

applicata a una molteplicità e varietà così ampia di beni diversi tra loro – beni naturali, immateriali, artistici, infrastrutture, istituzioni etc. – che una lettura di questo tipo sembra essere la più adeguata ed efficace. Ciervo, quindi, propone che questo «connettore vuoto» (p.183) possa essere considerato «una categoria giuridica dogmatica a tutela dei beni fondamentali» (p. 183) declinabile in almeno quattro accezioni: la prima di tipo ecologico, volta alla tutela dell'ambiente, la seconda di tipo economico, tesa alla limitazione dei processi di privatizzazione, la terza di tipo politico, orientata verso un ampliamento democratico della partecipazione dei cittadini nella gestione di questi beni e a un'estensione del principio di sussidiarietà e l'ultima di tipo giuridico che legittimi la possibilità di ricorrere al giudice costituzionale per la tutela di questi specifici beni. L'invito dell'autore, quindi, è quello a trascendere le categorie dogmatiche di pubblico e privato che hanno sempre tentato di soffocare la vitalità del concetto di *comune* e a spostare l'attenzione dalla pretesa definitoria dei beni comuni al ripensamento delle vie di fruizione di questi da parte delle comunità interessate e alle sfide che questo ambito di riflessione lancia verso la nascita di modelli alternativi di gestione partecipata dal basso.

Il breve testo di Ciervo tenta di temperare finalità descrittive e divulgative con finalità saggistico-propositive. Il primo obiettivo pare essere raggiunto grazie a una sintetica ricostruzione storica capace di isolare gli eventi e le teorie che maggiormente hanno influito sul procedere carsico del concetto di *comune* e a un'efficace descrizione delle problematiche contemporanee e del dibattito che le accompagna, mentre il secondo non sembra invece essere pienamente soddisfatto. Se appare chiaro, infatti, cosa l'autore intenda per interpretazione funzionale del concetto di *beni comuni* e in che modo questo strumento possa essere usato per influenzare l'ambito socio-politico, non appare altrettanto argomentata o, almeno, problematizzata la questione di come possa inserirsi all'interno del nostro ordinamento giuridico e funzionare nelle nostre istituzioni.

(Jacopo Visani)

**Franco Crespi, Esistenza-come-realtà. Contro il predominio dell'economia, Orthotes Editrice, Napoli - Salerno 2013, pp. 87, € 10.**

Si tratta di un agile volumetto, in cui l'autore, ricapitolando in modo piano e accessibile le centrali acquisizioni della sua ormai lunga riflessione e dialogando criticamente con recenti prospettive, cerca di delineare una percorribile proposta per l'oggi, anche sulla scorta di una riconsiderazione delle impasse teoriche e pratiche in cui al momento ci troviamo.

Questa l'interrogazione che apre e guida il libro: «[S]e l'esperienza storica che stiamo attraversando nella tarda modernità non comporti, rispetto al passato, una più lucida presa di coscienza dei mali prodotti dai diversi tentativi di evadere dalla situazione esistenziale in un altrove rivelatosi illusorio» (p. 6). La risposta sta nel «tentativo di costituire la situazione esistenziale come fondamento di base della realtà nella quale viviamo e in quanto criterio di riferimento per le diverse modalità sociali, giuridiche, economiche e politiche della nostra vita», a patto di «incentrare l'attenzione sul fatto che l'esistenza, l'*ex-sistere*, è uno stare nell'*ex*, nel fuori, appunto nel non-luogo di una condizione che, come tale, è sempre *in-quieta*, aperta costantemente a nuove possibilità prive di soluzioni definitive» (p. 7).

Al di là degli esiti, qui lo recensiamo quale interessante tentativo di filosofia sociale, la quale, dialogando con gli apporti delle ramificate scienze storico-sociali (qui in particolare con la sociologia, soprattutto francese), al tempo stesso le mette in questione e le riconsidera riflessivamente, scavando sui presupposti ovvero sulle categorie o dispositivi concettuali, che ne rendono possibile il discorso e la pretesa corroborazione empirica, non solo a livello di interna ovvero reciproca sensatezza/consistenza, ma insieme testandoli nella loro plausibilità e proficuità rispetto alle quotidiane esperienze, insoddisfazioni, effettive interazioni di chi di quelle scienze è sì in prima istanza oggetto di studio ma anche destinatario e in ultima istanza giudice ed eventualmente consapevole fruitore, in quanto trasformativo interlocutore e interagente.

Così, anche a seguito della sua ripresa polemica contro i cosiddetti post-moderni, secondo i quali, sulla scorta di Nietzsche, «non esistono fatti ma solo interpretazioni» (p. 8), il primo concetto a venir considerato è quello di «realtà», che, per venir sensatamente posto e inteso, rinvia a quello di «verità», il riferimento alla quale è «condizione imprescindibile di ogni argomentazione e di ogni comunicazione» (p. 8); sicché quanto asseribile come reale lo è in modo controllabile e rivedibile, ovvero «tale realtà non è mai semplicemente rispecchiata nella nostra mente nella sua oggettiva complessità, bensì è percepita selettivamente attraverso le nostre strutture sensoriali e le nostre categorie concettuali» (p. 12). Il che a mio avviso non conduce soltanto a sostenere, con Crespi, «l'eccedenza del reale rispetto al pensiero» (p. 9), così da poter denunciare «[t]utte le forme che pretendono di *possedere* la Verità in maniera definitiva [...] come [forme] di *sapere-potere*» (p. 9), ma insieme, per così dire, a sostenere la costitutiva/elaborativa eccedenza del pensare/conoscere rispetto al reale, se il primo non ha l'impossibile compito di ripresentare/rispecchiare ovvero di descrivere il secondo da un supposto esterno e superiore punto di vista, che relativizza, pluralizzandoli e rendendoli contingenti, tutti i contesti di formazione delle soggettività conoscenti

dei comuni mortali (degli esseri umani altri dal ricercatore/scienziato), bensì se il sapere appare «come ciò che nasce all'interno del nostro avere a che fare con le cose e con gli altri» (p. 13) ovvero, come Crespi propone, «sia anche in grado di aprire a una prospettiva capace di indicare progetti volti ad una più adeguata gestione delle nostre condizioni di vita, sia a livello individuale che a livello socio-politico» (p. 22).

Dinanzi ai precedenti «regimi di realtà», centrati su «Dio, il Re, il Denaro» (p. 24) ovvero sulla religione, sulla politica e in ultimo sull'economia, che da un lato «fanno tutti e tre riferimento a un fondamento che, in pratica, trascende l'orizzonte quotidiano della vita umana» (p. 30) ovvero pongono «il senso della nostra esistenza in qualcosa che stia al di sopra o al di là di essa» (p. 32), ma dall'altro sono andati, nel loro succedersi anche in forza di «forme importanti di contestazione e di ribellione» (p. 31), «in direzione di un progressivo affievolimento del carattere di astrazione» (p. 31), Crespi si chiede «se non sia venuto il tempo, in particolare traendo ispirazione dalla tradizione democratica, di riformulare la nostra immagine della realtà a partire da ciò che è più vicino a noi, ovvero la nostra stessa esistenza, che dopotutto si rivela l'unica cosa che abbiamo, l'unica cosa che veramente ci interessa» (pp. 33-34). Le pagine successive vengono quindi dedicate a far emergere «le condizioni costitutive della situazione esistenziale», le quali, proprio nell'assenza di una pre-data natura umana, indicano «pre-condizioni comuni del modo umano di essere al mondo» (p. 46). Fra tali precondizioni («l'autocoscienza, il linguaggio, il ricorso alle rappresentazioni e alle interpretazioni, la presenza di ordini normativi, e [...] la consapevolezza di dover morire» (p. 45)) centrale resta «[i]l fenomeno che oggi definiamo con il termine relativamente recente dell'*autocoscienza*» (p. 43): quest'ultima, proprio in quanto sempre mediata sia da un rapporto con gli oggetti sia da un reciproco riconoscimento intersoggettivo, apre «una tensione senza soluzione tra l'esigenza costitutiva di *differenziazione* e l'esigenza altrettanto vitale di *identificazione*» (p. 47).

Orbene, se questa è «una tensione senza soluzione» risulta difficile vedere come essa possa venir non dico risolta ma anche solo attenuata o «gestita» adottando il «modello di *pragmatismo esistenziale*» avanzato conclusivamente da Crespi: «Si tratterebbe per la prima volta di orientarsi verso una prospettiva nella quale gli esseri umani parteciperebbero attivamente alla costruzione della realtà, partendo dalla loro concreta esperienza di vita, anziché nel riferimento a un qualche ordine superiore che pretende di trascendere questa stessa esperienza» (p. 65).

In tal modo però la filosofia sociale ha virato verso l'antropologia filosofica: il sociale e il suo farsi storico ripetono e rinviando ad una «situazione originaria» (p. 66) della singolarità, che può sì venir dichiarata comune (a so-

stegno dell'idea di uguaglianza), ma non sanata o migliorata in comune (tramite la pur auspicata partecipazione democratica), dato che la costruzione di realtà solo socialmente possibile e testabile si configura quale o illusoria e assolutizzante o comunque limitativa determinazione/identificazione, e non piuttosto quale fallibile/rivedibile risultato e insieme condizione possibilante di un processo di reciproco apprendimento, la cui funzione non sta nel rispetto di singolarità inoggettivabili (cfr. p. 76), bensì nella messa a frutto di diversità e pluralità in relazioni, interazioni e istituzioni che le rendano componibili.

(*Virginio Marzocchi*)