

PER IL RITORNO ALLA CIVITAS

STEFANO ZAMAGNI,
Professore Università di Bologna e
Presidente Commissione Scientifica AICCON

AICCON - Associazione Italiana per la Promozione della Cultura della Cooperazione e del Non Profit è il Centro Studi promosso dall'Università di Bologna, dall'Alleanza delle Cooperative Italiane e da numerose realtà, pubbliche e private, operanti nell'ambito dell'Economia Sociale, con sede presso la Scuola di Economia e Management del Campus di Forlì - Università di Bologna.

L'Associazione ha l'obiettivo di incoraggiare, supportare e organizzare iniziative per promuovere la cultura della solidarietà, con particolare attenzione alle idealità, prospettive e attività delle Cooperative e delle Organizzazioni Non Profit.

www.aiccon.it

PER IL RITORNO ALLA CIVITAS

Stefano Zamagni

Università di Bologna

1. Introduzione

Due sono i principali tipi di crisi che è possibile rintracciare nella storia delle nostre società: dialettica l'una, entropica l'altra. Dialettica è la crisi che trae origine da un qualche conflitto che prende corpo in una determinata società, ma che contiene, al proprio interno, le forze del proprio superamento. Il che non implica che necessariamente l'uscita dalla crisi rappresenti un progresso rispetto alla situazione precedente. Esempi famosi di crisi dialettica sono quelli della rivoluzione francese, di quella americana, della rivoluzione d'Ottobre in Russia. Entropica, invece, è la crisi che tende a far collassare il sistema per implosione, senza essere in grado di modificarlo con le sue sole forze. Si pensi, ad esempio, alla caduta dell'impero romano; alla transizione dal feudalesimo alla modernità; al crollo dell'impero sovietico.

Perché la distinzione è importante? Perché sono diversi i modi di uscita dai due tipi di crisi. Non si esce da una crisi entropica solamente con provvedimenti legislativi, con aggiustamenti di natura tecnica, con l'immissione di risorse economiche – pure necessarie – ma affrontando di petto la questione del senso. Ecco perché ci vogliono oggi, come ieri, minoranze profetiche che sappiano indicare alla società la direzione verso cui andare forgiando una cultura della trasformazione, ancor'oggi assente. Ebbene, l'evento pandemico da COVID-19 ha innescato una crisi di tipo entropico, connotata da una pluralità di autentiche *res novae*, il cui tratto comune è quello di provocare un aumento, in forme varie, della vulnerabilità. È opportuno rammentare che la vulnerabilità ha a che vedere con il poter ricevere delle ferite. Essa, pertanto, non va confusa né con la fragilità, che concerne l'inconsistenza intrinseca delle cose, né con la precarietà, che denota il carattere transitorio di una determinata condizione di vita. Per quanto i pericoli della vulnerabilità siano assai più seri di quelli associati alla fragilità e alla precarietà,

molto raramente nel dibattito pubblico e nell'azione di governo il riferimento è alla vulnerabilità, sistematicamente confusa con la fragilità.

In quel che segue, fisserò l'attenzione su uno soltanto dei punti che qualificano una strategia credibile di uscita dall'attuale crisi entropica. È il punto quella che riguarda il futuro della città, intesa quale luogo di vita di uomini, cioè a dire quale contesto culturalmente definito entro cui ogni persona è posta in grado di costruire la propria identità in relazione con l'altro. Non dunque la città quale mero spazio di transazioni economiche e finanziarie, ridotta a *real estate* da costruire, lottizzare e vendere come bene rifugio per qualificate elites. (*La speculazione edilizia* è il titolo di un romanzo celebre di Italo Calvino, del 1963 pubblicato da Einaudi che efficacemente descrive quel che accade quando la città è vista solamente nella sua dimensione spaziale). Lo spazio urbano, infatti, è bensì un elemento essenziale della città, ma senza una comunità e un insieme di norme sociali e etiche condivise, mai si potrà realizzare una città come *civitas*, - la città delle anime, secondo la felice definizione di Cicerone - ma solo un mero agglomerato di edifici e strade, cioè una *urbs* (la città delle pietre, sempre secondo Cicerone). È in ciò la differenza fondamentale tra la città-comunità e la città-spazio urbano. (Per una trattazione originale e stimolante, cfr. S. Bertuglia e F. Vaio, *Il fenomeno urbano e la complessità. Concezioni sociologiche, antropologiche ed economiche di un sistema complesso territoriale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2019). Osservo, di sfuggita, che la concezione della città-spazio è tributaria di un modello appropriativo e estrattivo di economia, caratterizzato da fenomeni come la gentrificazione dei centri urbani vera e propria nuova forma di arricchimento urbano e l'emarginazione dei ceti svantaggiati. (Cfr. J. Hackworth, "Post-recession gentrification in New York", *Urban Affairs Review*, 37, 6/2002).

Una difesa della città come urbe e del modello della grande città post-industriale in quanto capace di espandere l'insieme delle scelte a disposizione delle persone, è quella di E. Glaeser, (*Triumph of the city*, New York, 2020). Per quanto elegante, e ben argomentata, la posizione di questo Autore non è difendibile perché non riesce a comprendere che la concezione dell'architettura dipende dal senso che si dà all'esistenza. Come osserva il filosofo E. Severino (*Tecnica e architettura*, Mimesis, 2021, II ed.), se si ritiene che esiste una verità eterna, allora si progetta lo spazio ordinandolo e organizzandolo attraverso la misura e l'armonia geometrica, in modo che la configurazione architettonica stabilisca in anticipo i movimenti di chi dimora. Se invece si pensa che non esiste alcuna verità, allora si seguirà il principio per cui la forma segue la funzione, lasciando liberi gli spazi interni. Una recente presa di posizione a difesa di tale linea di pensiero è quella dell'americano Doug Farr, *Sustainable Nation: Urban Design Patterns for*

the Future, New York, 2021, che suggerisce una pluralità di “modelli di cambiamento” in combinazione con diverse strategie di accelerazione della transizione ecologica. In buona sostanza, l’alternativa che oggi si pone alla nostra scelta è tra il modello della *smart city* in cui si cerca di sgravare, alleggerire sempre più l’impegno dell’abitante, e quello della *care city* in cui è invece favorito l’impegno dell’uno nei confronti dell’altro. Chi scrive è decisamente a favore del secondo.

Le note che seguono mirano a portare argomenti che valgano a sollecitare il passaggio dalla concezione della città-spazio a quello della città-luogo. Cuore della civiltà moderna, le città sono oggi di fronte ad un bivio. Proseguire sulla via della crescita incontrollata del XX secolo o diventare il motore di un nuovo modello di sviluppo che metta in armonia sostenibilità, inclusività equa, pubblica felicità. Preoccupanti, infatti, sono le stime recenti della “United Nations Population Division”, secondo cui il 55,5% degli abitanti del pianeta vive in aree urbane, cifra che salirà al 68% entro il 2050. Nel 2030, 43 saranno le metropoli con più di 10 milioni di abitanti. Già oggi le città consumano l’80% delle risorse alimentari, mentre occupano appena il 3% della superficie terrestre; quanto a significare che con il progressivo spopolamento delle aree rurali, sempre più persone si nutrono del cibo prodotto da sempre meno persone. Donde la necessità di ripensare, su basi nuove, i sistemi alimentari urbani. (Si consideri che il 90% di chi vive negli *slums* del Sud del mondo soffre di insicurezza alimentare). Come si può comprendere, la vulnerabilità dei sistemi urbani è ulteriormente peggiorata con la pandemia.

La prospettiva caldeggiata dal C40 – la rete di un centinaio di grandi città del mondo costituitasi dopo gli accordi di Parigi del 2015 – ha acquisito nuova spinta dopo lo scoppio della pandemia. E ciò in forza della constatazione che l’impostazione seguita durante il secolo scorso di sviluppare le città attorno a piani di zonizzazione per evitare la prossimità tra luoghi di lavoro (le fabbriche) e le residenze, ha generato effetti grandemente perversi. La speculazione immobiliare ha impedito, di fatto, che lo spazio urbano condiviso divenisse luogo di relazione, di incontri comunitari per favorire la prossimità. Eppure, già Francesco Milizia, allievo di Antonio Genovesi, fondatore del paradigma di economia civile all’Università di Napoli, nel suo *Principi di architettura civile* del 1781, si era speso per un’architettura che vedesse lo spazio di relazionamento come modalità di connessione tra le persone. Grande il merito dell’architetto Milizia per aver riproposto all’attenzione dei contemporanei la celebre affermazione di M.T. Cicerone: “Le città senza la convivenza umana non si sarebbero potute né edificare, né popolare; di qui la costituzione delle leggi e dei costumi; di qui l’equa ripartizione dei doveri e una sicura norma di vita. Da tutto ciò ne conseguì la gentilezza degli animi e il rispetto reciproco. Onde avvenne che la vita

fu più sicura e noi, col dare e col ricevere, cioè con lo scambiarci a vicenda i nostri averi e i nostri poteri, non sentimmo mancanza di nulla". (*Dei doveri*, II, IV). È difficile trovare una concettualizzazione più chiara e profonda di questa di cosa sia la città.

Inventare una città capace di ricostruire il senso di comunità, nella quale alla prossimità funzionale ne corrisponda una relazionale è l'obiettivo cui tendere. Un obiettivo questo che mai potrà essere conseguito se ci si affida esclusivamente all'innovazione tecnologica. Invero, innovazione tecnologica e innovazione sociale devono procedere di pari passo se si vuole, una buona volta, andare oltre l'idea novecentesca di città efficiente. Tale sarebbe la città nella quale si attua la specializzazione: quartieri dove si abita separati da quelli degli uffici e separati pure da quelli del tempo libero. Il che ha favorito l'affermazione di uno stile di vita che accentua l'individualismo e riduce la comunità. Si rammenti che i luoghi, a differenza degli spazi, non sono dati, ma sono entità prodotte da chi li abitano. La costruzione di luoghi, infatti, è una costruzione di senso.

2. Della nascita della città

Per cogliere la portata delle sfide oggi in atto, reputo opportuno fare un rapido cenno al periodo storico in cui nasce e si afferma il modello di civiltà cittadina un modello squisitamente italiano, per il quale il nostro paese è giustamente famoso nel mondo. Il XV secolo vede l'irrompere dell'Umanesimo civile dapprima in terra di Toscana e poi nel resto d'Europa. La ripresa della vita culturale, emblematicamente espressa dalla nascita dell'Università a Bologna nel 1088, per un verso, e il successo straordinario della Rivoluzione Commerciale del XI secolo, per l'altro verso, sono all'origine di quel nuovo modello di ordine sociale centrato sulla "città" e noto come "Civiltà cittadina". Non però la metropoli capitale di imperi, come erano state Roma o Costantinopoli, luoghi del potere centralistico e crocevia di etnie diverse. Ma la città-comunità di uomini liberi che si autogovernano mediante istituzioni appositamente create e che si attornia di mura per tutelarsi da chi non è parte della comunità e dunque non meritevole di pubblica fiducia. Lo stesso spazio urbano è disegnato in modo da rendere visibile e da favorire lo sviluppo degli assi portanti della nuova convivenza: la piazza centrale intesa come *agorà*, la cattedrale, il palazzo del governo, il palazzo dei mercanti e delle corporazioni, il mercato come luogo delle contrattazioni e degli scambi, le chiese che ospitavano le confraternite, le organizzazioni

anticipatrici degli Enti di Terzo Settore, come oggi sono chiamati. (Si veda il contributo notevole di M. Berengo, *L'europa delle Città. Il volto delle società urbane europee tra il Medioevo e l'Età Moderna*, Torino, Einaudi, 1999).

Era entro questi luoghi, tutt'altro che virtuali, che venivano coltivate quelle virtù che definiscono una società propriamente civile: la fiducia reciproca; la sussidiarietà; la fraternità; il rispetto delle idee altrui; la competizione di tipo cooperativo. Questo impianto della città è qualitativamente diverso sia da quello dei villaggi agricoli, che erano spesso meri agglomerati di case senza un'urbanistica che rinviasse a pratiche di autogoverno, sia da quello dei villaggi annessi ai castelli dei signori feudatari. La cifra della città-comunità non è tanto la più grande dimensione, quanto piuttosto la capacità di realizzare coesione sociale e di esprimere un'autonomia politica ed economica. Nell'Italia Centro-Settentrionale del Trecento, si contavano già 96 città con più di cinquemila abitanti (53 delle quali con più di diecimila abitanti), con una incidenza del 21,4% sul totale della popolazione, a fronte di un'incidenza europea del 9,5%. Solamente i Paesi Bassi riuscirono ad imitare celermente il modello italiano. L'Inghilterra, invece, ancora nel 1500 aveva un'incidenza della popolazione urbana pari al 4,6%.

L'economia delle città italiane era costituita di manifattori e di mercanti, oltre che di navigatori nelle città costiere. Ai mercanti spettò il ruolo di aprire nuovi mercati, anche a grande distanza, verso i quali riversare i prodotti della manifattura e dai quali importare materie prime e quanto di interessante essi avevano da offrire. I mercanti furono non solamente i più attivi produttori di innovazioni organizzative in campo aziendale ma anche i più attivi soggetti di apertura culturale. Scrive, al riguardo, il mercante di tessuti Benedetto Cotrugli nel suo *Libro de l'arte de la Mercatura*, pubblicato intorno alla metà del Quattrocento: "Et habbino pazienza alcuni ignoranti li quali dannano il mercante, che è sciente. Anzi incorrono in maggiore insolentia volendo che il mercante debba essere illetterato. Et io dico che il mercante non solo deve essere buono scrittore, abbachista, quadernista, ma anche letterato et buon retorico". (Si veda l'edizione critica a cura di Vera Ribaldo, Venezia, Edizioni Cà Foscari, 2016). Fu all'interno delle città che si affermò l'amore per il bello – la *filocalia* che crea e realizza la percezione di un'appartenenza, e quindi facilita le relazioni interpersonali. Se ne ha chiara manifestazione nella costruzione e nell'arredamento delle Chiese, nella edificazione di palazzi, dapprima pubblici e poi anche privati, inaugurando quel mecenatismo che non solo finanziò gli artisti, ma consentì la nascita del mercato dei beni durevoli di carattere artistico. Il mecenate – si badi – non è semplicemente il filantropo che, mentre fa donazioni attingendo alla propria ricchezza, non si cura dei modi del loro utilizzo. Il

mecenate, invece, si relaziona con l'artista, instaurando rapporti di collaborazione di lungo periodo, non sempre privi di conflitti, ma certo non anonimi, allo scopo di perseguire obiettivi di interesse collettivo in funzione dei quali egli pone le proprie risorse e il know-how organizzativo.

La città rappresentava dunque l'ambiente ideale per tutto ciò e se ne comprende agevolmente la ragione. Di cosa aveva primariamente necessità il nuovo modello di ordine sociale basato sull'economia di mercato che, in modo del tutto spontaneo, si andava imponendo? Soprattutto di fiducia e di credibilità reciproca, virtù queste che abbisognavano di norme sociali la cui propagazione l'ambiente cittadino tendeva appunto a favorire. Al tempo stesso, però, un tale ordine sociale finiva con il distinguere nettamente tra coloro che prendevano parte attiva alla costruzione del bene comune attraverso attività economiche esercitate con competenza e con profitto e coloro invece – come gli usurai, gli avari, i manifattori incompetenti, ma anche quei poveri che, pur potendo fare qualcosa, si lasciavano andare all'accidia – che accumulavano solo per sé, tendendo a sterilizzare la ricchezza in impieghi improduttivi.

Verso la fine del XVI secolo, l'economia di mercato civile – finalizzata al bene comune - inizia a trasformarsi in economia di mercato capitalistica, anche se occorrerà attendere la rivoluzione industriale per registrare il trionfo definitivo del capitalismo come modello di ordine sociale. Al fine del bene comune, il capitalismo sostituirà, via via, quello del bene totale, cioè il "motivo del profitto": l'attività produttiva viene finalizzata ad un unico obiettivo, quello della massimizzazione del profitto da distribuire tra tutti gli investitori, in proporzione ai loro apporti di capitale. È con la rivoluzione industriale che si afferma quel principio "fiat productio et pereat homo" che finirà con il sancire la separazione radicale tra conferitori di capitale e conferitori di lavoro e che costituirà il superamento definitivo del principio "omnium rerum mensura homo" che era stato posto a fondamento dell'economia di mercato civile all'epoca della sua nascita. Non c'è modo più semplice per convincersi che il fine del profitto di per sé non è costitutivo dell'economia di mercato che quello di riferirsi agli scritti degli umanisti civili (da Leonardo Bruni a Matteo Palmieri, da Antonino da Firenze a Bernardino da Feltre) e agli autori dell'economia civile del Settecento (Antonio Genovesi, Giacinto Dragonetti, Pietro Verri, Giandomenico Romagnosi). La costante che ricorre in tutte le loro opere è che le attività di mercato vanno orientate al bene comune, dal quale solamente esse traggono la loro giustificazione piena.

Giova rammentare che Bonaventura da Bagnoregio consolida l'analisi della funzione civile del mercato – già anticipata nella *Summa* del suo maestro Alessandro di Hales – indicando i principi che

andavano osservati nella sfera dell'agire economico: la preminenza della comunità sull'interesse del singolo; la centralità dei bisogni essenziali che dovevano essere soddisfatti prima di quelli voluttuari; la possibilità di derogare da uno dei divieti economici allora in auge: la c.d. *ratio temporis*. È del generale francescano la definizione del mercato come *opus civile*. La definizione di Bonaventura della "buona economia" è racchiusa nel seguente precetto: "Preferire sempre le opere necessarie alle meno utili, le migliori alle buone; le ottime alle migliori, fatta eccezione per le opere utili e urgenti" (*Opuscola*, in *Opera Omnia*, Firenze, Quarocchi, 1882-1902, t. VIII, p. 48). D'altro canto, Tommaso, allievo di Alberto Magno, fa sua una posizione assai più cauta. Riconosce bensì i meriti del mercato, ma il grande domenicano scrive che "se i cittadini si dedicassero tutti a quell'attività la vita civile necessariamente ne sarebbe corrotta" (*De Regno*, II, 7).

Si badi – a scanso di equivoci – che ciò che differenzia i due modelli di economia di mercato (civile e capitalistico) non sono i tre meccanismi basilari di funzionamento del mercato come istituzione economica (divisione del lavoro; sviluppo; libertà d'impresa), i quali restano i medesimi. Ciò che muta è il fine perseguito dagli attori che nel mercato operano e di conseguenza la funzione assegnata agli stessi meccanismi. Ad esempio, con l'avvento del capitalismo la divisione del lavoro non vale più ad assicurare l'inserimento nel processo produttivo anche dei meno dotati, ma viene usata per discriminare tra categorie di lavoratori allo scopo di accrescere la produttività del sistema. Memorabili sono rimaste le pagine di Charles Babbage, "l'ingegnere" della prima rivoluzione industriale, che, in opposizione a quanto aveva scritto A. Smith nella *Ricchezza delle Nazioni* (1776) sosteneva che il grande vantaggio della divisione del lavoro era quello di consentire l'inserimento di masse di lavoratori analfabeti, o quasi, ma robusti nel processo produttivo senza alcun bisogno di specifici investimenti in capitale umano. Solamente i vertici delle strutture aziendali dovevano pensare, gli altri dovevano obbedire tacendo. Analogo lo stravolgimento di funzioni assegnate agli altri due pilastri del mercato. In modo speciale, è la concezione stessa del lavoro umano a fare la differenza.

A partire dalla fine del XVIII secolo è la concezione capitalistica del mercato a diventare dominante fino ad acquisire l'egemonia a livello sia culturale sia prassico. La tradizione di pensiero dell'economia civile si ferma così al contributo, veramente notevole, di Antonio Genovesi – primo docente al mondo a ricoprire una cattedra di economia all'Università di Napoli nel 1753, denominata appunto "Cattedra di economia civile" – e dei suoi allievi napoletani (G. Dragonetti, F. Galiani, G. Filangieri), oltre che degli illuministi di scuola milanese (P. Verri, C. Beccaria, G. Romagnosi, C. Cattaneo,

M. Gioia e altri ancora). È accaduto in tal modo che la progressiva e imponente espansione delle relazioni di mercato nel corso degli ultimi due secoli ha finito con il rafforzare quell'interpretazione pessimistica del carattere degli esseri umani che già era stata teorizzata da Hobbes e da Mandeville, secondo i quali solo le dure leggi del mercato sarebbero in grado di domarne le tendenze alla guerra di tutti contro tutti e le pulsioni di tipo anarchico. (Cfr. L. Bruni, S. Zamagni, *Civil Economy*, Agenda, Newcastle u.T., 2016).

3. Il declino della città-civitas

La diffusione e l'espansione delle città – conseguenza e causa, ad un tempo, della fioritura del modello di civiltà cittadina – alle novità e ai punti di forza di cui si è detto associano un esito del tutto indesiderato: lo spirito di fazione. Come suggerisce Francesco Bruni ("La nozione di lavoro in Adam Smith", *Rivista di filosofia neo-scolastica*, LXXIX, 1987), Dante fu tra i primi ad intuire che ciò costituiva un fattore di estrema pericolosità, capace di minare le fondamenta stesse della coesione e dell'armonia sociale. Nel libro IV del *Convivio*, il poeta non esita ad indicare nella cupidigia l'origine dello spirito di parte, tanto che la ben nota proposta dell'impero universale viene giustificata come rimedio estremo all'avanzata di tale vizio: solo un dominio esteso a tutto il mondo avrebbe potuto indurre l'imperatore a dar vita al migliore dei governi e ad amministrare con saggezza la giustizia. Ambrogio Lorenzetti, nella sua celebre *Allegoria del buon governo* (1338), rappresenta l'avarizia come la causa di tutto quello (ruberie, rapine, violenza) che non consente lo sviluppo armonioso della città. Poiché il buon governo è sinonimo di buon commercio – la civiltà, sembra voler dire il pittore, è il mercato – l'avarizia del mercante accresce la faziosità e quindi induce al malgoverno.

La cura da tutti invocata per contrastare lo spirito di fazione è il bene comune, che è l'esatto contrario del bene proprio. È ai francescani dell'Osservanza che si deve la prima sistematica traduzione della nozione di bene comune sul terreno propriamente economico. La figura che giganteggia a tale riguardo è quella di Bernardino da Siena che verrà proclamato santo da Pio II – il grande umanista Enea Silvio Piccolomini – già nella seconda metà del Quattrocento, a soli pochi anni dalla morte. In una predica senese del 1425, Bernardino incita alle pratiche di bene comune perché "Idio è comuno bene"; quanto a dire che la condanna dello spirito di parte trova il suo fondamento addirittura nella teologia. La nozione

di bene comune, per il pensiero francescano, non riguarda la persona presa nella sua singolarità, ma in quanto è in relazione essenziale con l'altro. Comune è dunque il bene della relazione stessa fra persone; e' il bene proprio della vita in comune. È comune ciò che non è solo proprio – è tale invece il bene privato – né ciò che è di tutti indistintamente – è tale il bene pubblico. Nel bene comune, il vantaggio che ciascuno trae per il fatto di far parte di una data comunità non può essere scisso dal vantaggio che altri pure traggono da esso. Quanto dire che l'interesse di ognuno si realizza assieme a quello degli altri, non già contro - il che è quanto succede col bene pubblico. Come già Aristotele aveva chiarito nell'*Etica Nicomachea*, la vita in comune tra esseri umani è cosa ben diversa dalla mera comunanza del pascolo propria degli animali. Nel pascolo, ogni animale mangia per proprio conto e cerca, se gli riesce, di sottrarre cibo agli altri. Nella società umana, invece, il bene di ognuno può essere raggiunto solo con l'opera di tutti, e soprattutto il bene di ognuno non può essere goduto se non lo è anche dagli altri. Ecco perché il bene comune, che è il bene della città, è superiore al bene dell'individuo. Tommaso sarà ancora più esplicito quando scrive che il "bene comune è più divino perché più simile a Dio che è la causa ultima di tutto il bene".

La realtà economica possiede, di per sé, capacità coesiva per la *communitas christianorum*, ma a condizione che gli individui, entro la *communitas*-mercato, non lascino prevalere l'avarizia e l'egoismo. Quanto a dire che *communitas-christianorum* e *communitas*-mercato non sono due realtà scindibili, perché l'una implica l'altra. È da questo convincimento profondo che Bernardino e, più in generale, l'Osservanza partono per la riorganizzazione etico-economica delle città e per l'esplicita polemica nei confronti dell'attività feneratizia ebraica. Quest'ultima, particolarmente diffusa nell'Italia centro-settentrionale alla fine del Trecento, è presa di mira perché responsabile sia della rottura delle relazioni interpersonali sia della sottrazione della ricchezza dal circuito virtuoso della stessa. L'avarò, e perciò usuraio, si serve del denaro e della ricchezza in senso anticittadino e teologicamente perverso. Di qui l'ostilità dei predicatori dell'Osservanza nei confronti delle comunità ebraiche, percepite come soggetti collettivi generatori di effetti antieconomici e antisociali, ad un tempo.

Quanto sopra spiega perché furono proprio i francescani dell'Osservanza a progettare e a dare vita a quell'istituzione economico-finanziaria veramente notevole che sono stati i Monti di Pietà, il primo dei quali viene fondato a Perugia nel 1462. Nati con l'obiettivo di arginare il prestito feneratizio e di recuperare entro la comunità la trama di relazioni che l'usura andava distruggendo, i Monti di Pietà si posero a scalzare gli istituti di prestito su pegno privati, assumendo un ruolo di mediatori tra gli interessi

delle varie categorie di cittadini: garantire l'accesso al credito dei meno abbienti; andare incontro alle necessità dei mercanti; favorire la creazione di opportunità di investimento per i risparmiatori. Inizialmente, i depositi sono gratuiti, ma poi si arriva fino ad una remunerazione intorno al 4%, mentre per gli impieghi si può arrivare ad un tasso del 6%. Il differenziale tra tassi attivi e passivi serve a coprire le spese di gestione, assicurando così la sostenibilità nel tempo del Monte.

E' a Bernardino da Feltre (1439-1494) che si devono le prime sistematiche spiegazioni del significato economico dell'attività dei Monti. Nelle sue prediche a favore dell'erezione dei Monti - oltre 3600 sermoni pronunciati nelle principali città dell'Italia centro-settentrionale - Bernardino fornisce argomenti volti a dimostrare la superiorità della nuova istituzione rispetto all'elemosina nella lotta contro la miseria e nel finanziamento di chi è portatore di idee nuove. Il primo di tali argomenti è la superiorità di un'istituzione cui molti contribuiscono, pur in piccola parte, rispetto all'iniziativa dei singoli. Il secondo è l'argomento "pluralitatis": a differenza dell'elemosina, il Monte è in grado di aiutare molti allo stesso tempo e per bisogni diversi. Il terzo è l'argomento "sanctitatis", particolarmente caro ai francescani: il contributo dato al Monte, essendo finalizzato alle opere di misericordia, assicura il Paradiso più efficacemente che il contribuire all'ornamento di Chiese. Infine, fondare un Monte significa "adiuvare rem publicam, bonum commune", anche se ciò può danneggiare gli interessi degli usurai e dei ricchi mercanti che - non a caso - avversavano la nuova istituzione, talvolta in modi addirittura violenti.

Il declinare del XVI secolo vede l'inizio della secolarizzazione dell'Occidente e con essa della nascita dello Stato moderno. Dapprima, si tratta di un movimento di idee messo in atto dai circoli del Rinascimento, da quello di Salutati a quello di Bessarione dopo il 1453, a quelli dell'accademia ficiniana, portatori di programmi di rinnovamento sia sociale sia economico. Poi, nel secondo Settecento, la secolarizzazione si diffonderà al di fuori dei circoli intellettuali fino ad occupare gli spazi e i luoghi in cui si decide dell'esercizio del potere.

Età laicizzante la moderna, ma non contraria alla religione. Con l'umanesimo l'uomo era stato posto al centro dell'universo, mentre la filosofia si era emancipata dall'aristotelismo, auspice il volontarismo francescano con i filosofi nominalisti. William Ockham - il più famoso dei nominalisti - e i suoi allievi, Jean Buridan e Nicolas de Oresme, avevano ormai resa obsoleta la dottrina tomista degli universali mostrandone tutta l'irrilevanza. (Gli universali designavano le proprietà essenziali delle cose). La conoscenza - sostenevano i nominalisti - va cercata nello studio degli aspetti individuali, empirici delle cose, non già nella loro essenza universale. E mentre la politica con Machiavelli aveva cessato di

essere una branca della filosofia morale, per diventare scienza, con la Riforma era la fede stessa che si emancipava dall'autorità costituita – “ognuno sacerdote di se stesso”, come dirà poi Nietzsche. Il *Principe* viene scritto nel 1513; l'inizio della predicazione di Lutero nel 1517. Nel trattato *Del commercio e dell'usura* (1524), Lutero si dice desolato nel constatare che “il male [l'usura] ha fatto progressi enormi e ha preso il sopravvento in tutti i paesi”. Sposando una concezione rigorista del prestito, scrive: “Scambiare una cosa con qualcuno facendo nel cambio un guadagno, non è compiere opera di carità, è rubare. L'usuraio merita di essere impiccato e chiamo usurai quanti prestano all'interesse del 5 o 6 per cento”. E le nascenti compagnie commerciali sono condannate senza attenuanti: “In esse, tutto è senza fondamento e senza ragione, avendo come fine solo la cupidigia e l'ingiustizia. Se proprio devono esistere le società o compagnie, allora bisogna che scompaiono giustizia e carità; ma se giustizia e onestà devono continuare ad esistere, devono scomparire le compagnie”. E' a dir poco sorprendente che parole del genere possano essere state dette dall'iniziatore di quell'etica protestante che di lì ad un paio di secoli avrebbe costituito – secondo la ricostruzione di Max Weber - la matrice dello spirito capitalistico. (Per approfondire i temi qui accennati, rinvio a L. Bruni, P. Santori, S. Zamagni, *Lezioni di Storia del pensiero economico. Dall'antichità al Novecento, Roma, Città Nuova, 2021*).

4. Il ritorno in scena della città come luogo

Vengo ora al nostro tempo. Perché nell'attuale fase storica le città sono tornate, dopo un lungo periodo di ibernazione, ad occupare un ruolo di primo piano ai fini del progresso spirituale, sociale ed economico di un intero paese? La ragione principale è che globalizzazione e rivoluzione delle tecnologie del digitale hanno fatto “risorgere” l'importanza della dimensione locale. Mentre nella stagione precedente era quello nazionale il livello di governo cui fare riferimento, oggi sono i territori i luoghi privilegiati in cui si sperimenta il nuovo e dai quali provengono i più significativi impulsi allo sviluppo. La globalizzazione dunque non solo non ha fatto scomparire l'importanza del territorio ma lo ha rilanciato, e ciò nel senso che la gara competitiva oggi si gioca a livello anche dei territori. Mentre in precedenza la competizione riguardava le singole imprese o i singoli gruppi d'impresa, che potevano uscirne vincitori o perdenti, ciò che sta succedendo oggi è che il destino delle imprese è legato a quello del loro territorio. Se un territorio “fallisce”, falliscono anche le imprese che in quel territorio operano e

viceversa: il successo di un territorio è legato a doppio filo al successo delle imprese che in esso insistono. Si tratta di un cambiamento di prospettiva che ha colto di sorpresa non pochi, costringendo ad un ripensamento radicale delle politiche nazionali che non possono non considerare che è il territorio che funge da attrattore per le attività economiche. Non può essere un livello lontano dai territori a decidere le linee di sviluppo degli stessi. Al contrario, è il livello locale che deve essere posto in grado di riacquisire la capacità di rigenerazione dei territori.

Cosa discende dalla presa d'atto che quello dello sviluppo locale, rappresenta, nelle condizioni odierne, la via maestra allo sviluppo umano integrale? Una prima conseguenza ha a che vedere con il modo di governare le città. Dobbiamo superare la concezione tradizionale di governo per muoverci verso quel modello teorizzato da Sabino Cassese e da Gregorio Arena (*Cittadini attivi*, Bari, Laterza, 2006) noto come modello dell' "amministrazione condivisa". L'idea di base è che l'ente locale, non può più ritenersi l'unico soggetto titolato a governare il processo di sviluppo. Piuttosto, l'ente locale deve coinvolgere in tale processo i cittadini e le organizzazioni della società civile portatrici di cultura. Non è difficile darsi conto delle resistenze cui si va incontro quando si cerca di attuare questo passaggio. Esse sono legate principalmente al fatto che gli amministratori locali non sembrano intenzionati a cedere facilmente quote di sovranità conquistate per via elettorale. Eppure, dopo la sentenza 131 del 20 giugno 2020 della Carta Costituzionale non è più possibile eludere il principio di sussidiarietà quale si materializza nei processi di co-programmazione e di co-progettazione.

L'amministrazione condivisa richiede che siano realizzati dei "patti" tra l'ente locale e le espressioni della società civile non solo e non tanto per gestire, quanto piuttosto per progettare il processo di sviluppo. Tecnicamente questo esige che si faccia ricorso a strumenti nuovi di dialogo, come ad esempio i forum deliberativi, i piani strategici, le fondazioni di sviluppo – un esempio notevole di queste ultime è il Joint Venture Silicon Valley Network. Particolare attenzione merita lo strumento dei forum deliberativi che costituiscono il modo più corretto di realizzazione dell'ideale deliberativo, secondo cui le procedure democratiche attribuiscono ai cittadini il diritto di chiedere una giustificazione pubblica per le decisioni politiche cui sono soggetti. Ed è chiaro che il luogo ideal-tipico per saggiare la validità di esperimenti deliberativi è la città. Il "Regolamento per l'amministrazione condivisa dei beni comuni", predisposto da Labsus alcuni anni fa, è ad oggi adottato da 233 città italiane, e fornisce un quadro di regole chiare sulla cui base sviluppare la cooperazione per la cura dei *commons*, beni che – come si è scritto – sono né beni privati, né beni pubblici. I piani strategici attuati nel corso dell'ultimo

quindicennio confermano *ad abundantiam* che il fattore più importante di successo è stata la governance. Invero, le differenze di performance tra una città e l'altra non sono dovute tanto alla diversa qualità delle analisi tecniche o alla diversità delle risorse messe in campo, quanto piuttosto alla diversa capacità di tradurre in pratica il modello della partnership sociale.

Una seconda conseguenza chiama in causa il nesso tra imprenditorialità e territorio. Rileggiamo un brano di Italo Calvino, tratto da *Le città invisibili*, che bene illustra il concetto di innovatività d'impresa. "Marco Polo descrive un ponte, pietra per pietra. Ma qual è la pietra che sostiene il ponte? – chiede Kublai Kan. Il ponte non è sostenuto da questa o quella pietra – risponde Marco – ma dalla linea dell'arco che esse formano. Kublai Kan rimane silenzioso, riflettendo. Poi aggiunge: Perché mi parli delle pietre? E' solo dell'arco che mi importa. Polo risponde: Senza pietre non c'è arco". Innovare significa imporre agli elementi (le pietre) nuove forme e nuovi ordini. Per creare novità occorre pensiero pensante, un pensiero cioè che sappia indicare la direzione di marcia; non basta il pensiero calcolante, che pure è necessario. E occorre anche non avere paura del futuro, non temere che il ponte possa crollare. L'imprenditore vero, cioè civile, è un soggetto che si nutre di speranza, che non crede affatto che il futuro sia destabilizzante solo perché non è in nostro possesso.

La cifra della figura dell'imprenditore civile, di chi cioè si sente parte della *civica* è quella di ricordarci che non è sostenibile una società di umani in cui si estingue il senso di fraternità e in cui tutto si riduce, per un verso, a migliorare le transazioni basate sullo scambio di equivalenti e, per l'altro verso, ad aumentare i trasferimenti attuati da enti assistenziali di natura pubblica. La post-modernità ha fatto rinascere la centralità della città come luogo anche economico e sociale. Sono le cosiddette economie di agglomerazione a rendere le città attrattori sempre più credibili delle attività di impresa. Una città bene organizzata – sotto i profili della viabilità, dei servizi di welfare, della logistica etc. – è oggi uno dei fattori di vantaggio competitivo più rilevanti. Non si dimentichi, infatti, che la nuova competizione riguarda non solo le singole imprese, ma pure il territorio in cui esse sono inserite. È un fatto che le attività produttive ad alto contenuto cognitivo sono, quasi sempre, attività cittadine. Ciò implica che le "industrie creative" tendano a raggrupparsi attorno a quelle città che sanno offrire opportunità di natura culturale e sociale di alto profilo. Se ne trae che il governo di una "città creativa" non può replicare, sia pur con adattamenti, il governo di una "città imitativa". Ma non possiamo dimenticare che la città è il luogo primario in cui si forma e si rafforza l'identità culturale di una comunità di persone e nel quale si coltivano quelle virtù civili che sole possono consentire di trasformare il progresso, certamente

auspicabile, in sviluppo umano integrale. Il governo di una “città virtuosa” (e non solo creativa), allora, non può limitarsi a gestire l’esistente, né può accontentarsi di realizzare miglioramenti di tipo incrementale su vari fronti.

“Gli stati cambiano, le città restano” – era solito ripetere Giorgio La Pira, il celebre sindaco di Firenze. La città è il luogo per eccellenza in cui si forma e si rafforza l’identità culturale di una comunità di persone. Essa è anche il luogo in cui si coltivano le virtù civiche. E’ nello spazio cittadino che prendono forma le pratiche sociali e culturali. E’ nella città che si danno le condizioni per attuare forme varie di democrazia di prossimità. La gestione di una città che voglia dirsi “virtuosa” non può non porsi il problema della propria matrice culturale; il problema cioè di come stimolare il *community building*. Si tratta, per un verso, di risocializzare i cittadini alla vita politica; per l’altro verso, di favorire la crescita di capitale sociale attraverso il coinvolgimento diretto nella programmazione di attività pubbliche e di servizi per la collettività.

A nessuno sfugge che l’attività delle amministrazioni locali è troppo spesso ostacolata da una triplice sindrome: del NIMBY (*not in my backyard*), corporativa e sindacale. Nel primo caso, le autorità si trovano di fronte comitati o gruppi di cittadini che si oppongono a politiche pubbliche. Nel secondo caso, i gruppi di pressione, con la strategia della minaccia, premono a monte per impedire che questioni spinose entrino nell’agenda politica. Nel terzo caso, è il timore di generare malcontento nell’opinione pubblica a spingere i governanti verso scelte fin troppo prudenti. E’ così – come ognuno può constatare – che vengono bloccati progetti in corso d’opera; che proliferino le non decisioni con la tecnica del rinvio; che il dibattito pubblico si focalizzi su politiche simboliche poco efficaci. Accade così che politiche pubbliche che incidono in modo drastico sul territorio sempre più spesso generano rifiuti incondizionati; d’altro canto, politiche regolative che toccano abitudini di vita dei cittadini sono afflitte da immobilismo.

Una terza conseguenza, infine, concerne il fatto che la città è il luogo privilegiato per la creazione del capitale sociale – di tipo sia *bonding* sia *bridging* secondo la celebre distinzione di Robert Putnam – che è il vero motore di ogni processo di sviluppo sostenibile. Alludo al fatto che la città è il luogo ideal-tipico per realizzare la partecipazione democratica dei cittadini ai processi decisionali e non solamente ai processi consultivi. La democrazia deliberativa, nel senso di J. Habermas e D. Manin, è uno speciale bene relazionale che accresce, *coeteris paribus*, il livello di felicità, perché un elevato grado di coinvolgimento dei cittadini nella tutela e nella gestione dei beni comuni, aumenta il senso di appartenenza alla comunità. Anzi, in tal modo, i cittadini diventano costruttori di comunità. La sequenza,

tipica dell'attuale modello di policy-making, "diritto di parola, contraddittorio, voto di maggioranza" va rimpiazzata dalla sequenza "diritto di essere ascoltati, confronto creativo co-progettazione creativa". Le dinamiche di gruppo nei due modelli sono radicalmente diverse. Se nel primo modello, l'insorgenza di divergenze viene vista come occasione di "uscita" nel senso di A. Hirschman, nel secondo modello queste divergenze diventano risorsa conoscitiva e condizione per giungere alla co-programmazione degli interventi. Invero, la concezione deliberativa della democrazia mira alla costruzione di una "sfera pubblica" – nel senso di John Rawls – che sia il luogo dell'espressione della libertà degli individui, in conformità a norme e procedure partecipative rispettose della diversità. Essa si oppone, dunque, all'invadenza del "politico" (*à la* Hobbes) per ribadire il primato del "civile", cioè dei corpi intermedi della società, in conformità al principio di sussidiarietà circolare. (La Francia ha istituito fin dal 1995 il *Debat Public*: una procedura di ascolto dei territori interessati ad una certa problematica, gestita da una Autorità Terza il cui compito è quello di assicurare l'inclusività e la trasparenza del processo partecipativo).

Tre sono i caratteri essenziali del metodo deliberativo. Primo, la deliberazione riguarda le cose che sono in nostro potere. (Come insegnava Aristotele, non deliberiamo sulla luna o sul sole!). Dunque, non ogni discorso è una deliberazione, la quale è piuttosto un discorso volto alla decisione. Secondo, la deliberazione è un metodo per cercare la verità pratica e pertanto è incompatibile con lo scetticismo morale. In tale senso, la democrazia deliberativa non può essere una pura tecnica senza valori; non può ridursi a mera procedura per prendere decisioni. Terzo, il processo deliberativo postula la possibilità dell'autocorrezione e quindi che ciascuna parte in causa ammetta, *ab imis*, la possibilità di mutare le proprie preferenze e opinioni alla luce delle ragioni addotte dall'altra parte. Ciò implica che non è compatibile col metodo deliberativo la posizione di chi, in nome dell'ideologia o di interessi di parte, si dichiara impermeabile alle altrui ragioni. (Rinvio a James Fishkin della Stanford University per un approfondimento del discorso e, in particolare, per l'illustrazione del modo in cui deve essere strutturato il "sondaggio deliberativo").

Certo, non pochi sono i nodi che devono essere ancora sciolti perché il modello di democrazia deliberativa possa costituire una alternativa pienamente accettabile rispetto a quello esistente. Il più delicato di questi mi pare quello concernente il nesso tra deliberazione e principio di maggioranza. Dal momento che quella deliberativa è una democrazia che delibera non solo sui mezzi, ma anche sui fini, fino a che punto il principio di maggioranza, che notoriamente non ha valore epistemico, è conciliabile

col contesto deliberativo? E' applicabile a quest'ultimo il proceduralismo puro nel senso di J. Rawls, secondo cui basta applicare una procedura in modo corretto perché il risultato ottenuto sia giusto? Come si può comprendere, si tratta di problemi importanti e di non facile soluzione. Ma non v'è dubbio che la concezione deliberativa della democrazia, che ha in J.S. Mill uno dei suoi primi mentori, è, oggi, la via che meglio di altre riesce ad affermare le ragioni del civile. Ciò in quanto essa riesce a pensare alla politica come attività non più basata sul compromesso e l'inevitabile tasso di corruzione che sempre lo accompagna, ma sulla persuasione e quindi sul consenso, quest'ultimo inteso come accordo ottenuto secondo i canoni dell'argomentazione razionale attorno a interessi comuni che non sono legati alla particolarità degli interessi privati.

Generalizzando un istante, questo implica che lo Stato non può preoccuparsi unicamente di soddisfare il benessere materiale dei cittadini a scapito delle relazioni culturali e religiose, capaci di temperare una libertà altrimenti priva di legami e di favorire la responsabilità dei singoli verso la comunità. Accade così che ci si preoccupi più di progettare i diritti individuali che realizzare l'autogoverno: si allarga la libertà del singolo ma si restringe quella del cittadino, poiché si restringe il "governo di se stessi". Richard Sennett (*Costruire e abitare, Etica per la Città*, Milano, Feltrinelli, 2018), sottolinea come la riflessione sul "nuovo umanesimo" non può essere oggi disgiunta da quella sul nuovo urbanesimo. Il saggio del sociologo canadese è assai utile per comprendere la trasformazione della Città contemporanea se si vuole che questa non sia solamente il luogo in cui si è, ma anche quello in cui si vorrebbe essere.

La relazione inscindibile tra l'essere persona e il costituire comunità è bene evidenziata da Aristotele quando scrive: "chi non può entrare a far parte di una comunità e chi non ha bisogno di nulla, bastando a se stesso, non è parte di una città, ma è o una bestia o un Dio". (*Politica*, I, 1253 a, 25-29). E conclude: "La città non è una comunità solo per lo spazio che occupa o solo per difendersi da aggressioni o per agevolare gli scambi commerciali. Tutto questo è certo necessario che vi sia perché esiste la città, però anche una volta dato tutti ciò, la città ancora non esiste. La città infatti è una comunità di case e di stirpi nel viver bene, al fine di una vita compiuta e indipendente?" (*Politica*, III, 9, 1280, 30-35). Parole queste più attuali che mai se si considera che il processo globale di inurbamento è in forte sviluppo e l'*homo civicus* è destinato a crescere dai quattro miliardi attuali a circa sei miliardi e oltre di persone entro il 2050, su una popolazione globale di nove miliardi. Già oggi il 75% di tutta l'energia consumata

nel mondo è utilizzata dagli abitanti della città, che producono l'80% del reddito globale, ma pure tre quarti di emissioni nocive. Alla luce di ciò, si può dire che la difesa del clima comincia dalle città.

5. Anziché una conclusione

C'è una relazione forte tra l'essere persona e il costituire comunità, come il brano aristotelico sopra citato indica a tutto tondo. Si rammenti che elemento caratterizzante le *poleis* greche è la partecipazione diretta al governo della città. Il cittadino nasce dalla città, per la città, nella città. Nel libro XIX della *Città di Dio*, Agostino riprende un confronto con Cicerone, avviato in precedenza nel libro II. L'Ipponate aveva imparato da Cicerone che lo spazio pubblico (*res publica*) è abitato da un popolo. Ma qual è la radice sostantiva che fonda la convivenza, trasformando un aggregato di individui in un vero e proprio popolo (*res populi*)? Rispetto alla posizione ciceroniana che chiamava in causa il primato della giustizia, in linea con la cultura giuridica romana, Agostino individua nella concordia una forma di amore sociale capace di far battere all'unisono i cuori di tutti. E' grazie a questo collante che nasce un popolo che istituisce una città, in una sfera civile abitata da cittadini. L'amore non solamente non indebolisce le istituzioni e non destabilizza la sfera politica, ma ne costituisce il vero principio generativo. Ecco perché il futuro della città, soprattutto dopo la vicenda pandemica, non può essere lasciato agli approcci settoriali, necessari ma non sufficienti, dell'urbanistica, dell'ecologia, della demografia, della finanza. Il rischio sarebbe che il binomio tra città e civiltà potrebbe scomparire, perché oltre una certa soglia critica, il processo di urbanizzazione va fuori controllo. Già oggi solo una parte dei cluster urbani somiglia a ciò che è città.

Secondo il McKinsey Global Institute, seicento città – situate soprattutto al Nord- un quinto della popolazione mondiale, nel 2010 producevano il 60% del PIL mondiale. Al tempo stesso, le città sono responsabili del 78% del consumo energetico mondiale e producono oltre il 60% delle emissioni globali di gas serra. Siamo di fronte ad una vistosa contraddizione pragmatica: da un lato, assistiamo ad una sorta di trionfo generalizzato dalla città, dove si materializza una forte concentrazione di potere economico e finanziario che condiziona la vita democratica. Dall'altro, è proprio tale espansione inarrestabile che, fagocitando i conglomerati circostanti, finisce per determinare l'implosione della città come luogo di vita. Il *Global Cities Index* dell'Istituto A.T. Kearney misura l'impegno di una città nel

cercare di superare quella contraddizione e i risultati non sono certo rassicuranti. (Cfr. A. Amin, N. Thrift, *Seeing like a city*, Polity Press, 2017).

Al pari degli esseri viventi, anche le città nascono, crescono e, in taluni casi, si estinguono. Si possono infatti individuare veri e propri processi di trasformazione cittadina paragonabili al ciclo vitale. Ma le città, sempre al pari degli esseri viventi, sanno adattarsi alle situazioni generando strategie di rigenerazione fisica e sociale che permettono loro di superare crisi, anche di tipo entropico. Bisogna però volerlo. Una prospettiva promettente in tal senso ci viene dal rinnovo della "Carta di Lipsia sulle città europee sostenibili" del novembre 2020. Vi si parla di sviluppare la "sussidiarietà attiva" (cioè circolare), quale ulteriore passo verso il rafforzamento del dialogo con le città, nonché con le aree metropolitane e le regioni. Degna di nota è la sottolineatura dell'importanza di promuovere "città inclusive che tengano in considerazione la lotta contro le disuguaglianze sociali, il divario digitale, i cambiamenti demografici quali lo spopolamento di alcune aree" (n.20). Viene, inoltre, dichiarato che le città sono attori cruciali nell'affrontare le principali sfide sociali e ambientali di questa fase storica e che, per rafforzare la loro capacità di azione, venga introdotta la valutazione di impatto territoriale (VIT) "nei meccanismi di consultazione pre-legislativi e nella valutazione delle politiche dell'UE" (n.5).

Concludo. Vi sono due modi errati di porsi di fronte alle questioni qui affrontate. Da un lato, quello di chi cede alla tentazione di restare al di sopra della realtà con l'utopia; dall'altro quello di chi si colloca al di sotto della realtà con la distopia, la rassegnazione. Chi coltiva il "senso della possibilità" (Robert Musil) non può cadere in trappole del genere. Non può vagare tra l'ottimismo disincantato, tipico di un certo illuminismo, di chi vede il processo storico come una marcia trionfale dell'umanità verso la sua completa realizzazione, e il cinismo disperante di chi pensa, à la Kafka, che "esiste un punto d'arrivo, ma nessuna via". Le persone responsabili, quelle che si prendono cura caricandosi sulle spalle il peso delle cose (*res pondus*), non possono tollerare che ciò accada.

AICCON

**Associazione Italiana per la promozione
della Cultura della Cooperazione e del Non Profit
P.le della Vittoria 15
47121 Forlì (FC)
Italia**

@AICCONnonprofit

www.aiccon.it