

Quaderni di Praglia

BENEDETTA ECONOMIA

Alessandra Smerilli,
Massimo Morisi, Stefano Zamagni



PADOVA
UP



PADOVA UNIVERSITY PRESS

Armonie composte. Quaderni di Praglia

Collana diretta da

Gianmario Guidarelli e Elena Svalduz

Comitato Scientifico

Antonio Berti (Università degli Studi di Padova), Jacopo Bonetto (Università degli Studi di Padova), Giordana Mariani Canova (Università degli Studi di Padova), Benedetta Castiglioni (Università degli Studi di Padova), Gianmario Guidarelli (Università degli Studi di Padova), Carmelo Maiorana (Università degli Studi di Padova), Alessandra Pattanaro (Università degli Studi di Padova), Carlo Pellegrino (Università degli Studi di Padova), Michelangelo Savino (Università degli Studi di Padova), Bernard Sawicki osb (Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, Roma), Salvatore Settis (Scuola Normale Superiore di Pisa), Anna Maria Spiazzi (già Soprintendente BSAE per il Veneto Orientale), Elena Svalduz (Università degli Studi di Padova), Mara Thiene (Università degli Studi di Padova), Carlo Tosco (Politecnico di Torino), Francesco Trolese osb (Abbazia di S. Giustina, Padova), Giovanna Valenzano (Università degli Studi di Padova), Stefano Visintin osb (Abbazia di Praglia), Norberto Villa osb (Abbazia di San Giorgio Maggiore, Venezia), Giuseppe Zaccaria (Università degli Studi di Padova), Stefano Zaggia (Università degli Studi di Padova).

Segreteria Scientifica e coordinamento organizzativo

Giulia Becevello (Università degli Studi di Padova)

(<http://www.armoniecomposte.org>)



Armonie composte

Quaderni di Praglia

Collana diretta da

Gianmario Guidarelli e Elena Svalduz



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA



Con il contributo della



Fondazione
Cassa di Risparmio
di Padova e Rovigo

©2024 Padova University Press
Università degli Studi di Padova
via VIII Febbraio, 2 – Padova
www.padovauniversitypress.it

Layout e copertina Padova University Press

ISBN 978-88-6938-419-6



This work is licensed under a Creative Commons Attribution International License
(CC BY-NC-ND) (<https://creativecommons.org/licenses/>)

Armonie composte. Quaderni di Praglia

4.

BENEDETTA ECONOMIA

Alessandra Smerilli, Massimo Morisi,
Stefano Zamagni

PADOVA
UP

Indice

Prefazione	9
<i>Gianmario Guidarelli e Elena Svalduz</i>	
Benedetta economia	13
<i>Alessandra Smerilli</i>	
L'etica del paesaggio ovvero una regola per la nuova Europa	27
<i>Massimo Morisi</i>	
Benedetto e l'identità europea. Il paesaggio tra etica e economia	53
<i>Stefano Zamagni</i>	

Prefazione

Gianmario Guidarelli e Elena Svalduz

Con questa pubblicazione, il progetto “Armonie composte” allarga le sue tematiche al campo economico, inteso come luogo di riflessione e di azione della buona gestione delle risorse e del mercato. In realtà si tratta di riflessioni sottese a tutti gli eventi organizzati in questi anni nell’ambito dei vari seminari e incontri pubblici (concepiti all’interno del comitato scientifico multidisciplinare) in cui abbiamo cercato di richiamare l’attenzione e sollecitare un confronto sul modello benedettino di trasformazione e “manutenzione” del territorio nel corso dei secoli. Il progetto (www.armoniecomposte.org), nato da una convenzione tra l’Università degli Studi di Padova e l’abbazia di Praglia, stipulato nel 2015 e rinnovato nel 2020, si svolge all’insegna della interdisciplinarietà e della forte relazione con il territorio, rispondendo così all’esigenza di coniugare nel modo più organico possibile la grande eredità della tradizione monastica nel mondo contemporaneo e le

tre missioni dell'università: didattica, ricerca e "terza missione" (*public engagement*). L'evento da cui nasce questa pubblicazione è un incontro pubblico, svoltosi online il 12 dicembre 2020 in pieno periodo di pandemia. La crisi pandemica, insieme a quella ambientale ed economica, è lo scenario delle riflessioni dei tre autori. A queste tre forme interrelate di crisi, Alessandra Smerilli oppone le "buone prassi di governance" che da sempre sono al centro dell'azione monastica. In effetti, l'abbazia, in quanto struttura economica complessa e in relazione con il mondo esterno ha visto il nascere di buone prassi che poi sono state condivise con la civiltà mercantile e urbana che si è sviluppata in tutta Europa. Lo scenario europeo (richiamato soprattutto per mezzo della Convenzione europea del paesaggio) è lo sfondo anche delle riflessioni di Massimo Morisi, incentrate sulla definizione di un'"etica europea del paesaggio" basata su un patrimonio di valori condivisi e sulla assunzione collettiva di nuove forme di responsabilità. Secondo Morisi bisogna superare la dicotomia tra paesaggio (extraurbano) e città, recuperando il valore politico dell'azione sul paesaggio inteso nella sua dimensione comunitaria, sia come patrimonio condiviso che come luogo ove esercitare la partecipazione politica. Soltanto così, la buona gestione del paesaggio (nella sua natura urbana ed extraurbana) potrà esercitare un ruolo positivo nel mercato globale. Passare dal paradigma del problema a quello della

opportunità rende così il paesaggio come il contesto in cui sperimentare nuove forme di superamento delle tre forme di “disarmonia composta” individuate da Stefano Zamagni: tra uomo e natura, tra uomo e uomo, tra crescita e sviluppo. Ancora una volta è la tradizione monastica che può suggerire soluzioni virtuose e durature. La cultura benedettina, infatti, è forse quella che nella civiltà occidentale ha messo più efficacemente in pratica il concetto veterotestamentario del lavoro come collaborazione tra uomo e Dio. A partire da questo assunto, secondo Zamagni, è necessario coltivare un’etica e, insieme, una pratica della virtù che associ lavoro, libertà e sviluppo economico. Anche in questo caso, la città (intesa nel suo significato romano di *civitas*) è il contesto che fornisce le migliori opportunità di piena realizzazione di uno sviluppo integrale, essendo il luogo migliore dove l’espressione virtuosa delle diversità (e non la loro esclusione) può portare ad un nuovo modello solidale di società e di mercato.

Le riflessioni proposte dai tre autori, che nel contesto pandemico hanno sollecitato una serie di reazioni positive nel pubblico riunitosi nel webinar, ci sembra possano in un contesto mutato rilanciare alcune questioni. Prima tra tutte quella già proposta nel noto studio uscito nel 2020 di Luigino Bruni e Alessandra Smerilli, *Benedetta economia* (Città Nuova, con prefazione di Stefano Zamagni) da cui l’omonimo seminario online ha tratto ispirazione:

può l'esperienza benedettina e francescana essere attualizzata fino a stimolare il progetto di una nuova economia? In che modo l'approccio monastico, elaborato nel corso dei secoli, può aiutarci a capire come gestire le risorse anche in periodi di crisi?

Benedetta economia

Alessandra Smerilli

Pontificia Università Auxilium – Roma

Introduzione

Il filosofo Alasdair MacIntyre, dopo aver riconosciuto a Benedetto un ruolo decisivo nella salvezza della cultura europea in seguito alla crisi dell'Impero Romano (l'età oscura), così commenta:

«Se la tradizione delle virtù è stata in grado di sopravvivere agli orrori dell'ultima età oscura, non siamo del tutto privi di fondamenti per la speranza. Questa volta, però, i barbari non aspettano di là dalle frontiere: ci hanno già governato per parecchio tempo. Ed è la nostra inconsapevolezza di questo fatto a costituire parte delle nostre difficoltà. Stiamo aspettando: non Godot, ma un altro san Benedetto» (A. MacIntyre, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, vol. 34, Roma, Armando Editore, 2007, p. 313).

Ciò che possiamo dire con certezza è che il modo con cui abbiamo inteso negli ultimi cento anni le imprese e il mercato sta vivendo una crisi molto più radicale e profonda di quella finanziaria degli anni scorsi. La crisi finanziaria iniziata nel 2007 è stata una sorta di infarto del sistema ma, una volta messo lo *stent*, il “paziente capitalismo”, con l’aiuto di qualche farmaco, si è sentito di nuovo bene, ha dimenticato la paura, e ha ricominciato lo stesso stile di vita precedente.

Questa volta invece, in materia ambientale, le cose sembrano molto diverse e più serie. Qui non c’è lo *spread*, questa sorta di sacramento della religione capitalistica che, sebbene invisibile, rimanda alla “divinità”. Qui sono in gioco la stessa sopravvivenza della specie umana, o quanto meno la possibilità di continuare in tanti una vita di buona qualità. La crisi ambientale che in queste dimensioni non ha precedenti nella storia umana rappresenta un cambiamento radicale delle condizioni di vita, e dice che dobbiamo passare a qualcosa di completamente nuovo.

La pandemia poi, ci ha messo di fronte ad un profondo shock sanitario, sociale ed economico. Non sprecare questa crisi significa cogliere questa occasione per non tornare indietro a dove e come eravamo prima. Avvertiamo quindi il bisogno di nuovo, di creatività... ma tutto ciò non si improvvisa. E la storia del monachesimo ci insegna che la cultura, la storia,

si cambiano se quando arriva il momento opportuno c'è chi già da anni vive e lavora in modo diverso.

Il ruolo del monachesimo

Nessuno può negare il ruolo essenziale delle città, dei mercanti, degli artigiani nello sviluppo della civiltà medioevale. Ma non bisogna dimenticare che questi furono anche il frutto di un fenomeno precedente e di portata molto ampia, che oggi non è più immaginabile se non con molti studi e molto senso storico. Questo *humus* della civiltà cittadina, e poi dell'Umanesimo civile, fu il monachesimo, un movimento vasto e variegato di una portata impressionante e da molti punti di vista.

Le abbazie e i monasteri in Italia, in Francia e in buona parte d'Europa iniziarono a diffondersi già dal V secolo, grazie soprattutto al movimento originato da Cassiano e poi da Benedetto da Norcia, che diedero vita al cosiddetto monachesimo occidentale cenobitico, su imitazione e sviluppo di quello nordafricano e di quello medio-orientale già iniziato. Il monachesimo occidentale ebbe la sua età dell'oro e massima diffusione dopo l'anno Mille, quando assistiamo a un'autentica nuova e ampia fioritura di molteplici istituzioni monacali, una sorta di seconda generazione di riforma spirituale e istituzionale del primo monachesimo.

Quando parla di lavoro, Benedetto intende una molteplicità di attività:

a) l'Opera di Dio (*opus Dei*), cioè la preghiera di gruppo;

b) il lavoro manuale (*labor*), per sostenere i bisogni fisici;

c) le arti e i mestieri (*artes*), cioè l'uso del talento e delle proprie capacità;

d) il lavoro intellettuale e lo studio (*opus*);

e) la lettura sacra (*lectio divina*);

f) le opere buone (*bonum*), cioè l'amore del vicino;

g) il lavoro interiore (*conversatio morum*), cioè il ritorno a Dio.

Ogni attività ha la stessa dignità delle altre e, nello spirito della Regola, tutte devono ricevere la stessa dedizione, la preghiera, così come le buone opere e cioè la carità, il lavoro manuale come quello intellettuale. Ogni attività prepara e conduce all'altra, e tutti vi sono impegnati, in quanto ognuno ha il dovere di sostenere la comunità. Il lavoro manuale si alterna alla preghiera e si vive in preghiera. Non c'è un'attività più importante delle altre, ma tutte sono necessarie per edificare la "città di Dio": «Come si vede il messaggio è di sorprendente attualità. Infatti non viene messo il lavoro al di sopra di tutto, ma neanche si vive fuori della realtà e dell'impegno sociale: san Benedetto tenta, con la sua regola, di trovare un punto di equilibrio tra attività e contemplazione» (C.

Attardi, *Un'idea antica per gli uomini del 2000. Il monachesimo benedettino prima forma di unione spirituale europea*, in *Storiadelmondo*, n. 1 (13 gennaio 2003), p. 3, al seguente link: <http://www.storiadelmondo.com/1/attardi.monachesimo.pdf>).

La cultura si è tramandata attraverso la parola scritta, ma anche attraverso le predicazioni, e ancor di più mediante la creazione di scuole annesse ai monasteri, alle quali erano ammesse anche persone esterne. A partire dall'XI secolo, infatti, nelle foresterie delle abbazie si avevano spesso scuole dove si impartivano lezioni ai poveri. In Francia l'abate Guglielmo da Volpiano istituì scuole dove i fratelli istruiti davano gratuitamente l'istruzione a tutti coloro che si presentavano: ricchi e poveri erano ugualmente accettati.

Fu la cultura monastica la culla nella quale si formò anche il primo lessico economico e commerciale che informerà di sé l'Europa del basso Medioevo. Le abbazie furono infatti le prime strutture economiche complesse, che richiedevano forme adeguate di contabilità e di gestione.

E, a proposito di razionalità, recenti lavori in campo economico (M. Folador, *L'organizzazione perfetta. La regola di San Benedetto. Una saggezza antica al servizio dell'impresa moderna*, Milano, Guerini e Associati, 2006; K. Rost, E. Inauen, M. Osterloh, B. S. Frey, *The corporate governance of Benedictine abbeys: What can stock corporations learn from monasteries?*

in "Journal of Management History", 16 (1) (2010), pp. 90-115) additano i monasteri come esempi di organizzazioni che hanno molto da insegnare alle odierne imprese, in particolare in termini di buone prassi di *governance*.

Proprio dal desiderio di vivere con intensità il motto paolino dell'"avere" nulla per "tutto" possedere, lo spazio sacro del monastero contiene un patrimonio che è di tutti e di nessuno al tempo stesso, che è di tutti proprio perché è di nessuno. Il tesoro privato diventa così nei monasteri ricchezza pubblica. Ed è in questa logica che prende avvio l'amministrazione e la contabilità nei monasteri: del patrimonio comune l'amministratore dovrà rendere conto a Dio, come il servo al quale il padrone ha consegnato i talenti. Tanto è vero che nella Regola benedettina si legge che il *cellerarius* deve avere una cura degli oggetti monastici e in generale dei beni del monastero analoga a quella che si ha per gli oggetti usati sull'altare. La cura per la gestione e per l'amministrazione di questo patrimonio sacro e comune al tempo stesso fa fiorire le prime idee di contabilità complessa perché, se un monaco che è intelligente e ha studiato amministra un'abbazia complessa, essendo un uomo colto, ha delle idee nuove, inventa soluzioni innovative.

Lungi dall'essere isole felici lontane dai compromessi e dai mali del mondo, tra la "città ideale" rappresentata dai monasteri e la "città degli uomini" che

iniziava laddove finivano le mura monastiche, si realizzò fin dall'inizio uno scambio, una tensione vitale tra la *civitas* e il monastero.

La "fruizione" da parte dei cittadini dell'esperienza dei monaci significava anche apprendere «un codice di atteggiamenti economici decifrabile e traducibile in chiave di quotidianità laicale». L'apertura sulla città era anche segnalata dal contenuto stesso delle regole monastiche, che, tra l'altro, prevedevano l'obbligo del monaco di assistere i poveri, e di concedere prestiti ai bisognosi.

La concretezza dell'organizzazione economica dei monasteri, inoltre, ricadde sui non-monaci, su tutti coloro che vivevano vicino al monastero, almeno in due modi. Innanzitutto, il modo di gestire i beni da parte dei monaci, di amministrare senza avere, di non lasciarsi dominare dalle "cose", diventa un insegnamento per tutti quelli che entrano in contatto con i monaci. In secondo luogo, la razionalità economica del monastero valica i confini del monastero stesso sia «attraverso la formazione di intellettuali capaci di tenere una contabilità e di condurre un'azienda, che poi venivano prestati alle amministrazioni laicali» (G. Todeschini, *I mercanti e il tempio. La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra Medioevo ed Età Moderna*, Bologna, Il Mulino, 2002, p. 42), sia per l'influenza che il modo di produrre e di scambiare dei monaci esercita sugli scambi e sui mercati.

I monasteri, infatti, entravano in contatto con i mercati locali attraverso la vendita delle proprie eccedenze. Nella Regola era stabilito che le eccedenze potessero essere vendute sul mercato, ma a un prezzo più basso di quello corrente. E tanto più era oculata l'amministrazione del monastero, tanta più ricchezza si poteva immettere sul mercato. Ancora, attorno all'abbazia sono nate le prime forme moderne di distretti industriali. In Italia, dove c'è oggi un distretto della lana, dei filati, delle scarpe, nella maggior parte dei casi in quelle zone anticamente c'era un'abbazia, che creava conoscenza, artigiani, cui venivano commissionati lavori per l'abbazia, ecc. L'abbazia diventava quindi luogo di civiltà, era fuori dalla città ma edificava il civile: «Uomini silenziosi si vedevano nella campagna o si scorgevano nella foresta, scavando, sterrando, e costruendo, e altri uomini silenziosi, che non si vedevano, stavano seduti nel freddo del chiostro, affaticando i loro occhi e concentrando la loro mente per copiare e ricopiare penosamente i manoscritti che essi avevano salvato. Nessuno di loro protestava su ciò che faceva; ma poco per volta i boschi paludosi divenivano eremitaggio, casa religiosa, masseria, abbazia, villaggio, seminario, scuola e infine città» (J.H. Newman, "Historical Studies"; II).

Si può ben dire, infatti, che i borghi e le prime città si svilupparono attorno alle abbazie, presenze stabili a cui tutti potevano far riferimento. Lande de-

serte vennero così trasformate in territori a misura d'uomo.

Un altro ambito dove il carisma benedettino si è manifestato in tutto il suo splendore è quello dell'agricoltura. Anche qui, *l'Ora et labora* ha prodotto i suoi frutti. I monaci erano uomini più colti rispetto al resto della popolazione, quindi sovente riuscivano a proporre soluzioni innovative anche nell'agricoltura. In secondo luogo, le continue fondazioni favorivano lo scambio di esperienze tra diverse parti d'Europa e le innovazioni si diffondevano velocemente. Infine, proprio dalla Regola, che prevedeva la scansione della giornata in tempi di lavoro, di studio e di preghiera, scaturisce la necessità di trovare tecniche che riescano ad accorciare il tempo del lavoro manuale. L'invenzione del mulino, ad acqua e a vento, ne è un esempio. In un documento cistercense del Duecento si legge: «Quanti cavalli consumerebbero le loro forze, quanti uomini stancherebbero le loro braccia in questi lavori che compie quel fiume così benevolo, a cui dobbiamo i nostri abiti e il nostro cibo».

Ai mulini si accompagnano i miglioramenti degli aratri e delle tecniche, l'invenzione di bevande di frutta e della birra, l'apicoltura, gli allevamenti di pesci. Woods (2007) afferma che il commercio del grano in Svezia è stato introdotto dai monaci, così come la fabbricazione del formaggio a Parma e i vivai di salmone in Irlanda. I monaci sono stati innovatori anche nel campo del vino: la stessa invenzione dello

champagne pare si debba a un monaco, Dom Perignon.

Ai monaci è stato anche riconosciuto il ruolo di consiglieri tecnici, erano infatti espertissimi nella macinatura del sale, nella metallurgia, nell'escavazione del marmo, nel vetro: «sarebbe più facile dire in quali campi, supposto che ve ne siano, i figli di san Benedetto non sono stati degli iniziatori, dei promotori o, almeno, l'equivalente, efficace, generoso e disinteressato, della nostra assistenza tecnica» (L. Moulin, *La vita quotidiana secondo san Benedetto*, Milano, Editoriale Jaca Book, 1980, p. 73).

Il paesaggio che vogliamo preparare

Oggi ci è richiesto di ripensare la forma e la vita delle nostre città, ed è per questo che abbiamo bisogno di nuovi San Benedetto. La pandemia, con tutte le misure di contenimento che si stanno attuando ci mette di fronte al fatto che le città devono essere a misura di persona (le "città del quarto d'ora")... e dunque tutto quanto abbiamo imparato dai monaci e dal monachesimo oggi può essere di ispirazione per le nuove forme dell'abitare. Ma i modelli non si impongono. Si diffondono solo se c'è gente animata da motivazioni intrinseche e dal desiderio di edificare la città di Dio.

E tutto questo perché paesaggio e forma della città è quello che vediamo, ma molto più è quello che non vediamo. È il lavoro dell'uomo che dà forma al paesaggio. Il paesaggio è la forma che l'uomo imprime al mondo con la sua attività cosciente e sistematica. L'uomo partecipa con il proprio lavoro al disegno del mondo perché possiede la capacità di fare bene le cose, di fare dialogare la mano e la testa, la pratica e il pensiero, la capacità di guardare e di riguardare (cioè avere riguardo, cura, di quello che ha fatto).

Il sapere artigiano, il sapere delle mani che entrano in contatto con le cose, non esaurisce il proprio compito nell'azione particolare, nella ripetizione meccanica di un'azione corretta. La mano controlla il dettaglio, ma la mente contempla l'opera nel suo insieme, frutto di mani e di saperi che si intrecciano. Così l'agricoltura, così il lavoro artigiano si nutrono di conoscenza e di esperienza, conservano o rinnovano le sembianze del nostro paesaggio, ci riportano alla concretezza della nostra terra.

Dobbiamo ripartire da noi, dalle nostre agenzie educative, dai luoghi dove si fa cultura e politica, per far sì che la difesa e la cura dei nostri ambienti diventi qualcosa di vivo, di vicino alla vita delle persone, fonte di arricchimento civile. Riflettere sulle inerzie culturali che impediscono di rigenerare i luoghi della formazione e dell'agire politico. Provare a immaginare azioni che inneschino mutamenti culturali. La

rinascita di una cultura civile deve partire da una rinnovata e responsabile simpatia con i luoghi e da una nuova responsabilità per le comunità che li abitano.

Se osserviamo i mondi sociali vediamo che spesso là dove è maturata una forte coscienza sociale ispirata ai temi della giustizia e dell'eguaglianza (pensiamo al mondo associativo, alla cooperazione sociale, ad alcune anime dell'economia solidale e civile), non sempre è cresciuta parimenti un'attenzione alla sostenibilità dei progetti e alle responsabilità ambientali del proprio agire. D'altro canto, spesso là dove si è sviluppata una forte attenzione al mondo naturale e all'ambiente non è stata coltivata un'attenzione alle questioni sociali, alla povertà, alle istanze dello sviluppo economico.

Oggi dobbiamo riuscire a mettere insieme queste anime troppo a lungo disgiunte, provando innanzitutto a riflettere sulle "grandi disgiunzioni della nostra cultura civile e collettiva", come le chiama Luigi Sertorio, docente di ecofisica: tra piano economico e ambientale, tra sociale e ambientale, tra urbanistica e ambiente, tra paesaggio e tutela dei beni culturali.

Oggi è necessario recuperare e diffondere una cultura del paesaggio come bene comune da difendere, certamente ma soprattutto da immaginare in chiave futura. Il paesaggio non ha solo valenza estetica e contemplativa ma anche discorsiva ed etica: ci ricorda chi siamo e chi siamo stati, ci invita a riflette-

re su chi vogliamo essere. Questa apertura al futuro è la questione più problematica.

Qualche tempo fa, un altro fiorentino, colto ma capace di parlare a questo tempo, leggero nei modi e aperto al futuro, Lorenzo Cherubini – in arte Jovanotti – parlando a una platea di ragazzi riuniti per il concorso dell'Enel riservato alle scuole italiane e straniere su progetti creativi intorno al tema dell'energia, ha affermato: «A me un campo pieno di pannelli solari piace, mi fa pensare al futuro. Magari saranno più brutti della cupola del Brunelleschi, ma mi piacciono perché sono il futuro e perché sono la rappresentazione di un mondo che si sviluppa». Possiamo essere più o meno d'accordo sull'affermazione e sul suo specifico contenuto tecnico, ma non possiamo non raccogliere la sapiente provocazione che contiene. Restare rivolti verso il passato è un freno, un impedimento alla creatività e alla generazione di nuova vita, le nostre opere e i nostri giorni debbono parlare di futuro.

L'etica del paesaggio ovvero una regola per la nuova Europa

Massimo Morisi
Università degli Studi di Firenze

Introduzione

Grazie, grazie molte di questo invito, che, nonostante l'età e la barba bianca, molto mi lusinga; e che per l'ennesima volta mi fa apprezzare il vostro percorso, la vostra produzione scientifica, la vostra capacità di mobilitare, come dire, "coscienza civile". Il che mi sembra un merito assai rilevante. Un merito che è anche un richiamo al dovere di riflettere e di porsi domande difficili.

Ma da dove cominciare?

Il tema che dovrei svolgere è molto ambizioso, me ne rendo conto: di certo superiore alle mie capacità. Perciò mi limiterò a qualche appunto preliminare di lavoro.

Proverei ad affrontarlo, quel tema, considerando in primo luogo un dato a tutti evidente: siamo nel contesto d'un cambio d'epoca, nel quale non possiamo assolutamente continuare a parlare di paesaggio come se fossimo fermi alla convenzione di vent'anni fa. D'altra parte, gli interventi che ho sentito finora me ne danno fresca testimonianza. C'è, infatti, fra coloro che si occupano di tematiche in senso lato paesaggistiche, una convinzione diffusa circa il fatto che la Convenzione europea del paesaggio venne scritta in un mondo che sembrava essere in grande cambiamento ma che mai avremmo sospettato che sarebbe stato travolto da una trasformazione così profonda, così radicale e così densa di eventi non prevedibili, e comunque non previsti. Eventi più ricchi di incertezze di quanto mai si potesse immaginare all'epoca, a cominciare da un importante aspetto, che è già stato anticipato da Alessandra Smerilli e che io mi permetto qui di rimarcare. Lo sappiamo in realtà già tutti. Si tratta, in sostanza, di una banalità, ma è una banalità importante: del resto, le banalità non sono affermazioni sciocche, ma assunti soltanto più evidenti rispetto ad altri. E questa è un'evidenza dalla quale non possiamo sottrarci: stiamo entrando in un mondo in cui le grandi tragedie, i grandi rischi legati alle tragedie, e gli sviluppi stessi di queste tragedie, tendono a configurarsi come una sorta di "invariante strutturale". Non sto dicendo, si badi, che, arrivato oggi il vaccino, dopodomani ci sarà una nuo-

va pandemia. No, non dico questo. Ma non possiamo escludere il ripetersi di eventi del genere in presenza di trasformazioni radicali nel cambiamento climatico e ambientale. Trasformazioni che la *Laudato si'* per prima aveva abbondantemente denunciato al mondo intero, anche se con un ascolto non adeguato all'importanza di quella enciclica.

Eppure essa ci aveva avvertito per tempo, e messo bene in guardia, sul fatto che stavamo entrando in un tunnel che avrebbe avuto ogni tanto delle piccole luci e momentanee, ma che sarebbe comunque stato molto lungo e molto profondo.

Ebbene, all'interno di questo tunnel molto lungo e profondo, noi dobbiamo rimboccarci le maniche e non per uscirne una volta per tutte: noi siamo, infatti, dentro una trasformazione che non sarà identificabile con la fine di una guerra per cui i soldati lanciano in aria i berretti mentre noi lanciamo in aria, tutti felici, le nostre mascherine. Questo non si darà. E non andrà così perché siamo nel mezzo di un percorso, di un deserto, che dobbiamo attraversare con grande fatica e con nuove forme di responsabilità. Queste nuove forme di responsabilità hanno bisogno di una nuova etica, di una nuova scienza del comportamento al cui interno troviamo certamente il tema del paesaggio, ovvero la forma visibile del territorio, ma direi anche, più in generale, la forma visibile dell'universo nel quale viviamo, quella del nostro habitat. E sappiamo bene che dentro tale forma visibile, sotto

questa visibilità, c'è un processo molto lungo e complicato, fatto di assetti idrogeologici, di processi naturali, di trasformazioni antropomorfe e di tanta economia. Fatto, insomma, di storia lunga, complessa e profonda. È un processo che si stratifica, producendo ciò che vediamo, ciò che ci piace, ciò che ci tranquillizza in quel che vediamo, ma anche ciò che non ci tranquillizza affatto: ciò che ci angustia e ci angoscia.

Oggi abbiamo un elemento più "forte" di quello che avevamo ai tempi della Convenzione del paesaggio sottoscritta a Firenze e messa in opera tanto tardivamente in molti Paesi che a quel tempo, almeno come impegno formale, la sottoscrissero. Siamo, cioè, davanti ad un binomio "ambiente-paesaggio" che mette il tema del paesaggio in una situazione di particolare complessità. Tale binomio è rappresentato dal fatto che le tematiche ambientali, a cominciare dalle tematiche legate alla trasformazione climatica, tendono a mettere, non dico in second'ordine, ma più in ombra, l'urgenza di affrontare le questioni paesaggistiche, facendole proprie. E in tal senso commetteremmo un grosso errore se dovessimo cedere al fatto che l'ambiente sia giustapposto al paesaggio e anzi più importante del paesaggio. Insomma, a me un campo coperto di pannelli solari non piace molto, e vi confesso che non mi piacciono neanche le monoculture del vigneto, per quanto promosse dall'Unesco in Valdobbiadene. Così come non mi piace il

Chianti totalmente coperto di chilometri e chilometri di filari di vigne, ossia da una monocoltura che fagocita la biodiversità. Al contrario ritengo quest'ultima essenziale così come credo che il paesaggio che ci lascia Brunelleschi sia assai più decisivo, per il nostro futuro, di quello che ereditaremo da una pala eolica. Eppure, nonostante questo, io debbo fare i conti con quella pala eolica e con quel pannello solare. E per farci i conti ho bisogno, naturalmente, di un pensiero eticamente forte: laddove "forte" significa, essenzialmente, molto condiviso. Il che non vuol dire pensarla tutti alla stessa maniera, ma condividere un senso di responsabilità, il quale avrà certamente dosaggi maggiori e minori, ma l'importante è che sia un pensiero, per quanto problematico, sufficientemente pervasivo, perché la vera sfida è quella che ...o ci salviamo tutti o non si salva nessuno: siamo tutti nella stessa barca. Peccato, però, che le navi – come il Titanic ci ha insegnato – abbiano la prima, la seconda, la terza, la quarta e la quinta classe, e che a seconda di dove navighi e di dove ti trovi su questa imbarcazione, hai maggiore o minore possibilità di sottrarti al naufragio. Sotto questo profilo, la questione etica è, e rimane, molto rilevante.

Aggiungo che la questione etica riguardante il paesaggio ha una sua centralità anche per un altro aspetto, che mi permetto di rimarcare prima di arrivare, come dire, alla *pars construens* del mio intervento. Voglio solo sottolineare che quando parliamo

di paesaggio, quando cioè cerchiamo di esemplificare ciò che intendiamo per paesaggio, parliamo di paesaggi extraurbani, ossia di paesaggi che con la città — con tutte le sue contraddizioni e le sue periferie, con tutte le orribili costruzioni e conurbazioni di questo secondo dopoguerra — poco hanno a che vedere. A questo proposito, e apro una parentesi, vi invito a guardare le diapositive che regolarmente proponiamo ai nostri interlocutori durante la nostra attività di sensibilizzazione negli interventi pubblici, quando lavoriamo negli osservatori — in Veneto voi avete, peraltro, uno dei migliori osservatori che forse oggi si trovano in giro per l'Europa, e non lo dico per piaggeria: è tra i pochi in Italia effettivamente funzionanti e con un comitato scientifico che si dà davvero un gran da fare.

Tornando alla città, rimarco che essa è abbastanza espunta dalle tematiche paesaggistiche, dal discorso sul paesaggio. La città, sostanzialmente non si trova in quella fin troppo mitizzata Convenzione. E non la si trova neanche nel Codice per i beni culturali e del paesaggio, né nelle sue varie riedizioni. È come se la città non esistesse quando parliamo di paesaggio. La città, invece, è il cuore stesso del paesaggio: come problema e come soluzione. E ciò che stiamo vivendo come dramma collettivo — e che la pandemia ha reso, come dire, esplosivo — è il fatto che noi abbiamo bisogno di nuovi paesaggi urbani. Abbiamo cioè bisogno di paesaggi in cui chi vive a

Centocelle non sia poi così lontano da chi vive a San Basilio. Sono questi due quartieri di Roma molto vicini: in bicicletta dall'uno si arriva all'altro in circa mezz'ora, ammesso che qualcuno abbia il coraggio di girare in bicicletta per le strade di Roma! Ciononostante, chi vive a San Basilio vive in un paesaggio urbano fortemente orientato, diciamolo pure, al suicidio collettivo: altro che identità collettiva, altro che senso di responsabilità condiviso! Qui ci sono case in cui, in trenta o quaranta metri quadri, si dovrebbero seguire le lezioni scolastiche e convivere in una promiscuità che crea, ovviamente, conflittualità estrema fra le mura domestiche, e che rende il mondo esterno essenzialmente un nemico da cui ci si deve guardare, perché è proprio quel mondo che mi ha fornito una casa che, in realtà, non è una casa. Allora la città diventa una questione che nell'ambito di un'etica del paesaggio non può non avere un suo posto molto importante! Eppure qui c'è la Convenzione europea del paesaggio che ci aiuta, a dispetto di ciò che ho appena detto, perché, se la leggiamo fuori dalle celebrazioni convegnistiche, pone la nostra attenzione sul fatto che anche i paesaggi più brutti e terribili possono, da un punto di vista sociale, costituire l'oggetto di una cura collettiva che li migliora, a patto che diventino un patrimonio percepito come qualcosa di valevole e degno, in definitiva, di essere vissuto. Così anche questi paesaggi possono essere oggetto di interventi che, lungi dall'aspettare le virtù

salvifiche di una qualche legge urbanistica, riescono a “mettere insieme” degli abitanti al fine di migliorare le loro condizioni di vita. Ho detto “possono”: perché ...forse ...chissà ...magari ...ci sarà qualcuno che si impegnerà in particolar modo sapendo fare l’animatore “paesaggisticamente urbano” o “urbanisticamente paesaggistico”... lasciando aperta però e comunque tutta una serie di “se”, di “forse”, di “chissà” e per l’ap-punto di “magari”.

In realtà, e in altre parole, un’etica del paesaggio ha bisogno di diventare, per non restare mero auspicio, una pervasiva politica pubblica. Una politica pubblica non necessariamente statale o regionale, non soltanto fondata su una qualche legge, ma una politica pubblica in primo luogo condivisa in termini culturali e dunque sociali: e condivisa in misura significativa, ossia non soltanto sulla scala di minoranze morali o profetiche. E proprio qui dobbiamo risalire alle origini del nostro tema. Proprio su questo punto mi sono permesso di suggerire un titolo facente riferimento alla necessità di “una nuova regola”.

È certo che avevo anch’io Benedetto in mente: qui c’è il bisogno di una nuova regola che deve mettere insieme, come dire, la saggezza della *sanior pars* con la condivisione di una maggioranza di popolazione che effettivamente si prenda cura di questo tipo di questioni, proprio perché il paesaggio, comunque lo si definisca, ha una sua intrinseca politicità: esso è sempre e comunque un progetto politico organiz-

zato nello spazio. Certo, può essere organizzato nel corso di millenni oppure può essere organizzato nel corso di tempi brevi, ma in questo suo rapporto fra città e campagna, fra urbano e rurale, ha — lo ripeto — una sua intrinseca politicità. D'altra parte, il monachesimo stesso aveva una sua connaturata politicità, basti solo pensare al rapporto fra *intra moenia* ed *extra moenia*. E i ponti che si creavano attorno ai grandi conventi erano in ogni caso ponti densi di costruzione, di condivisione, di responsabilità comuni. La stessa nozione di bene comune — su cui oggi qui non entriamo, naturalmente, perché la definizione sarebbe molto complicata, ma sulla quale sarebbe molto importante trovarsi d'accordo, una volta per tutte, fra giuristi e non giuristi — evoca comunque al suo interno una forte, specifica politicità. E qui vengo alla mia *pars construens* e cioè a come si possa costruire un'etica del paesaggio che metta insieme tutte le questioni a cui ho potuto soltanto alludere e che soprattutto — qui fatemi dire un'ultima cosa prima di passare al mio "elenchetto" di "convinzioni" — assuma un elemento che rende molto difficile la cura del paesaggio. Mi riferisco al fatto di riuscire a progettare il passato — che è l'unica cosa che secondo Giorgio Agamben noi possiamo fare come esseri umani — e non il futuro: il passato e non il futuro perché certamente ricaviamo dal passato strumenti per analizzare meglio il futuro, ma soprattutto perché noi vediamo nel paesaggio ciò che è accaduto

fino a noi. E dobbiamo studiarla bene questa serie di accadimenti in quanto è essa stessa che ha prodotto quella forma visibile del territorio, della città e dell'ambiente che osserviamo. Infatti, se riusciamo a studiarla bene, anche e proprio nelle sue strutture profonde, quelle che non si vedono a occhio nudo ma che determinano i "movimenti" reali del paesaggio, ne ricaviamo quelle "norme" – lo dico fra virgolette – che possono esserci utilissime per governare le trasformazioni del territorio verso il futuro. Qualcuno, fra i relatori precedenti, diceva che una visione soltanto vincolistica del paesaggio è una visione sterile. Chi lo sostiene ha perfettamente ragione. Perché – mi dispiace per un maestro come Salvatore Settis – non si può andare avanti a colpi di vincolo: il Codice dei beni culturali e del paesaggio è sostanzialmente inefficace perché concepisce la tutela del paesaggio come un insieme di vincoli. E infatti noi non abbiamo avuto piani paesaggistici in Italia se non per quattro regioni, forse cinque su venti, e staremo a vedere in futuro. Ebbene, l'idea che non si possa avere una concezione puramente vincolistica del paesaggio è certamente molto importante, ma non c'è dubbio che, al posto del vincolo, strumenti di governo della trasformazione del paesaggio – che, lo ricordo, è un flusso inevitabilmente orientato al cambiamento – possiamo ricavarli se studiamo attentamente il modo in cui quel paesaggio si è formato. E qui vengo al disegno di un'ipotesi di lavoro

che poggia, per l'appunto, su alcune mie convinzioni ...per quanto non "religiosamente radicate". Ma solo empiricamente fondate.

Paesaggio come "forma di governo"

La prima convinzione è che il paesaggio sia, per l'appunto, una "forma di governo": il paesaggio che nel bene e nel male a noi si manifesta, il paesaggio che nel bene e nel male si propone alla nostra percezione, e quindi nel bene e nel male al nostro giudizio, è figlio di come è stato governato il territorio nei millenni, nei secoli, nei decenni, nei mesi e negli interventi del giorno per giorno. Esso è dunque figlio di come noi trattiamo la nostra città momento per momento; è figlio, ovviamente, di come quella città si sia venuta formando, consolidando, sviluppando, allargando o restringendo, e di come abbia avuto molti o pochi abitanti. Il paesaggio è figlio del processo per cui Venezia oggi è quello che è e Firenze oggi è quello che è. Esso è una forma di governo: noi facciamo paesaggio anche quando non diciamo di fare paesaggio. La monocoltura vitivinicola, ad esempio, è una forma di governo del paesaggio, che ha una sua intrinseca politicità. Io faccio una scelta di questo tipo perché non mi interessa nulla della biodiversità. Voglio prosecco esportato in tutto il mondo, possibilmente a milioni di ettolitri! Questo è

un punto importante perché non possiamo assolutamente pensare che il paesaggio nasca, si sviluppi, declini o si affermi da solo. Parlo di “forma di governo” in quanto in essa si miselano le mie responsabilità soggettive, personali, con le responsabilità di chi formalmente governa a qualunque livello istituzionalmente legittimato.

Paesaggio come patrimonio comunitario

La mia seconda convinzione è molto più complicata. Noi intendiamo il paesaggio come comunità. È la Convenzione europea ad intenderlo così, ma tutti noi, in verità, amiamo intenderlo così: il paesaggio come patrimonio comunitario. Usiamo la nozione di patrimonio perché questa nozione sottende l'idea di comunità. E qui la sfida è molto rilevante: dove sono le comunità nel mondo contemporaneo? Cosa intendiamo per comunità?

Fatemi fare una piccola citazione super-classica: Max Weber riteneva che la comunità fosse una «relazione sociale che poggia — lo sto leggendo — su una comune appartenenza soggettivamente sentita da parte di individui che ad essa partecipano». Comune appartenenza soggettivamente sentita, dunque. Ma cosa ipotizza questa comune appartenenza? Un mondo poco mobile; un mondo in cui ci si sposti poco; un mondo in cui si viaggi meno; un mondo in

cui si emigri di meno; un mondo in cui il rapporto fra me e il mio paesaggio, fra me e la mia città, fra me e il mio borgo, sia tendenzialmente stabile.

E così? Stanno andando così le cose?

In questi giorni leggo, come dire, un profluvio di interventi, di relazioni e i primi libri su cosa ci sarà nel dopo Covid. Io, in tutta onestà, questo dopo ancora non lo vedo, ma ad ogni modo è bene spingersi avanti col lavoro. E tutti ci dicono che dovremmo stare un po' più fermi, che dovremmo muoverci un po' meno, tant'è vero che le grandi compagnie aeree paiono impegnate a ristrutturare la propria offerta. I grandi flussi turistici – quarantacinque milioni di visitatori l'anno per cinque regioni italiane: sono soltanto cinque le regioni italiane investite dal turismo di massa – subiranno una forzosa "riqualificazione": ...magari momentanea ma capace di ristrutturare i diversi mercati turistici, almeno in potenza. E il cosiddetto turismo di prossimità o prevalentemente domestico svolgerà il ruolo di apripista nelle possibilità di rilancio. Vi è chi immagina che le nuove tecnologie possano costruire un rapporto soggettivo, e culturalmente qualificato, col "resto del mondo" anche se non fisicamente vissuto. Vi è chi ritiene che dovremo atteggiarci al ruolo di turisti un po' meno narcisisti e un po' meno "popolo del *selfie*" (...per cui l'importante è che io ci sia in quella foto alle porte dei Musei Vaticani, non importa quanto io ne abbia effettivamente acquisito). Ebbene, ne stiamo discu-

tendo oggi, ma fino ad ora non abbiamo forse costruito il nostro mondo sulla nostra iper-mobilità, o meglio su una iper-transitorietà delle esperienze? Sul fatto, magari, che sarebbe stato inutile, in certi Paesi del mondo, comprarsi una casa essendo preferibile avere le mani libere per poter cogliere opportunità di lavoro dovunque esse si presentassero? Non è forse vero che abbiamo costruito, ad esempio, sistemi di trasporto urbano, interurbano, metropolitano, con l'obiettivo di una grande mobilità fra casa e lavoro, tra casa e scuola, fra residenza e servizi. Anche io sono molto curioso circa l'idea di una città articolata nei "quindici minuti" che la sindaca di Parigi ipotizza come sfera del vivere urbano, ma voglio vedere se e come potrà realizzarsi nei diversi contesti e che tipo di modificazioni nelle strategie residenziali ne deriveranno. Il che non vuol dire che simili ipotesi di lavoro siano impossibili ma solo che investono trasformazioni profonde nella stessa nozione di cittadinanza e delle sue sperimentazioni comunitarie.

Paesaggio come partecipazione

Il paesaggio come partecipazione è il corollario della convinzione precedente. Su questo punto mi parrebbe utile qualche specifica sottolineatura, specie in un incontro dedicato alla Convenzione euro-

pea del paesaggio e in un contesto riflessivo come quello in cui ci troviamo.

Il punto di partenza è una semplice constatazione. Ai nostri tempi una “cittadinanza” anche minimamente “attiva” può essere in grado di innescare un conflitto territoriale o culturale o sociale o religioso e di pregiudicare, quanto meno nei tempi e nei costi politici, una qualche agenda di un’ autorità di governo. Inoltre, è del tutto plausibile che, se chi esercita un mandato rappresentativo o chi governa si sottopone allo sforzo di assumere come serie e attendibili le mie preoccupazioni di cittadino che si dà da fare per argomentare la propria voce insieme alle mie obiezioni e alle mie stesse paure, egli riesca a ricavarne motivi per immaginare soluzioni a cui non aveva pensato, o ipotesi progettuali, se non alternative, almeno significativamente correttive. Così come è possibile che chi ha responsabilità di rappresentanza politica o di governo sia indotto a valutare costi, oneri, implicazioni o opportunità che i suoi consulenti o i suoi tecnici possono non essere stati in grado di conoscere o di apprezzare. Potrebbe anche darsi che l’accondiscendere a una simile verifica eviti a chi rappresenta e a chi governa, pur col senno del poi, qualche contenzioso giurisdizionale e qualche incidente mediatico. Orbene, riconoscere le “virtù” della partecipazione non significa alcuna preconcetta indulgenza verso filo-comitatismi di comodo, bensì assumere il fatto che le politiche pubbliche che vo-

gliano servire alla regolazione sociale del territorio e dunque del paesaggio che vi dà forma e identità, possono trarre la loro legittimazione e dunque la loro efficacia da una mutua “convergenza dialogica” tra gli *autori* e i *destinatari* di quelle politiche e delle linee di azione pubbliche e private, individuali e collettive che ne derivano. Secondo tale assunto un effettivo, ben strutturato e garantito coinvolgimento dei destinatari e una ben argomentata loro responsabilizzazione nel formulare e nel porre in opera le politiche pubbliche e quindi gli obiettivi di regolazione che esse perseguono, possono forse costituire la via alternativa o almeno integrativa rispetto all’illusorio monopolio della legalità, della rappresentanza politica e delle semplificazioni referendarie nel riuscire a coordinare comportamenti di individui, gruppi e istituzioni. E possono conferire efficacia alla regolazione iniettandovi le necessarie dosi di un’empirica e apprezzabile legittimità sostanziale. E non mancano segnali incoraggianti in tale direzione, anche nel nostro sistema politico-amministrativo e nelle sue interconnessioni con il sistema degli interessi privati e degli interessi associati: ...dal nuovo Codice degli appalti, che prevede l’introduzione del *débat public* per le grandi opere, alla Carta della Partecipazione dell’Istituto Nazionale di Urbanistica, che sancisce e promuove presso Comuni, Regioni e mondi professionali una serie di principi che aspirano a integrare i procedimenti amministrativi di governo del

territorio, appunto in chiave di “certezza del diritto” in quanto ancorata a una “certezza della partecipazione” civica e dunque all’incontro e alla sinergia tra responsabilità amministrative e responsabilità civili.

Ma il mondo non è fatto di anime belle e abbiamo verificato anche in luoghi ricchi di retorica iperdemocratica come, ad esempio, nella Toscana delle leggi sulla partecipazione (assunta normativamente «come forma ordinaria del pubblico amministrare», secondo il disposto delle leggi regionali 69/2007 e 46/2013) che senza una specifica committenza politica, o meglio, senza un evidente e costante, consapevole e argomentato investimento politico, la partecipazione resta, nelle politiche pubbliche più complesse e più conflittuali, materia da convegni ovvero prende le forme di una narrazione edificante. La vicenda toscana è per l'appunto emblematica: i *case studies* sono numerosi e complessivamente di grande interesse politologico e sociologico; il sostegno delle istituzioni regionali si è rivelato nell'insieme importante (con centinaia di progetti approvati e sostenuti); le prassi amministrative ne hanno indubbiamente risentito soprattutto nelle aree tematiche del governo del territorio; ...e pur tuttavia il muro di una tendenziale diffidenza ad opera del ceto politico che ancora (si pretende) egemone in Toscana risulta tutt'altro che scalfito: ...dato che la partecipazione, almeno in prima battuta, è comunque avvertita da chi fa politica di professione come una complicazio-

ne “procedurale” di cui non è agevole calcolare oneri e rischi sul piano del consenso specifico e delle rispettive *constituencies*. D’altro canto, è indubitabile che qualunque pratica di partecipazione civica nel fare e applicare politiche pubbliche presupponga una disponibilità al dialogo e soprattutto alla messa in discussione pubblica di assunti, competenze, progetti e soluzioni che non può abbondare in coloro che, da governanti, amministratori, rappresentanti, fondano il proprio credito politico sulla capacità di offrire ai propri elettorati e alle proprie cerchie di sostenitori o di clienti agende certe e rassicurazioni a presa rapida. Non è un caso che nella vulgata politico-professionale più corrente si concepisca la partecipazione come un insieme di pratiche e metodiche di “ascolto” ovvero di consultazione parareferendaria, e come una conseguente opportunità di marketing politico. Ed è in questa prospettiva strategica che la partecipazione diventa bandiera comune a qualunque compagine politica e a qualunque *leadership* di partito o di movimento. Ma c’è un secondo ordine di criticità dato dal fatto che le modalità che può assumere la partecipazione civica a un effettivo processo di *policy making* sono infatti condannate a convivere sempre con due vecchissime ma irremovibili obiezioni:

a. perché una minoranza, che anche laddove sia una minoranza non solo “morale” ma addirittura “profetica”, resta pur sempre una minoranza anche

se supportata dalle interconnessioni tecnologiche di rete, dovrebbe potersi sostituire o anche solo pretendere di integrare un meccanismo di governo rappresentativo fondato sulla certificazione maggioritaria della volontà del “popolo sovrano”?

b. qual è il grado di genuinità riflessiva ed espressiva di “chi” partecipa e delle sue motivazioni? Che è questione cruciale, cui una sterminata letteratura internazionale sembra “ruotare attorno”, senza dare risposte consone all’esigenza di comprendere se e come la partecipazione civica possa sussumere principi e interessi di consistenza assiologica superiore a quelli sottesi alle istanze che conferiscono un qualche mandato (a prescindere dalla sua accertabilità) nei circuiti della rappresentanza politica o in quelli della democrazia formalmente diretta. Perché mai, in una parola, “chi” partecipa dovrebbe fregiarsi di una sorta di *sanioritas* dotata di competenze tecniche e valori morali più affidabili del semplice contarsi in un’assemblea legislativa o in una consultazione referendaria? Non è qui lo spazio per argomentare e controdedurre presupposti e implicazioni dei due quesiti, che affondano le loro radici nella storia millenaria di come è stata affrontata quella che Edoardo Ruffini chiamava una tra le “necessità elementari” della società, ossia «la necessità di deliberare in comune [...] ovunque gli uomini non siano governati da un monarca assoluto». Qui va solo rimarcato come sia le retoriche che le pratiche della partecipazione, in

tutte le loro varianti di metodo e di tecnica, continuano ad essere sfidate da quella duplice obiezione. Per cui la partecipazione può produrre legittimazione mediante il concretarsi dell'assunto *habermasiano* e comunque attraverso la mobilitazione dei destinatari – intermedi e finali – di una politica pubblica. Ma vi riesce con molti se, molti ma e molte avvertenze per l'uso – affascinanti per il politologo che vi si dedichi; disturbanti non poco per l'efficacia di una politica pubblica che vi ricorra per essere efficace. E soprattutto fastidiosi per una rappresentanza politica e per pubblici amministratori che magari sono disponibili a fare della partecipazione civica un supporto integrativo a sostegno della propria agenda territoriale e paesaggistica ma non un *vulnus* al proprio accreditarsi quali decisori risolutivi.

Gli osservatori del paesaggio

Non c'è dubbio che gli osservatori del paesaggio, e le istituzioni che possono assomigliare agli osservatori del paesaggio, svolgono un ruolo molto importante di costruzione di responsabilità condivise, ma soprattutto insegnano – si chiamano così non a caso – a guardare il paesaggio e a vederne fattori e dinamiche. Sono convinto che a monte e a valle di qualunque concezione partecipativa del paesaggio si

pongano l'esigenza e le pratiche della sua osservazione soggettiva e collettiva.

I filosofi del paesaggio — perché esiste anche questa disciplina, la filosofia del paesaggio, nella iper-frammentazione della cultura accademica — insistono molto sul fatto che ci siano dei processi percettivi che vanno a innestarsi su una stratificazione di convinzioni e di valori. Processi che sono in grado di modificare questa stratificazione di convinzioni e di valori, ma a condizione che quella percezione sia oggetto di particolari sollecitazioni. Gli osservatori possono aiutare proprio per i semi di carattere metodologico, prima ancora che conoscitivo, che immettono nelle comunità locali presso le quali questi osservatori possono lavorare. Naturalmente, essi sono tanto più efficaci quanto più sono a loro volta legittimati e sostenuti da un punto di vista non solo istituzionale, ma anche economico, perché gli osservatori, lo sappiamo bene, non vivono di aria: essi hanno bisogno di strumenti di intervento. E noi abbiamo un Osservatorio nazionale del paesaggio che di fatto non è mai esistito presso il Ministero dei beni culturali e del paesaggio, se non sulla carta o poco più. Inoltre, le Regioni che hanno un osservatorio del paesaggio si contano sulle dita di una mano. Ma in molte Regioni questi osservatori — per fortuna non in tutte: il Veneto è una lodevole eccezione — vivacchiano: essi, infatti, conducono una vita abbastanza grama, producendo un “rapportino” l'anno, che poi

nessuno legge, e che nessun giornale, come si suol dire, "si fila"; e per di più, i contenuti di simili rendicontazioni non finiscono mai nell'agenda politico-amministrativa regionale o locale.

In una parola, gli osservatori sono strumenti indispensabili a una cultura condivisa del paesaggio, ma nonostante i decenni di riflessione che hanno alimentato non sono ancora riusciti a superare la soglia di una virtuosa ma episodica sperimentazione. Eppure, se vogliamo prendere sul serio la Convenzione e declinarla in agende effettive di cittadinanza attiva e di amministrazione paesaggistica, non possiamo prescindere. In questa prospettiva, il caso veneto è un caso di scuola.

Paesaggio, oggetto di mercato globale

L'ultima convinzione, infine, è che il paesaggio è oggetto di mercato globale. E questa è la questione più aperta di tutte. Auspicare comunità di paesaggio attive, informate e partecipi, capaci di scrutare e osservare quanto avviene nel paesaggio di un dato ambito territoriale e di proporre valutazioni, valorizzazioni e progetti di paesaggio influenzando di conseguenza le agende politico-amministrative di riferimento, può apparirci un lodevole proposito. Ma può anche sembrarci una pia illusione quando ci misuriamo col mercato globale dei paesaggi e della

loro fruizione turistica ovvero *resort oriented*. Di quel mercato le più diverse realtà territoriali e i loro paesaggi sono la “materia prima”. E come tale viene domandata, venduta, capitalizzata e riutilizzata in una indefinita varietà di filiere produttive e distributive, e lungo l'intero universo della sterminata gamma di contesti estetici e funzionali che l'immenso giacimento paesaggistico italiano contempla: dalle situazioni culturalmente più elitarie, di nicchia, di margine, di scoperta e di appropriazione privatistica in nome di una tutela efficace in quanto escludente; alle situazioni più notorie e celebrate da una clientela di massa che tutto ha già visto e financo “conosciuto” sui media di ogni tipo ma che proprio per questo ritiene non solo lecito ma doveroso imprimervi il sigillo ...dell'anch'io ci sono stato. Insomma, il paesaggio diventa una sorta di *commodity* che condiziona, fino ad assorbirli, i valori culturali, ambientali, antropologici intrinseci a qualunque nozione di paesaggio. Infatti, che si tratti del settore immobiliare destinato ai magnati dell'economia globale o ai ceti emergenti del turbocapitalismo; o delle piattaforme altrettanto globali in cui si incontrano l'intera gamma dell'offerta e della domanda di residenza turistica sia domestica che alberghiera; o che si parli dell'assaggio turistico di massa o del fluttuare del “popolo del *selfie*” così come delle alluvioni anfibie dei croceristi “tutto compreso”; o che si tratti delle infinite variazioni organizzative e tecnologiche che l'industria turistica e i

suoi derivati vanno assumendo in modo ogni giorno più dinamico e innovativo, è un fatto che i paesaggi si vendono e si comprano come contesti o supporti estetici ove sviluppare e mettere mediaticamente in valore un ventaglio pressoché infinito di strategie di business diretto e indiretto, e di rendite di posizione, tanto che potremmo pensare al paesaggio come a un mercato di mercati. In essi si combinano vitivinicoltura, alta e media moda, grande e piccola ristorazione, design classico e d'avanguardia, sperimentazione e celebrazione artistica, metalmeccanica a riconoscibilità paesaggistica, offerta di autocelebrazione narcisistica, industria cinematografica d'avventura e di nostalgia, convegnoistica di media e alta gamma, attività fieristica di tradizione artigianale e di innovazione tecnologica, ambientazione di eventi sportivi, politici, economici, culturali, singolari e di massa, celebrazioni di accadimenti mondani sia aristocratici che *meta kitsch*. A un tempo i paesaggi si vendono e si comprano anche come scenari virtuali in cui situare e valorizzare specifiche strategie di comunicazione, di pubblicità e di propaganda ai fini delle più diverse utilità e destinazioni funzionali. Di qui una specie implicita di borsa planetaria dei paesaggi. Una "borsa" in cui agiscono grandi operatori nazionali e internazionali e una moltitudine di micro-risparmia-tori che cercano sia di lucrare sulla mercificazione dei territori, sia di propugnarne a tal fine un qualche valore estetico laddove questo non sia conclamato

storicamente in sé. Gli uni e gli altri — grandi e piccoli investitori — producono un impatto cospicuo nel tessuto territoriale di una infinita molteplicità di paesaggi. Un impatto particolarmente visibile nel paesaggio urbano delle città storiche e nel sistema periurbano e rurale che a quelle stesse città storiche si correla in molteplici direzioni tematiche e funzionali.

Questa sottomissione dei territori locali al mercato globale del turismo, anzi, dei turismi e delle loro infinite varianti industriali, finanziarie e transattive, condiziona ovviamente la capacità di governo politico e amministrativo sia della tutela sia della valorizzazione dei paesaggi. E anche la sfera delle aspettative e delle propensioni delle popolazioni interessate, influenzando i loro stessi giudizi di fatto e di valore.

Conclusion

Per concludere, se la Convenzione ci propone — come appare evidente — un'etica "europea" del paesaggio, credo che essa sia condannata a misurarsi con una serie di circostanze molto sfidanti: che richiedono, oltre a un patrimonio di valori condivisi — sempre difficile da vedere, comprendere, alimentare e custodire — il formarsi di una non meno condivisa volontà politica tra amministratori e cittadini. Ed è una volontà, questa, che io non vedo, francamente, nelle classi dirigenti della nostra Repubblica se non

a parole. La vedo molto, invece, nei mille germogli di esperienze locali di economia sociale e di economia civile. Nei germogli, dunque, di economie apparentemente minori, ma che in realtà sono la chiave per trovare una strada alternativa alla fragilità dei nostri paesaggi e dei sistemi sociali ai quali danno forma e senso.

Benedetto e l'identità europea. Il paesaggio tra etica e economia

Stefano Zamagni

Alma Mater Studiorum - Università di Bologna

Introduzione

In questo intervento mi servirò del paesaggio monastico come berillo intellettuale nel senso di Nicolò Cusano per scrutare alcuni aspetti della realtà odierna (il berillo è un minerale che gode di una speciale proprietà: guardando attraverso di esso si riescono a vedere cose che ad occhio nudo non si vedrebbero). Focalizzerò l'attenzione su tre "disarmonie composte" – parafrasando al negativo il titolo generale del seminario –: quella tra uomo e natura, tra uomo e uomo, tra crescita e sviluppo.

Dell'identità europea

Prendo le mosse dal seguente interrogativo: quali sono i tratti distintivi dell'identità europea, cioè a dire in cosa specificamente consistono le cosiddette "virtù europee" — laddove la parola "Europa" viene dall'arcadico e significa "ad Occidente" e dunque parlare di eredità dell'Europa equivale, in buona sostanza, anche se solo in parte, a parlare di eredità dell'Occidente — e quale il contributo che ad esse ha dato e dà il Cristianesimo? Per il modello di Costituzione Europea (2003-2004), l'Europa è «una comunità di valori comuni» con una storia condivisa, sia pure punteggiata da frequenti lotte, guerre, tensioni e pluralismi di vario genere. Ciò è certamente vero, ma occorre qualificare questi valori comuni, al di là dei cosiddetti "valori occidentali", se si vuole parlare di identità europea. Nella proposta della Costituzione Europea (2000) si legge che un'unione «è fondata sui valori del rispetto della dignità umana, della libertà, della democrazia, dell'uguaglianza, dello stato di diritto e del rispetto dei diritti umani, ivi compresi i diritti degli appartenenti alle minoranze» (artt. I-II). Mai nessuno potrà negare coerenza a tali valori, anche perché, a far tempo dalla Dichiarazione dei Diritti Umani proclamata dalle Nazioni Unite nel 1948, tutti i paesi e tutti i continenti li hanno in qualche forma accolti. Ma al livello di astrazione al quale sono enunciati, difficilmente essi possono essere

presi come peculiari della configurazione europea. Ecco perché non si può eludere il problema di definire i tratti distintivi dell'identità europea.

Un'osservazione prima di entrare nel merito dell'argomento. Essa chiama in causa il parallelo che è possibile istituire tra il XV secolo e la nostra situazione attuale. Il Quattrocento è stato il secolo del primo Umanesimo, un evento squisitamente europeo. Nel suo discorso al Collège des Bernardins (Parigi) del 12 settembre 2008, Benedetto XVI ha illustrato con straordinaria efficacia come a partire dal monachesimo benedettino, pensato e realizzato dal suo fondatore come "scuola del servizio divino" (*dominici servitii schola*), e passando per Agostino e poi per Bernardo da Chiaravalle si sia potuto approdare all'Umanesimo civile del XV secolo. Decisiva a tale riguardo la nuova concezione del lavoro che con l'*ora et labora* di Benedetto si viene ad affermare. «Del monachesimo fa parte – scrive il Papa – insieme con la cultura della parola, una cultura del lavoro, senza la quale lo sviluppo dell'Europa, il suo *ethos* e la sua concezione del mondo sono impensabili».

Sappiamo bene, infatti, come per la civiltà greco-romana il lavoro come *negotium* fosse prerogativa dello schiavo o del servo, mentre l'uomo libero doveva dedicarsi all'*otium*. E ciò per la fondamentale ragione che tale civiltà non conosceva alcun Dio creatore perché – scrive ancora Benedetto XVI – «la divinità suprema non poteva, per così dire, sporcarsi

le mani con la creazione della materia. Il “costruire” il mondo era riservato al demiurgo, una deità subordinata». È solo con l’ingresso nella cultura europea dell’idea giudaico-cristiana di un Dio creatore — il quale «opera sempre» (Gv 5,17) — che il lavoro umano può assurgere al ruolo di collaborazione con il Creatore per completare quanto questi ha lasciato incompiuto. Ed è allora chiaro come sia potuto accadere che, a partire dall’associazione di lavoro e libertà, si sia giunti all’idea di sviluppo, anche economico, e quindi alla realizzazione piena, in epoca umanistica, dell’economia di mercato.

Ebbene, la situazione odierna, esprime con forza l’esigenza di un nuovo Umanesimo. Allora fu il passaggio dal feudalesimo alla modernità il fattore decisivo di spinta. Oggi, è un passaggio d’epoca altrettanto radicale — quello dalla modernità alla post-modernità — a farci intravedere l’urgenza di aggiornare le vecchie categorie di pensiero e di sperimentare vie nuove di azione. Ecco perché ha senso porsi oggi il problema della riscoperta delle radici dell’identità culturale europea se si vuole con serietà affrontare la grande sfida degli inizi del terzo millennio: convenire in una casa comune europea.

Nel suo *L’eredità dell’Europa* (1989), Hans Gadamer scrive che l’eccezionale merito dell’Europa è sempre stato quello di saper riconoscere e vivere con l’Altro: «Vivere con l’Altro, vivere come l’Altro dell’Altro è il compito fondamentale dell’uomo,

al più basso come al più alto livello. Da qui forse il particolare vantaggio dell'Europa, che ha potuto e dovuto imparare l'arte di vivere con gli altri». È un fatto che la storia dei popoli europei ha prodotto una straordinaria fioritura di diversità. Nessun'altra parte del mondo contiene in così piccolo spazio una tale varietà di costumi, di tradizioni culturali, di organizzazioni politiche. Tutte le forme della diversità sono state coltivate in Europa fino alla conflittualità più spinta.

La *polis* versus la *civitas*

Due sono i principali modelli di ordine sociale nati e diffusi in Occidente: il modello della *polis* greca e quello della *civitas* romana. Quest'ultima, a differenza della prima, è un tipo di società includente di tipo universalistico e ciò nel senso che l'organizzazione sociale è tale che tutti devono poter essere accolti nella città, sotto l'unica condizione che ne rispettino le leggi e i principi fondamentali del vivere comune. Non così nella *polis* greca, alla cui *agorà* (piazza) non erano ammesse le donne, né i servi, né gli incolti. Quello della *polis* greca fu dunque un modello di ordine sociale escludente. Come è stato detto, Roma fu cattolica (cioè, letteralmente, universale) prima ancora di diventare cristiana.

È sul fondamento valoriale della *civitas* che, a far tempo dalla rinascita dell'XI secolo (il secolo del c.d. "risveglio europeo"), prende avvio in Italia il modello della civiltà cittadina, una delle più straordinarie innovazioni sociali nella storia dell'umanità. 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, per l'altro verso, sono all'origine del nuovo ordine sociale centrato sulla "città". 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 che si attornia di mura per tutelarsi da chi non merita la 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, i palazzi dei ricchi borghesi, le chiese che ospitano le confraternite (si veda il contributo, veramente 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; la reciprocità; 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, spesso un mero agglomerato 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. Nel Trecento, nell'Italia centro-settentrionale, dove il modello di civiltà cittadina ha trovato facile diffusione, si contavano già 96 città con più di cinquemila abitanti — 53 delle quali con più di diecimila abitanti — con un'incidenza del 21,4% sul totale della popolazione ivi residente, a fronte di un'incidenza europea del 9,5%. Solamente i Paesi Bassi riuscirono ad imitare celermente il modello italiano, mentre l'Inghilterra ancora nel 1500 aveva un'incidenza della popolazione urbana pari a solo il 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 solamen-

te i più attivi produttori di innovazioni organizzative in campo aziendale ma anche i più attivi soggetti di apertura culturale. 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'arredo 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 manipolatori incompetenti, ma anche quei poveri che, pur potendo fare qualcosa, si lasciavano andare all'acedia — che accumulavano solo per sé, tendendo a sterilizzare la ricchezza in impieghi improduttivi. Per garantire che la fiducia non venisse mal riposta, le città si dotavano sia di tutte quelle istituzioni di controllo dell'attività economica facenti capo alla Camera dei Mercanti (in seguito, Camera di Commercio) sia di quelle iniziative di solidarietà civica messe in atto dalle confraternite. Chi sono le persone degne di rispetto e di fiducia? Quelle che non lavorano solo per sé e per la propria famiglia, ma che si adoperano per realizzare opere di carità e che mantengono la parola data: in tal modo facendosi conoscere ed apprezzare dalla comunità, esse accrescono il proprio capitale reputazionale.

Crescita *versus* sviluppo

Il termine sviluppo è oggi fin troppo inflazionato. In senso etimologico, sviluppo indica l'azione di liberare dai viluppi, dai lacci e catene che inibiscono la libertà di agire (la "s" con cui inizia la parola sta

per “dis” e conferisce un senso contrario alla parola cui sta unita). È soprattutto ad Amartya Sen che si deve, in questo tempo, l’insistenza sul nesso tra sviluppo e libertà: sviluppo come processo di espansione delle libertà reali di cui godono gli esseri umani (si veda il suo *Sviluppo è Libertà*, Milano, Mondadori, 2000). In biologia, sviluppo è sinonimo di crescita di un organismo. Nelle scienze sociali, invece, il termine indica il passaggio da una condizione a un’altra (ad esempio, quel paese è passato dalla condizione di società agricola ad una di società industriale). In tal senso, il concetto di sviluppo è associabile a quello di progresso. Si badi che quest’ultimo non è un concetto meramente descrittivo, giacché comporta un implicito, eppure indispensabile, giudizio di valore. Il progresso, infatti, non è un mero cambiamento, bensì un cambiamento verso il meglio e quindi postula un incremento di valore. Se ne trae che il giudizio di progresso dipende dal valore che si intende prendere in considerazione. In altro modo, una valutazione del progresso e quindi dello sviluppo richiede la determinazione di che cosa debba procedere verso il meglio.

Ebbene, è a questo riguardo che, a cinquant’anni dalla sua pubblicazione, la *Populorum Progressio* torna ad essere di straordinaria attualità. Paolo VI è il papa che più ha aperto l’orizzonte dell’universalità della Chiesa nella stagione dei diritti umani e della globalizzazione. La cifra filosofica del documento

montiniano è il realismo storico. È realista chi si rende conto che è nello sviluppo dei popoli che si gioca la pace nel mondo — celebre è rimasta la sua frase: «lo sviluppo è il nuovo nome della pace» — e che sa che lo sviluppo deve essere integrale, cioè di tutto l'uomo nelle sue molteplici dimensioni, e solidale, cioè di tutti gli uomini. Nel clima della guerra fredda che ancora si respirava nel 1967, Paolo VI mostrava che la vera cortina di ferro non era quella tra l'Est e l'Ovest, ma quella che teneva separati il Nord e il Sud del mondo, i «popoli dell'opulenza» dai «popoli della fame». Per questa coraggiosa e lungimirante presa di posizione, papa Montini venne accusato di complicità col marxismo, come oggi sta avvenendo con papa Francesco nella cui *Laudato si'* risuona l'eco dell'enciclica paolina. Ma è ormai di tutta evidenza che si tratta di accuse e critiche non solamente tese a difendere interessi di parte, ma che denunciano gravi lacune culturali in ambito sia filosofico sia economico (quella marxiana è una teoria seria e rigorosa, ancorché non condivisibile, che nei circoli del conservatorismo cattolico raramente è stata letta o, se letta, capita).

Il punto centrale da annotare è che lo sviluppo non può ridursi alla sola crescita economica — ancor'oggi misurata da quell'indicatore a tutti noto che è il PIL —, la quale è bensì una sua dimensione, ma non l'unica di certo. Le altre due sono quella socio-relazionale e quella spirituale. Ma — si badi — le tre di-

mensioni stanno tra loro in una relazione moltiplicativa, non additiva. Il che implica che non è possibile sacrificare la dimensione, poniamo, socio-relazionale per fare aumentare quella della crescita — come oggi sta malauguratamente accadendo. In una produttoria, anche se un solo fattore viene annullato è l'intero prodotto che diventa zero. Non così in una sommatoria, dove l'azzeramento di un addendo non annulla la somma totale, anzi potrebbe persino accrescerla. Come risulterà evidente più avanti, è qui la grande differenza tra bene totale (la somma dei beni individuali) e bene comune (il prodotto dei beni individuali): è impossibile, a rigore, parlare di crescita solidale e inclusiva, mentre si può e si deve parlare di sviluppo solidale e inclusivo. In buona sostanza, lo sviluppo umano integrale è un progetto trasformatore che ha a che vedere col cambiamento in senso migliorativo della vita delle persone. La crescita, invece, non è di per sé una trasformazione. Ed è per questo che, come la storia insegna, si sono dati casi di paesi che sono stati declinati crescendo. Lo sviluppo appartiene all'ordine dei fini, mentre la crescita, che è un progetto accumulativo, appartiene all'ordine dei mezzi. Un apologo ironico, di autore ignoto, ci permette di afferrare il punto in questione. Un economista cercava di dimostrare che la crescita è il fattore capitale per lo sviluppo. «Questa è la legge sia dell'economia sia della natura: ogni crescita è buona in se stessa». Tra gli uditori della conferenza si levò una mano e

una voce esitante esclamò: «Purtroppo, però, la pensa così anche la cellula cancerosa!»

Sorge spontanea la domanda: cosa favorisce l'esercizio pratico nelle condizioni odierne della misericordia intesa, letteralmente, come volgere "il cuore ai miseri"? Come Adam Smith, sulla scia della linea di pensiero inaugurata degli umanisti civili, aveva compreso, l'assetto istituzionale delle società va forgiato in modo tale da favorire la diffusione tra i cittadini delle virtù civiche. Se gli agenti economici non accolgono già nella loro struttura di preferenze quei valori che si vuole vengano affermati nella società non ci sarà molto da fare. A poco servirà emanare nuove leggi, anche perfette dal punto di vista della tecnica giuridica, o sfornare procedure sempre più sofisticate, giuridificando di fatto la vita sociale. Per l'etica delle virtù, infatti, l'esecutorietà delle norme sia legali sia sociali dipende, in primo luogo, dalla costituzione morale delle persone; cioè dalla loro struttura motivazionale interna, prima ancora che da sistemi di *enforcement* esogeno, come possono essere gli schemi d'incentivo o le sanzioni di varia natura.

Il punto che merita una sottolineatura è che la cifra dell'etica delle virtù è la sua capacità di risolvere, superandola, la contrapposizione tra interesse proprio e interesse per gli altri, tra egoismo e altruismo. È questa contrapposizione, figlia della tradizione del pensiero individualista, a non consentirci di afferrare ciò che costituisce il nostro bene. La vita virtuosa è

la vita migliore non solo per gli altri ma anche per se stessi. È in ciò il significato proprio della nozione di bene comune, il quale non è riducibile alla mera sommatoria dei beni individuali. Piuttosto, il bene comune è il bene dello stesso essere in comune. Cioè il bene dell'essere inseriti in una struttura di azione comune, quale è, in generale, l'azione economica. Si noti che mentre pubblico è contrario di privato, comune è contrario di proprio. Al tempo stesso, però, il bene comune non è dissociabile dal bene individuale. Il bene del singolo non scompare, in modo indifferenziato, all'interno di una grandezza che è la sommatoria dei beni dei singoli. È in ciò la differenza profonda tra bene comune e bene collettivo.

Ecco perché coltivare la misericordia è compito irrinunciabile non solamente dal punto di vista della *civitas* — cosa da tempo risaputa — ma anche da quello dell'economia. Poiché le istituzioni economiche influenzano — e tantissimo — i risultati economici, occorre fare in modo che l'assetto economico-istituzionale della società incoraggi — e non penalizzi, come oggi stoltamente avviene — la diffusione più larga possibile tra i cittadini delle pratiche di misericordia. I risultati poi seguiranno, nonostante quel che pensano gli scettici di varia ascendenza filosofica. Il segreto dell'azione misericordiosa sta tutto qui: essa ci aiuta a rovesciare la tradizionale (e diciamo pure, spesso consolatoria) etica della filantropia, portandoci a riflettere intorno alla essenzialità della dimen-

sione del gratuito in qualunque momento dell'esperienza umana, e dunque anche in quella economica. Se è vero — come a me pare — che la gratuità può essere pensata come la cifra della condizione umana, allora essa deve caratterizzare il modo di essere anche dell'economicità. Far comprendere come sia possibile fare economia, ottenere risultati di rilievo stando nel mercato, senza recidere il rapporto con l'altro, è il grande significato del principio di gratuità, oggi.

Lo storiografo romano Gaio Igino, nel *Fabulorum Liber*, ci ha trasmesso un racconto mitologico che bene fa comprendere il ruolo, per così dire, economico-sociale della misericordia. Nel racconto, Cura dà forma all'essere umano plasmandolo con del fango. Giove, invitato da Cura a infondere lo spirito al suo pezzo di creta, volle imporre il suo nome, ma Terra intervenne reclamando che venisse data a questa creatura il proprio nome, perché aveva dato ad essa parte del proprio corpo. Saturno, eletto a giudice, decise che questa creatura si sarebbe chiamata *homo* (da *humus*, fango), che Giove avrebbe avuto lo spirito al momento della morte, mentre Terra ne avrebbe ricevuto il corpo; ma Cura lo avrebbe posseduto per tutta la vita, poiché per prima gli ha dato forma. Cura dà forma al fango conferendogli così dignità umana. È in ciò la missione propria della misericordia in ambito economico: quella di dare “forma” al mercato, umanizzandolo.

Invero, sono le molteplici azioni di misericordia che, nonostante le difficoltà, continuano ad essere poste in pratica che ci fanno capire che una società non può progredire sulla via dello sviluppo umano integrale tenendo tra loro disgiunti il codice dell'efficienza e il codice della fraternità. È questa separazione a darci conto del paradosso che affligge le nostre società; per un verso si moltiplicano le prese di posizione a favore di coloro che, per ragioni diverse, restano indietro o addirittura esclusi dalla gara di mercato. Per l'altro verso, tutto il discorso economico è centrato sulla sola efficienza. C'è allora da meravigliarsi se oggi le disuguaglianze sociali vanno aumentando pur in presenza di un aumento globale della ricchezza? E se il principio di meritorietà viene maldestramente confuso con la meritocrazia, come se si trattasse di sinonimi? E se la reciprocità viene confusa con l'altruismo ovvero con la filantropia? E se i beni comuni (ambiente, conoscenza, territorio, identità etc.) vengono trattati come se fossero beni pubblici?

Giustizia benevolente

Quanto precede aiuta a comprendere i guasti che si verificano nella sfera della giustizia quando supinamente si accoglie la posizione del positivismo giuridico — di cui Kelsen è stato celebre interprete

– secondo cui «auctoritas, non veritas facit legem». Come sappiamo, alla tesi del positivismo giuridico, si contrappongono quella del giusnaturalismo secondo cui «veritas, non auctoritas facit ius»: è il principio di verità che deve informare di sé l'edificio del diritto, dentro il quale può trovare posto la legge. Solo in tal modo, la norma legale può essere espressiva dei valori che reggono l'architettura di una data società. A ben considerare, l'accoglimento di una posizione del genere porta a considerare la categoria della benevolenza come pilastro di un discorso sulla giustizia. Si tratta di passare dal concetto di *iustitia* – che postula la ricerca della teoria perfetta, universalmente valida – a quello di *iustitium* – il giudizio pratico su situazioni concrete. (Nel linguaggio dell'economista, ciò significa porsi alla ricerca di miglioramenti paretiani – *iustitium* – piuttosto che di ottimi paretiani – *iustitia*).

Un aneddoto, semplice ed efficace ad un tempo – che tanto sarebbe piaciuto a Francesco – ci consente di afferrare la portata della nozione di giustizia benevolente. Si tratta di una antica storiella di origine araba. Un padre di tre figli, di professione cammelliere, prossimo alla morte decide di fare testamento. Al primo figlio lascia, dopo lunga ponderazione, la metà dei suoi averi; al secondo un quarto; al terzo un sesto. E muore. I tre fratelli aprono il testamento e scoprono che l'asse ereditario consisteva in undici cammelli, tutto quello che il padre era riuscito ad ac-

cumulare nel corso della sua vita. Inizia il litigio, perché undici non è numero divisibile per due. Al primo figlio, che avrebbe dovuto ricevere cinque cammelli e mezzo e che pretendeva di ottenere l'arrotondamento a sei, gli altri due fratelli gli oppongono che, essendo stato privilegiato dal padre, avrebbe dovuto accontentarsi di ricevere cinque cammelli. Analoga la diatriba per quanto concerne l'attribuzione di eredità agli altri due. I tre fratelli, dopo un aspro conflitto verbale, sarebbero arrivati alle mani e certamente alle armi se un mercante, in sella al proprio cammello, non fosse transitato da quelle parti. Incuriosito per quanto stava accadendo, il cammelliere mercante si fa raccontare la causa di tanto pericoloso contendere e a quel punto decide con un gesto di pura gratuità di donare il proprio cammello. L'asse ereditario diviene ora di dodici cammelli; il primo figlio se ne prende sei; il secondo tre; il terzo due. Totale: undici. A questo punto, il mercante riprende il suo cammello e prosegue per il suo cammino.

Duplici il messaggio che l'apologo ci consegna. Primo, non sempre le regole della giustizia — qui rappresentata dalla volontà del testatore — bastano ad assicurare la pace. Sappiamo bene dalla storia quante guerre sono state combattute in nome della "giustizia trascendentale". Ma quando le norme di giustizia si uniscono al dono come gratuità, il risultato desiderato è garantito. Si badi — perché il punto è di grande rilevanza — che non si vuol dire che il

principio del dono può surrogare le regole della giustizia; piuttosto deve completarle, dare ad esse un senso, cioè una direzione. Nella divisione finale dei beni del vecchio padre, infatti, le norme di giustizia sono state rispettate appieno, ma a ciò si è arrivati, senza spargimento di sangue, grazie ad un atto di gratuità. Il secondo messaggio è che la pratica del dono non impoverisce mai; al contrario arricchisce chi se ne rende artefice. Il mercante non solamente può riprendere il suo cammello, ma “guadagna” la riconoscenza e la gratitudine dei tre fratelli, oltre che la gioia intrinseca di aver scongiurato un conflitto serio. Si badi che il dono gratuito — a differenza della donazione (*munus*) — è di un “altro”. Il mercante viene da fuori, non è parte della *civitas* dei tre fratelli. Il salto necessario per risolvere il conflitto è, dunque, l’ingresso di un altro. È questo il senso dello “straniero perfetto”.

La singolarità della nozione di giustizia benevolente sta nel suo far derivare le norme di giustizia dalla matrice culturale prevalente nella comunità ove esse devono essere applicate. È veramente paradossale che le teorie della giustizia che vanno oggi per la maggiore escludano per principio ogni ruolo, nello spazio pubblico, del dono, intendendolo, o, come espressione di *eros*, caratteristico dei rapporti di coppia, oppure di *philia*. Sia lo “spettatore imparziale” di Harsanyi, sia “il velo dell’ignoranza” di Rawls rinunciano immotivatamente a conoscere, e perciò a

tenere conto, non solamente gli interessi personali di coloro che, nella “posizione originaria”, sono chiamati a sottoscrivere il contratto sociale, ma anche i loro sentimenti morali. E questo è francamente troppo riduttivo. Non si comprende proprio perché si debba andare alla ricerca di regole di giustizia *etsi donum non daretur*, per parafrasare la celebre espressione di Ugo Grozio (1625).

Per terminare

Lo spirito, come ci ricorda la cultura biblica, è il soffio vitale, è ciò che fa vivere e dice che si è ancora vivi. Ecco allora che, quando una cultura perde il suo spirito, si interrompe il suo sviluppo civile ed economico. La carestia di spirito è oggi la prima forma di miseria che sta bloccando l'Europa, spegnendo nei suoi cittadini il sogno e l'idea stessa d'Europa. Oggi all'Europa mancano soprattutto “nuovi monaci” e “nuovi monasteri”; manca l’“orare” per ricreare anche le precondizioni del “laborare”. E mancando monaci e spirito, il vuoto da loro lasciato nell'anima delle persone e dei popoli (che oggi non meno di ieri sono prima di tutto *animali spirituali*), lo riempie il consumismo, dove le merci prendono il posto dei beni relazionali. Non saremmo mai usciti dalla crisi epocale che seguì il crollo dell'Impero Romano senza il monachesimo, che trasformò quella grande ferita

in benedizione. Oggi l'Europa non uscirà migliore da questa sua crisi epocale senza una nuova stagione spirituale, se non sarà capace di trovare, e di ritrovare, il suo spirito, che come ieri l'ha fondata oggi può rifondarla.

Proseguendo l'ampia riflessione sul tema del paesaggio monastico ispirato alla Regola di san Benedetto, "Armonie composte" allarga con i tre contributi qui raccolti l'orizzonte del progetto sul dialogo uomo-natura realizzato nella tradizione benedettina. Questo a sua volta rinvia al rapporto con l'ambiente e i territori, la qualità della vita, lo sviluppo sostenibile. Fino a che punto l'esperienza benedettina può stimolare il progetto di una nuova economia? In che modo l'approccio monastico, elaborato nel corso dei secoli, può aiutarci a capire come gestire le risorse anche in periodi di crisi? Nel rispondere a tali sollecitazioni, gli autori mettono a fuoco il corto circuito tra economia, impegno etico, responsabilità sociale e cura ambientale.

ISBN 9788869384196



9 788869 384196

8,00 €