

Beni comuni, una materia viva

Federica Giardini

Nel giro di dieci anni l'espressione beni comuni, anche nella sua versione al singolare, si è propagata in ogni ambito discorsivo. Dalla nascita dell'Università omonima ai movimenti contro la privatizzazione dell'acqua, dalla difesa dell'istruzione nella scuola e all'università alla libertà digitale, dalla rivendicazione dell'accesso all'informazione alle campagne sul senso e valore del lavoro, dalle dichiarazioni della CEI fino alla singolare difesa dei beni culturali da parte dell'esclusiva rivista *FMR*¹. Un'espressione dunque che sembra godere di una caratteristica rarissima di questi tempi: un'evidenza che riscuote l'accordo delle parti più diverse.

Il fatto è che questa evidenza non è un dato, bensì la risultante di un conflitto che ha una forza inversamente proporzionale all'accordo che riscuote: mai come in questo decennio infatti l'idea di una dimensione comune che preceda ed ecceda l'interesse particolare è stata destituita di valore nelle *policies* delle istituzioni transnazionali e nazionali. Prevale piuttosto l'onda lunga di quel che un tempo è stato definito "pensiero unico", con la sua antropologia individualistica che ha per corollario la dismissione delle funzioni statuali e dunque delle politiche pubbliche e il postulato che la dimensione mercantile, con il suo calcolo dei costi-benefici, sia l'unica forma di gestione della convivenza che garantisca la libertà dei suoi attori.

Molte delle repliche a questo attacco si sono avvalse di strumenti giuridici², reazione pertinente dato che molti dei temi che vanno sotto l'espressione sono stati designati come beni pubblici – elencati dall'articolo 117 della Costituzione – e dunque di competenza esclusiva dello Stato. Tuttavia la radicale trasformazione dei diritti fondamentali che compongono la cittadinanza – dall'istruzione alla salute, dalla mobilità all'ambiente e ai beni culturali – sembra toccare una corda che va oltre la grammatica istituzionale e l'ambito nazionale dei rapporti tra cittadini e governanti: il senso comune che circola sembra una questione di orecchio, quasi che qualcosa di fondamentale sia stato toccato, prima di qualsiasi coscienza, consapevolezza, prima di qualsiasi argomentazione. Un sapere del corpo?

A cominciare dall'immaginario

Per cogliere questo tratto è bene allora porsi sul piano dell'immaginario, che qui prendo nella sua accezione più stringente. Non le rappresentazioni collettive di stampo sociologico, non il piano delle immagini che egemonizzano la comunicazione e nemmeno le strutture profonde di

¹ Tra le prime iniziative la nascita dell'Università dei beni comuni che si costituisce nel 2001-2002 a seguito dei lavori del Gruppo di Lisbona. Le campagne per l'acqua pubblica hanno un precedente nei movimenti di Cochabamba in Bolivia iniziati nel 2000. Nel 2008 il movimento contro la riforma della scuola e dell'università le designa come beni comuni. E' del 2009 l'edizione italiana di *La conoscenza come bene comune* curato, tra gli altri, dal Premio Nobel per l'economia Elinor Ostrom. La FIOM CGIL lancia la manifestazione del 16 ottobre 2010 affermando che "Il lavoro è – [non più e tanto diritto, bensì] - bene comune". Per la CEI, Mons. Bagnasco dichiara: "Sempre più rarefatto è il consenso intorno al bene comune" ("Corriere della sera", 24/1/2010). Il premio "Tesori d'Italia", bandito dalla rivista *FMR*, riporta nelle proprie motivazioni: "solo la consapevolezza che i beni culturali sono, non solo metaforicamente, un bene comune, è la garanzia della loro stessa esistenza".

² V. *infra* il testo di Ugo Mattei, nonché tra i suoi volumi: *Il saccheggio. Regime di legalità e trasformazioni globali* (Bruno Mondadori 2010) e *La legge del più forte* (manifestolibri 2010). V. anche, sull'informazione come bene pubblico, S. Rodotà, *Il sapere come bene comune*, lezione del Festival di filosofia di Modena 2008.

una cultura di cui ci parla l'antropologia. Per immaginario intendo quella dimensione che, formulata da Jacques Lacan e riletta da Luce Irigaray, individua nella relazione corporea la condizione di possibilità di diventare un qualche soggetto. Il nuovo nato, alle prese con un insufficiente coordinamento motorio, assume con "giubilo" l'immagine del corpo dell'altro – della madre – che gli restituisce un presagio di unità. E' in questo debito corporeo che si costituisce l'istanza che va sotto il nome di "io"³. Si tratta di una *relazione corporea costituente* che introduce alcuni aspetti dirimenti: è relazionale, è cioè per via di una relazione che il corpo può percepirsi come tale; è strutturante, istituisce cioè il campo delle percezioni, è il radicamento fisico e corporeo delle successive attività conoscitive e pragmatiche; infine, rovescia la precedenza tra interno ed esterno, dato che è dal corpo altrui, al di fuori della coscienza non ancora formata, che è possibile un primo ritorno, costitutivo, su di sé. Considerati secondo la dimensione dell'immaginario, i beni comuni possono allora restituire cosa ne vada di fondamentale, di costitutivo, nella loro evidenza corporea e relazionale.

Scombinare la narrazione

E in effetti il corpo e la relazione sono all'opera nella narrazioni implicate nel conflitto contemporaneo, a cominciare da quella inaugurale di John Locke.

All'origine è il comune:

Sia che si consideri la ragione naturale, che ci dice che gli uomini, una volta nati, hanno un diritto alla loro conservazione, e conseguentemente a mangiare e bere, e ad altre simili cose cui la natura provvede per la loro sussistenza; sia che si consideri la rivelazione, che ci offre un resoconto delle concessioni che Dio fece del mondo a Adamo, a Noè e ai suoi figli, è chiaro che Dio, come dice re David (Salmo CXV, 16): «ha dato la terra ai figli degli uomini», l'ha data *in comune all'umanità*⁴.

E ancora, è il lavoro la prima istanza che comincia a ritagliare questa dimensione comune:

Sebbene la terra e tutte le creature inferiori siano comuni a tutti gli uomini, tuttavia ogni uomo ha una proprietà sulla sua propria persona: su questa nessuno ha diritto se non lui stesso. La fatica del suo corpo e il lavoro delle sue mani, si può dire, sono propriamente suoi. Qualsiasi cosa, dunque, egli rimuova dallo stato in cui la natura l'ha fornita e lasciata, qualsiasi cosa alla quale abbia mescolato il suo lavoro, e alla quale abbia aggiunto qualcosa di proprio, perciò stesso diviene sua proprietà (ivi, 27).

La divergenza che inaugura la separazione tra individualismo liberale e comunismo è il vettore del mescolamento tra risorsa naturale e lavoro: se per Locke il lavoro porta la risorsa nell'ambito proprietario dell'individuo, per Karl Marx il lavoro, incorporato nell'oggetto che si inserisce nel circuito degli scambi e del profitto, viene alienato all'individuo, tanto che non è dal lavoratore che parte la sua analisi, bensì dalla merce stessa⁵.

Il *primum* costitutivo è dunque il lavoro, una relazione sì, ma declinata come relazione tra un soggetto agente e un oggetto inanimato e, soprattutto, disponibile – concesso da Dio per

³ J. Lacan, *Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'io*, in Id., *Scritti*, Einaudi, Torino 1974, vol. I. L'uso che ne faccio prende a riferimento la lettura inaugurata da Luce Irigaray, in particolare in *Speculum* (Feltrinelli 1977). V. anche F. Giardini, *Relazioni* (Luca Sossella 2004), in particolare "corpo" e "immaginario".

⁴ J. Locke, *Secondo trattato sul governo*, V, 25, mio il corsivo.

⁵ K. Marx, *Il capitale*, Libro I, sez.I, cap. 1, *La merce*.

“l'utilità degli uomini” (ivi, 34) – su cui l'uomo, almeno per Locke, ha dominio. Tuttavia il momento originario, come è noto, non ha alcuna oggettività, è piuttosto quell'elemento principale che viene collocato nel quadro di una narrazione e delle sue pretese di giustificazione e legittimazione di un ordine. In effetti, la stessa narrazione di Locke, la stessa narrazione biblica, tradisce la traccia di questa operazione, esiste infatti un momento precedente alla relazione appropriativa del lavoro:

Chi si nutre con le ghiande raccolte sotto una quercia, o le mele colte dagli alberi nel bosco, certamente se ne appropria. Nessuno può negare che quel cibo sia suo. Mi chiedo, dunque: quando quei frutti hanno cominciato a essere suoi? Quando li ha digeriti? O quando li ha mangiati? O quando li ha bolliti? O quando li ha portati a casa? O quando li ha raccolti? (ivi, 28)

Ghiande, mele, “frutti della terra, creature inferiori, la terra stessa” (ivi, 32) appaiono nella narrazione quali condizione del lavoro stesso. In altri termini, prima del lavoro, il cibo e dunque la fame.

Nutrirsi, traccia cancellata in questa narrazione fondativa, è dell'ordine del bisogno e si configura come una relazione tra corpo e oggetto, attività e passività, dominio e dipendenza, appropriazione e alienazione, tra interno ed esterno, dalle caratteristiche ben diverse. Si tratta di una *relazione di nutrimento* che, fin dalla sua ricomparsa, rende impossibile pensare secondo le partizioni istituite dal lavoro così come concepito da Locke.

Dualismi

A cominciare dal corpo. Di che corpo si tratta? Non ha resti rispetto all'uso che ne fa l'individuo – “ogni uomo ha una proprietà sulla sua propria persona” - ed è estensione della sua volontà – “la fatica del suo corpo e il lavoro delle sue mani, si può dire, sono propriamente suoi” – tanto che diventa il tramite, lo strumento del passaggio dei beni naturali dall'esterno dell'ambiente all'interno della sfera individuale.

Il corpo è dunque quello umano, corpo tecnico e strumentale che, in virtù della sua coestensione con le attività volitive, non partecipa dell'ambito naturale, ne è già padrone: come si padroneggiano le proprie attività, così si padroneggia l'ambito naturale. Così denaturalizzato, il corpo è messo dalla parte dell'umano, che consiste nelle proprie azioni che sono coestensive alle relazioni di proprietà. Per quanto radicata nel corpo, la narrazione costituisce così il dualismo tra natura e volontà umana, la prima passiva e disponibile, la seconda attiva e acquisitiva. Strettamente conforme a questo dualismo, sebbene non coincidente, è quello tra natura e cultura: è solo alla seconda che spetta il ruolo di costruire civiltà, valori, leggi e regole. L'agire umano, distinto dalla natura, diventa l'unico referente delle capacità regolative della convivenza, la politica esclude dal proprio ambito le ragioni di quel che non è umano. Si istituisce così anche il dualismo tra un interno umano

autoreferenziale e un esterno naturale che, attraverso i secoli finirà per essere inglobato e ridotto al primo⁶.

Imparentati con questo dualismo se ne possono riconoscere altri che verranno profilandosi sempre più consistentemente. Alla contrapposizione tra sfera riproduttiva e sfera produttiva – la prima delegata alla cura dei corpi e liminare all’ambito propriamente politico della regolazione della convivenza – si accompagna quella tra natura e tecnica, tra un sostrato biologico inerte e la capacità di trasformazione e manipolazione della scienza, che finirà per sussumerlo senza resti.

Ciò che era comune viene dunque parcellizzato attraverso il bisogno individuale di nutrimento, cui segue il lavoro per soddisfare tale bisogno. E da qui, tale bisogno incontra un limite – la propria regola, la propria forma? - non dalle risorse stesse, bensì dalla propria capacità di lavoro prima e poi dai bisogni degli altri:

A ciò si obietterà che se raccogliere ghiande o altri frutti della terra, ecc., dà diritto ad essi, allora chiunque può accaparrarsene finché vuole. Al che rispondo: non è così. La stessa legge di natura che ci dà la proprietà, al tempo stesso la limita. Dio ci ha dato ogni cosa in abbondanza (I Tim. VI, 17), dice la voce della ragione, confermata dalla rivelazione. Ma con quale limitazione? Per goderne. Con il proprio lavoro uno può rendere di sua proprietà tanto quanto può usare a vantaggio della propria vita prima che si deteriori. Quanto eccede questo limite, è più di quello che gli spetta e appartiene ad altri (ivi, 31). Il limite della proprietà è stato ben fissato dalla natura in relazione al lavoro degli uomini e a ciò che è utile per vivere. Il lavoro di un uomo non potrebbe sottomettere tutto o appropriarsene, né l'uso che egli può farne potrebbe consumarne più di una piccola parte; così che è impossibile per un uomo violare il diritto di un altro o acquisire per sé una proprietà a danno del vicino (ivi, 36).

Il dualismo che ne consegue è quello di io-altro o, per dirlo nei termini della definizione di diritto e libertà:

la libertà consiste nel poter fare tutto ciò che non nuoce ad altri; così l'esistenza dei diritti naturali di ciascun uomo non ha altri limiti che quelli che assicurano agli altri membri della società il godimento di questi stessi diritti (Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino del 1789, art. 4).

Anche in questo caso, analogo alla partizione tra oggetto disponibile e soggetto volitivo e acquisitivo, il dualismo io-altro comporta ulteriori conseguenze, da un’antropologia a base individuale a un impianto giuridico che derubrica le relazioni a questioni di confini e la convivenza a calcoli di costi e benefici⁷.

La traccia cancellata

Il lavoro ha creato una distinzione tra quei frutti e le cose comuni; ha aggiunto qualcosa ad essi che è più di quello che la natura, madre comune di ogni cosa, ha fatto (Locke, 31).

⁶ Cfr. le tesi di M. Foucault sull’inesistenza della “natura umana” in *Le parole e le cose* (Rizzoli 1998) e, per altro verso, la riduzione della materialità del *sex* alle costruzioni sociali del *gender* in J. Butler, *Scambi di genere* (Sansoni 2004).

⁷ L’osservazione è stata mossa e sviluppata per prima da Elizabeth Wolgast in *Grammatica della giustizia* (Editori Riuniti 1991). V. anche, Nancy J. Hirschmann, Kirstie Morna McClure, *Feminist Interpretations of John Locke*, Pennsylvania University Press 2007.

E' questo il passo che giustifica la ridefinizione del *primum* fondativo della narrazione sui beni comuni: il lavoro aggiunge qualcosa che non vi era in precedenza, la natura essendo inerte. La scena è moderna, eppure conta su una continuità con epoche diverse, appartiene a una dimensione transepocale – il patriarcato⁸ – che risale agli albori della civiltà occidentale. Che la materia sia ottusa, recipiente passivo, "spazio bastardo" perché privo di forma eppure non del tutto inerte, è un assunto che ritroviamo in Platone sotto il nome di *chora* (*Timeo*, 51) e che viene assimilato a una matrice – a richiamare quella "madre comune di ogni cosa" di Locke.

Da Irigaray a Kristeva⁹ viene messo in evidenza come questa condizione di possibilità dell'emergere del mondo umano, con le sue capacità intellettive, sia tuttavia al di fuori di esso; è condizione, nel senso che non è una dimensione esterna e contrapposta, "partecipa dell'intelligibile" ma "in qualche modo oscuro e incomprensibile" (Irigaray, 288); se ne può parlare ma non se ne ricevono istanze regolative (Kristeva 1994, 26). Trasposizione della funzione materna e femminile che è necessaria per la costituzione del mondo umano, dell'ambito politico, che ne partecipa ma solo in funzione di ciò che deve costituirsi.

Ecco ridetto il procedimento lockiano del rapporto tra beni comuni e appropriazione individuale a mezzo lavoro. E tuttavia nemmeno l'analisi rovesciata di Marx, che parte dalla merce, dall'incorporazione già avvenuta e alienante, ci può aiutare a scomporre gli elementi di questa narrazione, dato che lascia fuori dal gioco umano quel che lo rende possibile (in altri termini, più noti e già discussi, il lavoro di riproduzione che rende possibile quello di produzione¹⁰). Meglio assumere quella "critica trascendentale che mostra come l'intreccio tra capitale e legge – che chiamiamo la repubblica proprietaria – determini e detti le condizioni di possibilità della vita sociale" (Negri, Hardt, *Commonwealth*, 8). Ovvero, quale sia la traccia materiale che viene cancellata a posteriori nel costruire le coordinate entro cui collocare i corpi, la vita, l'ordine delle necessità che esprimono. L'immaginario, la relazione corporea costituente, permette infatti di districare quel che viene attribuito come bisogno a un corpo, facendone la sua forma, la sua regola, istituendo a posteriori l'ordine delle sue dipendenze e la funzione cui rispondono, che sia quella dell'ordine sociale o quella delle esigenze vitali di accrescimento¹¹.

⁸ E' noto che Locke dedica il *Primo trattato* alla critica di *Patriarcha* di Robert Filmer, di cui però esamina e critica la fonte di legittimità del potere sovrano, lasciando invece indiscussi gli altri elementi che comporrebbero la sfera prepolitica, che così passano anche nella narrazione lockiana. Per una discussione della nozione di patriarcato, v. Carol Pateman, *Il contratto sessuale* (editori Riuniti 1997), pp. 26-51.

⁹ L. Irigaray, *Speculum*, (Feltrinelli 1974), pp. 287-288; J. Kristeva, *La rivoluzione del linguaggio poetico* (nuova ed. Spirali 2006), p. 26. Su questo debito cancellato Irigaray ritorna in *L'oblio dell'aria* (Bollati Boringhieri 1991); sull'impensato del respiro v. Ead., *Tra oriente e occidente* (manifestolibri 1997).

¹⁰ V. ad esempio il testo inaugurale *Produzione/riproduzione* in M. Fraire (cura) *Lessico politico delle donne* (1978, nuova ed. Fondazione Elvira Badaracco 2002). Per un'analisi della rottura di questa ripartizione in epoca di "femminilizzazione del lavoro", C. Marazzi, *Il posto dei calzini* (Bollati Boringhieri 1999). Nelle più recenti discussioni, tuttavia, il lemma "produzione", avendo inglobato caratteristiche del lavoro riproduttivo, designa entrambe le sfere prima contrapposte, cfr. F. Raparelli, *La produzione contemporanea*, in Id. *La lunghezza dell'Onda* (Ponte alle Grazie 2009), in particolare p. 72. In riferimento più specifico alla narrazione lockiana, v. C. Pateman, T. Brennan, *Mere Auxiliaries to the Commonwealth*, in Nancy J. Hirschmann, Kirstie Morna McClure, *Feminist Interpretations of John Locke*, Pennsylvania University Press 2007.

¹¹ Gli effetti normativi della relazione corporea che, tra paura della morte e soggettivazione, costituisce i soggetti in gioco, sono discussi in J. Butler, C. Malabou, *Sois mon corps*, Bayard, Paris 2010. L'effetto normativo che cancella un percorso di soggettivazione possibile e lo lascia alla stregua di una traccia è già presente in S. de Beauvoir nelle pagine dedicate alla *Formazione* della giovane in *Il secondo sesso* (nuova ed. Il Saggiatore 2008), p. 278, che rimanda a Saussure *Psychogénèse et psychanalyse*, « Revue française de psychanalyse », 1933.

Nutrimiento

Prima del lavoro, la fame, il bisogno di nutrirsi. Di che ordine è questa traccia cancellata? Che cosa del corpo viene ortopedizzato nella narrazione che assume a *primum* regolativo la relazione appropriativa, la relazione trasformativa e alienante del lavoro?

Relazione costituente. Come per sessualità e sessuazione, rende impossibile pensare il corpo su un modello individuale.

Materialità estrema. Nutrirsi è un universale e tuttavia ha a che fare con il corpo¹². Situa definitivamente l'essere umano nella sua dimensione corporea.

Trans. Rende impossibile la ripartizione definitiva tra interno ed esterno, tra proprio e altro, tra umano e ambiente.

Dipendenza vitale. Nel nutrirci siamo attivi o passivi? Siamo acquisitivi o consegnati alla potenza di ciò da cui dipendiamo? Esiste qualcosa di incondizionatamente disponibile? Ciò da cui si dipende è la condizione stessa dell'accrescimento.

*Inchiostro bianco*¹³. A cominciare dall'allattamento, il nutrimento rende impossibile pensare in termini oppositivi la natura e la cultura. Già i primi gesti che soddisfano un bisogno fondamentale iscrivono e scrivono uno spazio di entrata nel mondo.

Al di là della gestione e del controllo. Bisogno innervato di senso, al di là della partizione tra bisogno fisiologico ottuso e campo del desiderio immateriale, non può che rivoltarsi se maltrattato, mal collocato nell'ordine delle relazioni (a cominciare dai nuovi sintomi legati al nutrimento e della dipendenza, tra eccesso e scarsità evocati per parodia).

Qualcosa già consiste e resiste

In Occidente la replica contro l'atteggiamento fondato sulla relazione appropriativa passa attraverso la sacralizzazione della natura, un interdetto che limiterebbe l'uso che l'essere umano ne può fare a proprio vantaggio. In effetti così sembrerebbe anche per Locke, nelle stesse righe sopracitate (*Secondo trattato*, V, 36), là dove confonde Dio e natura e i limiti che impongono. Tuttavia la narrazione non tradisce il proprio impianto proprietario, il limite deriva dal confronto e scontro tra due regimi proprietari: Dio, quale creatore, concede l'uso della natura agli uomini, ma in quanto autore della concessione ne tutela e limita l'uso. Questa cauzione divina viene poi meno quando la relazione non è più diretta tra uso e risorsa, bensì mediata dal denaro, che permette l'accumulo, al di là dei limiti imposti dalla deperibilità della materia accumulata. Si comprende allora l'inimicizia in epoca moderna che sopravviene tra la Chiesa e la nuova misura borghese del denaro: equivalente generale che sostituisce e redistribuisce la grammatica delle azioni e delle trasformazioni della materia/natura; e si comprende come, oggi, nel ritorno a un discorso di sacralizzazione dell'ordine naturale, la Chiesa non faccia che opporre una titolarità all'altra in materia di padronanza – o dominio – della dimensione naturale.

¹² Le considerazioni qui di seguito fanno riferimento al lavoro di tesi magistrale di Eleonora Mineo, *Il cibo come oggetto filosofico. Uno studio* (per abstract e indice, www.iaphitalia.org, "Materiali. Tesi segnalate").

¹³ H. Cixous, *La sortie*, in Ead. *La jeune née* (Union générale d'Éditions 1975).

La critica dell'immaginario all'opera ci ha già mostrato come entrambi questi ordini di risposta appartengono allo stesso impianto che combina i dualismi dell'attivo/passivo, dominante/disponibile; cultura/natura; mente/corpo; desiderio/bisogno. Ripartire allora dalla relazione di nutrimento significa ripartire da uno spazio di analisi che si costituisce altrimenti

La natura di questi bisogni, p. es. il fatto che essi provengano dallo stomaco o che provengano dalla fantasia, non cambia nulla,

dice Marx (*Il capitale*, I, cap. 1), riprendendo la replica a Locke di Nicolas Barbon. Non esiste un'economia dei segni separata da un'economia delle merci, non esiste un dominio naturale e uno culturale, non esiste ciò che è necessario al corpo e ciò che è soltanto auspicabile per esseri dotati di linguaggio, il naturale o lo "spirituale". In questo *spazio transizionale* possiamo collocare come necessità irriducibile il cibo come anche l'istruzione – la cultura, nell'etimo, è ciò che coltiva ed è coltivato, cura e accrescimento – l'acqua come l'arte...

Che non vi siano corpi, o risorse "naturali" disponibili a prescindere dall'uso che se ne fa, ma che vi siano relazioni che determinano accrescimento o deperimento, appare evidente in culture che non hanno conosciuto la costrizione entro la narrazione proprietaria di epoca moderna. Alcune culture, attraverso voci militanti come quella di Vandana Shiva, ci consegnano, ad esempio, *l'equivalenza tra sacro e tecnica*¹⁴.

Scarsità e abbondanza non sono dati in natura, bensì prodotti dalle culture dell'acqua (...) La popolazione del Rajasthan non ha preso come una disgrazia la mancanza di piogge che la natura ha voluto imporle(...) il sapere indigeno si basa su un'attenta osservazione delle precipitazioni e dei loro modelli (...) che fanno del Rajasthan il più fiorente deserto della terra (Shiva 2002, 125-126).

In questo caso - diversamente dall'Adamo biblico, che ribadisce la concessione divina dell'uso di frutti della terra, degli esseri inferiori e della terra stessa, utilizzando il linguaggio come strumento per estendere il gesto di presa di possesso – i nomi sono indicatori di relazioni e di pratiche. Come esistono nomi per i singoli momenti della pioggia o per i singoli momenti di incontro tra il fiume Gange e gli esseri che lo frequentano, così esistono almeno venticinque nomi per designare i sistemi idraulici di irrigazione e di trasporto dell'acqua potabile (ivi 126 e 155).

Un'altra acquisizione, da notare di passaggio, è che in questo modo il linguaggio perde la sua arbitrarietà. In effetti, molto dell'accordo intorno ai beni comuni, citato all'inizio del testo, non viene soltanto da un'eco fondamentale, ma anche da un uso delle parole che non genera nessun vincolo: a bene comune può corrispondere qualsiasi comportamento e azione – da quelli della rivista di preziosità culturali a quelli della Commissione episcopale. Se invece si intende il bene comune come uno spazio che intreccia in modo irrevocabile l'osservazione, la conoscenza, e l'azione, diventerà dirimente non solo il riconoscimento della necessità ma anche le pratiche che a questa rispondono nel verso dell'accrescimento o del deperimento.

¹⁴ L'argomento è discusso nella tesi di laurea magistrale di Claudia Bruno, *La natura come questione politica* (per abstract e indice, www.iaphitalia.org, "Materiali. Tesi segnalate").

Collocare i beni comuni in questo spazio transizionale permette infine, sia di cogliere l'implicazione umana nella sfera dei bisogni, secondo la sollecitazione marxiana, sia di cogliere la necessità irriducibile di "beni" che sembrerebbero invece consegnati alla plasticità, all'adattabilità, a seconda delle narrazioni politiche dominanti.

Nel raccontare la "guerra del gas" che, nel 2003, ha portato a destituire il presidente boliviano Gonzalo Sanchez, Antonietta Potente ci restituisce non solo una concezione dei beni comuni che riprende il salto della partizione tra natura e cultura, ma che indica la strada del valore dirimente delle pratiche, della politica, di una "mistica politica", che allarga la materia politica in una *cosmopolitica*. Il gas

è legato al tema della produzione e riproduzione della vita nella quotidianità (...) mescola insieme storie pubbliche e private. E' partecipe della vita di uomini e di donne, come materia prima, risorsa, prodotto. E' presente in modo drammatico nella storia dei mercati nazionali e internazionali, nello sfruttamento delle risorse naturali e umane, nelle rivendicazioni, nelle proteste, nei diritti e nei doveri (...) Parliamo delle armi chimiche (...) ¹⁵.

Dimensione materiale e volatile insieme, pervasiva, tra naturale e spirituale, condizione di vita e insieme minaccia, manipolabile eppure incompressibile oltre un certo grado. Traccia da liberare per riportare a parola quel che dell'essenziale del corpo può farsi plastico, ancora e ancora, ma che, oltre una certa soglia di compressione, esplose?

Da: https://www.academia.edu/1048344/Beni_comuni_una_materia_viva

¹⁵ A. Potente, *Qualcuno continua a gridare. Per una mistica politica* (Meridiana 2008), p. 58. V. anche: "Non è stato uno sforzo fare la teologia del gas, abbiamo solo dovuto riconoscere che il gas non era così lontano dallo Spirito. Il gas è uno dei tanti elementi che la terra nasconde; uno dei tanti in un paese così ricco di risorse naturali in tutti gli ambiti, anche in quelli così segreti della terra. Pensate a tutta la tradizione delle miniere, tutto quello che ha significato anche il saccheggio di questi popoli e territori. Per noi è stato facile riconoscere che il gas era come un segreto che la terra ci aveva dato e che noi stavamo vendendo e non riconoscendo, (...) tanto che la domanda che è nata intorno a quello che avevamo vissuto della guerra del gas è stata: "e se ci rubassero lo Spirito?" Ci rubano il gas, ci rubano qualcosa che sta dentro e lo Spirito sta dentro. Se c'è qualcosa che proprio sta dentro (e con dentro non dobbiamo sublimare l'intimismo, ma lo spazio, il segreto, la libertà, perché dentro uno si muove liberamente) è lo Spirito. Per cui per noi era normale raccogliere questo "parto" storico di una società di popoli che da tanti secoli ha sofferto anche questi saccheggi con la restituzione dello Spirito, intendendo lo Spirito come tutta la forza della creazione", *Qualcuno continua a gridare*, Incontro con la teologa Antonietta Potente, http://www.presdonna.it/allegati/P/%7B9177C920-DC45-4260-8E24-89937AD501FF%7D_Potente.pdf, pp. 17-18.

