sul *che cosa*

¹ Questione di per sé difficilissima da risolvere, nella misura in cui la stessa idea di "bene" rinvia a una semantica storica controversa, antropologicamente differenziata, ricca di implicazioni non solo giuridiche (beni comuni o bene comune? *Common*, *Commons* o *Commonwealth*? ecc. (Carducci et al. 2015, Parte seconda).

essi siano, ma sul *come* essi, indipendentemente da qualsiasi tassonomia adottata², possano essere governati dentro un quadro, formale e materiale, di regole, *in primis* costituzionali, che disciplinano e condizionano, oltre che soggetti e cose, anche relazioni tra organi, poteri, articolazioni e livelli di funzioni, erogazione di servizi, in una parola quell'insieme di situazioni e posizioni, da cui dipende la effettività di tutti i diritti (di libertà, politici, sociali, culturali, economici), *oltre* la sola considerazione di *determinati* "usi" su *determinati* "beni". Di conseguenza, per i costituzionalisti, il problema sollevato dalle esperienze dei beni comuni non è tassonomico (beni "diversi" da altri sono meritevoli di gestioni "diverse" dalle altre), ma sistemico, sistematico e storico (*come* coniugare la gestione dei beni comuni con la forma di Stato e di governo al cui interno essa opera? *come* declinare tale gestione con le testualità costituzionali che abilitano od orientano soluzioni e bilanciamenti di servizi, funzioni, interessi, diritti, discrezionalità? *come* valutare le forme di gestione dei beni comuni, nella differenza di regimi politici prodotti dalle Costituzioni? *come* mantenere nuove o ritrovate forme di gestione dei beni comuni rispetto alle acquisizioni storiche di poteri invariati?) (D'Andrea 2015).

Insomma, i beni comuni, indipendentemente dalle classificazioni definitorie proposte³, sollevano problemi di potere, non solo di diritti e cose. D'altra parte, la ineluttabilità di questa connessione aveva attraversato i dibattiti della seconda Convenzione francese, in occasione delle proposte di Robespierre, del 2 dicembre 1792 e 24 aprile 1793, di introdurre, nella seconda Dichiarazione universale, un "dovere" costituzionale a garantire la "sussistenza di tutti", attraverso poteri di funzionalizzazione di tutti i beni all' "interesse generale dell'umanità". Sul *come* concretizzare questo intento naufragò l'iniziativa, giacché

² Quindi anche nel caso in cui si voglia parlare di "comune" in termini sostantivi e ontologici, come propone Antonio Negri al fine di uscire dal problema formale del modo di appropriazione, pubblico o privato, delle cose (Negri 2016).

³ Sforzo notoriamente oggetto, in Italia, della proposta di modifica dell'art. 810 del Codice Civile, affidata a una Commissione di esperti, istituita nel giugno 2007 e presieduta dal Prof. Stefano Rodotà. L'iniziativa consisteva nella introduzione formale di una tripartizione delle cose (beni pubblici, beni comuni, beni privati), sulla base di una peculiare interpretazione dell'art. 43 Cost., funzionale alla tutela dei diritti fondamentali, ma avulsa da qualsiasi considerazione sulle ricadute nella forma di governo (per esempio, sul regime della riserva di legge parlamentare rispetto ai poteri del Governo) e di Stato (per esempio, sul riparto di competenze Stato-Regioni nelle materie ambientali, di preservazione della natura, di produzione di energia, di uso dei suoli, di rapporti internazionali, di rapporti economici ecc... e sulle loro ricadute per la effettività degli stessi diritti fondamentali evocati). Il disegno di legge del Governo italiano, conseguente alla proposta della Commissione Rodotà, non ha mai avuto seguito.

la forma di governo rappresentativa, presupposta alla Dichiarazione, abilitava interessi e diritti individuali, quindi parcellizzazione e differenziazione delle aspettative sui beni e il loro uso (Salvadori 2015, pp. 151 ss.). In una parola, la democrazia rappresentativa non sembrava poter tradurre un'idea di gestione "comune" di beni "comuni" addirittura nell' "interesse generale dell'umanità", sulla base di determinazioni, di voto e deliberazione, a proiezione individuale. In fin dei conti, anche le successive riflessioni di Karl Kautsky (1983) su parlamentarismo e comunismo confessavano, dal punto di vista costituzionale e procedimentale, la stessa difficoltà: nel momento in cui discutiamo dell'idea che determinati oggetti/cose siano "comuni", il tema della loro gestione, ossia del potere sugli stessi, si tramuta in un vero e proprio nodo gordiano, persino per la democrazia. Naturalmente il nodo gordiano può essere sempre reciso, come propongono i rivoluzionari del "comune", ma poi qualcosa dopo va pur sempre costruito, ossia "riannodato"; e il *come* farlo resta il problema dei problemi, di rilevanza inesorabilmente costituzionale sia in senso formale che materiale, giacché richiede riconoscimenti condivisi di regole, poteri, procedimenti e comportamenti (Chessa 2010).

"Altro modo di possedere" vs. vecchio modo di governare

È nota l'obiezione mossa a queste constatazioni, proveniente appunto dai giuristi civilisti: è esistito ed esiste un "altro modo di possedere" le cose, ricalcando il titolo di un celebre studio di Paolo Grossi, che attesterebbe alternative praticabili di gestione dei beni comuni (Grossi 1977): dagli usi civici, alla proprietà collettiva regoliera trentina, al sistema elvetico dell'*Allmende*, all'*Allemansrätt* svedese, ai *räte* ungheresi, alle comuni di varia natura sparse per il mondo e osservate da Elinor Ostrom (2006).

Nessuno lo nega. Ma non si possono altrettanto negare due ulteriori constatazioni: l' "altro modo di possedere" ha sempre identificato un elemento del contesto, non il contesto; il contesto di oggi è radicalmente cambiato rispetto al tempo in cui l' "altro modo di possedere" era diffuso. Lo si può ridimensionare, qualificandolo come effetto delle "mitologie giuridiche della modernità", stando sempre a Paolo Grossi (2001). Ma pur sempre esiste e si tratta di un cambiamento

globalmente irreversibile su quattro fronti: costituzionale; religioso, economico, ambientale.

Sul fronte costituzionale, non si può ignorare la complessità delle Costituzioni moderne, che non corrispondono più né alle Carte medioevali né ai Patti tra sudditi e sovrani (Neves 2009, pp. 17 ss.). Sono documenti differenziali e ipercomplessi perché fondati, da un lato, su meccanismi di razionalizzazione dei poteri, differenziazione dei soggetti, incorporazione di principi e regole, articolazione dei rapporti intersoggettivi e interorganici, identificazione dei valori, aperture a fonti giuridiche esterne allo Stato, mai sperimentati prima (Verdù 1998), e, dall'altro, sul multicentrismo di tutte le regole costituzionali, ossia sulla loro interazione differenziata con norme della società, delle comunità, del mercato, dello Stato, della natura, della tecnica (Neves 2009, pp. 22 ss.). Questo comporta che l'evocazione dell'attualità di quel passato di gestione dei beni comuni, oltre a non poter occultare il nostro presente, deve, per risultare effettivamente plausibile e metodologicamente non superficiale o banalmente ideologico, misurarsi con *tutte* le acquisizioni evolutive della complessità costituzionale contemporanea, ulteriormente arricchita dalle molteplici dimensioni sovranazionali, alle quali qualsiasi Stato al mondo partecipa (integrazioni economiche funzionali al mercato; integrazioni complementari alla tutela dei diritti; integrazioni fondate su presupposti democratico-rappresentativi già esistenti e omogenei; integrazioni finalizzate a consolidamenti democratici ancora da realizzare; integrazioni indifferenti all'esistenza o meno della democrazia ecc...)⁴.

Sul fronte religioso, non si deve dimenticare che l' "altro modo di possedere" si diffuse all'interno di una esperienza del potere, che assumeva come presupposta e unitaria (secondo il postulato religioso cristiano della unicità di investitura, titolarità ed esercizio della sovranità) la legittimità dell'agire pubblico, senza doverlo discutere, costruire e mantenere attraverso meccanismi artificiali di consenso. Di conseguenza, nell'ordine premoderno, le gestioni di beni comuni non assunsero mai valenza di critica o alternativa ad altri meccanismi di

⁴ Prendendo atto, tra l'altro, che la democrazia, nel mondo, è recessiva come forma organizzativa del potere. È sufficiente consultare il *Democracy Barometer* per averne contezza (www.democracybarometer.org), oltre alle mappature, ancora attuali, di Eugenio Somaini (2009).

funzionamento e governo delle cose, come invece succede oggi (Valguarnera). Beni e cose di qualsiasi natura poterono convivere dentro un quadro costituzionale univoco, anche nel momento in cui le regole rispetto a specifici beni vennero scisse, come si verificò per la Magna Carta del 1215 rispetto alla Carta della Foresta del 1217, riguardante le risorse naturali comuni (Linebaugh 2008). Non è un caso che quei "modi di possedere" contraddistinguano ancora oggi tradizioni giuridiche di fatto premoderne, come quella "ctonia" (fondata sull'attribuzione di valore ancestrale unitario, quindi "comune", alla natura), quella islamica (che lega a Dio cose e persone come *Umma* ossia come "comune"), quelle orientali (induista e confuciana), in cui le regole necessitano di un complemento trascendente unitario ("comune") per la loro giustificazione (Glenn 2010). La Carta di Kouroukanfouga (1222-1239), totalmente ignorata dai giuristi occidentali, ne offre uno straordinario esempio, nella misura in cui coniuga usi e diritti della natura con tradizioni giuridiche "ctonie", Islam, regimi proprietari differenziati⁵ (Cissé, Kamissoko 1991, p. 39).

Sul fronte economico, poi, è ovviamente cambiato il modo di produzione capitalistico, divenuto non semplicemente industriale, ma soprattutto "estrattivo", ossia predatorio di risorse naturali precedentemente ritenute "comuni". Oggi, dopo la fine del *Gold Standard*, questo modo di produzione si è ulteriormente radicalizzato nella sua dimensione finanziaria, esigendo istituzioni globali efficienti sul piano temporale, prima ancora che efficaci su quello contenutistico, decisioni funzionali alla rapidità del profitto speculativo, semplificazione della rappresentazione della realtà (definendo il diritto semplicemente come *Rule of Law*), regole duttili (c.d. *Soft Law*), interazione con qualsiasi attore locale e globale, indipendentemente dalla sua legittimazione (c.d. *Multilevel Governance*), responsabilità contabile (ossia sul valore del denaro) prima ancora che politica (ossia sul valore degli obiettivi da realizzare) (c.d. *Accountability*), regolarità costituzionali "condizionate" alle ragioni del mercato globale (si pensi agli annuali

⁵ La Carta africana, a differenza della Carta della Foresta inglese del 1217, si fonda sullo statuto personale del diritto e dunque coniuga il diritto non in funzione dei luoghi, come per il documento inglese, ma in funzione delle persone, costruendo intorno a esse un regime giuridico "comune". Tale caratteristica si spiega proprio per il fatto di derivare, il documento africano, da tradizioni giuridiche non europee (a differenza di quella inglese di *Common Law*).

Doing Business Reports della World Bank⁶). Le discussioni degli ultimi anni sulla economia politica del "comune" (Fumagalli 2017) come anche sulla forza di resistenza della democrazia partecipativa nei mercati globali (Bevilacqua 2012) attestano la ineludibilità di questa dimensione.

Proprio il passaggio al paradigma economico "estrattivista", infine, ha inciso radicalmente sul fronte ambientale, abilitando quello che è stato giustamente denominato un diritto costituzionale "fossile" (Marquardt), desacralizzato rispetto alla eternità delle fonti naturali, perché consapevole della esistenza di beni esauribili (le energie fossili) e quindi preoccupato di costruire apparati normativi e organizzativi capaci di garantire sfruttamenti immediati, a fini di accumulazione finanziarizzabile (rendita) utile non solo alla ricchezza privata, ma soprattutto alla tassazione pubblica per la somministrazione di servizi connessi alla energia sprigionata da quei beni (Sieferle 2001): quindi, secondo una logica giuridica riconducibile non ai postulati dell'accesso comune ai beni, bensì, al massimo, a quello (che prelude allo Stato prestazionale) di un godimento comune degli effetti del loro sfruttamento (base della moderna concezione dei servizi pubblici erogati grazie ai fossili: energia elettrica, gas, mobilità collettiva, comunicazione) (Duguit 2003). L' "altro modo di possedere", invece, è figlio del diritto costituzionale "biochimico" del medioevo, fondato sulla sostenibilità della produzione agricola e sul governo del legno per la costruzione dei numerosi borghi e mercati cittadini nati intorno al commercio. Questo diritto, indipendentemente dal regime giuridico della proprietà, era molto più elementare nella sua struttura organizzativa e procedimentale, in quanto ancorato alla sostenibilità dei soli bisogni fisiologici di tutte le comunità umane (ripararsi dal freddo, cibarsi e riscaldarsi attraverso la legna), senza nessuna proiezione verso un'idea di appropriazione funzionale alla erogazione di servizi aggiuntivi generali e separati dall'accesso alle risorse (Marquardt 2006)⁷.

⁶ <http://www.doingbusiness.org/reports/global-reports/>, (consultato il 16.11.2017).

⁷ Marquardt, tra l'altro, individua quattro esperienze di diritto costituzionale "biochimico", al momento dell'avvento del costituzionalismo "fossile": quello del Mediterraneo-Medioriente, contraddistinto dall'utilizzo agrario della natura all'interno di strutture statali organizzate in funzione del commercio (mercantilismo statale e accumulazione primaria); quello delle steppe orientali, fondato sul sostentamento nomade all'interno di piccoli gruppi governati da un capo che garantisce l'accesso alle risorse (a scopo di preservazione delle provviste di sopravvivenza) nei diversi spazi di cammino (si pensi al Khanato); quello tropicale delle società agricole o pastorali definibili semplici, perché non preoccupate del controllo spaziale del commercio e quindi non indotte all'accumulazione per lo scambio (le civiltà precolombiane del

I due diversi diritti costituzionali non hanno mai interferito fra loro: il regime giuridico di uso "biochimico" sui beni agricoli non ha infatti ostacolato lo sviluppo del diritto "fossile" su altri beni, in quanto le due ontologie costituzionali sono rimaste sempre differenti e separate. Lo dimostra tutta la storia delle Costituzioni moderne, dalla rivoluzione francese in poi: il possedere beni per l'uso non necessitava di organizzarsi per erogare servizi generali indipendenti dall'accesso e dall'uso (la legna era elemento comune tanto al contadino quanto al cittadino, sicché predicarne la qualifica di "comune" risultava consequenziale); al contrario, possedere beni esauribili ma produttivi di energia generale indipendente dall'accesso comune, esigeva poteri costituzionali di regolazione delle differenze, tra chi estraeva, chi erogava servizi conseguenti, chi usufruiva di quei servizi, quindi con inevitabile negazione di qualsiasi logica "comune". Tale separazione è ancora oggi evidente nei c.d. Stati *Rentier*, estrattivisti e contemporaneamente tolleranti verso qualsiasi "altro modo di possedere"⁸. Ma trapela in tutte le Costituzioni contemporanee, come dimostra anche il testo italiano con gli articoli 42 e 43, dove i due diritti costituzionali, "biochimico" e "fossile", convivono in materia di titolarità della proprietà, accesso e uso dei beni, erogazione di servizi, rispetto all'art. 44, espressivo del solo diritto "biochimico" in materia di proprietà terriera, e agli artt. 41 e 117 c. 2 *lett. e*), espressivi del solo diritto "fossile" sulla libera iniziativa e la libera concorrenza nella erogazione di servizi e prodotti.

Dunque, l' "altro modo di possedere" può tranquillamente sopravvivere. Anzi, esso semplicemente sopravvive, senza mai sostituirsi o erodere il diritto costituzionale "fossile" ovunque imperante, tant'è da essere rubricato, come fenomeno sopravvissuto alle forme costituzionalizzate, in termini di "diritto muto" (Caterina 2012, pp. 85 ss.). Del resto, non sarà un caso che il tema della gestione dei beni comuni si associ sempre più spesso al paradigma della "resilienza", indicativo esso stesso di una capacità di sopravvivenza non trasformativa della organizzazione e del governo della realtà (Nocito 2015, pp.176 ss).

continente americano e i Regni africani, di cui è testimonianza importante la Carta di Kouroukanfouga); quello dell'estremo Nord e Sud del pianeta, popolato da cacciatori e raccoglitori, totalmente funzionali ai cicli naturali dei loro ecosistemi (le c.d. "tribù senza Stato").

⁸ Si pensi alle esperienze di agricoltura partecipata nei paesi arabi e islamici (per es. il "*miglioramento genetico partecipativo*" in Iran, Yemen, Siria), come pure al ritorno alle pratiche indigene nei paesi latinoamericani (per es. con il "*poder ciudadano*", in Venezuela, o la "*democracia comunitaria*", in Ecuador).

Ecco il paradosso su cui poggia il tema attuale della forma di governo dei beni comuni: un "altro modo di possedere" (di origine "biochimica") dentro i soliti "modi di governare" (costitutivi del diritto "fossile").

Mito repubblicano e democrazia di "opinione"

Ma perché l' "altro modo di possedere" non cambia i "modi di governare"? Anche in questo caso, la risposta è semplice: il governo dei beni comuni funziona solo a livello locale. Se ne può espandere il raggio di presenza, attraverso le innumerevoli reti globali di prassi ed esperienze (si pensi alla "*via campesina alla sovranità agroalimentare*")⁹, ma non il raggio di azione, che permane locale in quanto esclusivamente "biochimico".

L'ultimo rapporto del *Gruppo ETC* del 16 novembre 2017¹⁰, letto insieme ai dati di *Grain*¹¹, certifica questo panorama. Il 70 per cento della popolazione mondiale si nutre grazie alle reti contadine a piccola scala, che però dispongono di meno del 25 per cento della terra, dell'acqua e dei combustibili usati in agricoltura. In queste reti, il governo dei beni comuni è possibile e sicuramente prevale come forma di gestione. Dall'altro lato, però, si scopre che la catena alimentare agroindustriale di raccolta, conservazione e distribuzione dei beni (composta da poche unità di imprese multinazionali) occupa più del 75 per cento di tali risorse, pur alimentando solamente l'equivalente del 30 per cento della popolazione mondiale. Quindi, nonostante la reticolare diffusione quantitativa di realtà locali praticabili attraverso forme di gestione di beni comuni, per di più in un'ottica di diritto "biochimico" (accesso-uso-consumo), il mondo è condizionato dalle regole e regolarità del diritto "fossile" sulla proprietà in funzione della erogazione di servizi generali, separati dalla proprietà e dall'accesso ai beni, e controllate dalle multinazionali.

La constatazione è disarmante, ma non deve indurre a gettare la spugna. Serve piuttosto a prendere coscienza della complessità globale del tema. Continuare a predicare il governo dei beni comuni osservando solo il locale, ancorché in rete, e discutendo solo di esso anche giuridicamente, in nome di un

⁹ <https://viacampesina.org> (consultato il 16.11.2017).

¹⁰ ETC Group, *Who will feed us?*, 3rd Edition 2017

¹¹ <https://www.grain.org/es/article/entries/5408-el-gran-robo-del-clima-por-que-el-sistema-agroalimentario-es-motor-de-la-crisis-climatica-y-que-podemos-hacer-al-respecto> (consultato il 16.11.2017).

"altro modo di possedere", equivarrebbe a pensare di conoscere un oceano, continuando a osservarne solo alcune gocce. Forse, si deve partire dall'oceano, per provare a vedere che fine fanno quelle innumerevoli gocce della rete di esperienze di gestione dei beni comuni.

Per fare questo, però, sono necessarie alcune consapevolezza.

Il tentativo di universalizzare forme di governo che garantiscano il bene comune a tutti gli esseri umani, attraverso un governo comune di cose, funzioni e servizi, appartiene alla lunga e variegata tradizione del repubblicanesimo, ossia a quella linea del pensiero politico che si ispira all'ideale della repubblica intesa appunto quale comunità di soggetti fondata sul diritto e sul bene comune. Questa tradizione, pur nella ricchezza delle sue manifestazioni, si riconosce nel principio ciceroniano dell'autogoverno come riflesso della libertà individuale¹². Storicamente, però, l'autogoverno è stato sinonimo sempre e solo di località: dal *Self-government* alle *Public Hearings*, ai *Planungszelle*, agli *Ayllus* andini, nessuna esperienza, con la sola eccezione del (fallito) esperimento comunista sovietico, ha conseguito livelli statali o addirittura sovrastatali di piena affermazione dell'autogoverno repubblicano (Dauvé, Nesic 2016). Tale impossibilità è stata spiegata in tre modi, entrambi qualificabili "antropologici" (cioè fondati sulle ragioni della natura umana moderna).

Il primo corrisponde al c.d. "paradosso di Böckenförde"¹³. Poiché lo Stato liberal-democratico è il frutto di un processo di secolarizzazione che nega qualsiasi trascendenza, esso stesso si fonda su presupposti universali, di "teologia politica", che non può effettivamente garantire a tutti: diritti umani, uguaglianza, partecipazione, libertà, trasparenza, tolleranza, inclusione, pluralismo culturale e religioso ecc.... Di conseguenza, la universalità conclamata si colloca *altrove*, ovvero in luoghi di pratica solo locale dei diritti e della partecipazione (Pinzani 2005), anche perché, quella universalità, riconosce e accetta lo statuto proprietario, ossia una condizione fattuale sempre e solo "localizzata" (Donati 2002), che tuttavia consiste in un regime giuridico di decisione, cioè in una formula politica che ispira modelli istituzionali. Ecco allora che qualsiasi

¹² *De re publica*, II. 23.

¹³ Dal nome del costituzionalista-teologo tedesco che l'ha formulato: E.-W. Böckenförde.

repubblica di beni comuni non può essere altro che autogoverno di cose comuni "localizzate".

Il secondo, più semplice e frutto della osservazione empirica, sostiene che la tradizione dell'autogoverno trovi la sua più genuina manifestazione nelle realtà in cui convergono tre condizioni: basso tasso di popolazione; assenza di differenziazione sociale in funzione di saperi e competenze specialistiche; conseguente assenza di divisione dei poteri. In proposito, si richiamano le comunità indigene, quelle dei padri pellegrini del New England, quelle della Nuova Zelanda. In questi casi, l'autogoverno di beni, funzioni e servizi, proprio per la convergenza delle tre condizioni richiamate, si baserebbe sempre sulla logica della c.d. *Jurisdiction* (Di Gaspare 1988), ossia sull'assenza di divisione dei poteri e dei saperi (la c.d. assenza di "esperti") e sulla connessa investitura di qualsiasi funzione o servizio, ad opera dei diretti interessati: si pensi, per esempio, al *Justice of Peace*, allo sceriffo, allo *School Board*, nelle comunità dei coloni dell'America del Nord. La formula della *Jurisdiction* permetteva la gestione di beni comuni di qualsiasi tipo, da quelli naturali (raccolti e allevamenti) a quelli sociali (custodia ed educazione dei bambini, distribuzione dei viveri, sicurezza ecc...). Da questo *humus* storico istituzionale ha tratto ispirazione gran parte del dibattito novecentesco sulla democrazia partecipativa (Allegretti 2011) e sugli stessi beni comuni, estesi appunto a qualsiasi attività o servizio localmente, comunitariamente e democraticamente gestibile al di là di qualsiasi differenziazione sociale dei partecipanti e di qualificazione delle cose (Robbe 2007).

La terza spiegazione è più complessa e rintraccia il suo riferimento nelle celebri lezioni al *Collège de France* di Michel Foucault (1977-1978) sull'episteme della democrazia rappresentativa. La democrazia rappresentativa non nasce semplicemente come riflesso delle trasformazioni dei poteri nei grandi spazi della sovranità statale, in termini di rappresentazione o dei territori, come nel federalismo (Ciolli 2010), o dei differenti bisogni e interessi soggettivi, come nel parlamentarismo (Carducci 1995). L'episteme della rappresentanza affonda nella irreversibile separazione, prodotta dalla modernità all'interno della popolazione, tra "specie umana", come naturalità di bisogni comuni (mangiare, bere, ripararsi

dal freddo, riprodursi), e "pubblico", come insieme di "opinioni inventate" (intese da Foucault in termini di comportamenti, giudizi, inclinazioni, desideri, paure, conoscenze e rappresentazioni individuali, espressive di cultura), le quali possono, nella somma, diventare collettive, ma non necessariamente tradursi come comuni nelle modalità di gestione. La ragione della rappresentanza democratica, di conseguenza, non deriverebbe da un problema di dimensione spaziale del potere (piccolo = partecipativo *vs.* grande = rappresentativo), ma dalla identità differenziata dei soggetti. Il che significa (è questa la differenza più netta dalle precedenti due ipotesi di spiegazione) che la dimensione di "opinione" non è legata a un luogo. È ovunque e, in quanto tale, può tranquillamente appropriarsi e condizionare anche le esperienze locali di democrazia partecipativa o gestione comune di beni comuni, trattandosi appunto di un dato strutturale della soggettività moderna di tutti gli individui.

La realtà sembra confermare l'assunto foucaultiano. Lì dove la presunzione di forti divergenze di "opinioni" sull'uso comune di beni comuni appare fondata o comunque presumibile, succede che le forme di autogestione repubblicana locale falliscono oppure si tramutano in logiche *bottom-up*, per esempio con la loro riduzione a semplici "consultazioni" endoprocedimentali. Si pensi ai *QUANGO* (*Quasi-Autonomous Non-Governmental Organisations*) statunitensi, al *débat public* francese, alle recenti previsioni legislative italiane in materia di opere pubbliche.

Il repubblicanesimo dei beni comuni versa dunque in una *impasse*: inneggia all'autogoverno come massima espressione della libertà sui beni; ma limita quell'autogoverno, dato che la massima espressione della libertà non può che alimentare il massimo di pluralità di "opinioni" sui beni e sui beni. Se a questo si aggiunge che il pluralismo di "opinioni" identifica l'elemento determinante delle Costituzioni democratiche contemporanee (come correttamente ricostruito dal "paradosso di Böckenförde"), si dovrebbe persino concludere che repubblicanesimo, benecomunismo e costituzionalismo non siano affatto reciprocamente conciliabili.

Il protocollo di Bechstedt e i suoi limiti

Il noto postulato della "tragedia dei beni comuni" di Garret Hardin passa anche attraverso questa *impasse*: "opinioni" non comuni, per di più costituzionalmente legittime, intorno all'uso e gestione di beni considerati "comuni", ne ostacolano la gestione.

Elinor Ostrom aveva estrapolato otto punti per suggerire una via di uscita dal fallimento o dalla regolamentazione *bottom-up*, desumibile dagli esempi richiamati. Il biologo David Sloan Wilson li ha fatti propri, con la teoria della "evoluzione dei gruppi"¹⁴: un gruppo che sa tenere a freno comportamenti egoistici ha un evidente vantaggio sui gruppi che non vi riescono. Di conseguenza, la separazione tra "specie" e "opinione", storicamente constatata da Foucault, si rivelerebbe evolutivamente dannosa per tutti gli individui umani, al di là delle pur costituzionalmente legittime "opinioni" di ciascuno. In realtà, tra gli ecologi questa conclusione è una certezza, se si pensa alla tesi di William E. Odum sulla c.d. "tirannia delle piccole decisioni"¹⁵. Ciononostante, però, la realtà umana continua a ignorare la teoria di Wilson.

La *Commons Sommerschule* di Bechstedt, in Germania, ha provato a tradurre i criteri di Ostrom e le teorie di Wilson in una sorta di protocollo codificato di costruzione di una forma di governo dei beni comuni, "immune" dalle contraddizioni del repubblicanesimo di "opinione"¹⁶. Ne sono derivati i c.d. "punti di orientamento", rivolti, si badi, non a qualsiasi cittadino, ma solo ai *Commoner*, ovvero ai soggetti già propensi (per propria "opinione") alla gestione comune di beni comuni. I punti possono essere così di seguito sintetizzati: i *Commoner* operano in un mondo ostile ai *Commons*¹⁷ e assumono altresì la consapevolezza che ogni azione od ogni cosa fa parte di un insieme più grande di istituzioni, operanti su scala tendenzialmente diversa da quella delle proprie scelte comuni; diventa quindi determinante avere coscienza di quali beni si vogliono

¹⁴ <http://economics.com/tragedy-of-the-commons-elinor-ostrom/> (consultato il 12.11.2017)

¹⁵ La somma globale di tante piccole decisioni, unica modalità praticabile di decisione "comune" eco-compatibile, non salverà il pianeta dalla catastrofe, e questo proprio perché spazi "comuni" della natura e degli ecosistemi, da un lato, e luoghi e istituzioni "comuni" dell'agire culturale umano (di "opinione"), dall'altro, non coincidono (Echevarria).

¹⁶ http://commons-sommerschule.webcoach.at/index.php/Acht_Punkte (consultato il 12.11.2017)

¹⁷ Il plurale inglese *Commons* è notoriamente problematico nella sua traduzione in una lingua latina. In origine, ai tempi del solo diritto "biochimico", designava campi, pascoli e risorse naturali comuni dei contadini inglesi; oggi, in tempi di diritto "fossile", ricomprende anche beni materiali e immateriali di cui una comunità assume attivamente la cura, qualunque sia la formula giuridica di qualificazione dell'oggetto.

gestire e con chi; in questa prospettiva, diventano "comuni" i beni identificati non in virtù di specifiche proprietà intrinseche e per qualificazione normativa, bensì per convergenza di "opinione", scelta e azione tra i *Commoner*; da questa consapevolezza deriva la regolamentazione di uso comune dei beni, ossia la loro cura e il loro mantenimento, attraverso regole, mezzi e benefici a disposizione di tutti i partecipanti; le premesse comuni dovrebbero ridurre al minimo le possibilità di conflitto interno, il quale, ove insorto, andrebbe comunque gestito e risolto secondo metodi conciliativi di riconferma delle condizioni comuni di azione; al contrario, ogni conflitto esterno al gruppo, riguardante singoli soggetti della gestione comune, non dovrebbe condizionare l'azione; così operando, la strategia comune diventerebbe evolutivamente più forte e resistente ("resiliente") all'ambiente esterno, rispetto alle logiche individuali dei singoli.

In realtà, l'interessante protocollo tedesco, al pari delle suggestive tesi della Ostrom e di Wilson, non discute concretamente della forma di governo dei beni comuni. Non dice nulla, infatti, su come gestire i beni comuni rispetto ai processi decisionali derivanti dalle Costituzioni degli Stati e dalle loro proiezioni nazionali e sovranazionali. Si limita a suggerire tecniche di "sopravvivenza istituzionale" di singole esperienze di gestione di beni. Così facendo, però, l'approccio alimenta una finzione e produce una scissione. La finzione riguarda, ancora una volta, la qualificazione del bene: sarebbe "comune" non un bene giuridicamente qualificato come tale, bensì una qualsiasi "cosa", materiale o immateriale, percepita come comune da una pluralità di ("opinioni" di) soggetti convergenti. In questo modo, i soggetti agenti sulla gestione comune del bene comune si auto-destinano a un regime giuridico di doppia scissione: delle cose, che vogliono gestire in base alle loro "opinioni"; della propria soggettività di persone giuridiche le cui "opinioni" devono fare i conti con apparati normativi e costituzionali non modificati.

È davvero possibile auto-qualificare comune una qualsiasi cosa, prescindendo dal regime giuridico istituzionalizzato che ne condiziona l'accesso, l'uso, la destinazione, la trasmissione, il mantenimento? È davvero sufficiente auto-qualificarsi *Commoner*, fingendo di non sapere che si è comunque soggetti giuridici, con diritti, doveri, facoltà, limiti che comunque condizionano, nel bene o nel male, le nostre azioni? Davvero basta nutrire "opinioni" comuni per attivare

efficacemente e risolutivamente una forma di governo di beni comuni¹⁸? Sarà quindi casuale che difficoltà e interrogativi, per esempio insorti intorno ad alcune esperienze italiane di autogestione di beni auto-qualificati "comuni" per "opinione" convergente¹⁹, siano tutte di natura giuridica (*come* regolamentare, *come* rapportarsi con le istituzioni o eventuali finanziatori, *come* gestire la violazione di norme esterne alle "opinioni" del gruppo, *come* sanzionare condotte non conformi agli obiettivi comuni ecc....) e siano tutte considerate superabili solo attraverso la "rivolta culturale" - quindi di "opinione" - sui beni (Giardini 2012)? Oppure, a ben vedere, i protocolli *à la* Ostrom riconfermano, tutti, l'episteme foucaultiana della democrazia di "opinione", eludendola, più che neutralizzandola, con l'escamotage della convergenza dei *Commoner*?

Sembra che non ci sia nulla da fare nei (falliti) tentativi di argomentare la forma di governo dei beni comuni a livelli di esperienza e di istituzioni ulteriori rispetto alla dimensione locale. Il panorama recente di comparazione costituzionale, però, offre qualche spunto interessante per intravedere vie ancora inesplorate sul tema dei beni comuni. Quando si parla di globalizzazione, si pensa ai mercati, alla comunicazione, alla libera circolazione di persone e cose. Ci si riferisce, in definitiva, alle condizioni di vita foucaultianamente inventate dalle "opinioni" degli individui. Sfugge, ai molti, che il mondo globale coincide di fatto con il pianeta terra e che il pianeta terra è un bene comune non per "opinione" ma per natura, e che, di fronte alla natura, l'essere umano è specie, non solo "opinione" individuale. La globalità della terra, pertanto, identifica l'unica condizione fattuale per neutralizzare effettivamente la dimensione di "opinione" sul "comune". L'ecosistema terra è il "comune"; ed è il comune "vita", non il comune "opinione". Che cosa comporti una simile considerazione, può essere sintetizzato in tre passaggi: la riscoperta delle regole fondamentali di sopravvivenza in natura della specie umana come regole costitutive della stessa convivenza civile tra individui al di là delle loro "opinioni" (secondo quella

¹⁸ Vale la pena di ricordare che le evidenze empiriche, da cui sono tratti tutti i protocolli *à la* Ostrom, non investono mai comunità di *Commoner* con oltre 15.000 partecipanti. Di conseguenza, esse sembrerebbero confermare, più che superare, le constatazioni già formulate sul destino repubblicano (locale) della democrazia partecipativa e del governo dei beni comuni.

¹⁹ Macao a Milano, S.a.L.E. Docks a Venezia, il Teatro Rossi a Pisa, il Nuovo Cinema Palazzo e il Teatro Valle a Roma, l'ex Asilo Filangieri a Napoli, il Teatro Garibaldi Aperto a Palermo, il Teatro Coppola di Catania, il Teatro Pinelli a Messina, la Fattoria comune di Mondeggi, i supermercati autogestiti, le cooperative di comunità municipale ecc...

"conversione ecologica" della vita, già colta con lungimiranza da Alexander Langer); l'affermazione di queste regole in termini di gerarchia costituzionale, ossia di nucleo di norme imperative, non derogabili né negoziabili dalle logiche del diritto costituzionale "fossile" e dalle "opinioni" degli individui; l'integrazione degli otto punti di Bechstedt, meramente ricognitivi dell'esistente e funzionali solo a logiche locali di "resilienza", con disposizioni di riconversione dello statuto di cittadinanza costituzionale in termini ecologici.

Concretizzare questi tre passaggi non è facile, ma neppure impossibile. Non si tratta di tornare al diritto "biochimico" medioevale (magari nelle forme del c.d. "*Neo-feudalism*" individualista e libertario) né di abbattere il sistema attuale (immaginando rivoluzioni globali impraticabili). Si tratta piuttosto di affermare, a livello prioritariamente statale ma sotto egide internazionali o sovranazionali, la forza normativa di regole costituzionali "biochimiche" ad oggi inesistenti, per causa del primato del diritto "fossile", eppure fondamentali tanto alla sopravvivenza della specie umana come "bene comune" quanto alla salvaguardia di cose vitali, ossia prescisse dalle "opinioni", quindi "comuni" a qualsiasi essere umano (acqua, cibo, piante, animali). Il grido di allarme degli oltre 15.000 scienziati di tutto il mondo²⁰ ad assumere misure imperative e istituzionalmente coordinate in tema non solo di riscaldamento globale, come problema "fossile"²¹, ma soprattutto di consumo di risorse comuni di sopravvivenza nel rispetto del loro ciclo naturale di riproduzione, come priorità "biochimica", segna risolutivamente il punto di svolta. Il bene e i beni "comuni" sono lì, nell'ecosistema terra, con i suoi beni, le sue risorse e i suoi servizi eco-sistemici. A livello internazionale e sovranazionale si stanno impostando iniziative mirate allo scopo (Carducci 2017). Quello che però appare ormai irreversibile riguarda la presa di coscienza della dimensione costituzionale del problema e la necessità di affrontarlo in una prospettiva giuridica diversa.

Che cosa significa questo?

Se si continua a lavorare dentro il campo delle "opinioni", i margini di innovazione sono pochi. Si può, al massimo, invocare la razionalità dell'agire

²⁰ "World Scientists' Warning to Humanity: A Second Notice", in <http://scientists.forestry.oregonstate.edu/> (consultato il 16.11.2017)

²¹ Dato che il tema dei cambiamenti climatici è stato metabolizzato come problema di cose che inquinano (automobili, industrie ecc.), non di "opinioni" e comportamenti umani eco-incompatibili.

strategico che orienterebbe le "opinioni" verso la virtuosa cooperazione su beni e cose comuni, come propone il c.d. "*Folk Theorem*" (Massarutto 2013). Secondo questa teoria, N individui interagenti per un periodo indefinitamente lungo (per il futuro delle generazioni), se non impazienti, ossia se attribuiscono al loro benessere futuro un peso significativo rispetto al loro benessere attuale, sono indotti a comportarsi in modo cooperativo e non individualista, per il conseguimento di risultati comuni. Come si vede, il meccanismo è condizionato a un presupposto di "opinione" (Fudenberg, Levine 2007). In più, esso assume mera valenza descrittiva di strategie perseguibili, senza alcuna valenza prescrittiva, equiparandosi, in questo, al noto "dilemma del cacciatore" di Rousseau (reso nel suo *Discorso sull'origine della disuguaglianza* del 1754), esplicativo, al contrario, della tendenza anti-cooperativa della libertà individuale, in assenza di istituzioni incentivanti o coercitive di comportamenti differenti.

Alla fine, l'appello al "*Folk Theorem*" sembra ridursi e tradursi in una ridondante invocazione al buon senso e alla pazienza, strategicamente conveniente anche se normativamente non garantita.

Il recupero costituzionale delle tre giuridicità "biochimiche"

Non è questa la via per edificare nuove giuridicità di governo dei beni comuni. L'alternativa deve essere normativa al livello più alto, cioè costituzionale. Alcuni spunti interessanti provengono dal c.d. *nuevo constitucionalismo andino*, in particolar modo dalla Costituzione dell'Ecuador, espressivo di una strutturazione normativa che accoppia, in conformità con recenti indirizzi normativi internazionali (Foroni 2014), la dimensione culturale di "opinione" a quella della giuridicità "biochimica" premoderna, per orientare sia la discrezionalità del potere sia l'autonomia privata (Rodríguez Palop 2013).

La giuridicità "biochimica" si fondava sul rispetto dei cicli naturali della terra in quanto appunto elemento (bene) comune alla sopravvivenza umana dipendente dalle risorse eco-sistemiche, senza alcun condizionamento di "opinione". Storicamente questa giuridicità ha conosciuto tre specifiche declinazioni giuridiche: quella insulare della Carta della Foresta del 1217, espunta dalla Magna Carta ma rimasta in vigore per lungo tempo, sino al suo

esautoramento a seguito del movimento delle *Enclosures* e dello sfruttamento dell'energia fossile (la "foresta sotterranea"); quella della Carta di Kourouanfouga, del 1222-1239, come accennato espressione di tradizioni giuridiche diverse da quella europea ma tutt'oggi esistenti e praticate in gran parte del mondo; quella continentale europea degli "usi civici", come si è detto sopravvissuta a livello locale e comunque giuridicamente ammessa, anche in Italia (Di Genio 2012). Ognuna di queste tre giuridicità si è distinta dall'altra nelle sue modalità di attivazione e mantenimento della gestione di beni, risorse e servizi naturali. Se la Carta della Foresta sostanzialmente riconosceva la libertà di accesso individuale alle risorse naturali in quanto espressione di realizzazione di bisogni di sopravvivenza di qualsiasi essere umano abitante nell'isola (come diritto all'acqua, al cibo e all'abitazione, secondo la formula del "*diritto di avere diritti*", diremmo oggi), il documento di Kourouanfouga funzionava invece in una logica comunitaria di condivisione di doveri per tutti gli abitanti del Regno (secondo la formula del "*dovere di avere doveri*"), istituendo persino autorità di vigilanza e garanzia della natura, mentre le numerose esperienze europee di "usi civici" hanno ruotato su pratiche partecipate di decisione sui beni comuni, *ante litteram* in rete. Pertanto, il diritto "biochimico" consegna al nostro presente, saccheggiato dal diritto "fossile" e della democrazia di "opinione", un'idea di costituzionalità imperativa e forte, imperniata sulla inderogabilità dei bisogni vitali, la centralità delle norme di dovere, la articolazione di poteri nuovi non solo di partecipazione ma soprattutto di vigilanza e sanzione effettiva in tema di accesso, uso e consumo della natura.

Queste tre giuridicità non sono fra loro escludenti ed è per questo che esse possono rappresentare un elemento determinante delle Costituzioni andine, non a caso definite "orizzontali" (Medici 2012) proprio per il loro carattere di integrazione dei dispositivi metodologici "biochimici" all'interno di regole, procedimenti e organizzazioni altrimenti destinate a continuare a funzionare solo nella logica "fossile" e di "opinione". In questi testi, beni, risorse e servizi ecosistemici assurgono a elementi costitutivi dell'ordinamento giuridico. Le modalità di questa conversione sono molto complesse e si rinvia ad altra sede per il loro inquadramento (Carducci 2017). Su due fattori, tuttavia, è indispensabile

richiamare l'attenzione. La corrispondenza costituzionalizzata tra ordinamento giuridico (organizzazione interindividuale, territorio, regole, consenso) e ordinamento ecologico (relazioni tra specie viventi, beni e servizi ecosistemici) permette di edificare un meccanismo di norme e funzioni, gerarchizzato a favore della natura e funzionalizzato ad essa nella articolazione dei procedimenti discrezionali e delle stesse libertà. Sul piano della forma di governo, poi, l'impianto normativo descrive un'architettura diversificata di prassi democratiche di tre tipi: rappresentativa, partecipativa e comunitaria. Questa tripartizione opera all'interno di tutti i poteri, nazionali e locali, e persino nella proiezione internazionale e sovranazionale, al fine di suturare le fratture prodotte dal primato della democrazia rappresentativa di "opinione" e riconoscendo pari dignità di concorso di tutti i soggetti per comunanza di bisogni naturali di specie (bere, nutrirsi, ripararsi dalle intemperie, riprodursi ecc.). In tal modo, i vari meccanismi contemplati consentono di offrire a tutti varie possibilità: tematizzare nessi tra cultura e natura, in ragione delle proprie esperienze di vita e facendo così della cultura non una rivendicazione auto-rappresentativa di "opinione", ma una possibilità di riscoperta del rapporto individuo-specie di fronte alla natura; consentire di comunicare le conoscenze locali di cura dei luoghi e sopravvivenza della specie, al di là dei ruoli istituzionali o scientifici ricoperti; rappresentare esigenze fondamentali di vita sociale (dalla casa, alla mobilità, agli spazi di socializzazione ecc.); coinvolgere le imprese non in termini di *lobbying* ma di responsabilità relazionale verso il vivente, in quanto anch'esse composte da individui della specie; condividere la legittimità degli usi degli spazi e delle risorse; superare le barriere della cittadinanza politica, come titolo di accesso alle decisioni.

I due fattori accennati hanno destato l'attenzione sia delle Nazioni Unite, che li ha fatti propri con il programma *Harmony with Nature*, sia di alcune organizzazioni europee, che stanno lavorando a un progetto di direttive europee, contenenti le indicazioni costituzionali andine. Si tratta quindi di novità evidentemente rilevanti a livello globale, colte nella loro importanza proprio perché connesse a questioni "comuni" non meramente culturali o locali, ma di sopravvivenza planetaria dell'intera umanità.

È auspicabile, pertanto, che da questa strada costituzionale il tema del governo dei beni comuni imbocchi il suo cammino di risposte alle tante domande e perplessità, in questa sede scandagliate.

Riferimenti bibliografici

- Allegretti U., 2011, "Democrazia partecipativa", in *Enciclopedia del Diritto. Annali IV*, Giuffrè, Milano, pp. 295-335
- Bevilacqua D., 2012, *Il Free Trade e l'Agorà. Interessi in conflitto, regolazione globale e democrazia partecipativa*, Editoriale Scientifica, Napoli
- Carducci M., 2017, "Natura (diritti della)", in *Digesto delle Discipline pubblicistiche. VII aggiornamento*, Utet, Torino, pp. 486-521
- Carducci M. et al., 2015, *La Fondazione Diritti genetici come «situazione costituzionale»*, Università del Salento-Fondazione Diritti Genetici, Lecce-Roma
- Carducci M., 1995, *Parlamentarismo e libertà*, QuattroVenti, Urbino
- Caterina R., 2012, "Il crittotipo, muto e inattuato", in Antonioli L., G.A. Benacchio, R. Toniatti, *Le nuove frontiere della comparazione*, Università degli Studi di Trento, Trento, pp. 85-97
- Chessa O., 2010, "La validità delle Costituzioni scritte", in *Diritto & Questioni Pubbliche*, 10, pp. 55-119
- Ciulli I., 2010, *Il territorio rappresentato*, Jovene, Napoli
- Cissé, Y.T.; Kamissoko, W., 1991, *La grande geste du Mali. Vol. 2 Soundjata ou la gloire du Mali*, Karthala, Paris
- D'Andrea L., 2015, "I beni comuni nella prospettiva costituzionale: note introduttive", in *Rivista AIC*. www.associazionedeicostituzionalisti.it, 3 (consultato il 12.11.2017)
- Di Gaspare G., 1988, "Autogoverno", in *Enciclopedia Giuridica Treccani*, Istituto Enciclopedico Italiano, Roma
- Diciotti E., 2013, "I beni comuni nell'attuale dibattito politico e giuridico: un chiarimento concettuale, un'apologia e una critica", in *41 Ragion Pratica*, 2, pp. 347-360
- Di Genio G., 2012, *Tutela e rilevanza costituzionale dei diritti di uso civico*, Giappichelli, Torino
- Donati A., 2002, *Giusnaturalismo e diritto europeo. Human Rights e Grundrechte*, Giuffrè, Milano
- Dauvé G.; Nesic K. (2009), 2016, *Oltre la democrazia*, Ed. Immanenza, Napoli
- Duguit L., 2003, *Le trasformazioni dello Stato. Antologia di scritti*, Giappichelli, Torino
- Echevarría J.C.M., 2008, *Ambiente y cultura como objetos del derecho*, Ed. Quorum, Buenos Aires
- Froni M., 2014, *Beni comuni e diritti di cittadinanza. Le nuove Costituzioni sudamericane*, Lampi di Stampa, Vignate
- Foucault M. (1977-1978), 2010, *Sicurezza, territorio, popolazione*, Feltrinelli, Milano

- Fudenberg D.; Levine D.K., 2007, "The Nash-threats Folk Theorem with Communication and Approximate Common Knowledge in Two Player Games", in 132 *Journal of Economic Theory*, 132, 1, pp. 461-473
- Fumagalli A., 2017, *Economia politica del comune*, Derive Approdi, Roma
- Giardini F. et al., 2012, *Teatro Valle Occupato. La rivolta culturale dei beni comuni*, Derive e Approdi, Roma
- Glenn H.P. (2009), 2010, *Tradizioni giuridiche nel mondo*, il Mulino, Bologna, 2010
- Grossi P., 1977, *Un altro modo di possedere*, Giuffrè, Milano
- Grossi P., 2001, *Mitologie giuridiche della modernità*, Giuffrè, Milano
- Kautsky K., 1893, *Der Parlamentarismus, die Volksgesetzgebung und die Sozialdemokratie*, J.W. Dietz, Stuttgart
- Linebaugh P., 2008, *The Magna Carta Manifesto. Liberties and Commons for All*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press
- Lucas Verdú P., 1998, *Teoría general de las articulaciones constitucionales*, Ed. Dykinson, Madrid
- Marquardt B., 2006, "Historia de la sostenibilidad", in 32 *Historia Crítica*, pp. 172-197
- Massarutto D., 2013, "Il dovere di avere doveri. I beni comuni e la scienza triste", in 41 *Ragion pratica*, 2, pp. 361-378
- Mattei U., 2015, *Il benecomunismo e suoi nemici*, Einaudi, Torino
- Medici A., 2012, *La Constitución horizontal*, Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispat, San Luis Potosí
- Micciarelli G., 2014, "I beni comuni al banco di prova del diritto. La soglia di un nuovo immaginario istituzionale", in 3 *Politica & Società*, 1, pp. 123-142
- Negri A., 2016, "Il comune come modo di produzione", in www.euronomade.info (consultato il 12.11.2017)
- Neves M., 2009, *Transconstitucionalismo*, Martins Fontes, São Paulo
- Nocito W., 2015, "Diritti costituzionali e crisi finanziaria: la rigidità costituzionale alla prova", in Gambino S., *Diritti sociali e crisi economica. Problemi e prospettive*, Giappichelli, Torino, pp. 145-180
- Odum W.E., 1982, "Environmental Degradation and the Tyranny of Small Decisions", in 32 *BioScience*, 9, pp. 728-729
- Ostrom E. (1990), 2006, *Governare i beni collettivi. Istituzioni pubbliche ed iniziative delle comunità*, Mondadori, Milano
- Pinzani A., 2005, "Repubblicanesimo e democrazia liberale: un binomio inconciliabile?", in *Annali del Dipartimento di Filosofia 2003-2004*, pp. 299-315
- Robbe F., 2007, *La démocratie participative*, L'Harmattan, Paris
- Rodríguez Palop M.E., 2013, "Reconocimiento, defensa y preservación de bienes comunes en los textos constitucionales", in *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, 122, pp. 59-66
- Salvadori M.L., 2015, *Democrazia. Storia di un'idea tra mito e realtà*, Donzelli, Roma
- Sieferle R.P., 2001, *The Subterranean Forest. Energy Systems and the Industrial Revolution*, The White Horse Press, Cambridge
- Somainsi E., 2009, *Geografia della democrazia*, il Mulino, Bologna

È (im)possibile la repubblica dei beni comuni? Da Kourouanfouga alle autogestioni locali e ritorno

Valguarnera F., 2013, *Accesso alla natura tra ideologia e diritto*, Giappichelli, Torino