

Dizionario
di dottrina sociale della Chiesa

Le cose nuove del XXI secolo

A decorative horizontal band featuring a series of arches. The left side is green, and the rest is blue. The arches are supported by columns and have small circular openings at their peaks.

Università Cattolica del Sacro Cuore
Centro di Ateneo per la dottrina sociale della Chiesa
Pubblicazione periodica online
<https://www.dizionariodottrinasociale.it>
Fascicolo 1 - Gennaio-Marzo 2021

 **VITA E PENSIERO**

Dizionario di dottrina sociale della Chiesa

Le cose nuove del XXI secolo

Fascicolo 2021, 1 – Gennaio-Marzo 2021

Pubblicazione trimestrale / Four issues per year

Comitato scientifico / Scientific committee

Franco Anelli, Simona Beretta, Lorenzo Caprio, Ferdinando Citterio, Emilio Colombo, Paolo Gomasasca, Marco Lossani, Giovanni Marseguerra, Sebastiano Nerozzi, Paolo Nusiner, Damiano Palano, Mario Taccolini, Anna Maria Tarantola

Direttore responsabile / Editor in chief

Franco Anelli

Coordinatore editoriale / Editorial coordinator

Simona Beretta

Segreteria di redazione / Editorial staff

Marco Pedrazzini, Filippo Tocci

Un progetto del Centro di Ateneo per la dottrina sociale della Chiesa dell'Università Cattolica del Sacro Cuore

Le voci del Dizionario sono disponibili open access sul sito <https://www.dizionariodottrinasociale.it>

La rivista ha adottato il sistema di double-blind review

Centro di Ateneo per la dottrina sociale della Chiesa: centro.dottrinasociale@unicatt.it

Redazione / Editorial Board: dizionario.dottrinasociale@unicatt.it

2021 Vita e Pensiero. Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore

Largo Agostino Gemelli, 1 - 20123 Milano

Proprietario: Istituto Giuseppe Toniolo di Studi Superiori

Registrazione del Tribunale di Milano del 9 Febbraio 2021, n. 24.

Registered with the Milan Court February 9th, 2021, no. 24.

Pubblicità inferiore al 45%

ISSN (digitale): 2784-8884

www.vitaepensiero.it

Libri Ebook Riviste - Antepreme Notizie Interviste

Anche su





Presentazione

Il *Dizionario di dottrina sociale della Chiesa. Le cose nuove del XXI secolo* è una rivista trimestrale *on line* curata dal Centro di Ateneo di dottrina sociale della Chiesa ed edita da Vita e Pensiero, la casa editrice della Università Cattolica del Sacro Cuore. La rivista nasce come espressione di un più ampio progetto del Centro di Ateneo che comprende anche la realizzazione di un portale ad accesso libero (<https://www.dizionariodottrinasociale.it>) dove saranno rese progressivamente disponibili tutte le voci del nuovo Dizionario.

La rivista trimestrale *on line* – di cui questo è il primo numero – raccoglie in un unico fascicolo le voci del *Dizionario* che verranno pubblicate periodicamente sul sito. Contestualmente alla loro pubblicazione, i fascicoli della rivista vengono resi disponibili *on line* nella sezione Percorsi del sito, da cui potranno essere visionati e scaricati gratuitamente.

L'opera complessiva del nuovo *Dizionario* si propone raggiungere tutte le persone interessate a capire le sfide del presente alla luce dell'insegnamento sociale della Chiesa, valorizzando la ricerca interdisciplinare che si svolge nella nostra Università, e nasce dall'esigenza di aggiornare il precedente *Dizionario* del 2004.

Molte, infatti, sono le “cose nuove” di questo inizio del XXI secolo: scoperte scientifiche e diffusione di nuove tecnologie; nuove forme di comunicazione e di interazione umana; nuovi attori e nuove sfide per la convivenza globale. Pensiamo in particolare all'enorme questione ambientale, all'esperienza della pandemia, alle dinamiche demografiche, alla crescente disuguaglianza dentro e fra le nazioni, all'emergere di nuovi conflitti, all'uso dei *big data*, all'impatto dell'intelligenza artificiale sulla vita quotidiana delle persone e delle comunità...

Nel mezzo delle “cose nuove”, riteniamo che la dottrina sociale della Chiesa costituisca una risorsa preziosa per vivere da protagonisti il “cambio d'epoca” che stiamo attraversando. Infatti, non si tratta solo di prepararsi al futuro: occorre preparare il futuro. In questo orizzonte e con questa aspirazione ha preso forma il progetto di questo nuovo Di-

zionario: uno strumento agile per conoscere, per capire, per orientare l'azione.

Gli autori del Dizionario sono studiosi della Università Cattolica del Sacro Cuore, attivi in diverse sedi e in diversi ambiti disciplinari, impegnati nella ricerca e nell'insegnamento della questione di cui trattano nel loro intervento. Nelle voci incluse nella rivista, essi condividono con i lettori la loro prospettiva di dialogo fra ricerca e magistero sociale della Chiesa. Grazie al loro prezioso contributo, desideriamo non solo comunicare a un pubblico vasto i risultati delle loro ricerche, ma soprattutto documentare praticamente come il messaggio cristiano entri nel vivo delle questioni quotidiane e le illumini, orientando le azioni concrete, così che ognuno possa diventare protagonista del bene comune nella vita sociale, civile e politica.

Ci piace pensare che con questa scelta operativa stiamo contribuendo ad attivare processi dinamici (di dialogo e comunicazione, ma anche di contaminazione, gemmazione, generazione...), e non soltanto riempiendo spazi (completando ordinatamente un disegno predefinito, statico). Scegliere la strada di attivare processi significa non sottrarsi al rischio dell'inatteso, includendo cose nuove e valorizzando quanto più possibile il dialogo fra ricerca scientifica e Magistero.

L'Indice che segue riporta la suddivisione in dodici grandi aree tematiche, che rispecchiano la varietà dei contributi prodotti dagli autori sulle questioni più rilevanti del nostro tempo.

All'interno di ciascuna area troverete l'elenco delle voci in ordine alfabetico per autore. Le voci del *Dizionario* hanno una lunghezza variabile: voci lunghe che presentano temi fondamentali, e voci brevi di natura applicativa o esemplificativa. Tutte le voci sono introdotte da un *abstract* e da alcune parole chiave, nella doppia versione in italiano e in inglese. Il numero di voci per ogni singola area è variabile a seconda del fascicolo e delle proposte degli Autori.



Indice

AMBIENTE

| | |
|---|----|
| ECONOMIA CIRCOLARE Ilaria Beretta | 9 |
| EDUCAZIONE ALL'APERTO Cristina Birbes | 17 |
| EDUCARE ALL'ALLEANZA TRA L'UMANITÀ E L'AMBIENTE Pierluigi Malavasi | 23 |

POVERTÀ E DISUGUAGLIANZE

| | |
|--|----|
| ACCESSO ALLA TERRA Sara Balestri | 33 |
| AMBIENTE E POVERTÀ Claudia Ghisetti | 40 |

SVILUPPO UMANO INTEGRALE

| | |
|---|----|
| COOPERAZIONE INTERNAZIONALE ALLO SVILUPPO Marco Caselli – Silvia Malacarne – Claudia Rotondi | 49 |
| RESILIENZA Cristina Castelli | 57 |
| FORMAZIONE PER LO SVILUPPO UMANO INTEGRALE Alessandra Vischi | 63 |

RIPENSARE LE RELAZIONI

| | |
|---|----|
| LAVORATORI E FAMIGLIA Mirko Altimari | 72 |
| FAMIGLIA E SOLIDARIETÀ TRA LE GENERAZIONI Donatella Bramanti | 79 |
| CITTADINANZA Alessandra Gerolin | 91 |

PACE E CONVIVENZA

- LIBERTÀ RELIGIOSA
Martino Diez 102
- LIBERTÀ RELIGIOSA E POLITICA INTERNAZIONALE NEL MONDO CONTEMPORANEO
Paolo Maggiolini 112

POLITICHE E ISTITUZIONI

- CORPI INTERMEDI
Antonio Campati 123
- L'IPERAFFLUSSO IN PRONTO SOCCORSO
Marcello Candelli - Francesco Franceschi 130
- WELFARE: UN APPROCCIO GIURIDICO
Matteo Corti 137
- ISTRUZIONE E FORMAZIONE PROFESSIONALE
Antonella Occhino 148
- ISTITUZIONI INCLUSIVE E SVILUPPO ECONOMICO
Domenico Rossignoli 154
- SISTEMI SANITARI E CURA DELLA PERSONA
Gilberto Turati 161

SCIENZE E TECNOLOGIE

- ALGORITMO
Marco Della Vedova 170
- PSICOLOGIA E ROBOTICA SOCIALE: LA HUMAN-ROBOT INTERACTION
Antonella Marchetti - Davide Massaro 176

IL FUTURO DEL LAVORO

- DISOCCUPAZIONE
Diego Boerchi 183
- LAVORO POVERO: UN APPROCCIO GIURIDICO
Michele Faioli 193
- LAVORO INFORMALE (IN ITALIA E NEI PAESI AD ALTO REDDITO)
Vincenzo Ferrante 199
- TECHNOLOGICAL CHANGE AND EMPLOYMENT
Marco Vivarelli 206

ECONOMIA E FINANZA

| | |
|---|-----|
| TRAFFICI ILLECITI Alberto Aziani | 216 |
| INTELLIGENZA ARTIFICIALE IN FINANZA: RESPONSABILITÀ E RELAZIONE Elena Beccalli | 225 |
| LA FINANZA SOSTENIBILE Giuseppe Mastromatteo – Lorenzo Esposito | 232 |

IMPRESA

| | |
|--|-----|
| OBIETTIVI DI IMPRESA Michele Grillo | 244 |
| ORGANIZZAZIONI NON PROFIT E IMPRESE SOCIALI: PROFILI ORGANIZZATIVI E GESTIONALI Marco Grumo | 251 |
| INTRAPRENDERE: UNA QUESTIONE DI RELAZIONI Giovanni Marseguerra | 257 |
| RESPONSABILITÀ SOCIALE D'IMPRESA Mario Molteni | 267 |
| SHAREHOLDERS E STAKEHOLDERS Matteo Pedrini | 277 |
| WELFARE AZIENDALE Luca Pesenti | 285 |

MEDIA

| | |
|---|-----|
| COMUNICAZIONI SOCIALI E MAGISTERO: PAROLE CHE RISUONANO Alberto Bourlot – Mariagrazia Fanchi | 293 |
| MEDIA Fausto Colombo | 305 |

GLOBALIZZAZIONE

| | |
|--|-----|
| LA GLOBALIZZAZIONE E IL MERCATO DEL LAVORO Elena Cottini – Claudio Lucifora | 315 |
| DELOCALIZZAZIONE PRODUTTIVA Laura Maria Ferri | 325 |
| I MINORI MIGRANTI Giovanni Giulio Valtolina | 331 |



Ambiente

Fra le cose nuove del XXI secolo c'è la crescente consapevolezza della crisi ambientale e della sua gravità. L'enciclica Laudato si' di papa Francesco offre uno sguardo originale sulla questione ambientale, ribadendo che "tutto è connesso" – specialmente il grido del povero e il grido del pianeta. In questa prospettiva, le risposte di stampo tecnocratico non possono certo bastare. Occorre riscoprire la potenza rigeneratrice di un'azione semplice, ma essenziale: il prendersi cura della casa comune. Cura della natura, ma anche della campagna, del villaggio, del quartiere, della città.

ECONOMIA CIRCOLARE

Ilaria Beretta

L'economia circolare comporta nuovi modelli di produzione, di consumo e, talvolta, di organizzazione sociale. Le recenti concettualizzazioni sono numerose e in qualche modo divergenti; l'insegnamento sociale della Chiesa cattolica, e in particolare l'enciclica Laudato si', forniscono utili schemi interpretativi per la corretta comprensione del fenomeno.

Parole chiave: *Modelli di business, Gestione dei rifiuti, Prevenzione dei rifiuti, Efficienza delle risorse, Comportamento dei consumatori.*

Circular economy

Circular economy involves new models of production, consumption and, sometimes, social organization. Recent conceptualizations are numerous and in some ways divergent; Catholic social teaching and in particular the encyclical Laudato si' provide useful interpretative schemes for the correct understanding of the phenomenon.

Keywords: *Business models, Waste management, Waste prevention, Resource efficiency, Consumer behaviour.*

ERC: SH

1. Introduzione

Sono molte, e talvolta anche divergenti, le concettualizzazioni dell'economia circolare formulate negli ultimi decenni. Seppur sul terreno comune della circolarità materiale nel sistema economico, queste forniscono visioni differenti, proponendo a volte nuovi paradigmi di produzione / consumo e, talora, anche di organizzazione sociale. La mancanza di univocità nelle definizioni e l'oggettiva difficoltà di misurazione di un fenomeno tanto complesso rappresentano i motivi principali per cui, al momento, risulta impossibile fornirne una quantificazione affidabile. Per ora, i dati maggiormente consolidati risultano essere quelli relativi

Ilaria Beretta, Università Cattolica del Sacro Cuore, Brescia.

Email: ilaria.beretta@unicatt.it

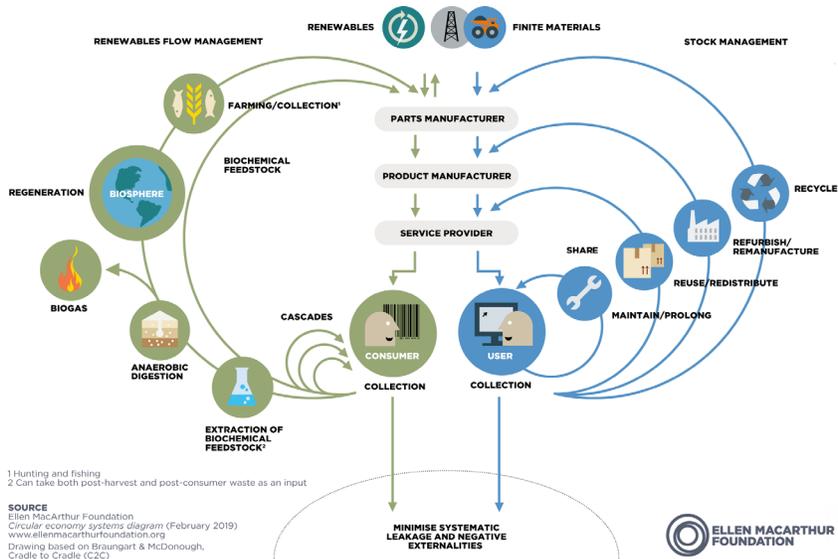
alla sola gestione dei rifiuti, per cui nell'UE27: tra il 1995 e il 2017, le discariche si sono ridotte del 61% e il riciclo è triplicato; nel periodo 2000-2017, il compostaggio è raddoppiato; infine, tra il 2008 e il 2017, il recupero energetico è cresciuto del 71% (Zoboli et al., 2019).

Nel presente contributo, partendo da una breve illustrazione dei concetti oggi ritenuti più rilevanti dal punto di vista scientifico, vengono poi identificati i principali spunti di riflessione offerti sul tema da parte della dottrina sociale della Chiesa, in particolare dall'enciclica *Laudato si'* di Papa Francesco, per segnalare infine i principali ostacoli attualmente esistenti a un ulteriore sviluppo dell'economia circolare.

2. La concettualizzazione della Ellen McArthur Foundation

La concettualizzazione di economia circolare oggi sicuramente più nota è quella proposta dalla Ellen McArthur Foundation (2012), pioniera nel formulare una visione che ha poi in gran parte influenzato il dibattito nel mondo delle istituzioni, della ricerca e della consulenza a diversi livelli. La Fondazione Ellen McArthur definisce l'economia circolare come un sistema industriale che nasce con lo scopo di riparare e rigenerare. Tale economia sostituisce il concetto di "fine vita" col concetto di riutilizzo e recupero, evolve verso l'utilizzo di energia rinnovabile, la riduzione dell'uso di sostanze pericolose, mira all'eliminazione degli sprechi tramite la progettazione mirata di materiali, e alla conservazione e/o rigenerazione dei sistemi naturali. Sono due gli aspetti centrali di questa formulazione: (1) il ruolo fondamentale del '*circular business model*' (modello di *business* circolare) a livello di imprese e di sotto-settore di cui esse fanno parte, la qual cosa implica inevitabilmente che tra i diversi settori ci sia una grande differenza nella capacità di creare valore passando all'economia circolare. Ad esempio, alcuni settori come l'industria chimica e la bio-industria sono ben posizionati in quanto possono creare prodotti ad alto valore aggiunto da materiali di scarto molto poveri e da residui industriali che attualmente vengono destinati in discarica o inceneriti; (2) il beneficio netto derivante dall'economia circolare a livello macro-economico (in termini di valore aggiunto totale e occupazione). Tale assunzione, tuttavia, non è suffragata da una solida evidenza empirica e, nel sistema economico complessivo, non sono (ancora) provati gli effetti netti positivi della sostituzione dell'economia lineare con quella circolare.

Figura 1
 Schema di un sistema a economia circolare
 (www.ellenmacarthurfoundation.org/explore/the-circular-economy-in-detail)



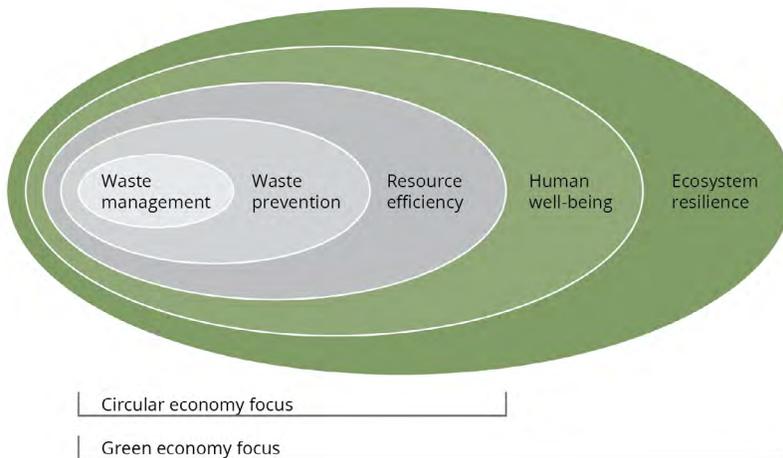
3. La prospettiva dell'Agenzia Europea per l'Ambiente

Interessante è anche la prospettiva proposta dall'Agenzia Europea per l'Ambiente, che guarda all'economia circolare quale componente del più ampio quadro costituito dalla *green economy*. Secondo tale concezione, l'economia circolare, che racchiude le attività di gestione dei rifiuti, della prevenzione nella produzione dei rifiuti e l'uso efficiente delle risorse naturali, è ricompresa nella sfera più ampia del "benessere delle persone", che a sua volta è inglobata nella sfera più ampia della "resilienza dell'ecosistema": tutte queste sfere – insieme – rappresentano il dominio della *green economy*. Secondo l'Agenzia Europea per l'Ambiente (EEA, 2015), la prospettiva della *green economy* fornisce un quadro per integrare l'ambiente nelle politiche di settori economici chiave. Ad esempio, mentre l'economia circolare si focalizza sull'ottimizzazione dei flussi di materiali attraverso la minimizzazione dei rifiuti, la *green economy* estende l'obiettivo alle modalità con cui acqua, energia, suolo e biodiversità dovrebbero essere gestiti per assicurare la resilienza dell'ecosistema e il benessere degli esseri umani.

Figura 2

L'economia verde come quadro di integrazione delle politiche sull'uso dei materiali

(Fonte: www.eea.europa.eu/soer/2015/...)



4. La proposta dell'OECD

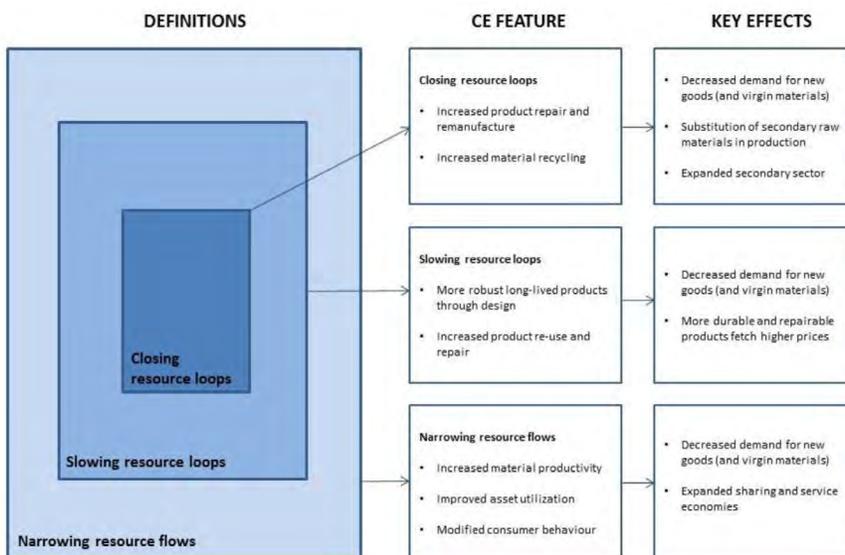
Lo schema concettuale oggi forse maggiormente ampio e generale risulta quello proposto dall'OECD (2017), nel quale vengono individuati 3 “livelli” di economia circolare che comportano diversità di attività, di strategie di produzione e/o consumo, e di conseguenti implicazioni economiche. Secondo questo schema, se si abbraccia una definizione riduttiva di economia circolare, questa consiste sostanzialmente nella (crescente) “chiusura” del ciclo dei materiali attraverso il loro riciclo, il recupero energetico dei rifiuti e il ri-utilizzo delle materie e dei prodotti, anche dopo la ri-lavorazione (*re-manufacturing*) dei prodotti compositi o delle loro parti (ad esempio nel settore automobilistico). Tale livello presenta quindi come aspetto focale il lato “preventivo” della circolarità, ossia il momento della fabbricazione dei prodotti nell’ottica del loro riciclo/recupero/riutilizzo.

Una definizione leggermente più ampia di economia circolare comprende anche la vita utile dei prodotti. Questa, negli ultimi decenni, è stata ridotta a seguito di strategie volte a una rapida innovazione di prodotto, che a sua volta porta a una “obsolescenza” sociale accelerata dei

dispositivi quando tecnicamente sono ancora funzionanti (si pensi, in particolare, ai prodotti elettrici ed elettronici). L'estensione della vita utile dei beni permetterebbe il risparmio di risorse, ma implica innovazioni organizzative e sociali, quali la *sharing economy* (economia collaborativa) e la *renting economy* (economia del noleggio), che appunto permettano di intensificare l'utilizzo dei beni.

La terza e più ampia definizione di economia circolare comprende infine ogni forma di maggiore efficienza nell'uso delle risorse basata sia sull'innovazione, sia sul cambiamento dei comportamenti, la qual cosa può comportare nuovamente un uso più intensivo di beni e capitali, ma anche – da parte dei consumatori – una scelta meno dissipativa riguardo ai materiali, l'energia e l'uso dei beni finali. Tale livello di economia circolare viene quindi alimentato, da una parte, dall'innovazione nell'industria, e, dall'altra parte, da innovazioni organizzative a livello sociale.

Figura 3

I tre livelli dell'economia circolare(Fonte: www.oecd.org/officialdocuments/...)

5. *Le indicazioni del magistero*

Proprio questa più ampia concettualizzazione di economia circolare, che si estende dal sistema industriale a quello sociale, si ritrova – più o meno esplicitata – negli insegnamenti del magistero della Chiesa. Senza dubbio, chi ha affrontato il tema in profondità è Papa Francesco nella sua enciclica *Laudato si'* (2015), ma temi affini – come il rapporto etica-economia e il più ampio concetto di sviluppo sostenibile – si trovano in tutte le encicliche. Più nello specifico, Papa Francesco indica la necessità di adottare un “*modello circolare di produzione che assicuri risorse per tutti e per le generazioni future, e che richiede di limitare al massimo l'uso delle risorse non rinnovabili, moderare il consumo, massimizzare l'efficienza dello sfruttamento, riutilizzare e riciclare*” (*Laudato si'*, 22). Egli concepisce questo modello circolare di economia quale strumento per combattere la “*cultura dello scarto*” e proporre un nuovo stile di vita, definendo tali propositi uno degli assi portanti dell'enciclica (16). Il perché è ben spiegato nel capitolo III dedicato alla crisi e alle conseguenze dell'antropocentrismo moderno: “*quando l'essere umano pone sé stesso al centro, finisce per dare priorità assoluta ai suoi interessi contingenti, e tutto il resto diventa relativo*” (122). Ma per Francesco “*tutto è connesso*” (117), di conseguenza, quando “*non si riconosce nella realtà stessa l'importanza di un povero, di un embrione umano, di una persona con disabilità – per fare solo alcuni esempi –, difficilmente si sapranno ascoltare le grida della natura*” (ibid.). In altre parole, si è affermata una medesima logica dell'usa e getta che, da una parte, produce rifiuti, e dall'altra non pone limiti – ad esempio – alla tratta degli esseri umani o al traffico di organi. Dobbiamo quindi convincerci che “*rallentare un determinato ritmo di produzione e di consumo può dare luogo a un'altra modalità di progresso e di sviluppo [...]. Si tratta di aprire la strada a opportunità differenti, che non implicano di fermare la creatività umana e il suo sogno di progresso, ma piuttosto di incanalare tale energia in modo nuovo*” (191).

6. *Prospettive e barriere politiche, economiche e finanziarie*

Perché sia possibile adottare un nuovo paradigma economico di riferimento, tuttavia, diverse barriere – politiche, economiche, finanziarie, legali, sociali – devono essere superate. Innanzi tutto, si rende necessario andare oltre la frammentarietà e la settorialità delle politiche che guidano l'economia circolare e altre strategie, quali la decarbonizzazione e

la bioeconomia, che con questa si intersecano profondamente. Sarebbe invece utile e opportuna una maggiore integrazione, a partire dall'individuazione, dall'analisi e dalla misurazione delle connessioni esistenti tra i materiali e i flussi di energia, le risorse naturali, i settori industriali, i processi sociali e politici implicati. Dal punto di vista economico, un limite fondamentale all'espansione dell'economia circolare è rappresentato dal basso prezzo delle risorse materiali, in quanto i mercati – da soli – non forniscono segnali di scarsità che supportino il *closing-the-loop* (la chiusura del cerchio) delle materie e diano impulso all'efficienza delle risorse quale risposta alla loro scarsità. Inoltre, benché sia molto difficile stimare i bisogni finanziari della transizione, l'economia circolare richiede significativi investimenti in sviluppo industriale (R&D, innovazione, ecc.) sia da parte del settore pubblico, sia da parte del settore privato. Da questo punto di vista, risultano importanti i sistemi di finanziamento che si stanno mettendo in campo a livello di Unione Europea per supportare maggiormente i progetti connessi all'economia circolare rispetto a quelli connessi all'economia lineare.

7. Prospettive e barriere legali e sociali

Un'altra questione da trattare con particolare attenzione è rappresentata dalla necessità di una parziale revisione dell'apparato normativo, soprattutto laddove preclude numerose attività di recupero dei materiali quando questi hanno acquisito lo *status* di rifiuto. Questioni legali saranno anche da affrontare rispetto al tema della protezione del consumatore; in particolare, nel momento in cui si pensi ad "allungare" la vita dei prodotti e a nuovi modelli di *business* (come l'affitto dei materiali, la *sharing economy*, l'economia della riparazione), si presenteranno (e già si stanno affacciando) nuovi problemi legati – ad esempio – alla definizione dei diritti di proprietà, dei contratti, delle garanzie (Zoboli et al., 2020). Infine, aldilà degli aspetti legali, affinché sia possibile la pervasione dell'economia circolare a livello di società civile, risulta fondamentale l'impegno dei cittadini e dei consumatori. A tale riguardo gli studi (European Commission, 2018) mostrano come gli Europei siano disposti a impegnarsi nell'economia circolare, ma il loro impegno effettivo è relativamente limitato; per questo è necessario rimuovere tutta una serie di barriere. In particolare, i fattori chiave che influenzano le decisioni di acquisto e sostituzione dei consumatori sono risultati essere il prez-

zo, la qualità e la convenienza. Ridurre lo sforzo richiesto per riparare i prodotti, abbassare i prezzi e aumentare la qualità dei prodotti durevoli potrebbe quindi portare a decisioni individuali e famigliari più favorevoli all'economia circolare.

Bibliografia

Ellen MacArthur Foundation EMF (2012), *Towards the Circular Economy Vol. 1: an economic and business rationale for an accelerated transition*.

European Commission, Directorate-General for Justice and Consumers (2018), *Behavioural Study on Consumers' Engagement in the Circular Economy - Final report*.

European Environment Agency EEA (2015), *Green economy*.

OECD (2017), *The macroeconomics of the circular economy transition: A critical review of modeling approaches*.

Zoboli R., Barbieri N., Ghisetti C., Marin G., Paleari S. (2019), *Towards an Innovation-intensive Circular Economy. Integrating research, industry, and policy, FEEM Report*, edited by S. Pareglio, June 2019.

EDUCAZIONE ALL'APERTO

Cristina Birbes

Educare all'aperto bene restituisce la grande varietà di esperienze di contemplazione e stupore di fronte al creato, di cammino esistenziale alla ricerca di una esperienza di Dio, di rinnovamento negli stili di vita, di testimonianza della propria fede. Come Gesù spesso muoveva nei suoi insegnamenti dall'esperienza quotidiana all'aperto, con un'intenzionalità educativa, così i fedeli sono chiamati a vedere, giudicare ed agire sulle realtà del quotidiano, tirando "fuori" quel potenziale di bene che è presente in ogni creatura. Il rapporto con l'ambiente consente di entrare in comunione con se stessi, gli altri, il mondo.

Parole chiave: *Educazione, Ambiente, Persona, Luoghi, Mondo.*

Outdoor education

Educating outdoors well restores the great variety of experiences of contemplation and amazement in front of creation, of the existential journey in search of an experience of God, of a renewal in lifestyles, of witnessing of one's own faith. As Jesus often moved in his teachings from daily outdoor experience, with an educational intention, so the faithful are called to see, judge and act on the realities of everyday life, "taking out" that potential for good that is present in every creature. The relationship with the environment allows to enter into communion with oneself, with the others, and with the world.

Keywords: *Education, Environment, Person, Places, World.*

ERC: SH3_11

1. Alla base dell'educazione all'aperto

Quando Gesù percorreva ogni angolo della sua terra, si fermava a contemplare la bellezza seminata dal Padre, invitava i discepoli a cogliere nelle "cose" del mondo un messaggio divino: "Alzate i vostri occhi e guardate i campi". Gesù vive notte e giorno all'aria aperta (Lc 9,58; Mt 8,20), parla alla folla sulla riva del lago (Mt 13,1), ci fa meditare sul granello di senapa (Mt 13,31), sulla rete che gettata in mare raccoglie ogni sorta di pesci (Mt 13,47).

Cristina Birbes, Università Cattolica del Sacro Cuore, Brescia.

Email: cristina.birbes@unicatt.it

Se si mette tra parentesi la relazione con Dio, si svuota l'ambiente del suo significato profondo, depauperandolo. Se si riscopre la natura nella sua dimensione di creatura, si può stabilire con essa un rapporto significativo, penetrando nell'orizzonte del mistero, che apre all'uomo il varco verso Dio (cfr. *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, 2004).

Benedetto XVI ha più volte richiamato: “*Tutti siamo responsabili della protezione e della cura del Creato. Perciò anche in questo campo è fondamentale l'educazione: per imparare a rispettare la natura*” (*Messaggio per la XLIII Giornata Mondiale della Pace*, 2010, 11).

Nell'enciclica *Laudato si'* (2015) si ricorda che “*ogni cambiamento ha bisogno di motivazioni e di un cammino educativo*” (15); l'educazione e la formazione restano sfide centrali per recuperare un rapporto autentico tra persona e realtà ambientale. Il capitolo sesto, nel richiamare vari ambiti educativi tra cui la scuola, la famiglia, i mezzi di comunicazione, la catechesi, sollecita ad essere educatori per creare una cittadinanza ecologica, che passa da una trasformazione personale, generativa di impegno attivo nell'*educare all'alleanza tra umanità e ambiente* (→).

L'ambiente non è semplice cornice, è condizione per educare e crescere attraverso esperienze dirette di contatto quali giocare all'aperto, accendere il fuoco per cucinare il cibo, costruirsi un riparo, difendersi dal freddo o dalla pioggia o dagli animali nocivi, sperimentando i valori della fatica, della condivisione, dell'aiuto reciproco, sollecitati nel ripensare la nostra condizione esistenziale.

2. Testimoni di vita aperta al mondo

Nel Credo apostolico, che accompagna la formazione e l'evangelizzazione cristiana si dice: “*Credo in un solo Dio, Padre onnipotente, Creatore del cielo e della terra*”. L'ambiente e la natura, nell'ottica della fede cristiana, sono parte del creato; “il rispetto della creazione deriva dal rispetto per la vita e la dignità umana” (*Dichiarazione di Venezia*, 2002).

San Francesco d'Assisi è testimone del valore dell'educazione all'aperto, “*esempio per eccellenza della cura per ciò che è debole e di una ecologia integrale, vissuta con gioia*”, modello di come “*sono inseparabili la preoccupazione per la natura, la giustizia verso i poveri, l'impegno nella società e la pace interiore*” (*Laudato si'*, 10): la sua conversione è una scelta fra “dentro” e “fuori” le mura, fra la città e la natura. La sua spiritualità ci indica come con coraggio sia possibile trovare una relazione saggia ed amorevole col

mondo della natura e degli animali, praticando la natura non come fuga dal mondo o dall'impegno, non come immagine idilliaca, ma come realtà vera e meravigliosa oltre che rude e ostile. In questa natura ognuno conosce se stesso e scopre gli altri nella loro autenticità, attiva risorse altrimenti ignorate, ridimensiona il suo senso di onnipotenza, diventa umile.

Altra testimonianza del valore dell'educare all'aperto è rappresentata dai monaci benedettini, che già nel VI secolo facevano osmosi tra monastero e mondo con preghiera e lavoro, portando cura e amore, tenendo le porte aperte, uscendo tra i campi, per le vie, portando pane, cultura, sostegno. I benedettini, con un forte impatto sociale, trasformarono terra desolata in terra coltivata, allevavano bestiame, prosciugavano paludi e abbattevano foreste, portavano raccolti, introducevano apicoltura o frutticoltura. La chiave del loro successo è stata descritta in modo eloquente da papa Benedetto XVI (*Discorso al Collège des Bernardins*, 2008): “*il loro obiettivo era quærere Deum, cercare Dio*”.

3. Luoghi educativi all'aperto nella Bibbia

Da *Genesi* ad *Apocalisse* il credente è invitato a compiere passo dopo passo un “sentiero pedagogico”. La Bibbia può essere considerata nella sua totalità un luogo educativo e ambienta i suoi racconti in alcuni luoghi, anch'essi educativi. Se ne possono evocare alcuni.

Il giardino è il primo ambiente che si incontra nelle Sacre Scritture, luogo all'aperto in cui imparare la vita e le sue regole. Nel capitolo secondo del libro della *Genesi* si legge: “*Poi il Signore Dio piantò un giardino in Eden, a oriente, e vi collocò l'uomo che aveva plasmato. Il Signore Dio fece germogliare dal suolo ogni sorta di alberi graditi alla vista e buoni da mangiare, tra cui l'albero della vita in mezzo al giardino e l'albero della conoscenza del bene e del male*” (*Gn 2,8-9*); “*Tu potrai mangiare di ogni albero del giardino, ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché, quando tu ne mangiassi, certamente moriresti*” (*Gn 2,16-17*).

Il deserto è lo scenario in cui si svolge buona parte degli eventi raccontati nel Pentateuco. Sul Sinai, in pieno deserto, il popolo d'Israele ha ricevuto la Legge e ha peregrinato sino alla terra promessa. Il deserto si rivela un luogo impervio di passaggio, luogo dalle acque amare (*Es 15,22-27*), che mette alla prova, educa alla libertà.

Un terzo luogo pedagogico è la città. Nell'Antico e Nuovo Testamen-

to la città per eccellenza è Gerusalemme, capitale del Regno del re Davide (cfr. *2Sam* 5,6-12; *1Cr* 11,4-9). Gesù ne riconoscerà debolezze e peccato (cfr. *Mt* 21,12-13; 23,37-39; *Lc* 13,34-35). La città si configura quale luogo per imparare il coraggio dell'annuncio del Vangelo.

La strada è un ulteriore luogo educativo tipico della Sacra Scrittura. Nella Bibbia ci sono tante strade famose, come quella che ancor oggi scende da Gerusalemme a Gerico, in cui Gesù ambienta la storia del buon Samaritano (*Lc* 10,29-37). Con i suoi gesti di fraternità trasforma la strada dell'aggressione in cantiere per la costruzione di una società che sa includere, integrare e sollevare chi è caduto o è sofferente (*Fratelli tutti*, 2020, 77). La strada è un luogo privilegiato degli incontri e della catechesi di Dio e di Gesù in particolare. La strada in sé, prima ancora della meta, è un luogo educativo, è cammino.

Altro luogo educativo è la montagna. Secondo il vangelo di Matteo, Gesù detta le Beatitudini da un monte: “*Vedendo le folle, Gesù salì sulla montagna e, messosi a sedere, gli si avvicinarono i suoi discepoli. Prendendo allora la parola, li ammaestrava dicendo*” (*Mt* 5,1-2). La montagna è la cattedra divina, come un tempo era stato il monte Sinai su cui Mosè era salito per ricevere le tavole della Legge (cfr. *Es* 19,17).

4. *Outdoor: non solo “fuori”*

Educare all'aperto è da intendere non solo nel significato di uscire all'esterno, ma diventare capaci di aprirci a persone, territori, contesti diversi, fuori da un copione, avvalorando il senso dello scoprire, vedere, cercare, comunicare, condividere, divertirsi, emozionarsi, incuriosirsi, non nell'eccezionalità di esperienze sporadiche ma nella quotidianità della vita personale e comunitaria, ponendo attenzione all'ambiente, al luogo, mantenendo un giusto equilibrio fra in e out, fondendo teoria e pratica, contesti culturali e ecologici, prospettive individuali e collettive (Birbes, 2018).

La vita all'aperto, occasione di rinnovamento e di ricarica, di meditazione e di distensione, di affinamento intellettuale e spirituale, è strumento formativo peculiare dello scoutismo. Come esortava il suo fondatore, Baden Powell (1908) dovremmo “essere pronti” a percorrere la strada con lo sguardo avanti per vedere i passi di Dio e uno sguardo di lato per controllare i bisogni del prossimo, ripartendo dai valori della condivisione e del rispetto, vivendo il creato con autenticità, riconoscen-

dosi parte del tutto, in un andare “attraverso”, “con” e “per” la realtà ambientale, che induca ad adottare nuovi stili di vita, sperimentando la fatica, la pazienza, l’attesa, il lavorare con le proprie mani, il legame con la natura, il misurarsi con i propri limiti.

L’educazione all’aperto richiede un profondo ripensamento degli spazi di vita, si pone quale opportunità trasformativa per aprire nuovi orizzonti educativi, che travalichino il contesto scolastico, per dare qualità al processo formativo, aprendo ogni giorno singole porte, esteriori e interiori, attraverso la ricchezza degli stimoli che l’ambiente può garantire, “a braccetto” di un’etica appropriata, mossa dal desiderio di collaborare ad un benessere comune, in cui le emozioni abitino le nozioni, in cui teste, cuori e mani camminino insieme al fine di dare una nuova traiettoria assiologica al nostro andare, alla nostro fare e al nostro essere, per crescere rimanendo sensibili alla vita, impegnandosi per un futuro più inclusivo e sostenibile (Malavasi, 2008).

5. Il “senso” dell’educazione all’aperto

Un’educazione all’aperto implica la volontà di riscoprire la natura come interlocutrice e partner della formazione umana, principio maieutico e orizzonte di senso che richiama l’idea originaria del mondo nel quale l’essere umano è creatura. Nell’osmosi tra dentro e fuori, io e mondo, attraverso l’impegno e la testimonianza in azioni che incoraggino una “cultura della cura” (*Laudato si’*, 231), si promuove una *formazione per lo sviluppo umano integrale*, espressione di attaccamento al luogo, consapevolezza, responsabilità e senso civico.

“*Outdoor*” non significa semplicemente realizzare un’esperienza formativa all’esterno, ma dare centralità all’educazione, mettendola in relazione con l’ambiente, il movimento, la natura e tutti i cambiamenti che la alimentano. Il luogo in cui si fa educazione in un certo senso diventa esso stesso un soggetto educatore, elemento di senso.

La sfida più grande è proprio quella di cercare chiavi educative per “uscire”, dialogando con la complessità del reale, per scegliere di trasformare le difficoltà in opportunità, riportando l’umano e, quindi l’errore, le emozioni, l’immaginario, il vitale *dentro* i luoghi dell’educazione e dentro gli spazi relazionali che li contraddistinguono.

In questa prospettiva, l’enciclica *Laudato si’* sollecita una lettura educativa dell’ambiente che si fa azione, nel segno della ricerca della giu-

stizia e della pace. Papa Francesco, ammonisce l'umanità intera sulla necessità di riorientare la propria rotta al fine di far crescere “*la coscienza di un'origine comune, di una mutua appartenenza e di un futuro condiviso da tutti*” (*Laudato si'*, 202), rilanciando in forza della speranza cristiana, le potenzialità di rigenerazione che ogni cuore umano ritrova in sé per la custodia e la valorizzazione del creato, per formarsi ad una consapevolezza ecologica. “Uscire” per annunciare, abitare, condividere, migliorare, contemplare, camminare, verso un nuovo umanesimo planetario che non smarrisca il senso della creazione intera e infinita, abitando il mondo non come oggetto ma come progetto.

Bibliografia

Birbes C. (2018), *Outdoor education. Sguardi interpretativi e dimensioni pedagogiche*, Pensa Multimedia.

Baden Powell R. (1908), *Scouting for Boys*, London, Horace Cox.

Dozza L. (ed.) (2020), *Con-tatto. Fare rete per la Vita: idee e pratiche di sviluppo sostenibile*, Zeroseiup.

Farnè R., Agostini F. (eds.) (2014), *Outdoor education. L'educazione si-cura all'aperto*, Junior Spaggiari.

Malavasi P. (2008), *Pedagogia verde. Educare tra ecologia dell'ambiente ed ecologia umana*, La Scuola.

EDUCARE ALL'ALLEANZA TRA L'UMANITÀ E L'AMBIENTE

Pierluigi Malavasi

Prendere coscienza della gravità della crisi ecologica rappresenta una grande sfida educativa. Laudato si', enciclica sulla cura della casa comune dedica una considerevole rilevanza al tema Educare all'alleanza tra l'umanità e l'ambiente (209-215), sulla scia del magistero di Giovanni Paolo II e di Benedetto XVI.

Parole chiave: *Educazione, Alleanza, Ecologia integrale.*

Educating for the covenant between humanity and the environment

Becoming aware of the seriousness of the ecological crisis is a great educational challenge. Laudato si', the encyclical 'on care for our common home', dedicates considerable importance to the topic Educating for the covenant between humanity and environment (209-215), in the wake of the magisterium of John Paul II and Benedict XVI.

Keywords: *Education, Alliance, Integral Ecology.*

ERC: SH3_11

Prendere coscienza della gravità della crisi ecologica rappresenta una grande sfida educativa. *Laudato si'*, *Lettera Enciclica del Santo Padre Francesco sulla cura della casa comune*, dedica una considerevole rilevanza al tema “Educare all'alleanza tra l'umanità e l'ambiente” (nn. 209-215), sulla scia del magistero di San Paolo VI, San Giovanni Paolo II e di Benedetto XVI. Le scienze umane e della formazione, *hard sciences* e tecnologie radicali, in dialogo con le diverse parti della società e le istituzioni educative, hanno la responsabilità di contribuire a realizzare un umanesimo solidale, un patto, un'alleanza globale tra le persone e la casa comune.

Pierluigi Malavasi, Università Cattolica del Sacro Cuore, Brescia.

Email: pierluigi.malavasi@unicatt.it

Crisi ambientale e sopravvivenza del genere umano

Di fronte al degrado degli ecosistemi, alla gravità della questione dell'acqua potabile, alla perdita di biodiversità, all'aumento degli eventi meteorologici estremi, alla desertificazione di ampie aree del pianeta, all'innalzamento del livello degli oceani, ciascuno di noi dovrebbe percepire che è in gioco la sopravvivenza del genere umano. Le grandi difficoltà a passare dalle generali dichiarazioni di intenti all'adozione concreta di politiche di contrasto al degrado ambientale documentano tuttavia che non è scontato arrivare a una percezione condivisa e unanime della gravità dei rischi ambientali. Giungere a combattere le cause antropiche che producono la devastazione del mondo e il riscaldamento globale richiede infatti di disporre di informazioni scientificamente attendibili e adeguatamente comunicate, che aiutino a maturare una coscienza informata dei problemi, a promuovere la formazione di abitudini virtuose e che portino a una mobilitazione collettiva, fino al cambiamento delle politiche.

Un nuovo modello di sviluppo

In questo scenario occorre prendere coscienza della necessità di un mutamento radicale del modello di sviluppo, di nuove professioni, delle responsabilità formative connesse con le ricerche sulla sostenibilità ambientale, economica, sociale e istituzionale, del crescente investimento delle scienze, e in modo peculiare della riflessione pedagogica, per promuovere, accompagnare e far prosperare reti, progetti, percorsi, azioni educative rivolte alla cura della casa comune.

Non v'è ambito del sapere che possa ignorare i mutamenti sistemici dettati dalla "svolta ecologica" nei processi culturali, nelle attività produttive e negli stili di consumo o eludere l'attuale crescente sensibilità dell'opinione pubblica per le problematiche riguardanti il rispetto e la cura del pianeta.

Impegno internazionale e convivenza pacifica

La Conferenza sui cambiamenti climatici delle Nazioni Unite (COP 21), tenutasi a Parigi sul finire del 2015, si è conclusa con un importante ac-

cordo, la cui attuazione richiede però un impegno corale, difficile da maturare in un incerto quadro geopolitico.

La posta in gioco riguarda la reale efficacia di quegli impegni volontari degli Stati su cui si regge l'architettura dei contenuti dell'accordo per limitare il riscaldamento globale a 1,5 gradi, aiutare i Paesi in via di sviluppo, implementare un forte meccanismo di coinvolgimento e monitoraggio.

Non si può celare che gli effetti del degrado ambientale colpiscono con particolare violenza i più poveri e le generazioni future, come individuato anche da diverse iniziative promosse della società civile, di cui l'espressione forse più famosa è il movimento internazionale contro il cambiamento climatico *Fridays for future* lanciato dalla ragazza svedese Greta Thunberg.

La maggiore frequenza di eventi climatici estremi, la crescente desertificazione, l'impoverimento delle risorse idriche producono effetti devastanti sulle popolazioni più vulnerabili, spesso costrette da ragioni di sopravvivenza a spostamenti interni e internazionali, che alimentano il numero dei profughi e dei migranti ambientali e che acuiscono il grado di conflittualità presente in aree politicamente instabili. Si può arrivare ad asserire che la pace mondiale passa anche per il clima.

La casa comune della famiglia umana

Nel quadro di una crescente sensibilità al tema della custodia del creato che il Magistero ha coltivato – e via via approfondito – negli ultimi cinquant'anni, papa Francesco nell'enciclica *Laudato si'* (2015) parla della sfida urgente di proteggere la casa comune, che comprende la preoccupazione di unire tutta la famiglia umana nella ricerca di uno sviluppo sostenibile e integrale. Senza ripercorrere il ricco cammino magisteriale, è certo utile richiamare almeno quattro emblematici riferimenti. Nel 1963 sull'orlo di una crisi nucleare, San Giovanni XXIII scriveva la lettera enciclica *Pacem in terris*. Nel 1971 San Paolo VI rilevava nella lettera apostolica *Octogesima adveniens* al n. 63: “Attraverso un uso sconsiderato della natura, l'uomo rischia di distruggerla e di essere a sua volta vittima di siffatta degradazione”. San Giovanni Paolo II (*Centesimus annus*, 58) nel 1991 indicava la necessità di “cambiare profondamente i modelli di produzione e di consumo, le strutture consolidate di potere che reggono le società”. Benedetto XVI osservava nel 2009, nella lettera enciclica *Caritas in veritate*: “il

degrado della natura è strettamente connesso con la cultura che modella la convivenza umana”.

Educare all'alleanza tra l'umanità e l'ambiente

Dal punto di vista della dottrina sociale della Chiesa, *Laudato si'* affronta in modo specifico le questioni ambientali, si avvale dei risultati più accreditati della ricerca scientifica e di un linguaggio diretto e vibrante: “*Fra i poveri più abbandonati e maltrattati c'è la terra, oppressa e devastata [...] Noi stessi siamo terra. Il nostro stesso corpo è costituito dagli elementi del pianeta, la sua aria è quella che ci dà respiro e la sua acqua ci vivifica e ci ristora*” (*Laudato si'*, 2). Un autentico sviluppo umano riveste un carattere morale, indica il pieno rispetto della persona umana e, al contempo, “*tiene conto della natura di ciascun essere e della sua mutua connessione in un sistema ordinato*” (*Sollicitudo rei socialis*, 1987, 34).

L'espressione “educare all'alleanza tra umanità e ambiente”, titolo del secondo paragrafo del capitolo conclusivo dell'enciclica, richiede di entrare in dialogo con tutti riguardo alla nostra casa comune, costruire ponti tra persone e culture, ambiente naturale e umano.

Tutto è connesso: le sfide aperte

Dal momento che tutto è intimamente in relazione e che i problemi attuali richiedono uno sguardo che tenga conto di tutti gli aspetti della crisi planetaria, la dottrina sociale della Chiesa ha da tempo individuato che occorre puntare su un altro stile di vita. I diversi elementi di un'ecologia integrale, nel comprendere chiaramente le dimensioni umane e sociali, richiedono a ciascuno una conversione.

È ben riconoscibile nell'intero testo magisteriale una tensione pedagogico-educativa imperniata sul dialogo e dalle esplicite valenze ecumeniche. La minaccia che ci presenta la crisi ecologica è un invito all'unità: l'unità nella preghiera per l'ambiente, nello stesso Vangelo della creazione e nella conversione dei cuori e degli stili di vita.

C'è una stretta relazione fra la nostra vita e quella della nostra madre terra, fra la nostra esistenza e il dono che Dio ci ha dato. Un'ecologia integrale configura un nuovo paradigma di giustizia. Saperi ambientali, economici e sociali sono chiamati a dare vita a una visione che consideri

l'interazione tra gli ecosistemi e tra i diversi livelli del governo globale, perché lo stato di salute delle istituzioni di una società comporta conseguenze per l'ambiente e per la qualità della vita umana.

Un'ecologia che integri il posto specifico occupato dalla persona in questo mondo e le sue relazioni con la realtà che la circonda implica la ricerca di soluzioni intra e intergenerazionali a quella complessa crisi socio-ambientale che contrassegna i contesti familiari e lavorativi, pubblici e privati.

Alleanza in azione

Progetti e azioni pedagogico-educativi implicano la capacità di rigenerazione di ogni ecosistema, la scelta di stili di vita sostenibili, una tutela legislativa realmente efficace. Il dialogo verso efficaci politiche nazionali e locali per costruire il futuro del pianeta deve trovare una corrispondenza nella lungimiranza della *governance* internazionale, nella trasparenza nel dibattito scientifico e nei processi decisionali, affinché approcci superficiali o riduzionismi ideologici non ledano la ricerca del bene comune.

La crisi ecologica è un appello che deve condurre a un radicale cambiamento tanto nei modelli di sviluppo quanto nei sistemi di istruzione. Il titolo del sesto capitolo dell'enciclica *Laudato si'*, "Educazione e spiritualità ecologica", si comprende pienamente alla luce di questo intreccio: "senza una mistica che ci animi, senza qualche movente interiore che dà impulso, motiva, incoraggia e dà senso all'azione personale e comunitaria" (*Laudato si'*, 218), l'educazione sarà inefficace e i suoi sforzi saranno sterili, "continuerà ad andare avanti il modello consumistico trasmesso dai mezzi di comunicazione e attraverso gli efficaci meccanismi di mercato" (*Laudato si'*, 215).

Per una cittadinanza ecologica

Che tipo di mondo desideriamo trasmettere a chi verrà dopo di noi? I problemi sono intimamente legati alla dominante cultura dello scarto e dell'avidità. Nel quadro di una convinta apertura a opinioni e appartenenze diverse, il capitolo conclusivo dell'enciclica approfondisce le responsabilità dei cristiani, perché le convinzioni di fede offrono loro motivazioni alte per promuovere uno sviluppo equo e solidale. Un'ecologia

integrale implica valorizzare le ricchezze culturali dei popoli, l'arte e la poesia, la vita interiore e la spiritualità che sono fonti di ispirazione per educarci ad una svolta. Un'ecologia integrale ci impegna a riscoprire la sobrietà e l'umiltà. Un'educazione correlata a tali virtù agisce sugli squilibri anche ambientali.

Laudato si' riprende in modo, per così dire, organico l'insegnamento di San Giovanni Paolo II, in specie dell'enciclica *Centesimus annus*, e di Benedetto XVI, con particolare riguardo alla *Caritas in veritate*, dedica un'attenzione esplicita e peculiare all'educazione ambientale che dovrebbe disporci a fare "quel salto verso il mistero, da cui un'etica ecologica trae il suo senso più profondo" (*Laudato si'*, 210). A scuola, in famiglia, attraverso i mezzi di comunicazione si tratta di non limitarsi a informare, ma di far maturare abitudini e di creare una cittadinanza ecologica. Promuovere una cultura dell'educazione alla responsabilità ambientale, implica incoraggiare vari comportamenti "che hanno un'incidenza diretta e importante nella cura per l'ambiente, come evitare l'uso di materiale plastico o di carta, ridurre il consumo di acqua, differenziare i rifiuti, [...] utilizzare il trasporto pubblico o condividere un medesimo veicolo tra più persone, piantare alberi, spegnere le luci e così via" (*Laudato si'*, 211).

L'adozione di un'ecologia integrale è così un invito a leggere insieme umanità e ambiente e a costruire un'alleanza tra popoli e generazioni.

Ecologia integrale e lotta per la giustizia

Emblematica, al riguardo, la *Pregghiera cristiana con il creato*, che conclude l'enciclica, al n. 246, con un forte spessore politico-educativo. "Dio d'amore, mostraci il nostro posto in questo mondo come strumenti del tuo affetto per tutti gli esseri di questa terra, perché nemmeno uno di essi è dimenticato da te. Illumina i padroni del potere e del denaro perché non cadano nel peccato dell'indifferenza, amino il bene comune, promuovano i deboli. E abbiano cura di questo mondo che abitiamo. I poveri e la terra stanno gridando".

Con un linguaggio nuovo, diretto e vicino alla sensibilità popolare, il magistero coniuga oggi l'ecologia integrale con la lotta per la giustizia, l'amore e la pace. Che *Laudato si'* si concluda con la *Pregghiera per la nostra terra* e la *Pregghiera cristiana con il creato* non deve stupire: partecipare in modo diretto il sentimento della fraternità e il senso della propria fede religiosa, significa cercare di suscitare e sostenere il dialogo politico anche con le risorse e le testimonianze della spiritualità e delle identità

religiose, dello stupore poetico per le meraviglie del mondo creato e della letizia francescana, per lavorare con generosità e tenerezza alla cura della casa comune. Lo stupore contemplativo per la varietà e la luminosa bellezza della natura permette di incontrare Dio.

La cultura condivisa dell'amore sociale e della cura del creato

L'educazione come libertà e dono per il discernimento personale e comunitario, intragenerazionale e intergenerazionale si salda all'amore sociale, chiave di un autentico sviluppo per incoraggiare una cultura della cura che si nutre “*di semplici gesti quotidiani nei quali spezziamo la logica della violenza, dello sfruttamento, dell'egoismo*” (*Laudato si'*, 231).

L'amicizia civile che l'enciclica intende sollecitare muove dal riconoscimento del percorso realizzato dal movimento ecologico mondiale e da molte organizzazioni delle società civile. Non viene taciuto il dramma di una politica finalizzata a risultati immediati, è accolta con gioia la responsabilità per le iniziative di rete e cooperazione, si valorizzano le radici culturali del profondo amore per la terra coltivato nelle popolazioni aborigene. Prendere sul serio l'impegno di essere attenti ad ogni persona, per promuovere la solidarietà e l'incontro passa attraverso una gioia che si rinnova e si comunica, che “*riempie il cuore e la vita intera di coloro che si incontrano con Gesù*” (*Evangelii gaudium*, 2013, 1). A più di cinquant'anni dalla chiusura del Concilio Vaticano II, educare all'alleanza tra l'umanità e l'ambiente è il messaggio con cui l'enciclica *Laudato si'* ne riprende lo spirito di apertura verso il mondo contemporaneo, di gioia e speranza. Senza celare problemi aperti come l'equa distribuzione universale dei beni e la pace, ma nel segno della fiducia verso l'educazione e la spiritualità ecologica. Nel segno della fraternità dell'unica famiglia umana.

Per un dialogo aperto con la politica, l'economia, le scienze

Il tema “educare all'alleanza tra l'umanità e ambiente” ha assunto una crescente rilevanza nel dibattito pubblico, nella ricerca scientifica multidisciplinare, nelle pratiche di cittadinanza ed oggi costituisce un oggetto specifico tanto della dottrina sociale della Chiesa, quanto della sua capacità di sollecitare il dialogo sul piano della politica internazionale, del-

le politiche nazionali e locali, dell'economia, delle scienze. La formazione e il dialogo sull'ambiente passano attraverso uno sguardo diverso, un pensiero e programmi educativi in grado di favorire un incontro fattivo tra i popoli e le culture, dato che sovente i particolarismi e la specializzazione delle scienze tendono a trasformarsi in isolamento e assolutizzazione dei saperi e dei punti di vista.

Alcuni casi emblematici di buone pratiche

Contesto assai rappresentativo che assume il tema di un'educazione all'alleanza tra l'umanità e ambiente è l'iniziativa, annunciata nel 2019 da Papa Francesco, di un *Patto educativo globale*, via fondamentale per costruire un mondo fraterno, in pace e giustizia. Aderire al *Global Compact on Education*, per e con le giovani generazioni, impegna le famiglie, le comunità, le scuole, le istituzioni, le religioni, l'umanità intera a formare individui maturi, capaci di generare processi creativi; a formare persone aperte all'ospitalità, al valore della trascendenza, alla solidarietà intergenerazionale in vista di una nuova cultura educativa espressiva di una comune responsabilità che coinvolge tutte le componenti della società (cfr. *Messaggio del santo padre Francesco per il lancio del patto educativo*, 2019).

Tra le diverse pratiche emblematiche, che possono essere richiamate senza alcuna pretesa di esaustività, si segnala la realtà delle *Comunità internazionali Laudato si'*, associazioni libere di cittadini nate a partire dal 2017 su iniziativa di Domenico Pompili, vescovo di Rieti, e di Carlin Petrini, fondatore del movimento *Slow Food*, che senza limitazioni di credo, orientamento politico, nazionalità, estrazione sociale promuovono un nuovo modello di pensiero e di trasmissione delle conoscenze, riconoscendo un ruolo centrale all'educazione per la costruzione di un futuro comune nello spirito dell'enciclica e in omaggio all'opera di San Francesco d'Assisi, profetico interprete di una vita in armonia con l'umanità e la natura.

Un ulteriore riferimento è all'iniziativa internazionale *Educazione, Terra, Natura* intrapresa dalla pedagogista L. Dozza a Bressanone e promossa dalla Libera Università di Bolzano, insieme a qualificati partner istituzionali. Un simposio annuale articolato sul dialogo interdisciplinare, sulla progettualità formativa e didattica, sull'innovazione della ricerca, sulla produzione scientifica che, a partire dal 2015, ha via via coinvol-

to sull'alleanza tra ecologia dell'ambiente ed ecologia umana docenti e studenti di scuole di ogni ordine e grado, amministratori ed esponenti della comunità scientifica internazionale, responsabili di associazioni e imprenditori.

Ecologia integrale: un nuovo modo di abitare la Terra

I movimenti culturali di trasformazione della realtà sorti a partire dal *Global Compact on Education*, dalle Comunità *Laudato si'*, dai simposi di *Educazione, Terra, Natura*, pur assai diversi per natura e finalità, sono fondati sull'ecologia integrale ovvero sull'etica del prendersi cura per insegnare e apprendere l'alleanza tra umanità e ambiente, per educare alla cittadinanza planetaria, per imparare a connettere, piuttosto che a disgiungere.

La conoscenza, la complessità, la sostenibilità, nelle diverse accezioni assunte da tali termini, interpellano una pedagogia dell'ambiente in dialogo con la dottrina sociale della Chiesa per immaginare e attuare nuovi modi per abitare la Terra. Con rispetto, giustizia ed equità.

Bibliografia

Birbes C. (2016), *Custodire lo sviluppo, coltivare l'educazione. Tra pedagogia dell'ambiente ed ecologia integrale*, Pensa Multimedia.

Bornatici S. (2016), *Pedagogia e impegno solidale. A scuola di service learning*, Vita e Pensiero.

Calabria C. (2016), *Conversione, responsabilità, cultura giovanile. Formazione ecologica e Giornate Mondiale della Gioventù*, in Giuliadori C. - Malavasi P., (a cura di), *Ecologia integrale. Laudato si'.* Ricerca, formazione, conversione, Vita e Pensiero, 107-116.

Dozza L. (2019), *Maestra Natura. Per una pedagogia esperienziale e co-partecipata*, Zero-seiup.

Vischi A. (ed.) (2020), *Global Compact on Education. La pace come cammino di speranza, dialogo, riconciliazione e conversione ecologica*, Pensa MultiMedia.



Povertà e disuguaglianze

Il vorticoso cambiamento degli ultimi decenni ha portato con sé molti effetti contrastanti sulla vita quotidiana degli abitanti del nostro pianeta, con progressi e arretramenti in materia di povertà e disuguaglianza, che è necessario mappare e capire. Osserviamo tante forme non materiali di povertà, troppe disuguaglianze nelle opportunità oltre che negli esiti, l'esistenza di persone e popoli in situazioni senza apparenti vie d'uscita. In tutto questo risuona un annuncio chiaro: ciascuno è prezioso, unico e irripetibile; tutti partecipiamo della medesima altissima dignità, che deriva dall'essere immagine di Dio.

ACCESSO ALLA TERRA

Sara Balestri

La maggior parte dei poveri al mondo vive in aree rurali e basa la propria esistenza sui frutti della terra, pur non godendo spesso di diritti formali per il suo uso. L'accesso equo alla terra è un fattore dirimente ai fini dello sviluppo economico, la sicurezza alimentare e la giustizia sociale nello stretto connubio esistente tra ambiente e povertà. Oggi, crescenti pressioni commerciali sulla terra mettono a rischio l'accesso da parte dei più poveri, alimentando così forme di marginalizzazione e vulnerabilità, e rinnovano l'urgenza di una riflessione critica sulla questione ambientale.

Parole chiave: *Terra, Sviluppo, Destinazione universale dei beni, Questione ambientale, Sicurezza alimentare, Giustizia sociale.*

Access to land

The majority of the world's poor live in rural areas and ground their livelihoods on land-related economic activities, although they often do not enjoy formal land rights. Equal access to land is a decisive factor for economic development, food security and social justice given the strong relationship between the environment and poverty. Today, increasing world population and growing commercial pressures on land make the access to natural resources at risk for the poorest, thus feeding forms of marginalization and vulnerability. These dynamics renew the urgency of a critical reflection on land access and environmental issues.

Keywords: *Land, Development, Universal destination of goods, Environmental issues, Food security, Social justice.*

ERC: SH1; SH1_2; SH1_5; SH1_13

La funzione sociale della terra

La terra ricopre un ruolo fondamentale nella società umana, racchiudendo molteplici e profondi significati. La produzione agricola, l'allevamento e lo sfruttamento delle foreste rappresentano sistemi produttivi fondamentali su cui ancora milioni di persone – specialmente i più

Sara Balestri, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

Email: sara.balestri@unicatt.it

poveri – basano i propri mezzi di sussistenza e capacità di generare reddito. La terra è un fattore produttivo primario e la sua limitatezza ne fa un bene prezioso, oggetto di investimento (anche come bene rifugio, in quanto dotato di valore intrinseco), di transazioni economiche e di competizione tra usi alternativi.

La terra racchiude anche un valore non materiale: alimenta l'identità dei popoli, poiché ineludibilmente legata alla cultura e storia di una comunità, definendo a volte la stessa appartenenza ad essa. I rituali religiosi e la sepoltura dei defunti legano da tempi ancestrali l'uomo alla terra, creando un vincolo identitario che è allo stesso tempo strumento di mobilitazione attorno a quel senso di appartenenza.

Il riconoscimento di diritti di accesso e la definizione di sistemi di proprietà sono centrali nel consentire o ostacolare lo sviluppo economico, la sicurezza alimentare, la giustizia sociale e la sostenibilità ambientale su scala locale e globale.

Accesso alla terra e povertà

La maggior parte dei poveri al mondo vive in aree rurali, basa la propria esistenza sull'attività legate alla terra, pur non godendo spesso di diritti formali su di essa. L'esortazione di Papa Francesco a uno “*sviluppo sostenibile e integrale*” (*Laudato si'*, 2015, 13) invita ad una riflessione urgente sul profondo legame tra poveri e terra. La riduzione della fertilità dei suoli, la crescente mancanza di acqua disponibile, gli effetti del cambiamento climatico generano impatti devastanti, soprattutto per i più poveri, poiché più esposti ai rischi e meno dotati di strumenti di resilienza. In tale contesto, l'espandersi di attività economiche che riducono la possibilità per i poveri di accedere alla terra – a causa di cambiamenti d'uso del suolo (da agricolo a estrattivo, per esempio), della delocalizzazione di attività produttive, dell'espansione di aree urbane – esacerbano la loro condizione di vulnerabilità, alimentando spesso tensioni sociali e conflittualità.

A livello globale, due dinamiche principali stanno influenzando l'accesso alla terra: la crescita demografica e la domanda di terra per scopi commerciali.

Con una popolazione in rapida crescita e l'espansione delle possibilità di consumo per ampi settori di questa, la domanda di beni alimentari ed energetici è in costante aumento, rafforzando processi competitivi

per l'accaparramento di terra e di risorse naturali.

Questioni di sicurezza alimentare, riportate all'attenzione mondiale dalla recente crisi dei prezzi agricoli e – soprattutto – l'aspettativa di prezzi elevati per numerosi beni agricoli hanno spinto verso un'acquisizione transnazionale di terre fertili senza precedenti. Su scala globale, questa tendenza si è tradotta in forti pressioni di natura commerciale sulla terra, nella crescente finanziarizzazione dei prezzi agricoli, in grandi acquisizioni che impongono l'allontanamento di piccoli produttori agricoli e popoli indigeni dalle terre tradizionalmente utilizzate.

Considerando tali dinamiche, così come il nuovo aumento del numero di persone che soffre la fame nel mondo e della disuguaglianza interna nei Paesi, risulta più che mai imperativo rinnovare la nostra riflessione sull'accesso alla terra e sulla pluralità di sistemi di gestione che la caratterizzano in un'ottica di salvaguardia ambientale e giustizia sociale.

La cura della terra

Il magistero sociale della Chiesa esorta a tener conto di una esigenza fondamentale: non si deve utilitaristicamente ridurre la natura a mero oggetto di manipolazione e sfruttamento. Si sottolinea invece la responsabilità umana di preservare un ambiente integro e sano per tutti (cfr. *Sollicitudo rei socialis*, 1987, 34), poiché la natura è al servizio delle persone, ma l'uomo non deve abusarne, bensì usarla con cura e moderazione.

Ma, guardandoci attorno, ciò che osserviamo è che “*l'aspetto di conquista e di sfruttamento delle risorse è diventato predominante e invasivo, ed è giunto oggi a minacciare la stessa capacità ospitale dell'ambiente*” (*Discorso di Giovanni Paolo II ai partecipanti ad un convegno su “Ambiente e salute”, 1997, 2*). La terra è chiaramente al centro di tale osservazione. L'espansione delle capacità di produzione (e consumo) spinge verso il sovra-sfruttamento delle risorse naturali, l'impoverimento dei suoli, il degrado ambientale e l'indebolimento delle capacità di rigenerazione degli ecosistemi.

Al contrario, le attività produttive sono chiamate a conciliare esigenze economiche e protezione ambientale, strutturando processi decisionali trasparenti e inclusivi. Ciò implica l'accurata definizione delle modalità attuative dei processi produttivi e l'inclusione di adeguate voci di spesa per la tutela ambientale poiché l'ambiente è uno di quei beni che i meccanismi di mercato non sono in grado di difendere o di promuovere

adeguatamente (cfr. *Centesimus annus*, 1991, 40).

Osserviamo spesso però che i tempi di rigenerazione delle risorse sono compromessi, minando alla base i mezzi di sussistenza di milioni di individui. L'importanza della terra per i più poveri e vulnerabili riecheggia nell'invito di Papa Francesco ad una “*ecologia integrale, che comprenda chiaramente le dimensioni umane e sociali*” (*Laudato si'*, 137), così profondamente legate alla questione ambientale.

La responsabilità verso l'ambiente abbraccia non solo le esigenze del presente, ma anche quelle del futuro (cfr. *Caritas in veritate*, 2009, 48) in una prospettiva di equità intergenerazionale, in modo che “*prevalga l'etica del rispetto per la vita e dignità dell'uomo, per i diritti delle generazioni umane presenti e di quelle che verranno*” (*Ai partecipanti ad un convegno su “Ambiente e salute”*, 5). La preservazione degli ecosistemi e l'uso congruo delle risorse è misura concreta della sostenibilità degli attuali processi di crescita e corrisponde al dovere di rispettare un bene collettivo, e pertanto destinato a tutti, oggi e domani.

L'umanità è chiamata a perseguire i propri interessi complessivi in un orizzonte temporale vasto, superando le prospettive individualistiche generate da un'ipertrofia di consumi, che dimentica il ruolo di custode che ci è dato.

Destinazione universale dei beni

L'uomo, infatti, non ha un diritto assoluto sulla natura, bensì un mandato di cura, conservazione e sviluppo in una logica di destinazione universale dei beni. “*Dio ha destinato la terra e tutto quello che essa contiene all'uso di tutti gli uomini e di tutti i popoli, e pertanto i beni creati debbono essere partecipati equamente a tutti, secondo la regola della giustizia, inseparabile dalla carità*” (*Gaudium et spes*, 1966, 69). La creazione è un dono fatto all'uomo e i beni della creazione sono destinati a tutti in modo equo (cfr. *Sollicitudo rei socialis*, 42). Ne consegue la responsabilità etica di far sì che tutti gli uomini abbiano accesso ai beni della creazione, secondo giustizia e carità: è usare legittimamente un dono ricevuto (la terra) e farne dono a propria volta nel riconoscimento dell'interdipendenza che lega tra loro tutti gli uomini.

La libertà dell'azione umana legittima l'uso della risorsa che può e deve dar frutto – poiché l'uomo è chiamato ad usare sapientemente i beni della terra e a partecipare all'opera della creazione attraverso il

proprio lavoro – ma in una prospettiva di bene comune e sviluppo, che si fa sostenibile quando il legame di reciprocità del dono si realizza. Si tratta pertanto “*di promuovere l’ambiente come casa e come risorsa a favore dell’uomo e di tutti gli uomini*” (*Ai partecipanti ad un convegno su “Ambiente e salute”, 5*). Ne deriva una implicazione molto concreta: l’accumulo delle risorse, la concentrazione di queste nelle mani di pochi, il loro uso a fini individualistici sono contrari all’ordine della creazione (cfr. *Gaudium et spes*, 69).

Diritti di proprietà

I diritti di proprietà – di qualsiasi natura – che regolano l’accesso e l’uso dei beni della creazione, inclusa la terra e le risorse ivi contenute, trovano un limite nel principio di destinazione universale dei beni (cfr. *Laborem exercens*, 1981, 14). L’uomo usufruisce di molteplici forme di proprietà della terra (siano esse individuali o collettive) – secondo le contingenze storico-sociali e in base alle istituzioni dei popoli – ma “*deve considerare le cose esteriori che legittimamente possiede non solo come proprie, ma anche come comuni, nel senso che possano giovare non unicamente a lui, ma anche agli altri*” (*Gaudium et spes*, 69). La funzione sociale della proprietà è un elemento fondante la sua stessa definizione (cfr. Francesco, *Videomessaggio in occasione dell’incontro virtuale dei giudici membri dei comitati dei diritti sociali di Africa e America*, 2020). Il profondo legame tra terra e povertà ci esorta a studiare le attuali dinamiche globali in una prospettiva di sviluppo integrale, affinché gli individui possano raggiungere il loro pieno potenziale in un contesto di pace, giustizia sociale e dignità umana.

Fin dal Concilio Vaticano II, la dottrina sociale invita a una riflessione sulla questione etica e politica suscitata dall’esistenza, in molti Paesi poveri, di “*proprietà agricole estese od anche immense, scarsamente o anche per nulla coltivate per motivi di speculazione; mentre la maggioranza della popolazione è sprovvista di terreni da lavorare*” (*Gaudium et spes*, 71). La necessità di una riforma agraria capace di promuovere un accesso equo alla terra è una riflessione viva che nasce dalla constatazione che “*il processo di concentrazione della proprietà della terra è giudicato uno scandalo perché in netto contrasto con la volontà e il disegno salvifico di Dio, in quanto nega a tanta parte dell’umanità il beneficio dei frutti della terra*” (Pontificio Consiglio della Giustizia e Pace, *Per una migliore distribuzione della terra. La sfida della riforma agraria*, 1997).

Applicazioni: le grandi acquisizioni di terra

La riflessione sulle forme di diritti di proprietà (e uso) ci sprona oggi ad esaminare gli impatti generati dalle grandi acquisizioni di terra in paesi a basso e medio reddito, spesso caratterizzati da istituzioni deboli e – paradossalmente – non sempre in grado di soddisfare le esigenze nazionali di sicurezza alimentare. Tali acquisizioni modificano l'uso dei suoli, alterano i sistemi economici dei piccoli produttori agricoli e dei popoli indigeni – spesso allontanati dalle proprie terre, senza necessariamente ricevere adeguate compensazioni o mezzi alternativi per la generazione di reddito.

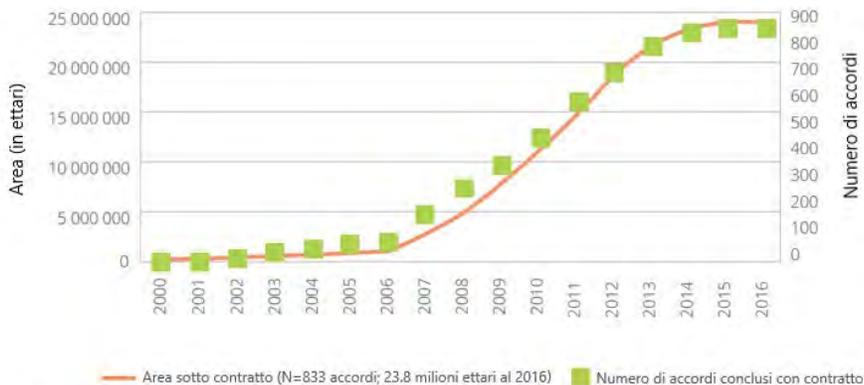
La mercificazione della terra porta ad una competizione asimmetrica tra aziende multinazionali o potenti investitori nazionali e piccoli produttori agricoli, tale per cui per quest'ultimi *“l'accesso alla proprietà dei beni e delle risorse per soddisfare le proprie necessità vitali è loro vietato da un sistema di rapporti commerciali e di proprietà strutturalmente perverso”* (Laudato si', 52).

Ciò non implica alcun valore negativo intrinseco delle acquisizioni, poiché l'afflusso di capitale – così come di conoscenze e tecnologie – può innescare processi di sviluppo locale. La dimensione critica, che alimenta la ricerca sociale, è come questi investimenti vengono gestiti e in che misura le comunità locali sono coinvolte e rese agenti di sviluppo nelle decisioni che riguardano l'uso dei terreni agricoli (cfr. Benedetto XVI, *Messaggio per la Giornata mondiale dell'alimentazione*, 2007).

Con la consapevolezza che *“l'economia infatti ha bisogno dell'etica per il suo corretto funzionamento; non di un'etica qualsiasi, bensì di un'etica amica della persona”* (Caritas in veritate, 2009, 45) è necessario promuovere modelli di investimento che non conducano a usi competitivi della terra, né impongano forme di marginalizzazione e quindi lesivi della dignità umana.

La ricerca sociale può contribuire a correggere gli aspetti disfunzionali dei sistemi economico-finanziari sostenere la definizione di politiche di gestione delle risorse in combinazione sinergica a quelle di lotta alla povertà integrando *“la giustizia nelle discussioni sull'ambiente, per ascoltare tanto il grido della terra quanto il grido dei poveri”* (Laudato si', 49).

Figura 1
Acquisizioni internazionali finalizzate ad attività agricole
(accordi conclusi con contratto) 2000-2016
(Land Matrix, 2016)



Nota: I valori dell'area e del numero di accordi sono cumulativi. Per 171 accordi conclusi, l'anno in cui il contratto è stato siglato non è noto.

Bibliografia

Balestri S. (2017), *The commodification of land: the impact of large investments on livelihoods and social stability in low income countries*, "Educatio Catholica" III/4, 61-70.

Beretta S. (2002), *Wealth Creation in the Global Economy: Human Labor and Development*, in M. Naughton e C. Clark, *Rethinking the Wealth of Nations*, Notre Dame University Press.

De Schutter O., Rajagopal B. (2019), *Property Rights from Below: Commodification of Land and the Counter-movement*, Routledge.

Mellon C. (2012), *Destinazione universale dei beni*, in "Aggiornamenti sociali", 63, 164-168.

AMBIENTE E POVERTÀ

Claudia Ghisetti

La voce si concentra sul nesso tra ambiente e povertà e sulle interdipendenze sociali ed economiche associate a tale nesso, riconoscendo che gli impatti del degrado ambientale e del cambiamento climatico non affliggono in maniera paritaria chi è ricco e chi è povero. Dalla formulazione del concetto e dei relativi obiettivi di sviluppo sostenibile è emersa la necessità di includere considerazioni sia sociali che ambientali nell'auspicare una crescita economica dei Paesi. Se pur con i rispettivi approcci, sia il Magistero che le scienze sociali si sono dedicati a questo tema, sottolineando i rischi che una crescita non sostenibile pone non solo per l'ambiente, ma anche per i suoi aspetti distributivi. La voce conclude riflettendo sul ruolo della tecnologia e discutendo le necessità di intervento.

Parole chiave: Ambiente, Povertà, Sviluppo sostenibile, Cambiamento climatico, Innovazione.

Poverty and the environment

This item focuses on the environment-poverty nexus and on its social and economic interdependences. It acknowledges that environmental degradation and climate change affect unevenly rich and poor people. Since the uptake of the concept and the objectives of sustainable development, the necessity to consider the social as well as the environmental returns of economic growth has emerged. Both the Magisterium of the Church and social sciences devoted to this theme, each with its own approach, and they both underline the risks an unsustainable growth implies for the environment and for wealth distribution. The item concludes with a reflection on the role technology plays and with a discussion on the need for intervention.

Keywords: Environment, Poverty, Sustainable development, Climate change, Innovation.

ERC: SH1; SH1_3; SH1_9; SH1_12

Fin dagli albori del concetto di sviluppo sostenibile a mezzo del rapporto Brundtland “Il futuro di tutti noi” del 1987 è stato esplicitato che uno sviluppo è possibile solo quando si riescano a combinare la dimensione economica con quella ambientale e sociale, permettendo di assicurare il soddisfacimento dei bisogni della generazione presente senza compromettere la possibilità delle future generazioni di soddisfare i propri.

Claudia Ghisetti, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

Email: claudia.ghisetti@unicatt.it

Ambiente e povertà sono pertanto due dimensioni che possono sembrare indipendenti solo ad uno sguardo superficiale. I recenti obiettivi di sviluppo sostenibile formulati dalle Nazioni Unite riconoscono a pieno la relazione e co-determinazione di queste due dimensioni, con degli espliciti obiettivi in tal senso.

Magistero e scienze sociali sono altresì concordi nel riconoscere le strette interdipendenze che sussistono tra le due dimensioni e soprattutto nel ricordarci il rischio che il *laissez-faire* comprometta da un lato l'ambiente naturale, a causa della sua natura di bene pubblico sul quale non è univoca la definizione dei diritti di proprietà, e dall'altro non tenga conto degli aspetti redistributivi della ricchezza, incrementando la povertà. Il magistero sottolinea infatti come l'ambiente rischi di rimanere "indifeso rispetto agli interessi del mercato divinizzato, trasformati in regola assoluta" (*Evangelii gaudium*, 2013, 56), e "lo sviluppo non deve essere orientato all'accumulazione crescente di pochi [...] e il diritto di alcuni alla libertà di impresa o di mercato non può stare al di sopra dei diritti dei popoli e della dignità dei poveri; e nemmeno al di sopra del rispetto dell'ambiente" (*Fratelli tutti*, 2020, 122).

Ambiente e povertà nella dottrina sociale e nel pensiero economico

Nella dottrina sociale emerge nitidamente la connessione tra questione ambientale e povertà, da che "i doveri che abbiamo verso l'ambiente si collegano con i doveri che abbiamo verso la persona considerata in se stessa e in relazione con gli altri" (*Caritas in veritate*, 2009, 51) e pertanto "non possiamo tralasciare di considerare gli effetti del degrado ambientale, dell'attuale modello di sviluppo e della cultura dello scarto sulla vita delle persone" (*Laudato si'*, 2015, 43). La cura dell'ambiente deve infatti includere considerazioni circa l'equità nell'accesso alle risorse energetiche, essendo l'accaparramento delle stesse da parte di taluni un impedimento per lo sviluppo economico dei Paesi poveri (cfr. *Caritas in veritate*, 49). Inoltre si riconosce esplicitamente che l'ambiente umano e l'ambiente naturale si degradano insieme: non si può, dunque, trattare il degrado del secondo senza analizzare le cause del degrado del primo, a maggior ragione se si considera che entrambi colpiscono maggiormente le fasce più povere della popolazione (*Laudato si'*, 48).

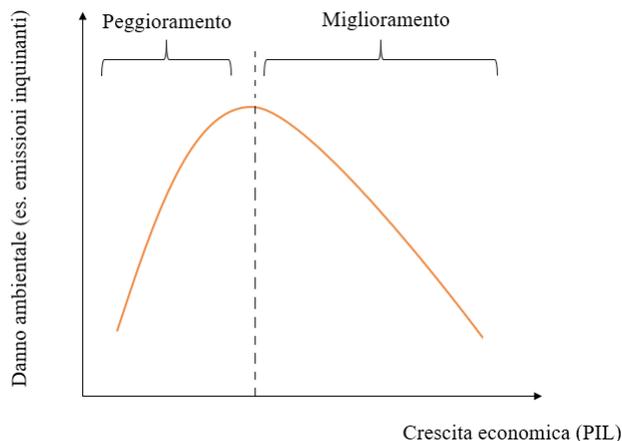
I cambiamenti climatici comportano gravi questioni economiche e distributive con impatti severi sui Paesi più poveri, poiché molti poveri

vivono in luoghi più a rischio, i loro mezzi di sostentamento dipendono fortemente dalle riserve naturali e dai servizi ecosistemici, non dispongono di sufficienti risorse per l'adattamento al cambiamento climatico né hanno accesso ai servizi sociali e di tutela (*Laudato si'*, 25).

Anche nel pensiero economico troviamo riferimenti espliciti al nesso ambiente-povertà e sulla loro complessa interrelazione. Da un lato l'ambiente contribuisce ad alleviare (o peggiorare) la povertà, fornendo (o meno) adeguate materie prime, risorse e mezzi di sussistenza, con effetti diretti su salute, qualità della vita e capacità di lavoro di intere comunità. Dall'altro lato la povertà influisce sull'ambiente: la qualità dell'ambiente è in taluni contesti assimilabile a un bene di lusso che i consumatori non possono permettersi; situazioni di indigenza portano all'accettazione del degrado ambientale pur di conseguire miglioramenti economici. Una comunità povera tende, dunque, a sottostimare la questione ambientale, sì che il valore attribuito all'ambiente difficilmente corrisponde a quello reale. Questo può generare, secondo il contributo di Ostrom e colleghi (1999), un circolo vizioso nel quale il degrado ambientale pregresso peggiora la povertà attuale, che a sua volta non permette di ripristinare il danno ambientale ma costringe ad un ulteriore sovra-utilizzo delle risorse naturali per poter sopravvivere, degradando ulteriormente l'ambiente e alimentando la povertà delle generazioni future.

Un contributo sul nesso ambiente e povertà si trova nel modello della cosiddetta curva di Kuznets ambientale, che predice una relazione precisa tra degrado ambientale, povertà e crescita economica. Per stadi iniziali di sviluppo, e quindi per Paesi in via di sviluppo, la crescita economica comporterà un aumento iniziale del danno ambientale. In questi stadi si assisterà ad un cosiddetto "accoppiamento" tra crescita economica e danno ambientale: al crescere della prima, crescerà il secondo. Oltre un certo livello di sviluppo economico, si osserverà di contro un progressivo "disaccoppiamento" tra le due, sì che la crescita economica possa comportare finalmente un miglioramento ambientale.

Figura 1
Curva di Kuznets ambientale



Questo modello non deve però essere interpretato come deterministico: non prescrive che si debba accettare che negli stadi iniziali di sviluppo crescita economica e peggioramento ambientale debbano necessariamente andare di pari passo. Le istituzioni possono infatti intervenire, tramite politiche economiche, per “disaccoppiare” crescita economica e degrado ambientale.

L'elemento chiave per comprendere come questo disaccoppiamento sia possibile è il cambiamento tecnologico che si determina per livelli sufficientemente elevati di sviluppo economico e che permette progressivamente di raggiungere uno sviluppo sostenibile sotto il profilo ambientale.

Il ruolo della tecnologia

Una sovrapposizione tra magistero e scienza sociale, se pur, talvolta, con diverse prospettive, emerge dalla disamina del ruolo centrale della tecnologia in questo contesto.

Si è visto come nella teoria economica il cambiamento tecnologico sia la chiave attraverso cui si possa conseguire un disaccoppiamento tra crescita economica e danno ambientale, permettendo di superare la dicotomia ambiente-economia e di non dover quindi necessariamente rinunciare alla crescita economica per tutelare l'ambiente. L'invenzio-

ne, adozione e diffusione di innovazioni cosiddette ambientali, ovvero quelle innovazioni che favoriscono un uso efficiente delle risorse tali da risultare in una riduzione degli impatti ambientali per unità di output prodotto, è di recente diventata oggetto di una diffusa attività di ricerca. I risultati di questa attività di ricerca sembrano confermare non solo un crescente impiego di queste innovazioni a livello microeconomico (nelle imprese) e macroeconomico (nei diversi Stati), ma anche il loro potenziale ritorno positivo sul piano sia economico che ambientale.

Anche la dottrina sociale riconosce un ruolo chiave alla tecnologia. La stessa, se opportunamente impiegata, può contribuire ad affrontare le sfide sociali globali inclusa la carenza di generi alimentari che attanaglia i poveri (*Caritas in veritate*, 27) e permette di elaborare alternative per favorire uno sviluppo sostenibile (*Laudato si'*, 102).

Mentre la teoria economica tende a valorizzare gli aspetti positivi del cambiamento tecnologico, la dottrina sociale si concentra molto sui suoi fattori di rischio. La tecnologia secondo la dottrina sociale porta con sé dei pericoli, con particolare riferimento a energia nucleare, biotecnologia, informatica, e genetica, poiché può fornire a chi la possiede un potere economico che può risultare sbilanciato (*Laudato si'*, 104), o al rischio di un'eccessiva "tecnocrazia" (*Laudato si'*, 189). O, ancora, la specializzazione propria e necessaria della tecnologia implica una frammentazione del sapere che talvolta oscura la vista e non permette di apprezzare e analizzare a pieno la complessità dei problemi, soprattutto quelli dell'ambiente e dei poveri (*Laudato si'*, 110).

La necessità di intervento

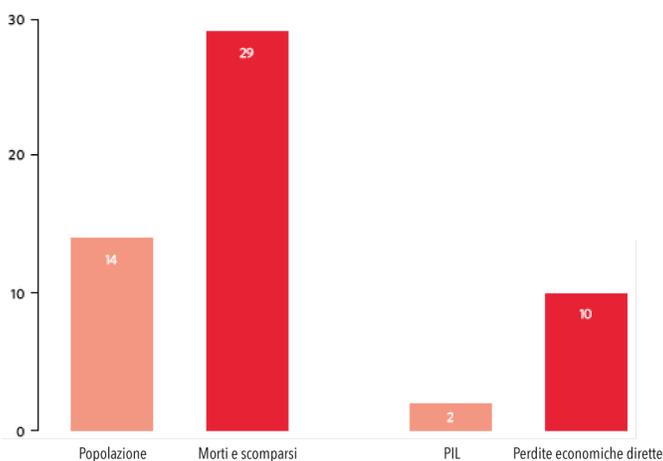
Ciò che le ricerche recenti mostrano, e che per certi aspetti è ancora più rilevante, è che gli impatti del degrado ambientale e del cambiamento climatico non affliggono in maniera paritaria chi è ricco e chi è povero. Viceversa, chi è povero subisce maggiormente gli effetti negativi del degrado ambientale: secondo il Programma delle Nazioni Unite per lo sviluppo nei Paesi in via di sviluppo il 20% della perdita in aspettativa di vita dipende da fattori ambientali, a fronte del 4% nei paesi avanzati. A titolo esemplificativo, l'inquinamento dell'aria o delle acque comporta una mortalità maggiore tra i poveri; i poveri vivono più probabilmente in prossimità di luoghi inquinati o pericolosi, non potendosi permettere il lusso di vivere in ambienti residenziali più salubri e, ancora, gli eventi estremi come inondazioni, ondate di calore, desertificazione causati dal

cambiamento climatico hanno maggiore impatto sulle popolazioni povere che sulle altre.

L'ultimo rapporto delle Nazioni Unite sullo sviluppo sostenibile (2020) stima che il danno economico imputabile ai disastri naturali sia stato, nel 2018, di 23 miliardi di dollari. Inoltre, se si prendono a campione i soli Paesi che hanno riportato perdite imputabili ai disastri naturali, è evidente come siano i Paesi in via di Sviluppo ad esser stati maggiormente danneggiati, sia in termine di perdite umane (29% di perdite nei Paesi in via di Sviluppo, a fronte di una popolazione negli stessi pari al 14% del totale) che in termini di perdite economiche (10% di perdite nei Paesi in via di Sviluppo, i quali contribuiscono solo con il 2% al PIL complessivo).

Figura 2

Quota di perdite imputabili a disastri ambientali nei Paesi in via di sviluppo, rispetto al totale (UN 2020, pag. 25)



Anche i più recenti scenari previsionali sul riscaldamento globale redatti dal Gruppo intergovernativo sul cambiamento climatico mostrano che, per ogni possibile livello di surriscaldamento globale plausibile, saranno sempre i Paesi in via di sviluppo quelli che subiranno maggiormente gli effetti devastanti, non avendo a disposizione sufficienti strumenti compensativi che li attenuino, facilitandone l'adattamento.

Tali evidenze sono riprese nella dottrina sociale, che sottolinea ad esempio come l'esposizione agli inquinanti atmosferici provochi morti

premature specialmente tra i poveri (*Laudato si'*, 20) e che il riscaldamento globale con il conseguente innalzamento del livello del mare colpisca maggiormente i poveri da che la maggior parte delle megalopoli si trovano in zone costiere (*Laudato si'*, 24).

Magistero e scienze sociali riconoscono la gravità dello *status quo* e non solo son concordi nel riconoscere le interrelazioni tra ambiente e povertà, ma anche nel rimarcare la necessità che tutti gli attori, incluse le istituzioni, agiscano in concerto per arginare il deterioramento dell'ambiente naturale e l'avanzare della povertà. La dottrina sociale invita ad eliminare le cause strutturali dei fallimenti di mercato evidenti in quei modelli di crescita che non riescono a garantire il rispetto dell'ambiente, sottolineando che il mondo non può essere analizzato in maniera unidimensionale, ma secondo una pluralità di dimensioni che includano l'ambiente e le relazioni sociali. La scienza economica delinea la possibilità che interventi di politica pubblica riescano a porre rimedio a questi fallimenti allocativi e ne studia strumenti, efficacia ed efficienza.

Tra gli interventi di politica pubblica utili per questo contesto con riferimento alle emissioni inquinanti emergono quelli finalizzati all'internalizzazione del danno ambientale, ovvero al suo computo all'interno dei bilanci dell'impresa, quali l'adozione di una tassa pigouviana proporzionata rispetto al danno ambientale causato o la determinazione di impegni di riduzione di emissioni basati sulle quote. La teoria economica, con la cosiddetta "ipotesi di Porter", suggerisce che l'intervento pubblico e in particolare l'adozione di regolamentazioni ambientali sempre più stringenti è compatibile con livelli elevati di crescita economica, poiché tali normative possono fare emergere più chiaramente il valore economico della protezione ambientale, incoraggiando l'attività innovativa, il conseguente sfruttamento di vantaggi competitivi e, dunque, la crescita economica.

Quello che la dottrina sociale ci spinge a considerare più a fondo di quanto la scienza economica non stia facendo è il pericolo che queste politiche, benché nate con le migliori intenzioni di cura per l'ambiente, risultino in imposizioni troppo pesanti, sbilanciate e ingiuste per i Paesi in via di sviluppo, tali da limitare severamente le possibilità di crescita future (*Laudato si'*, 170).

Bibliografia

Dasgupta P. (2007), *Povert , ambiente e societ . Il ruolo del capitale naturale e del capitale sociale nello sviluppo economico*, Il Mulino.

Ostrom E., Burger J., Field C., Norgaard R., Policansky D. (1999), *Revisiting the Commons: Local Lessons and Global Challenges*, in "Science", 284 (5412), 278-282.

Porter M. E., Van der Linde, C. (1995), *Green and competitive: ending the stalemate* in "Harvard business review", 73(5), 120-134.

Russo S., Sillmann J., Sippel S., Barcikowska M. J., Ghesetti C., Smid M., O'Neill B. (2019), *Half a degree and rapid socioeconomic development matter for heatwave risk* in "Nature communications", 10(1), 1-9.

UN (2020), *The Sustainable Development Goals Report 2020*.



Sviluppo umano integrale

Ecco una espressione sintetica che spalanca l'orizzonte nel perseguimento della "promozione di ogni uomo e di tutto l'uomo" (Populorum progressio, 14). Non solo reddito e accesso ai beni necessari alla vita, dunque, ma anche la possibilità concreta che i più poveri possano essere "degni attori del loro stesso destino" (Francesco alle Nazioni Unite, 2015). Lo sviluppo umano integrale e il pieno esercizio della dignità umana, infatti, non possono essere imposti. Devono essere costruiti e realizzati da ciascuna persona, famiglia, comunità, in tutti gli ambienti dove si sviluppa la socialità umana: villaggi, città, scuole, imprese, nazioni...

COOPERAZIONE INTERNAZIONALE ALLO SVILUPPO

Marco Caselli – Silvia Malacarne – Claudia Rotondi

La cooperazione internazionale allo sviluppo, oggetto di ricerca di attuale interesse per le scienze sociali, assume forme diverse dagli anni '50 ad oggi. Se nei primi decenni successivi al secondo conflitto mondiale viene concepita come mero trasferimento di risorse economiche dai Paesi più abbienti ai Paesi più fragili, con il passare degli anni si assiste ad un vero e proprio cambiamento di paradigma che la porta ad essere identificata come strumento efficace per la promozione dello sviluppo umano integrale e via privilegiata per il perseguimento del bene comune a livello globale e locale. Tale concezione rinnovata della cooperazione internazionale allo sviluppo – oggetto del presente contributo – è condivisa e promossa dal magistero della Chiesa, scopre le sue radici nell'enciclica Populorum progressio e trova pieno spazio di valorizzazione nella chiesa missionaria "in uscita" di Papa Francesco.

Parole chiave: Sviluppo umano, Sviluppo integrale, Cooperazione allo sviluppo, Partnership inclusive, Obiettivi di sviluppo sostenibile, Dichiarazione di Busan.

International cooperation and development

International development cooperation, a research topic of current interest for the social sciences, takes different forms from the 1950s to the present. If in the first decades following the Second World War it is conceived as a mere transfer of economic resources from the higher income countries to the more fragile contexts, as the years go by we witness a real paradigm shift that leads it to be identified as an effective tool for the promotion of integral human development and a privileged way for the pursuit of the common good both at the global and local level. This renewed concept of international development cooperation – the subject of this contribution – is shared and promoted by the Catholic Church Magisterium, discovers its roots in the encyclical Populorum progressio by Pope Paul VI and finds a full valorisation in the "outgoing" missionary Church of Pope Francis.

Keywords: Human Development, Integral Development, Development Cooperation, Inclusive Partnerships, Sustainable Development Goals, Busan Forum.

ERC: SH2_5

Marco Caselli, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

Email: marco.caselli@unicatt.it

Silvia Malacarne, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

Email: silvia.malacarne@unicatt.it

Claudia Rotondi, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

Email: claudia.rotondi@unicatt.it

La cooperazione internazionale allo sviluppo: evoluzione di un'idea

La cooperazione internazionale allo sviluppo assume forme differenti dagli anni '50 a oggi. Se nei primi decenni successivi al secondo conflitto mondiale veniva concepita come mero trasferimento di aiuti economici dai Paesi più abbienti a quelli più fragili per favorire industrializzazione e crescita economica, con il passare degli anni diventa protagonista di un vero cambiamento di paradigma, che la porta a essere identificata come strumento efficace e privilegiato per la promozione dello “sviluppo umano”, espressione coniata dagli economisti Amartya Sen e Mahbub ul Haq nell’ambito delle Nazioni Unite negli anni Novanta e da intendere come processo di ampliamento delle possibilità godute dagli esseri umani, il quale permette loro di condurre una vita lunga e sana, essere istruiti e avere accesso a risorse adeguate per un livello di vita dignitoso (Sen, 2012). Il nuovo millennio ha contribuito in maniera rilevante a tale profonda trasformazione, grazie in particolare al dibattito promosso dalle Nazioni Unite che, tramite la pubblicazione dei *Millennium Development Goals* (MDGs) nel 2000 e dei *Sustainable Development Goals* (SDGs) nel 2015, hanno dichiarato apertamente l’impegno a orientare il proprio operato verso l’obiettivo di dare la possibilità a uomini, donne e bambini, nelle città e nei villaggi di tutto il mondo, di migliorare la loro vita (Annan, 2000). Il nuovo approccio alla cooperazione assume inoltre i diritti umani – esposti ufficialmente nella *Dichiarazione Universale dei Diritti Umani* del 1948 – come grammatica politica dello sviluppo: diventa infatti sempre più urgente transitare da una logica basata sui bisogni, che tende a trascurare le potenzialità e le capacità dei soggetti, a un sistema che riconosce ogni essere umano titolare di diritti. In tale prospettiva, le persone sono poste al centro degli interventi di cooperazione, non più come beneficiarie, ma in quanto attori liberi e degni di partecipare in maniera responsabile ai processi di sviluppo.

Una prospettiva emergente nel panorama attuale: la costruzione di partnership inclusive

Tra le molteplici tematiche al centro del dibattito più recente sulla cooperazione internazionale, emerge in maniera preponderante la questione relativa alla costruzione di *partnership* inclusive di sviluppo. A tale proposito, i differenti attori della cooperazione si impegnano oggi a perse-

guire in modo particolare il 17° obiettivo degli SDGs dedicato alla costruzione di *partnership* inclusive e globali, in quanto considerato preliminare al raggiungimento di tutti gli altri obiettivi e quindi fondamentale per definire la cooperazione allo sviluppo quale risultante di un partenariato globale, in cui Stati, istituzioni, organizzazioni internazionali, organizzazioni non governative, settore privato si fanno carico di un'umanità che necessita di aiuto, ma anche di autonomia e responsabilità (Cossetta, 2009). Il tema delle *partnership*, così enfatizzato sul piano istituzionale durante i Forum sull'efficacia degli aiuti coordinati dall'OECD (Parigi 2005, Accra 2008, Busan 2011) costituisce una prospettiva di riflessione e azione anche per gli attori della società civile, ai quali è richiesto uno sforzo nella gestione delle istanze dei donatori, ma anche nel coordinamento di progetti che prevedono la collaborazione tra pluralità di attori e quindi l'impegno a individuare visioni comuni e complementari per poter operare in maniera sinergica secondo una logica *bottom-up* (Moloney, 2020).

La cooperazione internazionale allo sviluppo e la dottrina sociale della Chiesa

A partire dai contributi rivoluzionari di Papa Giovanni XXIII, la questione di una “*multiforme cooperazione*” (*Mater et magistra*, 1961, 150) ha sempre più acquisito centralità nel dibattito promosso dalla Chiesa. In termini generali, il tema della cooperazione internazionale allo sviluppo è concepito nella dottrina sociale come “*la soluzione del problema dello sviluppo*” (*Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, 2004, 446), quindi come strumento per valorizzare l'essere umano nella sua integralità. Tuttavia, per comprendere più a fondo il valore che la cooperazione assume per il magistero, si rivela indispensabile considerare i seguenti tre aspetti e la loro relazione: 1) l'approccio della cooperazione, 2) il contesto delle relazioni internazionali, 3) l'obiettivo di sviluppo.

1) Soffermarsi innanzitutto sull'etimologia del verbo “cooperare” (dal latino *cum* “con” e *operari* “operare”) aiuta nel processo analitico, in quanto essa rimanda in modo evidente e “naturale” a un'azione basata sul “fare insieme”. La cooperazione può essere intesa come un processo basato su una relazione reciproca tra soggetti, in cui ogni parte in gioco ha la possibilità di contribuire alla realizzazione di se stessa e di un obiettivo comune. Tale reciprocità viene valorizzata da Papa Giovanni XXIII sia nell'enciclica *Mater et magistra*: “*le comunità politiche si condizionano a*

vicenda, e si può asserire che ognuna riesce a sviluppare se stessa contribuendo allo sviluppo delle altre” (187), sia nella successiva enciclica *Pacem in terris* (1963): “*I popoli instaurino rapporti di mutua collaborazione, facilitando tra essi la circolazione di capitale, di beni, di uomini*” (56).

2) Il luogo nel quale si dispiega tale cooperazione è quello delle relazioni internazionali, connotato da una molteplicità di attori appartenenti ad aree del mondo differenti, che interagiscono individualmente e in gruppi su un piano globale. Per l’insegnamento tracciato dal magistero sociale la comunità internazionale rappresenta il livello più elevato della convivenza tra i diversi membri della famiglia umana, in cui la collaborazione allo sviluppo “*è un dovere di tutti verso tutti e deve, al tempo stesso, essere comune alle quattro parti del mondo: Est e Ovest, Nord e Sud*” (*Sollicitudo rei socialis*, 1987, 32).

3) L’intrecciarsi di relazioni tra soggetti provenienti da aree del mondo più avanzate e più fragili ha un obiettivo ben preciso: lo sviluppo umano, concetto che richiama e si ispira alla concezione di sviluppo integrale difesa e promossa da Papa Paolo VI nell’enciclica *Populorum progressio* del 1967: “*lo sviluppo non si riduce alla semplice crescita economica. Per essere autentico sviluppo, deve essere integrale, il che vuol dire volto alla promozione di ogni uomo e di tutto l’uomo*” (14).

Uno sguardo critico e costruttivo e la visione di una Chiesa “in uscita”

La concezione di cooperazione internazionale allo sviluppo affermatasi negli anni 2000 interagisce con vari aspetti tratteggiati dall’insegnamento sociale della Chiesa.

Particolarmente significativa si rivela la visione di cooperazione espressa da Papa Benedetto XVI nell’enciclica *Caritas in veritate* (2009), dove, con sguardo critico e costruttivo, vengono messe a tema luci e ombre del mondo della cooperazione. Il Pontefice pone l’accento, per esempio, sull’importanza che al riconoscimento dei diritti di tutti i soggetti coinvolti nei processi di sviluppo corrisponda l’identificazione di specifici doveri, secondo una logica basata sulla corresponsabilità e la reciproca trasparenza. Solo grazie a un’assidua corrispondenza tra diritti e doveri nell’opera di governi, organizzazioni internazionali, organizzazioni della società civile, i primi non si tramutano in arbitrio e i secondi in imposizioni (*Caritas in veritate*, 43). La cooperazione dovrebbe soprattutto evitare di incorrere in degenerazioni radicali e rischiose come il

dilettantismo, il relativismo culturale e l'etnocentrismo, bensì promuovere formazione e professionalità, valorizzare le differenze culturali e la collaborazione tra attori con appartenenze diverse.

È poi la Chiesa “*in uscita*” di Papa Francesco che permette alla cooperazione internazionale allo sviluppo di essere pienamente valorizzata, in quanto parte essenziale del progetto di Chiesa missionaria promosso dal Pontefice negli anni più recenti. “*La Chiesa in uscita è una Chiesa con le porte aperte*”, “*i poveri sono i destinatari privilegiati del Vangelo*”, “*vi esorto alla solidarietà disinteressata e ad un’etica in favore dell’essere umano*” (*Evangelii gaudium*, 2013, 46, 48, 188), molteplici sono le esortazioni di Papa Francesco a farsi promotori di una cooperazione basata su relazioni fraterne e non sul profitto, capace di raggiungere le periferie e i “*più fragili della Terra*”, senza timore di sporcarsi le mani e con l’obiettivo di rendere concreta la speranza nella vita delle persone.

I principi di Busan e la dottrina sociale della Chiesa: una piena sintonia

È interessante evidenziare la sintonia tra i principi riconosciuti dalla comunità internazionale come prioritari per una cooperazione efficace – esplicitati durante il Forum internazionale sull’efficacia degli aiuti di Busan nel 2011 (OECD, 2011) – ed estratti recepiti da alcuni documenti del magistero.

Il primo principio è la *ownership* (“titolarità”), che può essere intesa come la capacità della cooperazione di “*consentire a tutti i popoli di divenire essi stessi gli artefici del loro destino*” (*Populorum progressio*, 65), cioè di assumere un ruolo sempre più attivo nella progettazione delle politiche di sviluppo, divenendo protagonisti della loro attuazione e del coordinamento degli aiuti. A tale proposito, sia l’enciclica *Populorum progressio* sia la più recente *Caritas in veritate* insistono sulla necessità che vi sia non solo rispetto dei diritti delle popolazioni più vulnerabili, ma un riconoscimento esplicito dei loro doveri e delle loro responsabilità perché “*la condivisione dei doveri reciproci mobilita assai più della sola rivendicazione dei diritti*” (*Caritas in veritate*, 43).

Il secondo principio di Busan è *focus on results* (“focalizzarsi sui risultati”), con il quale si vuole sottolineare l’urgenza della raccolta, elaborazione e diffusione rigorosa dei risultati ottenuti nell’ambito delle attività di cooperazione allo sviluppo, al fine di garantire risposte efficaci ai bisogni rispetto ai quali si sta intervenendo. Papa Benedetto XVI afferma

che sia necessario “*applicare i criteri della progressione e dell’accompagnamento – compreso il monitoraggio dei risultati – , perché non ci sono ricette universalmente valide*” (*Caritas in veritate*, 47); le soluzioni a ogni situazione di vulnerabilità devono essere calibrate sulla base del contesto e della vita delle persone, attraverso una valutazione cauta e prudentiale.

Figura 1

I principi di Busan per un’efficace cooperazione allo sviluppo
(www.effectivecooperation.org/landing-page/effectiveness-principles)



Il terzo principio si riferisce alla costruzione di *inclusive development partnerships* (“partenariati di sviluppo inclusivi”), quindi alla necessità di far convergere attori di varia natura in grado di dialogare e perseguire obiettivi comuni, nella convinzione che la condivisione di appartenenze, competenze, patrimoni culturali differenti costituisca una ricchezza per ogni parte in gioco. Il principio della collaborazione inclusiva rimarca l’essenza della natura antropologica che si realizza, secondo il magistero, nelle relazioni interpersonali: “*non è isolandosi che l’uomo valorizza se stesso, ma ponendosi in relazione con gli altri e con Dio. [...] L’unità della famiglia umana non annulla in sé le persone, i popoli e le culture, ma li rende più trasparenti l’uno verso l’altro, maggiormente uniti nelle loro legittime diversità*” (*Caritas in veritate*, 53).

Il quarto e ultimo principio di Busan è l'*accountability* (“responsabilità”), con il quale si identifica la responsabilità legale, finanziaria, etica di tutti i soggetti coinvolti nelle azioni di cooperazione. Pratiche trasparenti e snelle sia a livello istituzionale sia a livello non governativo costituiscono la base per ottenere risultati efficaci di sviluppo: *“sarebbe auspicabile che tutti gli Organismi internazionali e le Organizzazioni non governative si impegnassero ad una piena trasparenza, informando i donatori e l’opinione pubblica circa la percentuale dei fondi ricevuti destinata ai programmi di cooperazione circa il vero contenuto di tali programmi, e infine circa la composizione delle spese dell’istituzione stessa”* (*Caritas in veritate*, 47).

La pratica della cooperazione: un esercizio di fraternità

La cooperazione viene dunque proposta dal magistero come un vero e proprio stile di vita, indispensabile per far fronte alle sfide globali che con la loro urgenza interpellano oggi l’intera comunità umana. Tra queste sfide possiamo citare, per esempio, le seguenti: la direzione dei flussi migratori e il conseguente processo di integrazione e accoglienza dei migranti nelle società di ricezione: *“i nostri sforzi nei confronti delle persone migranti che arrivano si possono riassumere in quattro verbi: accogliere, proteggere, promuovere e integrare. Infatti, non si tratta di calare dall’alto programmi assistenziali, ma di fare insieme un cammino attraverso queste quattro azioni, per costruire città e Paesi che, pur conservando le rispettive identità culturali e religiose, siano aperti alle differenze e sappiano valorizzarle nel segno della fratellanza umana”* (*Fratelli tutti*, 2020, 129); l’impegno comune per una gestione sostenibile ed equa delle risorse: *“non si è ancora riusciti ad adottare un modello circolare di produzione che assicuri risorse per tutti e per le generazioni future, e che richiede di limitare al massimo l’uso delle risorse non rinnovabili, moderare il consumo, massimizzare l’efficienza dello sfruttamento, riutilizzare e riciclare”* (*Laudato si’*, 2015, 22); l’adozione di misure adeguate a livello individuale e collettivo per far fronte ai rischi legati ai cambiamenti climatici: *“per quanto attiene ai cambiamenti climatici, i progressi sono deplorabilmente molto scarsi. La riduzione dei gas serra richiede onestà, coraggio e responsabilità, soprattutto da parte dei Paesi più potenti e più inquinanti”* (*Laudato si’*, 169); l’implementazione di politiche e strategie volte a contrastare la fame e a ridurre i livelli più gravi di povertà: *“eliminare la fame nel mondo è divenuto, nell’era della globalizzazione, anche un traguardo da perseguire per salvaguardare la pace e la stabilità del pianeta”* (*Caritas in veritate*, 27). Coo-

perare significa recepire ciascuna di queste sfide come un compito collettivo, che può essere perseguito solo insieme, con lo sguardo rivolto al prossimo e superando l'individualismo e l'indifferenza che talvolta pervadono la società globalizzata, orientata al raggiungimento di un benessere così generalizzato e universalistico che rischia di diventare esclusivo ed egoistico, poco attento alla singolarità dei contesti e quindi generatore di disparità e disuguaglianze. Il senso profondo della cooperazione risiede dunque in quella fraternità originaria – a cui Papa Francesco dedica l'enciclica *Fratelli tutti* – che spinge ciascuno a desiderare il bene dell'altro, senza esclusioni e discriminazioni: “*il poliedro rappresenta una società in cui le differenze convivono integrandosi, arricchendosi e illuminandosi a vicenda, benché ciò comporti discussioni e diffidenze. Da tutti, infatti, si può imparare qualcosa, nessuno è inutile, nessuno è superfluo. Ciò implica includere le periferie*” (*Fratelli tutti*, 215).

Bibliografia

- Annan K. A. (2000), *We the peoples. The role of the United Nations in the 21st Century*, United Nations Department of Public Information.
- Cossetta A. (2009), *Sviluppo e cooperazione*, Franco Angeli.
- Moloney K. (2000), *Post-Busan partnership in the Pacific? An analysis of donor-NGO relations*, in “The Pacific Review”, vol. 33, n. 2, 278-304.
- OECD (2011), *Busan Partnership for Effective Development Co-operation*, OECD Publishing.
- Sen A. (2012), *Lo sviluppo è libertà*, Mondadori.

RESILIENZA

Cristina Castelli

Il contributo introduce al lettore il concetto di resilienza, declinandolo nelle sue direttrici intrinsecamente umane, scientifiche ed ecclesiastiche. Di fronte alla possibilità di ferite connaturate all'esperienza umana, la resilienza vede la possibilità di una ripresa evolutiva, una nuova esistenza, grazie al ruolo svolto da fattori protettivi interni ed esterni all'uomo, che mitigano l'effetto degli eventi avversi. Tra questi vi è la fede in un Dio misericordioso e salvifico, che dona speranza e possibilità di rinascita, come rappresentato dal mistero stesso della risurrezione di Gesù. Tale rinascita vede oggi perno nella possibilità di sostegno e di relazione con l'altro, l'incontro con "tutori di resilienza" che possano prendersi cura della fragilità umana.

Parole chiave: Resilienza, Fede, Trauma, Risorse, Relazione.

Resilience

The contribution illustrates the concept of resilience in its human, scientific and ecclesiastical meanings. Despite the possibility of traumas and wounds in life, resilience is conceptualized as a dynamic developmental process that involves drawing on both internal and external resources to achieve positive outcomes. Among these protective factors, the faith in a merciful God that may give hope for a rebirth, as presented by the mystery of Jesus' Resurrection. During this time, the concept of rebirth is actualized by protective relationships, the encounter with "tutors of resilience" who can take care of the human fragility.

Keywords: Resilience, Faith, Trauma, Resources, Relation.

ERC: SH4

Il concetto di resilienza

La resilienza è la capacità di un individuo, di un gruppo o di una comunità d'affrontare e superare le avversità della vita. Il termine resilienza deriva dal latino "*re-salio*" che significa "rimbalzare" o "saltare indietro"; è stato inizialmente utilizzato dalla fisica per definire la capa-

cià di un materiale di ritrovare la sua forma originale dopo aver subito una deformazione inferta da forti pressioni. Nel linguaggio psicologico la resilienza connota la capacità d'una persona o di un sistema sociale di svilupparsi e crescere trovando un nuovo equilibrio nonostante i duri colpi della vita. Nella comunità scientifica internazionale la sua espressione è diventata d'uso comune solo recentemente, ma, in quanto realtà umana, probabilmente la resilienza è nata con l'umanità stessa che ha potuto evolversi migliorando le sue condizioni esistenziali grazie ad essa.

Il costrutto di resilienza ha conosciuto molti sviluppi, purtroppo alcune volte con delle semplificazioni, quando definito come la pura "capacità di gestire uno stress" o la "capacità di riprendere la stessa vita di prima". Per la comunità scientifica non sono queste le accezioni più confacenti, perché la resilienza non è solo un'attitudine di resistenza, ma ha a che fare con dei cambiamenti o degli adattamenti o, meglio ancora, un rigenerarsi delle persone e delle comunità che con forza d'animo e speranza provano a rialzarsi; pertanto riguarda *"la capacità di riorganizzare in maniera positiva la propria vita individuale e sociale e procedere nonostante fratture o ferite dell'anima più o meno gravi"* (cfr. Cyrulnik B. 2000; Castelli C. 2011; Vanistendael S. 2012; Sandrin L. 2018). Ferite che si possono ricucire grazie alla possibilità tutta umana di avvantaggiarsi delle situazioni problematiche per trasformarle in esperienze che aiutano a crescere e ripartire con speranza.

Prospettive di resilienza negli scritti ecclesiastici

In particolare la scienza ha iniziato ad interessarsi a questo concetto dalla seconda metà del 20° secolo, mentre gli scritti ecclesiastici, pur non contemplando il termine resilienza, ne interpretano da sempre lo spirito e il significato. Ne sono permeati i molti documenti che riflettono prospettive di speranza pur in presenza di sofferenze e che esprimono profonda fiducia nelle forze positive di cui l'essere umano dispone, tra le quali la fede: *"ti ricordo la buona notizia che ci è stata donata il mattino della Risurrezione che in tutte le situazioni buie e dolorose di cui parliamo c'è una via d'uscita"* (*Christus vivit*, 2019, 103); *"in tal modo potrà compiersi, in pienezza il vero sviluppo, che è il passaggio, per ciascuno e per tutti, da condizioni meno umane a condizioni più umane"* (*Populorum progressio*, 1967, 20). Si tratta qui di enunciazioni che interpretano il senso più profondo del termine resilienza, anche senza nominarlo, in quanto riconoscono il corag-

gio e la speranza come risorse fondamentali per affrontare le difficoltà che la vita riserva. “*Ci è stata donata la speranza, una speranza affidabile, in virtù della quale noi possiamo affrontare il nostro presente: il presente, anche presente faticoso, può essere vissuto ed accettato se conduce verso una meta e se di questa meta noi possiamo essere sicuri, se questa meta è così grande da giustificare la fatica del cammino*” (*Spe salvi*, 2007, 1). Resilienza è quindi intesa come forza d’animo per operare e proseguire nonostante le fatiche e gli ostacoli “*nella sicura speranza che Dio tiene il mondo nelle sue mani e che nonostante ogni oscurità Egli vince... Esso è la luce – in fondo l’unica – che rischiara sempre di nuovo un mondo buio e ci dà coraggio di vivere ed agire*” (*Deus caritas est*, 2005, 39).

Ripresa evolutiva di fronte al dolore: il ruolo dei fattori protettivi

La condizione umana è intrinsecamente attraversata dalla fatica e dal dolore. Eventi traumatici come lutti, violenze, guerre, migrazioni forzate o l’esposizione a fattori di rischio come povertà, separazioni, malattie, maltrattamenti possono avere effetti destabilizzanti e paralizzanti sulla crescita di una persona, relegandola ad uno status permanente di vittima. Ma, come la ricerca in campo psico-socio-educativo ha dimostrato, esiste la possibilità di una ripresa evolutiva e di uno sviluppo equilibrato, appunto resiliente, grazie a fattori di protezione rapportabili all’individuo stesso, cioè al suo patrimonio genetico, e ai sostegni culturali, sociali e spirituali che incontra nel suo ambiente, lungo tutto il corso della vita. In particolare i fattori evidenziati con riferimento alle caratteristiche dell’individuo riguardano soprattutto l’essere attivi, partecipando con il proprio contributo alla soluzione dei problemi, il saper dotare di nuovi significati gli eventi critici che si stanno vivendo, il mantenere sempre viva la speranza e risorse psichiche quali l’ottimismo, la fiducia nelle proprie possibilità e forti convinzioni morali e religiose, valori ed ideali.

Lo sviluppo della resilienza non dipende però solo dalle proprie forze, ma anche dal saper chiedere aiuto e trovare chi lo può offrire in famiglia, nella comunità e nella società. I legami sociali e amicali rappresentano un fattore protettivo importante, ma in certe situazioni drammatiche ancor di più la fede in un Dio misericordioso e salvifico. Un esempio per tutti, Giuseppina Bakhita, oggi santa, rapita a 8 anni da mercanti arabi, torturata e venduta, il cui coraggio, la fede e la carità

verso il prossimo le hanno permesso di non sentirsi più schiava, ma, in serenità, libera figlia di Dio (citata da Benedetto XVI in *Spe salvi*).

Resilienza e risurrezione: un punto di vista cristiano

Un visibilissimo filo rosso della speranza, della possibilità di ricominciare, di tornare a vivere che certamente raggiunge lo zenit nella vicenda della risurrezione di Gesù, troviamo nel patrimonio biblico giudaico-cristiano. A questo e agli scritti successivi guarda la dottrina sociale della Chiesa quando insegna, con costante sollecitudine verso i gravi problemi del mondo contemporaneo, che nel cuore di ogni essere umano alberga una scintilla che lo spinge ad agire in un modo corrispondente alla propria dignità e che non può essere del tutto spenta da forze di segno opposto.

“L’ora della prova è sempre la più preziosa, se vissuta nella fede e nell’amore, perché ci permette di non cadere in un caos esistenziale, di porre ordine alle nostre priorità ed alle conseguenti scelte e di inserire la pagina della nostra storia nell’unico e meraviglioso progetto di Dio” (card. Gualtiero Bassetti, *Introduzione alla sessione autunnale del Consiglio Episcopale Permanente*, 2020).

Gesù Cristo ci ha rivelato che, qualsiasi cosa succeda, la vita è più forte della morte, che anche le ferite possono ricucirsi e rigenerarsi in una nuova vita, che la speranza fa realmente parte della vita. Ciò non giustifica, né glorifica la sofferenza ma può contribuire ad alleggerire la disperazione per le ferite che altrimenti sarebbero pura distruzione. L’immagine di Tommaso che incontra Gesù dopo la risurrezione ne è la potente dimostrazione: tutte le ferite del Cristo permangono, ma sono diventate una nuova strada inattesa, cui attendere (*Gv 20,27*).

La Chiesa come “ospedale da campo”

La possibilità che la vita ferita da eventi nefasti si trasformi in una nuova esistenza, insperata, è nel cuore del messaggio cristiano e al tempo stesso presente al centro delle dinamiche della resilienza. Come le ricerche scientifiche confermano, le situazioni dolorose non sono da ritenersi un destino ineludibile: di fronte alle prove della vita l’uomo è in grado di trovare strade nuove e mitigare le dimensioni traumatiche grazie ai sostegni umani, culturali e sociali che incontra. Pertanto non si può non

essere colpiti dalla coerenza sorprendente tra le deduzioni teoriche e pratiche presenti negli studi sulla resilienza da una parte e i testi evangelici dall'altra. Tanti documenti ecclesiastici, e papa Francesco oggi, invitano a non arrendersi e indicano nella forza della speranza la chiave per vincere le paure, le insicurezze, le ansie dell'umanità: *“non avere paura dei fallimenti; non avere paura delle cadute. Nel camminare quello che importa non è di non cadere, ma di non rimanere caduti. Alzarsi presto, subito e continuare ad andare”* (*Discorso agli studenti delle scuole gestite dai Gesuiti in Italia e Albania*, 7 giugno 2013). Resilienza non significa sedersi aspettando che passi il dolore, ma continuare ad andare avanti, camminando in comunità, confidando nella Provvidenza. Da qui si parla di percorsi di resilienza non lineari, ma con alti e bassi, riprese e ricadute legate all'intensità, alla durata dell'evento traumatico vissuto e alla presenza di risorse istituzionali al servizio di chi ha bisogno d'aiuto. In questo senso Francesco nell'incontro internazionale *“Il progetto pastorale di Evangelii gaudium”* del 19 settembre 2014 a Roma definisce la Chiesa *“ospedale da campo”* dove si dà priorità ai feriti e si pone attenzione alle esigenze del prossimo.

Il valore della relazione: i “tutori di resilienza”

La dottrina sociale della Chiesa è intrisa nel senso più profondo della carità, nella consapevolezza che la promozione della resilienza, di chi vive situazioni di vulnerabilità e paga per ingiustizie, derubato della propria dignità, è data da un intreccio di fattori protettivi che riguardano sia le caratteristiche proprie dell'individuo ferito, ma anche e soprattutto l'attenzione e la vicinanza di persone capaci di empatia ed affetto che fungono da tutori di resilienza. *“Ci vogliono delle persone che percepiscono il bisogno che spesso sorge inaspettatamente e che si lasciano commuovere da esso, delle persone che hanno un cuore, che si prendono a cuore e che nel caso concreto cercano di aiutare meglio che possono”* (Kasper 2013, 289).

I percorsi di resilienza sono essenzialmente relazionali, come essenzialmente relazionale è la vita umana: *“la recente pandemia ci ha permesso di recuperare e apprezzare tanti compagni e compagne di viaggio che, nella paura, hanno reagito donando la propria vita. Siamo stati capaci di riconoscere che le nostre vite sono intrecciate e sostenute da persone ordinarie che, senza dubbio, hanno scritto gli avvenimenti decisivi della nostra storia condivisa: medici, infermieri e infermiere, farmacisti, addetti ai supermercati, personale delle pulizie,*

badanti, trasportatori, uomini e donne che lavorano per fornire servizi essenziali e sicurezza, volontari, sacerdoti, religiose... hanno capito che nessuno si salva da solo (*Fratelli tutti*, 2020, 54). Tante persone resilienti che hanno saputo interpretare lo spirito della *Evangelii gaudium* (2013): “*piccoli ma forti nell’amore di Dio, come san Francesco d’Assisi, chiamati a prendersi cura della fragilità del popolo e del mondo in cui viviamo*” (216).

Bibliografia

Castelli C. (ed.) (2011), *Resilienza e creatività. Teorie e tecniche nei contesti di vulnerabilità*, Franco Angeli.

Cyrulnik B. (2000), *Il dolore meraviglioso*, Frassinelli.

Kasper W. (2013), *Misericordia*, Queriniana.

Sandrin L. (2018), *Resilienza. La forza di camminare controvento*, Cittadella.

Vanistendael S. (2012), *Résilience et spiritualité. Le réalisme de la foi*, Les Cahiers du BICE.

FORMAZIONE PER LO SVILUPPO UMANO INTEGRALE

Alessandra Vischi

Il mondo contemporaneo è attraversato da diverse crisi che richiedono un approccio integrale per ripensare lo sviluppo. Le trasformazioni in atto necessitano di relazioni basate sul reciproco riconoscimento e sull'assunzione di responsabilità. Promuovere processi formativi secondo un modello di sviluppo solidale che attraversi le generazioni e i confini geografici, è la chiave per favorire una crescita inclusiva, sostenibile e generativa. La pedagogia, quale scienza teorico-pratica sull'educabilità della persona, avvalora la formazione per lo sviluppo umano integrale, nel mondo del lavoro, nell'università e nella società civile, rivolta a delineare cittadini consapevoli e professionisti responsabili, per far germogliare legami solidali, nella prospettiva del bene comune. La formazione per lo sviluppo umano integrale è responsabilità e impegno progettuale per la sostenibilità, pone al centro la persona umana, protagonista nella costruzione del futuro, per stabilire un nuovo patto educativo, di cura verso se stessi e gli altri.

Parole chiave: *Educazione, Sviluppo umano integrale, Responsabilità, Bene comune, Patto educativo globale.*

Education for integral human development

The contemporary world is facing a multitude of crises, which require the ability to rethink a development which is integral. This epochal transformation requires new relations, based on the assumption of responsibility. The promotion of educational processes, following a model of solidary development crossing generations and geographic boundaries, is key to the achievement of a growth which is inclusive, sustainable and generative. Pedagogy, understood as the theoretical-practical science devoted to the educability of the person, sustains and education for the integral human development, in the fields of work, university and civil society, in order to foster the creation of societies devoted to the common good. Education for an integral human development means responsibility and dedication for the design of a sustainable society, and does so by placing the person at the centerstage, to establish a new on education for the care of oneself and the others.

Keywords: *Education, Integral human development, Responsibility, Common good, Sustainability, Global compact on education.*

ERC: SH3_11

Alessandra Vischi, Università Cattolica del Sacro Cuore, Brescia.

Email: alessandra.vischi@unicatt.it

Sostenibilità, sviluppo equilibrato ed equo

Il mondo contemporaneo è connotato da trasformazioni continue e repentine ed è attraversato da molteplici crisi: ambientale, sociale, economica, relazionale, spirituale ed educativa.

Dando uno sguardo a ciò che sta accadendo alla nostra casa comune si notano disequilibri che riguardano l'ambiente, le persone, la possibilità di una vita dignitosa. Troviamo in tutti i Continenti diverse forme di povertà e di fame; disuguaglianze all'interno e fra le nazioni; inquinamento (dell'aria e dell'acqua *in primis*) e cambiamenti climatici; disoccupazione e imprese in sofferenza (United Nations, 2015). Sono fenomeni che non possono essere considerati in modo settoriale; rappresentano un'unica complessa crisi socio-ambientale, cui si può rispondere prima di tutto prendendo le mosse da se stessi, riconoscendo la responsabilità dell'azione umana. Sollecitano ad una visione complessa, a considerare i bisogni come interconnessi, la cui soddisfazione concorre a costruire società pacifiche, giuste e inclusive; a proteggere i diritti umani e a promuovere l'uguaglianza di genere e l'emancipazione delle donne e delle ragazze; ad assicurare la salvaguardia duratura del pianeta e delle sue risorse naturali; a individuare le condizioni per una crescita economica sostenibile, inclusiva e duratura (United Nations, 2015). Si evince la possibilità di perseguire la sostenibilità, nelle sue tre aree – economica, sociale e ambientale – in modo integrato ed equilibrato.

Ne emerge una riflessione sul senso delle scelte individuali, istituzionali e imprenditoriali, sulle possibilità di delineare un umanesimo solidale, che possa rinnovare il modo di abitare il mondo.



Ecologia integrale, sfida educativa

“La frattura tra i membri di una società, l’aumento delle disuguaglianze sociali e il rifiuto di usare strumenti per uno sviluppo umano integrale mettono in pericolo il perseguimento del bene comune” (*Messaggio per la LIII Giornata della Pace*, 2020, 2) anche perché “il problema è che non disponiamo ancora della cultura necessaria per affrontare questa crisi e c’è bisogno di costruire leadership che indichino strade, cercando di rispondere alle necessità delle generazioni attuali includendo tutti, senza compromettere le generazioni future” (*Laudato si’*, 2015, 53). Emerge una sfida educativa, “perché non vi è consapevolezza della gravità” dei comportamenti errati e dei rischi “in un contesto di grande inequità” (ivi, 30), che attraversi le generazioni per favorire un modo di pensare complesso e capace di creare legami, per comprendere i fenomeni nella loro diversità e nella loro unità e contestualità.

È necessario adottare un “*approccio integrale per combattere la povertà, per restituire la dignità agli esclusi e nello stesso tempo per prendersi cura della natura*” (ivi, 139).

Stiamo vivendo un cambiamento epocale che riguarda gli stili di vita e di produzione, i linguaggi e le competenze, la formazione e i rapporti interpersonali; favorisce il riconoscimento del valore della compassione e della solidarietà per condividere una cultura della sostenibilità, che permei ogni dimensione della vita comunitaria.

È irrinunciabile orientare la persona ad un impegno etico, sviluppare conoscenza e responsabilità consapevole, elaborare strategie e azioni per interpretare e rianimare la comunità umana. Promuovere processi formativi secondo un modello di sviluppo solidale che attraversi le generazioni e i confini geografici, è la chiave per favorire una crescita inclusiva, sostenibile e generativa.



Educazione per uno sviluppo umano autentico

La situazione attuale del mondo “*provoca un senso di precarietà e di insicurezza, che a sua volta favorisce forme di egoismo collettivo*” (*Ex corde ecclesiae*, 1990, 147), ma non tutto è perduto: le persone possono “*ritornare a scegliere il bene e rigenerarsi*”, [...] “*guardare a sé stessi con onestà, far emergere il proprio disgusto e intraprendere nuove strade verso la vera libertà*” (*Laudato si'*, 205). È necessario educare ed educarsi all’alleanza e all’incontro con l’altro, secondo una progettualità di lunga durata che permette lo sviluppo umano integrale e la revisione e il rinnovamento di una società intera.

I mutamenti socio-economici e le scommesse poste dalla sostenibilità sollecitano a considerare l’importanza, tra “*senso di responsabilità e apertura al trascendente*” (*Ex corde ecclesiae*, 45), di una formazione volta a promuovere innovazione e creatività, motivazione e scoperta di significati. Una scelta antropologica imperniata sulla formazione intesa in modo “*integrale*” è garanzia contro ogni distorsione ideologica dell’opera educativa, è la condizione per concepire politiche che tengano in debito conto le ragioni dei Paesi ricchi e i diritti dei Paesi poveri in uno spazio di cooperazione aperto al dialogo e alla condivisione di nuove e appropriate visioni e decisioni (Vischi, 2019).

Ciascuno è “*chiamato a uno sviluppo*” per far germogliare “*attitudini*” e “*qualità*” il cui “*pieno svolgimento, frutto a un tempo della educazione ricevuta dall’ambiente e dello sforzo personale, permetterà a ciascuno di orientarsi verso il destino propostogli dal suo Creatore*” (*Populorum progressio*, 1967, 15). Lo sviluppo umano deve promuovere “*i diritti umani, personali e sociali, economici e politici, inclusi i diritti delle Nazioni e dei popoli*” (*Sollicitudo rei socialis*, 1987, 33); “*per essere autentico sviluppo, deve essere integrale, il che vuol dire volto alla promozione di ogni uomo e di tutto l’uomo*” (*Populorum progressio*, 14) e, per realizzarsi in pienezza, la persona ha da essere educata lungo tutto il corso della vita e in ogni contesto: in famiglia, a scuola, sul lavoro, in società e comunità.



Lavoro, vocazione

Il lavoro è una dimensione fondamentale per i giovani e gli adulti ed è strettamente connesso con la possibilità di acquisire saperi, abilità e *skill*: può rappresentare uno degli ambiti nei quali la vocazione di ogni persona “*si esprime e si realizza nella sua attività. Nello stesso tempo, il lavoro ha una dimensione ‘sociale’ per la sua intima relazione sia con la famiglia, sia anche col bene comune*” (*Centesimus annus*, 1991, 6). La vocazione va coltivata in un percorso di crescita integrale della persona, verso un “*umanesimo trascendente che (le) conferisce la sua più grande pienezza*” (*Populorum progressio*, 16). Invita a scoprire e riscoprire il desiderio quale forza generativa per dare significato e riprogettare l’esistenza, in un cammino educativo. Delineare una formazione per lo sviluppo umano integrale, che riguarda la libertà e la dignità di ogni persona, significa partire dalla vocazione di ciascuno, designa una concezione antropologica che considera fondante l’intenzionalità e la responsabilità dell’agire umano, ricerca in modo incessante significati e contenuti autentici, avvalorata la persona umana, protagonista nell’impegno della costruzione della comunità che apprende. Implica coltivare solide virtù e sollecita le persone a seminare speranza e fiducia, contagiare attraverso una “*creatività generosa e dignitosa*” (*Laudato si’*, 211), per rigenerare le potenzialità personali e sviluppare una consapevolezza ecologica che guidi verso una concreta e partecipata custodia della nostra casa comune, in prospettiva intra e intergenerazionale.

Progettare una formazione per lo sviluppo umano integrale implica considerare l’ambito economico, andando oltre i modelli tradizionali del mercato, per promuovere contesti lavorativi che favoriscano “*la creatività imprenditoriale*” (*Laudato si’*, 29) e che sviluppino processi organizzativi, in cui la relazione e le capacità delle risorse umane siano riconosciuti come il vero ‘capitale’ da valorizzare. Concorre a costruire il futuro, genera professionalità assiologicamente connotate, per stabilire un nuovo patto educativo (cfr. Francesco, *Messaggio per il lancio del patto educativo*, 2019) nel segno dell’ecologia integrale.

Attraverso una formazione per lo sviluppo umano integrale ogni persona “*può crescere in umanità, valere di più, essere di più*” (*Populorum progressio*, 15).



Patto educativo, alta formazione

In un mondo come quello contemporaneo, che cambia repentinamente, si tratta di ricostruire un patto educativo tra culture e generazioni, per contribuire a una *governance* locale e globale improntata a un modello di solidarietà per l’auspicabile prosperità della famiglia umana. Un *Global Compact on Education* centrato sulla pace come cammino di speranza, dialogo, riconciliazione e conversione ecologica è una sfida e un impegno nei diversi contesti in cui si svolge la vita quotidiana.

Dedicarsi per gestire, curare e migliorare la nostra casa comune, implica cambiare gli stili di vita, i modelli di produzione e di consumo, le strutture consolidate di potere che oggi reggono le società. “*Testimonianza di gratuità, di solidarietà, di spirito di servizio*” (Francesco, *Discorso al Movimento Cristiano Lavoratori*, 2016) è lo stimolo di papa Francesco per promuovere un cambiamento concreto e diffuso che, per poter avvenire, richiede processi educativi rivolti alle persone di ogni età. Un’attenzione particolare va alle giovani generazioni per lo sviluppo di coscienze critiche, connotate da un atteggiamento di ricerca umile e senza posa per tendere alla Verità, al servizio della vita.

Nella consapevolezza che “*un’azione educativa non è mai assiologicamente neutra e impone precise – ed esplicite – scelte nell’indirizzare l’attività di formazione dei giovani secondo un quadro di valori di riferimento*” (Anelli 2019, p. 5), l’Università è chiamata a definire un’idea di sostenibilità ambientale, sociale, economica che abbia uno sguardo prospettico, inclusivo, durevole e generativo. Si tratta di moltiplicare esperienze in atto: percorsi di alta formazione, progetti di ricerca e di terza missione, sorretti da un rigoroso profilo etico e su tematiche plurime ma sempre riconducibili

alla sostenibilità. In particolare, i percorsi di alta formazione vedono professori, studenti e professionisti confrontarsi in un'ottica multidisciplinare al fine di comprendere la complessità delle questioni attuali ed elaborare linee di ricerca, di orientamento e di azione per una “*fraternità aperta*” (Fratelli tutti, 2020, 1).



Formazione per lo sviluppo umano integrale

La pedagogia, quale scienza teorico-pratica sulla educabilità della persona, avvalorata la formazione per lo sviluppo umano integrale, nel mondo del lavoro, nell'università e nella società civile, rivolta a delineare cittadini consapevoli e professionisti responsabili, per far germogliare legami solidali, alleanze generative di sviluppo autentico a favore delle comunità e dell'ambiente. La sfida è di scoprire la “*mistica del vivere insieme*” (Evangelii gaudium, 2013, 87) per educare ad un dialogo sincero e ospitale, all'alleanza tra persona e ambiente e tra persone ritrovando il gusto di fare insieme, di stringere relazioni significative. L'educazione si pone al servizio della libertà, della giustizia, della forza, del tempo futuro, rinnova gli stili di vita che, ispirati alla ecologia integrale, diventeranno col tempo abitudini (*habitus*), per contribuire ad avversare le diverse forme di degrado morale e a perseguire il bene comune.

La formazione per lo sviluppo umano integrale è responsabilità e impegno progettuale per la sostenibilità, pone al centro la persona umana, protagonista nella costruzione del futuro, per stabilire un nuovo patto educativo, di cura verso se stessi e gli altri. Risponde a istanze antropologiche secondo una prospettiva teleologica ed è orientata secondo valori

quali la sussidiarietà, la giustizia, la dignità umana e la libertà.

Formare allo sviluppo umano integrale, riconoscendoci come fratelli tutti, chiamati a concorrere in prima persona alla conversione ecologica globale (*Laudato si'*, 5; 210-221) “*per restituire dignità agli esclusi e allo stesso tempo prendersi cura della natura*” (ivi, 139). Dare testimonianza di gratuità e di solidarietà, di servizio per l’altro e per la vita del pianeta stesso è irrinunciabile per costruire insieme un “*umanesimo vero*” (*Popolorum progressio*, 42), autentico e integrale, promuovere società inclusive, solidali e generative nella prospettiva del bene comune.

Bibliografia

Anelli F. (2019), *Animare l'Europa, un compito per le università*, in “Vita e Pensiero”, 1, 5-13.

Giuliodori C., Malavasi P. (eds.) (2016), *Ecologia integrale. Laudato si'. Ricerca, formazione, conversione*, Vita e Pensiero.

Malavasi P. (ed.) (2020), *Un patto educativo per l'ecologia integrale. Il Villaggio per la Terra*, Pensa MultiMedia.

United Nations (2015), *Transforming our world: the 2030 Agenda for Sustainable Development*.

Vischi A. (2019), *Pedagogia dell'impresa, lavoro educativo, formazione*, Pensa MultiMedia.



Ripensare le relazioni

È difficile negarlo: siamo talmente abituati a concepirci come individui che si autodeterminano da essere – quasi quasi – tentati di crederci. Eppure sappiamo bene che la nostra storia, personale e sociale, è intessuta di relazioni, talvolta consapevolmente scelte, ma molto più spesso semplicemente date. Poche cose sono più urgenti, oggi, del prendere sul serio l'invito del Magistero ad un "approfondimento critico e valoriale della categoria della relazione" (*Caritas in veritate*, 53). Un approfondimento che certamente ci conviene, per capire e per agire consapevolmente nella società, locale e globale.

LAVORATORI E FAMIGLIA

Mirko Altimari

La dimensione non strettamente individuale della retribuzione da intendersi come “giusto salario” che consenta di soddisfare le esigenze non soltanto del lavoratore, ma della propria famiglia, è ben presente in tutto il magistero sociale fin dalle primissime encicliche ed è positivamente al livello più alto nella Costituzione repubblicana, la quale all’art. 36 dispone che “il lavoratore ha diritto ad una retribuzione proporzionata alla quantità e qualità del suo lavoro e in ogni caso sufficiente ad assicurare a sé e alla famiglia un’esistenza libera e dignitosa”. Se dunque l’elemento economico è senza dubbio centrale – e suonano sempre attuali le parole della Mater et magistra per cui “la retribuzione del lavoro, come non può essere interamente abbandonata alle leggi di mercato, così non può essere fissata arbitrariamente; va invece determinata secondo giustizia ed equità” (71) – al contempo il rapporto tra lavoro e famiglia non può certo ridursi alla sola fissazione delle retribuzione, ma deve necessariamente coinvolgere quella che comunemente si definisce conciliazione tra vita familiare e vita professionale: tema cui il Magistero ha sempre prestato attenzione, anche con riferimento alla specificità del lavoro femminile, sostenendo la necessità che le donne non siano obbligate a scegliere tra lavoro e famiglia, circostanza ancora molto comune mostrando come il dettato dell’art. 37 Cost. per cui “le condizioni di lavoro devono consentire l’adempimento della sua essenziale funzione familiare e assicurare alla madre e al bambino una speciale adeguata protezione” necessiti di una maggiore effettività.

Parole chiave: Lavoro, Famiglia, Costituzione, Contrattazione collettiva, Retribuzione, Conciliazione dei tempi di vita e di lavoro

Workers and families

Work has an essential social dimension, which also concerns the relationship between the workers and their families. The Constitution, in accordance with the principles of social doctrine of the Church, provides (art. 36) that workers have the right to get a remuneration related to the quantity and quality of their work and, in all cases, to get an adequate remuneration ensuring them and their families a free and dignified existence. The protection of the family is also connected to other important non-economic issues; one subject above all is the work-life balance: the reconciliation of professional, private and family-life needs to be guaranteed as a fundamental right, foster the creation of societies devoted to the common good. Education for an integral human development means responsibility and dedication for the design of a sustainable society, and does so by placing the person at the centerstage, to establish a new Global compact on education for the care of oneself and the others.

Keywords: Work, Family, Italian Constitution, Collective bargaining, Remuneration, Work-life balance.

ERC: SH2_4

Mirko Altimari, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

Email: mirko.altimari@unicatt.it

Che il lavoro rechi con sé una dimensione non strettamente individuale ma che, in maniera ampia, possiamo definire di relazione, è una constatazione pacifica, di cui ciascuno ha esperienza e che il Magistero ha più volte evidenziato: “*il lavoro umano possiede anche un'intrinseca dimensione sociale. Il lavoro di un uomo, infatti, si intreccia naturalmente con quello di altri uomini*” (*Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, 2004, 273); del resto “*oggi più che mai lavorare è un lavorare con gli altri e un lavorare per gli altri: è un fare qualcosa per qualcuno*” (*Centesimus annus*, 1991, 31). Non vi è dubbio alcuno infatti che “*in una società realmente progredita, il lavoro è una dimensione irrinunciabile della vita sociale, perché non solo è un modo di guadagnarsi il pane, ma anche un mezzo per la crescita personale, per stabilire relazioni sane, per esprimere sé stessi, per condividere doni, per sentirsi corresponsabili nel miglioramento del mondo e, in definitiva, per vivere come popolo*” (*Fratelli tutti*, 2020, 162). Tale dimensione sociale e collettiva ha storicamente interessato in primo luogo il tema della retribuzione, argomento invero che sembra uscito dai radar dell'opinione pubblica, quasi che, come già evidenziato da tempo, con preoccupazione da un Maestro del diritto del lavoro, estremamente attento ai profili di connessione tra diritto e dottrina sociale, “*i lavoratori fossero minoranze privilegiate*” (Napoli 2004 p. 625; cfr. altresì Napoli 2012), e che, si potrebbe aggiungere, soprattutto in tempi di crisi, vada bene un lavoro purchessia e non importa quanto retribuito (cfr. la voce *Lavoro povero*). Così evidentemente non è.

La necessità di un'equa retribuzione

Fermo restando che il lavoro non può essere ridotto soltanto ai numeri dell'occupazione – lungi da noi attribuire allo stesso una visione meramente economicista, anzi oggi più che mai serve tornare “*ad apprezzare l'integralità dell'esperienza lavorativa*” (Commissione Episcopale per i problemi sociali e il lavoro, la giustizia e la pace, *Il lavoro al centro*, 1° maggio 2017) – il tema della retribuzione giusta, che accompagna tutta la dottrina sociale, rappresentandone uno dei punti centrali nonché più noti, si pone non quale oggetto di mera speculazione teorica bensì appare in tutta la sua stringente attualità. Fin dalla *Rerum novarum* (1891) la visione liberale del salario quale mero oggetto di accordo tra le parti – formalmente paritarie – del contratto di lavoro, veniva rifiutata poiché “*non guarda la cosa sotto ogni aspetto [...] L'operaio e il padrone allora formino pure di comune consenso il patto e nominativamente la quantità della mercede; vi en-*

tra però sempre un elemento di giustizia naturale, anteriore e superiore alla libera volontà dei contraenti, ed è che il quantitativo della mercede non deve essere inferiore al sostentamento dell'operaio" (Rerum novarum, 43).

La dignità della famiglia attraverso il lavoro

Nella *Quadragesimo anno* (1931) si ribadisce la sufficienza della retribuzione in riferimento al sostentamento del lavoratore, ma vi è la fondamentale aggiunta del riferimento alla famiglia (cfr. *Quadragesimo anno*, 72) e successivamente il riferimento alla remunerazione invocherà i “*criteri di giustizia ed equità*” (*Mater et magistra*, 1961, 56). Focalizzando l'attenzione sul riferimento alla famiglia, esso fa il suo ingresso anche nel diritto positivo, non potendo ovviamente risultare indifferente al giurista la formulazione del primo comma dell'art. 36 della Costituzione. Peculiarmente ispirato da un emendamento che oggi definiremo bipartisan – che integra il principio di proporzionalità (il lavoratore ha diritto a una retribuzione proporzionata alla quantità e qualità del suo lavoro) con quello di sufficienza (in ogni caso sufficiente ad assicurare a sé e alla famiglia un'esistenza libera e dignitosa) –, non a caso esso è stato interpretato come immediatamente precettivo dalla giurisprudenza fin dai primi anni della sua entrata in vigore.

Resta aperta la controversa questione salariale

Se queste sono le fonti positive e del magistero, che sul punto ben si armonizzano, dal punto di vista della loro concreta attuazione, invece, occorre innanzitutto evidenziare come resti sostanzialmente inevasa nel nostro ordinamento la questione salariale, che coinvolge evidentemente tutti i lavoratori, non soltanto quelli subordinati – dovendosi enfatizzare anche il contenuto dell'art. 35 Cost. circa la tutela del lavoro in tutte le sue forme – e rimanendo parimenti intatta la conseguente esigenza di tutela della famiglia, qui analizzata esclusivamente sotto il necessario – per quanto non sufficiente, né bastevole – profilo economico. Fermo restando che sul primo macro-tema storicamente nel nostro ordinamento è l'autonomia collettiva ad essere protagonista, sebbene, timidamente e non senza potenziali criticità, si affacci la proposta di salario minimo legale, è sui provvedimenti *ad hoc* in tema di tutela della famiglia che in

questa sede si vuole fare brevemente il punto. Il punto di partenza, sotto il profilo giuslavoristico, è che la norma costituzionale succitata esprime “*una ideale tensione alla tutela della famiglia in quanto tale, più che realizzarla*” (Magnani 2016, p. 71). Del resto il criterio della sufficienza del salario per i bisogni della famiglia ha visto una sua concretizzazione nell’istituto dei cd. assegni per il nucleo familiare: essi rappresentano una quota, per quanto non trascurabile, di certo non decisiva nel reddito globale del lavoratore. L’erogazione degli stessi era caratterizzata dapprima da un sistema di corresponsione basato sull’erogazione di un importo fisso per ciascun familiare a carico mentre, a seguito della legge 13 maggio 1988, n. 153, è prevista una erogazione parametrata a due variabili: da un lato il numero dei componenti e dall’altro ammontare del reddito complessivo del nucleo familiare stesso.

Politiche della famiglia: quali sono le problematiche da affrontare

Se su questo aspetto, allora, il dettato costituzionale appare solo in parte (o quantomeno fievolemente) attuato, più in generale in ordine a quelle che possiamo definire politiche a sostegno alla famiglia, due sono le principali criticità, che il legislatore dovrebbe affrontare in un’ottica globale. Vi è senz’altro un tema di carattere finanziario, relativo al *quantum* di risorse impiegate in ordine alle politiche di sostegno alla famiglia: secondo recenti dati dell’Eurostat – l’Istituto europeo di statistica – nel nostro Paese la spesa destinata ai nuclei familiari si attesta attorno all’1% del Pil (Eurostat 2020). Si tratta di una spesa inferiore in termini percentuali della metà rispetto ai Paesi europei che investono maggiormente sulle politiche di sostegno alla famiglia. Ma vi è altresì un’ulteriore considerazione da fare e che riguarda quella che può definirsi a-sistematicità degli strumenti impiegati. Vi è infatti un’ampia congerie di istituti – si pensi ai vari bonus asilo o baby sitter – che seppur apprezzabili nelle intenzioni, sono finanziati solo in via sperimentale o entro ben determinati limiti di spesa. Per ovviare a questa criticità, sembrerebbe andare verso una auspicabile direzione quantomeno sotto l’aspetto metodologico – sospendendo il giudizio definitivo, circa il merito, in attesa di una sua concreta attuazione – il progetto legislativo noto come Family Act (cfr. Senato della Repubblica, 2020) il quale prevede una sorta di assegno unico universale, da erogare alle famiglie con uno o più figli fino al compimento del ventunesimo anno di età degli stessi. L’importo men-

sile dovrebbe essere determinato, oltre che dal coefficiente Isee, anche da altre importanti variabili e composto da una quota fissa e una variabile, che tenga conto del numero dei figli e dalla loro età.

Come contrastare la denatalità in Italia?

Il sostegno alla famiglia passa necessariamente anche per il sostegno alla genitorialità, soprattutto alla luce dei drammatici dati in ordine alla denatalità del nostro Paese e alla coeva aspirazione invece, anche da parte dei più giovani, come risulta da recenti studi ad avere figli: l'elemento drammatico è che questo desiderio spesso non si traduce in realtà, anche perché talvolta mancano le condizioni da un punto di vista sociale ed economico. In maniera miope avere un figlio viene considerato talora come un costo individuale che la famiglia deve sostenere, mentre andrebbe considerato un valore sociale, il quale, una volta realizzato, consente di costruire un futuro solido per tutto il Paese. Il tema della denatalità è dunque cruciale. Si tratta di una questione complessa, nella quale si intrecciano una pluralità di dimensioni che attengono, ad esempio, anche al cambiamento dei costumi, e quindi l'approccio deve essere naturalmente integrato. I problemi sono articolati e la politica dovrebbe avere una visione di insieme rivolta al bene comune. Ritorno a quanto ho già accennato: i bonus, coi quali in maniera talora volenterosa, ma estemporanea interviene il legislatore, non sono assolutamente sufficienti e si dovrebbero invece collocare questi strumenti in un quadro più ampio e strutturale: nessuno può essere così ingenuo da pensare che si decida di avere un figlio, perché si riceve qualche centinaio di euro al mese per un breve tot di tempo. Del resto la volontà di mettere al mondo un figlio è senz'altro una decisione di carattere personale, ma con risvolti sociali, che appare fin troppo banale evidenziare: "*quando nasce un bambino, alla società viene fatto il dono di una nuova persona*" (*Compendio*, 212), che è "chiamata dall'intimo di sé alla comunione con gli altri e alla donazione agli altri" (*Christifideles laici*, 1981, 40).

Il tema cruciale della conciliazione tra lavoro e famiglia

Se dunque l'elemento economico è centrale, al contempo il rapporto tra lavoro e famiglia non può certo ridursi alla sola fissazione degli aspet-

ti legati alla remunerazione, ma deve necessariamente coinvolgere quella che comunemente si definisce conciliazione tra vita familiare e professionale. Si tratta di un tema che ha sempre ricevuto una grande attenzione da parte dal magistero, anche con riferimento alla specificità del lavoro femminile: *“Il genio femminile è necessario in tutte le espressioni della vita sociale, perciò va garantita la presenza delle donne anche in ambito lavorativo”* (*Compendio*, 295). Devono crearsi le condizioni affinché le donne lavoratrici non siano obbligate a scegliere tra lavoro e famiglia, circostanza ancora molto comune – come purtroppo provano i dati annualmente elaborati dell’Istat – e ciò mostra plasticamente come il dettato dell’art. 37 Cost. per cui *“le condizioni di lavoro devono consentire l’adempimento della sua essenziale funzione familiare e assicurare alla madre e al bambino una speciale adeguata protezione”* necessiti di una maggiore effettività, trattandosi di un programma per il diritto del lavoro che invero ha molta strada da fare *“nella direzione di specificare meglio la disciplina in senso positivo (cioè tramite le cd. azioni positive) a vantaggio della compatibilità tra le condizioni di lavoro, appunto, e il contributo essenziale affidato alla donna nella famiglia”* (Occhino 2012, p. 143). Il salto culturale, prima ancora che giuridico da compiere, passa per una reale condivisione delle responsabilità genitoriali.

L’invito del Magistero ad una tutela integrale della famiglia

Quest’ultima considerazione ci consente di introdurre una riflessione finale. Peculiarmente è stato scritto che *“lungi da ogni approccio moralistico o sentimentale, la dottrina sociale della Chiesa affronta il tema della famiglia attraverso la sua realtà economica e il suo ruolo sociale”* (Baujard 2013, p. 596). Anche il tema – molto evocato, purtroppo meno attuato – che passa sotto il nome di conciliazione tra i tempi di lavoro e i tempi di vita, sebbene misconosciuto è da sempre presente nel magistero, nei termini della complessa relazione tra famiglia, lavoro e riposo, dovendosi armonizzare i tempi della famiglia e i tempi del lavoro. La famiglia è la scuola in cui si apprendono le leggi del lavoro e il lavoro è *“il fondamento su cui si forma la vita familiare”* (*Laborem exercens*, 1981, 10). Si tratta di obiettivi che il legislatore deve necessariamente perseguire e la cui concretizzazione passa da una pluralità di strumenti, anche molto diversi tra loro: si pensi alla circostanza per cui in Italia sono decenni che non si fa nulla con riferimento alle politiche abitative, mentre nel secondo Dopo-

guerra anche per il tramite di apposite trattenute previdenziali, ci fu un impegno concreto per dare una abitazione alle famiglie dei lavoratori. Del resto, anche di recente, Papa Francesco ha ribadito la imprescindibile “connessione” esistente tra i temi qui oggetto di analisi: “*se si accetta il grande principio dei diritti che promanano dal solo fatto di possedere l’inalienabile dignità umana, è possibile accettare la sfida di sognare e pensare ad un’altra umanità. È possibile desiderare un pianeta che assicuri terra, casa e lavoro a tutti. Questa è la vera via della pace*” (*Fratelli tutti*, 127). Le persone non devono essere lasciate sole e la tutela della famiglia – prima e vitale cellula della società – passa attraverso una tutela che per essere tale deve essere integrale ed effettiva.

Bibliografia

- Baujard M. (2013), *La famiglia, realtà economica e sociale. Un percorso nell’insegnamento della Chiesa*, in “Aggiornamenti Sociali”, agosto-settembre 2013, n. 8-9/64.
- Magnani M. (2016), *La famiglia nel diritto del lavoro*, in V. Ferrante (ed.), *Lavoro, cittadinanza, famiglia*, Vita e Pensiero.
- Mengoni L. (2004), *Il lavoro nella dottrina sociale della Chiesa*, a cura di M. Napoli, Vita e Pensiero.
- Napoli M. (2004), *Autonomia individuale e autonomia collettiva nelle più recenti riforme*, in “Giornale di diritto del lavoro e di relazioni industriali”, 104/2004.
- Occhino A. (2012), *La famiglia: il lavoro e la festa*, in “Iustitia”, parte I (2), 141-149.

FAMIGLIA E SOLIDARIETÀ TRA LE GENERAZIONI

Donatella Bramanti

Questa voce evidenzia la sintonia tra la prospettiva del Magistero e i risultati di indagini recenti che, adottando gli strumenti della ricerca sociale, hanno confermato l'importanza del ruolo della famiglia e della solidarietà tra le generazioni. Nonostante l'evoluzione imprevedibile della famiglia e delle reti familiari, inoltre, "ormai non si può parlare di sviluppo sostenibile senza una solidarietà fra le generazioni" (Laudato si', 159) al fine di affrontare il nostro destino comune.

Parole chiave: *Famiglia, Solidarietà intergenerazionale, Trasmissione di valori, Generatività, Anziani attivi.*

Family and intergenerational solidarity

This entry emphasizes the accordance between SDC and the results of recent surveys which, by adopting the tools of social research, have confirmed the importance of the role of the family and intergenerational solidarity. Furthermore, despite the unpredictable evolution of the family and family networks, "we can no longer speak of sustainable development apart from intergenerational solidarity" (Laudato si', 159) in order to face our common destiny.

Keywords: *Family, Intergenerational solidarity, Value transmission, Generativity, Active ageing.*

ERC: SH2_3

Introduzione

Da un punto di vista sociologico, secondo la prospettiva relazionale (Donati, 2013), qui assunta, la famiglia può essere intesa come un *fenomeno intrinsecamente relazionale*, unico e insostituibile, che attraverso la nascita e la cura delle nuove generazioni è in grado di rigenerare la società.

Centrarsi sulla *solidarietà tra le generazioni* significa esplicitare il ruolo specifico che la famiglia ha sia nei confronti dei propri membri, sia nei confronti delle relazioni sociali allargate. Tale azione solidale impegna

Donatella Bramanti, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

Email: donatella.bramanti@unicatt.it

le relazioni familiari, valorizzando le diverse età della vita e il loro valore profondo, così come fornendo sostegno e cura attraverso una molteplicità di attività, attente alle caratteristiche specifiche di ciascuno.

La cogenza di tale fenomeno ha sollecitato l'interesse della pastorale che negli ultimi anni ha prestato un'attenzione crescente al dialogo tra le generazioni: sia da un punto di vista della *solidarietà tra le generazioni presenti*, in un'ottica di solidarietà intergenerazionale; sia da un punto di vista della *solidarietà verso le generazioni future*, in un'ottica di ecologia umana.

Papa Francesco ha presentato il tema della *solidarietà intergenerazionale* in occasione del recente Congresso internazionale di pastorale degli anziani (31 gennaio 2020), titolato significativamente: *La ricchezza degli anni*. In quell'occasione la generazione anziana è stata presentata quale "anello indispensabile per educare alla fede i piccoli e i giovani", nonché componente vitale delle comunità familiari, in grado di trasmettere un patrimonio di fede e memoria.

Inoltre, nella visione della Chiesa, la solidarietà verso le generazioni future si declina in un'azione di cura da parte delle generazioni presenti verso le esigenze delle generazioni a venire (*Laudato si'*, 2015, 159-162). Da questa prospettiva, e in continuità con le proposte avanzate nella *Familiaris consortio* (1981), la famiglia vede allargarsi il suo compito verso lo sviluppo della società, nella cooperazione ad un nuovo ordine sovranazionale, improntato alla solidarietà, alla libertà e alla pace.

La solidarietà tra le generazioni: alcuni elementi definitori

La solidarietà tra le generazioni interessa le relazioni familiari nella duplice dimensione della cura e della reciprocità. Essa può essere definita come espressione dell'affidabilità dei legami e interpretata alla luce della dinamica del *dare* (donare, fare per l'altro), *ricevere* (riconoscere), *ricambiare* (fare per l'altro e donare a propria volta). Il *dare* richiede un'apertura gratuita nei confronti dell'altro (il dono) e l'assunzione di compiti specifici (il dovere, l'obbligo da compiere), come è il caso della cura fornita dalla generazione precedente a quella successiva. A sua volta, il *ricevere* richiede l'apertura nei confronti dell'altro e il riconoscimento di quanto l'altro ha fatto e quanto per questo gli devo (il debito). Infine, il *ricambiare* non è solo un far tornare i conti pareggiando, ma richiede di saper donare e attuare nuovi compiti a propria volta. Ciò non riguarda

solamente le persone da cui si è ricevuto, ma si apre alle generazioni successive e alla partecipazione sociale e comunitaria. Negli scambi solidali tra le generazioni familiari e le generazioni sociali è possibile cogliere un prodotto (o effetto emergente) che eccede i singoli, descrivibile nei termini di un bene relazionale. Tuttavia, la solidarietà intergenerazionale può contenere ambivalenze (Lüscher 2012), rischi o addirittura costituire un dono avvelenato (Godbout 1992), come avviene nelle relazioni invischiate, dove l'altro – specie il figlio – è vissuto come una proprietà, senza rispetto per la sua libertà e autonomia.

Una significativa sintonia tra ricerca e Magistero

L'importanza di adottare uno sguardo centrato sulle relazioni intergenerazionali è stata particolarmente avvertita e messa a tema dalla dottrina sociale della Chiesa, che in molti documenti ha sottolineato la peculiarità e il contributo alla storia della Salvezza di tutte le generazioni. “*La Bibbia è popolata da famiglie, da generazioni, da storie di amore e di crisi familiari, fin dalla prima pagina*” (*Amoris laetitia*, 2016, 8).

La prospettiva simbolico-relazionale, messa a punto dai ricercatori del Centro di Ateneo Studi e Ricerche sulla Famiglia, sia in ambito sociologico che psicologico, consente di leggere i profondi cambiamenti che hanno investito le relazioni tra le generazioni, in particolare sintonia con il Magistero della Chiesa. Le ricerche condotte in questi decenni hanno provato a documentare e interpretare, attraverso gli strumenti della ricerca sociale, la capacità delle generazioni sia di dare origine ad una nuova vita e di accudirla, sia di praticare la cura e l'investimento nelle generazioni sociali, mettendo in evidenza gli aspetti generativi e de-generativi di tale impegno.

Il passato e il futuro sono le coordinate temporali entro cui si snoda la possibilità di agire in modo solidale e il Magistero ci ricorda che: “*La mancanza di memoria storica è un grave difetto della nostra società. È la mentalità immatura dell'ormai è passato. Conoscere e poter prendere posizione di fronte agli avvenimenti passati è l'unica possibilità di costruire un futuro che abbia senso*” (*Amoris laetitia*, 193). Il passaggio tra generazioni andrebbe animato da una sincera simpatia per chi è venuto prima di noi e per chi sta cominciando a fare le prime esperienze di vita (cfr. Francesco, *Discorso ai giovani sul lungomare Caracciolo*, Napoli, 21 marzo 2015; cfr. *video*). Oggi nelle nostre comunità sociali più attente, le forme di incontro tra

le generazioni sono entrate nella prassi dei servizi socioeducativi e di molte esperienze che coinvolgono giovani e anziani, anche alla luce dei risultati ottenuti dalla ricerca condotta e dalla formazione delle professioni sociali. “*I racconti degli anziani fanno molto bene ai bambini e ai giovani, poiché li mettono in collegamento con la storia vissuta sia della famiglia sia del quartiere e del Paese*” (*Amoris laetitia*, 193).

La famiglia al centro della solidarietà tra le generazioni

La solidarietà costituisce una forma distintiva delle relazioni familiari “*ispirate e guidate dalla legge della ‘gratuità’ che, rispettando e favorendo in tutti e in ciascuno la dignità personale come unico titolo di valore, diventa accoglienza cordiale, incontro e dialogo, disponibilità disinteressata, servizio generoso, solidarietà profonda*” (*Familiaris consortio*, 1981, 43).

È possibile documentare come e a quali condizioni la solidarietà nella famiglia contemporanea, possa rappresentare un valore aggiunto per la società, in un’epoca in cui la rilevanza sociale della famiglia sembra perdere sempre più importanza e anche reale consistenza (trend demografici decisamente in declino)? (Cfr. *Le risorse del pianeta: egoismo o solidarietà intergenerazionale* con Margherita Venturi e Pierpaolo Donati, 25 Novembre 2014, Università degli Studi di Bologna).

L’attenzione del Magistero, a partire dal nuovo Millennio, ha colto la portata di tali mutamenti e ha cercato di rispondere a questa domanda. In particolare, durante la decima assemblea plenaria della Pontificia Accademia delle Scienze Sociali il discorso di Giovanni Paolo II ai partecipanti ha rimarcato le sfide poste alla solidarietà tra le generazioni, così come la rilevanza del tema per costruire “società umane sane” (*Sollicitudo rei socialis*, 1987, 38-40). Le sfide poste al rapporto tra le generazioni sono state così identificate nell’indebolimento del vincolo matrimoniale e nelle pressioni di una società consumistica e individualistica. La risposta offerta guarda al ruolo della “*famiglia, come origine e fondamento della società umana*” (*Centesimus annus*, 1991, 48), nonché centro insostituibile per la costruzione della solidarietà intergenerazionale. “*Non vi è un’età in cui si cessa di essere padre o madre, figlio o figlia. Abbiamo una responsabilità speciale, non solo verso coloro ai quali abbiamo fatto il dono della vita, ma anche verso coloro dai quali questo dono lo abbiamo ricevuto*” (Giovanni Paolo II, *Discorso alla plenaria della Pontificia Accademia delle Scienze Sociali*, 30 aprile 2004).

Il futuro del mondo nella solidarietà tra le generazioni

Questo ultimo Pontificato insiste sulla necessità “di un legame virtuoso tra le generazioni come garanzia di futuro”, come garanzia “di una storia davvero umana” (*Amoris laetitia*, 189) perché nutrita dalla memoria e dalla forza dei legami umani. “Quando l’interdipendenza viene così riconosciuta, la correlativa risposta, come atteggiamento morale e sociale, come ‘virtù’, è la solidarietà” [...] intesa come “determinazione ferma e perseverante di impegnarsi per il bene comune: ossia per il bene di tutti e di ciascuno perché tutti siamo veramente responsabili di tutti” (*Sollicitudo rei socialis*, 38). È evidente la dimensione sociale nel Magistero della Chiesa, ovvero la necessità di una responsabilità per la costruzione di un bene comune, che non può essere solo privatistico. “Il principio della solidarietà comporta che gli uomini del nostro tempo coltivino maggiormente la consapevolezza del debito che hanno nei confronti della società entro la quale sono inseriti [...]. Un simile debito va onorato [...] così che il cammino degli uomini non si interrompa, ma resti aperto alle generazioni presenti e a quelle future, chiamate insieme, le une e le altre, a condividere, nella solidarietà, lo stesso dono” (*Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, 2004, 195). Questo è compito di tutti, delle famiglie, delle generazioni e delle comunità politiche nazionali, proprio nell’epoca della globalizzazione va sottolineata con forza che: “è bene che tale solidarietà continui ad essere perseguita nelle comunità politiche nazionali, ma oggi il problema si pone anche per la comunità politica globale, affinché la mondializzazione non si realizzi a discapito dei più bisognosi e dei più deboli. La solidarietà tra le generazioni richiede che nella pianificazione globale si agisca secondo il principio dell’universale destinazione dei beni, che rende illecito moralmente e controproducente economicamente scaricare i costi attuali sulle future generazioni” (*Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, 367).

Il contenuto e le forme della solidarietà nella ricerca sociale

La centratura sulla relazione tra le generazioni ha acquistato particolare rilevanza, nella ricerca sociologica, a partire dagli ultimi decenni del secolo scorso, quando in tutti i paesi occidentali si è assistito – in seguito al progressivo allungamento della vita – ad un incremento di *famiglie multigenerazionali*, contraddistinte dalla contemporanea presenza di più generazioni, tre, a volte anche quattro, che si trovano a vivere insieme per periodi significativi. Le cosiddette “*beanpole families*”, che presentano

meno legami orizzontali (intragenerazionali), rispetto al passato (declino della famiglia estesa), ma importanti relazioni verticali (intergenerazionali): nonni, figli e nipoti. Queste nuove configurazioni hanno richiesto un nuovo patto tra le generazioni, mostrando il perdurare della loro rilevanza nella biografia dei singoli, nonostante una narrazione pubblica che esalta la liquidità dei legami e la loro evanescenza. Anche se sono innegabili i processi di individualizzazione e l'enfasi sull'autorealizzazione, che hanno portato all'indebolimento dei legami familiari, all'instabilità delle relazioni coniugali e alla diffusione di nuovi modelli di formazione familiare (pluralizzazione delle forme familiari), importanti ricerche a livello nazionale e internazionale hanno provato a tematizzare quanto le famiglie oggi siano in grado di garantire supporto e cura nei confronti delle generazioni più giovani e più anziane e quanto questa propensione sia portatrice di benessere per la società nel suo complesso. La solidarietà può essere osservata come una risorsa che consente alle generazioni di scambiare supporto, aiuto, competenze, appartenenza, prestigio, valori, cultura di riferimento. Se il quadro strutturale ci mostra una famiglia in affanno (bassa nuzialità e bassa natalità), come esito di dinamiche complesse che si sono intrecciate a partire dalla metà degli anni '70 del secolo scorso, complessivamente le ricerche ci evidenziano una buona tenuta dei legami familiari e, in particolare, della solidarietà tra le generazioni, come documentano bene i dati pubblicati di recente nel Rapporto Istat 2018, che consentono di illuminare bene le differenze per fasce di età e aree socio-geografiche.

Si rimanda alle Figure 1, 2, 3, 4, e alla Tabella 1, che documentano bene come, in Italia, la solidarietà tra le generazioni dentro e fuori della famiglia sia largamente praticata e sempre correlata a livelli di percezione di maggior benessere.

Figura 1
Persone di 18 anni e più per numero di parenti stretti e numero di parenti su cui contare, per classe di età. Anni 1998 - 2016 (valori medi)
 (Istat, *Indagine Famiglie, soggetti sociali e ciclo di vita*
 Doi.org/10.1481/Istat.Rapportoannuale.2018.3.10)

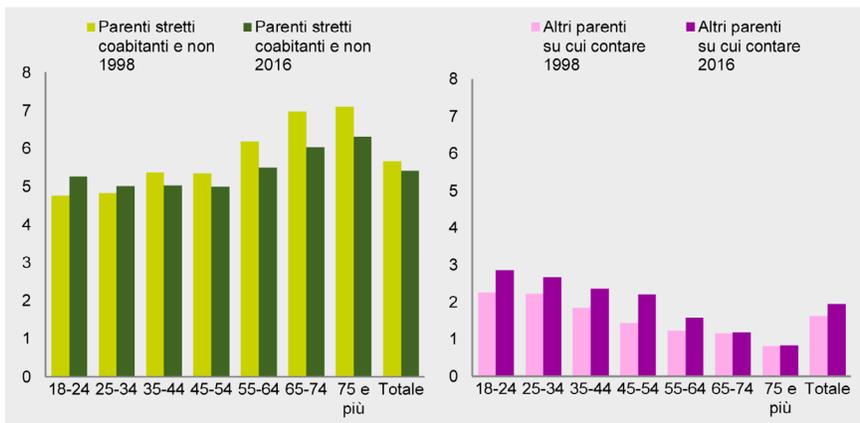


Figura 2
Persone di 18 anni e più per classe di età e numero di persone su cui possono contare. Anno 2016 (valori percentuali)
 (Istat, *Indagine Famiglie, soggetti sociali e ciclo di vita*, cit., 15)

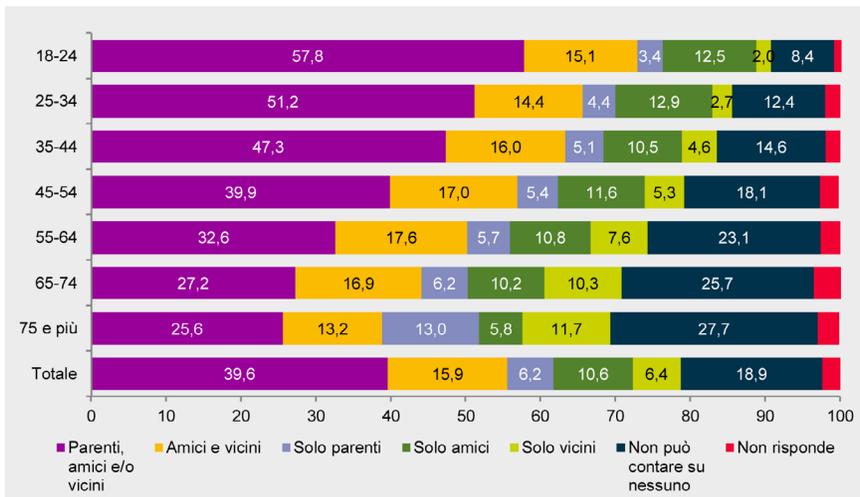


Figura 3

Persone di 18 anni e più per tipo di aiuto gratuito dato.
 Anni 1998 - 2016 (per 100 persone che hanno dato almeno un aiuto gratuito)
 (Istat, *Indagine Famiglie, soggetti sociali e ciclo di vita*, cit., 18)

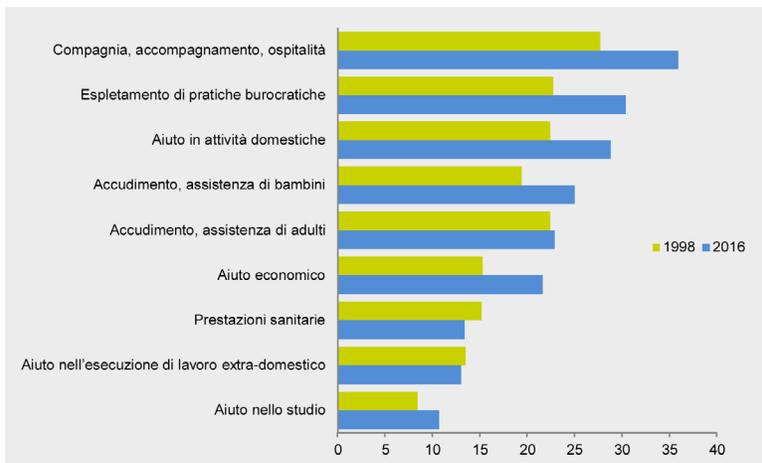


Figura 4

Persone di 18 anni e più per tipo di aiuto gratuito ricevuto.
 Anni 1998 - 2016 (per 100 famiglie che hanno ricevuto almeno un aiuto gratuito)
 (Istat, *Indagine Famiglie, soggetti sociali e ciclo di vita*, cit., 19)

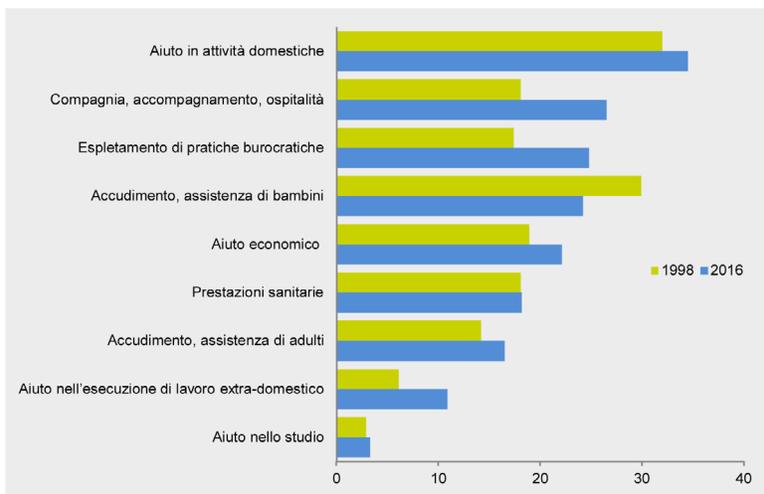


Tabella 1

*Famiglie che hanno ricevuto almeno un aiuto gratuito da persone non coabitanti
nelle quattro settimane precedenti l'intervista*

(Doi.org/10.1481/Istat.Rapportoannuale.2018.3.T2)

| | Le città del Centro-Nord | La città diffusa | Il cuore verde | I centri urbani meridionali | I territori del disagio | Il Mezzogiorno interno | L'altro Sud | TOTALE |
|---|--------------------------|------------------|----------------|-----------------------------|-------------------------|------------------------|-------------|-------------|
| Famiglie che hanno ricevuto almeno un aiuto | 16,4 | 18,3 | 16,6 | 16,3 | 11,8 | 15,6 | 14,1 | 16,1 |
| Aiuto economico | 23,7 | 16,4 | 17,7 | 31,8 | 32,0 | 20,6 | 27,1 | 22,1 |
| Prestazioni sanitarie | 17,5 | 17,1 | 16,7 | 17,2 | 18,6 | 27,1 | 20,5 | 18,2 |
| Accudimento, assistenza di adulti | 12,4 | 16,8 | 16,8 | 22,0 | 20,7 | 18,7 | 20,9 | 16,5 |
| Accudimento, assistenza di bambini | 27,2 | 30,3 | 22,5 | 20,5 | 20,3 | 16,6 | 15,3 | 24,2 |
| Aiuto in attività domestiche | 31,2 | 36,8 | 41,3 | 27,7 | 30,8 | 34,7 | 33,3 | 34,5 |
| Compagnia, accompagnamento, ospitalità | 24,4 | 26,9 | 27,8 | 31,0 | 23,5 | 29,5 | 26,6 | 26,5 |
| Espletamento di pratiche burocratiche | 24,8 | 22,2 | 21,3 | 33,7 | 22,2 | 29,8 | 29,1 | 24,8 |
| Aiuto in lavoro extra-domestico | 8,7 | 12,5 | 14,1 | 7,2 | 5,5 | 18,2 | 8,7 | 10,9 |
| Aiuto nello studio | 3,7 | 2,4 | 3,5 | 4,0 | 1,5 | 3,9 | 3,4 | 3,3 |

I giovani anziani socio-generativi

La solidarietà familiare è stata esplorata in un recente progetto di ricerca, in relazione alla generazione dei giovani anziani, che come è noto, si caratterizza per essere spesso al centro di una fitta rete di compiti di aiuto e di sostegno sia nei confronti dei nipoti, sia di coloro che sono diventati molto anziani. È stato possibile evidenziare un'ampia porzione di anziani che si qualificano come "anziani-risorsa", che abbiamo denominato socio-generativi in grado cioè di mantenersi in una condizione di benessere soggettivo, offrendo, un sostegno all'interno delle reti familiari e al contempo impegnandosi in azioni solidaristiche e di partecipazione civile. Emerge decisivo per il benessere dei soggetti disporre di competenze ricompositive, cioè della capacità di azioni nei confronti delle generazioni sia familiari che sociali.

Un altro fenomeno oggi al centro di molte ricerche è relativo alla presenza dei nonni sulla scena familiare. L'indagine SHARE (*Survey of*

Health, Ageing and Retirement in Europe che è arrivata alla settima *wave*, è una *survey* multidisciplinare e cross-nazionale sulle condizioni di salute ed economiche, sulla realtà familiare e le reti di sostegno di circa 123.000 individui di 50 e più anni, provenienti da 20 Paesi europei, più Israele), documenta bene un forte investimento dei nonni nei confronti dei propri nipoti. La proporzione di uomini e donne che hanno curato i propri nipoti su base regolare negli ultimi 12 mesi – dalla data della rilevazione – in assenza dei genitori, si aggira intorno al 43% nei Paesi europei oggetto della *survey*. Osservando con maggiore attenzione la regolarità del supporto offerto, si possono notare situazioni molto differenziate. In particolare, sembra che i Paesi del Sud dell'Europa abbiano stime più alte di cura prestata su base regolare (settimanale), rispetto al Nord. Un aspetto particolarmente significativo è che la custodia dei bambini da parte dei nonni si traduce in una maggiore probabilità che, da adulti, i nipoti siano poi disponibili a ricambiare, offrendo assistenza ai loro nonni anziani. Da questo lavoro si evince che una delle motivazioni che sostiene l'aiuto dato dai più giovani più che il livello del bisogno dell'anziano sia l'esigenza di far tornare i conti nel bilancio tra il dare e ricevere tra le generazioni. L'azione altruistica innescherebbe una disponibilità alla reciprocità, dando vita a un circolo virtuoso, secondo lo schema del dare-ricevere-ricambiare.

La trasmissione dei valori

Un versante della solidarietà intergenerazionale, che rimane spesso in ombra nelle ricerche, è il tema della trasmissione dei valori tra le generazioni. Qui ci si focalizza sul piano simbolico-culturale che, in maniera selettiva, orienta le azioni di sostegno e scambio tra le generazioni. In una recente ricerca condotta in Spagna (Bramanti, Cavallotti eds., 2019) abbiamo esplorato il tema della trasmissione dei valori in particolare tra anziani e le generazioni discendenti: figli e nipoti. Il focus era la comprensione di quanto il "valore famiglia" e il "valore lavoro" venissero ereditati e tramandati, quanto fossero in grado di orientare l'azione dei soggetti che li avevano indicati come molto importanti. In estrema sintesi, abbiamo potuto verificare che diverse sono le implicazioni concrete: non tutti coloro che segnalano famiglia e lavoro come valori molto importanti hanno poi agito per la loro promozione, e, viceversa, anche alcuni che non ritengono in maniera esplicita i valori famiglia o lavoro si-

gnificativi si sono al contrario impegnati per sostenere i più giovani. La maggioranza però esprime una notevole coerenza tra la valorizzazione di lavoro e famiglia e le azioni solidali a favore dei più giovani, tese alla loro promozione. Potremmo quindi concludere che la solidarietà intergenerazionale sia prevalentemente espressa in chi crede che famiglia e lavoro siano valori da trasmettere, ne hanno avuto una esperienza soddisfacente, sul piano della propria biografia e hanno realizzato azioni solidali volte a consentire ai figli di poterne avere un'esperienza concreta.

Per concludere

Dal punto di vista della sociologia relazionale, potremmo dire che la solidarietà è generativa, se consente alle diverse età di sostenersi reciprocamente, permettendo a ciascuno, attraverso un passaggio di consegne, di mantenere la tensione alla costruzione della *we relation* (del noi familiare, che si apre a una dimensione riflessiva, in grado di istituirsi come soggettività sociale) attraverso forme contingenti che possono cambiare, consentendo alle famiglie di continuare ad essere una risorsa per la società in grado di promuovere le virtù sociali familiari.

Ma, come ricorda bene la dottrina sociale, la solidarietà è un compito possibile a determinate condizioni: riconoscere la centratura relazionale del familiare quale “*intima comunità di vita e di amore*” (*Gaudium et spes*, 1966, 48); operare per la formazione di una comunità di persone, al servizio della vita, e responsabili dello sviluppo della società e della Chiesa (*Familiaris consortio*, 1981, 17).

Nell'attuale contesto anche la solidarietà intergenerazionale è andata incontro a un progressivo processo di de-istituzionalizzazione, fuori da vincoli di obbligo, propri della famiglia tradizionale, e all'interno di reti familiari sempre meno prevedibili. Ci si chiede quali direzioni e forme prenderà nel prossimo futuro.

Possiamo forse pensare che le reti di scambievolezza tra le generazioni usciranno dai confini familiari tradizionali, per assumere una valenza più elettiva, reti ampie che includono soggetti senza legami strutturati? Oppure che si rarefaranno, in esperienze sempre più eccezionali, nella vita delle persone e delle famiglie, producendo nuove disuguaglianze? Il Magistero ci ricorda in moltissimi passaggi che “le crisi economiche internazionali hanno mostrato con crudezza gli effetti nocivi che porta con sé il disconoscimento di un destino comune, dal quale non posso-

no essere esclusi coloro che verranno dopo di noi. Ormai non si può parlare di sviluppo sostenibile senza una solidarietà fra le generazioni” (*Laudato si'*, 2015, 20).

Bibliografia

Bramanti D. (2019), *Exchanges of values and Intergenerational solidarity. The strength of the family and work values*, in Bramanti D., Cavallotti R. (eds.), *Ageing and intergenerational family solidarity in Spain*, Aranzadi.

Cigoli V., Scabini E. (2012), *Alla ricerca del familiare*, Raffaello Cortina Editore.

Donati P. (2013), *La famiglia. Il genoma che fa vivere la società*, Rubbettino.

Godbout J. T. (1992), *Lo spirito del dono*, Boringhieri.

Lüscher K. (2012), *Ambivalence and practice as emerging topics of contemporary family studies*, in *Family Transitions and Families in Transition*, Studi interdisciplinari sulla famiglia, 25, Eugenia Scabini e Giovanna Rossi (eds.), Vita e Pensiero, 93-108.

CITTADINANZA

Alessandra Gerolin

La voce intende stabilire un dialogo critico tra il dibattito filosofico contemporaneo sul tema della cittadinanza e il contenuto della dottrina sociale della Chiesa. In particolare, si rifletterà sui concetti di individuo, di persona e di cittadino. Verranno inoltre esaminati i beni individuali e i beni comuni, soffermandosi sulla rilevanza dell'identità e della differenza all'interno delle democrazie contemporanee. Attraverso un dialogo con filosofi e teorici della politica come C. Taylor, M. Sandel, A. MacIntyre, W. Kymlicka, B. Parekh, C. Kukathas si affronterà, da un lato, il rapporto tra verità e democrazia, dall'altro, il dibattito sulla cittadinanza e il multiculturalismo. La voce si concentrerà, attraverso uno sguardo critico, anche sui concetti di 'amicizia sociale', 'cultura dell'incontro', dialogo e popolo.

Parole chiave: Cittadinanza, Democrazia, Dialogo, Multiculturalismo, Bene comune.

Citizenship

The entry 'citizenship' aims to compare the contemporary philosophical debate on citizenship with the content of the social doctrine of the Church. In particular, it will reflect on the concepts of individual, person and citizen; it will consider individual and common goods, the relevance of identity and difference within contemporary democracies, the relationship between truth and democracy, the debate on citizenship and multiculturalism, engaging a dialogue with philosophers and political theorists such as C. Taylor, M. Sandel, A. MacIntyre, W. Kymlicka, B. Parekh, C. Kukathas. The entry will also critically focus on the concepts of 'social friendship', 'culture of encounter', dialogue, people.

Keywords: Citizenship, Democracy, Dialogue, Multiculturalism, Common goods.

ERC: SH4_9; SH4_11

1. Il dibattito filosofico sul tema della cittadinanza: uno sguardo al mondo contemporaneo

Il dibattito filosofico-morale e filosofico-politico sul tema della cittadinanza vede svilupparsi, all'interno del mondo contemporaneo, posizioni tra loro molto variegata. Se, da un lato, vi è chi pone l'accento sul

primato dell'individuo, sulla sua autonomia e sui suoi diritti (*in primis* il diritto alla libertà e alla proprietà privata), iscrivendosi così nella corrente tradizionalmente identificata con il liberalismo (alla quale – a vario titolo – possiamo ricondurre autori come J. Rawls, I. Berlin, R. Dworkin, R. Nozick), dall'altro vi è chi riconosce nell'appartenenza a comunità, popoli e culture un aspetto essenziale dell'identità del cittadino e dell'esercizio della cittadinanza (nell'ambito di questa seconda linea di pensiero potremmo ricondurre il cosiddetto "comunitarismo" di A. MacIntyre e di M. Sandel). In posizione critica nei confronti del liberalismo troviamo anche la corrente neo-repubblicana (rappresentata da autori come P. Pettit, Q. Skinner, M. Viroli), la quale prende le distanze da una visione di libertà intesa come semplice non-interferenza nelle decisioni del singolo cittadino. In particolare, i neo-repubblicani interpretano la libertà politica come non-dominazione e come indipendenza da un potere arbitrario: tale libertà si realizzerebbe pienamente in una repubblica di cittadini tra loro liberi ed eguali, capaci di autogovernarsi nel comune rispetto della legge. Vi sono poi autori o linee di pensiero che si collocano al crocevia tra varie posizioni e che non sono riconducibili ad una corrente univoca: tra questi spiccano C. Taylor, M. Walzer e W. Kymlicka (i quali coniugano aspetti propri del liberalismo, del comunitarismo e, talvolta, della tradizione repubblicana), J. Habermas (sostenitore di una democrazia deliberativa e di un patriottismo costituzionale) e, più recentemente, C. Laborde, fautrice di un repubblicanesimo "critico" e di un liberalismo secolare "minimalista".

2. La cittadinanza al crocevia tra beni individuali, beni comuni, beni condivisi

Nonostante la diversità, sul piano filosofico, di approcci e di giudizi circa il tema della cittadinanza, al tempo stesso emerge, da parte di più voci, l'esigenza di porre al centro del dibattito pubblico sulla cittadinanza una riflessione concernente le reciproche identità e convinzioni culturali, politiche, religiose, etc. Questa esigenza sorge da una duplice motivazione: in primo luogo, il vivere umano si dispiega all'interno di un orizzonte di senso che non si riduce alla mera somma dei diritti e dei doveri del cittadino, ma che costituisce piuttosto la fonte della loro stessa esistenza. In secondo luogo, la natura della persona umana è quella di essere un soggetto relazionale, la cui identità si forma nel continuo rapporto con le altre persone.

Nel dialogo con gli altri ciò che emerge è l'esigenza di senso che caratterizza il vivere umano, la quale si traduce nella ricerca di beni ritenuti fondamentali per la realizzazione della propria vita (tale dimensione non viene ultimamente elusa neppure dal liberalismo più radicale). Come sottolinea A. MacIntyre, dal momento che molti nostri beni sono beni condivisi, le decisioni concernenti il ruolo di tali beni nella nostra vita non possono prescindere da quelle relative al loro ruolo nella vita della comunità. Il proprio bene individuale, inoltre, è identificabile solo nella consapevolezza dei propri beni comuni, che – a loro volta – richiedono un ragionamento comune: in tal senso, osserva il filosofo scozzese, *“ragionare assieme sul bene comune vuol dire ragionare politicamente”* (MacIntyre 2001, 138). Secondo tale prospettiva, l'attività politica non è riservata a pochi “professionisti”, ma va considerata come un'attività quotidiana che riguarda ogni persona adulta e di cui ciascun cittadino si deve fare carico; in tal modo viene superato quel rigido dualismo tra sfera pubblica e sfera privata che mette a repentaglio l'esercizio stesso della cittadinanza, esponendolo al pericolo dell'esclusione e della demagogia.

3. La cittadinanza tra identità e differenza

A prescindere da questa prospettiva, la democrazia si trasformerebbe in quella che Sandel definisce una *“repubblica procedurale”* (Sandel, 1984): sebbene procedure, norme e regole siano necessarie all'interno dello spazio politico, esse non sono tuttavia sufficienti, poiché, come osserva Charles Taylor, *“là dove la natura del bene richiede che esso venga perseguito in comune, il bene diventa, perciò stesso, un problema politico e pubblico”* (Taylor 2007, 46). In tal senso l'esercizio della cittadinanza necessita di essere costantemente nutrito da una riflessione aperta, critica e inclusiva riguardante i beni, non solo condivisi, ma anche comuni. Il regime politico democratico, a differenza di altri regimi di governo, richiede – oltre alla necessità di preservare i valori fondamentali che ne stanno alla base (ossia la dignità della persona umana, i diritti dell'uomo e la ricerca del bene comune) – anche la presenza di un popolo caratterizzato da una forte identità collettiva: poiché i cittadini di una democrazia si caratterizzano per essere agenti liberi e la nozione di volontà popolare svolge un ruolo cruciale nell'idea di legittimazione democratica, essi devono poter sperimentare un forte senso di identificazione con la propria comu-

nità (Taylor, 2014). Al tempo stesso, occorre affrontare l'altrettanto ponderoso problema della "differenza", ossia di come sia possibile dar vita a un'identità condivisa salvaguardando, al tempo stesso, il valore della diversità, a prescindere dal quale la pur comprensibile esigenza di coesione sociale finirebbe con l'essere preda di qualche forma di collettivismo, di omologazione politica o, peggio ancora, di potere politico di tipo totalitario. Tale interrogativo diventa ancora più stringente nel momento in cui lo si affronta all'interno di un panorama multiculturale, o perfino intra-culturale, dal momento che, oggigiorno, il concetto stesso di cultura, intesa come identità uniforme e coesa al suo interno, è stato sottoposto a dure critiche.

4. Teorie della cittadinanza: le voci di Kymlicka, Parekh, Kukathas

All'interno del panorama filosofico contemporaneo, le risposte nei confronti di tale interrogativo sono molteplici. W. Kymlicka ha formulato una teoria finalizzata a coniugare i valori liberali dell'autonomia e dell'eguaglianza con quello dell'appartenenza culturale, che a suo giudizio rappresenta il contesto necessario per lo sviluppo delle stesse scelte autonome. Per questo motivo lo Stato dovrebbe tutelare l'esistenza delle diverse identità culturali dei cittadini e promuovere forme di accomodamento sotto forma di diritti speciali per gruppi culturali minoritari. Agli antipodi di Kymlicka troviamo la posizione di B. Parekh, secondo il quale la teoria liberale non sarebbe in grado di offrire una cornice imparziale e universalmente valida per sostenere lo sviluppo delle relazioni tra diverse comunità culturali. Per questo motivo Parekh predilige un'interazione progressiva tra i diversi gruppi culturali (rispettosi di un'autorità politica condivisa), i quali – attraverso la pratica del dialogo – possono tracciare i principi generali di una cultura comune. Diversamente da Parekh, C. Kukathas sostiene che i gruppi culturali non siano permanenti, ma anzi soggetti a una costante mutazione: in tal senso, egli rifiuta tanto la nozione di diritti collettivi e stabili per minoranze culturali o religiose, quanto la possibilità che i diversi gruppi culturali creino una cultura comune. Per questo motivo Kukathas predilige l'idea di un arcipelago di culture tra loro reciprocamente tolleranti, la cui coesistenza pacifica dovrebbe essere regolata dallo Stato, il quale – tuttavia – non dovrebbe occuparsi delle problematiche interne a ciascun gruppo.

5. *La “politica del riconoscimento” di Taylor*

Su premesse ben diverse si fonda la “politica del riconoscimento” elaborata da C. Taylor (Taylor, 2007): dal momento che il riconoscimento, o il misconoscimento, sono in grado di forgiare – almeno parzialmente – l’identità umana, è necessario promuovere – nell’ambito della tradizione liberale – una “politica del riconoscimento” all’interno delle società plurali. Tale politica non si deve attestare su un vuoto proceduralismo, a sua volta responsabile del mancato riconoscimento delle identità culturali di singoli cittadini e di gruppi di cittadini, ma deve svilupparsi nella direzione di un liberalismo olistico, ospitale nei confronti della differenza, che non tema di affrontare il discorso sui beni. Un’identità politica condivisa non si persegue sulla base di un egualitarismo cieco nei confronti delle differenze, ma attraverso un dialogo che, prendendo le mosse da alcune “costanti umane”, all’opera tanto nella nostra cultura, quanto in quelle altrui, porti alla luce le diverse risposte nei confronti di interrogativi analoghi. Tali risposte possono essere lette come “possibilità alternative” rispetto alle quali i protagonisti di tale dialogo sono chiamati a prendere posizione. Si tratta di uno studio comparativo che può generare un mutamento dei criteri inizialmente adottati da ciascun interlocutore e che può dare luogo a una vera e propria “fusione degli orizzonti”. All’interno della prospettiva tayloriana, dominata dal paradigma della “conversazione”, la cittadinanza implica non solo l’appartenenza attiva a una comunità politica, ma anche la disponibilità a un dialogo circa ciò che è bene essere ed è bene amare. Solo così sarà possibile, nell’arco di un tempo difficilmente calcolabile e fatte salve le inevitabili divergenze, perseguire un’identità condivisa (sempre soggetta a un costante rinnovamento) senza la quale non può esistere un popolo protagonista della vita democratica.

6. *Dottrina sociale della Chiesa e cittadinanza*

La dottrina sociale della Chiesa ha sempre avuto a cuore il tema della cittadinanza (*Centesimus annus*, 1991, 5): essa ricorda innanzitutto che l’uomo è una persona – e non solo un individuo (*Pacem in terris*, 1963, 5) –, il cui fine ultimo non si risolve nella dimensione immanente e materiale del vivere: in tal senso, la persona “*pur partecipando attivamente all’opera tesa al soddisfacimento dei bisogni in seno alla società familiare, civile e politi-*

ca, non trova realizzazione completa di sé fino a quando non supera la logica del bisogno per proiettarsi in quella della gratuità e del dono, che più pienamente risponde alla sua essenza e alla sua vocazione comunitaria” (*Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, 2004, 391). Il cittadino, pertanto, “non è il soggetto preso individualmente, come lo presentavano i liberali classici, né un gruppo di persone indistinte, ciò che in termini filosofici si definisce ‘l’unità di accumulazione’”; i cittadini sono piuttosto “persone convocate a creare un’unione che tende al bene comune, in certo modo ordinata; ciò che viene definito ‘l’unità di ordine’” (Francesco, *Noi come cittadini noi come popolo. Verso un bicentenario in giustizia e solidarietà 2010-2016*, Libreria Editrice Vaticana-Jaca Book, Città del Vaticano-Milano 2013, 43). In tal modo viene pienamente promossa la “soggettività creativa del cittadino” (*Sollicitudo rei socialis*, 1987, 15), contribuendo – al tempo stesso – a conseguire il fine della vita sociale, che consiste nel bene comune, per quanto esso possa essere storicamente realizzato. La partecipazione da parte di ciascun cittadino (come singolo o in forma associata) alla vita culturale, economica, sociale e politica della comunità civile è perciò un dovere e una responsabilità da praticare in vista di tale bene (*Gaudium et spes*, 1966, 75).

7. Dottrina sociale della Chiesa e popolo

La rete di questi rapporti costituisce la base di una vera comunità di persone: in tal senso, “il significato profondo della convivenza civile e politica non emerge immediatamente dall’elenco dei diritti e dei doveri della persona”. La convivenza acquista tutto il suo significato se basata sull’amicizia civile e sulla fraternità: se, infatti, “il campo del diritto [...] è quello dell’interesse tutelato e del rispetto esteriore, della protezione dei beni materiali e della loro ripartizione secondo regole stabilite” il campo dell’amicizia è invece quello del disinteresse e della donazione. Viene a costituirsi un’“amicizia civile” che “è l’attuazione più autentica del principio di fraternità, che è inseparabile da quello di libertà e di uguaglianza” (*Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, 390). Tale amicizia civile si colloca alla base di un’autentica democrazia, la quale non può mai essere ridotta a un rispetto formale per le regole e le procedure. Per essere pienamente cittadini non è sufficiente appartenere alla società, in quanto “la persona sociale acquisisce la sua piena identità di cittadino nell’appartenenza a un popolo” (*Noi come cittadini noi come popolo*, cit., 45). L’essere popolo e il sentirsi parte di un’identità comune non è automatico: si tratta “di un processo, di un farsi popolo”, di “una integrazio-

ne”, di “*un lavoro lento, difficile, molte volte doloroso*”, nel quale la dimensione del tempo gioca un ruolo fondamentale: in quest’ottica, essendo il tempo superiore allo spazio (in quanto “*il tempo inizia processi e lo spazio li cristallizza*”) occorre “*avviare processi*” anziché “*occupare spazi*” (ivi, 38; 62-63). Il concetto di popolo è una categoria “*aperta*”: “*un popolo vivo, dinamico e con un futuro è quello che rimane costantemente aperto a nuove sintesi assumendo in sé ciò che è diverso. Non lo fa negando se stesso, ma piuttosto con la disposizione ad essere messo in movimento e in discussione, ad essere allargato, arricchito da altri, e in tal modo può evolversi*” (*Fratelli tutti*, 2020, 160).

8. Per una “cultura dell’incontro”

Nel corso di tali processi, la ricerca del bene non può essere separata dalla ricerca della verità (cfr. *Caritas in veritate*, 2009, 3; *Fratelli tutti*, 206-207) e della bellezza: “*se non esiste nessuna verità ultima la quale guida ed orienta l’azione politica, allora le idee e le convinzioni possono esser facilmente strumentalizzate per fini di potere. Una democrazia senza valori si converte facilmente in un totalitarismo aperto oppure subdolo, come dimostra la storia*” (*Centesimus annus*, 46; cfr. *Pacem in terris*, 1963, 18-19). All’interno di questa prospettiva “*non è necessario contrapporre la convenienza sociale, il consenso, e la realtà di una verità obiettiva*”: “*tutt’e tre possono unirsi armoniosamente quando, attraverso il dialogo, le persone hanno il coraggio di andare fino in fondo a una questione*” (*Fratelli tutti*, 212). A tal proposito, occorre ricordare come la ricerca della verità e del bene non si realizzi in modo asettico e dialettico, ma nella dinamica dell’incontro, a sua volta generatrice di legami reali all’interno di quel percorso conoscitivo e affettivo che Francesco caratterizza come la “cultura dell’incontro” (*Noi come cittadini noi come popolo*, cit., 39; *Fratelli tutti*, 30); proprio al fine di favorire questa dinamica occorre che lo Stato e la società creino condizioni atte sia a “*promuovere*” e a “*tutelare*” i diritti delle persone e dei cittadini che formano un popolo, sia a “*consentire loro di essere costruttori del proprio destino*” (*Noi come cittadini noi come popolo*, cit., 82), favorendo così il loro “*sviluppo umano integrale*” (*Caritas in veritate*, 4).

9. Filosofia e dottrina sociale della Chiesa: una sfida per il nuovo millennio

All’interno del panorama socio-politico contemporaneo emerge come

sia il paradigma rigidamente liberale, sia quello collettivista riflettano una visione antropologica e socio-politica estremamente riduttiva, del tutto inadeguata ad affrontare le sfide del tempo presente. Oggi più che mai, infatti, è necessario sviluppare un dialogo (tanto inter-culturale, quanto intra-culturale) che non si arresti a vuota dialettica o a una riflessione etica astratta, ma che assuma la forma di un incontro tra persone vive, capace di innescare la “*chiamata*” e il “*dinamismo della bontà*” che “*si dispiega verso l’amicizia sociale*” (*Noi come cittadini noi come popolo*, cit., 47; cfr. *Fratelli tutti*, 198-202). Come osserva Taylor, infatti, “*essere buoni implica amare qualcosa e non solo fare qualcosa*” (Taylor, 1989, 534), come vorrebbe invece un certo volontarismo filosofico responsabile di obnubilare gli interrogativi di senso dell’uomo, a prescindere dai quali verrebbe meno il nostro orientamento morale e, con esso, il senso della nostra identità. Il dinamismo della bontà non riflette, infatti, un paradigma etico da replicare, ma è insito “*nella natura stessa della persona, nelle sue attitudini*” (*Noi come cittadini noi come popolo*, cit., 47), dal momento che la persona umana non può raggiungere la propria perfezione a prescindere da una relazione di amore con gli altri (cfr. *Deus caritas est*, 2005, 18; *Fratelli tutti*, 94). Il dinamismo in questione non ha il carattere dell’istantaneità, ma si dispiega lungo la linea del tempo, all’interno di un orizzonte in cui si ricerca il senso del vivere e del con-vivere: tale riflessione condotta nell’ambito della naturale socievolezza dell’uomo, lungi dal costituire un rischio nei confronti della convivenza democratica, offre anzi quella linfa vitale senza la quale il confronto e il dialogo nell’ambito di una società verrebbero pericolosamente meno (Taylor 2007).



Lisbona. Foto di Luigi Salerno

10. Il futuro della cittadinanza

La ricerca della verità non va temuta come potenziale minaccia nei confronti della convivenza democratica: “*la verità, infatti, è ‘lógos’ che crea ‘diá-logos’ e quindi comunicazione e comunione*”; la verità – pertanto – “*apre e unisce le intelligenze nel lógos dell’amore*” (*Caritas in veritate*, 4). In quest’ottica il primato della libertà del soggetto, tanto caro tanto alla tradizione liberale, quanto a quella repubblicana, viene riproposto ad un livello molto più radicale, in quanto condizione per la scoperta della verità e del bene (cfr. *Gaudium et spes*, 17). Contrariamente a un primato della norma, invocata come strumento risolutivo dei conflitti sociali, la dottrina sociale della Chiesa si appella a una dimensione di senso e di relazionalità che oggi viene messa a tema, come esigenza fondamentale, da parte di correnti filosofiche anche molto distanti tra loro, al fine di affrontare le sfide del pluralismo e al fine di tracciare la possibilità di un’identità comune, così decisiva per la sopravvivenza e per il continuo rinnovamento delle nostre democrazie. Tra le principali sfide poste dalla dottrina sociale della Chiesa e forse ancora poco colte in ambito filosofico vi è forse quella di riguadagnare un concetto di “popolo” che non scada in una deriva esclusivista o, peggio ancora, nazionalista (*Fratelli tutti*, 11). Dopo le tragiche esperienze totalitarie nel corso del ’900, infatti, la riflessione filosofica teme la possibilità di rivisitare un ideale che, nella sua natura, anziché incarnare tendenze anti-democratiche, può aprire un varco per il superamento di molte criticità attuali, dal momento che la riduzione della persona all’individuo rende quest’ultimo facilmente dominabile “*da poteri che mirano a interessi illeciti*”, mentre “*ognuno è pienamente persona quando appartiene a un popolo, e al tempo stesso non c’è vero popolo senza rispetto per il volto di ogni persona*”; in tal senso “*popolo e persona sono termini correlativi*” (*Fratelli tutti*, 182). All’interno di questa dimensione è chiamata ad operare una “*carità sociale*” che “*ci fa amare il bene comune e fa cercare effettivamente il bene di tutte le persone, considerate non solo individualmente, ma anche nella dimensione sociale che le unisce*” (*Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, 207).

Bibliografia

MacIntyre A. (1999), *Animali razionali dipendenti. Perché gli uomini hanno bisogno delle virtù*, M. D’Avenia (ed.), Vita e Pensiero.

Sandel M. J. (1984), *The Procedural Republic and the Unencumbered Self*, “Political The-

ory", vol. 12, n. 1, 81-96.

Taylor C. (2007), *La politica del riconoscimento*, in J. Habermas - C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, 9-62.

Taylor C. (2014), *La democrazia e i suoi dilemmi*, P. Costa (ed.), Diabasis.

Taylor C. (1989), *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press.



Pace e convivenza

Oggi, molte regioni e comunità hanno smesso di ricordare un tempo in cui vivevano in pace e sicurezza. Altre hanno bruscamente scoperto la fragilità di una pacifica convivenza che appariva quasi scontata, a causa di conflitti razziali, fra gruppi politici, fra interessi contrastanti... La dottrina sociale non solo promuove il rifiuto della guerra e l'attuazione del disarmo; ci ricorda che non c'è pace senza sviluppo, non c'è pace senza perdono, non c'è pace senza giustizia, non c'è pace senza amicizia sociale, non c'è pace senza il prendersi cura della dignità e del bene di tutti.

LIBERTÀ RELIGIOSA

Martino Diez

Nel magistero post-conciliare la libertà religiosa ha assunto un ruolo sempre più decisivo sia nella teorizzazione del corretto rapporto Chiesa-Stato, sia nella pratica del dialogo interreligioso. In particolare, il faticoso percorso attraverso cui la Chiesa è giunta a una fondazione non-relativistica della libertà religiosa appare rilevante per il mondo islamico, in cui si presenta oggi analogo problema. Rispetto all'epoca di Dignitatis humanae comunque l'elemento più dirompente è costituito oggi dalla rivoluzione digitale. Se da un lato essa permette forme inquietanti di controllo delle coscienze, dall'altro favorisce percorsi individuali di ricerca che aumentano vertiginosamente le opportunità di cambiare di appartenenza religiosa (o scegliere di non averne alcuna). Il bilancio è dunque contrastato. L'unica certezza è che il tema continuerà ad essere centrale anche nei decenni a venire.

Parole chiave: Dichiarazione Universale dei Diritti Umani, Dignitatis humanae, Concilio Vaticano II, Coscienza, Apostasia, Tolleranza, Relativismo, Islam, Rivoluzione digitale.

Religious freedom

Religious freedom has increasingly taken center stage in post-conciliar magisterium, both in the reflection on the correct patterns of Church-State articulation and the practice of interreligious dialogue. In particular, the tortuous path that led the Church to achieve a non-relativistic foundation of religious freedom seems to be potentially relevant for the Islamic world, which is faced today with the same problem. Compared to the period of Dignitatis humanae, however, the real novelty of our time is represented by the digital revolution. On the one hand, this allows for troubling forms of control of the conscience, but on the other hand it facilitates individual paths of spiritual research, increasing the opportunities of changing religious affiliation (or opting for no affiliation). The picture is therefore a contrast of light and dark. And yet, one thing is certain: religious freedom will continue to be central also in the future, because it touches the most intimate dimensions of the human person.

Keywords: Universal Declaration of Human Rights, Dignitatis humanae, Second Vatican Council, Conscience, Apostasy, Tolerance, Relativism, Islam, Digital Revolution.

ERC: SH2_4; SH2_5; SH2_7

Nell'imponente *La liberté de conscience. Histoire d'une notion et d'un droit*, lo studioso francese Dominique Avon tenta una vera e propria storia dell'umanità attraverso il prisma della libertà di coscienza. Pur essendo affiorata in varie civiltà fin dalle epoche più remote, la nozione ha, secondo Avon, ricevuto la sua prima formulazione sistematica nell'Europa occidentale del XVII secolo, sconvolta da sanguinose guerre di religione. Di lì un'idea nata in “una mezza dozzina di Stati che hanno conosciuto il loro apogeo nella prima metà del XX secolo” si è diffusa fino a raggiungere “ampiezza universale” (Avon 2020, 19).

Momento decisivo in tale processo di espansione è stata senza dubbio la *Dichiarazione Universale dei Diritti Umani* del 1948. In particolare, la formulazione dell'articolo 18 deve molto al libanese Charles Malik, di confessione cristiano-ortodossa, fortemente influenzato dal personalismo francese. Se il mediorientale Malik avvertì quasi istintivamente la necessità che nella *Dichiarazione* fosse inclusa la “libertà di cambiare di religione o credo”, è necessario attendere fino al Concilio Vaticano II perché la libertà religiosa, intesa come forma pubblica e comunitaria della libertà di coscienza, trovi formale riconoscimento nella Chiesa cattolica.

La persona al centro

Nel primo scontro con la modernità infatti la Chiesa rimane arroccata su una considerazione astratta del tema, per cui oggetto del diritto di libertà religiosa sarebbero le diverse fedi. Poiché però “l'errore non ha diritti”, ne conseguiva che le religioni e confessioni diverse da quella cattolica potessero essere al più tollerate (Pio XII, *Discorso ai giuristi cattolici italiani*, 1953). In tal modo, questa impostazione confondeva in uno stesso rifiuto la libertà religiosa e il relativismo (o indifferentismo, secondo il lessico ottocentesco).

Al Concilio tuttavia si fa strada una seconda corrente, inizialmente minoritaria, che sulla scorta della tragica esperienza della guerra mondiale e della stessa *Dichiarazione dei Diritti Umani*, come pure della drammatica situazione dell'Europa orientale, riconsidera la questione secondo un'antropologia più adeguata (Mistò 2004). Per essa, soggetto del diritto di libertà religiosa non sono le varie fedi, ma l'uomo. Questi, anche nel momento in cui sbaglia, conserva una dignità incoercibile dallo Stato. Il titolo della dichiarazione conciliare, *Dignitatis humanae*, non è in questo senso casuale.

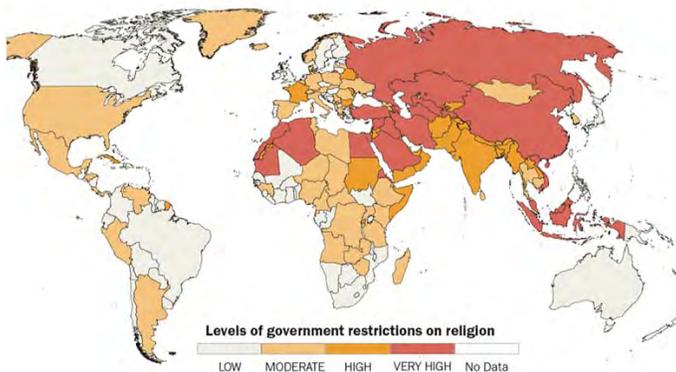
Il cambio di paradigma che il Concilio opera permetterà di distinguere tra l'assetto, storicamente determinato, che si produsse in Occidente dopo la svolta costantiniana e soprattutto l'editto di Tessalonica del 380 e l'originaria “*via di Cristo e degli apostoli*” (*Dignitatis humanae*, 1965, 12), secondo cui nessuno può essere costretto ad abbracciare con la forza la fede. Forse la più illustre esemplificazione di una “*ermeneutica della riforma*” (Benedetto XVI), *Dignitatis humanae* segna dunque un reale momento di maturazione dell'autocoscienza ecclesiale. Immediatamente fatta propria dal magistero pontificio (cfr. Commissione Teologica Internazionale, *La libertà religiosa per il bene di tutti*, 2019, 22-26), ne diventa elemento fondamentale, da Paolo VI a Giovanni Paolo II, che alla stesura di *Dignitatis humanae* partecipò direttamente, a Benedetto XVI e Francesco. Per l'attuale Pontefice la libertà religiosa, lungi dal rappresentare una concessione a una “sottocultura”, costituisce un diritto umano fondamentale e un contributo decisivo all'umana fraternità (*Fratelli tutti*, 2020, 279).

Tra Cesare e Dio

In un contesto profondamente mutato rispetto al Concilio, tre sembrano essere gli ordini di problemi con cui la libertà religiosa si misura oggi: 1) il rapporto Stato-Chiesa; 2) il rapporto con le altre religioni; 3) il ruolo della coscienza (Scola 2013, 71).

Figura 1

Restrizioni governative sulla religione nel mondo - dicembre 2015
(Pew Research Center analysis of external data)



Circa la prima dimensione, che compare già nella tematica classica della *libertas Ecclesiae*, la problematica del Concilio era innanzitutto quella dei rapporti con il blocco comunista. Se il 1989 produsse un sostanziale allargamento della sfera della libertà religiosa all'Europa orientale, la questione non ha perso d'attualità. A parte il caso residuale – ma non per questo meno grave – della Corea del Nord, le tensioni Stato-Chiesa si ripropongono oggi soprattutto in Cina, investendo il tema della cosiddetta doppia lealtà, verso Pechino e verso Roma (ma anche verso La Mecca, nel caso della minoranza musulmana degli Uiguri). Assolutamente classica nella sua formulazione – si pensi a John Locke, ma prima ancora all'accusa di *impietas* causata dal rifiuto di offrire sacrifici all'imperatore romano – l'obiezione circa la doppia lealtà rivela in realtà il valore della libertà religiosa come “pietra angolare dell'edificio dei diritti umani” (Giovanni Paolo II, *XXI Giornata Mondiale della Pace*, 1988) e quindi argine all'invasione del potere civile. Il conflitto, sia esso reale o immaginario, non è infatti tra due poteri concorrenti che si dividerebbero la persona del fedele, ma tra un'appartenenza universale che pur incarnandosi nelle diverse culture le trascende, e una dimensione particolare che, ergendosi a religione civile, rivendica per sé una falsa universalità, in nome di una auspicata unificazione dell'orizzonte politico-religioso.

Per quanto riguarda la Cina post-maoista, il congresso del Partito Comunista Cinese del 1981 ha dovuto constatare la persistenza del fenomeno religioso, riconoscendo ufficialmente cinque religioni: Taoismo, Buddismo, Islam, Cattolicesimo e Protestantismo. Sotto le presidenze di Hu Jintao e di Xi Jinping il regime cinese ha sponsorizzato un recupero del neo-confucianesimo, ad esempio autorizzando la pubblicazione dell'opera omnia del filosofo Zhu Xi (1130-1200), e ha accettato lo sviluppo di un Buddismo ufficiale, mentre il movimento Falun Gong, inizialmente appoggiato dal Partito, è stato duramente represso a partire dagli anni Novanta. Nei confronti di Cristianesimo e Islam si sono alternate concessioni e repressioni, particolarmente dure nei confronti di realtà, come gli Uiguri, che assommano alla diversità religiosa quella etnico-linguistica.

Se la problematica della *libertas Ecclesiae* è stata fin da subito chiara nel rapporto con un potere non-cristiano come l'impero romano precostantiniano, molto più complessa è risultata per la Chiesa la valutazione delle situazioni in cui il potere era esercitato da un governante cristiano (di nome, ma spesso anche di fatto), come anticamente l'impero bizantino e il Sacro Romano Impero o oggi – per il mondo dell'ortodos-

sia – la Russia post-sovietica. Tra i grandi meriti di *Dignitatis humanae* vi è di aver eliminato ogni distinzione speciosa tra i due casi. Il cesaropapismo è sempre tale, a prescindere dalla religione del cesare. Religione che poi esiste sempre, anche quando pretenda di assumere i panni di una neutralità ideologica e valoriale soltanto apparente.

Si pensi in questo senso ai ricorrenti dibattiti europei sulla laicità dello Stato, particolarmente intensi in Francia dove la “legge di separazione delle Chiese e dello Stato”, nonostante il secolo di vita, continua a scatenare passioni contrastanti: a un’interpretazione moderata, che considera la legge del 1905 come una disposizione che investe la struttura dello Stato, si oppone infatti una lettura militante che la intende come il primo passo verso una completa laicizzazione della società. La *laïcité* sarebbe quindi, nella sua essenza profonda, non una libertà della religione, ma dalla religione, una posizione peraltro minoritaria nella stessa Europa, in cui è ben attestato il modello alternativo della collaborazione delle confessioni religiose con l’autorità civile, sancito ad esempio dalla Costituzione tedesca o italiana, senza dimenticare i casi – alcuni folkloristici (Gran Bretagna), altri reali (Balcani) – di religione di Stato.

Neppure oltreoceano sono assenti le difficoltà in merito alla definizione del corretto rapporto tra Stato e chiese e di quel “muro di separazione” che dovrebbe reciprocamente proteggerle. Ne è testimone il fiero dibattito suscitato dalla riforma sanitaria di Barack Obama, l’*Affordable Care Act*, che nella sua formulazione originaria escludeva per la maggior parte dei datori di lavoro la possibilità dell’obiezione di coscienza rispetto alla copertura delle spese sanitarie legate alla contraccezione. La questione è stata infine risolta, nel luglio 2020, con un pronunciamento della Corte Suprema a difesa del primo emendamento.

Oltre la tolleranza: il rapporto con il mondo islamico

La libertà religiosa rappresenta inoltre un pilastro del dialogo interreligioso, in costante crescita dal Concilio in poi. In questo caso a essere in gioco non è direttamente il rapporto della Chiesa con il potere politico, ma l’atteggiamento dei fedeli delle diverse religioni, pur esistendo un’evidente nesso tra i due piani, soprattutto quando uno Stato si autodefinisce anche (o primariamente) in termini religiosi.

Il tema è particolarmente rilevante nel rapporto con i musulmani, dal momento che il diritto islamico classico, mentre riconosce la libertà

di culto, rifiuta quella di religione, prevedendo la pena di morte per il musulmano che abbandoni la propria fede (arabo *murtadd*, lett. “apostata”). Anche quando questa previsione del diritto islamico non si traduce in norma di diritto positivo, genera comunque un clima di forte pressione sociale che spinge i convertiti dall’Islam ad altre religioni a vivere in clandestinità la loro scelta o ad abbandonare i loro Paesi. Fu del resto la riserva su questo punto che indusse l’Arabia Saudita ad astenersi dal sottoscrivere la *Dichiarazione* del 1948 ed è sempre per questa ragione che i movimenti islamisti hanno cercato, nella dichiarazione del Cairo del 1990, di creare una (illusoria) alternativa islamica ai diritti umani che “provincializzasse” la libertà religiosa trasformandola in semplice libertà di culto. È noto infine che la menzione esplicita della libertà di cambiare religione è regolarmente oggetto di negoziazioni, finora infruttuose, nei forum islamo-cristiani.

D’altro canto, sono numerosi gli intellettuali che nel mondo islamico contemporaneo si sono espressi a favore di una piena libertà religiosa (Akyol 2021). A ben guardare, infatti, la prima posta in gioco non è tanto la possibilità di cambiare fede o di non averne alcuna, quanto di poter formulare pubblicamente nuove interpretazioni dell’Islam senza rischiare di essere accusati di apostasia. È dunque una questione che riguarda non solo e non primariamente il rapporto tra musulmani e membri delle altre religioni, quanto il pluralismo interno alle società a maggioranza islamica, com’è apparso evidente ad esempio nei dibattiti che sono seguiti alla rivoluzione tunisina del 2010-2011 e che sono culminati nella nuova Costituzione del 2014, in cui la libertà di coscienza è espressamente riconosciuta.

Il compito del dialogo interreligioso

In realtà, le prove scritturali pro e contro la libertà religiosa nell’Islam (o, per usare il linguaggio della giurisprudenza tradizionale, circa “lo statuto dell’apostata”) sono ben note. In estrema sintesi, il Corano, pur minacciando il castigo divino per chi abbandoni l’Islam, non prevede alcuna pena temporale in questo mondo e afferma anzi “*non vi sia costrizione nella fede, la retta via ben si distingue dall’errore*” (2, 256, benché il versetto sia stato inteso dai commentatori premoderni in senso comunque esclusivista). La tradizione di Muhammad contiene due *hadith* che esortano a punire con la morte chi “cambi di religione” (nel senso di abban-

donare l'Islam) e che, secondo i criteri messi a punto dagli studiosi medievali, sono considerati autentici e dunque vincolanti. Chi li rifiuta rimette tuttavia in questione la loro veridicità o ritiene che la presenza di una sola catena di testimoni impedisca di derivarne una norma di portata universale. Infine l'esempio del primo califfo Abu Bakr (632-634), che condusse una serie di campagne militari per riportare all'obbedienza alcune tribù che avevano abbandonato l'Islam, può essere spiegato, a seconda dei punti di vista, in termini religiosi o politici.

Dopo decenni di dibattiti è ormai chiaro che non sarà la ripetizione all'infinito di questi argomenti ("l'ingannevole disfida dei versetti" per riprendere un'espressione del pensatore algerino Mohammed Arkoun) a risolvere la questione. È necessario un approccio più ampio, non giuridico-scritturale, ma piuttosto antropologico-filosofico. A questo riguardo uno dei compiti che sembra attendere la Chiesa cattolica nel dialogo interreligioso è chiarire in che modo essa sia giunta a una fondazione non-relativistica della libertà religiosa, che non rinuncia a una pretesa veritativa universale. Per i musulmani infatti, come del resto per i cristiani, non è vero che "tutte le religioni sono uguali": anche se elementi di verità si ritrovano nelle altre fedi, in particolare nei cosiddetti credi celesti (Ebraismo e Cristianesimo), culmine della rivelazione è l'Islam, che assume e corregge le esperienze religiose anteriori. Per questo una fondazione relativistica della libertà religiosa è destinata a fallire in partenza e nei fatti viene sempre più abbandonata a favore di una generica promozione della tolleranza e di una protezione – parola quanto mai ambigua – delle minoranze. A fronte di questa poco entusiasmante prospettiva, la Chiesa cattolica ha deciso di scommettere sulla carta di una piena libertà religiosa, chiaramente senza poter predeterminare la risposta dei suoi interlocutori e pertanto senza subordinare il proprio annuncio al raggiungimento di un accordo su questo punto. Tanto più che storicamente sono state le esperienze di martirio e ingiusta persecuzione, molto più dei convegni scientifici o interreligiosi, ad aver fatto avanzare la causa della libertà religiosa nel mondo.

Non meno centrale appare la libertà religiosa nel dialogo con il Buddismo e l'Induismo, ritenute spesso in modo aprioristico religioni intrinsecamente tolleranti, vuoi per la preminenza del valore della compassione verso ogni essere senziente, vuoi per un presunto "politeismo". Nei fatti – e contrariamente alla tesi dello storico illuminista Edward Gibbon, riproposta da ultimo da Jan Assman nella *Distinzione mosaica* – l'Induismo nazionalista si è mostrato molto intollerante verso le mi-

noranze islamica e cristiana, erodendo progressivamente il quadro di laicità positiva sancito dalla Costituzione indiana del 1948, nella quale l'articolo 25 consacra il "diritto alla libertà di religione", mentre negli Stati a maggioranza buddista del Sud-Est asiatico sono i musulmani a essere perseguitati, ad esempio in Myanmar.

Le nuove tecnologie: strumenti di alienazione...

Tutte queste considerazioni, pur conservando la loro validità, sono state radicalmente modificate dalla rivoluzione digitale. Classicamente la coscienza è sempre stata intesa come il luogo della relazione diretta tra uomo e Dio, pur contemplando l'esistenza di condizioni in cui essa risulta gravemente alterata.

Le nuove tecnologie rendono questa eventualità molto più concreta. Non si tratta solo degli strumenti repressivi, peraltro sempre più raffinati, quanto della capacità di distrarre, ben più potentemente del *divertissement* pascaliano, il soggetto dalla sua condizione reale per proiettarlo in un mondo illusorio, modellabile a piacere secondo i propri desideri. Naturalmente a questo mondo elitario il *follower* non avrà mai alcun accesso. Quello che è sufficiente è che esso ne occupi la coscienza e detti i comportamenti. Nell'epoca degli *influencers* suonano profetiche le parole di Dorothy Day: "uno dei peccati più mortali è negare al lavoratore la sua mercede. Ce n'è un altro: instillargli desideri meschini così compulsivi che lo rendono disposto a vendere la propria libertà pur di soddisfarli" (*Loaves and Fishes*).

In questo contesto la libertà religiosa non è formalmente attaccata, essendo anzi esaltata nella forma di una libertà di scelta, priva però di contenuto oggettivo. Nei fatti tuttavia è facile constatare come essa venga banalizzata e da ultimo annientata. Analogamente, sul piano giuridico essa perde il proprio ruolo "a capo della scala dei diritti fondamentali" (Scola 2013, 90-91) per diventare una semplice istanza tra le altre. Perso il riferimento alla verità, la libertà inizia a girare a vuoto.

... e occasioni di libertà

D'altra parte però la rivoluzione digitale e dell'informazione ha permesso anche un'inedita connessione tra le diverse religioni e civiltà. Come

ha osservato Peter Berger, la differenza fondamentale tra un credente di oggi e uno del Cinquecento non è l'intensità della sua convinzione, ma il fatto che il credente attuale sa, non astrattamente ma per vissuto quotidiano, che la sua è solo una delle opzioni possibili: “*non cambia il ‘che cosa’ della credenza, ma cambia il ‘come’*” (Berger 2010, 6). Rispetto al passato è dunque molto più agevole procurarsi informazioni oggettive su culture e religioni diverse dalla propria, e questo anche sotto regimi repressivi, dal momento che “*ciò che l'uomo non può fare pubblicamente lo compie segretamente, o ancor meglio su Internet*” (El-Badawi *Liberi di studiare il Corano*, “Oasis”, 26 (2017), 47). La libertà religiosa non fa eccezione a questa regola e anche se è difficile fornire stime attendibili, è certo che il panorama religioso nel mondo è piuttosto diverso da quello che le statistiche ufficiali pretendono di documentare. Non è da escludere che nel futuro il divario crescente tra discorso religioso ufficiale e scelte individuali possa generare mutamenti inaspettati, anche nel caso di società viste abitualmente come molto coese.

Nella nuova agorà globale

Alla luce di questo quadro sommariamente tratteggiato, è lecito domandarsi in conclusione se lo spazio di libertà religiosa vada restringendosi o ampliandosi. Per alcuni aspetti, esso sembra chiaramente ridursi, come attestano le crescenti persecuzioni a cui le minoranze religiose sono sottoposte, cristiani in testa. In questo senso occorre liberarsi dalla convinzione ingenua che vede il progresso dei diritti e la loro universalizzazione come un processo inarrestabile. Al contrario, la regressione del diritto di libertà religiosa è un sintomo della generale crisi dello Stato liberale e ne rivela ancora una volta i presupposti prepolitici sui quali esso riposa. Una volta che tali presupposti, quali ad esempio il primato della persona umana come soggetto relazionale, vengano a mancare, lo Stato imbocca rapidamente una deriva autoritaria.

D'altra parte sotto la crosta di una persecuzione spesso violenta, fatta di terrorismo in alcune regioni del mondo (si pensi al fenomeno del jihadismo nell'Africa sub-sahariana) e di campi di rieducazione in altre, si muove un magma difficilmente decifrabile di soggetti in ricerca che trovano risposte, o quantomeno spunti di risposta, nella nuova grande agorà globale del Web. Una agorà piena di pericoli, venditori di fumo e incantatori di serpenti, ma anche di possibilità inedite. In fondo un luo-

go non troppo dissimile dalle prime *agorà*i in cui risuonò l'annuncio cristiano. In essa le testimonianze di quanti accettano di sacrificare la vita pur di non rinunciare alle loro convinzioni profonde vivono una nuova fecondità, mentre gli attentati alla libertà di coscienza sono esposti a una visibilità molto maggiore che in passato. Se ad esempio il fenomeno della radicalizzazione islamista in Internet ha suscitato comprensibile preoccupazione e molto clamore mediatico, solo il tempo ci darà la reale misura dell'impatto dei crimini perpetrati dallo Stato Islamico in Iraq e Siria sulla coscienza dei musulmani di tutto il mondo.

Paragonata a quel 7 dicembre 1965 in cui fu promulgata *Dignitatis humanae*, la situazione per la libertà religiosa è oggi migliore o peggiore? Non è dato saperlo con certezza. Quel che è certo è che essa resterà un campo di battaglia. E lo sarà fino alla fine, perché chiama in causa quanto vi è di più intimo nella persona umana.

Bibliografia

Akyol M. (2021), *Reopening Muslim Minds. A Return to Reason, Freedom and Tolerance*, St Martin's. (in pubblicazione)

Avon D. (2020), *Liberté de conscience. Histoire d'une notion et d'un droit*, Presses Universitaires de Rennes.

Berger P. L. (2010), *Between Relativism and Fundamentalism*, in *Idem* (ed.), *Between Relativism and Fundamentalism: Religious Resources for a Middle Position*, Eerdmans.

Mistò L. (2004), *Libertà religiosa*, in Dizionario di dottrina sociale della Chiesa. Scienze sociali e Magistero, Vita e Pensiero, 414-418.

Scola A. (2013), *Non dimentichiamoci di Dio. Libertà di fedi, di culture e politica*, Rizzoli.

LIBERTÀ RELIGIOSA E POLITICA INTERNAZIONALE NEL MONDO CONTEMPORANEO

Paolo Maggiolini

Governi e diplomazie incominciarono a guardare con interesse al principio della libertà religiosa come strumento efficace a sostegno della propria politica internazionale solo poche decadi fa. Tale risultato fu il prodotto di un lungo, e non sempre lineare, percorso di ripensamento circa il rapporto tra politica e religione nelle società contemporanee, che interessò tanto la dimensione normativa quanto gli aspetti più prettamente securitari e diplomatici. All'interno di tale percorso, si metterà il luce il ruolo centrale che il Magistero della Chiesa Cattolica ha avuto nel focalizzare l'attenzione globale su questo tema.

Parole chiave: *Libertà religiosa, Politica internazionale, Stati Uniti, Unione Europea, Diplomazia vaticana.*

Religious freedom and international politics in contemporary world

Governments and diplomats began to look with interest at the principle of religious freedom as an effective instrument in support of their international policies only a few decades ago. This result was the product of a long-term, and not always linear, process of rethinking the relationship between politics and religion in contemporary societies, which affected both the normative dimension and the more strictly securitarian and diplomatic aspects. Within this path, this work will point out the central role that the Magisterium of the Catholic Church has played in focusing global attention on this issue.

Keywords: *Religious Freedom, International Politics, The United States, European Union, Vatican Diplomacy.*

ERC: SH3_6; SH6_8; SH6_9

Il graduale percorso di integrazione del principio della libertà religiosa all'interno della politica internazionale contemporanea prese avvio verso gli anni Sessanta. Fu durante quella decade che la discussione in ambito di diritto internazionale condusse alla sua definitiva inclusione nel paniere dei diritti dell'uomo. In particolare, questa fase si compì nel 1966 con la piena ricezione dell'art. 18 della *Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo* del 1948 in seno alla Convenzione Internazionale dei Di-

ritti Civili e Politici. Seppur questo passaggio sia stato fondamentale per la sua internazionalizzazione, la reale adozione di questo principio nel vocabolario e tra gli strumenti della politica internazionale e della diplomazia richiese ancora del tempo.

Dignità umana e diritto alla libertà religiosa

Durante questo frangente, la Santa Sede dimostrò di essere fortemente interessata a contribuire alla riflessione che si stava portando avanti nell'ambito dei diritti dell'uomo. Con il Concilio Vaticano II, infatti, la Chiesa Cattolica accompagnò pienamente questo passaggio, sia seguendo il ragionamento in ambito di diritto internazionale sia suggerendo già che tale principio andasse interpretato secondo una visione ancor più integrativa e olistica, ossia facendo della libertà religiosa il fondamento irrinunciabile della pacifica e stabile convivenza delle società e degli ordinamenti politici contemporanei. La prova più evidente di tale convinzione si ritrova nella dichiarazione conciliare *Dignitatis humanae* del 1965, integralmente dedicata al tema della libertà religiosa. Con tale testo, la Chiesa Cattolica intese chiarire quali dovessero essere i profili di questa libertà, la sua fondamentale importanza nella vita di ogni credente e il ruolo positivo che essa poteva avere nel determinare pace e stabilità nelle società moderne. In questo documento si dichiara che “*la persona umana ha il diritto alla libertà religiosa*” (33), che il suo fondamento risiede nella “*stessa dignità della persona umana*” (ibid.), e che il suo contenuto riguarda “*che gli esseri umani devono essere immuni dalla coercizione da parte dei singoli individui, di gruppi sociali e di qualsivoglia potere umano*” (ibid.). Con tale dichiarazione, la Chiesa Cattolica intese quindi stabilire che la libertà religiosa, in quanto emanazione della natura stessa dell'uomo, coinvolge tanto la dimensione privata quanto quella pubblica, così come quella individuale e associativa. Inoltre, essa riguarda tanto i credenti quanto gli atei.

Il Concilio Vaticano II e l'approvazione della Dignitatis humanae

Pochi anni dopo, Paolo VI fornì ulteriori elementi per un suo discernimento politico e sociale osservando nell'enciclica *Populorum progressio* del 1967 che “*lo sviluppo non si riduce alla semplice crescita economica*”, bensì

“deve essere integrale, il che vuol dire volto alla promozione di ogni uomo e di tutto l'uomo” (14). Fu mediante questo passaggio che, alla luce della *Dignitas humanae*, l'interpretazione di tale principio trovò ancor più ampio respiro. In quanto cardine dell'organizzazione delle società contemporanee, la libertà religiosa interrogava tanto la sfera dei diritti quanto l'ambito politico ed economico (ibid.). In questo senso, il Vaticano II rappresentò un momento centrale per la relazione tra la Chiesa Cattolica e il mondo contemporaneo e sancì una tappa importante nel percorso di affermazione della libertà religiosa all'interno della sfera internazionale. Infatti, mediante le riflessioni conciliari, la Santa Sede impresso alla sua missione una ancor più energica concentrazione nell'ambito della società e in favore dei diritti dell'uomo sotto la doppia veste della diplomazia e della sfera umanitaria-religiosa. Fu, quindi, grazie a questo impegno che il principio della libertà religiosa poté muovere i primi passi nel contesto diplomatico internazionale. Inoltre, assumendo questa responsabilità, la Santa Sede fu capace di anticipare molti dei temi che oggi dominano la discussione rispetto alla questione della convivenza in società plurali, stabilendo una netta distinzione tra la dimensione della tolleranza e quella della libertà religiosa.

Il ritorno del religioso in politica

Dopo questo primo, seppur decisivo, passo nel percorso di affermazione del principio della libertà religiosa a livello internazionale, si realizzò ben presto un'altra tappa, questa volta molto più segnata da urgenze di natura securitaria e politica. A partire dalla fine degli anni Settanta il rapido susseguirsi di alcuni significavi eventi storici contribuì a destare un crescente interesse nei riguardi della relazione tra religione e politica nella sfera internazionale. La Rivoluzione in Iran del 1979, che condusse inaspettatamente alla fondazione di una repubblica islamica in quel Paese, il collasso del comunismo in Polonia, sotto la spinta del sindacato autonomo dei lavoratori “Solidarietà”, la resistenza mujaheddin in Afghanistan durante gli anni Ottanta e, infine, l'11 settembre 2001, con il tragico attacco qaedista agli Stati Uniti, attestarono che la sfera religiosa aveva conservato tutta la sua carica mobilizzante e creativa, dimostrando di poter influenzare tanto la vita degli Stati quanto gli equilibri internazionali in una direzione fino a quel momento ampiamente impreveduta. Al tempo stesso, altre dinamiche e percorsi che presero forma durante

questo periodo contribuirono a far maturare la consapevolezza che tale dinamica non doveva essere circoscritta a pochi e precisi contesti territoriali, culturali e religiosi, ma aveva già un respiro globale. La costante crescita del Bharatiya Janata Party in India, nato negli anni Ottanta e saldamente al potere nel Paese fin dal 2014; il protagonismo sulla scena internazionale di personalità quali Papa Giovanni Paolo II e il Dalai Lama; il revival e diffusione di fenomeni come il Christian Identity Movement; e, infine, la sempre più evidente centralità delle componenti ultra-ortodosse in seno alla vita politica di Israele, sono solo alcuni esempi che dimostrarono la complessità e vitalità dei fenomeni in atto. La sfera religiosa non manifestava solo il suo protagonismo, ma si rivelava un campo all'interno del quale dar vita ad esperienze e visioni tra le più differenti e disperate. Ciò fece crescere la convinzione che la relazione tra politica e religione nelle società contemporanee non potesse essere più ignorata dall'analisi delle relazioni internazionali.

Il superamento della teoria della modernizzazione

Tra le prime riflessioni che cercarono di dare senso al rapido succedersi di questi eventi si trova sicuramente quella legata al paradigma del ritorno del religioso in politica (Thomas, 2005, 11). Con tale immagine, si volle evidenziare come questi eventi avessero sostanzialmente confutato la tesi modernista che la religione fosse ormai da intendersi come una mera questione privata o che essa rappresentasse al più una dimensione per così dire neutra o irrilevante all'interno dell'analisi politica internazionale. Al tempo stesso, il ritorno del religioso in politica dimostrava che tali dinamiche non potessero essere comprese attraverso i parametri del culturalismo e dell'eccezionalismo, ossia quelli propri di un fenomeno marginale e isolato, legato solo ad alcune realtà incapaci di dominare e assorbire la modernità e i suoi contenuti. Bensì tali vicende ponevano all'attenzione pubblica internazionale l'esistenza di una pressante richiesta condivisa da una crescente parte del mondo di poter liberamente e autonomamente definire come interpretare economia, politica e società nel contesto moderno, finanche facendo aperto ricorso alla violenza. Il ritorno della religione sollevava, quindi, nuove dirimenti questioni legate alla sfera dell'autenticità e presentava all'analista delle relazioni internazionali degli attori politici fino a quel tempo largamente ignorati e che ora, invece, stavano contribuendo a imprimere una se-

ria trasformazione degli equilibri globali (Thomas, 2005, 11). Il ritorno del religioso in politica mise in crisi, quindi, l'assunto che ogni rivoluzione, trasformazione o conflitto dovesse avere come ragione scatenante o come epilogo uno degli scenari prospettati dalla teoria della modernizzazione.

La "nuova" visione geopolitica inaugurata da Giovanni Paolo II

All'interno di questa complessa fase geopolitica, la Chiesa Cattolica giocò un ruolo centrale e, come già prospettato nei documenti conciliari, anticipò molti dei tratti caratteristici delle tesi sul ritorno del religioso. La lettera enciclica del 1979, *Redemptor hominis*, di Papa Giovanni Paolo II è, infatti, emblematica da questo punto di vista. Innanzitutto, il documento propone quella che può essere considerata una sorta di "nuova" visione geopolitica del mondo, interpretato come "una 'mappa' di varie religioni" sulla quale si sovrappone "a strati – prima non mai conosciuti e caratteristici del nostro tempo – il fenomeno dell'ateismo nelle sue varie forme, a cominciare dall'ateismo programmato, organizzato e strutturato in un sistema politico" (11). Tale visione spaziale del fenomeno religioso definì una riflessione che a partire dai concetti di libertà religiosa, dignità della persona umana e solidarietà tracciò una linea mediana di intervento politico e diplomatico, capace di offrire un orizzonte terzo tra la visione individualista propria del mondo capitalistico e quella collettivista offerta dal comunismo (Thomas, 2005, 7). Inoltre, Papa Giovanni Paolo II intese ribadire che "l'attuazione di questo diritto è una delle fondamentali verifiche dell'autentico progresso dell'uomo in ogni regime, in ogni società, sistema o ambiente" (17), invitando ancora una volta al riconoscimento di questo principio a livello globale. Ma le riflessioni di Papa Giovanni Paolo II ebbero anche risvolti pratici di grande significato rispetto ai temi fino ad allora trattati, affiancando alla riflessione un'efficace pratica diplomatica.

Il dialogo tra Papa Giovanni Paolo II e il re del Marocco Hassan II

Se il suo impegno e ruolo nell'ambito della Polonia ancora sotto il regime comunista sono ben noti, nel corso del medesimo periodo il Sommo Pontefice dimostrò una notevole capacità predittiva, impegnandosi nella conclusione di una prima storica intesa diplomatica tra la Chiesa Cat-

tolica e un paese non-cristiano, ossia il Marocco (Maggiolini, 2018). In questo senso, Giovanni Paolo II anticipò, in tempi non sospetti, quello che di lì a poco sarebbe diventato uno dei grandi temi dell'analisi politica internazionale e occidentale, ossia il ruolo dell'Islam nella contemporaneità e il rapporto tra quest'ultimo e l'Occidente. Tale evento si compì sotto forma di carteggio tra il re del Marocco, Hassan II, e il Sommo Pontefice. A una prima missiva del 30 dicembre 1983, in cui si affrontò il tema della posizione e condizione della Chiesa all'interno del Paese, il 5 febbraio del 1984, Papa Giovanni Paolo II colse l'occasione per introdurre per la prima volta, seppur in maniera ancora sfumata, il principio della libertà di credo e di culto all'interno di un documento dal significato diplomatico e in un contesto nuovo rispetto alla tradizionale relazione tra la Santa Sede e la sfera dei Paesi a maggioranza cristiana. Tale atto diede così forma fattiva alla convinzione della necessità di promuovere *“una società attenta alla coesistenza e alla collaborazione”* e contribuì ancora una volta al percorso di internazionalizzazione di questo principio (Giovanni Paolo II, *Circa lo statuto giuridico della Chiesa cattolica in Marocco*, 5 febbraio 1984). Tale posizione venne poi ribadita nel corso della sua visita in Marocco nell'agosto del 1985, quando Papa Giovanni Paolo II incontrò una folla di circa 80.000 giovani musulmani. In quell'occasione, il Sommo Pontefice richiamò l'importanza del mutuo riconoscimento del valore del rispettivo *“cammino religioso”*, invitando ad oltrepassare una prospettiva *“acritica”* della tolleranza per stabilire percorsi di scambio e crescita comune.

Gli anni Novanta e il timore di uno “scontro di civiltà”

Tra la fine degli anni Ottanta e l'inizio dei primi anni Novanta, si compì però anche un altro importante passaggio nel cammino di integrazione del principio della libertà religiosa nel vocabolario della politica internazionale contemporanea. Fu proprio in quel periodo che si affacciò una seconda riflessione sul ruolo della religione e della cultura nelle relazioni internazionali, ossia quella che Huntington chiamò con il nome di scontro di civiltà. Pur configurandosi sempre all'interno dell'orizzonte del ritorno del religioso in politica, tale approccio contribuì non solo ad una ancor maggior visibilità internazionale delle questioni legate alla sfera etnica, culturale e religiosa, ma caricò anche tali dimensioni di forti contenuti securitari.

Fu, infatti, solo a partire da questo momento, e proprio in corrispondenza della conclusione del cosiddetto conflitto bipolare, che governi e diplomazie iniziarono sempre più a interrogarsi sul destino della pace e della convivenza a livello globale guardando alla relazione tra politica e religione. Tale attenzione crebbe in maniera costante per tutti gli anni Novanta, stimolata dalla crescente constatazione che con la fine della Guerra fredda stava prendendo piede una nuova forma di conflittualità, che appariva ormai dominata da fattori identitari e culturali. È quindi possibile dire che l'ultima e decisiva tappa del percorso di integrazione del principio della libertà religiosa nella politica internazionale si compì sotto una forte pressione securitaria e in ragione di una diffusa convinzione da parte di governi e diplomazie di non aver controllo e strumenti adeguati a interfacciarsi con una realtà ad essi estranea.

Libertà religiosa, diplomazia e politica internazionale contemporanea

Fu, quindi, all'apice delle riflessioni e delle dinamiche che avevano segnato gli anni Settanta e Ottanta che il principio della libertà religiosa entrò a pieno titolo nel vocabolario della politica internazionale, caricandosi così di nuovi contenuti politici.

In tal senso, un passo decisivo fu compiuto dall'amministrazione Clinton nel 1996, quando venne promossa la creazione dell'Advisory Committee on Religions Freedom Abroad, primo ente completamente dedicato allo studio della libertà religiosa a livello globale. Ma fu, in realtà, nel 1998 che il tema della libertà religiosa divenne uno dei pilastri della politica estera contemporanea di Washington. La promulgazione dell'*International Freedom Act* dotò il Paese di un dipartimento dedicato a questo tema e di un codice di condotta per la sua diplomazia. Gli Stati Uniti si impegnarono a promuovere i contenuti e i principi della libertà religiosa a livello globale, assistendo altri governi a compiere tutti i necessari passi per la sua garanzia e stabilendo che gli aiuti in ambito di sicurezza e sviluppo sarebbero da questo momento dovuti andare in via preferenziale verso quelle realtà non coinvolte in grosse violazioni di tale diritto (Hurd, 2017, 37). L'esperienza statunitense fu in breve tempo imitata da un numero crescente di Paesi, a partire da Regno Unito e Canada, anche se quest'ultimo ha deciso di chiudere il suo dipartimento nel 2016. Attualmente, nel contesto europeo quasi tutti i Paesi dispongono di un dipartimento o di un ufficio incaricato di occuparsi di tale

principio a livello globale. La stessa Unione Europea ha deciso nel 2013 di pubblicare le proprie linee guida per la protezione e promozione della libertà di religione o credo (*Guidelines on the promotion and protection of freedom of religion or belief* – FoRB) e ha disposto nel 2016 la nomina di un Inviato Speciale dedicato a questa funzione.

Il pericolo di una strumentalizzazione del principio di libertà religiosa

Tale recente tappa nel percorso di integrazione del principio della libertà religiosa nella sfera delle attività di diplomazie e governi occidentali non è però scevro da rischi e sfide. Ciò riguarda tanto la dimensione della sua realizzazione quanto quella dei principi e concetti che guidano la sua interpretazione. Il riconoscimento della qualità trasformativa e creativa del fenomeno religioso ha sì contribuito a superare la tesi secolarista della privatizzazione, ma ciò non ha sempre comportato una sua più attenta e profonda comprensione. Da una parte, al di fuori della sua definizione normativa, governi e diplomazie sono ancora lontani da aver trovato un accordo su quale siano i reali strumenti per una sua applicazione a livello internazionale e le aree di intervento prioritario. Dall'altro, il recepimento della tesi del ritorno del religioso in politica, in particolare nella sfera internazionale, ha contribuito a riprodurre una visione statica, monolitica e spesso procedurale della sfera religiosa e del rapporto tra istituzioni politiche e religiose. Queste sono, inoltre, spesso percepite come realtà da controllare e canalizzare, poiché sempre possibili fonti tanto di violenza quanto di stabilità e pace (Hurd, 2017, 35). L'introduzione del principio della libertà religiosa è, quindi, frequentemente interpretato come uno strumento di "addomesticazione", per meglio controllare visioni estreme e radicali o cooptare quelle considerate moderate e dialoganti. Inoltre, il suo inserimento all'interno delle pratiche diplomatiche e nelle relazioni tra stati corre il rischio di farne uno strumento di competizione e polemica politica, travisando completamente i suoi contenuti e il suo significato. Recentemente, paesi come India e Cina hanno, ad esempio, ingaggiato con Washington un duro confronto circa i contenuti da esso espressi nei suoi rapporti annuali sulla libertà religiosa. Tale situazione può essere particolarmente rischiosa per la reale attuazione di questo principio a livello globale, frammentandone l'interpretazione e politicizzandone i contenuti.

In questo senso, la riflessione in seno alla Chiesa Cattolica è nuova-

mente fonte di ispirazione per poter meglio focalizzare la sfida, a cui la comunità internazionale è chiamata a rispondere nell'ambito della promozione della libertà religiosa.

Il Magistero riafferma il legame fondamentale tra libertà religiosa e dignità umana

Già nel 2009, Papa Benedetto XVI mise in guardia contro i rischi di un parziale discernimento del fenomeno religioso e di un fraintendimento del ruolo della libertà religiosa nelle società contemporanee, richiamando ancora una volta al valore olistico del concetto di sviluppo e del rapporto tra questo e la dimensione spirituale (*Caritas in veritate*, 2009, 29). Al tempo stesso, il Sommo Pontefice inquadrò la sfida, tuttora aperta, di trovare una appropriata declinazione e comprensione della libertà religiosa, prendendo le distanze dall'“*indifferentismo religioso*” e mettendo al centro il “*bene comune*” (ivi, 133).

Più recentemente, Papa Francesco è tornato su questa questione in più occasioni a partire dalla sua lettura delle complesse dinamiche politiche contemporanee attraverso l'immagine della “*Terza guerra mondiale per pezzi*”. In particolare, nella *Evangelii gaudium* del 2013 il Sommo Pontefice sembra proprio mettere in guardia dal rischio di isolare il fenomeno religioso come semplice oggetto di diritto e di politiche, perdendo di vista il dato umano e il valore umanistico delle sue plurali tradizioni (cfr. ivi, 256). Inoltre, in occasione di un Convegno internazionale sul tema della libertà religiosa del 2014 (*Ai partecipanti al Convegno internazionale “La libertà religiosa secondo il diritto internazionale e il conflitto globale dei valori”*, 20 giugno 2014), Papa Francesco ebbe occasione di ricordare un altro aspetto di cruciale importanza rispetto all'attuale dibattito intorno al tema della libertà religiosa nella politica internazionale. Laddove più frequentemente tale principio sembra venir semplicemente interpretato come un bene o uno strumento al servizio di un interesse dello stato o della sua sicurezza, la libertà religiosa trova piuttosto sempre fondamento nella dignità dell'uomo e il suo rispetto è per l'ordinamento politico e sociale fonte di legittimità e non strumento di sicurezza e polemica. Questo ribaltamento di prospettiva, coerente con tutta la riflessione che deriva dal Concilio Vaticano II, trova ulteriore sviluppo nelle successive riflessioni di Papa Francesco incentrate sul valore della fratellanza e del dialogo. Pur non citando mai il termine libertà religiosa a favore piuttosto di quello di libertà di credo, l'incontro del 2019 ad Abu Dhabi tra

il Sommo Pontefice e il Grande Imam di Al-Azhar, Ahmad Al-Tayyeb, rappresenta proprio uno dei più recenti passi nel cammino verso la definizione di un orizzonte comune che ponga il tema delle libertà al centro di una riflessione “*compiuta nel dialogo e [frutto] di un impegno congiunto*” (*Fratelli tutti*, 5) nel segno di “*un’unica umanità*” (ivi, 8) e non in funzione delle sole logiche di singoli governi o diplomazie. Secondo questa prospettiva, la realizzazione del principio della libertà religiosa diviene strumento e nutrimento per la realizzazione di un mondo contemporaneo che si riconosca e pacifichi nel valore prioritario della fratellanza.

Bibliografia

Crociata M., Poquillon O., Tomasi S. (2020), *La diplomazia della Chiesa oggi. Nazioni Unite e Unione Europea*, Contributi del Centro di Ateneo per la dottrina sociale della Chiesa, 12, Vita e Pensiero.

Hurd E.S. (2017), *Beyond Religious Freedom. The New Global Politics of Religion*, Princeton University Press.

Maggiolini P. (2018), *La Diplomazia Vaticana in Medio Oriente*, in A. Pacini, *Raccontarsi e lasciarsi raccontare*, Marsilio.

Thomas S. (2005), *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations. The Struggle for the Soul of the Twenty-First Century*, Palgrave Macmillan.

Tomasi S. M. (2017), *The Vatican in the Family of Nations: Diplomatic Actions of the Holy See at the UN and Other International Organizations in Geneva*, Cambridge University Press.



Politiche e istituzioni

C'è una "architettura" della convivenza che è indispensabile al bene comune, ovvero al bene di "noi tutti" – individui, famiglie, gruppi intermedi, che si uniscono in comunità sociali, fino a formare l'intera famiglia umana. Si tratta di quel complesso di istituzioni che strutturano giuridicamente, civilmente, politicamente, culturalmente il vivere sociale. Chi non desidera istituzioni e politiche più sane, ordinamenti più giusti, interventi pubblici più efficaci, strutture civili più solidali? C'è dunque un compito per tutti, per i grandi architetti e per i piccoli artigiani.

CORPI INTERMEDI

Antonio Campati

Voce centrale nell'architettura della dottrina sociale della Chiesa. Dopo un necessario riepilogo delle varie declinazioni, la voce metterà in luce le problematicità della collocazione 'spaziale' dei corpi intermedi, con particolare attenzione alla relazione tra individuo e Stato e tra persona e società. Inoltre, la voce renderà conto del recente dibattito sulla "rivolta" contro i corpi intermedi, sviluppato secondo diverse declinazioni dalla teoria politica contemporanea. Quest'ultimo verrà messo in relazione al concetto di "rapidación" (Laudato si', 18).

Parole chiave: *Corpi intermedi, Rappresentanza, Istituzioni politiche, Democrazia.*

Intermediary bodies

The intermediate bodies are a crucial branch of the Social Doctrine of the Church and, at the same time, they are important elements for democratic theories. They therefore represent a classic topic around which to feed a real debate between the Magisterium and scientific research. This dictionary entry provides the reasons why such a discussion is increasingly urgent, especially in relation to the disintermediation process characterizes contemporary democracies and the challenges that rapidly launch to our time.

Keywords: *Intermediary bodies, Representation, Political institutions, Democracy.*

ERC: SH2_1; SH5_10

Una definizione problematica

In linea generale, i corpi intermedi sono “*tutte quelle società, variamente denominate, che si pongono come centri di vita e di azione sociale, interna ed esterna, nell'ambito della più vasta società statale*” (Tosato 1989, 139). Più precisamente, le comunità intermedie sono raggruppamenti interpersonali, che hanno lo scopo di “*proteggere e integrare*” la persona nei suoi rapporti con la macro-entità statale (Grossi 2015, 39), come è sancito anche dall'art. 2 della Costituzione italiana: “*La Repubblica riconosce e garan-*

Antonio Campati, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

Email: antonio.campati@unicatt.it

tisce i diritti inviolabili dell'uomo, sia come singolo sia nelle formazioni sociali ove si svolge la sua personalità". È dunque evidente il nesso tra la presenza e l'azione dei corpi intermedi e il ruolo e le funzioni dello Stato. In realtà, il problema delle "unità associative umane" – per usare l'espressione adoperata da Otto Friedrich von Gierke – ha alle spalle una storia lunga, i cui lineamenti possono essere rinvenuti già nella tradizione greco-romana antica e, poi, in molti altri frangenti storici fino alle più recenti teorie della democrazia. Includendo un così vasto arco temporale, è facilmente comprensibile la difficoltà nel fissare una definizione univoca di corpo intermedio, anche perché l'idea che esso sottende viene spesso espressa con sinonimi (per esempio: comunità intermedie, enti intermedi, formazioni sociali), che però colgono ciascuno una sfumatura concettuale differente.

È forte la tentazione di abbandonare tale categoria proprio a causa della sua problematicità definitoria. Ma, così facendo, si trascurerebbe colpevolmente la persistente attenzione che il Magistero sociale riserva ai corpi intermedi e alle mutevoli forme sociali con cui gli individui si aggregano tra loro (Ornaghi 2004). E, allo stesso tempo, le ricerche volte a studiare la democrazia verrebbero private di un elemento indispensabile per comprenderne le trasformazioni, dal momento che, almeno dalle opere di Alexis de Tocqueville in poi, è largamente accettata l'idea secondo cui i corpi intermedi sono necessari per garantire il pluralismo sociale e politico. Dunque, la riflessione sui corpi intermedi rappresenta ancora un classico tema attorno al quale alimentare un genuino dialogo tra Magistero e ricerca scientifica.

La mediazione nell'epoca della rapidità

Sottolineare l'importanza dei corpi intermedi all'interno della democrazia contemporanea potrebbe apparire un'insistenza fuorviante dal momento che l'accentuazione del protagonismo dei leader, l'utilizzo massiccio dei *social media* per stabilire una relazione diretta (quindi non mediata) tra élite e popolo e la necessità di predisporre risposte immediate alle diverse urgenze della società globalizzata sono tutti fattori che inducono a pensare che sia in atto un restringimento degli spazi della mediazione. In effetti, è in corso una dura requisitoria contro i corpi intermedi, accusati di rallentare i processi decisionali, di non essere più in grado di rappresentare le istanze dei cittadini e, in buona sostanza, di

simboleggiare dei simulacri di un passato ormai alle spalle. Nell'età della disintermediazione, la rapidità sembra essere la principale categoria di legittimazione del potere politico, che dunque minaccia seriamente il perimetro di azione dei corpi intermedi fino a farli apparire del tutto obsoleti.

Tale critica non riguarda solo la dimensione politico-istituzionale, ma si estende anche all'ambito della rappresentanza sindacale, imprenditoriale e degli interessi economici e sociali. È infatti strettamente correlata a una tendenza più generale, in atto da diversi anni e che papa Francesco sottolinea ripetutamente ponendo l'accento sulla *rapidación* che caratterizza la nostra epoca: “*benché il cambiamento faccia parte della dinamica dei sistemi complessi, la velocità che le azioni umane gli impongono contrasta con la naturale lentezza dell'evoluzione biologica*” (*Laudato si'*, 2015, 18). Un ragionamento simile può essere fatto anche per analizzare l'attuale “*crisi*” della democrazia contemporanea: la minaccia che le giunge dalla fascinazione per l'immediatezza si scontra con la sua inevitabile preferenza per modelli di rappresentanza e quindi di mediazione. Da un simile contrasto emerge la legittima domanda se, in realtà, le forme di disintermediazione che sembrano minacciare il suo corretto funzionamento non siano altro che forme di neointermediazione. L'esempio più evidente è quello delle piattaforme digitali, le quali, immaginate come l'emblema più evidente di immediatezza, sono anch'esse uno strumento di mediazione – seppur “*virtuale*” – tra cittadini e leader politici. Ciò non significa sottovalutare le profonde trasformazioni che investono la rappresentanza politica e la rappresentanza degli interessi, ma prendere atto che le mediazioni non sono state annullate dall'ansia per la rapidità. Nonostante l'innegabile sfiducia che li circonda, i partiti politici e i sindacati, per citare i casi più noti, sono ancora ben presenti e attivi all'interno del processo democratico. Così come la miriade di associazioni, enti e gruppi di natura locale (e non solo) che rappresentano a tutti gli effetti la “*forza*” di una società (Quaglia-Rosboch 2018). Semmai, il problema è che i corpi intermedi non sono più riconosciuti come attori primari di una democrazia.

I corpi intermedi nella dottrina sociale della Chiesa

La significativa attenzione che la dottrina sociale della Chiesa riserva ai corpi intermedi è testimoniata dai molti ambiti nei quali li analizza: in

relazione al bene comune, allo Stato, alla sussidiarietà, alla partecipazione, all'economia, al mercato e finanche alla comunità internazionale (*Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, 2004, 168, 186-187, 281, 346, 356, 394, 441). D'altronde, già nella *Quod apostolici muneris* (1878), Leone XIII sottolinea l'importanza delle “*società artigiane e operaiè*”, così come fa nella *Rerum novarum* (1891), quando pone l'accento sulle “*società particolari*” (37) e ricorda che il diritto all'associazione è naturale per l'uomo (38). Anche sollecitati da queste chiare indicazioni del Magistero, in quegli stessi anni (e in seguito) non pochi pensatori hanno orientato i loro studi sul ruolo degli enti intermedi, recependo le posizioni fino ad allora espresse sul tema e aggiornandole alle “*cose nuove*” del tempo: tra i principali c'è sicuramente Giuseppe Toniolo, ma con lui, molti altri, i quali testimoniano come il costante interesse per questi “*corpi*” possa essere considerato uno dei pilastri più solidi della dottrina sociale (Ornaghi 2004, 222). Un'ulteriore conferma in tal senso la si può trovare nella *Quadragesimo anno* (1931) quando – argomentando la necessità di una “*riforma delle istituzioni*” (78-82) – viene auspicato il mantenimento di un “*principio importantissimo nella filosofia sociale*”: “*siccome è illecito togliere agli individui ciò che essi possono compiere con le forze e l'industria propria per affidarlo alla comunità, così è ingiusto rimettere a una maggiore e più alta società quello che dalle minori e inferiori comunità si può fare*” (80). Viene dunque stabilito il principio di sussidiarietà che deve spingere “*l'autorità suprema dello Stato*” a rimettere “*ad associazioni minori e inferiori il disbrigo degli affari e delle cure di minor momento, dalle quali essa sarebbe più che mai distratta*” (81).

La centralità dei corpi intermedi è dovuta principalmente al fatto che questi consentono la piena realizzazione della “*socialità dell'uomo*”: infatti, le comunità intermedie maturano come reali comunità di persone che “*innervano*” il tessuto sociale, impedendo che questo scada “*nell'anonimato e in un'impersonale massificazione*” (*Centesimus annus*, 1991, 13 e 49). La Chiesa, inoltre, considera la famiglia come la “*prima e vitale cellula della società*” (*Apostolicam actuositatem*, 1965, 11), assegnandole la titolarità di diritti propri e originari e ponendola al centro della vita sociale (*Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, 211). È importante che i corpi intermedi godano di una effettiva autonomia nei confronti dei poteri pubblici e che perseguano i loro specifici interessi “*in rapporto di leale collaborazione tra essi, subordinatamente alle esigenze del bene comune*” (*Mater et magistra*, 1961, 52). I loro membri devono essere considerati e trattati come persone e stimolati a prendere parte attiva della loro vita,

specialmente nei contesti nei quali si associa, per quanto è possibile, il lavoro alla proprietà del capitale (*Laborem exercens*, 1981, 14). Inoltre, è opportuno che svolgano le funzioni che loro competono senza doverle ingiustamente cedere ad altre aggregazioni sociali di livello superiore, dalle quali verrebbero assorbiti, tutelando in tal modo il già ricordato principio di sussidiarietà (*Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, 186), il quale è prima di tutto un aiuto alla persona, capace di esprimersi proprio attraverso l'autonomia dei corpi intermedi (*Caritas in veritate*, 2009, 57). Tuttavia, non devono perseguire “egoisticamente” il loro interesse particolare, ma devono rispettare gli interessi altrui, nel pieno rispetto del principio di solidarietà (*Sollicitudo rei socialis*, 1987, 39).

Per pervenire al loro pieno sviluppo, i corpi intermedi hanno necessità di istituzioni politiche, la cui finalità è quella di rendere accessibili alle persone i beni necessari per condurre una vita veramente umana (*Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, 168), quindi per tutelare il bene di quel “noi-tutti” formato da individui, famiglie e, appunto, gruppi intermedi uniti in una comunità sociale (*Caritas in veritate*, 7). In tal senso, l'autorità politica deve “ordinatamente favorire” e non ostacolare i corpi o istituti intermedi, né privarli delle loro legittime ed efficaci attività (*Gaudium et spes*, 1966, 75). Ciò è valido anche per quanto riguarda la comunità mondiale, che ha lo scopo di creare un ambiente nel quale i poteri pubblici delle singole comunità politiche, e quindi i rispettivi cittadini e corpi intermedi, possano svolgere i loro compiti e adempiere i loro doveri (*Pacem in terris*, 1963, 74). Allo stesso tempo, la società – proprio attraverso organismi non governativi e corpi intermedi – deve fare pressione sui governi, affinché siano obbligati a sviluppare normative, procedure e controlli rigorosi su tematiche cruciali per i nostri tempi (*Laudato si'*, 179) e, spesso, sono proprio le organizzazioni della società civile a compensare le “debolezze” della Comunità internazionale (*Fratelli tutti*, 2020, 175). Infine, per fare in modo che i “gruppi sussidiari” (*Octogesima adveniens*, 1971, 46) possano contribuire al bene comune, sono ugualmente importanti le istituzioni economiche: queste, infatti, devono porsi al servizio dell'uomo, avendo un'attenzione particolare soprattutto per alcune categorie di beni, collettivi e di uso comune, la cui utilizzazione non può dipendere dai meccanismi del mercato e non è neppure di esclusiva competenza dello Stato. Quest'ultimo ha quindi il compito – in relazione a tali beni – di “valorizzare tutte le iniziative sociali ed economiche che hanno effetti pubblici, promosse da formazioni intermedie” (*Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, 356).

Le basi per un nuovo equilibrio

Una visione ampia sul tema dei corpi intermedi come frutto di un dialogo tra dottrina sociale della Chiesa e scienze politiche e sociali deve basarsi su due questioni dirimenti. La prima è legata alla definizione dei soggetti che sono al centro della mediazione. Si è visto che questi sono principalmente il cittadino e lo Stato, laddove spesso il primo, grazie ai corpi intermedi, si “*difende*” dall’invadenza del secondo. Ma una prospettiva che tenta di superare tale impostazione – in stretta relazione al principio di sussidiarietà e nel quadro dell’antropologia sociale cristiana – prevede che i corpi intermedi non medino tra individuo e Stato, ma tra persona e società perché danno forma, prima che al diritto, all’intenzione di associarsi (Brambilla 2019, 49). All’interno di questa prospettiva ‘spaziale’, non si può evitare di considerare un’altra relazione, quella tra Stato e mercato, con una particolare attenzione al “*terzo pilastro*” che si frappone tra essi, rappresentato dalle comunità (Rajan 2019).

La seconda questione, strettamente connessa alla prima, riguarda l’immediatezza. Da questo punto di vista, si registra una convergenza tra gli studi politici e il Magistero perché entrambi riservano una particolare attenzione al “*dramma di una politica focalizzata sui risultati immediati*” (*Laudato si’*, 178). Infatti, se, per un verso, come si è accennato, la teoria democratica si interroga sulle ricadute dei processi di immediatezza sul sistema della rappresentanza, dall’altro, il Magistero ha indicato nell’“*interesse immediato*” una vera e propria “*espressione degenerata di un’ autorità popolare*” (*Fratelli tutti*, 161). In entrambi i casi, è ancora chiamata in causa l’articolazione della democrazia e, in particolare, l’“*equilibrio*” tra l’autonomia delle “*forme organizzative della società*” e l’“*azione tempestiva di coordinamento e di indirizzo da parte del potere politico*” (*Mater et magistra*, 53).

Tale equilibrio è stato oggi alterato proprio da una logica concentrata sull’“*ossessione dei risultati immediati*” (*Evangelii gaudium*, 2013, 223), che, da un lato, alimenta l’illusione circa l’inadeguatezza dei corpi intermedi, dall’altro, esalta l’“*azione tempestiva*” dei governi (che è pure necessaria in determinati frangenti). Sulla scorta di queste osservazioni, il dialogo tra teoria politica e Magistero sociale può allora fornire valide indicazioni per delineare i contorni di un nuovo bilanciamento tra questi attori della democrazia, la cui storia verrebbe arricchita con un capitolo utile a comprenderne le più recenti trasformazioni.

Bibliografia

Brambilla F. G. (2019), *I corpi intermedi, figure del noi sociale. Per lo sviluppo della persona e la giustizia nella società*, Vita e Pensiero.

Grossi P. (2015), *Le comunità intermedie tra moderno e pos-moderno*, Marietti.

Ornaghi L. (2004), *Corporativismo*, in *Dizionario di dottrina sociale della Chiesa. Scienze sociali e Magistero*, Vita e Pensiero, 221-224.

Quaglia G., Rosboch M. (2018), *La forza della società. Comunità intermedie e organizzazione politica*, Aragno.

Tosato E. (1989), *Persona, società intermedie, Stato*. Saggi, Giuffrè.

L'IPERAFFLUSSO IN PRONTO SOCCORSO

Marcello Candelli – Francesco Franceschi

Il sovraffollamento del Pronto Soccorso (PS) riconosce diverse cause, tra le quali la riduzione delle risorse economiche, il taglio dei posti letto, l'uso improprio dell'utenza ed il mancato potenziamento della medicina territoriale. Il problema deve essere risolto evitando di considerare la salute come un bene commerciale e rifiutando la cultura dello "scarto", come sottolineato da Papa Francesco. La soluzione va, quindi, affrontata su più livelli: 1) nazionale, con interventi legislativi adeguati 2) ospedaliero, con modelli di risposta che si adattino alle variabili esigenze del PS e 3) umano, in cui medici e pazienti rinnovino quell'alleanza terapeutica necessaria per curare i malati.

Parole chiave: *Sovraffollamento, Pronto Soccorso, Emergenza, Alleanza terapeutica, Salute.*

Overcrowding in Emergency Department

Emergency Department (ED) overcrowding is mainly due to the reduction of economic resources, the cutting of hospital beds, the overuse of this facility and the failure to strengthen local medicine. The problem should be resolved by avoiding considering health as a commercial good and rejecting the culture of "waste", as emphasized by Pope Francis. The solution must then be approached on several levels: 1) national, with adequate legislative interventions 2) hospital, with flexible response models suitable for ED needing and 3) human, in which doctors and patients renew their therapeutic alliance necessary to cure the person.

Keywords: *Overcrowding, Emergency Department, Emergency, Therapeutic alliance, Health.*

ERC: LS7

Introduzione

In una società orientata verso l'affermazione personalistica, il profitto e la spersonalizzazione dei rapporti causata dalla tecnologia, il rapporto tra medico e paziente è divenuto critico. La facilità di ottenere informazioni sanitarie, associata al rifiuto della malattia della nostra

Marcello Candelli, Università Cattolica del Sacro Cuore, Roma.

Email: mcanelli@gmail.com

Francesco Franceschi, Università Cattolica del Sacro Cuore, Roma.

Email: francesco.franceschi@unicatt.it

società ha minato la figura del medico. Il taglio dei *budget* per le spese sanitarie, seppur dovuto a serie motivazioni economiche, non è stato indirizzato all'eliminazione degli sprechi, ma eseguito linearmente e ha portato al sovraccarico lavorativo e all'incremento degli obblighi burocratici del personale, con un allungamento dei tempi di attesa per ricoveri e prestazioni sanitarie. Il problema è particolarmente evidente nei Pronto Soccorso (PS), dove negli ultimi anni abbiamo assistito ad un graduale e inesorabile aumento degli accessi in PS, senza che a questo sia corrisposto un incremento degli spazi e del personale dedito all'assistenza. Con il taglio dei posti letto nei reparti di degenza e la chiusura di molti ospedali periferici, si è anche snaturata la figura del PS, che è divenuto non solo il luogo di diagnosi e cura delle patologie acute e iperacute, ma anche un vero e proprio reparto di degenza, in cui i pazienti soggiornano anche per più di 72 ore. In questo contesto, diventa prioritario garantire l'assistenza sanitaria ai malati, ma si finisce, spesso, nel tralasciare le altre necessità dei pazienti, alimentando così il grado di insoddisfazione generale percepito. Assertività, empatia e comunicazione sono sicuramente i tre principi che porterebbero ad un significativo miglioramento della situazione, ma affinché funzionino, occorre che siano applicati non solo dagli operatori sanitari, ma anche dai pazienti e dai loro familiari. In questo scenario, il personale del PS è chiamato a svolgere un compito importante che va al di là della semplice formulazione diagnostica o terapeutica, estendendosi, invece, alla cura della persona malata, in ogni suo aspetto.

Cattolicesimo e salute

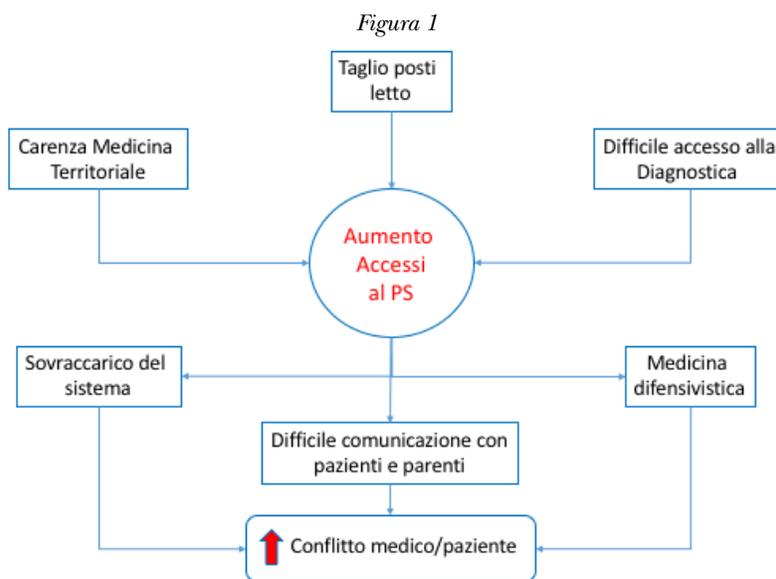
È indubbio che uno degli insegnamenti principali della dottrina cattolica riguarda la cura e l'assistenza ai malati. Non a caso nel 2010 il Pontificio Consiglio per la pastorale degli Operatori Sanitari ha dichiarato che la Chiesa Cattolica gestisce circa il 25% di tutte le strutture sanitarie nel mondo, non solo nei Paesi in via di sviluppo, ma anche in quelli più economicamente progrediti. La radice di questa attività viene dagli insegnamenti di Gesù che ha sempre posto molta attenzione nella cura dei malati ultimi ed emarginati, soprattutto quelli più gravi e affetti da patologie che incutono molto timore. Vi sono, infatti, molti esempi nei Vangeli di Gesù che guarisce il lebbroso, che all'epoca dei fatti era veramente considerato ultimo tra gli ultimi.

In questo contesto la Chiesa Cattolica si è sempre espressa contro l'aziendalizzazione della sanità e la mercificazione del malato, cercando di evitare ciò che può accadere in sistemi capitalistici puri in una società sempre più volta alla secolarizzazione, cioè che il paziente, persona al centro del sistema salute, diventi un mero mezzo di profitto e quindi un cliente o un semplice consumatore. Ecco allora che il rapporto tra medico e paziente si spersonalizza e si snatura sempre di più; il paziente, sentendosi un consumatore, spinto dai sempre maggiori successi della medicina e dalla loro spettacolarizzazione attraverso i *mass media*, in una società che porta le persone verso il culto dei beni materiali, e che ha paura della morte, mettendo da parte gli aspetti spirituali e allontanandosi dal divino, pensa di avere il diritto non solo alle migliori cure disponibili, ma alla guarigione garantita, mentre la morte non è più vista come un'inevitabile conseguenza della vita e della malattia incurabile, ma un evento causato dalle cure non adeguate fornite dal medico e dall'ospedale.

Cause di iperafflusso in Pronto Soccorso

Il contenzioso legale, che sempre più viene intentato dai pazienti nei confronti dei medici, genera una risposta inappropriata: la medicina difensiva. I medici richiedono esami e prestazioni poco utili o sproporzionati al caso, con il solo scopo di ripararsi da eventuali denunce. La conseguenza principale è l'allungamento delle liste di attesa per l'esecuzione di esami e in PS l'allungamento dei tempi di attesa. Quindi nel PS arrivano pazienti che sul territorio non hanno avuto risposte in tempi accettabili. Questa massa di persone ha la conseguenza di far aumentare i tempi di attesa sia per la prima visita che per la diagnosi e il trattamento di tutti i pazienti presenti. Inoltre, la riduzione dei posti letto dovuta a motivi economici, l'insufficiente numero di letti nei reparti di lungodegenza e post-acuzie, unite allo stile di vita delle famiglie moderne, che non permette più di prendersi cura in prima persona di un anziano malato o non autosufficiente, rende la situazione ancora più difficile. La prima conseguenza è che i pazienti da ricoverare si accumulano in PS in attesa di un posto letto; il personale del PS si trova quindi non più a gestire solo le emergenze ma anche interi reparti ricavati all'interno del PS, in spazi totalmente inadeguati. Questo tempo speso nella cura delle persone in attesa di ricovero sottrae risorse per la valutazione dei

nuovi pazienti che si trovano ad affrontare spesso lunghissime attese prima di ricevere le cure e le attenzioni del caso. Vengono, inevitabilmente, richiesti sempre più turni straordinari al personale sanitario, che già opera in un sistema ad alto livello di stress, con conseguente “*burn out*”. A questo si aggiunge la riduzione del tempo da dedicare alla comunicazione con i pazienti e i loro familiari; la conseguenza è il peggioramento del conflitto tra medico/paziente/familiare, con ulteriore ricorso alla medicina difensiva, che finisce con il peggiorare a sua volta il processo. Il rischio è che paziente e medico si vedono più come nemici che come alleati (figura 1).



Se il rischio che corriamo è che il medico e il paziente finiscono per perseguire ognuno obiettivi fuorvianti, cosa possiamo fare per ristabilire il principio dell’alleanza terapeutica? Possiamo, a nostro giudizio, intervenire su tre livelli.

Livello macro-organizzativo

Riguarda il governo amministrativo (statale e/o regionale), che deve intraprendere i giusti correttivi, potenziando la medicina territoriale, aumentando i posti letto sia per malati acuti che cronici o nelle RSA per

anziani non autosufficienti, assumendo personale sanitario (medico, infermieristico, socio-assistenziale). Questi interventi, ovviamente necessitano di un notevole supporto economico. L'obiettivo principale è di spostare la gestione del malato cronico verso il territorio limitando solo nei casi di impossibilità di un trattamento domiciliare e familiare verso idonee strutture residenziali piuttosto che come spesso accade, negli ospedali per acuti. Ogni vita, e ci piace ricordare le parole di Papa Francesco, è degna di essere vissuta e non deve esistere alcuna differenza tra le persone in base alla loro "utilità".

Livello ospedaliero

Riguarda l'istituzione di percorsi clinici rapidi sia in fase diagnostica che terapeutica (*fast-track*), i quali riducono notevolmente le attese dei pazienti e migliorano la mortalità e la morbilità. Riducono la richiesta di esami e aumentano la soddisfazione dei malati. La capacità di una struttura ospedaliera di rimodellarsi in tempi rapidi, in base alle esigenze, è un'altra soluzione al problema. Spesso i PS sperimentano il sovraffollamento anche per eventi esterni (chiusura di un altro PS, incidente che coinvolge numerose persone, epidemie) e l'incapacità di modificare i propri percorsi porta ad una inevitabile sofferenza organizzativa. Altra risposta può essere la creazione di strutture dedite all'osservazione dei pazienti per trattare e gestire malati che non possono essere dimessi direttamente dal PS, poiché necessitano di ulteriori indagini o cure. Sottrarre questi pazienti dalla gestione diretta dei medici del PS migliorerebbe la qualità di vita non solo degli operatori sanitari, ma anche dei pazienti, poiché si vedrebbero gestiti da un personale dedicato.

Livello umano

Occorre intervenire sui giusti comportamenti. Un'importante opzione che possiamo sviluppare è quella di far ritornare i sanitari ad essere persone che si prendono cura dei malati a tutto tondo, che hanno di fronte una persona e non una malattia, che guardano non solo al benessere fisico, ma anche a quello psicologico e sociale dei pazienti. Ristabilire il rapporto di fiducia tra medico e paziente è un compito che tutta la società deve perseguire. Il medico deve, innanzitutto, esprimere empa-

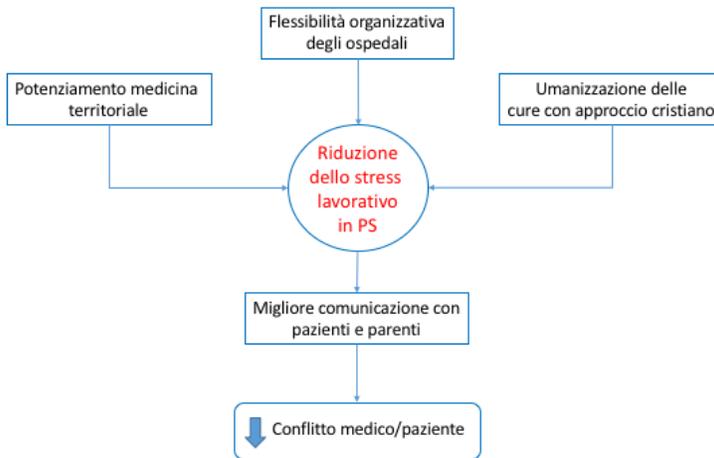
tia, deve avere la capacità di immedesimarsi nel paziente, comprendere le sue esigenze e cercare di fornire le risposte adeguate. Il primo passo per il medico empatico è di astenersi dal giudizio. Il malato va ascoltato attentamente senza pregiudizi riguardo all'aspetto, alle eventuali credenze, ai suoi gusti o banalmente al suo racconto. Non va colpevolizzato e non gli vanno attribuite intenzioni che non ha espresso. Occorre illustrare chiaramente al paziente i tempi di attesa, le modalità in cui sarà seguito durante la permanenza in PS e le modalità di comunicazione dei risultati degli accertamenti eseguiti. Il mostrare interesse riguardo alle necessità di un paziente è certamente il primo passo verso la cura. Per avere un atteggiamento empatico è necessario, quindi, allontanarsi dai modelli di comportamento aggressivi e passivi, molto tipici dei tempi moderni. Quando il rapporto con un paziente o un suo familiare si deteriora, è essenziale che l'operatore sanitario non cada in eventuali provocazioni, né che subisca passivamente le recriminazioni. È bene che ci sia una risposta educata, che chiarisca come ci si deve prendere cura del paziente secondo i suoi diritti, senza mettere in discussione i propri e assumendo un atteggiamento sia verbale che gestuale rassicurante, privo di preconcetti o di aggressività. La comunicazione assertiva migliora il rapporto e coinvolge il paziente, ne riduce l'ansia e genera una valutazione più realistica delle aspettative dello stesso.

Conclusione

In conclusione, i modelli organizzativi del PS e dell'ospedale sono estremamente importanti nel miglioramento delle sue attività. Ma è soprattutto l'amore disinteressato verso il prossimo e la carità cristiana che devono guidare i comportamenti degli operatori sanitari e dei pazienti (figura 2). La Chiesa ci insegna come i malati debbano essere al centro della nostra attenzione e figure cristiane importanti come quella di Madre Teresa di Calcutta, che ha dedicato la sua intera vita alla cura degli infermi, non possono che essere una fonte di ispirazione. Allo stesso modo, dobbiamo sicuramente migliorare la comunicazione con l'intera popolazione, riguardo all'utilizzo intelligente e appropriato del PS, risorsa non inesauribile, indicando chiaramente quando è corretto andarci, ponendo l'attenzione anche sui possibili tempi di attesa che possono variare in base alla gravità dei sintomi riferiti. Occorre chiarire che se non si viene chiamati nella sala visita è perché il personale è impegnato con un

caso più urgente; ciò vuol dire anche mettere da parte il proprio egoismo. Solo così, agendo sull'umanizzazione del medico e del paziente si otterrà l'effetto desiderato: la persona al centro, nella carità cristiana.

Figura 2



Bibliografia

Bucci S., de Belvis AG., Marventano S., De Leva AC., Tanzariello M., Specchia ML., Ricciardi W., Franceschi F. (2016), *Emergency Department crowding and hospital bed shortage: is Lean a smart answer? A systematic review*, "European Review for Medical and Pharmacological Sciences", 2016 oct, 20(20):4209-4219.

De Belvis AG., Bocci MG., Morsella A., Balducci FM., Loconsole L., Angioletti C., Ribaldi S., Cingolani E., Cambieri A., Pennisi MA., Antonelli M., Franceschi F. (2020), *Major trauma critical pathway: preliminary results from the monitoring system in the regional network and in a hub center in Rome metropolitan area*, "European Review for Medical and Pharmacological Sciences", 2020 Jul, 24(13):7230-7239.

Frisullo G., Brunetti V., Di Iorio R., Broccolini A., Caliandro P., Monforte M., Morosetti R., Piano C., Pilato F., Calabresi P., Della Marca G. (2020), *STROKE TEAM Collaborators. Effect of lockdown on the management of ischemic stroke: an Italian experience from a COVID hospital*, "Neurological Sciences" 2020 Sep, 41(9):2309-2313.

Sonis JD., White BA. (2020), *Optimizing Patient Experience in the Emergency Department*, "Emergency Medicine Clinics of North America", 2020 Aug, 38(3):705-713.

Tosoni A., Rizzatti G., Nicolotti N., Di Giambenedetto S., Addolorato G., Franceschi F., Zileri Dal Verme L. (2020), *Gemelli Against COVID-19 Clinician Team (GAC-19 CT) Study Group. Hospital reengineering against COVID-19 outbreak: 1-month experience of an Italian tertiary care center*, "European Review for Medical and Pharmacological Sciences" 2020 Aug, 24(15):8202-8209.

WELFARE: UN APPROCCIO GIURIDICO

Matteo Corti

All'inizio del suo lavoro, l'autore descrive brevemente l'evoluzione del Welfare State dalla sua origine, radicata nei drammatici cambiamenti sociali derivanti dalla rivoluzione industriale, fino alle prospettive più recenti, aperte dall'integrazione europea. L'autore prosegue con il considerare la dottrina sociale della Chiesa relativa a questo ambito, delineando l'importante contributo che ha fornito alla creazione e allo sviluppo del Welfare State. L'ultima parte è dedicata al modello di Welfare State proposto dalla dottrina sociale cattolica: un sistema fraterno di sicurezza sociale, fondato sui principi di solidarietà, sussidiarietà e responsabilità. Tale modello, che implica una forte etica del lavoro, è in totale contrasto con qualsiasi proposta di reddito di base incondizionato, che mira a liberare la persona dal lavoro.

Parole chiave: Welfare State, Stato sociale, Previdenza sociale, Assistenza sociale, Assicurazioni sociali, Modello occupazionale, Modello universalistico, Sussidiarietà, Solidarietà, Responsabilità, Lavoro, Reddito minimo incondizionato.

Welfare: a legal approach

At the beginning of his work, the author briefly describes the evolution of Welfare State from its origin, rooted in the dramatical social changes brought about by the industrial revolution, to the most recent perspectives, disclosed by the European integration. Then, the author deals with the social doctrine of the Catholic Church in this domain, outlining the important contribution which it has given to the coming into being and development of the welfare state. The final part is devoted to the model of Welfare State proposed by the Catholic social doctrine: a fraternal social security system, based on the principles of solidarity, subsidiarity and responsibility. Such a model, which implies a strong ethic of work, is completely at odds with any proposal of unconditional basic income, which aims at liberating the person from work.

Keywords: Welfare State, Social security, Social assistance, Social insurance, Occupational model, Universalistic model, Subsidiarity, Solidarity, Responsibility, Work, Unconditional basic income.

ERC: SH2_2; SH2_8

Sommario: 1. Il Welfare State: le origini. 2. Il Welfare State e l'identità europea. 3. La previdenza delle origini e l'enciclica leonina. 4. La maturità dello Stato sociale: il sostegno delle encicliche sociali. 5. La critica dell'assistenzialismo. 6. Il welfare "cattolico": solidarietà nel rispetto della sussidiarietà. 7. Lo Stato sociale come modello universale: un welfare fraterno per una società inclusiva di uomini responsabili. 8. L'etica cristiana del lavoro come antidoto ai progetti di reddito minimo universale incondizionato.

Matteo Corti, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

Email: matteo.corti@unicatt.it

1. *Il Welfare State: le origini.*

Il *Welfare State* (Stato del benessere, più frequentemente tradotto in lingua italiana con Stato sociale) è una conquista della civiltà europea, faticosamente edificata nel continente a partire dalla fine del XIX secolo (Ritter 2003). I suoi gracili antecedenti si rinvergono nelle misure in favore dei poveri contenute nelle *Poor Laws* inglesi, il cui prototipo è rappresentato dall'*Act for the Relief of the Poor* di Elisabetta I del 1601, che fece scuola anche nei Paesi scandinavi. Nell'Europa continentale e mediterranea, invece, i poteri pubblici dell'epoca preindustriale si sono tradizionalmente astenuti dall'intervenire direttamente in questo ambito, cosicché l'assistenza ai poveri e ai bisognosi è stata tradizionalmente appannaggio della Chiesa, attraverso i suoi numerosi enti caritatevoli. Peraltro, il sistema delle *Poor Laws* presentava, specialmente per gli assistiti in grado di lavorare, tratti marcatamente punitivi e stigmatizzanti, che assimilavano le *workhouses*, in cui essi erano tenuti a prestare la propria opera, a vere e proprie prigioni (Ferrera 2019, 18).

L'origine del *Welfare State* affonda le proprie radici nei travagli dell'industrialismo, quando masse sempre più ingenti di lavoratori si spostarono dalle campagne alle città per alimentare il fabbisogno di manodopera delle nascenti fabbriche. Mentre le prime generazioni rimanevano legate al mondo contadino e vi ritornavano una volta conclusa l'esperienza operaia, con il tempo si costituì un ampio strato di proletari, che non potevano più contare sulla solidarietà della famiglia allargata, da sempre dominante nelle campagne. Del resto, nelle città essi non potevano più godere nemmeno delle tutele che le corporazioni avevano garantito nei secoli precedenti tanto ai padroni che ai loro apprendisti e lavoratori, sotto l'occhio vigile delle autorità civili ed ecclesiastiche: la Rivoluzione francese le aveva spazzate via dal suolo europeo, insieme ad altri retaggi dell'*ancien régime*, e la restaurazione ottocentesca, impregnata dei valori mercantilistici cari alla borghesia liberale, non le riportò in vita. Per conseguenza, cominciarono a rimanere insoddisfatti bisogni basilari di protezione che si presentano in taluni tornanti cruciali della vita, quali gli infortuni, la malattia, la disabilità, la disoccupazione, la gravidanza e la maternità, la vecchiaia. E ciò, per di più, avveniva nei contesti produttivi degli opifici ottocenteschi, ove i rischi per la salute dei lavoratori e la discontinuità occupazionale erano particolarmente elevati.

Le prime reazioni dei legislatori nazionali furono caute e ispirate da preminenti ragioni di ordine pubblico. Nella Germania bismarckiana,

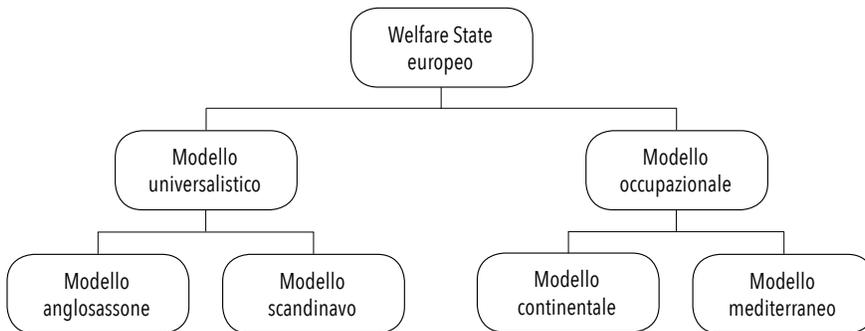
che inaugurò la nuova legislazione introducendo le assicurazioni sociali contro gli infortuni, l'invalidità, la malattia e la vecchiaia negli anni '80 del XIX secolo, uno degli obiettivi principali era indebolire il nascente movimento operaio e il partito socialdemocratico, che miravano a mutamenti rivoluzionari dell'assetto economico e sociale del Paese (Ritter 2003, 66). Ad ogni modo, l'esempio bismarckiano ha segnato profondamente la storia dello Stato sociale: il modello di *welfare* imperniato sulla solidarietà tra i produttori ha costituito l'archetipo su cui sono stati plasmati la gran parte dei sistemi continentali, compreso il nostro. E così, alla vigilia del primo conflitto mondiale la maggioranza degli Stati dell'Europa occidentale aveva introdotto schemi pubblici di assicurazione o di previdenza, obbligatori o volontari, con riferimento alla malattia, alla vecchiaia e agli infortuni (Ritter 2003, 87).

2. *Il Welfare State e l'identità europea.*

L'opera di espansione e rafforzamento continuò tra le due guerre: questo oscuro periodo della storia europea vide almeno la luce della Costituzione di Weimar, la prima Costituzione di Stato sociale. Essa rappresentò il modello per le altre carte fondamentali del Secondo dopoguerra, che affiancarono ai diritti di libertà classici ambiziosi elenchi di diritti sociali. Nella Costituzione italiana, ad es., l'art. 38 impegna lo Stato a garantire ai lavoratori “*mezzi adeguati alle loro esigenze di vita in caso di infortunio, malattia, invalidità e vecchiaia, disoccupazione involontaria*”, nonché il “*mantenimento e l'assistenza sociale*” a coloro che sono inabili al lavoro (cfr. Ferrante, Tranquillo, 8-10); l'art. 32, poi, gli impone di assicurare “*cure gratuite agli indigenti*”.

In Europa, nel corso del XX secolo, si sono delineate due grandi famiglie di sistemi di *Welfare State*, come rivelano gli studi politologici: il modello universalistico, caratteristico del Nord Europa, nel quale gli schemi di protezione sociale abbracciano tutti i cittadini, a prescindere dalla loro condizione lavorativa, e quello occupazionale, diffuso nell'Europa continentale e mediterranea, nel quale la tutela è modulata su di una pluralità di regimi che coprono *in primis* i lavoratori (Tab. 1) (Ferrera 2019, 37 ss.).

Tabella 1



Il primo gruppo si suddivide in due ulteriori archetipi. Il modello anglosassone si fonda sulla fiscalità generale e attua parzialmente le teorizzazioni di Lord Beveridge, che già durante la Seconda Guerra mondiale elaborò i principi alla base, tra l'altro, del National Health Service, istituito nel 1948 con l'obiettivo di garantire a tutti i cittadini una sanità gratuita e di buona qualità. Il modello scandinavo costituisce una versione più ambiziosa e generosa di quello anglosassone, realizzando la solidarietà generale con un uso più massiccio della leva fiscale ed effetti di maggiore redistribuzione.

Anche la famiglia dei sistemi di *welfare* occupazionale si articola in due ulteriori modelli: quello continentale, che, sulla scorta dell'archetipo bismarckiano, impernia il sistema di Stato sociale sulla solidarietà professionale dei produttori; quello mediterraneo, che, pur presentando spiccate affinità con quest'ultimo, si distingue per una copertura più discontinua e una maggiore resilienza dei meccanismi di aiuto reciproco interni alle comunità familiari. Va, peraltro, osservato che nel corso del tempo i succitati modelli hanno subito consistenti fenomeni ibridativi, avvicinandosi sotto molteplici aspetti: questi processi sono stati senza dubbio accelerati dall'opera di coordinamento dell'Unione europea.

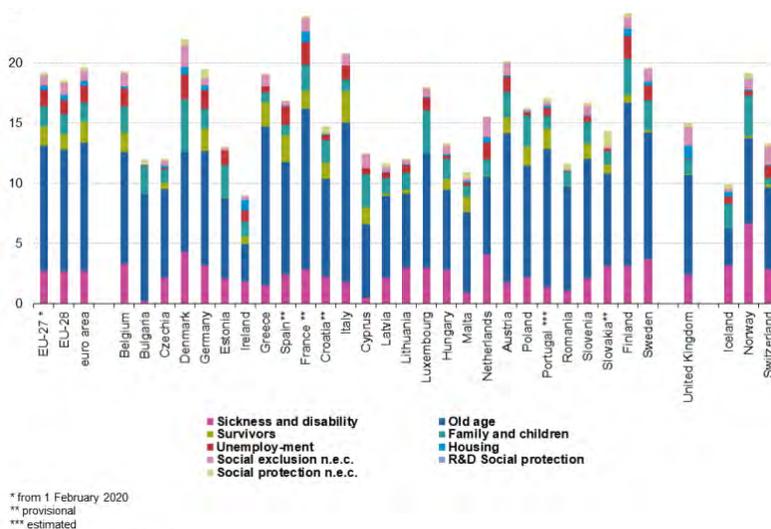
Nonostante tali sensibili contaminazioni, non esiste ancora un paradigma europeo di *Welfare State*, né tanto meno un *Welfare State* europeo. Lo Stato sociale si pone al cuore del contratto sociale con il quale gli Stati europei hanno ridefinito la propria identità, risalendo dall'abisso nel quale i nazionalismi avevano sprofondato il continente durante la Seconda Guerra mondiale: per conseguenza, ne sono particolarmente gelosi e assai restii a cederne le prerogative a istituzioni sovranazionali (la persistente diversità dei *Welfare States* nazionali emerge con evidenza

dalle spese annualmente destinate ai diversi capitoli di spesa: v. Tab. 2). L'UE si riconosce, però, come “*economia sociale di mercato [...] che mira alla piena occupazione e al progresso sociale*” (art. 3, par. 3, Trattato dell'Unione europea) e i diritti sociali sono parte integrante della tavola di valori comuni degli Stati membri, essendo contemplati massicciamente dalla Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea del 2001 e dal più recente Pilastro europeo dei diritti sociali, adottato a Stoccolma il 17 novembre 2017. Si può, dunque, ben concludere che il *Welfare State* costituisce parte integrante dell'identità europea.

Tabella 2

Spesa totale delle amministrazioni pubbliche per la protezione sociale, 2018 (% del PIL)

(Fonte: Eurostat - *Gov_10a_exp*)



3. *La previdenza delle origini e l'enciclica leonina.*

L'enciclica leonina si colloca agli albori della costruzione dello Stato sociale: nel 1891 soltanto in Germania erano state poste le basi del sistema previdenziale pubblico, mentre nel resto dell'Europa predominavano ancora le esperienze solidaristiche di auto-organizzazione del movimento operaio o di collaborazione tra datori e lavoratori, nonché gli interventi di carattere assistenziale degli enti locali e le attività caritatevoli di

enti ecclesiastici o di singoli filantropi. Proprio nel 1886 in Italia era stata approvata la legge n. 3818 sulle “società operaie di mutuo soccorso”: essa mirava a radicare e sostenere i fenomeni di mutualismo volontario che si ponevano l’obiettivo di “*assicurare ai soci un sussidio, nei casi di malattia, d’impotenza al lavoro o di vecchiaia*”, nonché di “*venire in aiuto alle famiglie dei soci defunti*”.

L’enciclica mostra grande favore per le “società di mutuo soccorso”, come anche per “*le molteplici assicurazioni private destinate a prendersi cura dell’operaio, della vedova, dei figli orfani, nei casi d’improvvisi infortuni, d’infermità, o di altro umano accidente; i patronati per i fanciulli d’ambo i sessi, per la gioventù e per gli adulti*” (*Rerum novarum*, 1891, 36). Per l’enciclica le forme di aggregazione privilegiata sono costituite dalle “*corporazioni di arti e mestieri, che nel loro complesso contengono quasi tutte le altre istituzioni. Evidentissimi furono tra i nostri antenati i vantaggi di tali corporazioni*” (ibid.). In particolare, l’enciclica incoraggia l’istituzione di associazioni cattoliche di operai, o miste di operai e datori, chiamate a “*provvedere che all’operaio non manchi mai il lavoro, e vi siano fondi disponibili per venire in aiuto di ciascuno, non soltanto nelle improvvise e inattese crisi dell’industria, ma altresì nei casi di infermità, di vecchiaia, di infortunio*” (*Rerum novarum*, 43).

Nell’enciclica leonina non manca un cenno all’assistenza sociale: “*se qualche famiglia si trova per avventura in sì gravi ristrettezze che da sé non le è affatto possibile uscirne, è giusto in tali frangenti l’intervento dei pubblici poteri, giacché ciascuna famiglia è parte del corpo sociale*” (*Rerum novarum*, 11).

4. *La maturità dello Stato sociale: il sostegno delle encicliche sociali.*

Nella fase di edificazione e maturità del *Welfare State* il magistero sociale della Chiesa esprime un sostegno deciso alle politiche pubbliche indirizzate a tali fini. Se nella *Quadragesimo anno* del 1931 vi è ancora soltanto un cenno generale alla più intensa politica sociale germinata grazie al contributo della *Rerum novarum* (cfr. *Quadragesimo anno*, 26-28), già nella *Mater et magistra* del 1961 si evidenzia che “*lo sviluppo dei sistemi d’assicurazione sociale, e, in alcune comunità politiche economicamente sviluppate, l’instaurazione di sistemi di sicurezza sociale*” appartengono ai mutamenti più significativi della contemporaneità (*Mater et magistra*, 36).

Il giudizio complessivamente positivo della *Mater et magistra* (cfr. 47-48) è ribadito e approfondito un paio di anni più tardi nella *Pacem in terris*. Il diritto al *welfare* viene espressamente elevato al rango di diritto

umano: “ogni essere umano [...] ha quindi il diritto alla sicurezza in caso di malattia, di invalidità, di vedovanza, di vecchiaia, di disoccupazione, e in ogni altro caso di perdita dei mezzi di sussistenza per circostanze indipendenti dalla sua volontà” (*Pacem in terris*, 1963, 6). Il compito di operare affinché “allo sviluppo economico si adegui il progresso sociale”, segnatamente affinché, “al verificarsi di eventi negativi o di eventi che comportino maggiori responsabilità familiari, ad ogni essere umano non vengano meno i mezzi necessari a un tenore di vita dignitoso”, è affidato ai “poteri pubblici”, che in tal modo si rendono attuatori del bene comune (*Pacem in terris*, 39). Anche Papa Francesco, nella *Laudato si'*, riconduce al bene comune “i dispositivi di benessere e sicurezza sociale” (*Laudato si'*, 157).

In effetti, nell'edificare una “rete di istituzioni sociali per la previdenza e la sicurezza sociale” gli Stati contribuiscono “in parte a tradurre in atto la destinazione comune dei beni” (*Gaudium et spes*, 1966, 69), a più riprese sottolineata e valorizzata dalla dottrina sociale della Chiesa come temperamento all'assolutizzazione del diritto di proprietà privata propugnata dal capitalismo e dal liberismo. Il concetto viene ripreso da Giovanni Paolo II nella *Laborem exercens* del 1981 con precipuo riferimento agli schemi di protezione del reddito in caso di disoccupazione: “il dovere [...] di corrispondere le convenienti sovvenzioni indispensabili per la sussistenza dei lavoratori disoccupati e delle loro famiglie è un dovere che scaturisce dal principio fondamentale dell'ordine morale in questo campo, cioè dal principio dell'uso comune dei beni o, parlando in altro modo ancora più semplice, dal diritto alla vita ed alla sussistenza” (*Laborem exercens*, 18).

5. La critica dell'assistenzialismo.

La riflessione del magistero sociale della Chiesa non si è limitata ad appoggiare la creazione del *Welfare State* e a puntellarne lo sviluppo e il consolidamento, ma, nella fase di maturità, ha offerto anche preziose indicazioni sulla sua auspicabile evoluzione. Già nella *Mater et magistra* Giovanni XXIII aveva intuito i rischi insiti nella degenerazione dello Stato sociale in Stato assistenziale: quest'ultimo accompagna il cittadino dalla culla alla tomba, ma a prezzo di una intollerabile restrizione del raggio di libertà nell'agire delle singole persone, cosicché per esse diventa difficile pensare in modo indipendentemente dagli influssi esterni, operare di propria iniziativa ed esercitare la propria responsabilità (cfr. *Mater et magistra*, 48; *Gaudium et spes*, 69).

La critica si precisa e circostanzia nella *Centesimus annus* di Giovanni Paolo II, ove lo “stato assistenziale” è anche letteralmente evocato e accompagnato da un duro giudizio: là dove lo Stato interviene direttamente e deresponsabilizza la società, esso “*provoca la perdita di energie umane e l’aumento esagerato degli apparati pubblici, dominati da logiche burocratiche [...], con enorme crescita delle spese*” (*Centesimus annus*, 1991, 48).

6. Il welfare “cattolico”: solidarietà nel rispetto della sussidiarietà.

La soluzione proposta dalla dottrina sociale della Chiesa a queste disfunzioni del *Welfare State* maturo risiede nel dispiegamento del principio della sussidiarietà, che risponde pienamente alla vocazione dell’uomo alla libertà che gli è stata impressa dal suo Creatore. Specialmente là dove la risposta al bisogno non debba essere soltanto di tipo materiale, “*conosce meglio il bisogno e riesce meglio a soddisfarlo chi è ad esso più vicino e si fa prossimo al bisognoso*” (*Centesimus annus*, 48).

Il concetto viene ripreso e ampliato nelle condizioni ben diverse del nuovo secolo, quando i meccanismi solidaristici dello Stato sociale sono messi a dura prova dalla competizione globale tra gli Stati per creare le condizioni più allettanti per gli investitori internazionali (cfr. *Caritas in veritate*, 2009, 25). Nella *Caritas in veritate* Benedetto XVI raccomanda la revisione “*delle politiche di assistenza e di solidarietà sociale al loro interno, applicando il principio di sussidiarietà e creando sistemi di previdenza sociale maggiormente integrati, con la partecipazione attiva dei soggetti privati e della società civile*”: tale ricetta consente non soltanto di “*migliorare i servizi sociali e di assistenza*”, ma anche di risparmiare risorse “*da destinare alla solidarietà internazionale*” (*Caritas in veritate*, 60).

Va osservato che in molti Paesi europei a partire dalla seconda metà degli anni ’70 comincia a delinarsi un ripensamento del *Welfare State*, causato da una concorrenza di fattori: tra i più importanti, vanno menzionati le ripetute crisi economiche, che hanno interrotto il periodo di crescita quasi continua degli anni ’50 e ’60, e il declino demografico, che ha investito in misura crescente la maggior parte del continente (Ferrera, 26-29). La necessità di rivedere l’impianto dello Stato sociale in un contesto di aspettative crescenti e di minore disponibilità di risorse ha indotto molti Stati a ricorrere alla sussidiarietà orizzontale, secondo i suggerimenti risuonati nelle encicliche sociali già in tempi non sospetti. Per un verso, il terzo settore è diventato un protagonista

sempre più importante nell'erogazione dei servizi alle persone, nel contrasto all'esclusione sociale e nella sanità. Per l'altro, il *welfare* contrattuale, mediante il quale gli attori sociali integrano i livelli minimi garantiti dalla previdenza e dall'assistenza pubbliche, è ormai una realtà radicata in molte esperienze, compresa quella italiana.

7. Lo Stato sociale come modello universale: un welfare fraterno per una società inclusiva di uomini responsabili.

Il magistero sociale della Chiesa ha influito sulla nascita del *Welfare State*, ha contribuito al suo consolidamento e suggerito le vie per la sua riforma. Per la dottrina sociale della Chiesa lo Stato sociale non è soltanto un accidente dell'evoluzione socioeconomica dei Paesi europei, bensì un modello da diffondere in tutto il mondo, e in special modo nei Paesi economicamente meno progrediti, in quanto consente di garantire alla persona umana i suoi diritti basilari, in primis quello all'esistenza, chiamando i poteri pubblici a realizzare il bene comune e, almeno in parte, la destinazione comune dei beni voluta dal Creatore. Già nella *Centesimus annus* si richiamava l'attualità dell'enciclica leonina “*nei contesti del Terzo Mondo*”, ove occorre radicare, tra l'altro, “*le assicurazioni sociali per la vecchiaia e la disoccupazione*” (*Centesimus annus*, 34).

Ma è nell'ultima enciclica di Papa Francesco, *Fratelli tutti*, che il *Welfare State* assurge compiutamente a valore universale. Dopo aver ribadito che “*ogni essere umano ha diritto a vivere con dignità e a svilupparsi integralmente, e nessun Paese può negare tale diritto fondamentale*”, il Pontefice lamenta che vi siano “*società che accolgono questo principio parzialmente*”, accontentandosi “*che ci siano opportunità per tutti*”, ma che poi tutto dipenda da ciascuno (*Fratelli tutti*, 2020, 107-108). Occorre, invece, “*uno Stato presente e attivo, e istituzioni della società civile*” orientate “*prima di tutto al bene comune*”: “*una società umana e fraterna è in grado di adoperarsi per assicurare in modo efficiente e stabile che tutti siano accompagnati nel percorso della vita, non solo per provvedere ai bisogni primari, ma perché possano dare il meglio di sé*” (*Fratelli tutti*, 108).

Il modello di *Welfare State* proposto dalla dottrina sociale della Chiesa è profondamente conformato dal principio di sussidiarietà (Colasanto, 597). Anzitutto, tale principio implica che lo Stato coinvolga il più possibile i corpi intermedi e gli attori sociali nella gestione del *welfare*, di modo che i bisogni delle persone trovino soddisfazione con spirito

solidaristico e fraterno, e non mediante apparati burocratici freddi e insensibili. In secondo luogo, la sussidiarietà chiama in causa la responsabilità di ciascuno: nessuno può sottrarsi al dovere di offrire il proprio contributo alla società, affidandosi alla generosità dello Stato sociale. Il *Welfare State* del magistero sociale della Chiesa non è paternalistico, né assistenziale, bensì presuppone l'autonoma responsabilità di ogni uomo: “*aiutare i poveri con il denaro dev'essere sempre un rimedio provvisorio per far fronte a delle emergenze. Il vero obiettivo dovrebbe essere di consentire loro una vita degna mediante il lavoro*” (*Laudato si'*, 128). Come chiosa assai efficacemente Benedetto XVI, il principio di solidarietà va mantenuto strettamente connesso con il principio sussidiarietà, perché “*la solidarietà senza la sussidiarietà scade nell'assistenzialismo che umilia il portatore di bisogno*” (*Caritas in veritate*, 58).

8. L'etica cristiana del lavoro come antidoto ai progetti di reddito minimo universale incondizionato.

L'uomo deve lavorare per riguardo al suo prossimo e per riguardo a Dio (Colom, 338 ss.): per riguardo al prossimo, “*essendo erede del lavoro di generazioni e insieme co-artefice del futuro di coloro che verranno dopo di lui nel succedersi della storia*” (*Laborem exercens*, 16); per riguardo a Dio, in quanto “*l'uomo, creato a immagine di Dio, mediante il suo lavoro partecipa all'opera del Creatore, ed a misura delle proprie possibilità, in un certo senso, continua a svilupparla e la completa, avanzando sempre più nella scoperta delle risorse e dei valori racchiusi in tutto quanto il creato*” (*Laborem exercens*, 25). Per l'uomo il lavoro “*dignitoso*”, ovvero presidiato dai giusti diritti e compensato con una retribuzione equa e sufficiente, è, pertanto, un “*obbligo morale*” (*Laborem exercens*, 16), o, se visto da diversa prospettiva, un “*diritto-dovere*” (Colom, 340).

Alla luce di questo insegnamento si può misurare la distanza della dottrina sociale da talune avanguardie del dibattito più recente sulle possibili linee evolutive del *Welfare State*: ci si riferisce alla discussione sull'opportunità di introdurre un reddito minimo universale e incondizionato, che garantisca all'uomo la liberazione dal bisogno senza richiedere alcunché in cambio. In altri termini, la persona sarebbe libera di dedicarsi a qualsiasi attività maggiormente le aggradi, oppure di lavorare, se ritenga di farlo, guadagnando in tal modo di più. Progetti di questo tipo sono chiaramente inaccettabili per il magistero sociale

della Chiesa, in quanto insieme alla liberazione dal bisogno comportano altresì la liberazione dal lavoro. Ma “*il lavoro è un bene dell’uomo – è un bene della sua umanità –, perché mediante il lavoro l’uomo non solo trasforma la natura adattandola alle proprie necessità, ma anche realizza se stesso come uomo ed anzi, in un certo senso, ‘diventa più uomo’*” (*Laborem exercens*, 9). Di conseguenza, la liberazione dal lavoro non è affatto un traguardo per il genere umano, perché rinnegando il lavoro l’uomo smarrisce la sua umanità e una parte del suo senso in questo mondo: “*il lavoro è una necessità, è parte del senso della vita su questa terra, via di maturazione, di sviluppo umano e di realizzazione personale*” (*Laudato si’*, 128).

Bibliografia

Colasanto M. (2004), *Stato sociale*, in *Dizionario di dottrina sociale della Chiesa. Scienze sociali e magistero*, Vita e Pensiero, 592-599.

Colom E. (2005), *Il lavoro*, in P. Carlotti, M. Toso (ed.), *Per un umanesimo degno dell’amore. Il “Compendio della Dottrina sociale della Chiesa”*, LAS, 331-354.

Ferrante V., Tranquillo T. (2019), *Nozioni di diritto della previdenza sociale*, Wolters Kluwer Cedam.

Ferrera M. (2019), *L’analisi delle politiche sociali e del Welfare State*, in M. Ferrera (ed.), *Le politiche sociali*, Il Mulino, 11-54.

Ritter G. A. (2003), *Storia dello Stato sociale*, Laterza.

ISTRUZIONE E FORMAZIONE PROFESSIONALE

Antonella Occhino

Sebbene talora (immeritadamente) negletto rispetto ad altre disposizioni, l'art. 35 Cost. prevede che la Repubblica si impegni a curare "la formazione e l'elevazione professionale dei lavoratori". Tematica quella della formazione professionale la cui necessità è ben evidenziato dal magistero sociale della Chiesa, e che appare ancora di più fondamentale in un mercato del lavoro che deve confrontarsi con cambiamenti tecnologici che – a differenza che nel passato – si misurano in (pochi) anni e non più in generazioni. Mettere al centro la persona che lavora passa pertanto anche dal riconoscimento – già avutosi in alcuni contratti collettivi ma che forse dovrebbe essere rivitalizzato con ancora maggior forza dal legislatore – di un vero e proprio diritto soggettivo alla formazione continua, che possa esercitarsi anche all'esterno del luogo di lavoro, anche tramite l'ampliamento dei permessi per il diritto allo studio.

Parole chiave: Lavoro, Istruzione, Formazione professionale, Costituzione.

Education and professional training

Article 35 of the Italian Constitution, which is sometimes less studied than other provisions, establishes that the Republic undertakes to provide for "the training and professional advancement of workers". The relevance of professional training is well highlighted by the Social Doctrine of the Church and nowadays the issue appears even more fundamental in a labour market in which technological changes are measured in (a few) years and no more in generations. Recognizing the central relevance of the working person should imply also a legal definition of the right to continuous training, which can also be exercised outside the workplace, even with an extension of leave for study purposes.

Keywords: Work, Education, Professional education, Italian Constitution.

ERC: SH2_4

Persona e cura della professionalità nel mondo del lavoro

I sistemi di istruzione e formazione professionale si basano sull'assunto che la leva effettiva dell'accesso al lavoro risieda nel complesso di conoscenze e competenze acquisite dalla persona nei percorsi educativi e formativi. In altri termini, l'istruzione e la formazione professionale si com-

Antonella Occhino, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

Email: antonella.occhino@unicatt.it

prendono alla luce della centralità del lavoro. *“Il grande tema è il lavoro. Ciò che è veramente popolare – perché promuove il bene del popolo – è assicurare a tutti la possibilità di far germogliare i semi che Dio ha posto in ciascuno, le sue capacità, la sua iniziativa, le sue forze”* (*Fratelli tutti*, 2020, 162).

Storicamente la questione si pone in senso moderno a partire dall'industrializzazione, che ha aperto a una nuova definizione del rapporto fra lavoro e umanesimo cristiano, in ottica di sviluppo. *“Necessaria all'accrescimento economico e al progresso umano, l'introduzione dell'industria è insieme segno e fattore di sviluppo. Mediante l'applicazione tenace della sua intelligenza e del suo lavoro, l'uomo strappa a poco a poco i suoi segreti alla natura, favorendo un miglior uso delle sue ricchezze. Mentre imprime una disciplina alle sue abitudini, egli sviluppa del pari in se stesso il gusto della ricerca e dell'invenzione, l'accettazione del rischio calcolato, l'audacia nell'intraprendere, l'iniziativa generosa, il senso della responsabilità”* (*Populorum progressio*, 2020, 25).

Frequente nella dottrina sociale è la sottolineatura dell'importanza dei processi di acquisizione delle capacità professionali, anche come forma di miglioramento delle condizioni della persona, in coerenza con il concreto impegno tradizionalmente profuso in tal senso dalla Chiesa e dai suoi ordini. *“Il mantenimento dell'occupazione dipende sempre di più dalle capacità professionali”* (*Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, 2004, 290, con riferimento a *Gaudium et spes*, 1966, 66); *“ai nostri giorni, più che a diventare proprietari di beni, si aspira ad acquistare capacità professionali”* (*Mater et magistra*, 1961, 93). E in tempi di crisi l'attenzione va alle politiche di riqualificazione professionale anche perché *“capaci di facilitare il passaggio dei lavoratori da settori in crisi ad altri in sviluppo”* (*Centesimus annus*, 1991, 15).

Educazione e contrasto alla disoccupazione

Il principio “agire contro la disoccupazione”, al netto della formazione professionale acquisita, è ripreso proprio in relazione alla formazione professionale: *“essa [la disoccupazione] diventa un problema particolarmente doloroso, quando vengono colpiti soprattutto i giovani, i quali, dopo essersi preparati mediante un'appropriata formazione culturale, tecnica e professionale, non riescono a trovare un posto di lavoro e vedono penosamente frustrate la loro sincera volontà di lavorare e la loro disponibilità ad assumersi la propria responsabilità per lo sviluppo economico e sociale della comunità”*. E a tal fine si richiama espressamente la necessità di *“un adatto sistema di istruzione*

e di educazione, che prima di tutto abbia come scopo lo sviluppo di una matura umanità, ma anche una specifica preparazione ad occupare con profitto un giusto posto nel grande e socialmente differenziato banco di lavoro” (Laborem exercens, 1981, 18). Netta la denuncia della mancanza di opportunità lavorative imputabili anche alla carenza di conoscenze. “Di fatto, oggi molti uomini, forse la maggioranza, non dispongono di strumenti che consentono di entrare in modo effettivo ed umanamente degno all’interno di un sistema di impresa, nel quale il lavoro occupa una posizione davvero centrale. Essi non hanno la possibilità di acquisire le conoscenze di base, che permettono di esprimere la loro creatività e di sviluppare le loro potenzialità, né di entrare nella rete di conoscenze ed intercomunicazioni, che consentirebbe di vedere apprezzate ed utilizzate la loro qualità” (Centesimus annus, 33).

Apprendo lo sguardo al fondamento educativo dell’istruzione e della formazione professionale si risale alla importanza di una educazione integrale “mediante la coltivazione delle virtù fondamentali della giustizia e della carità” (Compendio, 242), tenuto conto che “l’educazione cristiana deve essere integrale, e cioè estendersi ad ogni serie di doveri; e però deve pure tendere a che nei fedeli nasca e si invigorisca la coscienza del dovere di svolgere cristianamente anche le attività a contenuto economico e sociale” (Mater et magistra, 210).

Luoghi e ambiti dell’istruzione e della formazione

Quanto ai luoghi dell’educazione, e *in primis* alla famiglia, nella *Laudato si’* (2015) si scrive direttamente che “*gli ambiti educativi sono vari: la scuola, la famiglia, i mezzi di comunicazione, la catechesi, e altri. Una buona educazione scolastica nell’infanzia e nell’adolescenza pone semi che possono produrre effetti lungo tutta la vita. Ma desidero sottolineare l’importanza centrale della famiglia*” (213). A partire dall’educazione, la famiglia assume un significato specifico proprio in tema di istruzione e formazione professionale: culla dell’avvio all’apprendimento scolastico, universitario e professionale, e prima comunità di sostegno morale e materiale volto ad assicurare le condizioni per intraprenderne il percorso.

Direttamente sul lavoro si sviluppano ugualmente importanti opportunità di formazione professionale, sia per via delle esperienze di apprendimento *on the job*, sia tramite la formalizzazione di una contrattualistica del lavoro espressamente finalizzata alla alternanza fra momenti di lavoro e di formazione professionale, come è tipico dell’apprendistato e prima ancora di esperienze non strettamente lavorative come gli

stage. Il diritto del lavoro ha sempre favorito la diffusione di queste esperienze di formazione continua, anche tramite politiche fiscali specificamente orientate alla riduzione dei costi dei contratti di lavoro formativi, specificamente destinati ai giovani, in risposta anche alle esigenze delle imprese di coltivare al proprio interno figure professionali alle quali assicurare sviluppi di carriera, oltre che stabilità dell'impiego.

L'obiettivo di porre tutti e tutte nelle condizioni concrete di accedere ai sistemi di istruzione e formazione professionale, prima, e alla formazione continua poi, diventa parte essenziale delle politiche del lavoro, senza le quali fallirebbe il disegno di rimozione degli ostacoli economici e sociali che *"impediscono il pieno sviluppo della persona umana e l'effettiva partecipazione di tutti i lavoratori all'organizzazione politica, economica e sociale"*, come testualmente avverte l'art. 3 della stessa *Costituzione italiana*, mentre afferma il principio di uguaglianza. Per la inclusione di coloro che sono in difficoltà nell'accedere al sistema scolastico e di formazione professionale occorre distinguere fra le pratiche discriminatorie e, più insidiose, le esperienze di marginalizzazione ed esclusione, che giocano sulle falle delle attività di orientamento, sui limiti persistenti di una cultura delle pari opportunità, sulla scarsità di salute, intelletto e risorse che impedisce a molti/e l'accesso agli studi e alle esperienze formative professionalizzanti.

A tutto questo è compito della Repubblica rispondere, ancora una volta, con azioni positive di correzione dei diversi punti di partenza in senso compensativo e redistributivo delle opportunità, e quindi di diffusione di elementi di giustizia sociale, il che, è dire lo stesso, di solidarietà. La risposta concreta fa appello, sul piano giuridico, alla responsabilità diffusa di assicurare borse di studio e *facilities* in grado di orientare e permettere l'accesso di tutti alla scuola e alla formazione professionale, con beneficio anche in termini di bene comune, per il valore intrinseco della diffusione della cultura e delle abilità tecniche e scientifiche in termini di esercizio effettivo delle libertà costituzionali, realmente permesse dai mezzi economici che i proventi del lavoro assicurano.

Pubblico e privato al servizio della crescita personale e professionale dell'individuo

In Italia sia l'istruzione sia la formazione professionale sono oggetto di un esplicito richiamo della Costituzione che garantisce all'art. 33 l'impegno della Repubblica a dettare le norme generali sull'istruzione e ad istituire scuole statali per tutti gli ordini e gradi, liberi tutti gli enti e i privati

di istituire scuole ed istituti di istruzione cosiddetti paritari rispetto agli enti pubblici, statali e non. Ne sono protagonisti quindi anche i corpi intermedi, che è necessario “*godano di una effettiva autonomia nei confronti dei poteri pubblici, e perseguano i loro specifici interessi in rapporto di leale collaborazione fra essi, subordinatamente alle esigenze del bene comune*” (*Mater et magistra*, 52). Il tema dell’istruzione interseca quindi la realtà di una quantità notevole di istituti di istruzione e formazione che dalle scuole alle università contribuiscono alla trasmissione della conoscenza sulla base della finalità ultima di ricerca della verità (sulle università cattoliche cfr. *Ex corde ecclesiae*, 1990).

Parimenti la Repubblica nell’art. 35 è impegnata alla cura della formazione ed elevazione professionale dei lavoratori, in stretta relazione con il principio, appena prima dichiarato, della tutela del lavoro in tutte le sue forme ed applicazioni. Essa affida allo Stato come alle Regioni, in Italia, il perseguimento di politiche di istruzione e formazione professionale inclusive del ruolo degli attori privati, secondo un riparto di competenze legislative che assegna allo Stato l’esclusiva delle “norme generali sull’istruzione”, a Stato e Regioni, nella forma della competenza concorrente, l’“istruzione”, e direttamente alle Regioni la materia “della istruzione e della formazione professionale” (art. 117, cc. 2-3).

L’impegno pubblico e privato si dispiega qui nell’ambito del più ampio spettro delle attività volte a favorire la socializzazione, che “*è a un tempo riflesso e causa di un crescente intervento dei poteri pubblici anche in settori tra i più delicati, come quelli concernenti le cure sanitarie, l’istruzione e l’educazione delle nuove generazioni, l’orientamento professionale, i metodi di ricupero e di riadattamento di soggetti comunque menomati*” (*Mater et magistra*, 46). Nel fenomeno della socializzazione rientra infatti la soddisfazione di molteplici diritti della persona, specialmente quelli detti economico-sociali, quali fra gli altri proprio quelli “*a una istruzione di base più elevata, a una formazione professionale più adeguata, all’abitazione, al lavoro, a un riposo conveniente, alla ricreazione*” (*Mater et magistra*, 47).

La promozione dei diversi aspetti dell’educazione

La distinzione classica fra istruzione e formazione si è affievolita nel tempo e risente oggi della sovrapposizione concettuale fra le due sfere anche come conseguenza del forte impatto delle innovazioni tecnologiche sui processi produttivi e a ritroso sulla domanda di competenze profes-

sionali. Questo processo ha da un lato ampliato la permeabilità dei mercati del lavoro sganciandoli dai confini di rigidi percorsi di istruzione e formazione orientati ad un solo tipo di qualifica professionale, anche per via della incidenza delle cosiddette *soft skills* sull'incrocio fra domanda e offerta di lavoro. D'altro lato il medesimo processo ha determinato una sempre maggior diffusione di necessarie competenze tecniche, ora informatiche e telematiche, persino robotiche, fra quelle richieste nel mondo del lavoro. In questa logica, e piegando la tecnologia al servizio della persona, non viceversa, l'intelligenza artificiale torna nei confini dello strumento di lavoro, seppur in senso lato.

L'istruzione rinvia al valore della cultura e suo tramite alla partecipazione responsabile alla vita della comunità. *“Scaturisce pure dalla natura umana il diritto di partecipare ai beni della cultura, e quindi il diritto ad un'istruzione di base e ad una formazione tecnico-professionale adeguata al grado di sviluppo della propria comunità politica”*. E ancora: *“Ci si deve adoperare perché sia soddisfatta l'esigenza di accedere ai gradi superiori dell'istruzione sulla base del merito; cosicché gli esseri umani, nei limiti del possibile, nella vita sociale coprano posti e assumano responsabilità conformi alle loro attitudini naturali e alle loro capacità acquisite”* (*Pacem in terris*, 1963, 7).

“Ma pensiamo pure che l'accennata frattura nei credenti fra credenza religiosa e operare a contenuto temporale, è il risultato, in gran parte se non del tutto, di un difetto di solida formazione cristiana. Capita infatti, troppo spesso e in molti ambienti, che non vi sia proporzione fra istruzione scientifica e istruzione religiosa: l'istruzione scientifica continua ad estendersi fino ad attingere gradi superiori, mentre l'istruzione religiosa rimane di grado elementare” (*Pacem in terris*, 80). Questo principio è ripreso nella *Caritas in veritate* (2009), là dove dalla solidarietà si fa scaturire l'impegno a livello internazionale *“nel continuare a promuovere, anche in condizioni di crisi economica, un maggiore accesso all'educazione, la quale, d'altro canto, è condizione essenziale per l'efficacia della stessa cooperazione internazionale”*. Soprattutto *“con il termine 'educazione' non ci si riferisce solo all'istruzione o alla formazione al lavoro, entrambe cause importanti di sviluppo, ma alla formazione completa della persona”* (61).

Bibliografia

Napoli M. (ed.) (2004), *La professionalità*, Vita e Pensiero.

Pascucci P. (2008), *Stage e lavoro. La disciplina dei tirocini formativi e di orientamento*, Giappichelli.

Varesi P. A. (2017), *Apprendistato*, “Diritto on line”, Treccani.

ISTITUZIONI INCLUSIVE E SVILUPPO ECONOMICO

Domenico Rossignoli

I processi democratici dell'epoca moderna, innestandosi, specie in Occidente, sui modelli di sviluppo capitalista e liberista, hanno favorito anche lo sviluppo economico di molti Paesi, facilitando l'uscita dalla povertà di ampie fasce di popolazione nel mondo. Tuttavia, questo processo potenzialmente virtuoso presenta oggi non pochi limiti e problemi perché i processi di sviluppo economico, proprio nei sistemi che hanno favorito lo sviluppo delle democrazie, si stanno rivelando sempre meno inclusivi e potenzialmente "corrosivi" degli stessi processi democratici. Questo tema si innesta sul contributo della DSC in termini di sviluppo integrale da un lato e di inclusione e partecipazione politica dall'altro.

Parole chiave: *Istituzioni inclusive, Democrazia, Partecipazione politica, Sviluppo economico.*

Inclusive institutions and economic development

The process of democratization spurred in the modern era intertwined, especially in the West, with the development of capitalism, aside from providing more inclusive societies, also favored the economic development of many countries, helping the escape from poverty of large sections of the world population. However, this potentially mutually reinforcing process is currently presenting some limits and problems: the process of economic development, especially in the countries that mostly favored democratization, is growing less inclusive and becoming potentially "corrosive" of the democratic process itself. This issue is rooted in the SDC's contribution in terms of human integral development on the one hand and political inclusion and participation on the other.

Keywords: *Inclusive institutions, Democracy, Political participation, Economic development.*

ERC: SH1_3; SH1_7; SH1_16

Alle origini della democrazia contemporanea e del capitalismo

Il modello di democrazia prevalente in epoca contemporanea si sviluppò e consolidò quasi contestualmente allo sviluppo del sistema capitalista, in particolare nell'Europa Occidentale, quando la nascente borghesia inglese impose vincoli crescenti alla Corona a protezione della pro-

prietà privata. Al cuore del problema inizialmente si poneva la necessità, da parte dei sudditi più ricchi, di limitare la tassazione dei propri patrimoni per finanziare le attività della Corona. Questo processo, che fu all'origine della nascita dei primi parlamenti, nell'Inghilterra del XVII secolo portò all'introduzione di un crescente controllo parlamentare sulla spesa della Corona, allo scopo di limitarne la capacità di effettuare prelievi forzosi sui patrimoni privati. Questa limitazione dei poteri della Corona si basava su un rinnovato assetto istituzionale, avviato in seguito alla cosiddetta *Glorious Revolution* (o *Bloodless Revolution*), nel 1688, e garantito da punizioni credibili contro le defezioni, cioè la riuscita detronizzazione di Carlo I e Giacomo II, che agivano da deterrente contro successivi rigurgiti autoritari da parte del sovrano. In tal modo, gli imprenditori della nascente borghesia inglese percepivano una maggiore sicurezza dei loro diritti di proprietà e incrementarono gli investimenti in attività produttive, creando le basi per il successo economico dell'Inghilterra del XVIII e XIX secolo (North and Weingast 1989).

L'interconnessione tra democrazia ed economia di mercato può essere fatta risalire fin dalle prime applicazioni in epoca medievale e moderna di un principio codificato dal diritto Romano (in particolare dal Codice di Giustiniano), comunemente sintetizzato nella formula *Quod omnes tangit*, secondo cui le decisioni che riguardano tutti devono essere discusse e approvate da tutti: perciò, se ad esempio un sovrano intende esigere nuove tasse per far fronte alle proprie esigenze di governo (come avveniva comunemente per esigenze belliche), gli interessati devono avere voce in capitolo. In quest'ottica, perciò, risulta chiaro che quando le decisioni pubbliche vertono su temi che toccano direttamente il mercato, l'estensione del diritto a partecipare alle decisioni stesse favorisce il buon funzionamento del mercato, perché contrasta le potenziali tentazioni 'estrattive' del sovrano e incentiva di conseguenza gli attori economici a intraprendere la propria azione imprenditoriale.

Sinergia virtuosa

Questa relazione virtuosa che lega l'espansione della democrazia e in particolare dell'inclusione nei processi decisionali della società civile è stata al centro di gran parte del dibattito economico degli ultimi decenni ed è stata messa in luce, ad esempio, da Mancur Olson nel 1993 in *Dictatorship, democracy and development* e sintetizzata nei lavori di Daron

Acemoglu e James Robinson, in particolare in *Why nations fail* nel 2012. Questi approcci della letteratura hanno evidenziato una stretta connessione tra istituzioni inclusive, cioè capaci per design di favorire la partecipazione più ampia possibile nel processo della scelta pubblica, e sviluppo economico, dal momento che se gli attori del mercato sono effettivamente rappresentati nel processo decisionale è più probabile che le decisioni stesse tendano a produrre incentivi favorevoli all'attività economica.

Come ha ben evidenziato David Stasavage nel suo recente *The decline and rise of democracy* (2020), lo sviluppo del concetto di rappresentatività e in particolare l'assenza di vincolo di mandato rappresentano i principali tratti distintivi del successo inglese nel connubio tra democrazia e sviluppo nel lungo periodo. Tuttavia, anche nel resto d'Europa si è osservato un processo analogo, pur se con tratti distintivi diversi, in cui però il fattore più importante è la carenza, nel continente europeo, dalla caduta dell'Impero Romano fino a tutta l'epoca medievale, di forti apparati burocratici accentrati, che potessero essere utilizzati dai sovrani per estrarre efficacemente risorse dalla popolazione. In entrambi i casi, comunque, l'espansione di istituzioni inclusive, poggiate su un modello di democrazia rappresentativa, ha permesso che il mercato potesse espandersi e operare in uno spazio di libertà, in cui i diritti di proprietà di chi sapeva creare ricchezza a partire dal proprio capitale fossero protetti da eccessive ingerenze del potere sovrano.

Una fuga dalla povertà

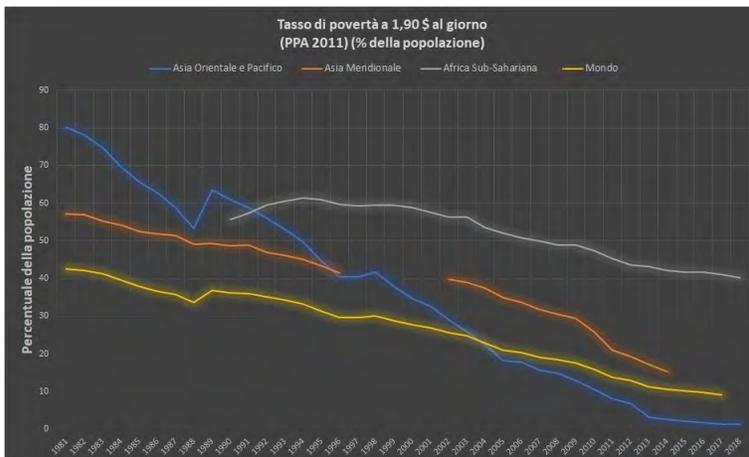
In generale, pur seguendo percorsi e tempi differenti, democrazia e sistema di mercato si sono sviluppati e consolidati insieme, promuovendo lo sviluppo economico di gran parte del continente e in gran parte del mondo e favorendo l'uscita dalla povertà di milioni di individui in tutto il mondo, in particolar modo nel secondo Dopoguerra: secondo i dati della Banca Mondiale (*World Development Indicators*), all'inizio degli anni Ottanta del secolo scorso oltre il 40% della popolazione mondiale viveva con meno di \$1,90, ovvero al di sotto della soglia di povertà assoluta, mentre nel 2015 la percentuale era scesa intorno al 10%.

Figura 1

Fuga dalla povertà

(elaborazione sulla base di dati World Development Indicators

Indicatore: Poverty headcount ratio at \$1.90 a day – 2011 PPP – % of population)



A partire dalla fine della Seconda Guerra Mondiale, perciò, il connubio tra democrazia e sviluppo economico sembrava essersi saldato in modo indissolubile, dando avvio, in gran parte dell'Europa e dei Paesi Occidentali, ad una sinergia tra democrazia e sviluppo economico, supportata da abbondante letteratura empirica (si veda la sintesi proposta nella meta-analisi di Colagrossi et al., 2020), e apparentemente inarrestabile sino all'avvento della grande crisi economico-finanziaria del 2007-08.

Inclusione economica e politica: il contributo della dottrina sociale della Chiesa

Giovanni Paolo II in *Centesimus annus* (1991) ha affermato in modo perentorio come il mercato rappresenti “*lo strumento più efficace per collocare le risorse e rispondere efficacemente ai bisogni*” (34) e allo stesso tempo ha affermato che “*la Chiesa apprezza il sistema della democrazia, in quanto assicura la partecipazione dei cittadini alle scelte politiche e garantisce ai governati la possibilità sia di eleggere e controllare i propri governanti, sia di sostituirli in modo pacifico, ove ciò risulti opportuno*” (ivi, 46). Nell'apprezzamento di entrambi questi sistemi umani di organizzazione della vita comunitaria risulta cruciale il riferimento alla ‘partecipazione’. Il suo opposto, infatti,

ovvero l'esclusione, è dannoso sia per il mercato che per la democrazia e intacca inesorabilmente il connubio positivo tra i due.

Del resto, come è noto, gli effetti dello sviluppo economico a partire dalla Rivoluzione industriale non furono solo positivi. A fronte dell'aumento della produttività dei sistemi economici europei, si assisteva anche alla creazione di ampie masse di popolazione impiegate nei processi produttivi con ritmi di lavoro massacranti, salari al livello della mera sopravvivenza e in assenza di qualunque genere di tutela.

Da Leone XIII a Francesco

È proprio in questo contesto che si inserisce anche l'intervento della Chiesa, che a partire dalla *Rerum novarum* (1891) di Leone XIII contribuisce all'idea che poiché “*il lavoro degli operai è quello che forma la ricchezza nazionale [è] quindi giusto che il governo s'interessi dell'operaio, facendo sì che egli partecipi in qualche misura di quella ricchezza che esso medesimo produce*” (27b). Le tensioni sociali generate dal tumultuoso avvio dei processi di industrializzazione accelerano anche i processi di inclusione politica, con una lenta ma costante e progressiva estensione dei diritti politici e in particolare con l'estensione del suffragio. Già Paolo VI ricordava la necessità di ancorare il funzionamento del mercato a finalità morali per assicurare e al tempo stesso circoscriverne l'ambito di autonomia (*Octogesima adveniens*, 1971, 41) e più recentemente Francesco ha esortato a riflettere responsabilmente “*sul senso dell'economia e sulla sua finalità, per correggere le sue disfunzioni e distorsioni*” (*Laudato si'*, 2015, 194).

Assenti questi fondamenti, il mercato può produrre ineguaglianza, finisce per escludere anziché includere, fino a produrre un sistema economico che anziché generare opportunità di sostentamento, sviluppo e vita, finisce per uccidere, come evidenzia con forza Francesco in *Evangelii gaudium*, 53 (2013), e ribadisce in *Fratelli tutti* (2020), 120, facendo propria l'esortazione di Giovanni Paolo II affinché lo sviluppo, ancorato al principio della destinazione universale dei beni, proceda senza escludere nessuno. Esclusione e inequità si contrastano con partecipazione ed equità, principi cardine proprio dello stesso sistema democratico.

Partecipazione politica ed esclusione economica

Del resto, si è visto che a fronte del generale apprezzamento per il sistema di mercato, già Giovanni Paolo II evidenziava la necessità che il mercato non fosse lasciato a se stesso, dal momento che i principi ultimi che guidano l'agire e la coscienza umana non possono essere prevaricati dalle logiche strumentali del mercato.

L'avvento del nuovo millennio ha in effetti spezzato l'illusione che il sistema economico capitalista fosse capace di creare ricchezza e benessere diffuso senza limiti. Recenti rapporti (ad esempio i *Global Wealth Report* di Credit Suisse) evidenziano che la ricchezza si sta progressivamente concentrando nelle mani di una piccola minoranza (nel 2019, l'1% della popolazione mondiale deteneva il 44% della ricchezza globale). Tutti gli indicatori di disuguaglianza hanno evidenziato un generale peggioramento all'interno dei Paesi nell'ultimo ventennio (cfr. https://jackblun.github.io/Globalinc/html/fig_1980.html) e le recenti crisi economico-finanziarie hanno evidenziato fragilità intrinseche nell'assicurare che i benefici della crescita economica fossero effettivamente distribuiti tra la maggioranza della popolazione.

Tabella 1

Ripartizione della ricchezza mondiale tra la popolazione adulta alla fine del 2019

(Fonte: Credit Suisse, *The Global wealth report 2020*)

| FASCE DI RICCHEZZA | POPOLAZIONE ADULTA TOTALE | | RICCHEZZA TOTALE | |
|----------------------------------|---------------------------|-----------------------|-------------------------------|-----------------------|
| | milioni di adulti | % sul totale mondiale | Valore aggregato (triloni \$) | % sul totale mondiale |
| > 1 milione \$ | 51.9 | 1% | 173.3 | 43.40% |
| tra 100.000 \$ e 1 milione di \$ | 590 | 11.40% | 161.8 | 40.50% |
| tra 10.000 \$ e 100.000 \$ | 1754 | 34% | 58.6 | 14.70% |
| < 10.000 \$ | 2768 | 53.60% | 5.4 | 1.40% |

Allo stesso tempo, la crisi di legittimità dei sistemi democratici ha portato a una sempre maggiore disaffezione dei cittadini soprattutto nelle democrazie più mature. A questo si aggiunga il non trascurabile effetto che il processo di globalizzazione ha prodotto nell'indebolire l'efficacia e la rilevanza delle istituzioni nazionali nell'affrontare i problemi economici. Tutto ciò ha generato il progressivo venir meno della partecipazione della maggioranza sia al benessere economico che alla vita politica.

L'uomo al centro delle istituzioni politiche

Il connubio virtuoso tra democrazia e mercato può svolgere efficacemente questo ruolo se entrambi gli ambiti, quello politico e quello economico, favoriscono l'inclusione della più ampia platea possibile di individui, idealmente tutti quelli che fanno parte di un determinato contesto politico istituzionale. In particolare, come ricorda la Chiesa, “*diventa imprescindibile l'esigenza di favorire la partecipazione soprattutto dei più svantaggiati*” (*Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, 2004, 189). Diviene evidente perciò che se la partecipazione alla vita comunitaria è il “*pilastro*” dell'ordinamento democratico, insieme allo stato di diritto e alla retta concezione della vita umana (*Centesimus annus*, 46), essa assicura e favorisce anche la partecipazione ai benefici della vita economica. Laddove la prima viene meno, anche la seconda finisce per entrare in crisi. Tutto ciò rimane vero anche in un contesto di grandi cambiamenti: la dottrina sociale della Chiesa, infatti, rimarca la centralità della persona umana in ogni disegno istituzionale, a prescindere dal livello, nazionale o sovranazionale. Tale contributo, perciò, rimane attuale in ogni tempo e contesto.

Bibliografia

Acemoglu D., Robinson J. A. (2012), *Why nations fail. The origins of power, prosperity, and poverty*, ed. it (2013) *Perché le nazioni falliscono. Alle origini di prosperità, potenza e povertà*, Il Saggiatore.

Colagrossi M., Rossignoli D., Maggioni M. A. (2020), *Does democracy cause growth? A meta-analysis (of 2000 regressions)*, “European Journal of Political Economy”, 61.

North D. C., Weingast B. R. (1989), *Constitutions and commitment. The evolution of institutions governing public choice in seventeenth-century England*, “The journal of economic history”, 49 (4), 803-832.

Olson M. (1993), *Dictatorship, democracy, and development*, “American political science review”, (87) 3, 567-576.

Stasavage D. (2020), *The Decline and Rise of Democracy. A Global History from Antiquity to Today*, Princeton University Press.

SISTEMI SANITARI E CURA DELLA PERSONA

Gilberto Turati

Da sempre la Chiesa è stata parte attiva nel prendersi cura dei più deboli. Questa attività di cura si estende anche alle società e ai cambiamenti sociali che più impattano sulla vita delle persone e ne influenzano la salute. Rientrano in questo ambito alcuni fenomeni tipici della modernizzazione delle economie, dalla prima industrializzazione al consumismo di massa, fino ai cambiamenti climatici indotti dall'azione umana. I sistemi sanitari – quell'insieme di relazioni che producono servizi di cura e finanziano i costi di produzione dei servizi – seguono l'evoluzione dei Paesi e diventano pubblici e più inclusivi con la crescita del Pil. Anche nei Paesi più ricchi, tuttavia, pur in presenza di sistemi a copertura universale, lo svantaggio dei più poveri è evidente. Questo processo di esclusione chiama in causa i determinanti sociali della salute.

Parole chiave: Sistemi sanitari, Salute, Determinanti sociali della salute.

Health systems taking care of people's health

The Roman Catholic Church has always put attention to the most disadvantaged within our societies. This attention is not limited to individuals but also to social changes that impact on the lives of individuals and on their health. Social changes include phenomenon related to the modernization of economies, from the first Industrial Revolution to mass consumption, up to climate change induced by human actions. Healthcare systems – the network of relationships involving the production of healthcare services and the funding of these services – follow the evolution of countries. The share of public funding increases with GDP growth; and this expands coverage, making the systems more inclusive. However, also in rich countries, even in the presence of universal coverage, the disadvantage of the poor in the access to services is clear. This process of exclusion of the poorest brings to the fore the importance of the social determinants of health.

Keywords: Healthcare system, Health, Social determinants of health (SDH).

ERC: SH1_12

La cura delle persone e della società

Un sistema sanitario è definito dall'insieme di relazioni che si sviluppano tra persone che chiedono di essere curate e istituzioni che, da un lato, si preoccupano di produrre i servizi di cura (ad esempio, gli ospedali).

Gilberto Turati, Università Cattolica del Sacro Cuore, Roma.

Email: gilberto.turati@unicatt.it

dali) e, dall'altro, si preoccupano di finanziare i costi di produzione di questi servizi (ad esempio, gli schemi di assicurazione pubblici e privati). Il prendersi cura delle persone (sia per quanto riguarda la componente spirituale, sia per quella corporea) ha chiari riferimenti nelle Scritture, a partire dalla parabola del 'buon samaritano', che "ebbe compassione" del viandante che scendeva da Gerusalemme a Gerico, "gli si fece vicino, gli fasciò le ferite, versandovi olio e vino; poi, caricatolo sopra il suo giumento, lo portò a una locanda e si prese cura di lui" (Lc 10, 33-34). La Chiesa è sempre stata parte attiva nel prendersi cura dei più deboli. Istituzioni che offrivano aiuto e conforto ai poveri, ai pellegrini, alle vedove, di natura prevalentemente caritativa, si sono sviluppate sin dal Medioevo. Alcune sono arrivate ai nostri giorni: è della Chiesa il più antico ospedale d'Europa, l'Arcispedale di Santo Spirito in Sassia (oggi Ospedale di Santo Spirito) a Roma, il cui atto di nascita si fa risalire a Innocenzo III nel 1201, e che originariamente era un ospizio per i pellegrini sassoni in visita ai luoghi santi della città.

Le riflessioni del Magistero: dalla Rerum novarum a Papa Francesco

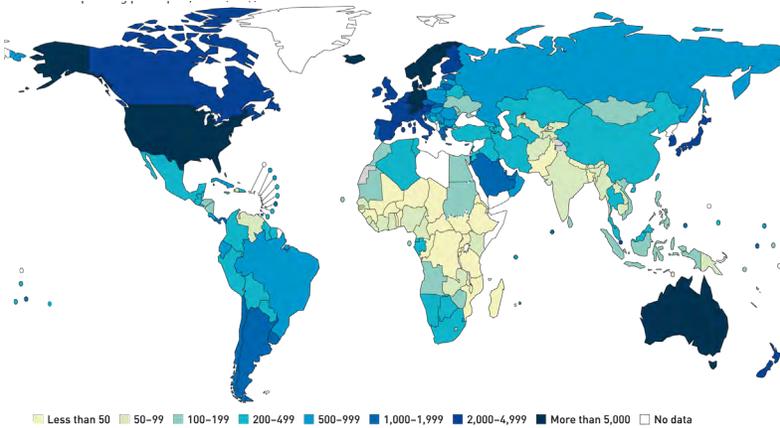
La cura delle persone non si limita ai singoli ma si estende anche alle società nelle quali la vita delle persone si svolge. Prendersi cura della società implica valutare criticamente i cambiamenti sociali che più impattano sulla vita (e quindi anche sulla salute) delle persone, in particolare di quelle più deboli. Così Leone XIII, nella *Rerum novarum*, evidenzia la necessità di tutelare i lavoratori in un mondo nel quale lo sviluppo dell'industria e del lavoro in fabbriche malsane e senza misure di sicurezza crea 'rischi sociali'. È un rischio sociale la malattia del lavoratore, perché in assenza di protezione sociale il lavoratore (e la sua famiglia) perdono interamente il proprio reddito ("se con il lavoro eccessivo o non conveniente al sesso e all'età, si reca danno alla sanità dei lavoratori; in questi casi si deve adoperare, entro i debiti confini, la forza e l'autorità delle leggi", *Rerum novarum*, 1891, 29). Allo stesso modo, San Giovanni Paolo II, dopo cento anni dalla *Rerum novarum* mette in guardia con la *Centesimus annus* dai rischi del consumismo, che generano nuove povertà ("rivolgendosi direttamente ai suoi istinti e prescindendo in diverso modo dalla sua realtà personale cosciente e libera, si possono creare abitudini di consumo e stili di vita oggettivamente illeciti e spesso dannosi per la sua salute fisica e spirituale. [...]) Un esempio vistoso di consumo artificiale, contrario alla salute e alla dignità

dell'uomo e certo non facile a controllare, è quello della droga", Centesimus annus, 1991, 36). È Papa Francesco invece a ricordare i guasti alla salute derivanti dall'atteggiamento predatorio nei confronti della casa comune; anche in questo caso ad essere maggiormente penalizzati sono i poveri ("esistono forme di inquinamento che colpiscono quotidianamente le persone. L'esposizione agli inquinanti atmosferici produce un ampio spettro di effetti sulla salute, in particolare dei più poveri, e provoca milioni di morti premature. Ci si ammala, per esempio, a causa di inalazioni di elevate quantità di fumo prodotto dai combustibili utilizzati per cucinare o per riscaldarsi. A questo si aggiunge l'inquinamento che colpisce tutti, causato dal trasporto, dai fumi dell'industria, dalle discariche di sostanze che contribuiscono all'acidificazione del suolo e dell'acqua, da fertilizzanti, insetticidi, fungicidi, diserbanti e pesticidi tossici in generale. La tecnologia che, legata alla finanza, pretende di essere l'unica soluzione dei problemi, di fatto non è in grado di vedere il mistero delle molteplici relazioni che esistono tra le cose, e per questo a volte risolve un problema creandone altri", Laudato si', 2015, 20).

Spesa sanitaria e finanziamento pubblico

I sistemi sanitari seguono inevitabilmente le direttrici di sviluppo dei Paesi. I dati a livello internazionale mostrano alcune chiare evidenze: in primo luogo, Paesi più ricchi e sviluppati dedicano mediamente più risorse alla cura della salute rispetto ai Paesi più poveri. Le differenze sono enormi: in base ai dati più recenti forniti dall'Organizzazione Mondiale della Sanità (cfr. WHO, 2019), ad esempio, la spesa sanitaria pro-capite degli Stati Uniti (il Paese con la più alta spesa pubblica e privata per la salute) e dell'Australia supera i 5 mila dollari US (l'unità di conto utilizzata per i confronti internazionali); la spesa di molti Paesi sub-sahariani è inferiore ai 50 dollari, un centesimo di quello che spendono i più ricchi.

Figura 1
Spesa sanitaria pro capite, 2017
 [WHO, Global Spending on Health: A World in Transition, 2019]

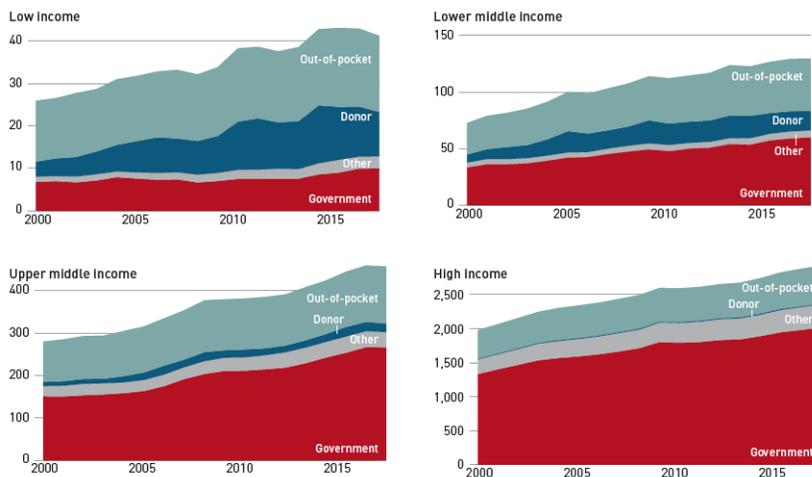


I Paesi più ricchi spendono di più per la salute, ma ci sono grandi variazioni tra Paesi con redditi simili

Secondo, maggiore è la spesa sanitaria (come quota del Prodotto interno lordo) e maggiore in media è la quota di finanziamento pubblico (cfr. Costa Font, Turati, Batinti, 2020). Un corollario di questa seconda evidenza rilevata nei dati è che nei Paesi poveri, dove sono meno sviluppati i mercati assicurativi e sono deboli (quando non inesistenti) le coperture pubbliche, l'esperienza della malattia incide in modo drammatico sulle famiglie, in particolare le più povere, perché le spese per la cura vengono pagate di 'tasca propria' dalle famiglie peggiorando ancora di più la loro condizione di povertà. Si parla, non a caso, di spese catastrofiche.

Figura 2
Spesa sanitaria pro capite per fonte e gruppi di Paesi per livello di reddito, 2000-2017
 (dollari USA costanti 2017)

[WHO, Global Spending on Health: A World in Transition, 2019]



La crescita complessiva della spesa sanitaria è stata dominata dalla crescita del finanziamento pubblico

Le ragioni dell'aumento delle coperture pubbliche delle spese per la cura quando progrediscono i sistemi sanitari sono generalmente attribuite al cattivo funzionamento dei mercati dove si producono i servizi sanitari e di quelli dove si coprono i rischi sanitari. Fondamentale in questo senso è stato il contributo del premio Nobel per l'economia Kenneth Arrow, che in un suo scritto del 1963 ha contribuito a creare il consenso politico a favore del *Medicare* e del *Medicaid*, i due programmi di assicurazione pubblica contro la malattia introdotti negli Stati Uniti dal presidente democratico Lyndon Johnson (cfr. Arrow, 1963). Il primo schema, il *Medicare*, è pensato a favore degli anziani, definiti da una soglia di età convenzionalmente fissata a 65 anni; il secondo a favore dei poveri. Entrambe le categorie troverebbero difficile assicurarsi sui mercati privati: gli anziani per un tipico malfunzionamento dei mercati in questo settore, dovuto alla mancanza per l'assicuratore di tutte le informazioni necessarie per determinare un premio compatibile con il livello di rischio; i poveri perché non hanno le risorse per pagarsi una assicurazione.

Crescita della spesa e miglioramento della salute

Una terza evidenza è la crescita nel tempo della spesa per i servizi sanitari. La spesa per le cure è andata crescendo nel tempo più di quanto sia cresciuto il Pil in ragione di vari fattori: ad esempio, il fattore demografico (è indiscutibile l'incremento della quota di persone anziane sul totale della popolazione in molti Paesi, frutto dell'allungamento della vita attesa e della contestuale riduzione della fertilità); o il fattore prezzo (si è registrato un incremento dei prezzi reali delle cure sia per la prevalenza del lavoro di medici e infermieri nella produzione di servizi sanitari, che limita la crescita della produttività del settore rispetto ad altri settori a più alta intensità di capitale, sia per l'introduzione di metodi di diagnosi e di cura più costosi ma anche più efficaci). Alla crescita della spesa si è accompagnato anche un miglioramento della salute in tutti i Paesi del mondo (p.e., Deaton, 2015). Le differenze tra Paesi ricchi e Paesi poveri sono però ancora molto rilevanti: secondo l'Organizzazione Mondiale della Sanità, in Paesi come la Nigeria o il Ciad, una persona ha meno di 50 anni di vita attesa in buona salute contro i 70 e più dei Paesi dell'Europa occidentale. Certo non conta solo la spesa; anche il modo in cui sono organizzati i sistemi sanitari e, più in generale, la società gioca un ruolo chiave (p.e., Marmot, 2016). Questi fattori spiegano perché gli Stati Uniti, uno dei Paesi più ricchi al mondo, quello che certamente consuma più risorse per le cure, sono caratterizzati da una aspettativa di vita in buona salute alla nascita simile a quella di molti Paesi sudamericani e della Cina, tra i 65 e i 70 anni.

L'organizzazione dei sistemi sanitari e i determinanti sociali della salute

Anche tra i Paesi sviluppati esistono infatti una pluralità di soluzioni organizzative in merito ai sistemi sanitari che dipendono largamente dalle risposte che storicamente sono state fornite per offrire una soluzione ai rischi sociali, non solo al rischio di malattia. Gli Stati Uniti sono ancora il Paese avanzato che più si basa sui mercati sia nella allocazione dei rischi sanitari sia nella produzione dei servizi. Questo sistema misto, con le due grandi assicurazioni pubbliche, *Medicare* e *Medicaid*, che operano accanto agli assicuratori privati, genera la più alta spesa al mondo: intorno al 17% del PIL secondo i dati OCSE più recenti, il doppio della media OCSE. Ma è un sistema che genera profonde disuguaglianze e non rie-

sce ancora a garantire una copertura universale. Nonostante l'*Affordable Care Act* introdotto dall'Amministrazione democratica Obama nel 2010, quasi 30 milioni di Americani, in particolare poveri, non hanno ancora copertura assicurativa. Sono proprio gli individui più poveri quelli che la pandemia da coronavirus Covid-19 sta inevitabilmente penalizzando nella società americana: ad esempio, perché fanno lavori che non possono essere praticati a distanza.

I sistemi europei sono invece sistemi prevalentemente pubblici sia per quanto riguarda il finanziamento, sia per quanto riguarda la produzione dei servizi. Alcuni sistemi riflettono l'impostazione impressa dal cancelliere tedesco Otto von Bismarck a fine XIX secolo e sono basati su assicurazioni sociali finanziate con i contributi prelevati sul reddito da lavoro; è l'esempio di Paesi continentali come la Francia o la Germania. Altri sistemi riflettono invece l'impostazione del liberale inglese Sir William Beveridge e basano il loro finanziamento sulla fiscalità generale, che garantisce un accesso universale al servizio (come il *National Health Service* inglese o il nostro Servizio Sanitario Nazionale). Anche in questi Paesi – nonostante la copertura universale – la pandemia ha mostrato limiti organizzativi che hanno penalizzato i più deboli, in particolare gli anziani (è ancora Papa Francesco a ricordare come *“passata la crisi sanitaria, la peggiore reazione sarebbe quella di cadere ancora di più in un febbrile consumismo e in nuove forme di auto-protezione egoistica. Voglia il Cielo che alla fine non ci siano più ‘gli altri’, ma solo un ‘noi’. Che non sia stato l’ennesimo grave evento storico da cui non siamo stati capaci di imparare. Che non ci dimentichiamo degli anziani morti per mancanza di respiratori, in parte come effetto di sistemi sanitari smantellati anno dopo anno”*, *Fratelli tutti*, 2020, 35). Anche in questi Paesi persistono disuguaglianze di salute: le aree più povere di un Paese (ma anche di una regione o di una città) sono caratterizzate da una aspettativa di vita minore rispetto ad aree più ricche. C'è un chiaro gradiente sociale, in termini di salute, tra i più ricchi e i più poveri all'interno dei Paesi, delle regioni o delle città. Le ragioni di queste disuguaglianze sono molteplici: conta l'ambiente sociale nel quale i poveri si trovano a vivere rispetto ai ricchi, così come la qualità dell'ambiente fisico. In generale, i poveri abitano in aree caratterizzate da una maggior presenza di criminalità, dove i comportamenti non salutari (come il consumo di droghe o di alcool, quelle che ricordava san Giovanni Paolo II nella *Centesimus annus*) sono diffusi. Vivono in aree povere di servizi o con servizi di qualità scadente (dai trasporti alle scuole, dalle biblioteche ai teatri) e dove è peggiore la qualità dell'aria e

dell'acqua (come ci ricordava Papa Francesco nella *Laudato Si'*). Vivono dove è più complesso raccogliere informazioni sui servizi di prevenzione, sia perché si incontrano meno persone ben informate, sia perché un povero (che generalmente è meno istruito) attribuisce a questi servizi un'importanza inferiore rispetto a quella che gliene attribuisce un ricco. Spendere di più per la salute senza rimuovere le cause profonde delle disuguaglianze, senza provare a risolvere i 'determinanti sociali' della salute rischia così di non portare alcun reale beneficio ai poveri.

Video: Fast fact on Health Inequalities

Assicurare la salute e promuovere il benessere di tutti i cittadini del mondo a tutte le età è uno degli obiettivi della strategia di sviluppo sostenibile promossa dalle Nazioni Unite. Più in dettaglio, le politiche da perseguire puntano per esempio alla riduzione dei tassi di mortalità materno-infantili; a porre fine alle epidemie di AIDS, tubercolosi, malaria e altre malattie trasmissibili; a ridurre la mortalità dovuta a malattie non trasmissibili, come il diabete; a rafforzare la prevenzione e il trattamento di malattie legate all'eccesso di alcool e droga; ad assicurare una copertura universale per l'accesso alle cure; a ridurre il numero di morti legati all'inquinamento. Perseguire questi obiettivi, certamente ambiziosi, significa non solo ridurre i divari tra ricchi e poveri ma, date le interconnessioni tra ambiente naturale e sociale, garantire per tutti più sicurezza e una migliore qualità della vita. Perché la salute di ognuno è parte essenziale del bene di tutti. L'esempio fornitoci dalla pandemia è emblematico: più volte il Papa ha esortato che il vaccino, quando sarà disponibile, debba essere per tutti. Perché nessuno si salva da solo; e ci si può salvare unicamente insieme.

Video: Papa Francesco sui vaccini per tutti

Bibliografia

Arrow K. (1963), *Uncertainty and the Welfare Economics of Medical Care*, "American Economic Review".

Costa Font J., Turati G., Batinti A. (2020), *The Political Economy of Health and Healthcare*, Cambridge University Press.

Deaton A. (2015), *La grande fuga. Salute, ricchezza e origini della disuguaglianza*, Il Mulino.

Marmot M. (2016), *La salute disuguale. La sfida di un mondo ingiusto*, Il Pensiero Scientifico Editore.

WHO (2013), *Global Spending on Health: A World in Transition*.



Scienze e tecnologie

Se c'è un ambito dove le "cose nuove" incalzano, è certamente questo. Abbiamo senz'altro bisogno dei progressi scientifici e tecnologici: i vecchi spettri della fame e delle malattie sono ancora con noi. Il magistero della Chiesa apprezza molto i progressi e i successi in questi campi dell'attività umana, dove massimamente si rivela la somiglianza dell'uomo con Dio creatore, ma insieme con grande realismo ricorda il pericolo che prevalga un paradigma tecnocratico alla fine succube del potere e il timore che ne derivi una ricerca non più interessata a interrogarsi sui suoi fini e sul suo senso.

ALGORITMO

Marco L. Della Vedova

Un algoritmo è la descrizione di una procedura per risolvere un problema attraverso una sequenza finita di passi elementari. Di particolare interesse sono gli algoritmi “computazionali” perché possono essere eseguiti da un computer. Si può affermare che tutto (e solo) quello che un computer fa è eseguire algoritmi.

Parole chiave: *Tecnologia, Informatica, Computer, Automazione, Intelligenza artificiale, Robotica.*

Algorithm

An algorithm is the description of a procedure for solving a problem through a finite sequence of elementary steps. Computational algorithms are particularly interesting because they can be executed by a computer. The extraordinary diffusion of computers and more generally of the digital world has transformed algorithms into powerful tools capable of transforming society and individuals. For this reason, nowadays the debate around the ethics and regulation of algorithms is very heated.

Keywords: *Technology, Computer science, Computer, Automation, Artificial intelligence, Robotics.*

ERC: PE6_6; PE6_7

1. Algoritmi e computer

Un algoritmo è una procedura ovvero una definizione non ambigua di una sequenza finita di operazioni. Sebbene esistano vari tipi di algoritmi, ad esempio anche una ricetta di cucina può essere considerata come tale, di particolare interesse sono gli algoritmi computazionali, perché possono essere eseguiti da un computer. I computer fanno solo questo: eseguono algoritmi.

Attualmente la tecnologia dominante dei computer è elettronica e digitale: il computer lavora sempre e solo con numeri interi, che, al li-

vello più basso di astrazione, sono rappresentati dalla presenza o dall'assenza di segnali elettrici, secondo il sistema binario. Sebbene ciò possa sembrare una forte limitazione, è opportuno notare che i numeri possono rappresentare moltissime altre cose attraverso delle codifiche: per esempio, caratteri alfabetici, stringhe di testo, immagini, video. Non solo: molte grandezze fisiche del mondo reale possono essere digitalizzate attraverso vari tipi di sensori, così come molti segnali digitali possono essere trasformati in azioni nel mondo reale tramite attuatori, quali, per esempio, uno schermo video, un altoparlante, un braccio robotico.

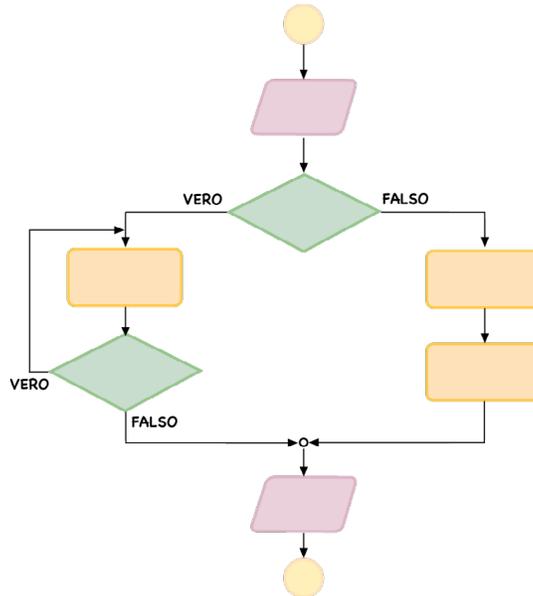
2. *Ingredienti fondamentali degli algoritmi*

Le operazioni elementari che costituiscono un algoritmo possono prevedere, oltre che il calcolo aritmetico-logico e l'interazione con una memoria per salvare/caricare risultati intermedi, la lettura di *input* e la produzione di *output*. Questi *input* e *output*, espressi in numeri e simboli, possono derivare, come detto sopra, da interazioni con il mondo fisico attraverso sensori ed attuatori. La robotica si basa su questo principio.

Operativamente, gli algoritmi sono espressi attraverso linguaggi di programmazione, quali C, Java, Python e molti altri. I linguaggi di programmazione sono il mezzo con cui l'uomo programma il computer. Tra i diversi paradigmi di programmazione, cioè le caratteristiche primarie che accomunano i vari linguaggi, uno dei principali è la programmazione strutturata, secondo cui il flusso di esecuzione di un programma è regolato da tre soli costrutti fondamentali: la sequenza di operazioni, la selezione binaria (*if-then-else*) e la ripetizione ciclica (*for, while*). È notevole osservare che tutti gli algoritmi computazionali possono essere espressi con una combinazione di questi soli tre costrutti fondamentali (cfr. Teorema di Bohm-Jacopini). Un esempio di un semplice diagramma di flusso di un algoritmo in cui si osserva una composizione di questi tre costrutti è riportato in Figura 1. Gli algoritmi non sono necessariamente deterministici, anzi a volte si basano su valori casuali (o, nella pratica, pseudo-casuali): ciò significa che a fronte dello stesso *input*, l'*output* può variare da un'esecuzione ad un'altra.

Figura 1

*Esempio di diagramma di flusso di un semplice algoritmo
Ogni blocco rappresenta l'esecuzione di un'operazione (qui non specificata)*



3. Algoritmi e Intelligenza Artificiale

Gli algoritmi sono la base della cosiddetta Intelligenza Artificiale, cioè quella disciplina che studia come costruire macchine che agiscono in un ambiente esterno (reale o virtuale), interagiscono con esso e cercano di raggiungere un determinato obiettivo (cfr. Turing, 1994).

Alcuni algoritmi di intelligenza artificiale (detti di apprendimento automatico o, equivalentemente, *machine learning*) sono in grado di apprendere dai dati: sono cioè capaci di migliorarsi in modo autonomo nel raggiungere l'obiettivo mentre interagiscono con l'ambiente. Negli ultimi anni si è assistito a un grande sviluppo di queste tecniche, con risultati notevolissimi in alcuni ambiti, quali per esempio: il riconoscimento di immagini e del parlato; il riconoscimento del linguaggio naturale; il gioco di giochi da tavolo e videogiochi; la guida autonoma di autovetture. In alcuni casi gli algoritmi hanno dimostrato capacità superiori a quelle dell'uomo, come nel gioco degli scacchi, nel gioco del *Go* e nella valutazione di alcuni esami medici (cfr. Perrault 2019).

4. *Etica degli algoritmi e regolamentazione*

Al di là dei grandi risultati dell'intelligenza artificiale sopra citati, nella moderna società dell'informazione molte operazioni, decisioni e scelte tradizionalmente affidate alle persone sono sempre più delegate ad algoritmi. Tali algoritmi possono consigliare, se non addirittura decidere, come i dati devono essere interpretati e quali azioni dovrebbero essere intraprese di conseguenza. Esempi di algoritmi di *decision-making* includono: algoritmi di profilazione e classificazione che determinano come individui e gruppi vengono formati e gestiti; sistemi di raccomandazione che offrono agli utenti indicazioni su quanto e come esercitarsi, cosa acquistare, quale strada prendere e chi contattare; *social media* che mediano il modo con cui si accede alle informazioni e ai contenuti con algoritmi di personalizzazione e filtraggio; vetture con guida autonoma; fino alle armi autonome (*lethal autonomous weapon systems*).

Questa delega da uomo ad algoritmo, irrinunciabile dal punto di vista dello sviluppo tecnologico e positiva per molti aspetti, comporta anche risvolti problematici che devono essere considerati con attenzione, perché l'impatto che gli algoritmi possono avere sulla vita degli esseri umani è molto forte e si tratta di una novità storica. Per questo motivo nel mondo scientifico e nel mondo politico è molto acceso il dibattito relativo alla regolamentazione degli algoritmi e più in generale intorno all'etica degli algoritmi (cfr. Mittelstadt, 2016).

Tra le numerose dimensioni su cui si sviluppa tale dibattito ricordiamo: il tema della responsabilità giuridica derivante dall'azione nociva di un robot o di un algoritmo; il tema della trasparenza, cioè il requisito che l'utente finale (umano) possa comprendere come è stata presa una decisione o una previsione da un algoritmo; il tema dell'equità (*fairness*), secondo cui, in certi contesti, la decisione dell'algoritmo non deve essere basata su dati sensibili come sesso, età ed etnia; il tema della deontologia degli sviluppatori degli algoritmi.

5. *Riferimenti dottrinali*

Il Magistero della Chiesa Cattolica non si è mai occupato direttamente degli algoritmi in quanto tali, bensì del più generico ambiente digitale, che di fatto è regolato da algoritmi (cfr. *Christus vivit*, 2019, 86-90; *Laudato si'*, 2015, 47; *Fratelli tutti*, 2020, 43). Questi interventi, riferendosi in

particolare ai *social media*, ne elogiano le nuove opportunità di dialogo e scambio tra le persone, ma contemporaneamente ne evidenziano i rischi. Questi includono, oltre al limitare le relazioni interpersonali autentiche, la presenza di “*giganteschi interessi economici, capaci di realizzare forme di controllo tanto sottili quanto invasive, creando meccanismi di manipolazione delle coscienze e del processo democratico. Il funzionamento di molte piattaforme finisce spesso per favorire l’incontro tra persone che la pensano allo stesso modo, ostacolando il confronto tra le differenze. Questi circuiti chiusi facilitano la diffusione di informazioni e notizie false, fomentando pregiudizi e odio*” (*Christus vivit*, 89; idem in *Fratelli tutti*, 45). Il problema di fondo è dunque la strumentalizzazione delle persone, in ottica consumistica e non solo, che può essere esasperata su larga scala dagli algoritmi.

Un altro aspetto su cui si è espresso il magistero che rientra indirettamente nel campo degli algoritmi è quello della sostituzione dell’uomo e in particolare del lavoro umano. “*Non si deve cercare di sostituire sempre più il lavoro umano con il progresso tecnologico: così facendo l’umanità danneggerebbe sé stessa. [...] Tuttavia l’orientamento dell’economia ha favorito un tipo di progresso tecnologico finalizzato a ridurre i costi di produzione in ragione della diminuzione dei posti di lavoro, che vengono sostituiti dalle macchine*” (*Laudato si’*, 128). Così come in passato la meccanica e i robot hanno sostituito il lavoro umano nei settori primario e secondario, così ora gli algoritmi stanno sostituendo il lavoro umano anche nel terziario (cfr. COMECE, *Robotisation of Life. Ethics in view of new challenge*, 2019). La questione è controversa, perché non è chiaro se questa trasformazione porterà ad un aumento della disoccupazione oppure se, viceversa, verranno a crearsi altrettanti nuovi posti di lavoro meno automatizzabili e auspicabilmente più gratificanti [—→ *Disoccupazione*]. Di certo, in mancanza di un aggiornamento dei meccanismi di redistribuzione, questo processo di sostituzione porterà ad un accentramento della ricchezza nelle mani di poche persone e di conseguenza ad un aumento delle disuguaglianze.

Conclusionione

Gli algoritmi, combinati con la straordinaria diffusione del digitale a cui stiamo assistendo nel nostro tempo, sono strumenti potentissimi, in grado di trasformare la società e gli individui. Come società e come Chiesa, occorre interrogarsi con attenzione sulla natura e sulle conseguenze di tale fenomeno, aspetti che vanno ben al di là del campo scientifico-tec-

nologico e che devono essere affrontati attraverso una riflessione e un dialogo veramente transdisciplinare.

Bibliografia

Barone C. (2020), *L'algoritmo pensante. Dalla libertà dell'uomo all'autonomia delle Intelligenze Artificiali*, Il Pozzo di Giacobbe.

Mittelstadt B. D., Allo P., Taddeo M., Wachter S., Floridi L. (2016), *The ethics of algorithms: Mapping the debate*, "Big Data & Society".

Perrault, R. et al. (2019), *The AI Index 2019 Annual Report*, AI Index Steering Committee, Human-Centered AI Institute, Stanford University.

Russell S. e Norvig P. (2010), *Intelligenza Artificiale. Un approccio moderno*, 3ª ed., Pearson.

Turing A., (1994), *Intelligenza Meccanica* (collezioni di lavori di A. Turing), Bollati Boringhieri.

PSICOLOGIA E ROBOTICA SOCIALE: LA HUMAN-ROBOT INTERACTION

Antonella Marchetti – Davide Massaro

Il crescente impiego di robot sociali nei contesti di vita quotidiana pone urgenti interrogativi sui ruoli e sulle funzioni che tali agenti robotici dovranno assumere e svolgere, nonché sulla natura della interazione che gli esseri umani dovranno avere con essi. Questa voce bibliografica descrive lo stato dell'arte della ricerca e ne valuta le prospettive alla luce di un approccio antropologico cristiano.

Parole chiave: *Psicologia dello sviluppo, Robotica sociale, Human-Robot Interaction, Human-Centered Robotics.*

Psychology and social robotics: human-robot interaction

The growing use of social robots in everyday life contexts raises urgent questions about the roles and functions that such robotic agents will have to assume and perform, as well as the nature of the interaction that human beings will have with them. This bibliographic entry describes the state of the art of research and evaluates its prospects in the light of a Christian anthropological approach.

Keywords: *Developmental psychology, Social robotics, Human-robot Interaction, Human-Centered Robotics.*

ERC: SH4

La robotica sociale

L'ambito della robotica sociale o *Human-Robot Interaction* (HRI) pertiene alla progettazione e all'utilizzo di agenti robotici per finalità sociali. In questo senso gli agenti robotici, che in molte circostanze – sebbene non sempre – assumono caratteristiche antropomorfe, sono detti robot sociali. I “robot sociali” vengono definiti come entità progettate e costruite affinché siano in grado di intrattenersi socialmente con gli esseri umani.

Antonella Marchetti, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

Email: antonella.marchetti@unicatt.it

Davide Massaro, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

Email: davide.massaro@unicatt.it

La principale finalità di ricerca di suddetto ambito di studi è di stabilire quali siano le caratteristiche fisiche e comportamentali che, una volta attribuite al robot, possano favorire e supportare la sua interazione con gli esseri umani in termini di accettazione da parte di questi ultimi e spontaneità, efficacia e intuitività sul versante del *partner* robotico. Si studia cioè come rendere i robot dei *partner* sociali capaci di intrattenere con l'uomo uno scambio a medio-lungo termine che sia saliente ed efficace dal punto di vista relazionale.

La crescente presenza di robot sociali, spesso antropomorfi, nella vita quotidiana in contesti educativi, produttivi, clinici e assistenziali solleva diverse nuove questioni: filosofiche, etiche, politiche, economiche, giuridiche e assicurative. Ciò comporta la promozione di linee di ricerca che implicano necessariamente l'intersezione tra psicologia, scienze cognitive, scienze sociali, intelligenza artificiale, informatica, robotica, ingegneria. In questo senso ritornano attuali le tre leggi della robotica formulate nel "lontano" 1942 da Asimov che, attraverso una intuizione visionaria, già allora poneva la questione "etico-morale" della robotica e sollecitava una riflessione sulla opportunità di regolamentare la natura e le finalità della interazione tra uomini e robot.

I progressi che eventualmente consentiranno di disporre di *partner* robotici sociali altamente efficienti nel senso sopra delineato potrebbero essere contro-intuitivi. L'interazione/integrazione tra le caratteristiche umane – per loro stessa natura imperfette - e la funzionalità logica e razionale che contraddistingue la rappresentazione sociale dei robot costituisce una sfida importante. Alcune evidenze empiriche, infatti, mostrano già come gli uomini siano maggiormente propensi ad antropomorfizzare i robot quando questi mostrano, attraverso i loro comportamenti, un qualche grado di imprevedibilità e di incertezza (Waytz et al., 2010).

Human-robot interaction (HRI) e psicologia

La psicologia, che studia la mente umana e ne esplora le interconnessioni con il comportamento, assume un ruolo cruciale nel processo di individuazione e di supporto alla ingegnerizzazione delle caratteristiche più pertinenti, da un punto di vista relazionale, che dovrebbero caratterizzare un robot sociale. L'obiettivo di ricerca di quell'ambito della psicologia che si occupa di robotica sociale o HRI è stabilire le caratteristi-

che e le modalità di funzionamento della mente umana, che potrebbero essere riproposte all'interno della mente artificiale di un robot affinché quest'ultimo appaia come un partner sociale credibile a tutti gli effetti (Manzi et al., 2020).

Nell'alveo della collaborazione tra psicologia e HRI, sono al momento due i filoni di indagine più promettenti: la *Developmental Cybernetics* e la *Developmental Robotics*. La *Developmental Cybernetics* (Itakura, 2008) si occupa delle conoscenze e delle competenze psicologiche che i robot sociali dovrebbero possedere e manifestare. L'orientamento di questo approccio è di tipo simulativo: il robot sociale, per poter essere ritenuto un *partner* socialmente verosimile, deve essere in grado di riproporre in termini imitativi i principali *pattern* di matrice socio-relazionale che generalmente caratterizzano le interazioni umane di successo. La *Developmental Robotics* mette a tema la possibilità che i robot siano in grado di acquisire e sviluppare autonomamente capacità sensomotorie e mentali di complessità crescente, a partire da principi evolutivi umani (Cangelosi & Schlesinger, 2015). Soprattutto questo secondo approccio sembra voler esplorare la possibilità di quella "*strong Artificial Intelligence*" che Searle ritiene impossibile da realizzare perché gli stati mentali consci sarebbero intrinsecamente biologici. Infatti, in relazione alla ricerca sulla "intelligenza artificiale" Searle sostiene che essa non possa essere considerata che una "*intelligence without reason*", a differenza dell'intelligenza umana che sarebbe invece una "*intelligence with reason*". Le evidenze empiriche della *Developmental Robotics* sono indubbiamente molto circoscritte e faticano quindi a colmare la distanza descritta da Searle.

D'altro canto l'efficacia di queste stesse evidenze nel riproporre, attraverso l'agente robotico, semplici, ma significativi snodi dello sviluppo psicologico umano ci mostra tutta l'urgenza di una riflessione che continui a mettere a tema la distinzione tra l'intelligenza umana (*intelligence with reason*) da quella artificiale (*intelligence without reason*). La *Developmental Cybernetics* e la *Developmental Robotics* trovano grande ispirazione soprattutto nella psicologia dello sviluppo, sebbene con alcune differenze significative nei modi in cui tali risultati vengono utilizzati da ciascuno di questi approcci. La *Developmental Cybernetics* prende in considerazione soprattutto quelle evidenze che illustrano quali siano le abilità psicologiche che sostengono le interazioni sociali tra persone e a tali abilità si ispira nella progettazione dei robot sociali. La *Developmental Robotics* mutua invece dalla psicologia dello sviluppo le conoscenze relative alle modalità di sviluppo e apprendimento delle abilità umane cu-

mulative e progressivamente crescenti, principalmente basate su autoesplorazione e interazione sociale; essa, quindi, si propone di riprodurre tali modalità nei robot, affinché questi ultimi possano, in ultima istanza, apprendere autonomamente conoscenze e competenze che li rendano *partner* sociali simil-umani.

Questi due approcci potrebbero essere opportunamente intesi come complementari alla luce di quel criterio organizzativo della ricerca robotica proposto da Dumouchel e Damiano che distinguono tra robotica esterna e robotica interna. Infatti, la *Developmental Cybernetics* sembra dedicarsi maggiormente a questioni riconducibili alla robotica esterna, mettendo in primo piano le competenze espressive dei robot, affinché essi possano risultare “*partner* sociali” soddisfacenti. La *Developmental Robotics* pare invece meglio collocarsi nella robotica interna, rivelandosi maggiormente interessata a riproporre nell’intelligenza artificiale alcune di quelle istanze intra-individuali proprie del funzionamento psicologico umano. Ancora, un (auspicabile) punto di incontro tra questi due approcci potrebbe rappresentare il tentativo di sostanziare empiricamente quanto proposto sempre da Dumouchel e Damiano attraverso la loro teoria; essi, infatti, soprattutto in relazione alla sfera emotiva, auspicano il superamento di una rigida distinzione tra robotica esterna e interna, a favore di una concezione relazionale delle emozioni che vede le dimensione intra-individuale degli stati emozionali profondamente interconnessa alla dimensione inter-individuale della espressione emozionale.

Il primato della persona

Due temi appaiono sempre più trasversali negli studi sulla HRI: quello della fiducia e quello della *explainability*. Il primo tema fa riferimento al fatto che accettazione ed efficacia di qualsiasi tipo di utilizzo dei robot sociali non può prescindere dalla creazione e dall’instaurarsi di una dimensione di fiducia nei confronti dell’agente artificiale; prerequisito che caratterizza le relazioni umane e che nella HRI assume fisionomie specifiche, dipendenti anche dai contesti relazionali considerati e dalla fase del ciclo di vita in cui si trova il partner umano. Il secondo tema citato – l’*explainability* – fa riferimento al fatto che istanze tanto psico-sociali quanto etico-legali orientano verso la progettazione di *partner* interattivi artificiali, il cui funzionamento e le cui decisioni siano basati su

algoritmi non opachi (o quanto più possibile non opachi) per il *partner* umano.

L'interesse e la fascinazione per i *partner* artificiali non rappresenta certo una novità nella storia del pensiero filosofico e scientifico, dell'arte e della tecnica. Si pensi, solo per fare alcuni esempi, all'Efesto dell'*Iliade* che forgia degli aiutanti simili a “giovinette vive” dotate di cuore, voce e vita, all'utilizzo dell'analogia tra animali e macchine all'interno del pensiero cartesiano, agli automi di Al-Jazari, ingegnere arabo del XIII secolo, al progetto leonardesco di meccanizzazione dell'uomo.

Ciò che a nostro parere caratterizza positivamente la ripresa attuale di questi temi è il loro inquadramento crescente all'interno della cornice concettuale della *Human-Centered Artificial Intelligence/Robotics* (Riedl, 2019). Anche la Pontificia Accademia per la Vita, in occasione della *Rome Call for AI Ethics* ha sottolineato fortemente l'importanza di tale approccio auspicando l'adozione di una prospettiva etica che responsabilizzi allo sviluppo di una intelligenza artificiale sempre al servizio della persona. D'altra parte, già San Giovanni Paolo II, in occasione della V Conferenza Internazionale, promossa dal Pontificio Consiglio della pastorale per gli operatori sanitari su “*La mente umana*” (1990), esprimendo grande apprezzamento per il lavoro di studio e ricerca di tutti coloro che si dedicano alla comprensione della psiche dell'uomo, ribadiva come l'allora emergente ambito della “intelligenza artificiale” e dei “cervelli elettronici” dovesse sempre presupporre la superiorità dell'intelligenza umana. Un invito che si ritrova, più esteso e articolato, nel Documento della Commissione Episcopale Europea (COMECE) intitolato “*Robotisation of Life. Ethics in view of new challenges*” (2019): la Commissione da una parte riconosce gli indubitabili benefici e vantaggi derivanti dalla robotizzazione e mette in guardia da una sterile demonizzazione e/o rifiuto dei progressi tecnologici; dall'altra ribadisce la crucialità di uno sguardo etico fondato sul primato dell'uomo attraverso il pieno riconoscimento della dignità umana. Solo in questo modo, le sfide scientifiche e tecnologiche potranno essere affrontate con la piena consapevolezza che tutti gli sforzi saranno profusi a vantaggio dell'uomo, secondo una visione antropologica cristiana.

Si tratta, in altre parole, di promuovere degli investimenti su quegli studi e su quelle ricerche nell'ambito della HRI che mettano la persona al centro della interazione con gli agenti artificiali. La scelta di un quadro di riferimento concettuale come quello della *Human-Centered Artificial Intelligence/Robotics* è tanto più necessaria alla luce delle inevitabili,

sovramenzionate integrazioni tra gli aspetti logico-funzionali di progettazione dei robot e le questioni filosofiche, etiche, politiche, economiche, giuridiche, assicurative e psicologiche connesse alla HRI. Sembra quindi che nel medio e lungo termine gli studi su psicologia e robotica sociale si collocheranno nella promettente direzione di questo nuovo umanesimo che, come Papa Francesco ha sottolineato – in occasione del “*World Economic Forum 2020*” – dovrà interrogare i saperi “*per una visione più integrale e integrante*”.

Bibliografia

Cangelosi A., Schlesinger M. (2015), *Developmental robotics. From babies to robots*, MIT Press.

Itakura S. (2008), *Development of mentalizing and communication. From viewpoint of developmental cybernetics and developmental cognitive neuroscience*, “IEICE Transactions on Communications”, E91.B, 2109-2117.

Manzi F., Peretti G., Di Dio C., Cangelosi A., Itakura S., Kanda T., Ishiguro H., Marsaro D., Marchetti A. (2020), *A robot is not worth another. Exploring children’s mental state attribution to different humanoid robots*, “Frontiers in Psychology”, 10:2011.

Riedl M.O. (2019), *Human-centered artificial intelligence and machine learning*, “Human Behavior and Emerging Technologies”, 1:33-36.

Waytz A., Morewedge C. K., Epley N., Monteleone G., Gao J.-H., Cacioppo J. T. (2010), *Making sense by making sentient. Effectance motivation increases anthropomorphism*, “Journal of Personality and Social Psychology”, 99(3), 410-435.



Il futuro del lavoro

Il lavoro è la chiave della questione sociale: la chiave "per rendere la vita umana più umana", come scriveva Giovanni Paolo II nella sua lettera enciclica Laborem exercens. Lo è stato fin dai tempi della questione operaia e della prima enciclica sociale, la Rerum novarum del 1891. Lo è ancora oggi? Tanti cambiamenti che osserviamo intorno a noi – soprattutto nella tecnologia, nella organizzazione sociale, nel potere relativo delle parti sociali – sembrano mettere in dubbio la priorità del lavoro. Eppure, quanto lavoro, visibile e "invisibile", continua a essere indispensabile alla sopravvivenza del genere umano!

DISOCCUPAZIONE

Diego Boerchi

Il tema della disoccupazione nella dottrina sociale della Chiesa, per essere compreso, necessita che venga prima definito il significato del lavoro nella vita delle persone. Nella Laborem excercens, il lavoro è considerato: una vocazione universale; un diritto inalienabile; e un dovere, un obbligo morale. Questa voce intende condividere il pensiero della chiesa su questi tre aspetti. In quanto vocazione universale, poiché l'uomo è sin dall'inizio chiamato al lavoro, l'assenza di lavoro impedisce alla persona di realizzarsi, traducendo in opere le proprie potenzialità e traendo soddisfazione da esse. In quanto diritto, la disoccupazione conduce l'uomo in uno stato di forte disagio non potendo garantire il soddisfacimento dei bisogni propri e delle persone che ha in carico. È anche obbligo morale, infine, perché è lo strumento principale che ha per poter concorrere al bene comune, e per questo sono da condannare tutte quelle condotte finalizzate ad ottenere denaro e prestazioni senza fornire un proprio contributo alla comunità, quali i comportamenti delinquenziali ma anche l'accesso a sussidi non pienamente giustificato da una situazione di emergenza.

Parole chiave: Lavoro, Disoccupazione, Sottoccupazione, Vocazione, Diritto, Obbligo morale.

Unemployment

The issue of unemployment in the social doctrine of the Church, to be understood, needs first to define the meaning of work in people's lives. In Laborem excercens, work is considered: a universal vocation; an inalienable right; and a duty, a moral obligation. This entry is intended to share the Church's thinking on these three aspects. As a universal vocation, since the human being is called to work from the beginning of his being on the earth, the absence of work prevents people from fulfilling themselves, from translating their potential into works, and deriving satisfaction from it. As a right, unemployment leads people into a state of severe discomfort, as they cannot guarantee the satisfaction of their own needs and those of the people they have in charge. Finally, it is also a moral obligation because it is the primary tool people have to be able to contribute to the common good and, for this reason, all those conducts aimed at obtaining money and services without providing their contribution to the community, such as delinquent behaviors but also access to subsidies not fully justified by an emergency.

Keywords: Work, Unemployment, Underemployment, Vocation, Right, Moral obligation.

ERC: SH4

Diego Boerchi, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

Email: diego.boerchi@unicatt.it

Il tema del lavoro e della disoccupazione sono affrontati in più occasioni nella dottrina sociale della Chiesa, soprattutto nelle encicliche *Rerum novarum* di Leone XIII (1891), che per prima ha affrontato questo argomento e che richiede “*un’assunzione di responsabilità da parte della società e dello Stato, diretta soprattutto a difendere il lavoratore contro l’incubo della disoccupazione*” (*Centesimus annus*, 1991, 15), e nella *Laborem exercens* di Giovanni Paolo II (1981). Secondo quest’ultima, il lavoro può essere considerato come una vocazione, poiché siamo chiamati al lavoro fin dalla nostra creazione; un dovere, un obbligo morale, poiché lavorare significa prendere parte all’edificazione del bene comune; e, infine, un diritto inalienabile. È facile comprendere come l’assenza anche di uno solo di questi aspetti abbia un effetto negativo sulla vita dell’uomo sia a livello individuale che sociale. La mancanza di vocazione rende il lavoro un peso, perché non vissuto con interesse e percezione di adeguatezza rispetto ai compiti richiesti. La mancanza di riconoscimento del valore morale del lavoro può portare a forme di arricchimento personale che danneggiano singoli lavoratori e la società tutta. La mancanza del diritto, e in particolare di quello a una retribuzione equa, rende il lavoro volontariato, che si può però permettere solo chi ha altre fonti di disponibilità economica, o sfruttamento.

Insieme alla *disoccupazione* vera e propria, è bene considerare anche altre due modalità di mancanza totale o parziale di lavoro. L’*inoccupazione*, cioè la mancanza di lavoro di chi non ha mai lavorato, “*diventa un problema particolarmente doloroso quando vengono colpiti soprattutto i giovani, i quali, dopo essersi preparati mediante un’appropriata formazione culturale, tecnica e professionale, non riescono a trovare un posto di lavoro e vedono penosamente frustrate la loro sincera volontà di lavorare e la loro disponibilità ad assumersi la propria responsabilità per lo sviluppo economico e sociale della comunità*” (*Laborem exercens*, 18). La *sottoccupazione* (*Sollicitudo rei socialis*, 1987, 18), invece, riguarda individui che dichiarano di avere lavorato, indipendentemente dalla propria volontà, meno ore di quelle che avrebbero voluto e potuto fare, e per questo vedono minato il diritto a una vita dignitosa.

Il fenomeno e le cause

Secondo l’ILO (International Labour Organization), nel 2019 nel mondo vi erano quasi 190 milioni di disoccupati, che corrisponde ad una percentuale del 5,4%. Come si evince dalla tabella che segue, che riporta percentuali medie dal 2010 al 2019, questo dato varia a seconda

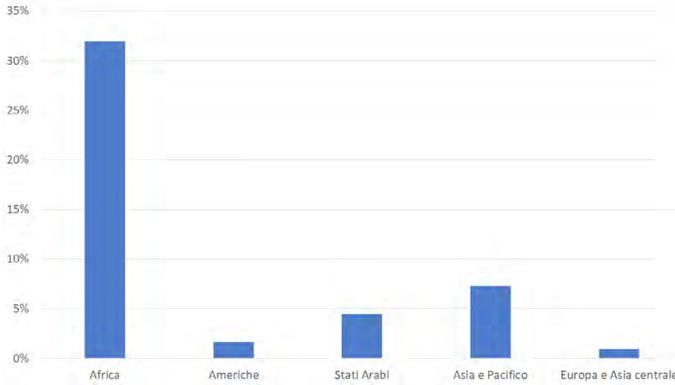
della collocazione geografica, del genere e dell'età. La zona maggiormente colpita è quella del Nord Africa, seguita dall'Europa nord-sud-occidentale, dall'Asia centro-occidentale e dagli Stati Arabi. Le donne risentono maggiormente di questo fenomeno, così come i più giovani.

| Location | % |
|---------------------------------------|-------|
| Northern Africa | 12,5 |
| Northern, Southern and Western Europe | 9,5 |
| Central and Western Asia | 8,2 |
| Arab States | 7,5 |
| Latin America and the Caribbean | 7,1 |
| Eastern Europe | 6,5 |
| Northern America | 6,3 |
| World | 5,7 |
| Sub-Saharan Africa | 5,6 |
| Southern Asia | 5,3 |
| Eastern Asia | 4,4 |
| South-Eastern Asia and the Pacific | 3,1 |
| Gender | Media |
| Male | 5,6 |
| Female | 5,9 |
| Age | Media |
| 25+ | 4,2 |
| 15-24 | 13,5 |

I dati sono stati ricavati dall'ILO Trends Econometric Models (ilo.org/wesodata)

Curiosamente, l'Africa sub-sahariana sembra non soffrire molto di questo fenomeno, ma le difficoltà di queste nazioni sono presto spiegate se ci si interroga anche sul fenomeno della sottoccupazione. Come si evince dal grafico che segue, la situazione cambia molto dal punto di vista geografico, collocando l'Africa in una posizione di grave disagio.

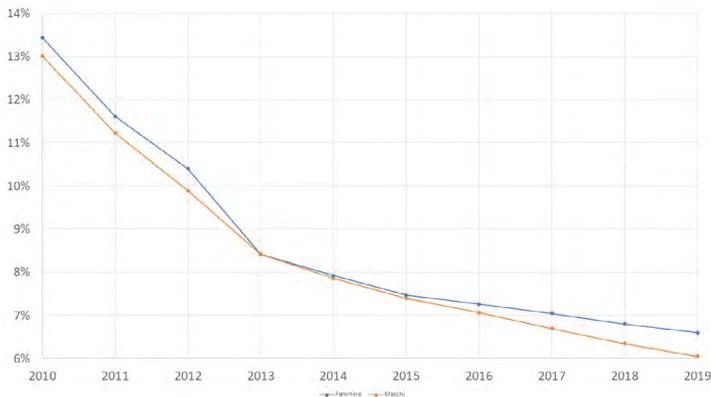
Grafico 1
Tasso di povertà lavorativa per aree geografiche
 (% di occupati che vivono al di sotto di 1,90 USD al giorno)



I dati sono stati ricavati dall'ILO Trends Econometric Models (ilo.org/wesodata)

Anche in questo caso, le donne risentono maggiormente di questo fenomeno, pur con una differenza contenuta e, come si evince dal grafico che segue, all'interno di un fenomeno che è molto migliorato negli ultimi anni.

Grafico 2
Tasso di povertà lavorativa per sesso
 (% di occupati che vivono al di sotto di 1,90 USD al giorno)



I dati sono stati ricavati dall'ILO Trends Econometric Models (ilo.org/wesodata)

Questi dati giustificano l'urgenza, dichiarata dalla Chiesa, di affrontare il problema della disoccupazione per rispondere a esigenze che possono variare da contesto a contesto: *“Se esso appare allarmante nei Paesi in via di sviluppo, con il loro alto tasso di crescita demografica e la massa della popolazione giovanile, nei Paesi di grande sviluppo economico sembra che si contraggano le fonti di lavoro, e così le possibilità di occupazione, invece di crescere, diminuiscono”* (*Sollicitudo rei socialis*, 18). La mancanza di lavoro è una delle cause principali del manifestarsi dei poveri che *“compaiono sotto diverse specie; compaiono in diversi posti e in diversi momenti; compaiono in molti casi come risultato della violazione della dignità del lavoro umano: sia perché vengono limitate le possibilità del lavoro – cioè per la piaga della disoccupazione –, sia perché vengono svalutati il lavoro ed i diritti che da esso scaturiscono, specialmente il diritto al giusto salario, alla sicurezza della persona del lavoratore e della sua famiglia”* (*Laborem exercens*, 8). La sensazione di insicurezza è un'ulteriore conseguenza che merita particolare attenzione: *“... quando l'incertezza circa le condizioni di lavoro, in conseguenza dei processi di mobilità e di deregolamentazione, diviene endemica, si creano forme di instabilità psicologica, di difficoltà a costruire propri percorsi coerenti nell'esistenza, compreso anche quello verso il matrimonio. Conseguenza di ciò è il formarsi di situazioni di degrado umano, oltre che di spreco sociale. Rispetto a quanto accadeva nella società industriale del passato, oggi la disoccupazione provoca aspetti nuovi di irrilevanza economica e l'attuale crisi può solo peggiorare tale situazione”* (*Caritas in veritate*, 2009, 25).

Il lavoro è una delle modalità che la società ha per garantire il diritto ad una vita dignitosa, ma perché ciò avvenga questo non solo deve essere disponibile, ma deve anche essere dignitoso ed essere sufficientemente stabile. Con “stabile” non si intende necessariamente “garantito con contratto a tempo indeterminato”, ma più che altro come accessibile con sufficiente facilità, la cui mancanza è occasionale e percepita come tale. La scarsità di opportunità occupazionali, infine, può alimentare forme contrattuali deboli nel garantire i diritti minimi dei lavoratori, come un utilizzo eccessivo di contratti temporanei, in cui le persone sono assunte “già licenziate”; o un utilizzo distorto del tirocinio, come attività lavorativa e non formativa e orientativa; o, infine, le forme contrattuali della “gig economy”, in cui il lavoratore interagisce esclusivamente con una *app* sul cellulare che impartisce istruzioni create da un algoritmo. A queste forme contrattuali va aggiunto tutto il lavoro sommerso, che caratterizza maggiormente i paesi in via di sviluppo e che spiega, almeno in parte, il fenomeno della sottoccupazione citato in precedenza.

Le cause di queste forme di occupazione “non piena” sono da ricer-

carsi innanzitutto nel “*trattare il lavoro come una ‘merce sui generis’, o come una anonima ‘forza’ necessaria alla produzione (si parla addirittura di ‘forza-lavoro’) (Laborem exercens, 7), con il rischio che “i meccanismi di mercato siano l’unico termine di riferimento della vita associata [mentre] una certa abbondanza delle offerte di lavoro, un solido sistema di sicurezza sociale e di avviamento professionale, la libertà di associazione e l’azione incisiva del sindacato, la previdenza in caso di disoccupazione, gli strumenti di partecipazione democratica alla vita sociale, in questo contesto dovrebbero sottrarre il lavoro alla condizione di ‘merce’ e garantire la possibilità di svolgerlo dignitosamente” (Centesimus annus, 19). Sono, inoltre, da ricercarsi nel “progresso tecnologico finalizzato a ridurre i costi di produzione in ragione della diminuzione dei posti di lavoro, che vengono sostituiti dalle macchine” (Laudato si’, 2015, 128), e quindi “nell’ossessione di ridurre i costi del lavoro, senza rendersi conto delle gravi conseguenze che ciò provoca, perché la disoccupazione che si produce ha come effetto diretto di allargare i confini della povertà” (Fratelli tutti, 2020, 20). La sostituzione dell’uomo con le macchine, che oggi sono anche complessi sistemi di intelligenza artificiale che svolgono attività intellettuali, non è di per sé un fenomeno negativo nella misura in cui alleggeriscono i lavoratori dalle mansioni più monotone e fisicamente provanti. Il problema è che non viene sostituito parte del carico di ogni lavoratore, ma rendono completamente sostituibili alcune professionalità, mentre tendono a sovraccaricare altre che, sotto l’insegna dello “*smart working*”, faticano sempre di più a ritagliarsi spazi di tempo, ma anche fisici, che le aiutino a bilanciare vita personale e vita lavorativa.*

Soddisfazione vocazionale

Francesco ci ricorda che “*siamo chiamati al lavoro fin dalla nostra creazione. [...] Il lavoro è una necessità, è parte del senso della vita su questa terra, via di maturazione, di sviluppo umano e di realizzazione personale*” (Laudato si’, 128). Secondo la dottrina sociale della Chiesa, quindi, il lavoro non risponde solo al bisogno primario di sopravvivenza, ma anche a quello di realizzazione personale, e che lo è solo nella misura in cui è in grado di rispettare la soggettività dell’individuo, le sue predisposizioni, motivazioni e reali capacità lavorative. Francesco traduce questo in “*far germogliare i semi che Dio ha posto in ciascuno, le sue capacità, la sua iniziativa, le sue forze*” (Fratelli tutti, 162) e fa un passo oltre quanto affermato nella *Laborem exercens* quando parla del “*problema di un’occupazione adatta per tutti i*

soggetti che ne sono capaci. L'opposto di una giusta e corretta situazione in questo settore è la disoccupazione, cioè la mancanza di posti di lavoro per i soggetti che di esso sono capaci" (Laborem exercens, 18), pur riconoscendo che deve esserci spazio per persone con capacità limitate: "Una società umana e fraterna è in grado di adoperarsi per assicurare in modo efficiente e stabile che tutti siano accompagnati nel percorso della loro vita, non solo per provvedere ai bisogni primari, ma perché possano dare il meglio di sé, anche se il loro rendimento non sarà il migliore, anche se andranno lentamente, anche se la loro efficienza sarà poco rilevante" (Fratelli tutti, 110).

In questo "esserne capaci" possiamo, quindi, leggere un'attenzione all'unicità della singola persona, e alla necessità di rispettarla sia per la soddisfazione del lavoratore stesso, sia per il datore di lavoro e la società tutta, che sicuramente si avvantaggerebbero dalla presenza di un lavoratore motivato e competente. Da ciò possiamo trarre due indicazioni. La prima è quella di attivare iniziative specificatamente pensate per aiutare le persone a diventare da un lato più conscie delle proprie predisposizioni, capacità e motivazioni, dall'altro più competenti nel leggere il mercato del lavoro, affinché possano fare scelte di carriera più soddisfacenti per sé e per gli altri. Il passaggio da "posto di lavoro" a "percorso di carriera", che è innanzitutto un cambio di atteggiamento, è fondamentale per evitare che la persona si appiattisca eccessivamente sul possedere un'occupazione e si proietti con sempre più convinzione verso una "vocazione professionale".

La seconda conseguenza è che vanno viste con sospetto tutte quelle operazioni che tentano di risolvere i disagi legati allo stato di disoccupazione fornendo sussidi senza una reale prospettiva. Da un lato è vero che "L'obbligo delle prestazioni in favore dei disoccupati, il dovere cioè di corrispondere le convenienti sovvenzioni indispensabili per la sussistenza dei lavoratori disoccupati e delle loro famiglie, è un dovere che scaturisce dal principio fondamentale dell'ordine morale in questo campo, cioè dal principio dell'uso comune dei beni o, parlando in un altro modo ancora più semplice, dal diritto alla vita ed alla sussistenza" (Laborem exercens, 18). Dall'altro, "aiutare i poveri con il denaro dev'essere sempre un rimedio provvisorio per fare fronte a delle emergenze. Il vero obiettivo dovrebbe sempre essere di consentire loro una vita degna mediante il lavoro" (Laudato si', 128) perché "L'estromissione dal lavoro per lungo tempo, oppure la dipendenza prolungata dall'assistenza pubblica o privata, minano la libertà e la creatività della persona e i suoi rapporti familiari e sociali con forti sofferenze sul piano psicologico e spirituale" (Caritas in veritate, 25).

Impronta sociale

“Dio ci promuove, si aspetta da noi che sviluppiamo le capacità che ci ha dato e ha riempito l’universo di potenzialità. Nei suoi disegni ogni persona è chiamata a promuovere il proprio sviluppo, e questo comprende l’attuazione delle capacità economiche e tecnologiche per far crescere i beni e aumentare la ricchezza” (*Fratelli tutti*, 123). Il lavoro, quindi, è anche un’occasione per poter permettere alle persone di lasciare un’impronta nella società: “Per quanto cambino i sistemi di produzione, la politica non può rinunciare all’obiettivo di ottenere che l’organizzazione di una società assicuri ad ogni persona un modo di contribuire con le proprie capacità e il proprio impegno” (*Fratelli tutti*, 162). Ma il mancato contributo non dipende solo dallo stato di disoccupazione dovuto a questioni politiche ed economiche. Vi sono persone che non sentono il dovere di contribuire allo sviluppo della società con il proprio lavoro, mentre il sentirsi corresponsabili del miglioramento del mondo dovrebbe essere un gradito obbligo morale. Questo vale per gli imprenditori, le cui capacità “dovrebbero essere orientate chiaramente al progresso delle altre persone e al superamento della miseria, specialmente attraverso la creazione di opportunità di lavoro diversificate” (*Fratelli tutti*, 123), ma anche per i disoccupati stessi, a volte poco attenti alla propria professionalità, al suo aggiornamento, al solo rivendicare il diritto al lavoro dimenticandone l’altrettanto importante dimensione del dovere.

Esistenza dignitosa

Altrettanto importante è il ruolo che il lavoro gioca nel garantire alle persone un’esistenza dignitosa. La *Laborem exercens* è stata la prima enciclica a metterne “in evidenza l’aspetto deontologico e morale. Il problema-chiave dell’etica sociale, in questo caso, è quello della giusta remunerazione per il lavoro che viene eseguito” (*Laborem exercens*, 19), che è giusta non solo in relazione alla prestazione erogata, ma anche la poter garantire il sostentamento e una vita decorosa a sé stesso e alla propria famiglia. A ciò va aggiunto che la riduzione dei posti di lavoro “ha anche un impatto negativo sul piano economico, attraverso la progressiva erosione del ‘capitale sociale’, ossia di quell’insieme di relazioni di fiducia, di affidabilità, di rispetto delle regole, indispensabili ad ogni convivenza civile [...] i costi umani sono sempre anche costi economici e le disfunzioni economiche comportano sempre anche costi umani” (*Caritas in veritate*, 32). Francesco, in continuità con alcuni contributi

precedenti, ricorda l'importanza dei movimenti sociali, come “*seminatori di cambiamento, promotori di un processo in cui convergono milioni di piccole e grandi azioni concatenate in modo creativo, come in una poesia [aggiungendo che] è necessario superare quell'idea delle politiche sociali concepite come una politica verso i poveri, ma mai con i poveri, mai dei poveri e tanto meno inserita in un progetto che riunisca i popoli*” (*Fratelli tutti*, 169).

Possibili soluzioni

Le cause della disoccupazione possono ricercarsi principalmente in elementi strutturali e individuali. Già si è detto di quelli strutturali, che fanno riferimento alla ricaduta occupazionale di economie deboli o alla robotizzazione. A questi vanno aggiunti tutti quegli aspetti normativi e di contrattualistica del lavoro che potrebbero essere migliorati per garantire l'emersione del lavoro nero e un'occupazione dignitosa, pur nel rispetto dei costi per l'impresa che, se elevati, tolgono a questa la possibilità di investimenti, se non della sopravvivenza stessa. La soluzione la possiamo quindi trovare, almeno in parte, in un intervento dello Stato che può essere indiretto “*secondo il principio di sussidiarietà, creando le condizioni favorevoli al libero esercizio dell'attività economica, che porti ad una offerta abbondante di opportunità di lavoro e di fonti di ricchezza*” e diretto “*secondo il principio di solidarietà, ponendo a difesa del più debole alcuni limiti all'autonomia delle parti, che decidono le condizioni di lavoro, ed assicurando in ogni caso un minimo vitale al lavoratore disoccupato*” (*Centesimus annus*, 15).

Gli elementi individuali, invece, fanno riferimento a tutto ciò che può essere fatto per rendere le persone più adeguate alle esigenze del mercato del lavoro, rispettandone attitudini e motivazioni. Molto è stato detto in merito all'importanza della formazione, sia iniziale che di aggiornamento, che richiede risorse adeguate, ma anche capacità di indirizzo dei decisori politici, e disponibilità alla riqualificazione da parte dei lavoratori. Molto più difficile, invece, è trovare riferimenti alla competenza del lavoratore nel gestire la propria carriera, cioè nel fare scelte scolastiche, formative e lavorative che lo rendano efficace nell'avvicinarsi sempre più verso quell'occupazione che rappresenta il massimo della soddisfazione per lui e per il sistema socioeconomico. Queste scelte sono oggi molto più difficili che in passato, e per questo richiedono interventi di educazione alla carriera, che potrebbero essere erogati dalla scuola se avesse risorse soprattutto professionali adeguate, e sistemi di analisi del

mercato del lavoro e informativi sull'offerta formativa e occupazionale, spesso poco efficaci se non totalmente assenti.

Da aggiungere che, almeno in parte, la soluzione risiede anche nella disponibilità dell'individuo a confrontarsi con un contesto cambiato e in continuo divenire, all'interno del quale sono premiate le persone che investono in qualificazione e riqualificazione, che si interrogano su quale contributo possono dare al sistema economico traendone il vantaggio di essere più appetibili e, conseguentemente, di avere maggiori opportunità di scelta. Il passaggio epocale, per i sistemi e gli individui, sarà quello culturale che sostituirà la ricerca di un'occupazione con la costruzione di una propria carriera.

Bibliografia

ILOSTAT (2019), *Statistics on the working poor*.

ILOSTAT (2020), *Statistics on unemployment and supplementary measures of labour underutilization*.

Masi D. (2017), *Lavoro 2025: Il futuro dell'occupazione (e della disoccupazione)*, Marsilio Editori.

Meloni M. E., Rudas N. (2019), *Il lavoro negato*, Mimesis.

Zucchetti E. (2005), *La disoccupazione. Letture, percorsi, politiche*, Vita e Pensiero.

LAVORO POVERO: UN APPROCCIO GIURIDICO

Michele Faioli

Gli studi recenti sulle cause del lavoro povero (mancato rinnovo dei CCNL, applicazione di salari inferiori ai minimi contrattuali, abuso della flessibilità contrattuale, lavoro irregolare) rilevano che il lavoro povero ricade specialmente sulle fasce sociali più vulnerabili (donne, giovani, migranti) e su alcune aree dell'Italia (meridione), determinando un più limitato accesso alla formazione, con conseguenze quasi irreversibili sulla mobilità professionale e sociale del lavoratore. Il lavoro povero si combatte con il metodo della responsabilità, individuale e collettiva. Con tale metodo si può colpire questo male sociale in profondità e vincere. Tale metodo si basa su interventi legislativi di sostegno (non sostitutivi, e soprattutto mai di esonero) delle funzioni delle relazioni industriali e della contrattazione collettiva.

Parole chiave: Lavoro povero, Minimi contrattuali, Disagio sociale, Flessibilità, Responsabilità collettiva, Legislazione di sostegno.

Working poors: a legal approach

Recent investigations concerning individuals that are at risk of “in-work poverty” are focusing on the related social causes (collective bargaining’s activities, disposable income below a certain level, frauds in flexibility labor regulations, undeclared work) and on the related social clusters (women, young people, migrants). In-work poverty can also determine detrimental effects in the fields of vocational training and social/professional mobility. In-work poverty can be addressed by means of a mix of measures that should be aimed at combining labor and social law reforms along with industrial relations and collective bargaining. Such mix of measure should be conformed to the subsidiary principle.

Keywords: Working poor, In-work poverty, Statutory salary, Collective bargaining, Social dialogue, Industrial relations, Labor law.

ERC: SH2_8

1. Il quadro fattuale. Minimi contrattuali, cause, effetti, scenari. Il caso italiano

Il lavoro povero è un lavoro che, pur in presenza di una retribuzione e di una certa continuità professionale, non permette di superare le disagiate situazioni economiche in cui versano la persona e il relativo nucleo

Michele Faioli, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

Email: michele.faioli@unicatt.it

familiare. Il lavoro povero, il quale è, contestualmente, causa ed effetto delle disuguaglianze sociali perché non permette alla persona né di beneficiare né di concorrere al progresso materiale e spirituale della società (art. 4 Cost.), si può considerare uno degli ostacoli di ordine economico e sociale in relazione ai quali la Repubblica ha il compito di attivare ogni misura utile di rimozione (art. 3 Cost.).

Esso è un fenomeno che riguarda tutte le economie, anche quelle avanzate. Il caso italiano è, però, paradigmatico. I dati ci mostrano che il lavoro povero in Italia ha origine dalla debolezza dell'attuale sistema di definizione dei salari. Tale debolezza è collegata certamente alla difficoltà delle relazioni industriali italiane di garantire retribuzioni sufficienti e proporzionate. Il che accade qualora i contratti collettivi non vengano rinnovati, determinando un iato temporale che erode il potere di acquisto dei lavoratori (primo scenario). In altri casi, con contratti rinnovati, viene a verificarsi il riprovevole effetto che consiste, da parte di alcuni datori di lavoro, nella elusione del costo del lavoro determinato dall'incremento contrattuale (secondo scenario). Qui si crea la peggiore forma di lavoro povero, perché da essa difficilmente ci si può sottrarre: tale lavoro povero è, nei fatti, riferibile a una quota non irrilevante di lavoratori, la cui retribuzione è inferiore ai minimi contrattuali del settore. Detta retribuzione, con buona probabilità, resterà tale, se non si viene a determinare la condizione per cercare e trovare un nuovo lavoro. La deviazione rispetto ai minimi contrattuali si determina non solo con il ricorso ad accordi collettivi in deroga ai CCNL, normalmente negoziati in periodi di crisi, ma anche nei casi in cui i datori di lavoro decidano di erogare retribuzioni inferiori ai minimi tabellari fissati nei CCNL sottoscritti dalle organizzazioni più rappresentative. Il lavoro povero può essere altresì collegato al ricorso abusivo al lavoro parasubordinato o alle forme flessibili di lavoro subordinato (lavoro a termine, parziale, stagionale, etc. – terzo scenario). Il lavoro povero è certamente causato dal lavoro prestato irregolarmente e non dichiarato (quarto scenario).

Gli studi recenti sui quattro scenari menzionati (mancato rinnovo dei CCNL, applicazione di salari inferiori ai minimi contrattuali, abuso della flessibilità, lavoro irregolare) rilevano che il lavoro povero ricade specialmente sulle fasce sociali più vulnerabili (donne, giovani, migranti) e su alcune aree del Paese (meridione o aree suburbane), determinando un più limitato accesso alla formazione, con conseguenze quasi irreversibili sulla mobilità professionale e sociale del lavoratore.

2. Circolo vizioso e trappola sociale. Il salario minimo e i relativi problemi giuridici, anche nell'ottica del magistero sociale della Chiesa cattolica

Si crea un circolo vizioso da cui difficilmente si esce. Esemplificando, al primo giro, c'è lavoro povero, a cui seguono bassi salari, poca formazione, condizioni disagiate; al secondo giro, lavoro più povero, salario ancor più basso, nessuna formazione, esclusione sociale; al terzo giro, lavoro nero, nessun rispetto per i diritti, povertà, e, così via sino alla probabile espulsione totale dal mercato del lavoro e dalla normalità sociale, a cui hanno diritto il lavoratore e la propria famiglia (bassa scolarizzazione, assenza di cure sanitarie, poca o non significativa vita socio-culturale, poche interazioni umane sane, irrilevanti prospettive di crescita dei figli, etc.).

Il lavoro povero è, dunque, la trappola sociale più detestabile per la persona e la relativa famiglia, perché esso rompe, subdolamente, la fratellanza umana, la quale basa il “*protocollo con cui saremo giudicati*” (Francesco, *Messaggio alla prof.ssa M. Archer, Presidente della Pontificia Accademia delle Scienze Sociali*, 24 aprile 2017; si veda anche la *Lettera ai movimenti popolari*, 12 aprile 2020). Cioè, in altri termini, c'è un lavoro mal pagato che si svolge, ma che impedisce alla persona di realizzarsi, non permettendo di accrescere la propria umanità (“diventare più uomo”, *Laborem exercens*, 1981). È un lavoro che non può diventare “*libero, creativo, partecipativo e solidale, [in cui] l'essere umano esprime e accresce la dignità della propria vita*” (*Evangelii gaudium*, 2013, 192), perché in esso la carenza o la debolezza di diritti, collettivi e individuali, inibisce l'ordinato sviluppo della persona umana e della società.

Il contrasto al lavoro povero è limitato a interventi spesso specifici e a-sistematici. A tal proposito è significativo il fatto che l'inarrestabile erosione dei meccanismi salariali contrattuali stia convincendo il decisore politico italiano, anche alla luce di altre esperienze europee, della necessità di intervenire con una legislazione che sarebbe volta a estendere ex art. 36 Cost. le clausole contrattuali che definiscono i minimi retributivi. Tuttavia, nei disegni di legge, attualmente in discussione in Parlamento (autunno 2020), si leggono proposte e regolazioni che, oltre a complicare il quadro delle relazioni sindacali, determinerebbero quasi certamente una maggiore conflittualità sociale.

In termini esemplificativi, uno dei due disegni di legge (DDL 658/2019) mette insieme, in modo molto disordinato, la tecnica di estensione dell'efficacia dei contratti collettivi con la tecnica di fissazio-

ne del salario minimo legale. In Europa solo l'Italia avrebbe una norma così mal congegnata. Il secondo disegno di legge (DDL 1132/2019) rimette in modo netto alle parti sociali la soluzione del problema, richiamando i minimi tabellari dei circa 900 CCNL oggi applicabili e non offrendo un sostegno effettivo alle organizzazioni più rappresentative. In entrambi i DDL occorrerebbe preliminarmente comprendere, con maggiore precisione e secondo un discernimento politico serio, se sia giusto o meno rimettere alla legge la definizione delle componenti che definiscono la retribuzione da estendere *erga omnes*, nonché decidere se sia utile o meno che il salario minimo legale sia stabilito in un'unica misura armonizzata, dunque non differenziata per settore produttivo o per lavoratori (giovani, migranti, etc.).

3. Metodo. Come ripristinare la giustizia. Un fenomeno transnazionale. La realtà prevale sull'idea

Il lavoro povero non si affronta con una legislazione di emergenza. Esso, purtroppo, sta diventando un fenomeno quasi strutturale delle economie occidentali (OECD, *Is Work the Best Antidote to Poverty?*, 2009; ma si vedano anche le tabelle recenti di Eurostat e gli studi di Eurofound).

Il lavoro povero, nella relativa dimensione nazionale e transnazionale, è causa di scarto sociale. Anzi l'ossessione di ridurre i costi del lavoro crea scarto e lo scarto è la persona che è vittima di questa ossessione (cfr. *Fratelli tutti*, 2020, 22). L'ossessione della riduzione del costo del lavoro significa anche predeterminare le condizioni per un lavoro povero. La soluzione è nella rimozione delle cause strutturali dello scarto sociale, tra cui vi è la mancanza di lavoro, oltre alla povertà, alla disuguaglianza, alla mancanza della terra e della casa, alla negazione dei diritti sociali (cfr. *Fratelli tutti*, 110; 116). Il lavoro è l'obiettivo vero che deve consentire una vita degna alla persona ed è un "bene del popolo": "*il lavoro è una dimensione irrinunciabile della vita sociale, perché non solo è un modo di guadagnarsi il pane, ma anche un mezzo per la crescita personale, per stabilire relazioni sane, per esprimere se stessi, per condividere doni, per sentirsi corresponsabili nel miglioramento del mondo e, in definitiva, per vivere come popolo*" (*Fratelli tutti*, 162).

Il lavoro povero, in questa prospettiva, si combatte con il metodo della responsabilità, individuale e collettiva. Con tale metodo si può colpire questo male sociale in profondità e vincere. Il metodo della responsabi-

lità, individuale e collettiva, può essere basato sui quattro principi che l'esortazione apostolica *Evangelii gaudium* propone: il tempo è superiore allo spazio (222-225); l'unità prevale sul conflitto (226-230); la realtà è più importante dell'idea (231-233); il tutto è superiore alla parte (paragrafi 234-237). Concentrandosi sul terzo principio (realtà superiore all'idea), si può affermare che ripristinare forme di giustizia contro il lavoro povero non significa introdurre progetti formali, disincantati e avulsi dalla realtà che è alla base di quello specifico contesto storico-giuridico e economico. L'idea (i.e. legislazione sul salario minimo), per quanto buona in sé, qualora fosse staccata dalla realtà, rischierebbe di fare maggiori danni del problema stesso (lavoro povero). La realtà non si può cancellare, ma si può illuminare con l'intelligenza che sa discernere. Discernere significa valutazione di ciò che è reale, e, dunque, di storie concrete, di situazioni, di contesti, e non di mere idee (cfr. *Evangelii gaudium*, 231-233).

Nel caso italiano, ad esempio, la soluzione non può essere esclusivamente rimessa all'azione responsabile del legislatore. Si dovrà incidere, da una parte, su singoli elementi della normale dinamica contrattuale, salariale e di mobilità professionale e, dall'altra, sui problemi veri del sistema italiano di relazioni industriali, il quale deve essere pienamente sostenuto per realizzare la sussidiarietà, il pluralismo e l'autoamministrazione dell'interesse collettivo in conformità agli artt. 35, 36, 39 e 40 Cost.

La soluzione deve essere lasciata alla riflessione e all'azione delle organizzazioni sindacali e datoriali più rappresentative, le quali possono regolare più efficacemente le condizioni di lavoro, iniziando dalle nuove figure professionali (si pensi ai lavoratori della *gig-economy* o dei settori ove maggiore è lo sfruttamento), dalla retribuzione, dalla flessibilità oraria e dalla rimodulazione delle scale classificatorie. Il legislatore, invece, dovrà limitarsi a rafforzare l'azione sindacale, promuovendo a livello aziendale una contrattazione coordinata con quella nazionale, sottoscritta dalle organizzazioni più rappresentative, e modernizzando le istituzioni di rappresentanza dei lavoratori secondo traiettorie più europee. Ciò determinerebbe una funzione di vero confronto tra controparti, un più efficace controllo sindacale e una migliore regolazione contrattuale vicina ai bisogni sociali dei lavoratori poveri.

Bibliografia

Ciucciovino S. (2020), *Fisiologia e patologia del pluralismo contrattuale tra categoria sindacale e perimetri settoriali*, in “Lavoro e diritto”, 2, 185-210.

Lucifora C., Ferraris V. (2018) *Il lavoro povero in Italia, tra bassi salari e precarietà*, in CNEL, *Rapporto sul mercato del lavoro 2017-2018*, 63-77.

Occhetta F. (2017), *Il lavoro promesso. Libero, creativo, partecipativo e solidale*, Ancora – La Civiltà Cattolica.

Piccolo G. (2017), *La realtà è superiore all'idea. Il pensiero contemporaneo torna a essere realista?*, in “La Civiltà Cattolica”, 168, 4011-4012, 298-304.

Treu T. (2019), *La questione salariale: legislazione sui minimi e contrattazione collettiva*, in “Diritto delle relazioni industriali”, 386/2019, 767-809.

LAVORO INFORMALE (IN ITALIA E NEI PAESI AD ALTO REDDITO)

Vincenzo Ferrante

Il legislatore italiano ha promosso lo sviluppo di una società più libera e democratica attraverso una ampia serie di leggi dirette a tutelare i diritti dei lavoratori, nella speranza che una crescita del benessere di ognuno, riducesse la povertà e la marginalità sociale ad una situazione individuale tendenzialmente transitorio. In questo quadro il lavoro “nero” (o “non dichiarato”) è apparso come un obiettivo in certo modo secondario, mentre al contrario esso rappresenta una condizione ineliminabile di tutte le società, che richiede però di essere contrastata in maniera attiva e vigile.

Parole chiave: *Lavoro nero, Lavoro sommerso, Lavoro non dichiarato, Donne, Famiglia, Scambi internazionali, Caporalato.*

Undeclared work (in Italy and in high income economies)

Promoting a free and democratic society through a wide range of laws aimed at protecting workers' rights has been for decades the main purpose of Italian legislator, in the hope that growth in everyone's well-being will reduce poverty and social marginality to an individual condition, tendentially transitional. In this context, undeclared work (or “shadow economy”) has appeared to be, in a certain way, a secondary objective, whereas on the contrary it represents an unavoidable characteristic of all societies, that requires to be effectively tackled.

Keywords: *Illegal work, Unreported employment, Undeclared work, Women, Family, International trade, Illegal hiring.*

ERC: SH1_14

1. Diffusione in Italia

Uno dei caratteri strutturali del mercato del lavoro italiano è la presenza, diffusa in molti settori e pressoché in ogni area geografica, di lavoro “non dichiarato”. Non si tratta solamente di attività intrinsecamente illegali, che appartengono propriamente all’area di interesse della criminologia o del diritto penale, ma di tantissimi lavoratori che effettuano la loro prestazione in svariati ambiti (tipicamente: agricoltura, turismo, edilizia, servizi alle persone ecc.) senza che mai il loro rapporto venga registrato nei libri obbligatori dell’impresa. L’ISTAT stima, sulla base

Vincenzo Ferrante, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

Email: vincenzo.ferrante@unicatt.it

di sistemi assai raffinati, che si tratti di quasi quattro milioni di persone che, in forma totale o parziale, sfuggono al versamento delle tasse e dei contributi. Le attività svolte da questi lavoratori sono assolutamente lecite, solo che essi risultano ignoti (in parte o in tutto) agli apparati pubblici, di modo che per descrivere il fenomeno si parla di economia “informale” o “sommersa”, ovvero di lavoratori “in nero” o, secondo la terminologia europea, “non dichiarati”.

Costoro risultano, quindi, formalmente disoccupati e spesso beneficino indebitamente di prestazioni, che invece dovrebbero rimanere riservate solo a quanti sono effettivamente privi di un lavoro. La loro presenza non solo costituisce un aggravio della spesa pubblica, ma impedisce anche il corretto funzionamento dei servizi per l’impiego, almeno nei casi in cui vengano offerti loro lavori meno pagati di quelli svolti irregolarmente. Allo stesso tempo il ricorso al sommerso consente alle imprese meno virtuose (e ai lavoratori autonomi) di fare concorrenza a quante invece rispettano le discipline di legge, offrendo sul mercato beni e servizi a prezzi più competitivi.

Allo stesso fenomeno si devono poi ricondurre i casi (non meno fraudolenti) in cui assai più semplicemente si procede a una dichiarazione infedele, riducendo la durata del rapporto o della prestazione settimanale, ovvero qualificando in termini differenti rispetto al vero il rapporto nel cui ambito la prestazione viene resa. Paradossalmente, mentre proprio quest’ultimo fenomeno (il c.d. falso lavoro autonomo) costituisce oggetto di una speciale e continuativa attenzione del legislatore italiano, la prestazione completamente irregolare sembra considerata alla stregua di un fenomeno socialmente inevitabile, senza che ci si accorga degli effetti che derivano da un’area di irregolarità così vasta, che viene ad indebolire la solidarietà generale (vedi *Mater et magistra*, 1961, 123).

Né si deve pensare che questi lavoratori si avvantaggino della loro situazione (come per esempio avviene spesso per gli artigiani o i liberi professionisti che dichiarano un imponibile ridotto, o per tutti coloro che, lucrando indebitamente le prestazioni economiche previdenziali o assistenziali riservate ai disoccupati, ottengono nei fatti un doppio reddito), poiché molto spesso questa reca con sé un riconoscimento incompleto o minorato dei diritti individuali, nel caso, ad esempio, di infortuni sul lavoro, o in materia retributiva (si pensi a tutte le voci indirette calcolate prendendo a base il salario mensile), o quanto al rispetto della durata della prestazione e alla stessa stabilità del rapporto (per non parlare di un più ridotto, o posticipato, trattamento pensionistico).

2. *Il lavoro informale al di fuori dei confini italiani*

L'informalità è una condizione che accomuna gli italiani ai lavoratori degli altri Paesi europei e a realtà geograficamente neanche troppo lontane da noi, dove lo sfruttamento finisce per essere condotto all'estremo, sino a determinare situazioni di vero e proprio lavoro "schiavistico", diretto a produrre beni o semilavorati che sono poi offerti sui mercati dei Paesi ricchi, procurando notevoli profitti alle società a capo della filiera produttiva.

Per questa ragione non deve stupire che, anche a fronte dell'evidente difficoltà di organizzare azioni di autotutela collettiva, l'Organizzazione Internazionale del Lavoro (e in certa misura anche l'Unione Europea), si sono sempre più spesso occupate di dettare norme per contrastare il lavoro nero, sommerso o non dichiarato, ovunque esso venga prestato, come strumento per garantire che i rapporti fra i popoli siano improntati all'equità e che sia bandita ogni forma di sfruttamento, così da evitare il ripetersi delle dolorose esperienze del passato coloniale.

Si tratta di azioni che meritano attenzione e incoraggiamento, nella prospettiva di una necessaria riforma del sistema internazionale di commercio (vedi *Sollicitudo rei socialis*, 1987, 43).

Nello stesso senso, nella legislazione nazionale di alcuni Paesi (Francia e Regno Unito, *in primis*) si sono introdotte leggi dirette a garantire il rispetto dei diritti fondamentali dei lavoratori negli scambi commerciali sovranazionali, al fine di impedire che abbiano ingresso nei mercati interni beni prodotti facendo ricorso a lavoro "schiavistico" (come fu palese a tutti, quando venne a crollare l'edificio che ospitava una filatura bengalese, nella quale centinaia di lavoratori operavano per conto di molti marchi europei e italiani).

E, infatti, la scomparsa della grande impresa industriale che controllava l'intero ciclo produttivo e l'apertura dei mercati agli scambi internazionali hanno modificato la cornice di riferimento, liberando dalla miseria milioni di uomini (soprattutto in Asia e solo in parte in America Latina e in Africa), ma hanno esposto alla concorrenza dei beni, provenienti da Paesi a basso livello di reddito individuale, molte produzioni che prima si giovavano di un mercato nazionale protetto e in costante crescita. La stessa mobilità individuale dei tanti lavoratori migranti ha consentito un abbassamento del costo dei servizi che vengono forniti nell'ambito dei confini nazionali.

Malgrado l'area dell'economia informale sembri in continua ascesa,

l'obiettivo perseguito dalle organizzazioni dei lavoratori (e dal legislatore stesso) sembra ancora troppo concentrato su quanti prestano il loro lavoro alla luce del sole, di modo che lo sfruttamento, che quotidianamente si consuma e che è conseguente alla mancata applicazione delle norme di legge o alla scarsa presenza del sindacato, sembra quasi restare nel cono d'ombra del dibattito dottrinale e politico, mentre sembrano farsi ogni giorno più numerose le fila di quanti neanche si avvicinano alla condizione visualizzata dalle leggi dello Stato.

3. Il lavoro informale come lavoro familiare o domestico

Ovviamente una parte del lavoro non-dichiarato appartiene anche all'ambito familiare e si presenta, prevalentemente, nella forma di lavoro femminile o minorile. Si tratta di una tradizione antica, presente non solo nel lavoro agricolo e nelle piccole imprese, che ha anche trovato emersione e tutela nella disciplina previdenziale, là dove si consente l'iscrizione agli speciali fondi costituiti presso l'INPS dei "coltivatori diretti" e dei familiari "coadiutori" in caso di imprese commerciali e artigiane.

Qui il tema viene ad intrecciarsi fortemente con la questione che attiene al ruolo della donna nella famiglia e nella società, posto che a tutt'evidenza il lavoro informale prestato all'interno delle mura domestiche sembrerebbe facilitarne il ruolo educativo nella famiglia. Tuttavia, il rischio che l'informalità finisca con l'aggravare la condizione delle donne è grande, sia per coloro che deliberatamente preferiscano un ruolo nell'ombra, sia per quante invece non abbiano riserve a confrontarsi con le persone dell'altro sesso nell'ambito del mercato del lavoro.

In questo senso la valorizzazione delle donne passa, come per ogni altro lavoratore, attraverso il potenziamento delle capacità professionali (vedi *Gaudium et spes*, 1966, 66) e un atteggiamento diretto a reprimere ogni violazione della dignità umana (*Familiaris consortio*, 1981, 24), ma soprattutto richiede una diversa organizzazione del lavoro, capace di esaltare la loro "essenziale funzione familiare" (art. 37/I Cost.), così da evitare che la lavoratrice "debba pagare la sua promozione con l'abbandono della propria specificità [...] a danno della famiglia, nella quale ha come madre un ruolo insostituibile" (*Laborem exercens*, 1981, 19).

Nulla impedisce, infatti, che l'organizzazione del lavoro *standard*, ispirata ad orari lunghi e alla ripetizione sempre uguale lungo tutto l'ar-

co della vita lavorativa degli stessi moduli organizzativi, sia modificata mediante l'intervento normativo della legge e della contrattazione collettiva, così da consentire la conciliazione dei ruoli, mentre non sussisterebbero ostacoli al pieno riconoscimento retributivo e contributivo del lavoro domestico, mediante lo sviluppo di forme assistenziali dirette a rafforzare i trattamenti di famiglia (per non dire che le possibilità tecnologiche attuali meriterebbero di essere sviluppate proprio nella prospettiva di favorire forme di telelavoro o di *smart working*, specie per le famiglie che abbiano a carico minori o anziani non auto-sufficienti).

La dottrina, del resto, ha da tempo riconosciuto come, pur nella pluralità di responsabilità che gravano in capo ad ogni persona, non sussiste ragione per limitare l'accesso delle donne al mondo del lavoro, come momento che garantisce la piena realizzazione della persona umana e il sostegno, morale e sostanziale, alla stessa comunità familiare (*Laborem exercens*, 9 e 10).

4. Le strategie per contrastare il lavoro informale

Tutti i Paesi del mondo lamentano l'insufficienza delle istituzioni di controllo dirette a far fronte alla violazione delle leggi in materia di lavoro: un tale rilievo è assai marcato soprattutto nei Paesi in via di sviluppo e, pur in assenza di statistiche certe, appare evidente come la funzione di vigilanza amministrativa sia in Italia debole, se non addirittura assente in certi specifici contesti.

Scarsi effetti ha pure conseguito la legislazione che, a più riprese e da ultimo nell'ultimo scorcio del secolo XX, ha provato a sollecitare la cosiddetta "emersione" del lavoro nero, consentendo la sanatoria delle situazioni già in essere, attraverso percorsi, concordati con il sindacato, di graduale innalzamento delle retribuzioni. L'esperienza ha dimostrato che alcune delle imprese coinvolte riuscivano a competere con le realtà più grandi solo grazie ai risparmi che esse traevano dall'omessa corresponsione (totale o parziale) dei contributi e delle imposte dovute all'erario. Altre imprese, invece, hanno dimostrato appieno in questi frangenti la loro contiguità con il crimine organizzato, manifestando una totale indisponibilità al rispetto delle norme, anche se relative alla stessa incolumità dei lavoratori.

Anche lo stesso sindacato, pur in presenza di eccezioni di grande rilievo, ha dimostrato nel complesso, malgrado la sussistenza di speciali

comitati “per l'emersione”, scarsa attenzione verso il tema, rivendicando una sorta di equidistanza e un malinteso senso di autonomia rispetto alle istituzioni statali, che nei fatti ha finito per isolare i lavoratori, rendendo più agevole l'accettazione del sommerso, in quanto esso rappresenta comunque una fonte di reddito purchessia.

Da questo punto di vista le politiche si sono indirizzate, negli ultimi venti anni, ad un certo rafforzamento delle funzioni di vigilanza, potenziando l'Ispettorato del lavoro, da poco eretto ad agenzia dotata di autonomi poteri di organizzazione, anche mediante la creazione (nel 1997) di un (piccolo) corpo di carabinieri specializzato nella repressione dei crimini da lavoro. Momento centrale di questa evoluzione è stata l'introduzione nel 2011, con il d.l. n. 138, di una fattispecie tipica di reato (art. 603 bis cod. pen. rubricato: intermediazione illecita e sfruttamento del lavoro) diretta in particolare a reprimere il fenomeno del “caporalato”, che si registra soprattutto nel settore agricolo, facendo registrare vittime fra i cittadini italiani e stranieri.

Si tratta, tuttavia, di una previsione che lascia nell'assoluta indeterminatezza i suoi contorni, anche dopo la riscrittura che se ne è fatta con la legge 29 ottobre 2016, n. 199, di modo che l'azione repressiva della magistratura viene a fondarsi su valutazioni di una certa vaghezza, che non aiutano all'eliminazione del fenomeno, se non per quei casi nei quali lo sfruttamento si presenta in forme simili alla schiavitù (peraltro già previsti e vietati dalla legislazione più antica).

5. Altre possibili misure di contrasto

La strategia di contrasto, allora, sembrerebbe passare dall'adozione di un metodo integrato di controllo che imponga, innanzitutto, un maggior coordinamento fra le varie autorità che, unitamente all'Ispettorato, condividono la responsabilità della vigilanza (in particolare le aziende sanitarie locali, nella forma che esse assumono secondo le leggi regionali). In secondo luogo, si tratterebbe di definire un approccio più “dialogante”, che, unitamente all'attività propriamente sanzionatoria, sviluppi misure inibitorie e preventive, con incentivi al rispetto delle norme. Una siffatta modifica comporta, a tutt'evidenza, un incremento del personale, con miglioramenti salariali e di carriera, finalizzato alla crescita degli accessi ispettivi e alla loro frequenza (e alla garanzia di indipendenza dei funzionari, in conformità alle previsioni internazionali detta-

te in sede ILO).

Nella stessa direzione non sarebbe insensato pensare di estendere anche all'economia sommersa l'approccio che è stato adottato per l'amministrazione dei beni sottratti alla criminalità organizzata, per assicurare che l'azione punitiva non venga a coincidere con la scomparsa dell'attività economica sino a quel momento comunque condotta.

Sul piano internazionale, l'adozione di misure simili a quelle sopra richiamate potrebbe utilmente andare nella direzione di imporre, mediante ispezioni periodiche effettuate in forma diretta o attraverso enti non governativi, il controllo circa le condizioni di produzione praticate presso i fornitori esteri.

Bibliografia

Bellavista A. (2000), *Il lavoro sommerso*, Giappichelli.

Brollo M., Cester C., Menghini L. (eds.) (2016), *Legalità e rapporti di lavoro. Inventivi e sanzioni*, EUT.

Ferrante V. (ed.) (2020), *A tutela della prosperità di Tutti. L'Italia e l'Organizzazione mondiale del lavoro a cent'anni dalla sua fondazione*, Giuffrè FL.

Pinto V. (ed.) (2007), *Le politiche pubbliche di contrasto al lavoro irregolare*, Cacucci.

Viscomi A. (2015), *Lavoro e legalità: "settori a rischio" o "rischio di settore"? Brevi note sulle strategie di contrasto al lavoro illegale (e non solo) nella recente legislazione*, WP "M. D'Antona", n. 253/2015.

TECHNOLOGICAL CHANGE AND EMPLOYMENT

Marco Vivarelli

This entry deals with the complex and articulated relationship between innovation and employment, providing an economic theoretical framework and summarizing the empirical evidence provided by the current applied economic literature. Suggestions from the Church's social doctrine and correlated policy implications are then discussed.

Keywords: *Technology, Innovation, Employment, Unemployment, Labour market, Skills.*

ERC: SH1_9

Cambiamento tecnologico e occupazione

Questo contributo affronta il tema del complesso rapporto tra innovazione e occupazione all'interno degli studi economici, fornendo un quadro teorico e riassumendo i risultati empirici presenti in letteratura. L'ultima parte è dedicata alle indicazioni sul tema fornite dal Magistero e alle loro implicazioni a livello di politiche da adottare.

Parole chiave: *Tecnologia, Innovazione, Lavoro, Disoccupazione, Mercato del lavoro, Competenze.*

1. Introduction

The Church's social doctrine looks at science and technology as a God's gift enabling human beings to develop their freedom, autonomy and creativity and to contribute to the well-being of the humankind as a whole (*Caritas in veritate*, 2009, 69). In this view, technological progress must not be hindered but rather encouraged. However, some innovations may imply controversial impacts and consequences and they should therefore be targeted and tailored to maximize their social benefits (and so emphasizing their inner nature of public goods) and to minimize their possible negative effects on the society as a whole and on single individuals. In what follows, the relationship between technological

Marco Vivarelli, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

Email: marco.vivarelli@unicatt.it

change and employment will be investigated in detail, being this issue an important example of how innovation may entail possible social and individual losses.

Indeed, nowadays the increasing use of robots and algorithms able to perform tasks normally requiring human intelligence (such as speech recognition, visual perception, decision-making and translation of languages) has raised again a widespread fear of a new “technological unemployment” wave (see Brynjolfsson and McAfee, 2014). Moreover, not only employment in agriculture and manufacturing appears at risk, but employees in services – including jobs where cognitive skills are dominant – are no longer protected: see for instance how IBM Watson may displace the majority of legal advices and how the platform economy is gradually displacing the real economy (for example Uber is significantly crowding out taxi companies and Airbnb is rapidly becoming the biggest business model of “hotel company” in the world).

Indeed, the fear of technological unemployment has always emerged in ages characterised by radical technological changes. For instance, the striking response of the English workers to the first industrial revolution was the destruction of machines under the phantom leadership of Ned Ludd in the industrial areas and of Captain Swing in the countryside.

On the other hand, starting again at the time of the first industrial revolution, the economic theory has pointed out the existence of economic forces which can compensate for the reduction in employment due to technological progress. Since that time, two views have started to compete in dealing with the employment impact of technological progress: using David Ricardo’s words, the “working class opinion” was characterised by the fear of being dismissed because of innovation, whilst the academic and political debate was mainly dominated by an optimistic ex-ante confidence in the market forces.

2. The economic theory

In terms of economic theory, the clash between the two views mentioned above can be articulated in two steps. The first step states that labour-saving process innovations create technological unemployment, as a direct effect. The other view argues that product innovations and indirect (income and price) effects can counterbalance the direct effect of job destruction brought about by the process innovations incorporated in new

machineries and equipment.

The first step is quite obvious: by definition, process innovations aim at producing the same amount of output with a lesser extent of production factors – especially labour – and, therefore, they destroy jobs. The second step can be articulated through different “compensation mechanisms”, able to positively impact on employment, compensating the immediate negative effect.

In the following presentation of the single compensation mechanisms, I also briefly discuss the potential existence of serious drawbacks often either ignored or mis-specified by the optimistic conventional economic wisdom.

a. “New machines”

The same process innovations which displace workers in the user-industries, create new jobs in the capital-sectors where the new machines are produced. However, labour-saving technologies can spread around in the capital goods sector, as well. In addition, new machines can be implemented either through additional investments or simply by substitution of the obsolete ones (scrapping). In this latter case – the most frequent one – there is no compensation at all.

b. “Decrease of prices”

To be economically acceptable, process innovation should lead to a decrease in the unit costs of production and – in a competitive market – this effect should be translated into decreasing prices. In turn, decreasing prices might stimulate an additional demand for products and induce supplementary production and employment. Nevertheless, this mechanism ignores that labour-saving technology initially decreases the aggregate demand due to the cancellation of the demand previously associated with dismissed workers. So, the compensation mechanism affecting prices deals with an initial shrunk demand that has to be more than counterbalanced. In addition, the presence of a competitive market cannot be taken as granted and the decrease in prices may be far less than proportional compared with the decrease in average costs.

c. “New investments”

In a world where the competitive convergence is not instantaneous, the gap between the decrease in costs – associated to technological progress – and the consequent fall in prices (see previous mechanism b),

generates extra-profits. These may be accumulated by innovative entrepreneurs, which might invest them in new productions and new jobs. Nevertheless, pessimistic expectations may imply the decision to postpone investments even in presence of cumulated profits obtained by innovation. If a substantial delay in compensation happens, it may cause structural technological unemployment. Moreover, new investments involve the implementation of new labour-saving technologies that in turn originate additional unemployment.

d) "New products"

As clearly stated by Schumpeter, technological change is not only process innovation: the overall picture cannot ignore the potential job creating effect of product innovation which might have a "welfare effect" connected to the creation of entirely new branches of production, in turns creating additional employment. Nonetheless, this labour-friendly welfare effect has to be compared with a potential "substitution effect" caused by the displacement of mature products (for example, the MP3 and other music formats are product innovation currently displacing the compact disk which, in turn, displaced the vinyl). However, historically, the labour friendly nature of product innovation appears to be largely dominant.

Obviously enough, in different historical periods and institutional contexts, the balance between the direct labour-saving effect of process innovation and the counterbalancing impacts of compensation mechanisms and, partly, product innovation, can significantly vary.

Summing up, the economic theory does not provide a clear-cut answer about the quantitative employment effect of innovation, since this depends on institutional factors, crucial parameters such as price and income elasticities, demand and profit expectations and other contextual factors. Since the inner nature of innovation is being a public good (see the introduction), just relying on market forces may imply severe losses in terms of welfare. In more detail, compensation mechanisms can be hindered by the existence of severe market failures and employment compensation may be more or less effective.

3. The empirical evidence

Whilst theoretical economists have been developing stylized models

about the employment impact of process and product innovations, applied economists had to identify proxies to measure them and their employment impact. The most common are:

- simple dichotomous variables capturing the presence of process and/or product innovation in a given time;
- the so-called “embodied technological change”, that is process innovation introduced through gross investments; this innovative input is particularly related to labour-saving process innovation;
- research and development expenditures; this innovative input is particularly correlated with labour-friendly product innovations.
- patents; since different patents may have dramatically different economic impacts, the most accurate studies use patents weighted by forward citations.

Together with the choice of a proper indicator of technological change, it is also crucial to clearly identify the level of investigation, whether macroeconomic, sectoral or firm-based.

Country-level studies explore the direct effects and compensation mechanisms at work in the aggregate. While they are attractive from a theoretical point of view (see above), on the minus side they are often severely constrained by the difficulty to find a proper aggregate proxy of technological change. In addition, the final employment national trends are co-determined by overwhelming institutional and macroeconomic determinants difficult to disentangle and to control for.

In contrast, microeconomic (firm-based) studies have the great advantage to allow a direct firm-level mapping of innovation variables, both in terms of innovative inputs and/or outputs. Indeed, only the microeconomic empirical analysis can grasp the very nature of firms’ innovative activities and their employment impact. However, the microeconomic approach cannot take fully into account the indirect compensation effects which operate at the sectoral and country levels (see above). Keeping these remarks in mind, let us turn our attention to the available empirical evidence (for recent extended surveys see Vivarelli, 2014 and Calvino and Virgillito, 2018).

In general, macroeconomic studies have tested the validity of the compensation mechanisms in a partial or general equilibrium framework. On the whole, the (few) aggregate studies available on the subject reveal – not surprising – that technological change can display its labour-friendly nature only when markets are characterized by competition and flexibility and a higher substitutability between production

factors.

Switching to a more disaggregated level of analysis, sectoral studies are particularly important in investigating the overall employment impact of innovation connected to the secular shift from manufacturing to services. In manufacturing new technologies seem to be implemented mainly through labour-saving embodied technological change, only partially counterbalanced by market compensation mechanisms. However, this scenario may change if service sectors are considered. Summarizing the available sectoral evidence, a labour-saving tendency emerges in low- and medium- tech manufacturing, while a dominant labour-friendly impact has been detected in the high-tech manufacturing sectors and in the knowledge-intensive services, i.e. those sectors where product innovation is prevailing and demand is more dynamic. For instance, adopting an extended and revised Pavitt taxonomy, Bogliacino and Pianta (2010) found a moderate expansion of hours worked in the “Science-Based” industries driven by the dominant role of new products in those sectors; in the “Specialised Supplier” sectors, weaker positive effects of new products and stronger negative effects of labour saving process innovation were detected; the “Scale and Information Intensive” industries appeared dominated by a labour saving use of technology; and finally the “Supplier Dominated” sectors were clearly characterized by negative employment trends due to process innovation.

Moving to the firm-level studies (nowadays the most flourishing strand of literature), the vast majority of recent investigations provide evidence of a positive link between technological change and employment, especially when R&D and/or product innovation are adopted as proxies of technology and when high-tech sectors (both in manufacturing and services) are considered. However, some evidence of a labour-saving impact of process innovation is also detected by some studies, especially when the proposed analyses are able to take into account the so-called embodied technological change (that is innovation embedded in new capital goods); in this respect, major labour-saving effects can be detected in low-tech manufacturing and within the smaller firms.

4. An interpretative framework from the Church's social doctrine

Given the theoretical and empirical picture sketched above, which are the suggestions we can derive from the Church's social doctrine and

the correlated implications for the economic policy? Indeed, the investigation of the very nature and profound meaning of labour is one of the main pillars of the Church's social doctrine and different encyclicals deals with the issue of technological unemployment and its implications. The general framework here is the one depicted in the Introduction: in principle, technological change and innovation should contribute to the progress and prosperity of the humankind and as such should be encouraged; however, they may entail possible negative effects (in our context, born by the labour force) that should be taken into account and mitigated.

Turning the attention to our main issue, the main concern is that new technologies – instead of remaining allies of human beings – may become an enemy and a source of unemployment (*Laborem exercens*, 5). This may happen when, in a pure capitalistic society, the workforce – instead to be considered as a collection of unique human beings – is simply reduced to a production factor, that can be easily substituted by another production factor, namely by more technologically advanced capital (*Laborem exercens*, 7). In this context, profit maximization induces labour-saving technologies in order to decrease labour costs, implying an accelerating substitution of workers by machineries (*Laudato si'*, 128).

The consequent technological unemployment is not only a serious social problem (*Centesimus annus*, 15) but a deep deprivation for a worker, since working is at the very heart of human nature and renders a worker even more human (*Laborem exercens*, 8). In more detail, in a market economy, entrepreneurs adopt technologies in order to increase productivity (Giovanni Paolo II, *Discorso ai partecipanti all'assemblea generale della Pontificia Accademia delle Scienze Sociali*: “Verso la riduzione della disoccupazione”, march, 6, 1999) and they do not care about the possible adverse employment consequences of their profit maximizing choices. As made clear above, the other side of the coin of productivity increase is an obvious labour-saving effect that can originate technological unemployment and social distress.

5. Implications for economic policy

Within the general framework shaped by the Church's social doctrine and discussed in the previous section, I am going to raise some more specific issues that, on the basis of the theory and evidence discussed above, may be addressed by an economic policy able to take into ac-

count such a framework.

Firstly, what discussed above is a further confirmation that controlling technologies and their implementation is nowadays the very first source of power; in other words, nowadays the ownership of capital is as important as the ownership of knowledge and technology (*Centesimus annus*, 32). However, as any private ownership, also the ownership of knowledge and technology should be addressed to the common good (*Laudato si'*, 93). An obvious implication is that policy makers and the society in general should shape the new technologies in favour of the social inclusion and minimizing the social marginalisation due to the digital divide (*Centesimus annus*, 33). In terms of employment impact and taking into account the outcomes of the economic research (see above), the implementation of the new technologies should foster labour-friendly product innovation in high-tech sectors rather than labour-saving process innovation in manufacturing and traditional services.

Secondly, as made clear in a more general context (within a fierce critique of the “market idolatry”, see *Centesimus annus*, 40), the sole market mechanisms cannot assure welfare and a balanced social life. In our particular context, the sole price and income market mechanisms cannot guarantee compensation and full employment. Indeed, the theoretical arguments proposed above and the current empirical evidence show that the mainstream optimism about the full compensation of technological unemployment by market forces is unfounded. Indeed, product innovation is generally labour friendly but process innovation (for instance robots) may negatively affect employment, while compensation may be affected by several market failures. As a policy implication, on the one hand market failures should be taken into account and corrected by societal choices and intervention (*Rerum novarum*, 26), while safety nets should be framed for the possible victims of automation (this would mean to contrast the current trend of dismantling the welfare state, see *Caritas in veritate*, 25 and 32).

Thirdly, together with its possible overall labour-saving effect, innovation implies a substantial impact of the composition of the workforce with some skills and tasks that become obsolescent and some new competencies that become more and more requested (*Laborem exercens*, 5). In this context, the main societal challenge is to face the possible consequences of the implementation of the artificial intelligence: in fact, self-learning algorithms and human-imitating robots can perform tasks which so far have required human beings. In particular, innovation de-

structive of “routinized jobs” has emerged as a powerful driver of both technological unemployment and increasing polarization of jobs and wages, involving all the economic sectors and even highly cognitive tasks (see Frey and Osborne, 2017). This kind of scenario – potentially affecting each job and every task points out that policy makers and the society as a whole has the responsibility to provide proper answers in terms of labour market policies and education and training policies (*Laborem exercens*, 18). While the formers should design safety nets and labour mobility plans, the latter should envisage massive investments in education mainly targeted to those skills and tasks that appear more creative and less automatable.

References

- Bogliacino F., Pianta M. (2010), *Innovation and employment: a reinvestigation using revised Pavitt classes*, “Research Policy”, 39, 799-809.
- Brynjolfsson E., McAfee A. (2014), *The Second Machine Age: Work, Progress, and Prosperity in a Time of Brilliant Technologies*, W.W. Norton.
- Calvino F., Virgillito M. E. (2018), *The innovation employment nexus. A critical survey of theory and empirics*, “Journal of Economic Survey”, 32, 83-117.
- Frey C. B., Osborne M. A. (2017), *The future of employment: how susceptible are jobs to computerisation?*, “Technological Forecasting and Social Change”, 114, 254-280.
- Vivarelli M. (2014), *Innovation, employment and skills in advanced and developing countries. A survey of economic literature*, “Journal of Economic Issues”, 48, 123-154.



Economia e finanza

I primi decenni del nuovo secolo sono state decenni di crisi, locali e globali. "Dalle crisi si esce migliori o peggiori. Non si esce uguali", ci ricorda spesso papa Francesco. Il mondo dell'economia e della finanza non fa eccezione. Occorre capire se abbiamo imparato qualcosa dalla crisi finanziaria del 2007-2008, oppure se per la fretta di tornare al business as usual abbiamo perso un'occasione per ripensare e rifondare un nesso "sano" fra economia reale e finanza. Non è mai troppo tardi...

TRAFFICI ILLECITI

Alberto Aziani

I traffici illeciti e i crimini transnazionali ad essi connessi costituiscono una minaccia per la pace, lo sviluppo economico e la coesione sociale nei Paesi in via di sviluppo come nel mondo occidentale. In considerazione della loro particolare pericolosità per le persone e le società, la dottrina sociale della Chiesa è particolarmente attenta ai temi del traffico e della tratta di esseri umani, del traffico di droga, del traffico di armi. Il relativismo etico e la disorganizzazione sociale contemporanea sono identificati come cause profonde di questi crimini.

Parole chiave: *Crimini transnazionali, Tratta di esseri umani, Relativismo etico, Disorganizzazione sociale, Criminologia internazionale.*

Illicit trafficking

Illicit trafficking constitutes a threat to peace, economic development and social cohesion both in developing countries as well as in the Global North. In view of their danger for people and societies, the Church's social doctrine is particularly attentive to the issues of human smuggling and trafficking, of drug and firearm trafficking. The Church's social doctrine identifies in the ethical relativism and in the social disorganization the root causes of these crimes.

Keywords: *Transnational crimes, Trafficking in human beings, Moral relativism, Social disorganisation, International Criminology.*

ERC: SH2; SH2_6; SH2_9

Il rapido aumento della globalizzazione alla fine del ventesimo secolo ha spinto gli studiosi ad occuparsi di traffici illeciti e di crimini transnazionali cioè degli scambi di beni e servizi di per sé illeciti (es. droghe) o scambiati in maniera illecita (es. armi) e degli atti criminali ad essi connessi che attraversano i confini nazionali e che violano le leggi di più di un paese. Ciò ha portato alla creazione di una nuova disciplina, la criminologia internazionale, che si occupa delle complesse interconnessioni tra le molteplici cause e conseguenze dei traffici illeciti e dei crimini transnazionali. La pericolosità di questi crimini ha richiesto anche l'attenzione della comunità internazionale. I crimini transnazionali sono

Alberto Aziani, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

Email: alberto.aziani@unicatt.it

stati quindi anche formalmente definiti e condannati nella Convenzione delle Nazioni Unite contro la criminalità organizzata transnazionale che è stata aperta alla firma a Palermo nel 2000, nonché dagli articoli 82-89 del trattato sul funzionamento dell'Unione europea.

“*La Chiesa non può trascurare il servizio della carità*” (*Deus caritas est*, 2005, 22), virtù che porta la pace; i traffici illeciti minacciano la pace, la sicurezza e il benessere delle nazioni e delle società. Alla luce di questo, il tema dei traffici illeciti è ovviamente rilevante per la dottrina sociale della Chiesa. Come la criminologia internazionale, anche la dottrina della Chiesa pone in maggior rilievo taluni crimini transnazionali le cui ricadute sugli individui e le società sono più gravi: la tratta di esseri umani, intesa come commercio abusivo e coercitivo, e sfruttamento, in condizioni riconducibili a quelle di schiavitù; il traffico di migranti, cioè il favoreggiamento dell’immigrazione clandestina e l’ottenimento di un vantaggio finanziario o materiale dalla stessa; il traffico di droga; il traffico di armi (cfr. *Incontro con i Membri dell’assemblea Generale dell’Organizzazione delle Nazioni Unite*, 2015; cfr. *Fratelli tutti*, 2020).

Spiegazione eziologica della dottrina sociale della Chiesa dei traffici illeciti e dei crimini transnazionali

La dottrina sociale della Chiesa identifica ed analizza i fattori che determinano lo sviluppo dei traffici illeciti. Nel fare questo, assume primariamente una prospettiva strutturale che spiega la criminalità in termini socio-culturali, a discapito delle teorie dell’opportunità criminale che interpretano il crimine come risposta razionale alle circostanze ambientali. In quest’ottica, l’emergere del crimine è considerato dalla Chiesa come frutto del diffondersi di culture e sottoculture incentrate sul soddisfacimento dei “propri interessi immediati” (*Laudato si’*, 2015, 122) e del connesso modificarsi e deteriorarsi delle strutture sociali fondamentali (cfr. *Centesimus annus*, 1991, 36). Queste cause si declinano e combinano in maniera differente a seconda del traffico illecito preso in esame.

La prospettiva culturale professata dalla dottrina sociale della Chiesa identifica nel relativismo etico una determinante fondamentale dei traffici illeciti. Infatti, la relativizzazione della norma morale e la conseguente negazione che “*possano esistere atti intrinsecamente illeciti, indipendentemente dalle circostanze in cui sono posti dal soggetto*” (*Reconciliatio et paenitentia*, 1984, 18) non vengono interpretate come sola ignoranza

dell'etica cristiana, ma come perdita del senso dell'atteggiamento morale in quanto tale (cfr. *ibid.*). Il relativismo etico si declina in molti aspetti ed impatta i più diversi ambiti della vita sociale collettiva (cfr. *Veritatis splendor*, 1993, 84; *Evangelium vitae*, 1985, 20). Tra di essi, ha particolare rilevanza il crimine e più specificatamente il traffico illecito. “*Se non ci sono verità oggettive né principi stabili, al di fuori della soddisfazione delle proprie aspirazioni e delle necessità immediate, che limiti possono avere la tratta degli esseri umani, la criminalità organizzata, il narcotraffico, il commercio di diamanti insanguinati e di pelli di animali in via di estinzione?*” (*Laudato si'*, 123). Lo smarrimento valoriale non si riflette solo nella commissione dei reati, ma anche nella passività di fronte agli stessi. Ad esempio, con riferimento alle migrazioni forzate indotte dagli sconvolgimenti climatici o dal diffondersi della violenza, viene sottolineato come ci sia “*una generale indifferenza di fronte a queste tragedie, che accadono tuttora in diverse parti del mondo. La mancanza di reazioni di fronte a questi drammi dei nostri fratelli e sorelle è un segno della perdita di quel senso di responsabilità per i nostri simili su cui si fonda ogni società civile*” (*Laudato si'*, 25).

Connesse alla spiegazione etica e culturale, ed in parte dipendenti da essa, sono le cause del crimine legate al modificarsi delle strutture sociali, che si concretizza principalmente all'interno di due istituzioni fondamentali quali la politica e la città. In linea con le principali teorie sull'emergere e l'affermarsi del crimine organizzato che anela al governo di una comunità (cfr. Gambetta, 1993), la dottrina sociale della Chiesa sottolinea che “*se lo Stato non adempie il proprio ruolo in una regione, alcuni gruppi economici possono apparire come benefattori e detenere il potere reale, sentendosi autorizzati a non osservare certe norme, fino a dar luogo a diverse forme di criminalità organizzata, tratta delle persone, narcotraffico e violenza molto difficili da sradicare*” (*Laudato si'*, 197). L'assenza dello Stato e di istituzioni legittime permettono quindi al crimine organizzato di radicare il proprio potere illegittimo favorendo così il proliferare di traffici illeciti. Al contrario, stato di diritto, principio di libertà, rispetto dei diritti fondamentali della persona sono alla base della cooperazione internazionale, in particolare quella europea, così come della dottrina sociale della Chiesa quando si occupa di come i poteri dello Stato devono agire (cfr. *Rerum novarum*, 25-29; *Radiomessaggio nel 50° anniversario della Rerum novarum*, 1941, 15; *Centesimus annus*, 1991, 44; *Fratelli tutti*, 2020, 186).

All'interno della prospettiva sociologica, la disorganizzazione sociale che caratterizza taluni contesti urbani contemporanei è considerata come fondamentale chiave interpretativa del crimine (cfr. *Evangelii*

gaudium, 2013, 75; cfr. *Laudato si'*, 149). In linea con le interpretazioni teoriche derivanti dalla scuola dell'ecologia sociale urbana (cfr. Park e Burgess, 1925), la dottrina sociale della Chiesa afferma che “*l'estrema povertà che si vive in alcuni ambienti privi di armonia, ampiezza e possibilità d'integrazione, facilita il sorgere di comportamenti disumani e la manipolazione delle persone da parte di organizzazioni criminali. Per gli abitanti di quartieri periferici molto precari, l'esperienza quotidiana di passare dall'affollamento all'anonimato sociale che si vive nelle grandi città, può provocare una sensazione di sradicamento che favorisce comportamenti antisociali e violenza*” (*Laudato si'*, 149). Assumendo la già citata prospettiva strutturale nella considerazione dei traffici illeciti, la disorganizzazione sociale delle città è quindi vista come concausa del “traffico di droga e di persone” (*Evangelii gaudium*, 75), accanto ad altre forme di criminalità e delinquenza (cfr. *Evangelii gaudium*, 75; *Laudato si'*, 149).

Tratta e traffico di esseri umani

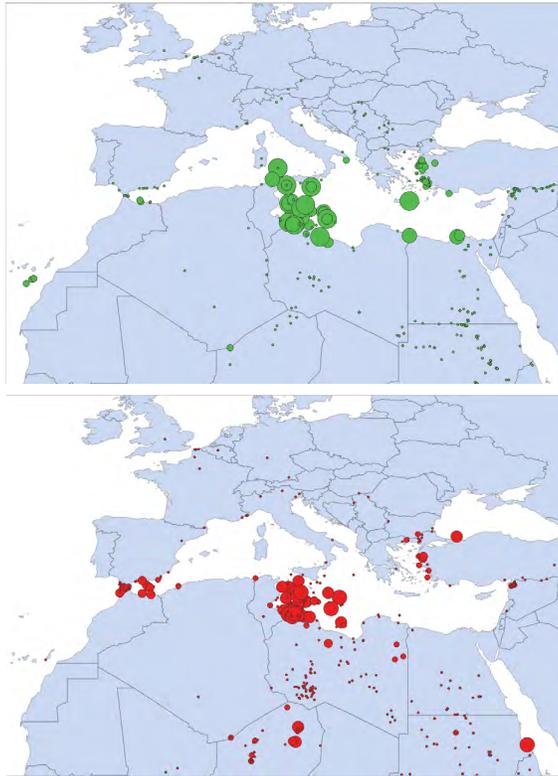
La carità dell'accoglienza occupa un posto centrale nel messaggio del Vangelo: “*ero forestiero e mi avete ospitato*” (Mt 25, 35); “*perseverate nell'amore fraterno. Non dimenticate l'ospitalità*” (Eb 13, 1-2). In epoca moderna, questa forma di carità si è indirizzata in maniera specifica verso il migrante e il rifugiato, celebrati dalla Giornata Mondiale del Migrante e del Rifugiato fin dal 1914. La carità dell'accoglienza si unisce poi alla preoccupazione per l'eticità del lavoro e per la libertà dei lavoratori, che si esprime nell'esortazione “*non tenere gli operai schiavi; rispettare in essi la dignità della persona umana*” (*Rerum novarum*, 16), dato che “*quello che veramente è indegno dell'uomo è di abusarne come di cosa a scopo di guadagno*” (*ibid.*). È dall'intersezione tra queste sensibilità che emerge l'attenzione sia per il traffico che, soprattutto, per la tratta di esseri umani (cfr. *Orientamenti pastorali sugli sfollati interni*, 2020, 47; *Fratelli tutti*, 24), nella quale è cardine l'aspetto dello sfruttamento della persona come lavoratore.

Nel trattare questi due crimini, viene dato risalto agli sconvolgimenti climatici causati dall'uomo e ai limiti degli attuali istituti del diritto internazionale. Nella *Laudato si'*, si sottolinea come sia “*tragico l'aumento dei migranti che fuggono la miseria aggravata dal degrado ambientale, i quali non sono riconosciuti come rifugiati nelle convenzioni internazionali e portano il peso della propria vita abbandonata senza alcuna tutela normativa*” (25). Parimenti alla ricerca accademica, anche la dottrina sociale della Chiesa

evidenzia come siano soprattutto le donne ad essere vittima della tratta (cfr. *Fratelli tutti*, 24). “*Approfitando della riduzione dei canali di emigrazione legale, organizzazioni inaffidabili spingono giovani donne sulle vie dell’espatrio clandestino, lusingandole con la prospettiva del successo, non senza averle prima depredate dei risparmi accumulati con sacrificio. La sorte a cui molte di esse vanno incontro è nota e triste: respinte alla frontiera, si ritrovano spesso trascinate, loro malgrado, nel disonore della prostituzione*” (*Giornata Mondiale del Migrante 1995*, 3).

Figura 1

Migranti morti e dispersi durante il loro percorso verso una meta internazionale, 2016-2017



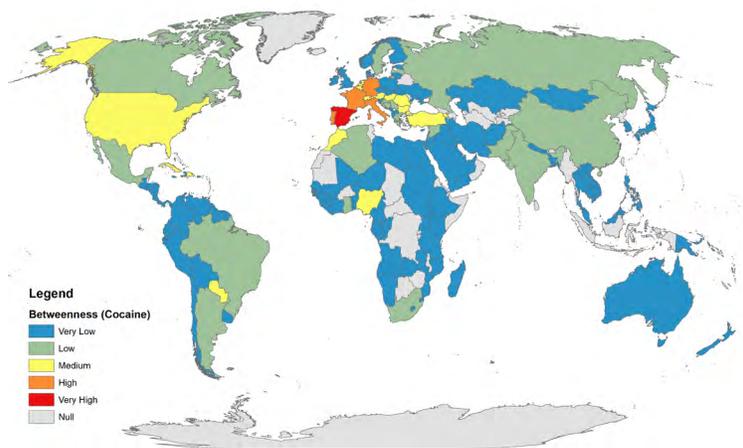
Nota: le mappe rappresentano la distribuzione geografica di episodi in cui migranti sono morti o sono risultati dispersi durante spostamenti internazionali nell’area del Nord Africa e del Mediterraneo nel 2016 (in alto) e nel 2017 (in basso). La dimensione dei cerchi è proporzionale al numero di migranti coinvolti nell’incidente. Dati originali raccolti dall’*IOM’s Missing Migrants Project*.

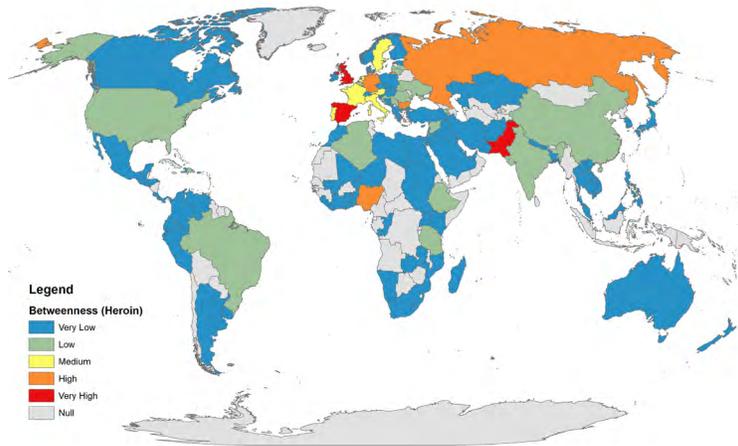
Traffico di droga e di armi

Il magistero sociale della Chiesa mette in luce due principali dinamiche del traffico di stupefacenti. Da un lato, quella individuale, nella quale la dottrina sociale della Chiesa vede il consumatore come vittima (cfr. *Discorso di Giovanni Paolo II in chiusura della VI conferenza internazionale sul tema “droga e alcool contro la vita”,* 1991). Dall’altro, quella sistemica, per cui la corruzione e la violenza generate dal traffico di stupefacenti affliggono lo sviluppo e la pace dei paesi attraverso i quali passa tale traffico diffondendo una cultura di morte (cfr. Giovanni Paolo II, *Discorso ai membri del corpo diplomatico accreditato presso la Santa Sede,* 1991; Francesco, *Discorso ai partecipanti alla Conferenza Internazionale “Droga e Dipendenze: un ostacolo allo sviluppo umano integrale”,* 2018). Anche dal punto di vista della ricerca scientifica, il rapporto tra droga e violenza è spesso stato centrale nello studio dei mercati illeciti, dall’epidemia del consumo di eroina negli Stati Uniti negli anni ’80 (cfr. Goldstein, 1985) alle più recenti pubblicazioni sulla situazione in Messico, Afghanistan, Africa Occidentale e in altre parti del mondo (cfr. Aziani, 2020).

Figura 2

Centralità dei Paesi nel traffico internazionale di cocaina (pag. 221) e eroina (pag. 222)





Nota: le mappe mostrano il livello di centralità dei Paesi nelle reti del traffico internazionale di cocaina (pag. 221) ed eroina (pag. 222), così come emergono dall'analisi dei sequestri di queste sostanze avvenuti tra il 2011 e il 2016. La centralità dei Paesi è misurata in termini di *betweenness centrality*, una delle misure più comunemente utilizzate nello studio delle reti. Fonte: Dugato e Aziani (2020), dati originali raccolti dallo *UNODC IDS Database*.

Il magistero della Chiesa offre una valida guida e aiuto alla ricerca per indagare le cause di questi fenomeni criminali: infatti, alla luce degli insegnamenti del Vangelo, mancanza valoriale e inaridimento dei rapporti sociali hanno un ruolo fondamentale nello spiegare il traffico di droga. A tal proposito, Giovanni Paolo II nell'omelia durante la *Messa per il Comitato Italiano di Solidarietà del 9 agosto 1980* afferma che “*la prima causa che spinge giovani ed adulti alla deleteria esperienza della droga è la mancanza di punti di riferimento, il vuoto dei valori, la convinzione che nulla abbia senso e che pertanto non valga la pena di vivere, il sentimento tragico e desolato di essere dei viandanti ignoti in un universo assurdo [...]. C'è un secondo motivo [...] che spinge alla ricerca dei 'paradisi artificiali' nei vari tipi di droga, ed è la struttura sociale carente e non soddisfacente. [...] Infine, [...] causa del fenomeno della droga è anche il senso di solitudine e di incomunicabilità che purtroppo pesa nella società moderna, rumorosa ed alienata, ed anche nella stessa famiglia*”. Simili considerazioni sulle cause che portano all'uso di droga si ritrovano anche in alcune delle encicliche sociali più recenti (cfr. *Deus caritas est*, 2005, 30; *Laudato si'*, 2015, 46), anche se in maniera meno estesa.

Accanto al traffico di droga e di esseri umani, il traffico di armi è visto dalla Chiesa come una seria minaccia per la pace. Il riferimento esplicito al traffico di armi è infatti presente in diversi interventi Giovanni Paolo II e Papa Francesco per la Giornata mondiale della pace. Anche in questo caso, viene sottolineata l'urgenza di sviluppare un quadro normativo più giusto ed efficace per contrastare, in particolar modo, il traffico di armi leggere così da limitarne la diffusione "tra combattenti che non appartengono alle forze militari di uno Stato" (cfr. *Giornata mondiale della pace 1999*, 1998, 11) e i membri del crimine organizzato. Il controllo di questo traffico diviene tanto più urgente tanto più conflitti civili e tra nazioni moltiplicano la disponibilità di armi sui mercati illegali (cfr. *La strada della pace*, 2015); traffico d'armi che dunque è concausa e conseguenza delle guerre.

Figura 3

Luogo d'origine e di destinazione di armi da fuoco trafficate sfruttando il darkweb



Nota: il grafico rappresenta le principali aree di origine e di destinazione di armi trafficate sfruttando il *darkweb* così come emergono dall'analisi dei casi raccolti dal *Transcrime's DOD database* e riferiti al 2016. Lo scarso livello di trasparenza delle transazioni nel *darkweb* rendono quest'ambiente virtuale una potenziale minaccia nel campo del traffico di armi. Fonte: Kamprad and Carbone (2017).

Amore ed esperienza comunitaria

In conclusione, per la dottrina sociale della Chiesa, il contrasto ai traffici illeciti e ai crimini transnazionali risulta inscindibile dal più ampio problema della costruzione della pace attraverso il perseguimento di una maggiore giustizia e coesione sociale. Partendo da altre premesse e attraverso un percorso incentrato sull'empirismo, molti studi criminologici propongono interpretazioni simili. Giustizia e solidarietà rivestono però un significato speciale per i cristiani, fedeli al richiamo evangelico a rivolgere lo sguardo verso i più bisognosi, ad averne compassione (cfr. *Mt* 14,14; *Mc* 8,2) e ad impegnarsi concretamente per alleviare le loro sofferenze in un'esperienza di salvezza comunitaria (*Laudato si'*, 149).

Bibliografia

Aziani A. (2020), *Violent disequilibrium: The influence of instability in the economic value of cocaine markets on homicides*, "Crime, Law and Social Change", 74, 245–272.

Gajic-Veljanoski O., Stewart D. E. (2007), *Women Trafficked Into Prostitution: Determinants, Human Rights and Health Needs*, "Transcultural Psychiatry", 44(3), 338–358.

Gambetta D. (1993), *The Sicilian Mafia: The business of private protection*, Harvard University Press.

Goldstein P. J. (1985), *The Drugs/Violence Nexus: A Tripartite Conceptual Framework*, "Journal of Drug Issues", 15(4), 143-174.

Park R. E., Burgess E. W. (1925), *The City*, Chicago University Press.

Fonti (immagini)

Dugato M., Aziani A. (2020), *Measuring (Transnational) Organized Crime as an Indicator of Global Justice*, "Fudan Journal of the Humanities and Social Sciences", 13(2), 211-231.

Kamprad A., Carbone C. (2017), *Cross-cutting issues in Savona E. U. and Mancuso M. (eds.), Fighting Illicit Firearms Trafficking Routes and Actors at European Level*, Final Report of Project FIRE (www.fireproject.eu), Milano: Transcrime – Università Cattolica del Sacro Cuore © 2017.

INTELLIGENZA ARTIFICIALE IN FINANZA: RESPONSABILITÀ E RELAZIONE

Elena Beccalli

L'intelligenza artificiale, che trova crescente spazio di applicazione in finanza specie nella gestione dei portafogli finanziari, impone di prestare particolare attenzione al tema della cosiddetta accountability, ossia l'attribuzione di responsabilità all'uomo piuttosto che alla macchina. Lo snodo centrale riguarda il modo in cui gli sviluppatori di algoritmi possono essere resi responsabili. In contesti complessi con elevata innovazione, come un'azienda fintech, l'archetipo dell'attribuzione gerarchica di responsabilità mostra i suoi limiti a vantaggio della nozione di social accountability, ossia un processo di attribuzione della responsabilità di natura sociale e relazionale.

Parole chiave: *Intelligenza artificiale, Finanza, Relazione, Responsabilità, Etica.*

Artificial intelligence in finance: accountability and relations

Artificial intelligence, increasingly used in finance particularly in portfolio management, requires peculiar attention to be paid to the issue of accountability, that is the attribution of responsibility to humans rather than machines. The main concern relates to how algorithm developers can be made accountable. In complex contexts with high innovation, such as a fintech company, the archetype of hierarchical accountability shows its limits to the advantage of the notion of social accountability, that represents a process of social and relational nature.

Keywords: *Artificial intelligence, Finance, Relation, Accountability, Ethics.*

ERC: SH1_8

1. Intelligenza artificiale: definizione e implicazioni

Con il termine intelligenza artificiale, coniato nel 1955 da John McCarthy, si fa riferimento oggi a “*la teoria e lo sviluppo di sistemi informatici in grado di eseguire compiti che normalmente richiedono intelligenza umana*” (*English Oxford Living Dictionary*), come ad esempio *language processing* (algoritmi per l'analisi e la comprensione del linguaggio), *machine learning* (algoritmi per l'apprendimento automatico) e *machine vision* (algoritmi per l'interpretazione e il riconoscimento delle immagini). L'appli-

Elena Beccalli, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

Email: elena.beccalli@unicatt.it

cazione dell'intelligenza artificiale alle decisioni umane implica complessità e incertezza (Jarrahi, 2018). Uno dei principali fattori di complessità nasce dall'integrazione di uomo e macchina nel processo decisionale, con conseguente crescente timore che le macchine intelligenti possano sostituire l'uomo nelle decisioni. A ciò si aggiunge che lo sviluppo di un sistema di intelligenza artificiale è di per sé stesso complesso non solo dal punto di vista tecnico, ma anche per le sue implicazioni normative ed etiche.

2. Applicazioni dell'intelligenza artificiale in finanza

In ambito finanziario, l'intelligenza artificiale trova ampio spazio di applicazione nella gestione del risparmio, ove apporta nuove dimensioni allo sviluppo di strategie di investimento con riguardo ai modelli che determinano, sulla base delle informazioni disponibili, allocazioni ottimali di portafoglio. L'ottimalità si riferisce a un determinato obiettivo in presenza di vincoli, di norma la massimizzazione del rendimento del portafoglio per un livello di rischio massimo sopportabile dell'investitore. Nei modelli tradizionali, la definizione della composizione ottimale del portafoglio è caratterizzata da un'implementazione statica senza adattamento ai cambiamenti di mercato all'interno dell'orizzonte di investimento, poiché la strategia si basa su dati periodici passati, quali ad esempio i bilanci. Nei modelli di intelligenza artificiale, la definizione ottimale della composizione del portafoglio è invece dinamica, nel senso che il modello per il portafoglio ottimale viene continuamente adattato nel tempo dall'algoritmo stesso sulla base di informazioni di mercato aggiornate. Ciò dà origine alla cosiddetta gestione adattiva del portafoglio basata su tecniche di apprendimento automatico (Chiu e Xu, 2004).

Nella gestione del portafoglio basata sull'intelligenza artificiale, a differenza della gestione tradizionale, gli esseri umani e le macchine hanno ruoli interconnessi: il ruolo degli esseri umani (sviluppatori di algoritmi o *data scientist*) non è solo costruire una strategia di investimento, ma progettare e implementare un algoritmo che alla fine realizzerà la propria strategia di investimento adattiva con implicazioni dirette sulle scelte di investimento e sulla *performance*. La *performance* di una strategia di investimento statica si riferisce alla selezione di un portafoglio che fornirà rendimenti nell'orizzonte di investimento, mentre la *performance* di una strategia basata sull'intelligenza artificiale dipende non solo dalla

selezione iniziale del portafoglio, ma anche dalle capacità della macchina di apprendere da informazioni di mercato e rivedere costantemente la composizione del portafoglio per garantire rendimenti persistenti. In sostanza, la responsabilità per la *performance* di una strategia statica è attribuibile al gestore del portafoglio che ha costruito la strategia, mentre la *performance* di un portafoglio basato sull'intelligenza artificiale è determinata dal contributo congiunto di uomini e macchine.

3. Responsabilità uomo-macchina

Il tema della responsabilità uomo-macchina si impone all'attenzione con la crescente diffusione dell'intelligenza artificiale. Come lo stesso Papa Francesco scrive in occasione del convegno della *Pontificia Accademia per la Vita* del febbraio 2020: “*il rapporto tra l'apporto umano e il calcolo automatico va studiato bene perché non sempre è facile prevederne gli effetti e definirne le responsabilità*”. La letteratura recente in materia infatti presta particolare attenzione al tema della cosiddetta *accountability*, ossia l'attribuzione della responsabilità all'uomo piuttosto che alla macchina. A riguardo (si veda, tra gli altri, Martin, 2019) si argomenta che gli sviluppatori sono responsabili (e dovrebbero essere ritenuti tali) delle scelte e delle *performance* nel caso di algoritmi imperscrutabili, cioè algoritmi che assumono decisioni complesse sulla base di un'elevata mole di informazioni e con sofisticate tecniche di analisi tali da rendere impossibile o inefficiente una ricostruzione analitica del processo decisionale. Intuitivamente sembra importante assegnare la responsabilità agli esseri umani, anche quando gli algoritmi sviluppano capacità di apprendimento.

4. Come rendere responsabili gli sviluppatori di algoritmi

Lo snodo centrale del tema della responsabilità riguarda il modo in cui gli sviluppatori possono essere resi responsabili, ovvero la cosiddetta attribuzione di responsabilità intesa come un “*processo di dare ed esigere ragioni di condotta*” (Roberts e Scapens 1985). Questo fenomeno di base si manifesta quando la parte responsabile può e vuole rendere conto delle sue azioni in un contesto sociale. Studi empirici (Beccalli E., Lionzo A., Virili F., *Social accountability at a distance: accounting as (re)constitutive of social relationships in Covid-19 times*, Working paper, 2020), basati su analisi

di esperienze di un'azienda *fintech*, mostrano che per rendere responsabili gli sviluppatori di algoritmi le organizzazioni adottano diverse risposte manageriali e organizzative in termini di ridefinizione delle relazioni lavorative sulla base di gruppi di lavoro, attuazione di livelli distribuiti di responsabilità, costruzione di sistemi di incentivi di natura non solo economica per gli sviluppatori (in termini di contenuto del lavoro, soddisfazione lavorativa e condivisione valoriale) e introduzione di sistemi di controllo di gestione.

5. *Attribuzione di natura sociale e relazionale della responsabilità*

Interessante è la natura dei processi di attribuzione di responsabilità in un contesto complesso con elevata innovazione e risultati osservabili solo nel medio-lungo termine, come appunto un'azienda *fintech*, in cui l'attribuzione gerarchica basata su pratiche di controllo risulta inadeguata. In tali contesti, l'archetipo dell'attribuzione gerarchica mostra i suoi limiti a vantaggio della nozione di “*social accountability*”, ossia un processo di attribuzione della responsabilità di natura sociale e relazionale. Le attività lavorative sono basate su *team* e svolte in un ambiente *open-space*, incoraggiando l'interazione e la collaborazione continue. I *team* si incontrano spesso alimentando relazioni al loro interno, tra di loro e anche con il *top management*. Il supporto alla collaborazione non si limita agli aspetti tecnici, ma anche alla sfera emotiva e alla creatività dello sviluppatore. Un allineamento continuo tra i membri del *team* è fondamentale, poiché algoritmi complessi richiedono la calibrazione in tempo reale attraverso il dialogo e il confronto tra persone con competenze diverse. L'allineamento è garantito da fiducia, collaborazione e autonomia, con gli sviluppatori che emergono come agenti responsabili. I sistemi di rendicontazione sono limitati, integrati ed estesi da interazioni personali. I documenti formalizzati non sono soltanto uno strumento di misura e controllo, ma costituiscono un fattore da cui scaturisce un discorso interpersonale continuo. L'enfasi su fiducia, collaborazione e autonomia non esclude laddove possibile il ricorso a forme di controllo sulla quantità e qualità del lavoro svolto, anche se la responsabilità individuale e collettiva rimane in primo piano, poiché la manifestazione dei risultati sarà evidente solo nel lungo periodo.

6. *Pandemia, distanza e ricostruzione del tessuto relazionale*

Tra le tante gravi conseguenze della pandemia da Covid-19 si ritrova per molte aziende, soprattutto nell'ambito dei servizi finanziari, l'improvvisa interruzione di ogni forma di rapporto e collaborazione in presenza. Ciò ha determinato, per salvaguardare la continuità del *business*, la necessità di sviluppare nuove modalità di organizzazione delle attività a causa della prolungata distanza relazionale in un regime di *lockdown*. Improvvisamente le aziende sono state costrette ad adottare *team* virtuali, dove i dipendenti si incontrano raramente di persona, utilizzando la tecnologia delle comunicazioni per quasi tutte le loro interazioni e il processo decisionale. Come mostrato in alcuni studi, per rendere efficaci tali *team* virtuali, in aggiunta alla comunicazione in remoto, sono importanti anche i contatti personali cadenzati ritmicamente nel tempo. Ma durante l'emergenza sanitaria, i contatti personali sono stati bruscamente interrotti e rimossi. Un progetto di ricerca relativo al mondo *fin-tech* (Beccalli, Lionzo, Virili, 2020) affronta proprio questa importante sfida che le organizzazioni si sono trovate improvvisamente ad affrontare. Si osserva che nei casi più virtuosi, non ci si limita all'utilizzo di tecnologie digitali, ma piuttosto si mira a ricostruire il "tessuto relazionale" attraverso l'introduzione di nuovi sistemi di rendicontazione centrati su informazioni di carattere non-finanziario. A distanza la ricostruzione del dialogo passa attraverso sistemi che tradizionalmente sono stati visti come sistemi di controllo. Si apre una nuova prospettiva, a prima vista paradossale, in cui i sistemi di rendicontazione sono usati per costruire e rafforzare fiducia e dialogo piuttosto che per controllare in maniera gerarchica i dipendenti, proprio nel momento in cui invece un intensificato controllo sembrerebbe la soluzione al problema.

Quello che queste recenti ricerche stanno suggerendo è che per ricostruire la relazione a distanza non è sufficiente dotarsi di tecnologia, ma è necessario utilizzare in una nuova ottica i sistemi di rendicontazione, accompagnandoli a pratiche organizzative che istituiscano frequenti e definite occasioni di incontro virtuale. L'essenza è l'utilizzo delle tecnologie digitali per poter ricostruire la relazione e il dialogo piuttosto che per esercitare una funzione di controllo gerarchico. Queste nuove soluzioni, pur essendo nate in ambiti innovativi, possono essere di ispirazione e utilità per il miglior funzionamento di realtà più tradizionali, affinché lo *smart working* non diventi fonte di alienazione e isolamento oltre che di ulteriore deterioramento della produttività.

7. Responsabilità e relazione lavorativa nel magistero della Chiesa

Perfino nel contesto finanziario, anche quando basato sulle più sofisticate tecnologie dell'informazione come l'intelligenza artificiale, contesto dove gli aspetti economici e tecnologici potrebbero far passare in secondo piano gli aspetti etici, vi sono esperienze in cui emerge la “*fondamentale indole relazionale dell'uomo*”, perno del documento *Oeconomicae et pecuniariae quaestiones* della Congregazione per la Dottrina della Fede e del Dicastero per il Servizio dello Sviluppo Umano Integrale. Come si legge nelle considerazioni di fondo del documento, “*anche quei sistemi a cui danno vita i mercati, prima ancora che reggersi su anonime dinamiche, elaborate grazie a tecnologie sempre più sofisticate, si fondano su relazioni*” (*Oeconomicae et pecuniariae quaestiones*, 2018, 8).

L'enfasi sulle relazioni è al centro di una concezione della stessa economia non come fine ma come strumento al servizio dell'uomo. L'economia, come ogni altro ambito dell'attività umana, “*ha bisogno dell'etica per il suo corretto funzionamento; non di un'etica qualsiasi, bensì di un'etica amica della persona*” (*Caritas in veritate*, 2009, 45).

Questa stessa enfasi sulle relazioni porta con sé una visione dell'uomo alla “*ricerca di un guadagno e di un benessere che siano interi, non riducibili ad una logica di consumo o agli aspetti economici della vita*” (*Oeconomicae et pecuniariae quaestiones*, 9). L'adozione di pratiche organizzative incentrate sulla responsabilità piuttosto che sul controllo, nonché di schemi di incentivazione legati alla crescita della persona e allo sviluppo della sua creatività piuttosto che alla sola dimensione economica sono in sintonia con tale visione.

L'accento non solo sulla dignità, ma anche sull'autonomia, la responsabilità e la creatività del lavoro, tanto da parlare di imprenditorialità dello stesso, è ben presente nella dottrina sociale della Chiesa e saldamente inserito nella tradizione del magistero della Chiesa. “*L'imprenditorialità, prima di avere un significato professionale, ne ha uno umano. Essa è inscritta in ogni lavoro, visto come 'actus personae', per cui è bene che a ogni lavoratore sia offerta la possibilità di dare il proprio apporto in modo che egli stesso 'sappia di lavorare in proprio'. Non a caso Paolo VI insegnava che 'ogni lavoratore è un creatore'*” (*Caritas in veritate*, 41).

Nell'esperienza delle *fintech*, più che delle grandi realtà finanziarie tradizionali, lo sviluppatore di algoritmi opera in un contesto che favorisce il lavorare “in proprio”: collaborando con gli altri in spazi condivisi, non è un esecutore o un ingranaggio, ma un attore responsabile del ri-

sultato dell'operare congiunto di uomo e macchina. L'attribuzione della responsabilità in un processo sociale e relazionale, non gerarchico, enfatizza una dimensione ancora più alta del lavoro, quella del "vissuto in comune". *"Diremo di più: vissuto in comune, condividendo speranze, sofferenze, ambizioni e gioie, il lavoro unisce le volontà, ravvicina gli spiriti e fonde i cuori: nel compierlo, gli uomini si scoprono fratelli"* (*Populorum progressio*, 27).

Il concetto che ogni lavoratore è un creatore, peraltro, si applica non solo ai lavori di più elevato profilo intellettuale e gestionale, come esemplificato nell'esperienza delle *fintech*, ma anche ai più umili e operativi, poiché espressione del vivere, come sottolineato in maniera illuminante e poetica nel passaggio che segue: *"Dio, che ha dotato l'uomo d'intelligenza, d'immaginazione e di sensibilità, gli ha in tal modo fornito il mezzo onde portare in certo modo a compimento la sua opera: sia egli artista o artigiano, imprenditore, operaio o contadino, ogni lavoratore è un creatore. Chino su una materia che gli resiste, l'operaio le imprime il suo segno, sviluppando nel contempo la sua tenacia, la sua ingegnosità e il suo spirito inventivo"* (*Populorum progressio*, 27).

Bibliografia

Beccalli E., Elliot V., Virili F. (2020), *Artificial Intelligence and Ethics in Portfolio Management*, in *Digital Business Transformation. Organizing, Managing and Controlling in the Information Age*, a cura di R. Agrifoglio, R. Lamboglia, D. Mancini, F. Ricciardi, Springer.

Chiu K.-C., Xu L. (2004), *Arbitrage pricing theory-based Gaussian temporal factor analysis for adaptive portfolio management*, "Decision Support Systems", 37, 485-500.

Jarrahi M. H. (2018), *Artificial intelligence and the future of work: Human-AI symbiosis in organizational decision making*, "Business Horizons" 61, 577-586.

Martin K. (2019), *Ethical Implications and Accountability of Algorithms*, "Journal of Business Ethics", 160, 835-850.

Roberts J., Scapens R. (1985), *Accounting systems and systems of accountability – understanding accounting practices in their organisational contexts*, "Accounting, Organizations and Society", 10(4), 443-456.

LA FINANZA SOSTENIBILE

Giuseppe Mastromatteo – Lorenzo Esposito

La finanza sostenibile è una visione della finanza improntata alla sostenibilità ambientale, sociale e di governance, e concerne i modelli di business degli intermediari finanziari come i prodotti e i servizi offerti. Essa si pone come lo snodo per ricondurre il sistema finanziario al sostegno delle esigenze di crescita produttiva e per favorire una trasformazione economica per assicurare un futuro alla vita sul pianeta. Queste riflessioni ben si coniugano con la dottrina sociale della Chiesa, che evidenzia la necessità di uno sviluppo umano sostenibile e integrale e che sottolinea lo stretto legame tra temi ambientali ed equità sociale, evidenziando come la cura per l'ambiente vada insieme alla cura per gli uomini, al loro benessere, ai loro diritti e alla loro dignità.

Parole chiave: Finanza sostenibile, Cambiamento climatico, Stabilità finanziaria.

Sustainable finance

Sustainable finance is an idea of finance based on environmental, social and governance sustainability, for the business models of financial intermediaries and for financial products and services. It acts as a thread for bringing the financial system back to support the needs of productive growth and to promote the economic transition to ensure a future for life on the planet. These reflections are close to the social doctrine of the Church, which stresses the need for a sustainable and integral human development, and which underlines the close link between environmental issues and social equity, highlighting how the care for the environment goes together with the care for human beings, their well-being, their rights and their dignity.

Keywords: Sustainable finance, Climate change, Financial stability.

ERC: SH1_5; SH1_8; SH1_12

La definizione più comunemente accettata di finanza sostenibile è una visione della finanza improntata alla sostenibilità nella sua accezione ambientale, sociale e di *governance*. Questa sostenibilità concerne sia i modelli di *business* degli intermediari finanziari, e quindi la strategia, l'organizzazione, il sistema dei controlli, gli incentivi, sia l'insieme dei

Giuseppe Mastromatteo, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

Email: giuseppe.mastromatteo@unicatt.it

Lorenzo Esposito, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

Email: lorenzo.esposito@unicatt.it

prodotti e dei servizi offerti, la cui ideazione e distribuzione deve tener conto dei criteri di sostenibilità. L'espressione sottende al tentativo di riportare alle giuste proporzioni il sistema finanziario che negli ultimi decenni ha superato il ruolo di sostegno dell'economia reale, innescando un meccanismo di crescita incontrollata della componente finanziaria. La questione della sostenibilità sorge dunque da un problema di eccesso: una ricerca di profittabilità immediata a scapito del consumo di risorse non rinnovabili e dell'ambiente. La finanza sostenibile è quindi lo snodo, da un lato, per ricondurre il sistema finanziario alla dimensione di sostegno delle esigenze di crescita produttiva e, dall'altro, per favorire una trasformazione dei processi produttivi per assicurare un futuro alla vita sul pianeta. Mentre le discussioni su temi ambientali a livello internazionale sono cominciate negli anni '70, con le conferenze mondiali sul clima, il diretto coinvolgimento della finanza è successivo. Solo con il protocollo di Kyoto del 1997 (COP3), che fissava obiettivi vincolanti per i principali Paesi industrializzati, è divenuto chiaro il legame tra obiettivi di trasformazione industriale e le necessità del suo finanziamento. Se l'umanità non può permettersi un futuro basato su produzioni inquinanti, la finanza non ha futuro senza allineare i propri comportamenti alla sostenibilità, a partire dal finanziamento di progetti non inquinanti. Oltre al tema ambientale, la sostenibilità impone alla finanza un ripensamento generale delle sue pratiche.



Il logo del Protocollo di Kyoto

La necessità di un forte coinvolgimento del sistema finanziario nasce anche dalla scala dell'intervento richiesta per la trasformazione sostenibile dell'economia. Occorre ripensare il funzionamento di interi settori produttivi, dalla produzione di energia ai trasporti all'estrazione mineraria,

il che implica anche una cospicua attività di ricerca e sviluppo. Il finanziamento della transizione ricadrà sia sulle istituzioni pubbliche sia sul sistema finanziario, con una crescita inevitabile della componente *green* degli attivi finanziari. Un'efficace suddivisione dei costi della transizione tra settore pubblico e operatori finanziari non sarà facile da raggiungere, così come non è facile stabilire la suddivisione dei costi tra Paesi, settori e persino tra generazioni. Ad esempio, una transizione rapida sarebbe preferibile sul piano ambientale, ma ciò scaricherebbe i costi di finanziamento soprattutto sulla generazione presente, il che potrebbe non essere politicamente o anche finanziariamente possibile. Allo stesso modo, attribuire ai settori più inquinanti l'intero onere della trasformazione *green* (ad esempio attraverso la *carbon tax*) potrebbe risultare impossibile sul piano reddituale. Alla politica sarà richiesto dunque un intenso sforzo di bilanciamento della sostenibilità di diversi fattori.

Il tema della sostenibilità appare connesso a quello della stabilità finanziaria, che la crisi finanziaria del 2008 ha riportato al centro del dibattito. La finanza sostenibile nasce dalla consapevolezza che una sana e prudente gestione degli intermediari e la stabilità sistemica richiedono una piena assunzione dei temi della sostenibilità nel comportamento degli operatori e dei *regulator*. In particolare, la sostenibilità ambientale è più direttamente connessa ai *rischi fisici*, in relazione a eventi catastrofici e alle loro frequenze più elevate a causa dei cambiamenti climatici e in termini di *rischio legale*, connesso all'attuazione del *polluter pays principle* ("chi inquina paga"). Chi finanzia attività inquinanti, infatti, non solo incorre nel rischio che l'azienda finanziata possa fallire o comunque avere difficoltà a ripagare i debiti finanziari a causa di un evento ambientale, ma potrebbe essere chiamato a rispondere come creditore di attività che hanno determinato danni ambientali.

Legato a tutte le accezioni della sostenibilità è invece il tema del *rischio di reputazione* in cui un'impresa o una banca possono incorrere per aver sottovalutato l'importanza dell'ambiente, come del rispetto dei diritti umani o altri aspetti connessi alla sostenibilità. È importante, in questo senso, che i comportamenti delle aziende non siano mirati solo ad acquisire opportunisticamente una reputazione "verde" (comportamento noto come *greenwashing*), ma siano realmente orientati a questi temi.

Le incertezze sulla velocità e la sequenza delle modifiche necessarie per la trasformazione impongono sul sistema finanziario il cosiddetto *rischio di transizione*, che deriva proprio dall'impossibilità di prevedere gli

effetti dell'adozione di specifiche politiche, ambientali o di altro tipo, in termini di strategie, costi, redditività delle aziende e dunque del rischio che esse generano per gli attivi degli operatori finanziari. Queste diverse tipologie di rischi possono modificare i tradizionali rischi analizzati dagli operatori finanziari. Per questo vi è un interesse crescente, nella selezione degli investimenti, per gli indicatori "ESG" (E: ambientali, legati appunto ai possibili danni dell'inquinamento; S: sociali, legati, ad esempio, alle condizioni di lavoro, anche nelle aziende fornitrici e all'interazione con le comunità locali; G: relativi alla *governance* dell'azienda, ad esempio per quanto concerne la presenza, negli organi di vertice, di amministratori indipendenti e il varo di norme anti-corruzione).

Le autorità pubbliche devono prestare attenzione a tutti i rischi che questi aspetti pongono alla stabilità finanziaria e alla crescita, anche se finora la loro quantificazione è stata più immediata per gli aspetti del *climate change* che può avere effetti economici diretti (fenomeni recessivi, aumento dei prezzi alimentari o energetici) e può agire attraverso il canale finanziario. Ad esempio, l'Autorità Bancaria Europea ha calcolato in oltre 2 mila miliardi di euro l'esposizione delle banche europee verso settori non *green* dell'economia, dei quali la metà a imprese che producono combustibili fossili, una cifra superiore al patrimonio delle banche stesse. Alcune simulazioni hanno evidenziato che il riscaldamento globale potrebbe aumentare la frequenza delle crisi bancarie, rendendone maggiori le ricadute economiche. Queste analisi pongono la necessità di identificare strumenti di intervento per favorire la transizione senza creare sconvolgimenti eccessivi nell'economia.

Quando una banca affida un'azienda o quando un investitore acquista un titolo emesso da questa azienda, ne valuta la rischiosità, che dovrebbe riflettersi sul rendimento dell'attivo stesso. I rischi che abbiamo descritto rendono questa rischiosità meno misurabile, introducendo ulteriori elementi di incertezza sui mercati. Gli interventi dei governi, ad esempio attraverso tasse e sussidi di specifici settori o prodotti, ma anche con regole dirette che coinvolgono la produzione e il consumo, possono modificare radicalmente la redditività delle imprese e quindi la loro capacità di rispettare i debiti contratti. Questi aspetti confermano la necessità di un dialogo continuo tra autorità e sistema finanziario, entrambi chiamati a uno sforzo di innovazione che riguarda ogni aspetto della finanza e delle politiche economiche. Forniamo qui tre esempi di questo dialogo. Il primo concerne la disuguaglianza sociale, che è stata una delle cause evidenziate dalla letteratura economica dell'instabilità

anche finanziaria degli ultimi decenni e che può rallentare la transizione, dimostrandosi essa stessa non sostenibile. Una diversa impostazione della politica fiscale ma anche differenti comportamenti del sistema finanziario (si pensi al tema dei bonus ai top manager, degli incentivi alle reti di vendita) devono essere parte del quadro della transizione. Il secondo aspetto riguarda la politica monetaria, che potrebbe aiutare la transizione favorendo l'investimento nei settori *green*. Non solo diverse banche centrali hanno già introdotto criteri ESG per i propri investimenti, ma stanno analizzando come introdurli anche nelle regole di stanziabilità dei titoli presso le banche centrali. Un terzo aspetto è la regolamentazione di vigilanza, che potrebbe favorire la transizione modificando la convenienza relativa del finanziamento dei diversi settori economici. Ad esempio, l'introduzione di una componente di sostenibilità nella ponderazione degli attivi bancari, favorendo il finanziamento dei progetti sostenibili, incentiverebbe le banche a riallocare il proprio portafoglio verso la *green economy* usando una leva regolamentare. Si sta discutendo anche l'introduzione di criteri di sostenibilità negli stress test delle banche. Questi incentivi dal lato dei finanziamenti (sia credito che titoli finanziari) possono aggiungersi agli incentivi fiscali e regolamentari rendendo ancor più conveniente lo sviluppo di progetti innovativi e sostenibili.

Una politica volta al finanziamento della *green transition* è necessaria, anche perché si tratta di progetti che possono trovare degli ostacoli soprattutto in una situazione di incertezza economica. Si tratta infatti spesso di progetti innovativi, anche sul piano tecnologico, ma proprio per questo meno conosciuti e più rischiosi, mentre le banche potrebbero preferire il finanziamento dei più tradizionali settori *brown*, con ciò riducendo la rapidità della trasformazione tecnologica necessaria.



Un'iniziativa sulla finanza sostenibile della Commissione Europea

Lo sviluppo di questi strumenti richiede, tra l'altro, un'intensa attività normativa concernente molteplici settori. Gli sforzi maggiori in tal senso sono stati compiuti sinora dall'Unione Europea, che ha posto la sostenibilità al centro delle proprie strategie di sviluppo. In particolar modo, nel 2018 la Commissione ha proposto l'*Action Plan "Financing Sustainable Growth"* con lo scopo di innovare profondamente le politiche per la finanza sostenibile. In sintesi, vi sono tre flussi paralleli di regolamentazione su cui le istituzioni europee stanno lavorando: *a)* una *tassonomia* che categorizza le attività e i singoli prodotti (compresi immobili e mezzi di trasporto), facilitando gli investimenti sostenibili; *b)* informazioni fornite dalle imprese sui temi ambientali oltre quelli contenuti nei bilanci; *c)* informazioni concernenti la *disclosure* sui prodotti finanziari. Questa complessa serie di proposte influenzerà lo sviluppo della finanza sostenibile in Europa e potrà fornire uno standard a livello internazionale. Questo non solo per rispondere alle richieste dei cittadini di una migliore qualità della vita, ma anche per aiutare l'innovazione tecnologica che conferisce alle aziende europee la *leadership* nel campo delle tecnologie verdi.

Al di là di nuove regole anche per la finanza, la transizione richiede un maggior coinvolgimento del settore pubblico come produttore diretto (e dunque anche come fonte di investimenti), invertendo un declino frutto anche di una visione guidata solo dalle logiche di funzionamento dei mercati. In una situazione di tale incertezza legata alla necessità di una rapida e pervasiva trasformazione economica, gli investitori privati sono restii ad investire ed è stato osservato che i Paesi che guidano la trasformazione verde, ad esempio in campo energetico, sono anche quelli dove lo Stato ha un ruolo più attivo. Di converso, vi sono state molteplici dimostrazioni della debolezza degli strumenti di mercato nel gestire la transizione. In particolare, il meccanismo dei prezzi ha difficoltà a incorporare i temi della sostenibilità, come la teoria economica evidenzia ogni qualvolta vi siano rilevanti esternalità negative di produzione e di consumo. Si pensi all'estrema variabilità dei prezzi dei diritti d'inquinamento a livello sia di mercati nazionali che di trasferimenti tra Paesi e all'incapacità dei *catastrophe bond*, creati per i rimborsi di eventi atmosferici estremi, nel prezzare l'effettivo rischio ambientale di tali fenomeni. Queste ultime osservazioni introducono al tema dello sviluppo di prodotti finanziari *green*.

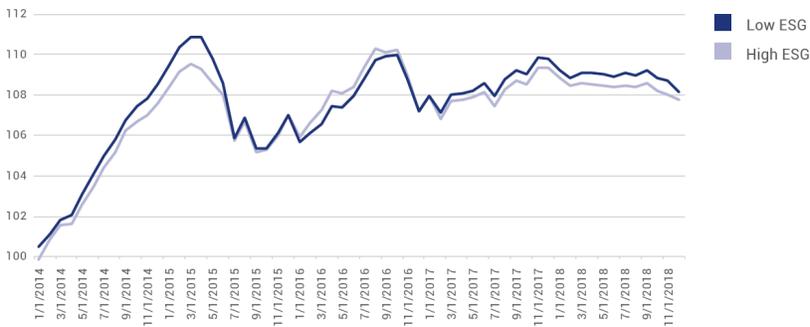
Oltre al forte intervento dello Stato, come produttore e come regolatore, necessario per assicurare il successo della transizione, il cam-

biamento di paradigma industriale e finanziario avrà conseguenze importanti sul modello di business delle banche e sono già numerose le iniziative in materia, ad esempio nell'analisi della solidità delle imprese anche sotto il profilo ambientale. Tuttavia, nonostante l'interesse degli investitori per questi prodotti, è difficile stabilirne l'effettiva convenienza in termini di rischio-rendimento e il loro reale contributo alla transizione.

Figura 1

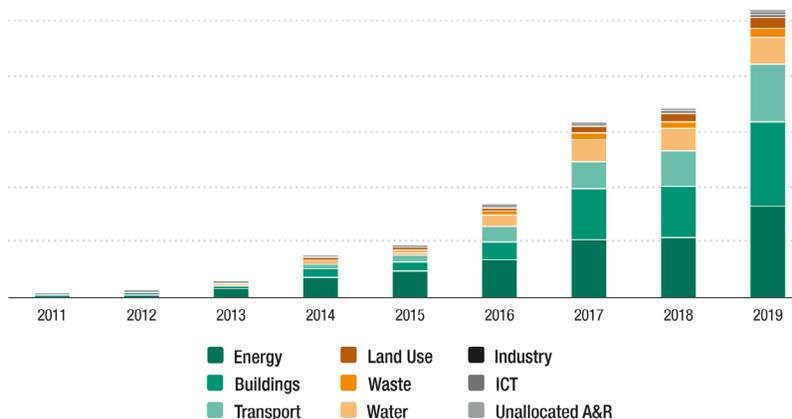
Confronto tra l'andamento bond a elevati ESG e bassi ESG

(Giudici et al. *The relationship between ESG ratings and the yield spread of bonds on the European markets*, BANOR SIM-Politecnico di Milano, 2019)



Il loro successo è legato per ora alla coscienza ecologica dei risparmiatori più che a considerazioni di puro guadagno e, dal lato degli *asset manager*, la gestione e vendita di questi prodotti appare più una scelta di *marketing* vincente che un indirizzo guidato da visioni strategiche. Ad oggi il mercato dei *green bond* non supera il 3-4% delle emissioni complessive, anche se si va rapidamente espandendo.

Figura 2

*Mercato dei green bond per settore emittente**(Rapporto UNCTAD 2020, p. 188, https://unctad.org/en/PublicationsLibrary/wir2020_en.pdf)*

Lo sviluppo di prodotti finanziari verdi è importante ma non muta il funzionamento generale dei mercati finanziari e sconta la fiducia che il mercato agisca nei tempi e nei modi adeguati alla sfida posta dal riscaldamento globale, cosa che finora non è avvenuta. È invece necessario considerare la transizione come una leva per trasformare in profondità il funzionamento del sistema finanziario orientandolo a obiettivi di lungo termine e di sostenibilità e favorendo un diverso bilanciamento tra mercati finanziari e intervento pubblico. La transizione dovrà anche stimolare nuovi strumenti di cooperazione internazionale tra Paesi avanzati ed emergenti, tra Stati e mercati, per salvaguardare la salute a lungo termine del pianeta e delle forme viventi che lo abitano. Va potenziato il ruolo dei tradizionali canali di investimento (la Banca Mondiale, le banche regionali di sviluppo) verso quei Paesi che hanno maggiori difficoltà a ricorrere al sistema finanziario tradizionale per aiutare il raggiungimento dei *Sustainable Development Goals* fissati dalle Nazioni Unite e obiettivo finale di tutto il tema della sostenibilità.

La necessità di un profondo ripensamento delle basi dell'economia e della finanza ci conduce alle riflessioni della dottrina sociale della Chiesa, che declina il concetto di sviluppo sostenibile come componente dello sviluppo umano integrale, che si traduce nell'assumere con fede la responsabilità di custodi dei doni di Dio. Nessuno spazio in cui l'uo-

mo agisce può legittimamente reclamare di essere estraneo a un'etica fondata sulla libertà, sulla verità, sulla giustizia e sulla solidarietà che in definitiva si pongono come altrettanti capisaldi di uno “sviluppo sostenibile e integrale” (*Laudato si'*, 2015, 13). Nella enciclica *Caritas in veritate*, (2009), 51, Papa Benedetto XVI ha chiarito la fondamentale interdipendenza tra uomo e natura, evidenziando che “*le modalità con cui l'uomo tratta l'ambiente influiscono sulle modalità con cui tratta se stesso e vice-versa*”, riprendendo il monito di San Paolo VI nella *Octogesima adveniens*, (1971), 21, contro uno scriteriato sfruttamento della natura, ma anche dell'uomo, confermando che la sostenibilità ambientale e sociale sono strettamente connesse.

Papa Giovanni Paolo II espone con chiarezza, nella *Centesimus annus*, (1991), 37, la sostanza della valutazione della Chiesa sulla questione ecologica: “*L'uomo, preso dal desiderio di avere e di godere, più che di essere e di crescere, consuma in maniera eccessiva e disordinata le risorse della terra e la sua stessa vita... Invece di svolgere il suo ruolo di collaboratore di Dio nell'opera della creazione, l'uomo si sostituisce a Dio e così finisce per provocare la ribellione della natura, piuttosto tiranneggiata che governata da lui*”. La protezione della natura diventa la capacità dell'uomo di proteggersi dal suo egoismo e quindi rappresenta una delle modalità di sviluppo del progetto d'amore di Dio verso il creato che ha la sua espressione più alta in Cristo Salvatore.

Per essere sostenibile, lo sviluppo deve trovare l'equilibrio fra obiettivi economico, sociale e ambientale; essendo noi “*Eredi delle generazioni passate e beneficiari del lavoro dei nostri contemporanei... non possiamo disinteressarci di coloro che verranno dopo di noi ad ingrandire la cerchia della famiglia umana*” come indicava il Santo Paolo VI (*Populorum progressio*, 1967, 17). La Chiesa ha pertanto sviluppato una riflessione etica circa taluni aspetti dell'intermediazione finanziaria, il cui funzionamento, quando è stato slegato da adeguati fondamenti morali, non solo ha prodotto palesi abusi ed ingiustizie, ma si è anche rivelato foriero di crisi sistemiche di portata mondiale (*Oeconomicae et pecuniariae quaestiones*, 2018, 6). Una proposta diversa in linea con la visione di uno sviluppo umano integrale dovrebbe invece valorizzare realtà quali il credito cooperativo, il microcredito, così come il credito pubblico a servizio delle comunità locali e il credito di aiuto ai paesi in via di sviluppo.

Gli stimoli che la Chiesa offre alla responsabilità delle persone e della collettività possono aiutare la riflessione su una più efficace regolamentazione dei mercati e degli intermediari, che tuteli il consumatore e il

bene comune e riduca la contiguità con le zone opache (*shadow banking system*, finanza *offshore*) o apertamente illegali come nel fenomeno del riciclaggio. Risparmiatori come investitori istituzionali vanno stimolati a investire in aziende che operano con criteri ispirati al rispetto degli uomini e dell'ambiente, in un orizzonte di responsabilità sociale (*Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, 2004, 358). Il mercato come il potere politico devono indirizzarsi alla realizzazione di un bene comune, non riservato a pochi privilegiati (*Sollicitudo rei socialis*, 1987, 28).

Questa impostazione è confermata e rafforzata nella già citata lettera enciclica *Laudato si'* (2015), che analizza i temi ambientali congiuntamente agli aspetti del sistema finanziario. La distruzione ambientale, la "malattia che avvertiamo nel suolo, nell'acqua, nell'aria e negli esseri viventi" va affrontata in un'ottica pluralista nutrita da numerose tradizioni concettuali e culturali anche oltre il linguaggio delle scienze esatte. Va superato il pensiero unico di "una visione della natura unicamente come oggetto di profitto e di interesse, ciò comporta anche gravi conseguenze per la società. La visione che rinforza l'arbitrio del più forte ha favorito immense disuguaglianze, ingiustizie e violenze per la maggior parte dell'umanità" (*Laudato si'*, 82). L'inquinamento è solo una delle forme con cui emergono queste disuguaglianze che oggi vediamo riguardare anche la salute. Di nuovo torna l'idea che gli obiettivi del cambiamento devono orientarsi a una integrale sostenibilità dei rapporti tra uomo e uomo e tra uomo e natura.

È necessario mettere al servizio dell'umanità i prodotti della tecnica così come il sistema finanziario che oggi soffoca l'economia reale. Le devastazioni ambientali sono lo specchio della devastazione sociale indotta da "la logica interna di chi afferma: 'lasciamo che le forze invisibili del mercato regolino l'economia, perché i loro effetti sulla società e sulla natura sono danni inevitabili'" (*Laudato si'*, 123). La massimizzazione del profitto non può costituire la stella polare del sistema a cui la dignità umana e la salute del pianeta devono piegarsi, occorre invece dare spazio a scelte collettive, ai beni di tutti: "l'ecologia integrale è inseparabile dalla nozione di bene comune" (*Laudato si'*, 156). Occorrono scelte innovative e di rottura, economiche e politiche, nella consapevolezza che "le vie di mezzo sono solo un piccolo ritardo nel disastro".

Nell'ultima enciclica *Fratelli tutti* (3 ottobre 2020), Papa Francesco sottolinea nuovamente lo stretto legame tra temi ambientali ed equità sociale, evidenziando come la cura per l'ambiente e per gli ecosistemi del pianeta vada insieme alla cura per gli uomini, al loro benessere, ai loro diritti e alla loro dignità. Lo sviluppo sostenibile richiede che non

si considerino solo “*i diritti individuali, ma anche i diritti sociali e i diritti dei popoli*” (*Fratelli tutti*, 126), che devono prevalere sulle ragioni astratte della finanza, ad esempio con una cancellazione del debito dei Paesi più poveri. Questa concezione di sostenibilità è l’“altra logica” su cui può basarsi la pace e la concordia tra gli uomini. In particolare, lo scandalo degli immensi sprechi alimentari, della speculazione su prodotti agricoli ed energetici sono l’altra faccia della schiavitù e della malnutrizione. Impediscono la “*globalizzazione dei diritti umani più essenziali*” (*Fratelli tutti*, 189). La finanza senza sostenibilità è incompatibile con lo sviluppo armonico dell’umanità.

Bibliografia

Associazione per lo Sviluppo degli Studi di Banca e Borsa (2020), *Finanza Verde: regole, opportunità, vincoli*, “Osservatorio Monetario”, 1/2020, Università Cattolica del Sacro Cuore.

Esposito L., Gatti E. G., Mastromatteo G. (2019), *Sustainable finance, the good, the bad and the ugly: a critical assessment of the EU institutional framework for the green transition*, Quaderno del Dipartimento di Politica Economica, Università Cattolica del Sacro Cuore, n. 4.

Green Finance Study Group (2020), *G20 Green Finance Synthesis Report*.

OECD (2015), *The Economic Consequences of Climate Change*, OECD Publishing.

Unione Europea - High Level Expert Group on Sustainable Finance (2018), *Final Report*, Commissione Europea.



Impresa

Cosa significa intraprendere, nel XXI secolo? Agire, con gli altri e per gli altri, nel tentativo di rispondere a bisogni vecchi e nuovi. Oggi lo si fa in modi molto diversi: imprese familiari, imprese orientate al profitto; imprese pubbliche e collaborazioni pubblico-privato; imprese con fini mutualistici e sociali. Ma il tratto forse più tipico del momento attuale è la presenza di imprese giganti, che concentrano un potere economico e tecnico spesso transnazionale. A tutti i livelli, occorre capire per agire, facendo dell'impresa uno spazio comune, dove libertà e responsabilità si possono giocare per il bene di tutti e di ciascuno.

OBIETTIVI DI IMPRESA

Michele Grillo

Il tema lega aspetti di analisi positiva (gli obiettivi che l'impresa pone a fondamento delle proprie strategie) e normativa (come l'impresa deve determinare i propri obiettivi in una prospettiva etica). L'ipotesi standard in letteratura, secondo cui obiettivo dell'impresa è la massimizzazione del profitto, si regge sul presupposto che l'organizzazione efficiente dei processi produttivi veda il capitale come residual claimant. L'ipotesi può giustificarsi, in una prospettiva sia positiva sia normativa, a condizione che: (i) l'impresa abbia natura individuale oppure, se organizzata come struttura gerarchica tra i fattori della produzione, operi in mercati pienamente concorrenziali; (ii) la sua attività non dia luogo a significative esternalità "non-di-mercato", almeno in contesti nei quali non è possibile fare pieno affidamento al controllo pubblico. Quando la prima condizione non è soddisfatta, è necessario prendere in considerazione l'intero insieme degli stakeholder che sono in grado di partecipare al processo decisionale, con particolare attenzione al lavoro, e analizzare le diverse modalità di organizzazione di impresa. La ricerca contemporanea mette in evidenza che dare voce ai diversi stakeholder si giustifica non solo come esigenza etica, ma anche nella prospettiva della organizzazione efficiente di impresa. Quando non è soddisfatta la seconda condizione, l'urgenza etica è rafforzata dalla esistenza di stakeholder che non hanno possibilità di partecipare ai processi decisionali. Il Magistero ha dato sistematicamente voce a entrambe le preoccupazioni e il suo insegnamento trova ampio riscontro negli sviluppi della ricerca contemporanea. Limitandosi agli ultimi decenni, la Mater et magistra, la Laborem exercens e la Caritas in veritate hanno spazi importanti alla prima preoccupazione. Con riguardo alla seconda preoccupazione, non si può sottacere la vasta prospettiva aperta dalla Laudato si'.

Parole chiave: Concorrenza, Esternalità, Stakeholder, Etica di impresa.

The objectives of enterprise

Traditional views emphasize profit maximization as the only objective of the firm in competitive markets. Recent theoretical views take into account that a number of diverse stakeholders contribute to the firm organization. While the Magisterium has historically acknowledged the instrumental value for firm efficiency of profit maximization under competitive conditions, the perspective opened by the new approach are more receptive of the Magisterium's teaching about the firm as a 'community of persons'.

Keywords: Competition, Externality, Stakeholder, Business ethics.

ERC: SH1_5

Michele Grillo, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

Email: michele.grillo@unicatt.it

Il tema degli obiettivi di impresa coinvolge aspetti positivi (la definizione degli obiettivi che le imprese perseguono in un sistema di mercato) e normativi (la valutazione di quegli obiettivi sia in chiave di efficienza, sia dal punto di vista etico). Quando studia il mercato, l'economia politica analizza l'interazione tra proprietari dei fattori produttivi, produttori di beni intermedi o finali e consumatori e, su questa base, valuta (anche tenendo conto dei sottostanti problemi informativi) se, e a quali condizioni, sia desiderabile lasciare agli individui autonomia di scelta; o se non sia opportuno che norme di legge, convenzioni sociali e principi etici intervengano per guidare, inevitabilmente limitandola, l'autonomia dei soggetti.

Gli obiettivi dell'impresa: aspetti positivi e aspetti normativi a confronto

In chiave positiva, la teoria economica tende ad assumere che obiettivo dell'impresa sia il massimo profitto, cioè la differenza tra i ricavi e i costi. Di norma il produttore non ha un interesse intrinseco per il bene che produce. Ha piuttosto un interesse verso gli altri beni che può acquistare nel mercato e di questi beni il profitto è una misura sintetica. Nel caso di imprese individuali, la massimizzazione del profitto ha una plausibilità immediata, perché il singolo imprenditore è titolare del profitto di impresa e ne sopporta il rischio. In forme di impresa più articolate individui diversi conferiscono fattori produttivi differenti. Nei sistemi capitalistici spetta tipicamente al fornitore del capitale acquistare nel mercato il lavoro e gli altri fattori produttivi, controllare l'organizzazione dell'impresa ed esserne il *residual claimant*, cioè appropriarsi del profitto; ciò lo induce a organizzare la produzione in modo efficiente, perché minimizzare i costi è necessario per massimizzare il profitto. Nel mercato possono operare anche imprese nelle quali il *residual claimant* apporta un fattore produttivo diverso dal capitale. In questi casi l'obiettivo dell'impresa è più articolato: una cooperativa di lavoratori organizza la produzione guardando anche al benessere dei soci nel modo in cui il lavoro è organizzato; una banca cooperativa guarda alla capacità di fornire credito ai soci imprenditori. In un contesto concorrenziale, queste forme di impresa devono comunque far anche esse leva sull'efficienza del processo produttivo – e spesso trovano proprio in ciò la loro ragione.

In chiave normativa la massimizzazione del profitto si giustifica a due

condizioni. La prima è l'assenza di esternalità: la ricerca del profitto non deve incidere sul benessere di soggetti con i quali l'impresa non ha relazioni di mercato. La seconda è che l'impresa non goda di potere di mercato e operi in mercati concorrenziali. Le due condizioni non hanno valore solo etico, ma anche di efficienza: esternalità e imperfezioni della concorrenza non incidono solo sulla distribuzione del surplus, ma anche sulla sua grandezza.

M. Friedman: in mercati concorrenziali, massimizzare il profitto è la responsabilità sociale dell'impresa

Nel 1962 il premio Nobel Milton Friedman affermò sul «*New York Times Magazine*» che in ogni caso l'impresa non ha altra responsabilità verso la società che quella di massimizzare il profitto. Questa tesi fa leva su due premesse: (i) le imprese non possono avere responsabilità sociale in mercati perfettamente concorrenziali, dove non hanno potere di influenzare gli scambi; (ii) anche se il modello di concorrenza perfetta descrive un mondo ideale, le sue predizioni si estendono alle economie reali, con esternalità e concorrenza imperfetta. Friedman si muoveva nell'ottica della Scuola di Chicago. Secondo tale scuola, nel caso di esternalità, i soggetti possono evitarne le inefficienze tramite la contrattazione, se i costi di transazione sono nulli; e, se ci sono costi di transazione, ciò che occorre è un'allocatione appropriata dei “*property rights*”, data la quale l'impresa non può far di meglio che massimizzare i profitti. Circa l'efficace operare della concorrenza, l'assenza di potere di mercato è una condizione sufficiente ma non necessaria: se si impedisce alle imprese di colludere, “due” è un numero grande per la concorrenza. In conclusione, il mondo imperfetto funziona “come” il mondo ideale, cosicché anche nel mercato reale è desiderabile che il fornitore di capitale sia *residual claimant* e persegua il massimo profitto.

Le imperfezioni della concorrenza: l'impresa come contratto incompleto

Ampia parte della ricerca non ha condiviso queste premesse e si è mossa in altre direzioni. In particolare, la teoria dell'impresa si è interrogata su quale soggetto debba assumere il ruolo di *residual claimant* ai fini dell'organizzazione efficiente della produzione, senza limitarsi ad attri-

buire esogenamente tale ruolo al solo fornitore di capitale di rischio. Ciò ha portato a interpretare l'impresa come un contratto incompleto tra soggetti che vi partecipano in vario modo e che affidano a un *residual claimant* un potere di autorità, cioè il diritto di decidere nelle circostanze non previste dalle varie relazioni contrattuali. Per la teoria dei contratti incompleti, l'autorità deve essere attribuita a chi effettua nell'impresa un investimento specifico, cioè tale da non aver valore al di fuori dell'impresa. Se non è possibile specificare in un contratto i criteri con cui distribuire i ritorni dell'investimento, dare a tale soggetto l'autorità di decidere nelle circostanze non previste impedisce che l'investimento sia disincentivato da comportamenti opportunistici di altri soggetti.

Facendo leva sulla teoria dei contratti incompleti la teoria della responsabilità sociale dell'impresa ha rivisto criticamente l'approccio classico agli obiettivi d'impresa. Il contratto incompleto coinvolge di norma diversi *stakeholder* – termine che, in contrapposizione a *shareholder* (azionista), individua chiunque abbia un interesse nell'impresa, perché conferisce fattori produttivi o utilizza i beni prodotti. Ognuno di questi soggetti (non solo chi apporta capitale di rischio) può effettuare investimenti specifici; e, se i ritorni di tali investimenti non possono essere contrattati a priori, vorrà avere un ruolo nel deciderne la distribuzione, anche per evitare abusi di autorità da parte di uno specifico *residual claimant*. La preoccupazione va oltre gli aspetti distributivi perché l'abuso di autorità disincentiva gli investimenti dei soggetti su cui l'autorità è esercitata.

L'impresa è responsabile verso tutti i suoi stakeholder

Per la teoria della responsabilità sociale tutti gli *stakeholder* devono così partecipare al governo dell'impresa con una trama di diritti e di doveri riconducibili a quattro categorie: (i) i diritti di decisione residuale che, a fronte di investimenti specifici non contrattabili, spettano a *stakeholder* "proprietari" che possono delegare il governo dell'impresa a un management; (ii) i doveri fiduciari, di amministratori e manager, verso i proprietari; (iii) i doveri di responsabilità del management e dei proprietari verso *stakeholder* non controllanti, che pure partecipano all'impresa con investimenti specifici; (iv) i doveri di responsabilità verso altri *stakeholder* sui quali ricadono le decisioni di impresa anche al di fuori di

rapporti contrattuali. In questo quadro gli *stakeholder* con diritto di decisione residuale possano perseguire la massimizzazione del profitto, ma siamo lontani dal mondo di Friedman: l'obiettivo del profitto non è la sola responsabilità sociale dell'impresa, giacché è vincolato da obblighi e responsabilità che peraltro – è importante sottolinearlo – non originano da principi normativi esogeni, ma da ragioni endogene di efficienza dell'impresa.

La giusta funzione del profitto per l'impresa in quanto comunità di persone

L'insegnamento del Magistero sui temi dell'impresa e del profitto fa leva su due elementi: che l'impresa è una “*comunità di persone*” e che al profitto va riconosciuta una “*giusta funzione*”. Sul primo aspetto, *Quadragesimo anno* (1931) sollecita la partecipazione dei lavoratori alla gestione e ai risultati economici dell'impresa tramite un “*contratto di lavoro [...] temperato [...] col contratto di società*” che consenta ai lavoratori di assumere responsabilità, anche nelle grandi imprese. *Mater et magistra* (1961) ribadisce l'aspirazione dei lavoratori “*a partecipare attivamente alla vita delle imprese*” e *Centesimus annus* (1991) dà risalto al ruolo propositivo del lavoro, nel solco di *Laborem exercens* (1981) secondo cui “*chi lavora non desidera soltanto una remunerazione, ma di venire messo in condizione di operare come se lavorasse in proprio*”. *Caritas in veritate* (2009) richiama il dibattito sulla responsabilità sociale dell'impresa e, pur annotando che “*le impostazioni etiche che [lo] guidano non sono tutte accettabili*” nella prospettiva della dottrina sociale, guarda però con favore al “*convincimento [che] la gestione dell'impresa non può tenere conto degli interessi dei soli proprietari, ma deve farsi carico di tutte le altre categorie di soggetti*”.

L'impresa come “*comunità di persone*” si regge sulla priorità del lavoro, “*causa efficiente primaria*” nella produzione, mentre il capitale “*rimane solo strumento*” (*Laborem exercens*, 12). Del profitto, che remunera chi apporta capitale e assume il rischio, *Centesimus annus* avverte che non può essere “*l'unico indice delle condizioni dell'azienda [i cui] conti economici possono essere in ordine ed insieme gli uomini che ne costituiscono il patrimonio più prezioso [possono essere] umiliati e offesi nella loro dignità*”. Così, la “*giusta funzione*” del profitto non può andare oltre quella di “*indicare il buon andamento dell'azienda [che producendo] profitto [segnala] che i fattori produttivi sono stati adeguatamente impiegati e [...] i bisogni umani debitamente soddisfatti*”.

La giusta funzione del profitto riconosce le ragioni di efficienza del sistema di mercato in un quadro di analisi economica coerente con la dottrina sociale. Così *Centesimus annus*, richiamando le condizioni alle quali “*il libero mercato [è] lo strumento più efficace per collocare le risorse e rispondere [...] ai bisogni*”, offre una prospettiva unificata su obiettivi d’impresa e funzionamento del mercato. In ultima analisi, il perseguimento del profitto si giustifica in mercati concorrenziali (per la cui tutela l’enciclica sollecita l’intervento della sfera pubblica) perché in essi è strumento per l’efficienza dell’impresa (Malinvaud).

Le prospettive aperte dal Magistero per un’impresa inclusiva verso tutti gli stakeholder

Gli sviluppi di teoria dell’impresa offrono occasione per approfondire il dialogo tra ricerca economica e Magistero. L’attenzione alla pluralità di *stakeholder* dà risalto all’impresa come comunità di persone e richiama la molteplicità di relazioni sociali nella sfera economica. Dando rilievo ai diversi ruoli dei soggetti che partecipano all’impresa, la teoria economica interpreta, non solo in base a ragioni etiche, ma anche per ragioni di efficienza, forme di impresa atipiche rispetto al modello che attribuisce l’autorità al solo fornitore di capitale di rischio e che – come le cooperative e le imprese sociali – hanno obiettivi che non si esauriscono nel massimo profitto. Merita riflessione la complementarità tra ragioni etiche e di efficienza, nella consapevolezza che l’analisi economica si muove in una prospettiva specifica (la tutela di soggetti che effettuano un investimento non contrattabile nell’impresa). Se, per un verso, può sembrare riduttivo ricondurre a queste sole ragioni la priorità del lavoro rispetto al capitale, per altro verso, cogliere un elemento cruciale dell’impresa nel contributo di investimenti specifici dei diversi *stakeholder* apre la via a un’analisi delle relazioni economiche antropologicamente più ricca, perché esalta gli aspetti legati all’individualità della persona.

Quando si riflette sulla responsabilità sociale dell’impresa nei confronti di *stakeholder* che ne subiscono le decisioni senza avere rapporti contrattuali, il Magistero offre prospettive inesplorate alla ricerca economica. Il modello di impresa come contratto incompleto lascia infatti scoperte le esternalità verso *stakeholder* che non hanno capacità di inci-

dere sui processi decisionali e, nella letteratura sulla responsabilità sociale d'impresa, il contributo su questi temi non viene dagli economisti ma dai filosofi etici. Sul punto, *Caritas in veritate* esorta a considerare che “*la vita economica ha senz'altro bisogno del contratto [ma] ha altresì bisogno di leggi giuste [...] e inoltre di opere che rechino impresso lo spirito del dono*”. L'inadeguatezza di tradizionali steccati disciplinari trova oggi un esempio cospicuo nelle sfide che le esternalità ambientali pongono alla teoria economica, sia per le implicazioni di esternalità intergenerazionali (la cui soluzione non può essere demandata a rapporti contrattuali tra i soggetti), sia per quelle più astratte che attengono all'armonia tra l'uomo e la natura, nella prospettiva aperta, anche nella dottrina sociale, da *Laudato si'*.

Bibliografia:

- J. Bhagwati (2011), *Markets and Morality*, AER Papers & proceedings, 162-165.
- E. Malinvaud (2004), *Mercato (sistema di)*, in *Dizionario di dottrina sociale della Chiesa. Scienze sociali a Magistero*, Vita e Pensiero.
- L. Sacconi (2005), *Le ragioni della Responsabilità Sociale di Impresa nella teoria economica dell'impresa*, in *Guida critica alla Responsabilità sociale e al governo d'impresa*, Bancaria Editrice.

ORGANIZZAZIONI NON PROFIT E IMPRESE SOCIALI: PROFILI ORGANIZZATIVI E GESTIONALI

Marco Grumo

Le organizzazioni non profit costituiscono soggetti peculiari e rilevanti per la Chiesa, la società e l'economia. Esse sono diversi dallo Stato e dalle imprese for profit e costituiscono attori importanti per la realizzazione del principio di sussidiarietà, per la produzione del capitale sociale e quindi per il bene comune. Le organizzazioni non profit assumono diverse forme giuridiche nel mondo, operano in diversi settori dell'economia e della società e hanno dimensioni differenti. Alcune coinvolgono anche numerosi volontari. Le organizzazioni non profit godono di agevolazioni fiscali in tutto il mondo e hanno, sotto tanti punti di vista, un ruolo centrale nell'ambito del Magistero della Chiesa. Queste organizzazioni stanno crescendo di importanza a livello normativo, accademico, sociale ed economico.

Parole chiave: *Organizzazione non profit, Impresa sociale, Beni relazionali, Capitale sociale, Volontariato, Missione sociale.*

Non-profit and social enterprises: organization and management

Not for profit organizations represent an important and peculiar phenomenon in the Church, society and the economy. They are different from public organizations and from for-profit enterprises and they are important in terms of realization of the principle of subsidiarity, for the production of social capital and in general for the common good. Not for profit organizations have different legal forms around the world, operate in different sectors of the economy and society and have different sizes. Some also involve numerous volunteers. They enjoy tax benefits all over the world and have, from many points of view, a central role in the Magisterium of the Catholic Church. These organizations are growing in importance at the legal, academic, social and economic levels.

Keywords: *Not for profit organizations, Social enterprise, Relational goods, Social capital, Social mission.*
ERC: SH1

Le organizzazioni non profit

Le organizzazioni *non profit* (dette anche del terzo settore, della società civile, del privato-sociale o corpi intermedi) sono enti privati costituiti da secoli in tutto il mondo, con diverse forme giuridiche e normative,

per svolgere in modo esclusivo o prevalente attività sociali di interesse generale senza scopo di lucro. In Italia vi rientrano le seguenti: associazioni, fondazioni, comitati, organizzazioni di volontariato, di cooperazione internazionale, associazioni di promozione sociale, imprese cooperative sociali, organizzazioni non governative, enti ecclesiastici e altri enti senza scopo di lucro.

Non distribuiscono utili, né annualmente né in ipotesi di cessazione della loro attività. Nascono solitamente “dal basso” per perseguire una missione sociale definita dallo statuto. Non appartengono all’architettura dello Stato (e in generale delle pubbliche amministrazioni) né operano in forza del perseguimento di un interesse economico privato.

In Italia esse sono state recentemente regolamentate dalla riforma del terzo settore (D.lgs. 112/2017).

Posto il divieto di distribuire utili in forma diretta e indiretta, le organizzazioni *non profit* operano in numerosi settori di particolare rilevanza sociale, quali ad esempio: sanità, assistenza e servizi sociali; sport dilettantistico; educazione; ambiente; cultura e arte; ricerca scientifica; cooperazione allo sviluppo; beneficenza.

Trattasi di enti eterogenei dal punto di vista delle dimensioni e delle dotazioni patrimoniali; molti si caratterizzano anche per l’impiego di volontari e perché ricevono liberalità in moneta, di beni e di lavoro dalle persone e dalle imprese e risultano destinatari del cinque per mille. Molte organizzazioni fondano infatti la propria economia e operatività sul meccanismo del dono. A fronte delle erogazioni liberali effettuate a favore di queste organizzazioni, i donatori godono di agevolazioni fiscali (di diversa entità, a seconda dei Paesi e delle configurazioni tributarie degli enti): in particolare, in Italia i donatori-persone fisiche ottengono benefici fiscali nella forma della detrazione d’imposta, mentre le imprese nella forma della deduzione dal reddito imponibile. Gli utili conseguiti dalle organizzazioni *non profit* derivanti dalle attività non commerciali non sono oggetto di tassazione diretta, a differenza dei profitti conseguiti nell’ambito delle attività commerciali.

Le imprese sociali

Le imprese sociali costituiscono imprese a tutti gli effetti (ma senza scopo di lucro), aventi anche la forma delle società di capitali commerciali (es. spa impresa sociale). Queste imprese mostrano rilevanti connotazio-

ni sociali circa: *a)* le finalità; *b)* le attività svolte; *c)* le modalità di gestione e di organizzazione, operando in settori di interesse generale e perseguendo finalità civiche, solidaristiche e di utilità sociale. Le imprese sociali si distinguono perché adottano modalità di gestione responsabili e trasparenti, favorendo il più ampio coinvolgimento dei lavoratori e degli utenti (Borzaga e Defourny 2001). Le imprese sociali, recentemente riformate in Italia dal decreto n. 112/2017, possono anche distribuire utili seppure in forma limitata; infine gli investitori e i donatori fruiscono di interessanti vantaggi fiscali.

Un fenomeno rilevante e peculiare

Nelle organizzazioni *non profit* e nelle imprese sociali occorre bilanciare diverse aspettative legittime, quelle dei beneficiari con quelle dei donatori, dei lavoratori, dei fornitori e degli stessi finanziatori e investitori privati.

Dal punto di vista della *governance*, molte organizzazioni *non profit* sorgono e si sviluppano per iniziativa di un gruppo ristretto di persone o addirittura di un'unica persona; inoltre nelle loro strutture di *governance* esistono organi peculiari, quali ad esempio comitati scientifici e organismi consultivi, nonché coesistono diverse categorie di soci/associati (es. fondatori, ordinari, sostenitori).

Le organizzazioni *non profit* e le imprese sociali costituiscono una diretta espressione del principio di sussidiarietà (*Centesimus annus*, 1991, 48).

In America il settore *non profit* nasce sostanzialmente come soggetto in alternativa al modello dell'impresa *for profit*, mentre in Europa esso nasce più come alternativa al modello sociale basato sullo Stato.

Le organizzazioni *non profit* e le imprese sociali costituiscono un fenomeno rilevante anche sul piano economico, tanto che si parla sempre di più di economia *non profit*.

La teoria economica più classica ha tentato di spiegare la presenza di queste organizzazioni a seguito dell'esistenza di consumatori che non riuscivano a soddisfare i propri bisogni mediante i beni e servizi offerti dal settore pubblico e dal mercato – cosiddetta teoria dei fallimenti dello Stato e del mercato (*contract failures*). Secondo queste teorie, l'esistenza del settore *non profit* dipenderebbe sostanzialmente dall'ampiezza del grado di insoddisfazione dei consumatori e del grado di eterogeneità

delle preferenze della popolazione dal lato della domanda, arrivando a concepire tali organizzazioni come soggetti “terzi” rispetto allo Stato e al mercato, quasi delle “anomalie istituzionali” nell’ambito di un sistema imperniato sul “duopolio” Stato-mercato. In realtà le organizzazioni *non profit* e le imprese sociali vanno ben oltre l’offerta dello Stato e del mercato e rappresentano tutt’altro che un’anomalia. Per Bruni e Zamagni (2004), infatti, queste organizzazioni sono soggetti peculiari nelle motivazioni, nei beni prodotti e nei comportamenti, che non possono essere spiegate in modo “residuale”.

La differenza sostanziale tra le organizzazioni *non profit* e quelle *for profit* risiede nella priorità della missione sociale rispetto al profitto. Tuttavia per Hansmann (1980), a queste organizzazioni non è preclusa assolutamente la possibilità di realizzare un utile di esercizio (funzionale alla loro continuità); è soltanto la distribuzione dei profitti che è invece vietata. Infatti uno degli aspetti caratteristici della loro gestione è costituito proprio dal raggiungimento di un delicato equilibrio tra la missione sociale e la sostenibilità economica: del resto, anche in queste organizzazioni le perdite indeboliscono, fanno aumentare i debiti, creano dipendenza finanziaria da terzi soggetti, erodono il patrimonio di dotazione e quindi la capacità dell’organizzazione *non profit* di perseguire nel tempo la finalità non economica e quindi il bene comune. Inoltre queste organizzazioni si differenziano da un’impresa *for profit* principalmente per l’assenza di azioni o altri certificati di proprietà che conferiscono a chi li possiede una quota di partecipazione nei profitti e nel controllo. Inoltre per Hansmann esistono organizzazioni *non profit* più basate sulle donazioni e organizzazioni che invece ritraggono maggiormente le proprie risorse finanziarie da attività di mercato, in cui possono presentarsi anche veri e propri rischi di “*commercialization*” dell’organizzazione e quindi di allontanamento dalla propria identità originaria, a causa della difficoltà naturale di coniugare efficacemente “identità” e “servizio” (Weisbrod 1998).

L’importanza delle organizzazioni non profit per la Chiesa, l’economia e la società

Le organizzazioni *non profit* nella società attuale individuano bisogni (relazionali) a cui né il mercato né lo Stato riescono a rispondere, producendo beni relazionali, detti anche beni sociali primari o meritori e in generale capitale sociale, inteso come con l’insieme dei valori, degli sti-

li di vita, delle norme di comportamento che orientano le scelte individuali in direzioni coerenti con la promozione del bene comune della società o comunque del gruppo sociale di riferimento (Putnam 2004, Rossi, Boccacin 2007); un capitale indispensabile per la convivenza civile (*Laudato si'*, 2015, 117; *Fratelli tutti*, 2020, 8).

Le organizzazioni *non profit* rappresentano anche un attore importante di partecipazione, di cittadinanza attiva e di democrazia. Molte di esse si caratterizzano anche per il prezioso coinvolgimento del volontariato a cui la Chiesa da sempre è molto attenta (*Centesimus annus*, 49) tanto da considerarlo, quando vissuto come servizio disinteressato ai più poveri, “una espressione importante di apostolato” (*Christifideles laici*, 1981, 41). Anche il Sud del mondo è un terreno molto fertile per le attività del terzo settore, per creare a livello internazionale “una nuova cultura di solidarietà” (*XXIII Giornata mondiale della pace*, 1999, 17).

Le organizzazioni *non profit* sono state riconosciute anche dalla *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* del 1948, la quale sancisce all'art. 20 il diritto di ogni persona “alla libertà di riunione e di associazione pacifica”; un diritto, per San Giovanni XXIII, fondamentale per assicurare “alla persona umana una sfera sufficiente di libertà e di responsabilità” (*Pacem in terris*, 1963, 11).

Inoltre in tutte queste organizzazioni la trasparenza interna ed esterna hanno un ruolo fondamentale: la trasparenza, infatti, influenza il livello di credibilità e di fiducia nell'organizzazione *non profit* e di conseguenza il grado di sostegno finanziario (e non finanziario) da parte delle comunità (Grumo, 2001).

Il fenomeno delle organizzazioni *non profit* e delle imprese sociali riguarda anche le confessioni religiose sotto molteplici punti di vista: attorno agli enti ecclesiastici ruotano infatti numerose organizzazioni *non profit* e imprese sociali operanti, ad esempio, nei settori della sanità, dell'assistenza, della scuola, del volontariato e molte sono anche le problematiche economico-gestionali comuni con gli enti ecclesiastici (*Oeconomicae et pecuniariae quaestiones*, 2018; *Economia al servizio del carisma e della missione*, 2018; *La Chiesa cattolica e la gestione delle risorse finanziarie con criteri etici di responsabilità sociale*, 2020).

Quanto infine all'importanza di sostenere il mondo *non profit* e in generale tutti i corpi intermedi, Papa Francesco nell'*udienza generale del 23 settembre 2020*, ha affermato: “i vertici della società devono rispettare e promuovere i livelli intermedi [...]. Infatti il contributo degli individui, delle famiglie, delle associazioni, delle imprese, di tutti i corpi intermedi e anche delle Chiese è

decisivo. Questi [...] rivitalizzano e rafforzano il corpo sociale”.

Le organizzazioni *non profit* e le imprese sociali rappresentano quindi un ambito di approfondimento sempre più importante per il Magistero della Chiesa dei prossimi anni, chiamato a riflettere nella direzione dell’attuazione di un sistema di *welfare* nuovo, più differenziato, plurale e capace di affrontare un insieme complesso di bisogni sociali mediante una più ampia e qualificata partecipazione dei cittadini, insieme alle istituzioni e alle imprese.

Bibliografia

Borzaga C., Defourny J., (2001), *The Emergence of Social Enterprise*, Routledge.

Bruni L., Zamagni S., (2004), *Economia civile*, il Mulino.

Grumo M., (2001), *Introduzione al management delle aziende non profit*, Etas Libri.

Putnam R., (2004), *Capitale sociale e individualismo*, Bologna (ed. orig. Simon & Schuster, 2000).

Rossi G., Boccacin L., (2007), *Capitale sociale e partnership pubblico, privato e terzo settore*, Franco Angeli.

INTRAPRENDERE: UNA QUESTIONE DI RELAZIONI

Giovanni Marseguerra

Questo contributo si propone di identificare i principi e i valori fondamentali alla base della nascita e dello sviluppo di un'attività imprenditoriale. In contrasto con la teoria economica neoclassica, oggi dominante in economia, che negli anni non ha saputo cogliere il ruolo e il contributo fondamentale dell'imprenditore, si mostrerà come ogni impresa, vera e concreta, nasca sempre dall'iniziativa personale, dalla libera e responsabile creatività umana e definisca nel tempo un capitale umano e sociale che acquista le caratteristiche di un vero e proprio bene sociale. La comunità di persone che si viene a costituire attorno a un'idea, a un progetto, costituisce e si identifica con l'impresa, la cui vita si nutre poi di relazioni di collaborazione e cooperazione, sia interne sia esterne. Si viene così a definire una concezione di impresa come "comunità di uomini che, in diverso modo, perseguono il soddisfacimento dei loro fondamentali bisogni e costituiscono un particolare gruppo al servizio dell'intera società" (Centesimus annus, 35).

Parole chiave: *Imprenditorialità, Fattore personale, Creatività, Libertà, Responsabilità.*

The entrepreneurial factor: It is all about relationships

This paper aims at identifying the fundamental principles and values behind the launch and development of an enterprise. In contrast with the standard and today prevailing neoclassical economic theory, unable to capture the crucial and fundamental role of the entrepreneur, it will be shown that any real and concrete enterprise always results from personal initiative and free and responsible human creativity. Along its development path, the enterprise becomes an entity capable to build human and social capital and, over time, it turns into a true social good. The community of people gathering around an idea or a project should fully be identified with the enterprise, whose life feeds on cooperative and collaborative relations, both internal and external. This way, a concept of enterprise arises as a "community of persons who in various ways are endeavouring to satisfy their basic needs, and who form a particular group at the service of the whole of society" (Centesimus annus, 35).

Keywords: *Entrepreneurship, Personal factors, Creativity, Freedom, Responsibility.*

ERC: SH1_2; SH1_5

1. Intraprendere: una questione di creatività, responsabilità e collaborazione

Alla base di ogni attività imprenditoriale vi è sempre una persona con il suo desiderio di fare qualcosa di grande e importante. È questo desiderio la molla che guida e consente di dare concretezza ad ogni specifica attività economica, che non garantisce il successo, ma sempre anima l'agire di chi intraprende. Le fortune dell'iniziativa dipenderanno poi, in misura sostanziale, dall'impegno e dalle competenze di chi la promuove e, in parte, anche dalle circostanze, dal caso favorevole o avverso. Ma il punto di partenza è sempre l'iniziativa personale, come chiaramente indicato, ad esempio, da Giovanni XXIII nell'*incipit* della parte II della *Mater et magistra* (1961) "anzitutto va affermato che il mondo economico è creazione dell'iniziativa personale dei singoli cittadini". Ogni tentativo di spiegare la nascita di un'attività economica, grande o piccola che sia, deve dunque necessariamente partire dalla constatazione di come il desiderio di intraprendere sia intrinseco alla natura umana e al suo tendere verso una meta infinita. Non a caso l'espressione "fare un'impresa" è ancor oggi utilizzata nel linguaggio comune per indicare il raggiungimento di un risultato importante, non banale, comunque non facilmente ripetibile. Ne segue che al centro di ogni impresa vi è, e deve esservi sempre, la persona con le sue esigenze, i suoi bisogni e i suoi desideri. Sono le persone a fare e a essere il costituente essenziale e irrinunciabile di ogni impresa. Sotto questo profilo, restringere la finalità dell'iniziativa imprenditoriale al solo conseguimento del massimo profitto, come avviene con la teoria economica oggi dominante di impostazione neoclassica, negando la rilevanza in tale attività della dimensione umana e sociale, costituisce una grave limitazione di prospettiva perché, al contrario, alla base dell'attività imprenditoriale vi è uno slancio, una vitalità e uno spirito che non si possono in alcun modo ridurre alla mera ricerca del massimo profitto.

2. Imprese e imprenditori nella teoria neoclassica

Come è noto, nella teoria neoclassica l'impresa è una "scatola nera" che combina i fattori di produzione per realizzare i prodotti, ma non costituisce oggetto di analisi. L'imprenditore, nella ricerca del massimo profitto, è guidato esclusivamente dai mercati che forniscono istantaneamente tutte le informazioni necessarie alle sue decisioni. Poiché, però, l'esistenza dei mercati viene considerata come data e la concorrenza vie-

ne vista come un processo impersonale, non resta alcun ruolo per il fattore imprenditoriale. La massimizzazione del profitto come regola di comportamento, già criticata negli anni Trenta del secolo scorso, è stata contestata nel corso degli anni dalle teorie manageriali e comportamentiste, che hanno proposto funzioni pluri-obiettivo, associate a interessi diversi operanti all'interno dell'impresa. In realtà, ad oggi, sono stati elaborati una molteplicità di modelli, ciascuno con un valore euristico tendenzialmente abbastanza circoscritto, ma curiosamente questa circostanza non ha condotto a ripensare il ruolo dell'imprenditore nell'impresa. La verità è che, anche considerando le sole economie di mercato, esistono una quantità enorme di tipologia d'impresa: gruppi multinazionali, società a capitale familiare, imprese statali, società cooperative fra lavoratori, imprese artigiane, microimprese di servizi, associazioni senza fini di lucro, ecc. Evidentemente il ruolo, le caratteristiche e le capacità dell'imprenditore differiscono sostanzialmente in ciascuno di questi contesti e possono difficilmente essere analizzate facendole rientrare, come vorrebbe la teoria neoclassica, all'interno di un modello generale valido in assoluto, al di là di ogni contestualizzazione, per di più costruito mediante l'utilizzo di metodi e strumenti quantitativi. D'altra parte, sembra onesto riconoscere come non sia affatto semplice inserire, nella rappresentazione del processo economico, la vitalità e la creatività davvero straordinarie e multiformi degli imprenditori. Le ragioni profonde delle difficoltà della teoria neoclassica a integrare la creatività imprenditoriale nelle sue analisi sono esaminate, ad esempio, in Gimenez Roche, 2016.

3. Una concezione d'impresa basata sulla persona

Le precedenti riflessioni, volte a mettere in primo piano il valore positivo dell'iniziativa personale nelle attività imprenditoriali, definiscono il primo tassello di una concezione di impresa basata sulla persona e fortemente ancorata ai principi della dottrina sociale della Chiesa. Va osservato però che la persona di cui stiamo parlando è una realtà essenzialmente aperta all'altro, al trascendente: è un essere-in-relazione, che per realizzarsi pienamente deve aprirsi verso l'esterno. Questa constatazione ci porta immediatamente al secondo fondamentale elemento che la dottrina sociale della Chiesa pone alla base della libera iniziativa in campo economico: ogni persona, per realizzare qualcosa di grande, per af-

frontare le sfide della vita e del lavoro, ha bisogno di legami, ha bisogno di altri che vogliano condividere questa “impresa”. L’uomo, fatto e costituito da un desiderio di infinito, ha bisogno degli altri per realizzare il suo progetto. Il punto è che lo scopo di un’impresa eccede i termini dell’impresa stessa, e che l’impresa è il tentativo di rispondere a qualche cosa di molto più grande. E dunque servono gli altri per raggiungere un obiettivo così alto e importante.

4. Una visione articolata dell’attività imprenditoriale

A partire dai due precedenti elementi costitutivi derivano una serie di importanti implicazioni che contribuiscono a definire una visione molto ampia e articolata sia dell’attività imprenditoriale sia della stessa figura dell’imprenditore. Innanzitutto, dal punto di vista valoriale, al binomio persona-comunità si associa in modo naturale la combinazione creatività e collaborazione. Con riferimento alla prima, nella *Populorum progressio* (1967), Papa Paolo VI ricorda che “Dio, che ha dotato l’uomo d’intelligenza, d’immaginazione e di sensibilità, gli ha in tal modo fornito il mezzo onde portare in certo modo a compimento la sua opera: sia egli artista o artigiano, imprenditore, operaio o contadino, ogni lavoratore è un creatore” (ivi, 27). Ogni impresa nasce dunque dalla creatività umana, ma può rafforzarsi e mettere salde radici solo tramite la collaborazione reciproca tra i componenti della comunità di persone che la costituiscono. In altri termini, l’uomo, posto di fronte alla sfida di dare un senso alla sua vita, cerca dei legami che lo accompagnino e che lo sostengano, che gli permettano di sviluppare a pieno i suoi talenti e di esercitare responsabilmente la sua libera iniziativa in campo economico. Come indicato anche dal *Compendio della dottrina sociale della Chiesa* (2004) al n. 343: “nella creatività e nella cooperazione è scritta l’autentica concezione della competizione imprenditoriale: un cum-petere, ossia un cercare insieme le soluzioni più adeguate, per rispondere nel modo più idoneo ai bisogni che man mano emergono”. Ne deriva una concezione di impresa in cui la persona e la comunità, la creatività e la collaborazione sono i pilastri su cui è costruita l’intera impalcatura imprenditoriale: “scopo dell’impresa, infatti, non è semplicemente la produzione del profitto, bensì l’esistenza stessa dell’impresa come comunità di uomini che, in diverso modo, perseguono il soddisfacimento dei loro fondamentali bisogni e costituiscono un particolare gruppo al servizio dell’intera società” (*Centesimus annus*, 1991, 35). E per quanto attiene all’imprenditorialità, essa “prima di

avere un significato professionale, ne ha uno umano. Essa è iscritta in ogni lavoro, visto come 'actus personae', per cui è bene che a ogni lavoratore sia offerta la possibilità di dare il proprio apporto in modo che egli stesso "sappia di lavorare in proprio" (Caritas in veritate, 2009, 41).

5. Rischiare i propri talenti esercitando la libertà responsabile

La libera creatività umana, che è il fondamento anche di ogni iniziativa imprenditoriale, è essa stessa un dono di Dio che ha come essenziale complemento, per il suo pieno dispiegarsi, la responsabilità che deve sempre accompagnare l'agire umano, anche quello relativo alla sfera economica: responsabilità verso chi condivide l'iniziativa, responsabilità verso gli altri, verso la società intera. Poiché la dimensione creativa è un elemento essenziale dell'agire umano, la libera e responsabile iniziativa in campo economico deve dunque godere di un ampio spazio di realizzazione. Ma imprenditorialità significa anche capacità di rischiare i propri talenti perché, per intraprendere, serve innovazione, servono idee per creare nuovi prodotti e nuovi servizi, e l'innovazione comporta sempre un rischio, piccolo o grande che sia. Sotto questo profilo, gli imprenditori hanno un ruolo cruciale per il buon funzionamento di un sistema economico, perché sono coloro che hanno il coraggio e anche il dono di rischiare. Ma il solo coraggio di correre un rischio non rende di per sé ammirevole il comportamento di un imprenditore. Come chiarisce Papa Francesco, il senso di responsabilità deve essere la cifra dell'impegno di ogni imprenditore: *"la vocazione di un imprenditore è un nobile lavoro, sempre che si lasci interrogare da un significato più ampio della vita; questo gli permette di servire veramente il bene comune, con il suo sforzo di moltiplicare e rendere più accessibili per tutti i beni di questo mondo" (Evangelii gaudium, 2013, 203).*

6. Imprenditorialità, libertà e responsabilità

Un buon imprenditore deve dunque alimentarsi dello "spirito di intrapresa", ovvero di quella cultura di impresa che contempla la capacità di assunzione del rischio non disgiungendola mai dalla responsabilità verso chi partecipa all'impresa stessa. Quindi imprenditorialità, libertà e responsabilità. Si tratta di tre termini-concetto tra loro assolutamente in-

scindibili, perché l'imprenditorialità ha bisogno di libertà e d'altronde non c'è vera imprenditorialità senza responsabilità. Tre termini poi che, assieme, non sono altro che un diverso nome della sussidiarietà, che esprime, nella sua intima essenza, proprio la valorizzazione della capacità, autonomia e creatività della persona e delle sue forme associative.

In un magnifico *discorso* tenuto nello stabilimento dell'Ansaldo Trasporti di Napoli il 10 novembre 1990, Giovanni Paolo II presenta una visione dell'impresa ancor oggi straordinariamente moderna: *“l'impresa più che un patrimonio di strutture materiali è un patrimonio di conoscenze e di esperienze accumulate negli anni, un patrimonio quindi che non appartiene più unicamente al singolo imprenditore, avendo acquistato le caratteristiche di un bene sociale”*.

7. Una declinazione concreta: l'impresa di famiglia

I principi sopra indicati hanno anche una concreta declinazione nel modo in cui sono organizzati i sistemi produttivi. La maggior parte delle attività imprenditoriali in quasi tutti i Paesi del mondo è caratterizzata da una sostanziale coincidenza tra proprietà e controllo; una stessa famiglia è coinvolta direttamente in maniera significativa nella gestione e al contempo detiene una rilevante quota di proprietà. Con una terminologia molto usata, perché assai evocativa, si parla di capitalismo familiare, il quale non è altro che la versione moderna del cosiddetto capitalismo personale che ha una lunghissima tradizione in molti Paesi, Italia compresa, specialmente nel mondo artigianale, e che è costituito da tutte quelle attività imprenditoriali in cui impresa e imprenditore si sovrappongono; il nome stesso della società, per esempio, è quello dell'imprenditore, il marchio sul prodotto riproduce il cognome dell'imprenditore. L'azienda è il modo in cui la persona mette in gioco le sue idee, la sua voglia, la sua capacità di rischiare e di intraprendere e d'altra parte il vantaggio competitivo dell'azienda è dato soprattutto dalla capacità e dalla reputazione della persona che la guida e che si identifica con essa. Nel capitalismo familiare la funzione imprenditoriale non è più svolta da una sola persona, ma da una o più persone a nome di una famiglia, ma i principi e lo spirito rimangono tuttavia i medesimi (si veda, ad esempio, Marseguerra, 2008). In sintesi, quello delle imprese di famiglia è un sistema costruito a partire da un'imprenditorialità competente e responsabile, capace di generare una continua innovazione di prodot-

to e di processo. Una imprenditorialità naturalmente portata a valorizzare la persona e le relazioni tra persone, e a far crescere così sia il capitale umano, inteso come l'insieme delle caratteristiche personali che si manifestano in abilità e capacità utilizzabili nel processo produttivo, sia il capitale sociale, inteso come l'insieme delle relazioni tra agenti che facilitano l'attività produttiva.

7.1. Le imprese di famiglia in Italia

In via esemplificativa, alla base del modello produttivo italiano vi è un sistema manifatturiero forte, radicato sul territorio, composto da una rete di piccole e medie imprese connesse da uno straordinario capitale sociale e da un ricchissimo capitale umano. A conferma del carattere familiare del nostro capitalismo, riscontrabile non solo nelle PMI, ma anche nelle grandi imprese, secondo i dati dell'ISTAT (ISTAT, *Censimento permanente delle imprese 2019: i primi risultati*, 7 febbraio 2020), tre imprese su quattro risultano controllate da una persona o da una famiglia (dati 2018). In via specifica, il 75,2% delle unità produttive italiane con almeno 3 addetti è controllato da una persona fisica o una famiglia. All'aumentare della dimensione dell'impresa si rileva una diminuzione della presenza del controllo individuale e familiare, che tuttavia permane significativa anche nei segmenti dimensionali più elevati: si passa infatti dal 78,2% delle microimprese (3-9 addetti) al 65,6% delle piccole (10-49 addetti), al 51,0% delle medie (50-249 addetti) per arrivare al 37,0% delle grandi (250 addetti e oltre). Non solo il controllo, ma anche la gestione aziendale di queste imprese è, nella maggior parte dei casi, di competenza dell'imprenditore o di un membro della famiglia proprietaria: se si considerano le sole unità con 10 addetti e oltre, secondo l'ISTAT ciò avviene in più del 95% dei casi.

7.2. Famiglia e impresa

Impresa e famiglia sono evidentemente istituti diversi e la loro sovrapposizione può essere, e spesso è in effetti, causa di problemi e difficoltà per la vita dell'azienda. Ciò non toglie che la comunità di persone che costituisce un'impresa dovrebbe sempre essere guidata dallo spirito che anima ogni famiglia. *“Quando un'impresa diventa una 'famiglia', in cui la direzione si preoccupa che le condizioni di lavoro servano sempre la comunità, i lavoratori a loro volta diventano una 'fonte di arricchimento'. Sono incoraggiati a mettere i loro talenti e le loro capacità al servizio del bene comune, sapendo che la loro dignità e le loro condizioni vengono rispettate e non semplicemente sfruttate”*

(Francesco, *Messaggio ai partecipanti al XXVI Congresso mondiale dell'UNIA-PAC*, Lisbona, 22 novembre 2018).

8. Dottrina sociale e teoria economica del fattore imprenditoriale

La teoria economica del fattore imprenditoriale, pur potendo annoverare tra i suoi cultori quelli che possono a buon diritto essere considerati i padri fondatori dell'Economia politica, come Adam Smith, Schumpeter e Keynes, non ha in tempi recenti saputo comprendere e spiegare il ruolo specifico dell'imprenditore come fattore autonomo nello sviluppo dell'impresa. La dottrina sociale della Chiesa ha invece saputo elaborare, nel corso del tempo, una ricca e articolata visione dell'impresa e dei suoi fini, basata sui principi della solidarietà, della sussidiarietà e del bene comune. E in cui la centralità della persona è sempre confermata e rinnovata: *“al centro di ogni impresa vi sia l'uomo: non quello astratto, ideale, teorico, ma quello concreto, con i suoi sogni, le sue necessità, le sue speranze e le sue fatiche”* (Francesco, *Discorso agli imprenditori riuniti in Confindustria*, 27 febbraio 2016). Sotto questo profilo, un efficace tentativo volto a sviluppare una teoria economica del fattore imprenditoriale lo si può ritrovare nel lavoro di Mark Casson (2010), in cui le qualità personali degli imprenditori, e in particolare la capacità di *good judgement*, esercitano un'influenza decisiva sul risultato della concorrenza di mercato. Ma è onesto dire che quella di inserire la creatività imprenditoriale in una teoria economica compiuta resta, a tutt'oggi, una sfida molto complicata. Si noti infine come il fattore imprenditoriale sia peraltro centrale anche nella moderna storia economica. Si veda Mokyr (2013) per una visione dell'imprenditore come di un agente capace di suscitare una cultura del cambiamento.

9. Le imprese nella costruzione di un'economia più umana

È oggi ampiamente avvertita la necessità e l'urgenza di costruire un'economia più umana all'interno di un nuovo modello di sviluppo, praticando nuovi modelli di progresso economico che siano più direttamente orientati al bene comune, che promuovano l'inclusione e lo sviluppo integrale. In questa sfida, anche alle imprese e agli imprenditori è richiesto di svolgere la loro parte. Promuovendo una concezione di

impresa che sia al servizio del bene comune ed eviti la logica unilaterale della massimizzazione del profitto, che rimanga efficiente, conservando però umanità e solidarietà verso l'altro; avviando forme ibride di impresa, ossia intermedie tra quelle *for profit* e *non profit*, spesso meglio adatte per lo svolgimento di talune attività produttive; facendo crescere una nuova generazione di imprenditori attenti ai temi della sostenibilità e del bene comune. Sotto questo profilo, il programma di formazione SCORE (*Sustaining Competitive and Responsible Enterprises*) promosso dall'Organizzazione Internazionale del Lavoro, l'agenzia delle Nazioni Unite che si occupa di promuovere il lavoro dignitoso e produttivo in condizioni di libertà, uguaglianza, sicurezza e dignità umana per uomini e donne, rappresenta un importante contributo alla diffusione di una pratica aziendale meno orientata alla ricerca del profitto e più alla promozione delle persone che lavorano nell'impresa. Il programma, che si propone di supportare le piccole e medie imprese (PMI) nel loro percorso verso una maggiore sostenibilità e una maggiore produttività e competitività, ha sinora coinvolto più di duemila piccole e medie imprese e, complessivamente, più di quattrocentomila lavoratori, che hanno beneficiato dei miglioramenti aziendali raggiunti attraverso una formazione volta a far crescere nelle imprese la cultura del rispetto, della fiducia e della partecipazione all'interno di una visione d'impresa non focalizzata sul solo profitto.

10. Riflessioni conclusive

L'iniziativa in campo economico è una delle tante espressioni dell'umana intelligenza e nasce dall'esigenza di rispondere ai bisogni dell'uomo attraverso l'uso della creatività e della collaborazione. *“Il senso di responsabilità che scaturisce dalla libera iniziativa economica si configura non solo come virtù individuale indispensabile per la crescita umana del singolo, ma anche come virtù sociale necessaria allo sviluppo di una comunità solidale”* (*Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, 343). Una virtù individuale e sociale che rende l'imprenditorialità una vocazione tanto nobile quanto difficile da praticare: *“la nobile vocazione dei leader dell'imprenditoria diventerà evidente nella misura in cui ogni attività umana diverrà una testimonianza di speranza nel futuro e un incentivo a una maggiore responsabilità e preoccupazione sociale attraverso il saggio uso da parte di ogni persona dei propri talenti e capacità”* (*Ai partecipanti al XXVI Congresso mondiale dell'UNIAPAC*, 2018).

Bibliografia

Baumol W. J. (1968), *Entrepreneurship in Economic Theory*, "American Economic Review. Paper and Proceedings", 58:2, 64-71.

Casson M. (2010), *Entrepreneurship: Theory, Institutions and History. Eli F. Heckscher Lecture 2009*, "Scandinavian Economic History Review", 58:2, 139-170.

Gimenez Roche G. A. (2016), *The Impossibility of Entrepreneurship Under the Neoclassical Framework: Open vs. Closed-Ended Processes*, "Journal of Economic Issues", 50:3, 695-715.

Marseguerra G. (2008), *Responsabilità, continuità, sviluppo: i valori dell'impresa di famiglia*, in *La verità è il destino per il quale siamo stati fatti*, a cura di G. Vittadini, Mondadori, 227-231.

Mokyr J. (2013), *Cultural entrepreneurs and the origins of modern economic growth*, "Scandinavian Economic History Review", 61:1, 1-33.

RESPONSABILITÀ SOCIALE D'IMPRESA

Mario Molteni

La RSI riguarda l'impatto delle attività aziendali sull'intera società. Essa non è pertanto confinabile alla filantropia o a specifici strumenti, quali il bilancio di sostenibilità. La RSI si spinge oltre alla pura tutela dei diritti dei fondamentali stakeholder ("do not harm"), ma chiama il gioco la creatività del management in vista di politiche capaci di perseguire simultaneamente obiettivi socio-ambientali e performance economiche. La RSI manifesta una nuova concezione d'impresa, superando la logica della massimizzazione del profitto, in linea con le crescenti attese della società (vedi SDGs).

Parole chiave: *Responsabilità sociale, Sostenibilità, Creatività imprenditoriale, Soluzioni win-win, Massimizzazione del profitto, Ruolo dell'impresa.*

Corporate social responsibility

CSR is about the impact of a company's on society as a whole. CSR is not limited to philanthropy or to specific instruments, such as the sustainability report. CSR goes beyond the pure protection of the rights of fundamental stakeholders ("do not harm"), but involve the creativity of management in order to define policies able of simultaneously pursuing social and environmental objectives and economic performance. CSR manifests a new concept of business, going beyond the logic of profit maximization, in line with the growing expectations of society (see SDGs).

Keywords: *Corporate Social Responsibility, Sustainability, Entrepreneurial creativity, Shared value creation, Profit maximization, Nature of the firm.*

ERC: SH1_10

1. La natura della responsabilità sociale d'impresa

Tra le tante definizioni di responsabilità sociale d'impresa (d'ora in poi RSI), si può qui accogliere quella forse più semplice formulata dalla Unione Europea: "La responsabilità delle imprese per il loro impatto sulla società" (COM 2011/681). Come suggerisce la sua etimologia, il termine responsabilità indica la volontà e/o la necessità di rispondere a uno o più soggetti che avanzano richieste e attese. Ora, le imprese – e, dunque, in

Mario Molteni, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

Email: mario.molteni@unicatt.it

primis i vertici aziendali – si trovano davanti alla richiesta – esplicita o implicita – di soddisfare le legittime attese sociali, ambientali ed economiche dei vari *stakeholder* (portatori di interessi) mediante lo svolgimento delle proprie attività.

Per chiarire la natura della RSI, è utile evidenziare, per contrasto, ciò che essa “non è”:

- RSI, interessando la modalità con cui si attua l’interesse delle attività aziendali, non può essere in alcun modo circoscritta alla filantropia aziendale, cioè alla destinazione a finalità sociali di una quota, di norma esigua, degli eventuali utili conseguiti;
- RSI non si riduce alla redazione di documenti contenenti indicazioni o informazioni relativi alla sfera sociale e ambientale, quali il codice etico o il bilancio di sostenibilità;
- RSI, infine, non identifica singole azioni con valenza socio-ambientale, magari enfatizzate mediante un’intensa campagna di comunicazione. Può esserci infatti un uso manipolatorio delle pratiche di RSI – mosso da obiettivi di natura reputazionale o, nei casi peggiori, dal tentativo di distogliere l’attenzione da comportamenti illeciti realizzati su altri fronti. Si consideri, tuttavia, che questa è una possibile degenerazione della RSI, ma leggere tutto il fenomeno in questa ottica è a sua volta manipolatorio.

2. *Concetti affini*

Ultimamente, al termine RSI viene spesso assegnata una valenza negativa, in quanto legata a una concezione superata. Se concepita nel senso prima richiamato, è invece semplice rilevare la sostanziale affinità con concetti sorti più recentemente. Pur con accenti diversi, connessi alle discipline e alle scuole di pensiero in cui sono maturati, tali concetti veicolano il medesimo messaggio di fondo:

- *sostenibilità*. Affermatosi già negli anni ’80 nell’ambito degli studi in materia ambientale, la nozione di sostenibilità si è via via ampliata fino a comprendere anche la sfera sociale e quella economica. Sostenibilità è un termine ormai così diffuso da essersi quasi sostituito a quello di RSI;
- *triple bottom line*. Nel linguaggio economico anglosassone, *bottom line* indica l’ultima riga del conto economico, quella che riporta il profitto (o la perdita) dell’anno. *Triple* suggerisce allora la necessità di passare

dalla considerazione di un risultato unidimensionale, quello economico, a uno tridimensionale: economico, sociale e ambientale;

- ESG (*Environmental, Social and Governance*). È un acronimo sorto nell'ambito del *Social Responsible Investing* allo scopo di valutare il grado di responsabilità nella gestione d'impresa. Esso ha la peculiarità di estendere l'attenzione alla qualità della *corporate governance* (presenza di consiglieri indipendenti, parità di genere, ecc.);
- creazione di valore condiviso (*shared value creation*), infine, suggerisce la necessità di sviluppare azioni di RSI in grado di creare simultaneamente valore per la società e per l'impresa. Se RSI coincidesse con filantropia, allora la sua differenza con la creazione di valore condiviso sarebbe abissale; tuttavia, se la si intende come abbiamo suggerito in apertura, i due concetti hanno profonde analogie.

3. La RSI nell'evoluzione del pensiero economico

Negli studi economici il concetto di RSI si è sviluppato, a partire dalla seconda metà del secolo scorso, in contrapposizione alla teoria che ha in Friedman il suo esponente di punta. Secondo questa concezione, tuttora assai diffusa, il *management* ha come unica responsabilità la massimizzazione del profitto, nel rispetto delle leggi vigenti. L'introduzione di altri obiettivi renderebbe ambiguo il rapporto fiduciario tra la proprietà e il *management*, ostacolando la possibilità di valutare le *performance* di quest'ultimo. Paradossalmente, secondo questo paradigma, la logica della RSI finirebbe per giustificare comportamenti irresponsabili; gli obiettivi extra-economici, invece, possono essere perseguiti a valle delle attività aziendali, mediante l'eventuale azione filantropica degli azionisti ben remunerati.

Questa visione, apparentemente rigorosa, mostra il fianco a più critiche. Innanzitutto, si nega al *management* la possibilità di applicare la propria creatività nel ricercare soluzioni in grado di soddisfare simultaneamente le attese di più *stakeholder*. Esso deve piuttosto perseguire un obiettivo unico, arginato esclusivamente dall'eventuale resistenza opposta dalle forze sociali antagoniste e dalla legge. Qui si innesta un secondo ordine di considerazioni, che riguarda la complessa relazione esistente tra legge ed etica della responsabilità:

- una legge è per lo più reattiva: tipicamente vi è un ritardo tra il diffondersi di pratiche dannose e l'introduzione delle norme. Sovente,

ad esempio, le aziende vengono a conoscenza della tossicità delle proprie emissioni ben prima che il fenomeno sia noto al pubblico e, con un ulteriore gap temporale, determini l'introduzione di apposite leggi;

- non tutto ciò che è immorale può essere reso illegale. Un *manager* che trascura la crescita professionale dei propri collaboratori viene meno a una fondamentale responsabilità, ma non può certo essere perseguito a norma di legge;
- non sempre le leggi vigenti sono moralmente difendibili. Un'impresa occidentale che opera in un Paese che non tutela i diritti delle donne e semplicemente asseconda le regole del contesto, viola l'ordine etico (oltre a correre il rischio di una crisi reputazionale nel Paese d'origine);
- non sufficiente, infine, il riferimento alle norme vigenti. Vi sono contesti in cui le leggi sono largamente disattese e gli organismi preposti ai controlli sono carenti o corrotti. In tal caso l'applicazione di una buona legge, formalmente dovuta, è di fatto un atto di libertà.

4. I due livelli della RSI

Far propria la cultura della RSI implica muoversi su due livelli, non sempre tra loro chiaramente distinguibili, ma certamente tra loro complementari.

Il *primo* livello, spesso denominato “*do not harm*”, è legato alla tutela dei diritti fondamentali. Esso riguarda il rispetto della legge, ma, come abbiamo visto, non si limita ad esso. Si tratta spesso di anticipare volontariamente ciò che in seguito la legge imporrà. Nel caso poi in cui l'impresa stessa viene a conoscere solo in un dato momento la nocività di un suo processo o prodotto (si pensi al caso dell'amianto), la qualità della RSI si misura dalla tempestività e dalla radicalità con cui si reagisce alla acquisita consapevolezza del danno generato.

Un *secondo* livello, che recupera la formula della “*shared value creation*” prima accennata, si riferisce alla capacità dell'impresa di sviluppare soluzioni innovative di natura *win-win*, capaci cioè di soddisfare in modo nuovo e crescente le attese sociali, incrementando nello stesso tempo le performance economiche dell'impresa. In tal caso la RSI perde ogni connotato “negativo”, nel senso di divieto o di vincolo all'operare, e diventa sinonimo di una libertà che creativamente si pone al servizio delle attese di tutti i portatori di interesse. Qui si collocano, ad esempio, le

politiche di armonizzazione famiglia-lavoro, lo sviluppo di nuovi prodotti ad alta valenza ecologica, lo sviluppo di *business* informati dalla logica della economia circolare e così via.

5. Alla radice della responsabilità creativa

Per comprendere, alla sua radice, il secondo livello della RSI appena descritto, ci viene incontro un pensiero di Ratzinger (2001, 84-85): *“il campo della libertà non si può restringere a un sì e a un no. Perché al di là del no si disciude una varietà infinita di possibilità creative nell’ambito del bene. È quindi una nostra idea che, una volta detto no al male, viene meno la libertà, è una perversione dell’idea di libertà. La libertà dispone di larghi margini di creatività solo nel campo del bene. [...] In altri termini, la libertà è davvero feconda se fa venire a galla possibilità non ancora individuate ma individuabili entro la sfera del bene, ampliando in questo modo le potenzialità della creazione”*.

In questa mobilitazione della responsabilità creativa, la persona deve misurarsi con due elementi.

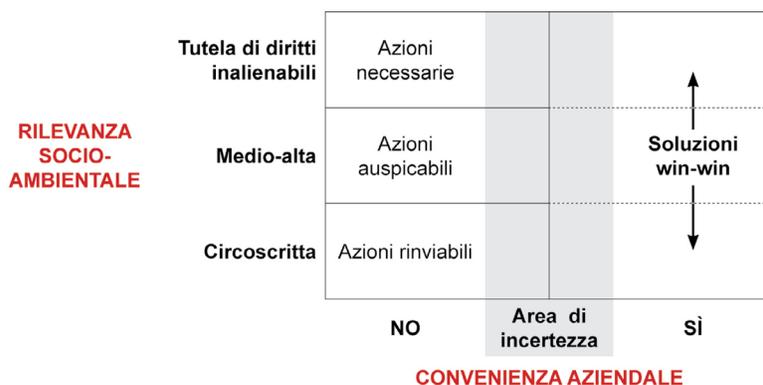
In *primo* luogo, deve evitare il rischio della autoreferenzialità. Occorre, cioè, non pretendere – per così dire, paternalisticamente – di definire le attese degli altri (gli *stakeholder*) e il modo più opportuno per soddisfarle. Il metodo da adottare, piuttosto, è quello dell’ascolto e di un dialogo con gli interlocutori sociali che deve farsi sempre più intenso.

In *secondo* luogo, la creatività deve rassegnarsi al fatto che non sono poche le situazioni in cui non è possibile pervenire a soluzioni *win-win*. Si tratta in altre parole di accettare l’esistenza di inevitabili *trade-off*: la sicurezza del lavoro “costa”; la tutela dell’ambiente oltre i limiti imposti dalla legge “costa”; la riduzione del personale o la perdita della competitività sono, in date situazioni, fenomeni tra loro alternativi. In questi casi si è costretti a scegliere, ad anteporre alcuni interessi ad altri.

A chiarire questo problema viene in aiuto la “mappa della rilevanza”, che è costruita su due assi: la rilevanza socio-ambientale di un’azione e la convenienza della stessa per l’impresa.

Figura 1

Mapa della rilevanza delle azioni di RSI



Nella figura si individuano così quattro aree: sulla destra troviamo le “soluzioni *win-win*”, che è sempre opportuno intraprendere; le “azioni rinviabili”, in basso a destra, sono quelle in cui la circoscritta rilevanza socio-ambientale induce a dilazionare l’assunzione di politiche di RSI; all’opposto, in alto a sinistra, troviamo le “azioni necessarie” in quanto, essendo minacciati diritti umani inalienabili, occorre qui sacrificare la dimensione economica; l’area grigia è quella delle “azioni auspicabili”, in cui la combinazione tra una rilevanza socio-ambientale medio alta e la previsione di un impatto negativo sulla redditività dell’impresa costringe a un attento discernimento caso per caso.

6. La centralità recentemente assunta dalla RSI

Finora si è dato molto rilievo alla responsabilità personale dei *manager*. Spostando l’attenzione al contesto generale, domandiamoci a questo punto: perché la RSI – lasciata alle spalle l’epoca in cui veniva considerata una moda destinata a presto appassire – sta diventando una priorità planetaria?

a. Il primo fattore è dato dalle grandi sfide globali, che mettono in discussione il ruolo e l’operato delle imprese nella società: il cambiamento climatico e, più in generale, le problematiche ambientali; il devastante impatto di alcuni disastri ecologici; la globalizzazione che, accanto alle tante opportunità, ha contribuito ad allargare il divario tra aree ricche e

povere del mondo; la necessità di transitare verso fonti di energia pulita e rinnovabile; la necessità di tutelare i diritti delle persone e, in particolare, dei lavoratori (soprattutto nel Sud del mondo, dove hanno inizio le filiere produttive di molte multinazionali); la diffusione del consumo “responsabile” (o “critico”), che nelle scelte d’acquisto affianca al binomio qualità/prezzo la valutazione delle politiche di RSI del produttore.

b. Di fronte a tutto questo, cresce la consapevolezza che la politica, da sola, è impotente. Molte grandi imprese hanno un “giro d’affari” largamente superiore al PIL della maggioranza degli Stati. Senza l’impegno diretto delle imprese, senza lo sviluppo delle *partnership* tra pubblico e privato non è dunque perseguibile sviluppo integrale e sostenibile.

c. La conferma della centralità della RSI (nella versione “sostenibilità”) è data dall’attenzione al tema delle grandi istituzioni internazionali, i cui punti di riferimento sono, dal 2015, i 17 *Sustainable Development Goals* (SDGs) contenuti nell’“Agenda 2030” dell’ONU.

d. Da ultimo, si consideri l’importanza che nel mondo imprenditoriale riveste il fattore emulazione, in generale e nelle politiche di RSI in particolare. Si può affermare che anche i vertici aziendali più resistenti al tema si sono visti costretti a sposare la causa, per non perdere la propria legittimazione.

7. L’ingresso della RSI nel Magistero della Chiesa

Prima di avviarci alla conclusione, è utile accennare a come le recenti encicliche hanno accostato il tema della RSI. Tale nozione entra per la prima volta nella *Caritas in veritate* (2009). In particolare, al n. 40, si sottolinea il fatto che “*le attuali dinamiche economiche internazionali, caratterizzate da gravi distorsioni e disfunzioni, richiedono profondi cambiamenti anche nel modo di intendere l’impresa*”. Il testo poi richiama alcuni fenomeni che caratterizzano gli ultimi decenni, come: la crescita dimensionale delle imprese, la frequente delocalizzazione dell’attività produttiva, il conseguente affievolirsi del legame tra l’impresa e un preciso territorio, la libertà di azione del mercato internazionale dei capitali. In questo contesto si dilata “*la necessità di una più ampia ‘responsabilità sociale’ dell’impresa. Anche se le impostazioni etiche che guidano oggi il dibattito sulla responsabilità sociale dell’impresa non sono tutte accettabili secondo la prospettiva della dottrina sociale della Chiesa, è un fatto che si va sempre più diffondendo il convincimento in base al quale la gestione dell’impresa non può tenere conto degli interessi dei*

soli proprietari della stessa, ma deve anche farsi carico di tutte le altre categorie di soggetti che contribuiscono alla vita dell'impresa: i lavoratori, i clienti, i fornitori dei vari fattori di produzione, la comunità di riferimento. [...] Bisogna evitare che il motivo per l'impiego delle risorse finanziarie sia speculativo e ceda alla tentazione di ricercare solo profitto di breve termine, e non anche la sostenibilità dell'impresa a lungo termine, il suo puntuale servizio all'economia reale e l'attenzione alla promozione, in modo adeguato ed opportuno, di iniziative economiche anche nei Paesi bisognosi di sviluppo". Un'altra frase, al n. 65, merita una speciale attenzione. Per quanto essa sia direttamente riferita agli operatori della finanza, può anche essere interpretata come un invito a vivere la RSI nella direzione della creatività: "se l'amore è intelligente, sa trovare anche i modi per operare secondo una previdente e giusta convenienza".

Un accento simile lo troviamo nella *Laudato si'* (2015) di Papa Francesco. Al n. 192, egli sottolinea quanto sia "più dignitoso usare l'intelligenza, con audacia e responsabilità, per trovare forme di sviluppo sostenibile ed equo, nel quadro di una concezione più ampia della qualità della vita". Più avanti, al n. 194, il tema della RSI è collocato, anche criticamente, nel contesto di una più generale messa in discussione del modello di sviluppo mondiale: "affinché sorgano nuovi modelli di progresso abbiamo bisogno di 'cambiare il modello di sviluppo globale', la qual cosa implica riflettere responsabilmente 'sul senso dell'economia e sulla sua finalità, per correggere le sue disfunzioni e distorsioni'. Non basta conciliare, in una via di mezzo, la cura per la natura con la rendita finanziaria, o la conservazione dell'ambiente con il progresso. Su questo tema le vie di mezzo sono solo un piccolo ritardo nel disastro. Semplicemente si tratta di ridefinire il progresso. Uno sviluppo tecnologico ed economico che non lascia un mondo migliore e una qualità di vita integralmente superiore, non può considerarsi progresso. D'altra parte, molte volte la qualità reale della vita delle persone diminuisce – per il deteriorarsi dell'ambiente, la bassa qualità dei prodotti alimentari o l'esaurimento di alcune risorse – nel contesto di una crescita dell'economia. In questo quadro, il discorso della crescita sostenibile diventa spesso un diversivo e un mezzo di giustificazione che assorbe valori del discorso ecologista all'interno della logica della finanza e della tecnocrazia, e la responsabilità sociale e ambientale delle imprese si riduce per lo più a una serie di azioni di marketing e di immagine".

8. RSI: quali prospettive?

Tutto converge a indicare come la RSI sia destinata ad assumere una po-

sizione sempre più centrale nel dibattito culturale, politico ed economico. Ciò coinvolge un vasto sistema di idee e di forze, che possiamo distinguere procedendo dal macro al micro.

Il *primo* livello coinvolge il *modello di sviluppo* adottato a livello globale. La fisionomia che la RSI assumerà dipenderà innanzitutto dal fatto che il sistema economico attuale progredirà secondo una logica incrementale o subirà trasformazioni più radicali, come la *Laudato si'* coraggiosamente indica.

Un *secondo* livello riguarda il *sistema normativo*, sia esso internazionale, continentale o nazionale. Non si può sottovalutare l'influsso che le buone leggi (e la loro effettiva applicazione) esercitano sui comportamenti aziendali, specialmente in quelle imprese in cui proprietà e *manager*, privi di vincoli esterni, sarebbero orientati a prestare scarsa attenzione alle attese degli *stakeholder*.

Un *terzo* livello riguarda le forme di *autoregolamentazione*. Gruppi di imprese e interi settori si danno regole di comportamento, talvolta anticipando responsabilmente il legislatore, talvolta – dicono i detrattori – per evitare più radicali interventi del legislatore. Comunque sia, anche tali provvedimenti – che assumono la forma di codici di autodisciplina, di certificazioni, di “bollini”, ecc. – possono esercitare un influsso rilevante sui comportamenti d'impresa.

Un *quarto* livello interessa gli *attori che esercitano un influsso culturale e politico* sui temi della RSI. Si pensi a università, *business school*, centri di ricerca, riviste di *management*, agenzie di *rating* in ambito sociale e ambientale, sindacati, movimenti ambientalisti, attivisti: tutte queste forze creano un livello di pressione – diretta o indiretta – sui vertici aziendali, dal quale essi non possono prescindere.

Un *quinto* livello riguarda le *attese della proprietà aziendale*. È una novità del terzo millennio che grandi fondi di investimento abbiano vincolato l'allocazione di enormi masse monetarie alla valutazione dei comportamenti responsabili delle imprese (criteri *ESG*, variamente definiti). Vi sono fondi “etici” o fondi “*green*”, inoltre, che non si limitano a votare “con i piedi” (cioè entrando o uscendo da una società), ma che esercitano il cosiddetto “azionariato attivo”, rendendo pubbliche le loro attese e talvolta le loro accuse in vari modi, ivi compresi gli interventi nelle annuali assemblee di approvazione del bilancio aziendale. Un'analogia sensibilità si sta diffondendo anche tra le famiglie proprietarie e i piccoli investitori.

Col *sesto* livello arriviamo ai *vertici aziendali*. Per quanto siano rilevanti

tutte le variabili di contesto menzionate nei cinque precedenti livelli, non dobbiamo dimenticare che chi guida un'impresa dispone comunque di margini di discrezionalità più o meno ampi. A parità di condizioni generali e di settore, ci sono imprese caratterizzate da comportamenti profondamente responsabili e altre che si collocano al limite o al di fuori della legge. La posizione – teorica e pratica – che, per i tanti vincoli esistenti, nega la possibilità alla persona di alterare in alcun modo il corso degli eventi cela, sotto le sembianze del realismo, un colpevole cinismo.

Bibliografia

- Freeman R. E. (1984), *Strategic Management: A Stakeholder Approach*, Pitman.
- Friedman M. (1970), *The Social Responsibility of Business is to Increase Its Profits*, "New York Times Magazine", 1970, September 13, 122-126.
- Molteni M. (2012), *Integrazione della CSR nella corporate strategy*, in D.J. Collis, C.A. Montgomery, G. Invernizzi, M. Molteni, *Corporate level Strategy. Generare valore condiviso nelle imprese multibusiness*, McGraw-Hill.
- Porter M. E., Kramer M. R. (2011), *Creating Shared Value*, "Harvard Business Review", January-February 2011.
- Ratzinger J. (2001), *Dio e il mondo*, Edizioni San Paolo.

SHAREHOLDERS E STAKEHOLDERS

Matteo Pedrini

Nella pratica manageriale l'uso di termini come stakeholder e shareholder è sempre più comune. Ma qual è il loro vero ruolo nell'attuale modello di business, e quale il più appropriato? Per affrontare adeguatamente questi problemi, dovremmo necessariamente confrontarci con l'origine e la natura stessa delle imprese, il loro ruolo nella società e il loro obiettivo finale.

Parole chiave: Stakeholder, Shareholder.

Shareholders and stakeholders

In the managerial practice the use of terms as stakeholder and shareholder is increasingly common. But which is their actual role in the current business model, and which is the most appropriate? To address properly these questions, we should necessarily confront the origin and the very nature of enterprises, their role in our society and their ultimate goal.

Keywords: Stakeholder, Shareholder.

ERC: SH1_10

L'impresa e gli interessi in gioco

Negli ultimi anni si è assistito a un intenso confronto attorno a quale sia l'opportuno ruolo da attribuire a *shareholders* e *stakeholders* in ambito aziendale. Col passare del tempo i due termini sono entrati a pieno titolo nel linguaggio quotidiano d'impresa e hanno oggi un significato chiaro e condiviso. Per tutti coloro che operano in azienda utilizzare il termine *shareholders* significa riferirsi a coloro che sostengono il rischio d'impresa e mettono a disposizione le risorse finanziarie utili a realizzare le attività aziendali. Parlare di *stakeholders* indica il più ampio insieme di soggetti che contribuiscono allo svolgimento dell'attività d'impresa e, conseguentemente, hanno un interesse (non necessariamente econo-

Matteo Pedrini, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

Email: matteo.pedrini@unicatt.it

mico-finanziario) in essa.

La discussione attorno al ruolo di *shareholders* e *stakeholders* in azienda implica una più profonda riflessione sul nesso che lega un'impresa alla società in cui opera e sul fine ultimo dell'attività imprenditoriale. Quale contributo deve dare un'azienda alla società in cui opera? Quali sono gli interessi e le attese che essa deve soddisfare? Sebbene queste domande siano semplici, la risposta ha evidenti implicazioni sia per le imprese sia per la più ampia società. Alcuni ricercatori (e imprenditori), con riflessioni che si fondano sul concetto di libertà di mercato, hanno sostenuto l'idea che un'impresa debba essere condotta nell'esclusivo interesse degli *shareholders* e che, conseguentemente, il fine ultimo delle attività d'impresa sia la massimizzazione del profitto. In questa concezione chi ha la responsabilità del governo di un'azienda deve ricercare soluzioni che, nei limiti definiti dalla legge, assicurino il maggior beneficio possibile per gli *shareholders*, sacrificando dove necessario le attese di altri soggetti. Questa posizione viene identificata come *shareholder view* ed è tipicamente associata ad alcune posizioni espresse dall'economista Milton Friedman (1962, 1970).

Altri studiosi (e imprenditori), partendo da considerazioni di natura antropologica ed etica, hanno sostenuto la necessità che un'impresa sia orientata al generare benefici per il più articolato insieme di *stakeholders*, ricercando un dinamico e non semplice temperamento delle differenti attese attorno all'azienda. Secondo questa prospettiva, anche se consentite dalla legge, le scelte compiute nell'interesse degli *shareholders* non sono legittime, se non sono contemporaneamente rispettose delle attese di tutti gli *stakeholders*. Questa seconda posizione viene identificata come *stakeholder view*, e ha visto in Robert Edward Freeman (1982, 2004) uno dei principali esponenti.

Il riconoscimento di una convergenza

Per anni si è assistito a una contrapposizione tra le due visioni, frutto di un'eccessiva semplificazione della relazione che lega un'impresa alla società in cui opera e della sottovalutazione degli indissolubili legami esistenti tra interessi degli *shareholders* e degli *stakeholders*. È infatti facile intuire come senza soddisfare le attese degli *stakeholders* un'azienda possa perdere la cosiddetta "licenza di operare", perdendo il supporto da parte di tutti coloro che a vario titolo collaborano in azienda e, conse-

guentemente, perdendo le condizioni minime necessarie per la massimizzazione del profitto a vantaggio degli *shareholders*. Allo stesso tempo, è altrettanto immediato constatare come senza soddisfare le attese economico-finanziarie degli *shareholders*, un'azienda rischi di non disporre delle risorse finanziarie necessarie a operare e potrebbe nel tempo non essere più in condizione di svolgere le proprie attività, con conseguenti ripercussioni negative sugli *stakeholders*.

La progressiva presa di coscienza dei legami esistenti tra *shareholders* e *stakeholders* ha portato nel tempo le due visioni a una progressiva convergenza. In particolare, i sostenitori dell'economia di mercato hanno manifestato un'apertura alla considerazione delle attese degli *stakeholders*, evidenziando come la loro soddisfazione possa essere strumentale alla massimizzazione del profitto aziendale. Uno dei principali contributi a riguardo è stato fornito da Porter e Kramer (2011), i quali hanno sostenuto come l'obiettivo fondamentale di un'impresa non possa essere la creazione di valore per gli azionisti, ma debba essere piuttosto la creazione di un "valore condiviso". In questa visione, un'impresa sarà di successo nella misura in cui avrà la capacità di generare il massimo valore (economico-finanziario) indipendentemente dagli *stakeholders* a cui tale valore viene distribuito. È quindi interesse degli *shareholders* operare secondo la prospettiva del valore condiviso, perché tanto maggiore sarà il valore creato (la "torta" da spartire), tanto più grande sarà la ricchezza che verrà destinata agli *shareholders* (la "fetta di torta"). Sebbene la visione proposta non concili pienamente la *stakeholders* e *shareholders* e subordini gli interessi economici degli *stakeholders* alle aspettative degli *shareholders*, ai due autori deve essere riconosciuto il merito di aver avvicinato molte delle imprese orientate alla sola massimizzazione del profitto a una più attenta considerazione delle attese degli *stakeholders* aziendali, orientamento oggi sempre più condiviso tra chi opera con responsabilità di vertice nelle aziende.

Impresa, stakeholders e bene comune

Nella dottrina sociale della chiesa i riferimenti ai termini *stakeholder* e *shareholders* sono piuttosto limitati. Un principale contributo a riguardo è stato offerto da Benedetto XVI nell'enciclica *Caritas in veritate*, in cui ha ribadito come l'attenzione ai soli *shareholders* sia all'origine di distorsioni economiche e ha ribadito la necessità che i vertici aziendali assu-

mano le proprie decisioni prestando attenzione alle aspettative al più ampio gruppo degli *stakeholder*, identificati nei lavoratori, nei fornitori, nei consumatori, nell'ambiente naturale e della più ampia società (*Cari-
tas in veritate*, 2009, 40). Ad ogni modo per comprendere appieno il ruolo degli *stakeholder* in un'impresa è utile comprendere quale sia la natura e la finalità attribuita dalle imprese nella stessa Dottrina sociale. A più riprese è stato ribadito come la ragion d'essere delle aziende consista nel fornire un positivo contributo allo "sviluppo economico integrale" della società. Con ciò viene implicitamente affermata l'inadeguatezza di un'impresa posta a esclusivo servizio di pochi e del lasciare indietro i più deboli e poveri per soddisfare le attese economiche degli *shareholders*, riaffermando come lo sviluppo "*non dev'essere orientato all'accumulazione crescente di pochi, bensì deve assicurare "i diritti umani, personali e sociali, economici e politici, inclusi i diritti delle Nazioni e dei popoli"* (*Fratelli tutti*, 2020, 122). Nel Magistero sociale dei Papi viene inoltre evidenziato come l'agire dell'attività imprenditoriale debba essere orientato a favorire uno sviluppo che "*non deve essere inteso in un modo esclusivamente economico, ma in senso integralmente umano*" (*Centesimus annus*, 1991, 20), di fatto segnalando l'inadeguatezza di una concezione d'impresa fondata sulla considerazione dei solo gli aspetti economici e di gestire delle relazioni secondo un approccio contrattuale.

In merito alla natura dell'attività economica, la dottrina sociale della Chiesa ha evidenziato come il fine dell'impresa "*non è semplicemente la produzione del profitto, bensì l'esistenza stessa dell'impresa come comunità di uomini che, in diverso modo, perseguono il soddisfacimento dei loro fondamentali bisogni e costituiscono un particolare gruppo al servizio dell'intera società. Il profitto è un regolatore della vita dell'azienda, ma non è l'unico; ad esso va aggiunta la considerazione di altri fattori umani e morali che, a lungo periodo, sono almeno egualmente essenziali per la vita dell'impresa*" (*Centesimus annus*, 35). In tale concezione d'impresa viene quindi ribadita la necessità che nell'attività economica trovi adeguata considerazione il complesso insieme di interessi e bisogni di tutti gli *stakeholders*, essendo essi parte della comunità di persone che è la stessa essenza dell'impresa. Nessuna persona di nessun gruppo di *stakeholders* dovrebbe essere esclusa dai progressi (non solo economici) prodotti dall'azienda, essendo ogni persona a immagine e somiglianza di Dio. Ed è proprio nella misura in cui l'impresa è capace di "*produrre ricchezza*" e "*migliorare il mondo per tutti*" che l'attività economica dimostra la propria originale nobile dimensione (*Fratelli tutti*, 122).

La dottrina sociale della Chiesa ha più volte ricordato come l'autentica finalità delle imprese sia la contribuzione al bene comune, inteso come “*l'insieme di quelle condizioni della vita sociale che permettono sia alle collettività sia ai singoli membri di raggiungere la propria perfezione più pienamente e più celermente*” (*Gaudium et spes*, 1966, 26). La necessaria evoluzione e adattamento dell'impresa al contesto esterno non può in nessun caso comportare la negazione del fine originale dell'impresa e della sua dimensione collettiva e sociale. È stato evidenziato nella dottrina sociale della Chiesa come la conduzione di un'impresa nella sola prospettiva del profitto sia un fenomeno distorsivo e di come l'affermazione in passato di tale modello sia all'origine di una situazione in cui “*le attuali dinamiche economiche internazionali, caratterizzate da gravi distorsioni e disfunzioni, richiedono profondi cambiamenti anche nel modo di intendere l'impresa. Vecchie modalità della vita imprenditoriale vengono meno, ma altre promettenti si profilano all'orizzonte*” (*Caritas in veritate*, 40). Affermando la prevalenza del perseguimento di un bene comune sul soddisfacimento delle attese degli *shareholders*, non viene negata l'importanza della proprietà privata, riconosciuta come un diritto naturale, ma viene riaffermata la natura universale dei beni e la necessità di un loro utilizzo secondo logiche di condivisione reciproca e fratellanza universale. Tali principi sono validi nella vita dei singoli, delle famiglie e, a maggior ragione, devono trovare applicazione in ambito aziendale, dove le risorse trovano ampio e intenso utilizzo. Nelle imprese è quindi necessario che le risorse siano gestite secondo la più ampia condivisione e manifestazione di fratellanza, facendo in tal modo della partecipazione all'attività d'impresa un'occasione di crescita personale per l'imprenditore e per tutti i soggetti coinvolti, così come evidenziato con forza da Giovanni Paolo II nelle sue tre encicliche sociali (*Laborem exercens*, *Sollicitudo rei socialis*, *Centesimus annus*). Alla luce di tali considerazioni chi governa l'organizzazione ha quindi la responsabilità di esercitare la propria autorità non come espressione di un mandato degli *shareholders* alla massimizzazione del profitto, ma come servizio per lo sviluppo e la costruzione del bene comune (che è bene di tutti e di ciascuno) e nella prospettiva di un'attenzione a tutti gli *stakeholders* aziendali.

Impresa, stakeholder e dignità umana

In azienda le decisioni devono essere spesso prese in condizione di com-

plexità e di continuo dinamismo, e non è opera semplice assicurarne la coerenza con il fine del bene comune. A riguardo i vertici di un'impresa trovano nella dottrina sociale della Chiesa alcuni principi guida per adottare opportune scelte in ambito aziendale: il rispetto della dignità della persona umana e la sussidiarietà. Il Magistero sociale dei Papi, già a partire dalla *Rerum novarum* di Leone XIII nel 1891, associa gli ambiti del lavoro al rispetto della dignità della persona umana. Novant'anni più tardi Giovanni Paolo II nell'enciclica *Laborem exercens* argomenta la necessità che in azienda la dimensione soggettiva del lavoro, attinente alla persona e alla sua dignità, debba avere la preminenza su quella oggettiva e materiale, perché chi la pone in essere è l'uomo stesso, unico, irripetibile e creato ad immagine e somiglianza di Dio. Successivamente, nella *Caritas in veritate*, Benedetto XVI ha richiamato la necessità che in azienda sia promosso *“un lavoro che, in ogni società, sia l'espressione della dignità essenziale di ogni uomo e di ogni donna: un lavoro scelto liberamente, che associ efficacemente i lavoratori, uomini e donne, allo sviluppo della loro comunità”* (*Caritas in veritate*, 63). Il rispetto della dignità umana deve inoltre trovare anche manifestazione materiale in equi e giusti trattamenti dei soggetti coinvolti in azienda. Dal punto di vista economico ciò implica il garantire ai collaboratori giusti salari, ai clienti e fornitori giusti prezzi, giusti rendimenti per gli investitori e giuste imposte per la comunità e, più in generale, un giusto soddisfacimento delle attese dei differenti *stakeholders*. Non è infatti accettabile né verificata l'ipotesi che *“ogni crescita economica, favorita dal libero mercato, riesce a produrre di per sé una maggiore equità e inclusione sociale nel mondo”* (*Evangelii gaudium*, 54), ma serve che la crescita sia interpretata alla luce del principio di equità.

Il secondo elemento guida per l'operato di chi ha responsabilità in azienda è la necessità di agire secondo principio sussidiarietà. Applicare tale principio in un'impresa significa promuovere, tra tutti gli *stakeholders* coinvolti, il reciproco rispetto e la condivisione delle responsabilità, favorendo la possibilità per tutti di svilupparsi come persone e di sentirsi a tutti gli effetti dei *“co-imprenditori”*. In tale senso la responsabilizzazione e possibilità di sviluppo del singolo trova compimento nelle positive relazioni umane sperimentate in azienda, dove è possibile fare esperienza diretta di come *“oggi più che mai lavorare è un lavorare con gli altri e un lavorare per gli altri: è un fare qualcosa per qualcuno”* (*Centesimus annus*, 22).

Creatività e nuove forme d'impresa

Da una lettura del precedente paragrafo è facile constatare come i modelli d'impresa attualmente dominanti nel contesto economico siano distanti da quello proposto dalla dottrina sociale della Chiesa. Il modello aziendale della massimizzazione del profitto ha portato a imprese strutturate per essere macchine di produzione di ricchezza (economico-finanziaria) particolarmente efficienti, anche se spesso ciò avviene a discapito della dignità delle persone e favorendo inaccettabili disuguaglianze sociali. Allo stesso tempo il modello fondato nella *stakeholder view* ha trovato applicazione operativa in meccanismi di bilanciamento delle attese degli *stakeholders*, costringendo i vertici aziendali a identificare corrette modalità per discriminare le attese meritevoli da quelle non meritevoli, di fatto assumendo come inevitabile la competizione tra *stakeholders* per la soddisfazione delle rispettive attese. Tale approccio, sebbene sia un avanzamento rispetto a una concezione di impresa come esclusivamente orientata al profitto, pone un significativo freno alla capacità generatrice e alla creatività umana. In aggiunta, l'identificazione degli *stakeholders* aziendali e la raccolta e valutazione delle loro attese è un'attività spesso complicata e non ancora pienamente codificata.

Ricerca il bilanciamento delle attese porta implicitamente ad accettare la sfida del superamento dei modelli di sviluppo esistenti per identificarne di nuovi capaci di superare l'apparente conflittualità di interessi tra *stakeholders*. In molti casi è infatti legittimo interrogarsi se sia vero che non esiste alcun modo per soddisfare a pieno a tutti gli *stakeholders* e pare opportuno domandarsi: "Esiste una nuova strada? È possibile dare un completo soddisfacimento alle attese manifestate dagli *stakeholders*?". Fornire una risposta a tali domande significa non accontentarsi di applicare modelli o soluzioni già esistenti, quanto piuttosto addentrarsi nel territorio dell'innovazione, della creatività e dell'intraprendenza personale. Per tale ragione la risposta a tali domande non è rinvenibile nella sfera di quanto viene studiato da un punto di vista teorico, quanto piuttosto nelle sperimentazioni e nel vissuto quotidiano di chi governa un'impresa. Innovative e inaspettate risposte possono nascere dalla tensione personale e dalla non perfetta razionalità dell'uomo che, in nome di una fiducia nel prossimo, modifica il modo di gestire la propria azienda, affronta le relazioni con gli *stakeholders* andando oltre il semplice contratto e cerca di abbracciare tutto quello che una persona può esprimere grazie alla propria personalità. Come è facile intuire è una

prospettiva sicuramente di non facile applicazione nelle aziende, oggi caratterizzate da strutture organizzative e decisionali non adeguate, ma certamente è una visione capace di offrire nuove potenziali significative soddisfazioni e di alimentare la speranza per uno futuro sviluppo economico integrale. Riprendendo le parole di Benedetto XVI, si tratta di un “*impegno inedito e creativo, certamente molto vasto e complesso. Si tratta di dilatare la ragione e di renderla capace di conoscere e di orientare queste imponenti nuove dinamiche, animandole nella prospettiva di quella ‘civiltà dell’amore’ il cui seme Dio ha posto in ogni popolo, in ogni cultura*” (*Caritas in veritate*, 33).

È rassicurante osservare come la creatività umana abbia già trovato spazio nella pratica imprenditoriale, dove sempre più si osservano aziende impegnate nel non semplice tentativo di superare la contrapposizione tra le attese di massimizzazione del profitto degli *shareholders* e la ricerca di un bene comune (identificato spesso con il termine “impatto sociale”). Nuove organizzazioni sono strutturate per permettere la coesistenza simultanea di due missioni (una sociale e una economica) e, per tale ragione, sono identificate negli studi come “organizzazioni ibride”. Queste imprese rappresentano un punto di novità significativa nel panorama economico aziendale, tanto da essere meritevoli di specifiche e intense attività di ricerca, che permettano di comprendere i meccanismi con cui esse cercano di superare la conflittualità tra interessi e, tramite la valorizzazione della loro esperienza, alimentare nel tempo virtuosi tentativi di imitazione da parte di altre imprese.

Bibliografia

- Freeman R. E. (1984), *Stakeholder management: a strategic approach*, Pitman.
- Freeman R. E., Wicks A. C., Parmar B. (2004), *Stakeholder theory and “the corporate objective revisited”*, “Organization Science”, vol. 15, no. 3, May-June 2004, pag. 364-369.
- Friedman M. (1962) *Capitalism and freedom*, University of Chicago Press.
- Friedman M. (1970), *The social responsibility of business is to increase its profits*, in L.B. Pincus (Ed.), *Perspectives in business ethics*, McGraw-Hill, 246-251.
- Porter M. E., Kramer M. R. (2011), *Creating Shared Value*, “Harvard Business Review”, January-february 2011.

WELFARE AZIENDALE

Luca Pesenti

Il tema dell'umanizzazione delle relazioni del lavoro si collega strettamente con i principi di equità, solidarietà e sussidiarietà. L'azienda è il luogo in cui si può costruire un nuovo patto, dentro il quale capitale e lavoro non sono più ostili, ma collaborano alla costruzione del bene comune. In questo senso, la responsabilità sociale dell'impresa sempre più associa alla tradizionale dimensione "esterna" (come cura dell'ambiente e della comunità) un'attenzione più "interna", rivolta ai propri dipendenti, con adeguati interventi a sostegno delle esigenze sociali che essi manifestano. Soprattutto in Italia questa dinamica ha assunto nuova linfa negli ultimi anni, pur essendo radicata in una lunga storia.

Parole chiave: *Welfare occupazionale, Benefit aziendali, Sussidiarietà, Attività economica, Sostenibilità.*

Company-based welfare

The reflection on occupational welfare (and on employee benefits in specific) signals the spread of a new sensitivity, oriented to the "shared value paradigm". These are experiences that in the light of the magisterium show a way to orient economic action according to the principles of subsidiarity, sustainability, solidarity and equality. At the same time contributing to the economic and social well-being of the community.

Keywords: *Occupational welfare, Employee benefit, Subsidiarity, Economic action, Sustainability.*

ERC: SH2

L'espressione *welfare* aziendale ha trovato un'ampia diffusione nel discorso pubblico soltanto in anni relativamente recenti, per indicare l'insieme di misure "sociali" (beni, servizi e prestazioni) che un'azienda può mettere a disposizione dei suoi dipendenti in via unilaterale (per libera decisione dell'impresa) e/o in via bilaterale (tramite accordo con i lavoratori o le OO.SS.), perseguendo predefiniti obiettivi in termini di ritorno di valore. Si tratta dunque di una delle componenti del più ampio concetto di *welfare* occupazionale, che nella letteratura internaziona-

Luca Pesenti, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

Email: luca.pesenti@unicatt.it

le indica l'insieme dei beni e servizi con finalità sociali messi a disposizione dei lavoratori in ragione della loro condizione occupazionale. Nel novero possono essere riconosciuti *benefit* tradizionalmente erogati da molte imprese (come quelli rivolti ai temi educativi, così come alla cura o alla gestione del tempo libero dei più piccoli), ma con sempre maggior rilevanza si ritrovano forme assicurative e/o rimborsuali in ambito sociale e sanitario, strumenti di sostegno al reddito, fino al settore (assai diffuso) dei beni e servizi per il tempo libero.

Un contributo al nuovo welfare sussidiario

Il tema è usualmente analizzato in modo specifico nell'ambito della riflessione sulle nuove relazioni industriali, ma si presta ad essere considerato (pur con le dovute cautele) in modo più ampio come una delle modalità potenzialmente più innovative per raggiungere gli obiettivi di protezione, solidarietà sociale, equità, giustizia e (sopra ogni altro) dignità della persona più volte richiamati dalla dottrina sociale. Ciò appare tanto più rilevante quanto più ci si sottrae alla tentazione di pensare al tema del *welfare* come ad un ambito di esclusivo dominio dello Stato e delle sue articolazioni territoriali. In questo senso, anche le molteplici forme del *welfare* occupazionale (le tutele presenti all'interno dei contratti nazionali del lavoro, le forme neo-mutualistiche sviluppate dagli Enti bilaterali, e solo in ultimo i molteplici beni e servizi ascrivibili in senso stretto al *welfare* reso disponibile nell'ambito delle aziende) possono essere fatte ricadere all'interno della più ampia riflessione (così caratterizzante la dottrina sociale) sul principio di sussidiarietà e al suo ruolo chiave per la riformulazione ri-socializzante e pluralista dei sistemi di *welfare* contemporanei.

Brevi cenni storici

Pur nella sua novità semantica, il tema richiama esperienze più antiche che in Italia presentano elementi di indubbio interesse nell'ambito della storia economica. Immediatamente dopo la II Guerra Mondiale molte imprese italiane – anche sulla scorta di esperienze maturate in precedenza – tornarono a occuparsi del benessere dei lavoratori, dopo la lunga fase di statalizzazione delle iniziative a favore del mondo opera-

io avvenuta durante il fascismo. Non fu soltanto l'epoca del nome certamente più noto, quello di Adriano Olivetti, che proprio nel secondo dopoguerra diede vita all'esperienza utopistica della fabbrica come "comunità". L'azienda di Ivrea fu probabilmente il punto più alto di una dinamica, che accompagnerà la ricostruzione del Paese nel corso dell'intero "Trentennio glorioso" (1945-1975), in cui si sommarono le premesse per l'edificazione di un moderno sistema di *welfare State*. Furono anche gli anni dello sviluppo delle cosiddette *company town*, come quella della Dalmine, e della spinta delle grandi imprese a mantenere attive strutture dedicate alle famiglie dei lavoratori (le "colonie climatiche") e a costruire villaggi per i propri dipendenti. Un elenco piuttosto ampio di casi che, soprattutto nelle regioni del Nord, fecero di molte grandi imprese un punto di riferimento per le famiglie alle prese con le difficoltà legate alla ricostruzione.

La recente riscoperta

La recente riscoperta del tema dell'*occupational welfare*, originariamente presente nella riflessione del sociologo inglese Richard Titmuss (pioniere degli studi sui sistemi di *welfare*), si inserisce nel lungo dibattito sulle relazioni tra economia e società e in particolare del ruolo sociale ricoperto dall'impresa capitalista. Quale sia il movente dell'agire economico e lo scopo ultimo dell'impresa è domanda che si è posta con sempre maggiore forza proprio nel momento in cui la progressiva rimozione dei vincoli imposti storicamente dagli Stati al mercato ha portato a una liberazione delle forze imprenditoriali su scenari globali. Molti osservatori in questi anni si sono spinti a ipotizzare l'esistenza di una tendenza culturale innovativa delle imprese, che in maniera crescente si orientano verso l'assunzione di una prospettiva di *corporate citizenship*, già anticipata dalle riflessioni internazionali sullo scopo del fare impresa, dapprima nell'ambito della cosiddetta *stakeholder theory* (E. Freeman), in seguito all'interno del più recente dibattito sulla creazione di valore condiviso (*shared value*) lanciato dagli economisti Michael Porter e Mark Kramer. Si tratta insomma di un tentativo di uscire dallo schema utilitarista neoclassico della massimizzazione del profitto, per aprirsi a una riflessione più ampia sugli elementi che partecipano alla catena di creazione del valore in azienda.

Oltre la responsabilità sociale d'impresa

Nella prassi di questi decenni il dettato etico della *corporate social responsibility* (CSR), pur contenuto in quella proposta, non sembra aver trovato sufficiente diffusione nell'ambito della cultura manageriale, dove continua a prevalere una prospettiva della CSR che in qualche modo si presenta solamente 'a valle' della definizione delle strategie aziendali tese alla creazione di profitto, più legata alle strategie di *marketing* che a un'effettiva riformulazione culturale orientata alla sostenibilità dell'impresa non soltanto in termini ambientali, ma anche (e più specificamente) economici e sociali. La teoria del "valore condiviso" di Porter e Kramer pone in modo più radicale il problema della necessità, da parte delle imprese, di ripensare la propria identità e configurazione organizzativa per essere capaci di produrre non soltanto valore economico, ma anche valore sociale, in ragione del fatto che il benessere della comunità rappresenta un'esigenza dell'impresa stessa. La contemporaneità di questi due valori di produzione, che occorre per l'appunto pensare come valori condivisi, diventa attraverso questi autori un salto di qualità nella riflessione sul tema della responsabilità sociale dell'impresa. La teoria del valore condiviso, insomma, suggerisce alle aziende di sviluppare strategie di convergenza tra gli interessi – altrimenti contrapposti – degli azionisti e degli *stakeholder*, ovvero di creare valore economico secondo modelli di sviluppo capaci di rispondere al tempo stesso alle necessità dell'impresa e ai bisogni sociali (dei propri dipendenti e della società nel suo complesso). L'azienda "buona", dentro queste prospettive, appare non soltanto attenta ai "beni comuni" esterni (ambiente, territorio, comunità), ma innanzitutto orientata alla valorizzazione delle risorse umane e dei loro bisogni fondamentali. Il ripensamento dell'impresa capitalistica si presta in questo modo a essere proposta come fondamentale apporto a quella "ecologia integrale" più volte richiamata da papa Francesco.

Motore di innovazione sociale

Proprio all'interno di questa riflessione in pochi anni si è assistito alla crescita, per certi versi impetuosa, del *welfare* aziendale, presentatosi come uno dei più promettenti motori di innovazione sociale. Una crescita agevolata non soltanto da culture aziendali maggiormente atten-

te alle dinamiche del “capitale umano”, ma anche da altri concomitanti fattori che qui è possibile solo accennare: la riforma della normativa, che ha reso particolarmente vantaggioso sul piano fiscale l’utilizzo di questo strumento; l’aumento di domanda da parte dei lavoratori, a causa della crescente scopertura del *welfare* pubblico; l’accentuazione del tema della contrattazione aziendale nell’ambito delle relazioni industriali (e dunque un atteggiamento di maggior disponibilità soprattutto da parte sindacale). Una pluralità di fattori che – è bene aggiungere – non sempre hanno trovato la capacità di orientare in modo adeguato lo sviluppo degli strumenti del *welfare* aziendale, spesso piegati a logiche opportunistiche. Così come occorre ricordare l’inevitabile tendenza di questi strumenti a essere diffusi in modo disomogeneo, rafforzando storiche diseguaglianze tra lavoratori, essendosi infatti sviluppati soprattutto nelle medio-grandi imprese del Nord e nei settori storicamente dotati di più robuste tutele.

In dialogo con il Magistero

Questi elementi, molto sommariamente riassunti, hanno sviluppato dunque nel corso dell’ultimo decennio una visione delle relazioni tra economia e società, e in particolare una rilettura del ruolo dell’impresa e delle sue relazioni con i “propri” lavoratori, che con ogni evidenza può utilmente entrare in dialogo con la sensibilità espressa dalla dottrina sociale della Chiesa, impegnata fin dal tempo della *Quadragesimo anno* (1931) a trasformare l’impresa da “problema” a oggetto di una composita riflessione magisteriale, nell’alveo della più ampia discussione sui rapporti tra capitale e lavoro. Un lungo cammino di affinamento di una concezione cristiana dell’impresa capitalistica, giunto all’articolazione più compiuta con il magistero di Benedetto XVI. Al punto 40 dell’enciclica *Caritas in veritate* (2009) si introduce così in modo esplicito il grande tema della responsabilità sociale dell’impresa: “*Uno dei rischi maggiori è senz’altro che l’impresa risponda quasi esclusivamente a chi in essa investe e finisca così per ridurre la sua valenza sociale. [...] È però anche vero che si sta dilatando la consapevolezza circa la necessità di una più ampia ‘responsabilità sociale’ dell’impresa. Anche se le impostazioni etiche che guidano oggi il dibattito sulla responsabilità sociale dell’impresa non sono tutte accettabili secondo la prospettiva della dottrina sociale della Chiesa, è un fatto che si va sempre più diffondendo il convincimento in base al quale la gestione dell’impresa non può te-*

nera conto degli interessi dei soli proprietari della stessa, ma deve anche farsi carico di tutte le altre categorie di soggetti che contribuiscono alla vita dell'impresa: i lavoratori, i clienti, i fornitori dei vari fattori di produzione, la comunità di riferimento". Se da un lato echeggia qui, in implicito, proprio il tema del "valore condiviso" discusso in precedenza, in modo più ampio è possibile cogliere – nella lunga scia delle encicliche sociali – il tema dello sviluppo integrale, che giunge a evidenziare in modo più preciso il ruolo positivo che l'azienda (e l'imprenditore) "responsabile" possono assumere su una pluralità di versanti. Un integrale sviluppo della persona umana che anche nell'ambito lavorativo, come ci ha ricordato san Giovanni Paolo II, "non contraddice, ma piuttosto favorisce la maggiore produttività ed efficacia del lavoro stesso" (*Centesimus annus*, 43).

Prospettive

A questo cammino fa evidentemente riferimento anche Papa Francesco, che in una lunga intervista apparsa sul "Sole 24 Ore" citò anche (e per la prima volta in modo così esplicito) il *welfare* aziendale come uno degli "elementi importanti che tengono viva la dimensione comunitaria di un'azienda" al fine di "perseguire uno sviluppo integrale" (*Intervista a Papa Francesco: "I soldi non si fanno con i soldi ma con il lavoro"*, "Il Sole 24 Ore", 7 settembre 2018). Un richiamo diretto forse sorprendente, che può utilmente aprire la strada a una riflessione più specifica circa la possibilità che alcuni diritti sociali (come quelli legati alla salute, alla cura, all'assistenza, ma anche i nuovi "rischi" legati alla conciliazione cura-lavoro, alle non autosufficienze, alle transizioni tra istruzione e lavoro, alla casa) possano trovare anche all'interno dell'impresa, e nel solco del principio di sussidiarietà, una sponda utile per creare nuove culture aziendali finalizzate allo sviluppo integrale della persona. In questo modo, per altro, l'azienda aumenterebbe la propria capacità di porsi come soggettività non estemporanea nell'ambito di un *welfare* responsabile realizzabile a livello territoriale attraverso sempre più strutturate *partnership* tra soggetti pubblici, grandi imprese, piccole e medie imprese e soggetti del terzo settore, che possono giungere fino alla definizione di modalità ibride, mutualistiche e co-operative capaci di rimettere in discussione le antiche distinzioni tra pubblico e privato nell'ottica di un bene comune costruito dalla comunità nel suo complesso.

Bibliografia

Cesareo V. (ed.) (2017), *Welfare responsabile*, Vita e Pensiero.

Pesenti L. (2019), *Il welfare in azienda*, Vita e Pensiero.

Porter M., Kramer M. (2011), *Creating shared value*, in “Harvard Business Review”, January-February: 3-17.

Titmuss R. (1958), *Essays on the Welfare State*, George Allen and Unwin LTD.

Treu T. (ed.) (2020), *Welfare aziendale*, IPSOA.



Media

Guardandoci intorno, anche l'osservazione casuale conferma che i modi di comunicare del XXI secolo sono cambiati e continuano a cambiare. I mezzi di comunicazione sociale sono così pervasivi che è quasi impossibile immaginare l'esistenza della famiglia umana senza di essi, nel bene e nel male. Attraverso i media e le reti si può formare e trasmettere una cultura che rischia di essere al servizio dei potenti di turno; ma è anche possibile sentirsi più prossimi gli uni agli altri, nell'incontro, nel dialogo, nella vicinanza.

COMUNICAZIONI SOCIALI E MAGISTERO: PAROLE CHE RISUONANO

Alberto Bourlot - Mariagrazia Fanchi

La Giornata delle Comunicazioni Sociali ha rappresentato per oltre cinque decenni un momento chiave di riflessione e di orientamento della Chiesa sui temi della comunicazione e dei media. Muovendo dai messaggi di Benedetto XVI e di Francesco per le Giornate delle Comunicazioni Sociali, e collocandoli nel solco dei pronunciamenti dei precedenti Pontefici, il contributo si propone di cogliere i temi, le preoccupazioni e le sfide che hanno animato il Magistero della Chiesa in questo primo ventennio di secolo. Il percorso si snoderà attraverso lemmi e azioni esemplari del dialogo fra Chiesa, media e contemporaneità.

Parole chiave: Media, Digitalizzazione, Papa, Giornata Mondiale delle Comunicazioni Sociali.

Social Communications and Magisterium: The Resonating Words

The World Communications Day represented for over five decades a pivotal time for Catholic Church, in order to reflect and take position about communication and media. The essay aims at identifying topics, concerns, and challenges of catholic discourse on media in this first twenty-years of the Century, starting from the Popes' messages for the World Communications Day. Essay will focus on Benedetto XVI and Francesco's messages, but it will consider the previous Popes' magisterium too. The analysis will concentrate on exemplary lemmas and actions, epitomizing the dialogue among Church, media and contemporaneity.

Keywords: Media, Digitization, Pope, World Communications Day.

ERC: SH5_5

La letteratura sulla comunicazione e i *media* negli ultimi anni è cresciuta in modo esponenziale, seguendo le trasformazioni delle tecnologie e dello scenario mediale, e la progressiva specializzazione degli studi. Tra guardando gli steccati disciplinari e gettando uno sguardo di insieme si possono identificare quattro concetti che guidano la riflessione contemporanea sui *media*.

Alberto Bourlot, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

Email: alberto.bourlot@unicatt.it

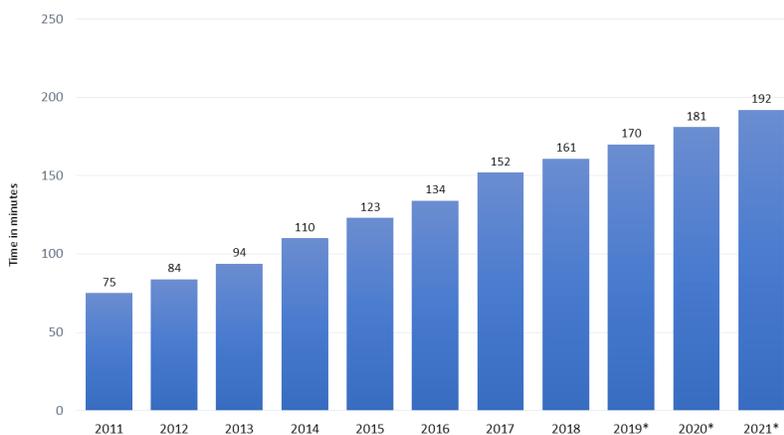
Mariagrazia Fanchi, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

Email: mariagrazia.fanchi@unicatt.it

I media come nuovi ambienti

Il primo è l'idea che i *media* siano una costante dei nostri mondi di vita, non solo strumenti che “raccontano” la realtà, ma la realtà stessa o comunque una parte essenziale di essa. Proseguendo nel solco della teoria ecologica dei *media* (Mac Luhan, 1964), la riflessione recente sottolinea la natura diffusa e ubiqua degli strumenti di comunicazione e la loro capacità di mutare gli equilibri e le “leggi” degli ambienti in cui operano, a partire dalle modalità con cui i soggetti entrano in relazione fra loro.

Figura 1
Tempo medio trascorso in Rete (in minuti) – rilevazione globale
(Statista/Zenith-2019)



Gli esiti di questa presenza possono essere sia positivi, come sottolinea Pierre Lévy, evidenziando le possibilità che i *media* offrono di creare comunità e di alimentare un’“intelligenza collettiva” del mondo (Lévy, 2002), sia negativi, come denuncia per esempio Sherry Turkle mettendo in guardia dalla dissoluzione delle relazioni interpersonali e persino della conoscenza di sé che i *social media* producono (Turkle, 2012).

Figura 2

I media sono estensioni del nostro corpo
(Pexels – Julia Volk)



In più i *media* contemporanei si distinguono per due altre caratteristiche: la loro capacità mimetica e di integrazione, che ne fa un'estensione del nostro corpo, portando all'estremo il processo di naturalizzazione della tecnologia; e la loro capacità di apprendimento: i *media* cambiano contenuti e forme reagendo al contesto e alle nostre azioni: pensiamo agli algoritmi che regolano il funzionamento dei social *media* e dei motori di ricerca o, in modo ancor più vistoso, all'intelligenza artificiale e alla robotica, che porta a ridiscutere il confine fra umano e non umano.

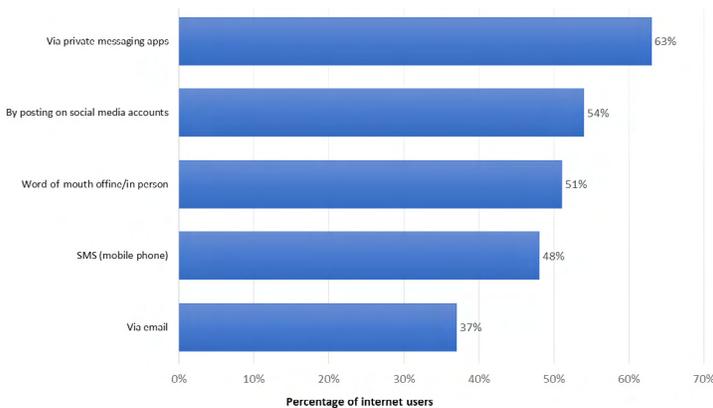
Familiarità e prossimità

La seconda nozione su cui poggia il dibattito contemporaneo è quella di affinità. Il legame che si crea fra ciascuno di noi, gli strumenti e i contenuti della comunicazione, poggia sempre meno sulla razionalità e sempre di più sul senso di vicinanza o sulla percezione di una condivisione come ben descrive Henry Jenkins nel suo celebre *Cultura convergente* (Jenkins, 2007). Dal principio di affinità discendono tre tratti della comunicazione contemporanea: l'intensità e il coinvolgimento, la condivisione appunto, e la partecipazione. Il tema dell'intensità e della capacità di coinvolgimento della comunicazione attuale si ritrova in contesti molto diversi: dall'analisi delle trasformazioni dei testi mediali e dalla creazione dei cosiddetti "mondi narrativi" che appunto attraggono e coinvolgono, tenendoci avvinti anche per anni (è su questa base

che poggiano i meccanismi della narrazione seriale), alle forme e sperimentazioni di realtà aumentata anche in ambito artistico, fino ad arrivare alla comunicazione d'impresa che dell'engagement ha fatto uno dei suoi cavalli di battaglia. Il secondo corollario è quello della condivisione: la vicinanza comporta la disponibilità a condividere: condividere con gli altri, per cui le esperienze mediali diventano un fondamentale collante sociale capace di costruire nuove comunità, quelle che Benedict Anderson chiama "comunità immaginate" (Anderson, 2018) e condividere con i *media*; qui si colloca l'ampio dibattito sulla cessione dei nostri dati personali, a volte estorti, spesso concessi proprio in virtù del senso di vicinanza e di fiducia che i *media* contemporanei ispirano.

Figura 3

Condivisione di informazione o contenuti fra pari. Primo quadrimestre 2019. Stati Uniti e UK.
(GlobalWebIndex, 2019)



L'affinità apre da ultimo al tema della partecipazione che è il terzo lemma intorno al quale ruotano oggi gli studi sulla comunicazione mediale.

La comunicazione come partecipazione

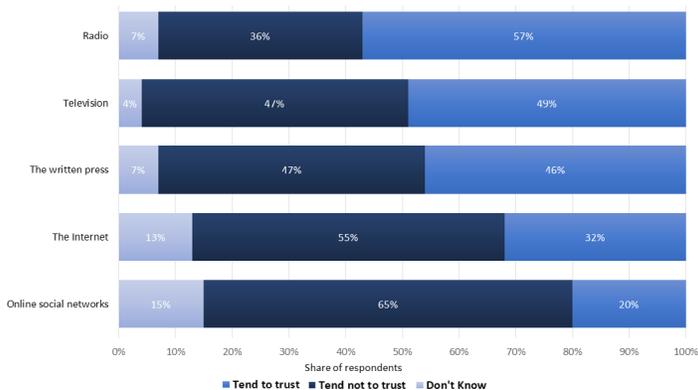
La fortuna della nozione di partecipazione negli studi e nelle teorie dei *media* contemporanei si lega all'esigenza di marcare la distanza dai modelli interpretativi elaborati a cavallo fra anni Novanta e nuovo millennio, con il loro corredo di categorie e di etichette. In particolare, la nozione di partecipazione è andata a sostituire progressivamente il con-

petto di interattività, designando un'esperienza più complessa, che non si limita a modificare l'interfaccia o il singolo ambiente mediale, ma estende la sua azione all'intero sistema e da qui alla società. L'idea che sta alla base della partecipazione è che ciascuno di noi sia parte attiva dei processi mediali e comunicativi, anzi che ne sia una componente fondamentale. John Hartley, fra i principali teorici dell'industria mediale contemporanea (Hartley, 2002), parla della partecipazione come di una condizione essenziale per la sopravvivenza dei *media*. Ciascuno di noi ha valore per l'industria culturale e creativa non più solo come fruitore, come acquirente di servizi o di contenuti, ma come collaboratore: adiuvante nella fase di promozione, "evangelizzatore" ovvero sostenitore presso le proprie reti sociali e persino creatore di contenuti. La partecipazione comporta quindi un livello di responsabilità aggiuntivo per chi usa i *media*: per le scelte che fa, per i contenuti che decide di fruire, ma anche per il supporto che offre, a partire dal contributo alla costruzione della reputazione dei *media*.

La fiducia come nuova moneta

L'ultimo tema è proprio quello della fiducia: il rapporto con i *media* è sempre meno strumentale, poggiato su una valutazione di costi e benefici, e sempre più, come si è scritto, personale, basato su familiarità e appunto fiducia.

Figura 4
Fiducia nei media dei cittadini europei
(Eurobarometro, 2019)



Il tema della fiducia, come già i precedenti, è stato oggetto di trattazioni diverse. Nelle riflessioni dal tratto più testuale e semiotico, la fiducia è un elemento essenziale del patto comunicativo a prescindere dai contenuti in gioco: la nostra disponibilità ad aderire ai mondi costruiti dai *media* dipende dalla fiducia che nutriamo verso quel *medium* e quel contenuto. In questo senso la fiducia non si attiva solo in relazione ai contenuti informativi, ma entra in gioco in qualsiasi esperienza mediale, motivando l'investimento di tempo e di attenzione in essa e alimentando la nostra disponibilità a collaborare. La fiducia costituisce in questa prospettiva la vera moneta di scambio fra soggetti e *media*. Pensiamo a come funzionano le piattaforme di intermediazione: il valore non è dato (o non è dato solo) dal passaggio di denaro, bensì dalla nostra presenza su quelle piattaforme, dalla nostra disponibilità a lasciare un commento o una valutazione e dal contributo che diamo alla costruzione della loro reputazione. Un esempio eclatante di questo meccanismo è il mercato delle celebrità del *web*: il loro valore non poggia su competenze specifiche, né su contenuti particolarmente pregiati, ma sul seguito che sono in grado di attivare e sulla fiducia che mobilitano.

Queste quattro parole chiave: ambiente, affinità, partecipazione e fiducia, risuonano, e a più livelli, nella dottrina sociale della Chiesa sulla comunicazione e i *media* di quest'ultimo ventennio.

Media e comunicazione nella dottrina sociale

Il decreto sugli strumenti della comunicazione sociale (*Inter mirifica*, 1963) promulgato dal Concilio Vaticano II continua a rappresentare un punto di riferimento della dottrina sociale della Chiesa sui *media*. Da quel fondamentale documento, sintesi e rielaborazione organica delle attenzioni prestate al tema anche in precedenza, il discorso contemporaneo della Chiesa sui *media* trae tre assunti: una valutazione in chiaro-scuro dei *media*, considerati a un tempo come opportunità e come inscindibile rischio; la volontà da parte della Chiesa di usare gli strumenti della comunicazione per compiere (in modo adeguato al proprio tempo) il suo mandato all'annuncio del messaggio evangelico; e la preoccupazione di una formazione all'uso critico di questi mezzi, soprattutto tenendone in considerazione la caratteristica "*forza di suggestione*", permettendo così ai *media* stessi di sprigionare quanto di meglio possono dare allo "*spirito dell'uomo*" (*Inter mirifica*, 10).

Figura 5
Fede e media
(Adobe Stock)



Questi tre assunti sono stati successivamente sviluppati ed efficacemente approfonditi nelle pratiche ecclesiali e nella riflessione dei pontefici, in particolare nei *Messaggi per le giornate delle comunicazioni sociali*. Limitandosi all'ultimo ventennio, la lettura di tali testi mostra ad un tempo l'attenzione persistente al tema della comunicazione e la volontà di declinare e reinterpretare il messaggio conciliare in funzione dei cambiamenti della società e dei *media*.

Un uso attivo e creativo dei media

Nel 2001 Giovanni Paolo II nel suo *Messaggio per la XXXV giornata mondiale delle comunicazioni sociali* ribadisce infatti il ruolo dei mezzi di comunicazione come veicolo di diffusione dell'esperienza cristiana: i *media* si presentano come strumenti che permettono di incanalare la radicalità del grido paolino (“*Guai a me se non predicassi il Vangelo!*”). E proprio da questa opportunità missionaria, il messaggio papale fa scaturire un'urgenza all'utilizzo “*attivo e creativo dei mezzi di comunicazione sociale [ai quali, rispetto al tempo del Concilio, si sono aggiunti frattanto i cosiddetti new media e le reti in particolare] da parte della Chiesa*” (ivi, 3): dove l'accento batte sulla presenza ma anche, e con forza, sulla creatività di una

presenza cristiana, chiamata a rinnovare (senza negarle) le regole comunicative dell'universo in cui opera.

I media come reti

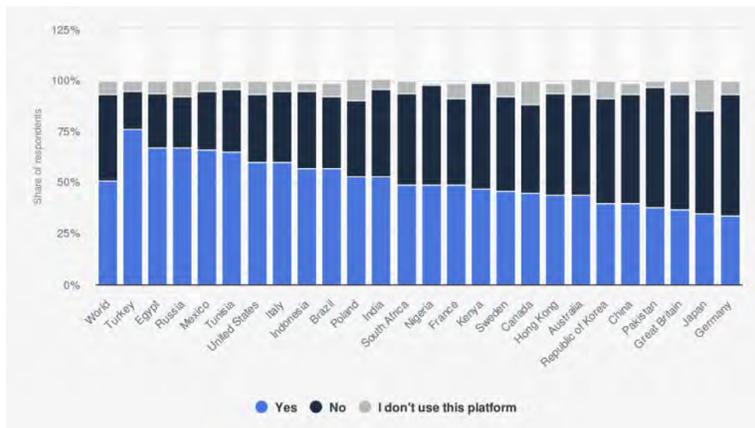
La riflessione di Benedetto XVI continua a poggiare sull'affermazione (già presente nell'*Inter mirifica*) del “*potere dei media*” e della “*necessità di utilizzare al meglio tale potenzialità*”, a vantaggio dell'intera umanità (*Messaggio XL giornata mondiale delle comunicazioni sociali*, 1). Dal 2006 la riflessione si arricchisce però di nuovi accenti: da un lato questo potere e questa necessità vengono declinati attraverso “*il concetto di media come rete*” (*ivi*, 1) (rileggendolo poi alla luce del mandato cristiano “*ad una vita di comunione*”, dandogli così una salda radice biblica); dall'altro la costante preoccupazione che ruota attorno alla “*tentazione di manipolare*” individua i rischi nella costruzione di una pervasiva “*cultura popolare*” (*ivi*, 3). Con quest'ultimo concetto si fa un passo in avanti, slegando la riflessione sui *media* dal problema dell'informare e riconoscendo la complessità dell'esperienza mediale, che è anche intrattenimento e molto altro ancora. Il tema della formazione resta comunque centrale: la rete mediale che, con il suo “*enorme potenziale*” abita un mondo “*lontano dall'essere perfetto*”, richiede innanzitutto “*la formazione ad un uso responsabile e critico dei media [che] aiuta le persone a servirsene in maniera intelligente e appropriata*” (*ivi*, 4).

Coerenza e autenticità

Questa impostazione torna negli anni successivi, arricchendosi di un ulteriore concetto: “*nell'era digitale, ciascuno è posto di fronte alla necessità di essere persona autentica e riflessiva*” (*Messaggio XLV giornata mondiale delle comunicazioni sociali*, 2011). Il tema dell'autenticità si affianca e completa il richiamo alla formazione. Declinandosi in chiave specificamente evangelica: si tratta di “*testimoniare con coerenza, nel proprio profilo digitale e nel modo di comunicare, scelte, preferenze, giudizi che siano profondamente coerenti con il Vangelo*” (*ibid.*) e “*l'autenticità dei credenti nei network sociali è messa in evidenza dalla condivisione della [...] fede nel Dio ricco di misericordia e di amore rivelato in Cristo Gesù*” (*Messaggio XLVII giornata mondiale delle comunicazioni sociali*, 2013). Particolarmente interessante è il fatto che questa esi-

genza di autenticità, quando serve, venga declinata anche in chiave “antagonista” rispetto agli stili comunicativi dominanti.

Figura 6
Percentuale di adulti che dichiarano di aver fruito false notizie in tv nel 2019
(fsos/CIGI, 2019)



È il caso, ad esempio della popolarità come criterio chiave di valutazione (ripetutamente citato dal pontefice), ma più in generale è la percezione del fatto che *“l’impegno per una testimonianza al Vangelo nell’era digitale richiede a tutti di essere particolarmente attenti agli aspetti di questo messaggio che possono sfidare alcune delle logiche tipiche del web”* (*Messaggio XLV giornata mondiale delle comunicazioni sociali*).

La sintesi del Magistero di Benedetto XVI sta dunque in una visione chiara delle potenzialità dei mezzi, in una percezione disincantata dei loro rischi, nell’inserimento della questione mediale all’interno di una più ampia questione antropologica e nella raccomandazione di un doppio mandato: alla formazione e alla autenticità, anzi più esattamente ancora si potrebbe forse parlare di “formazione all’autenticità” evangelica nell’ambiente mediale.

I media e la questione umana

Pur nella continuità dell’atteggiamento di fondo (opportunità e rischi

iscritti nei media), gli accenti cambiano nella riflessione avviata con il pontificato successivo e cambia in modo significativo il modo di pensare alla dimensione formativa. Papa Francesco inserisce fin dal suo primo Messaggio del 2014 (per la *XLVIII giornata mondiale delle comunicazioni sociali*) la questione comunicativa all'interno di una più ampia questione umana, ricordandoci che *“la comunicazione è, in definitiva, una conquista più umana che tecnologica”* e che, di conseguenza, quello che conta è una formazione non meramente tecnica, fatta di lentezza, calma, silenzio, desiderio di ascolto degli altri. Lo stesso tema dell'autenticità viene declinato in chiave più esplicitamente umana: *“non è la tecnologia che determina se la comunicazione è autentica o meno, ma il cuore dell'uomo e la sua capacità di usare bene i mezzi a sua disposizione”* (*Messaggio per la 50ª giornata mondiale delle comunicazioni sociali*, 2016).

Figura 7

La comunicazione è una conquista più umana che tecnologica
(Pexels – Joseph Redfield)



Esemplare di questo andare oltre il formarsi alla comunicazione in senso tecnico e operativo è il *Messaggio per la 52ª giornata mondiale delle comunicazioni sociali* (2018), dedicato al tema delle *fake news*, in cui si valorizzano tutte quelle *“iniziative educative che permettono di apprendere come leggere e valutare il contesto comunicativo”*, ma si ricorda che, alla fine, *“la prevenzione e l'identificazione dei meccanismi della disinformazione richiedono anche un profondo e attento discernimento. Da smascherare c'è infatti quella che si potrebbe definire 'logica del serpente' ... dal 'serpente astuto', di cui parla il Libro della Genesi”* (ivi, 2). Inserendo così saldamente il tema all'interno della

più ampia questione antropologia e teologica del peccato.

Altrettanto significativo è il *Messaggio per la 53ª giornata mondiale delle comunicazioni sociali* (2019), che si concentra sul tema delle “social network communities” per “riflettere sul fondamento e l'importanza del nostro essere-in-relazione e a riscoprire, nella vastità delle sfide dell'attuale contesto comunicativo, il desiderio dell'uomo che non vuole rimanere nella propria solitudine”.

La famiglia come scuola di comunicazione e narrazione

Si tratta in altre parole di “capire la comunicazione in termini di prossimità” e di fare dunque della formazione cristiana *tout court*. Questo approccio viene poi coerentemente declinato e concretizzato in diversi messaggi di questi anni: per esempio (*Messaggio XLIX giornata mondiale delle comunicazioni sociali*, 2015) individuando nella famiglia una potenziale “scuola di comunicazione come benedizione”, come un ambiente in cui ci si forma “a comunicare nella prossimità”, che può usare anche i *media* per crescere e che ai *media* chiede di essere rappresentata in modo non stereotipato.

Figura 8

La famiglia come scuola di comunicazione
(Pexels - Andrea Piacquadio)



Fino ad arrivare alla riflessione sulla “narrazione” del *Messaggio per la 54ª giornata mondiale delle comunicazioni sociali* (2020), che partendo da una

doppia constatazione “*nella confusione delle voci e dei messaggi che ci circondano, abbiamo bisogno di una narrazione umana, che ci parli di noi e del bello che ci abita*”, ripropone la “*storia di Cristo*” non come “*patrimonio del passato*”, ma come “*nostra storia, sempre attuale*” e arriva così a mettere in evidenza il ruolo formativo delle buone storie che ci rinnovano perché “*in ogni grande racconto entra in gioco il nostro racconto*”. Di nuovo una dimensione formativa che non può fermarsi agli aspetti meramente tecnici: “*non si tratta perciò di inseguire le logiche dello storytelling, né di fare o farsi pubblicità, ma di fare memoria di ciò che siamo agli occhi di Dio!*”

Teorie e dottrina sociale della Chiesa in dialogo

Guardando nell'insieme questi ultimi decenni emerge con chiarezza, già a partire dal Concilio, una significativa capacità della dottrina sociale della Chiesa di accogliere in modo fecondo alcuni tra i più importanti sviluppi della (contestuale) riflessione sui *media* e sulla comunicazione. Altrettanto chiaramente si segnala però, progressivamente e in modo crescente con la riflessione di Papa Francesco, una tendenza a partire dalla specificità cristiana (e in modo particolare ecclesiale e comunitaria) più che da una riflessione in qualche modo “tecnica”. Si potrebbe anzi dire che si cerca di fare della proposta di fede un motivo di riflessione per le prospettive disciplinari messe in gioco nello studio degli ambienti comunicativi. E chiamate, secondo le loro specificità di approccio, a re-inquadrare gli spunti che vengono offerti dai Messaggi per la giornata mondiale delle comunicazioni sociali. Messaggi che hanno un metodo proprio e uno sguardo che parte dalla Bibbia e parla all'uomo e alle sue relazioni fondanti (con gli altri e con l'Altro). Sempre, anche nel mutevole ambiente comunicativo tipico del nostro tempo.

Bibliografia

- Anderson B. (2018; ed. or. 1983), *Comunità immigrate. Origini e diffusione dei nazionalismi*, Laterza.
- Hartley J. (ed.) (2002), *Creative Industries*, Blackwell Publishing.
- Jenkins H. (2007; ed. or. 2006), *Cultura convergente*, Feltrinelli.
- Lévy P. (2002; ed. or. 1981-1997), *L'intelligenza collettiva*, Feltrinelli.
- Turkle S. (2012; ed. or. 2011), *Insieme, ma soli*, Einaudi.

MEDIA

Fausto Colombo

La voce articola la discussione in due parti: nella prima periodizza lo sviluppo dei media (come tecnologie, come industrie e come contesti comunicativi) in quattro grandi fasi. Nella seconda si sviluppa in particolare l'ultima fase (quella delle piattaforme), esplicitando e discutendo in particolare l'approccio di Papa Francesco (con particolare attenzione alla Laudato si' e alla Fratelli tutti).

Parole chiave: Media, Tecnologie della comunicazione, Digitalizzazione, Piattaforme di comunicazione, Social media.

Media

This entry articulates the discussion in two parts: in the first, it periodizes the development of the media (as technologies, industries and communication contexts) into four major phases. In the second part, it develops in particular the last phase (that of the platforms), explaining and discussing the approach of Pope Francis (with particular attention to Laudato si' and Fratelli tutti).

Keywords: Media, Communication technologies, Digitalization, Communication platforms, Social media.

ERC: SH3

Una definizione complessa e in divenire

I media (o mezzi di comunicazione: giornali, cinema, radio, televisione, *web* e *social media*) sono un'entità complessa, che potremmo definire così: sistemi socio-tecnici che svolgono la funzione di mediazione tra soggetti. In tale definizione il sostantivo "sistemi" lascia intendere la complessità dell'insieme, che è stata variamente definita. Si va dall'intuizione ambientale di Marshall McLuhan – secondo il quale i media audiovisivi si inserivano in quella rivoluzione elettrica che avrebbe mutato l'intero panorama antropologico, costruendo nuove "protesi" delle

Fausto Colombo, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

Email: fausto.colombo@unicatt.it

funzioni umane e portando con sé un'era di neo-oralità – alla prospettiva del dispositivo, ispirata a Michel Foucault, e più pessimista sulla natura di controllo esogeno che i mezzi di comunicazione sarebbero in grado di esercitare. L'aggettivo “socio-tecnici”, invece, ci ricorda che, come ogni invenzione e come ogni rivoluzione tecnologica, i *media* coinvolgono diverse dimensioni della vita collettiva: quella economica, quella politica, e quelle relative alla convivenza civile e ai rituali pubblici.

La complessità strutturale dei *media* si accompagna a una loro evoluzione che potremmo dividere in tre grandi fasi. La prima (che comincia nell'Ottocento) riguarda l'industrializzazione della stampa, la nascita dei giornali, dei periodici e dell'editoria libraria come la conosciamo oggi e si conclude con la nascita del cinema. La seconda fase, che comprende i primi ottant'anni del Novecento, ha visto la nascita dei grandi media istantanei e audiovisivi, capaci di comunicare da uno a uno (come il telegrafo e il telefono) o da uno a molti (come la radio prima e la televisione poi), nella loro versione analogica. Infine, la terza fase è caratterizzata dalla digitalizzazione, sia con l'invenzione di internet, del primo *web* e poi dei *social media* (o piattaforme, come si tende a definirle oggi), sia con la progressiva trasformazione di tutti i media tradizionali, che hanno via via assunto una dimensione digitale. Con processi non lineari, ma caratterizzati da andate e ritorni, i *media* hanno colonizzato aspetti diversi della vita individuale e collettiva: gli spazi pubblici (con il cinema), le case (con la radio e la televisione), la dotazione personale (prima con le radio portatili, oggi con gli *smartphone* e i *tablet*). Infine, essi hanno svolto funzioni differenti, dalla trasmissione e condivisione di contenuti di informazione o intrattenimento alla messa in relazione delle persone, consentendo un progressivo superamento delle distanze fisiche e geografiche e perfino dei limiti temporali.

Il Magistero della Chiesa: due linee di condotta

La Chiesa, che ha sempre guardato con attenzione ai mutamenti della vita collettiva, ha assunto nei confronti dei *media* un atteggiamento coerente nel tempo, caratterizzato da due linee di condotta. La prima di queste linee è quella dell'uso, finalizzato all'ampliamento delle forme di annuncio e di evangelizzazione: un uso cominciato sin dall'Ottocento, attraverso la fitta attività dell'editoria e della stampa cattolica, che non demonizza le tecnologie, ma anzi riconosce in esse un validissimo stru-

mento al servizio del messaggio cristiano. Una dimostrazione molto indicativa di questo atteggiamento di uso consapevole, finalizzato alla produzione e diffusione di messaggi di valore universale, è la precocissima nascita sotto il pontificato di Pio XI, nel 1931, di Radio Vaticana, da subito pensata per trasmettere in tutto il pianeta. Ma non vi è *medium* che successivamente, talvolta ancora in fase sperimentale, non sia stato utilizzato dalla Chiesa per i suoi compiti di predicazione e di dialogo con il mondo.

L'altra linea di condotta – che prende forma dal secondo dopoguerra, e soprattutto dal Concilio Vaticano II in poi – è quella di una riflessione teorica e magistrale, volta a cogliere gli aspetti positivi e negativi dei mezzi di comunicazione, destinata ad aggiornarsi continuamente seguendo lo sviluppo dei media stessi e le novità tecnologiche e organizzative che essi via via presentavano.

Seguendo storicamente la riflessione della Chiesa, si può osservare lo sforzo per cogliere i mutamenti qualitativi che ogni nuovo medium porta con sé. Nel 1963, l'*Inter mirifica* definisce i mezzi di comunicazione “*meravigliose invenzioni tecniche*”, riferendosi esplicitamente alla stampa, al cinema, alla radio, alla televisione. Viene istituita, nell'occasione, la Giornata delle Comunicazioni Sociali, con lo scopo di tenere viva una riflessione sulle opportunità e sui rischi legati allo sviluppo e all'uso dei media.

Nel 1971, l'istruzione pastorale *Communio et progressio* chiarisce l'attenzione prudente e non banalmente entusiastica verso i *media*:

“La comunione e il progresso della società umana costituiscono lo scopo primario della comunicazione sociale e dei suoi strumenti, quali la stampa, il cinema, la radio e la televisione. Il loro continuo perfezionamento infatti ne estende la diffusione a nuove moltitudini di persone e li rende più accessibili ai singoli, favorendo una sempre maggiore e profonda incidenza di questi strumenti nella mentalità e nel modo di vivere degli uomini” (*Communio et progressio*, I).

Questa incidenza, tuttavia, non viene colta deterministicamente come una semplice influenza, ma posta in relazione con una più vasta circolazione di idee e di etiche (in qualche caso derivate etiche):

“Il crollo delle norme morali, che si verifica in diversi campi della vita di oggi, è una grossa preoccupazione per gli uomini onesti. Ora l'indice di questo mutamento si riscontra facilmente in tutti gli strumenti della comunicazione. Quanta parte di colpa di questa situazione sia da imputarsi ad essi è argomento di ricerca. Molti esperti, infatti, con validi motivi asseriscono che questi strumenti non fanno altro che rispecchiare e registrare i costumi già in atto nella società; altri invece

ritengono che essi contribuiscono ad esaltare e più largamente propagandare quelle nuove tendenze; così mentre esse sono presentate come ormai invalse nel comune comportamento, a poco a poco s'introducono nel costume sociale. Ci sono poi altri che fanno ricadere la massima responsabilità di questa situazione proprio sugli stessi strumenti" (Communio et progressio, 22).

In questo breve brano, e nella sua apertura interpretativa, si trova molto della dottrina sociale della Chiesa sui *media*. L'influenza dei *media* è questione aperta: e non a caso, anche tra gli studiosi cattolici (così come d'altronde fra gli studiosi *tout-court*) sarà difficile trovare una risposta univoca. Ciò che la Chiesa afferma in ogni caso è che – sia che i mezzi di comunicazione si limitino a rispecchiare le tendenze in atto nella cultura, sia che essi le amplifichino così da farle apparire dominanti – essi non possono rinunciare alla propria responsabilità. Soprattutto, non possono farlo le donne e gli uomini che esercitano in essi un qualsiasi ruolo. Un elemento fondamentale della riflessione è quindi il fatto che la responsabilità coinvolge non soltanto gli emittenti della comunicazione, ma anche i suoi destinatari, chiamati a una continua opera di discernimento.

Lo sviluppo di internet e del web

Parole analoghe, adattate al nuovo *medium*, si trovano nel documento *La Chiesa e internet*, redatto nel 2002 dal Pontificio Consiglio delle Comunicazioni Sociali. Il documento mantiene la prospettiva di apertura e promozione che abbiamo visto costituire un filo rosso della dottrina:

“La Chiesa ha un duplice scopo a proposito dei mezzi di comunicazione sociale. Uno è quello di incoraggiare la loro giusta evoluzione e il loro giusto utilizzo per il bene dello sviluppo umano, della giustizia e della pace, per l'elevazione della società a livello locale, nazionale e comunitario, alla luce del bene comune e in spirito di solidarietà” (La Chiesa e internet, 3).

D'altronde, l'attenzione al mezzo nella sua concreta evoluzione mette in luce alcune caratteristiche fondamentali e per certi versi innovative:

“L'interattività bidirezionale di Internet sta già facendo svanire la vecchia distinzione fra chi comunica e chi riceve la comunicazione, e sta creando una situazione nella quale, almeno potenzialmente, tutti possono fare entrambe le cose. Non si tratta dunque più della comunicazione del passato che fluiva in una sola direzione e dall'alto verso il basso. Poiché sempre più persone prendono confidenza con questo aspetto peculiare di Internet in altri settori della loro vita, ci si può

aspettare che ricorrano a Internet anche a proposito della religione e della Chiesa” (La Chiesa e internet, 6).

La stessa osservazione “da vicino”, attenta a cogliere anche gli aspetti controversi fa segnalare alcune questioni in modo assai precoce anche rispetto alla letteratura scientifica (in particolare sociologica, psicologica e pedagogica) sull’argomento:

“Fra i problemi specifici che Internet crea c’è la presenza di siti denigratori, volti a diffamare e ad attaccare i gruppi religiosi ed etnici. La Chiesa cattolica è il bersaglio di alcuni di essi. Come la pornografia e la violenza nei mezzi di comunicazione sociale, questi siti Internet sono ‘la dimensione più buia della natura ferita dal peccato’ e anche se il rispetto per la libertà d’espressione può richiedere, fino a un certo punto, la tolleranza perfino di voci ostili, l’auto-censura, e, se necessario, l’intervento della pubblica autorità, dovrebbe stabilire e applicare limiti ragionevoli a ciò che si può dire” (La Chiesa e internet, 8)

Come è evidente dalla lettura dei brani citati, la Chiesa osserva uno scatto fondamentale nella diffusione del nuovo mezzo, anche solo alla luce dello sviluppo di quello che potremmo definire il “primo ciclo di internet”, caratterizzato non tanto dai *social media* quanto dalla moltiplicazione dei messaggi e delle fonti, almeno a partire dagli anni Novanta. Quasi due decenni dopo, in pieno web 2.0 (caratterizzato dal ruolo dominante dei *social* o piattaforme e da un’attività sempre più intensa da parte degli utenti), i temi della diffusione delle *fake news* e dei discorsi d’odio non possono essere considerati solo una preoccupazione moralistica, ma un pericolo per la collettività.

Continuando la ricognizione dei documenti magisteriali, l’enciclica *Redemptoris missio* (1990) di Giovanni Paolo II riprende con slancio l’attenzione ai media, definiti “il primo areopago del tempo moderno”:

“I mezzi di comunicazione sociale hanno raggiunto una tale importanza da essere per molti il principale strumento informativo e formativo, di guida e di ispirazione per i comportamenti individuali, familiari, sociali. Le nuove generazioni soprattutto crescono in modo condizionato da essi. (...)L’impegno nei mass media, tuttavia, non ha solo lo scopo di moltiplicare l’annunzio: si tratta di un fatto più profondo, perché l’evangelizzazione stessa della cultura moderna dipende in gran parte dal loro influsso. Non basta, quindi, usarli per diffondere il messaggio cristiano e Magistero della chiesa, ma occorre integrare il messaggio stesso in questa ‘nuova cultura’ creata dalla comunicazione moderna. È un problema complesso, poiché questa cultura nasce, prima ancora che dai contenuti, dal fatto stesso che esistono nuovi modi di comunicare con nuovi linguaggi, nuove tecniche e nuovi atteggiamenti psicologici” (Redemptoris missio, 37).

Come si vede, l'idea dell'influsso dei *media*, ossia della loro progressiva centralità nella società globale, tende a prendere il sopravvento sulla problematicità della *Communio et progressio*. E tuttavia l'influenza dei mezzi di comunicazione viene descritta non solo e non tanto come relativa ai contenuti trasmessi, quanto piuttosto alle novità dei linguaggi, delle tecniche e degli atteggiamenti. L'attenzione interpretativa si sposta così verso le forme del comunicare e la loro interrogazione.

Nel 2009, nella *Caritas in veritate*, Benedetto XVI riprende il tema, discutendo criticamente alcuni luoghi comuni sulla rete (sta avvenendo il passaggio al già citato *web 2.0*, con una crescente centralità delle grandi piattaforme globali (Amazon, Google) e dei *social networks* (Facebook, Instagram, ...): in particolare viene messo in discussione l'ottimismo sugli effetti globali e sulla funzione liberante della nuova diffusione quantitativa di contenuti:

“Al pari di quanto richiesto da una corretta gestione della globalizzazione e dello sviluppo, il senso e la finalizzazione dei media vanno ricercati nel fondamento antropologico. Ciò vuol dire che essi possono divenire occasione di umanizzazione non solo quando, grazie allo sviluppo tecnologico, offrono maggiori possibilità di comunicazione e di informazione, ma soprattutto quando sono organizzati e orientati alla luce di un'immagine della persona e del bene comune che ne rispecchi le valenze universali. I mezzi di comunicazione sociale non favoriscono la libertà né globalizzano lo sviluppo e la democrazia per tutti semplicemente perché moltiplicano le possibilità di interconnessione e di circolazione delle idee. Per raggiungere simili obiettivi bisogna che essi siano centrati sulla promozione della dignità delle persone e dei popoli, siano espressamente animati dalla carità e siano posti al servizio della verità, del bene e della fraternità naturale e soprannaturale. Infatti, nell'umanità la libertà è intrinsecamente collegata con questi valori superiori. I media possono costituire un valido aiuto per far crescere la comunione della famiglia umana e l'ethos delle società, quando diventano strumenti di promozione dell'universale partecipazione nella comune ricerca di ciò che è giusto” (*Caritas in veritate*, 73).

Prospettive

La prospettiva critica non tanto verso le tecniche e le loro potenzialità, quanto verso la loro gestione, influenzata da interessi economici e politici, si accentua con Papa Francesco.

Fin dall'inizio del Suo pontificato, il Pontefice ha riconosciuto ai *me-*

dia un importante ruolo per la qualità della vita pubblica e privata, per la diffusione dell'informazione e il mantenimento delle relazioni. Tuttavia, con molta fermezza, ha anche rilevato i rischi che un certo assetto dei media come industrie della comunicazione possono comportare. Fin dalla sua enciclica *Laudato si'* (2015), Francesco ha sottolineato il rischio che gli interessi economici delle aziende comunicative possano prendere il sopravvento sulla loro possibile missione pubblica.

“Le dinamiche dei media e del mondo digitale, che, quando diventano onnipresenti, non favoriscono lo sviluppo di una capacità di vivere con sapienza, di pensare in profondità, di amare con generosità. I grandi sapienti del passato, in questo contesto, correrebbero il rischio di vedere soffocata la loro sapienza in mezzo al rumore dispersivo dell'informazione. Questo ci richiede uno sforzo affinché tali mezzi si traducano in un nuovo sviluppo culturale dell'umanità e non in un deterioramento della sua ricchezza più profonda. La vera sapienza, frutto della riflessione, del dialogo e dell'incontro generoso fra le persone, non si acquisisce con una mera accumulazione di dati che finisce per saturare e confondere, in una specie di inquinamento mentale. Nello stesso tempo, le relazioni reali con gli altri, con tutte le sfide che implicano, tendono ad essere sostituite da un tipo di comunicazione mediata da internet. Ciò permette di selezionare o eliminare le relazioni secondo il nostro arbitrio, e così si genera spesso un nuovo tipo di emozioni artificiali, che hanno a che vedere più con dispositivi e schermi che con le persone e la natura. I mezzi attuali permettono che comunichiamo tra noi e che condividiamo conoscenze e affetti. Tuttavia, a volte anche ci impediscono di prendere contatto diretto con l'angoscia, con il tremore, con la gioia dell'altro e con la complessità della sua esperienza personale. Per questo non dovrebbe stupire il fatto che, insieme all'opprimente offerta di questi prodotti, vada crescendo una profonda e malinconica insoddisfazione nelle relazioni interpersonali, o un dannoso isolamento” (*Laudato si'*, 47)

Con un realismo che supera l'ottimismo di maniera di alcune prospettive teoriche e di alcune *policies* legate alla prima fase di internet, il Pontefice ha evocato per esempio i rischi di disinformazione legati ai grandi temi ambientali, e ha formulato nella recente enciclica *Fratelli tutti* (2020), analisi ancora più precise sui pericoli di strumentalizzazione dell'informazione per finalità di propaganda politica sulle pratiche comunicative che fomentano l'odio, la paura e lo sfruttamento dei più fragili. I rischi enunciati da Papa Francesco trovano riscontro in un'ampia serie di teorie critiche dei media, che – dopo una fase di ottimismo collocabile fra gli anni Novanta e i primi Duemila in cui lo sviluppo di internet ha fatto parlare di sviluppo di una intelligenza collettiva in gra-

do di far compiere all'umanità un salto evolutivo – sono oggi più attente ai legami fra la cosiddetta “Società delle piattaforme”, l'individualismo neoliberista e la crescita delle disuguaglianze e della sorveglianza sul cittadino consumatore. Quanto ai rischi, persino un'organizzazione internazionale come l'OMS (Organizzazione Mondiale della Sanità), nel 2020, in piena diffusione della pandemia di Covid-19, ha indicato nella infodemia di false notizie uno dei rischi maggiori per la salute, evidenziando le responsabilità dei *media*, dei loro operatori e dei loro utenti.

Tuttavia la prospettiva ideale per Francesco è animata da una proposta: il primato della comunicazione umana come relazione interpersonale, da tenere sempre come riferimento per ogni tipo di relazione comunicativa. Egli ha indicato – in particolare nei suoi messaggi per la Giornata Internazionale delle Comunicazioni Sociali – la necessità di interrogarsi sulle finalità e il destino della relazione fra persone, unica matrice possibile di una convivenza autentica. E al di là dei suoi documenti e della sua predicazione, il Pontefice ha mostrato continui segni concreti di una comunicazione – anche attraverso i *media* – intesa come apertura all'altro con i saluti quotidiani, l'augurio di “buon pranzo”, la vicinanza con le persone cercata continuamente durante i viaggi al di fuori degli schemi ufficiali, le telefonate dirette a persone comuni... Un piccolo catalogo di attenzioni quotidiane, che si radicano in profondità in una concezione profonda della prossimità (vedi AAVV, 2019).

Uno dei momenti più alti della concreta pratica comunicativa di Francesco è stata la preghiera in una Piazza San Pietro deserta, sotto una pioggia battente illuminata dalle luci serali, per la fine della Pandemia (27 marzo 2020). Si è trattato di un rito paradossale, apparentemente, perché il *format* dei grandi riti televisivi e mediatici in genere prevede la presenza fisica di folle visibili a testimoniare l'importanza dell'evento e a fare da supporto simbolico al pubblico da casa. Invece, in quella piazza deserta, con milioni di persone inchiodate nei loro salotti, l'incredibile attenzione di tutti pareva catalizzata dal Papa e dalla sua preghiera, che diventava così (come poi è accaduto, in forme diverse, nei riti del Triduo Pasquale) davvero un rappresentante dell'intera comunità umana, impossibilitata alla presenza fisica, eppure intensamente raccolta in una comunione di intenti e di domande. Un rito senza pubblico presente ha così esaltato il ruolo dei *media* che lo trasmettevano, senza tuttavia metterli al centro, togliendo loro l'apparentemente inevitabile autocompiacimento. Si è trattato, insomma, di una preghiera in diretta in cui i *media* hanno potuto fare da cassa di risonanza pur privandosi delle potenzialità

(di ascolto, economiche, politiche) dei cosiddetti eventi medialiali (come i grandi eventi sportivi), di cui costituiscono gli autentici registi e beneficiari. Una via che rimette in gioco la riflessione e la pratica della Chiesa nel campo dei *media* e le disegna futuri sorprendenti sviluppi.

Bibliografia

Archivio online Chiesa e Comunicazione

Colombo F. (2020), *Ecologia dei media. Manifesto per una comunicazione gentile*, Vita e Pensiero.

Eugeni R. (2015), *La condizione post-mediale. Media, linguaggi e narrazioni*, La Scuola.

Nardella C., Gili G. (2019), *Papa Francesco e i media. Tendenze e interpretazioni*, Numero monografico di "Problemi dell'informazione", 3/2019.

Van Dijk J., Poell T., De Waal M. (2019), *Platform Society. Valori pubblici e società connessa*, Guerini.



Globalizzazione

“La società sempre più globalizzata ci rende vicini, ma non ci rende fratelli” (*Caritas in veritate*, 19). L'interdipendenza globale, inutile negarlo, è stata trainata prevalentemente da interessi economici che hanno spinto per l'integrazione dei commerci e della finanza e per un accesso facilitato alle risorse naturali. Insieme alla crescita materiale, ha prodotto anche molto scontento, sia nei Paesi di antica industrializzazione sia nelle vaste periferie del mondo; ha contribuito a diffondere una mentalità che privilegia gli interessi individuali e indebolisce la dimensione comunitaria; ha portato alla costruzione di nuovi “muri” fra nazioni.

LA GLOBALIZZAZIONE E IL MERCATO DEL LAVORO

Elena Cottini - Claudio Lucifora

La globalizzazione è un fenomeno complesso e multidimensionale, che abbraccia temi economici, ma anche politici, sociali e demografici. Da un lato, la globalizzazione ha contribuito a colmare il divario tra i lavoratori nelle economie avanzate e in quelle in via di sviluppo, soprattutto attraverso la diffusione della tecnologia. Dall'altro, ha provocato delocalizzazioni e perdita di posti di lavoro. I settori più vulnerabili sono caratterizzati da una prevalenza di posti di lavoro poco qualificati. La globalizzazione esercita quindi pressioni importanti sui sistemi di protezione sociale aprendo la strada all'aumento delle diseguglianze e un aumento della povertà per i più fragili.

Parole chiave: *Globalizzazione, Mercato del lavoro, Competenze, Disoccupazione.*

Globalization and the labour market

Globalization is a complex and multidimensional phenomenon, which involves economic, but also political, social and demographic issues. On the one hand, globalization has helped to reduce the wage gap between workers in advanced and developing economies, especially through the spread of technology. On the other hand, it has caused relocations and job losses. The most vulnerable sectors are characterized by a prevalence of low-skilled jobs. Globalization therefore exerts important pressures on social protection systems, paving the way for an increase in inequalities and poverty for the most vulnerable.

Keywords: *Globalization, Labour Market, Skills, Unemployment.*

ERC: SH1_2; SH1_11; SH1_13

La multidimensionalità della globalizzazione

Con il termine globalizzazione spesso vengono indicati fenomeni molto diversi tra di loro. Per gli economisti, la globalizzazione riguarda i processi di internazionalizzazione dei mercati finanziari e la crescita del

Elena Cottini, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

Email: elena.cottini@unicatt.it

Claudio Lucifora, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

Email: claudio.lucifora@unicatt.it

commercio mondiale. Con globalizzazione, i demografi si riferiscono all'aumento dei fenomeni migratori tra Paesi e continenti diversi, flussi che originano da una mobilità economica, dai Paesi più poveri verso i Paesi più ricchi, e da una mobilità politica dei richiedenti asilo, dai Paesi in guerra o teatro di repressione dei diritti civili ai Paesi democratici di accoglienza. La globalizzazione viene anche associata a fenomeni quali il clima o il degrado ambientale, e ai relativi riflessi sulla sostenibilità delle risorse naturali del pianeta. La lista potrebbe concludersi qui, se non fosse che la recente pandemia Covid-19 ha aggiunto, al precedente elenco, la globalizzazione della salute e dei rischi epidemiologici (come già successo nel caso di Aids, Mers e Sars) che diffondendosi interessano tutti gli abitanti del pianeta. È quindi da intendersi, al tempo stesso, come un concetto complesso e multidimensionale che implica una serie di processi diversi e connessi tra di loro.

Globalizzazione e nuove vulnerabilità

Sebbene non tutti questi fenomeni abbiano una ricaduta diretta sul mercato del lavoro, la definizione stessa di globalizzazione richiama un processo di azione sistemica che, oltre ad interessare popolazioni distanti geograficamente, esercita importanti azioni di spillover in diversi ambiti. Per esempio, in seguito all'integrazione dei mercati finanziari, *shock* finanziari si possono propagare da un Paese all'altro, innescando crisi economiche e creando disoccupazione, con riflessi anche significativi sulla salute fisica e mentale delle popolazioni.

Un aumento della disoccupazione si è verificato con la crisi finanziaria del 2008 e tuttora rappresenta, insieme alla salute, una delle principali preoccupazioni dei governi durante l'attuale pandemia. Un tratto comune a tutte le dimensioni della globalizzazione è la criticità associata ai comportamenti non-cooperativi (si vedano gli accordi sul commercio internazionale o sulle migrazioni) dei Paesi che generano importanti esternalità negative (ossia se la produzione o il consumo di certi beni determina un peggioramento del benessere sociale), scaricando sui vicini i relativi costi. Infine, la globalizzazione esercita pressioni importanti sui sistemi di protezione sociale aprendo la strada all'aumento delle diseguaglianze, a problematiche di inequità e aumento della povertà per i più fragili.

Cambiamenti nei processi produttivi, delocalizzazione, e catene globali del valore

Per capire come la globalizzazione impatta sul mercato del lavoro è necessario prendere in considerazione l'evoluzione dei processi produttivi verificatasi negli ultimi decenni. Tali processi una logica di interdipendenza, guidati da delocalizzazioni (*offshoring*) e catene globali del valore o *Global Value Chains* (GVC), ove la produzione di beni e servizi a livello mondiale viene segmentata in fasi, localizzate in aree spesso distanti migliaia di chilometri l'una dall'altra sfruttando l'offerta di lavoro locale ad un costo più basso e condizioni di mercato talvolta più favorevoli. Innanzitutto, l'espansione dei commerci tra i Paesi sviluppati e quelli in via di sviluppo ha generato degli squilibri nella composizione dell'occupazione e pressioni verso la diminuzione dei salari dei lavoratori meno qualificati. I modelli teorici standard di commercio internazionale predicono che, se la tecnologia è comune a tutti i Paesi, i Paesi si specializzeranno nella produzione e nel commercio dei beni ad alta intensità nel fattore abbondante, mentre il commercio internazionale eguaglierà i prezzi dei fattori nei vari Paesi. I Paesi in via di sviluppo, con elevata dotazione di lavoro, si specializzano nelle produzioni ad alta intensità di lavoro che esportano nei Paesi sviluppati, mentre i Paesi sviluppati si specializzano nella produzione di beni ad alta intensità di capitale. In questo contesto si creano degli squilibri che generano un eccesso di offerta di lavoro non qualificato, e pressioni al ribasso sui salari di tali lavoratori, poiché risulterebbero relativamente più costosi nelle economie industrializzate piuttosto che nelle economie di nuova industrializzazione. In presenza di rigidità nel mercato del lavoro, sindacati o salario minimo, per esempio, possono portare anche all'aumento della disoccupazione.

Squilibri nella domanda di lavoro e sviluppo tecnologico

Negli ultimi decenni, in molti Paesi sviluppati si è manifestata una significativa riduzione della domanda relativa di lavoro non-qualificato rispetto al lavoro qualificato. Sebbene non vi sia consenso, gli economisti del lavoro credono che lo *skill-biased technical change* (cambiamento tecnologico che favorisce i qualificati) sia il principale colpevole. Il cambiamento tecnologico ha generato numerosi disequilibri sia dal lato delle quantità, ove è aumentata la disoccupazione dei lavoratori meno qualificati/istruiti, sia dal lato dei prezzi, alla luce dell'aumento delle disegua-

glianze salariali tra i lavoratori più qualificati e con maggiore esperienza di lavoro e i meno qualificati. In particolare, i lavoratori meno qualificati/istruiti sono quelli che hanno pagato il prezzo maggiore: con un'elevata contrazione del tasso di occupazione e il maggior incremento nel tasso di disoccupazione (si veda per esempio Autor et al. 2013). Nonostante le spiegazioni avanzate per giustificare gli squilibri occupazionali e l'aumento delle diseguaglianze siano numerose e spazino dai fattori demografici e tecnologici, fino a quelli istituzionali, le dinamiche di globalizzazione e di riallocazione internazionale dei fattori di lavoro lungo le catene di valore globali costituiscono tuttora la spiegazione principale a tale fenomeno (Lopez Gonzalez et al. 2015). È difficile concludere se i guadagni netti derivanti dalla globalizzazione rimangano positivi nel momento in cui emerge disoccupazione, tuttavia sembra emergere che i Paesi caratterizzati da maggiore flessibilità nel mercato del lavoro ne traggano maggiori benefici.

Dottrina sociale della Chiesa, globalizzazione e sviluppo tecnologico

La globalizzazione è ispirata ad una logica che si basa sulla migliore allocazione delle risorse da un punto di vista economico, ma non riesce talvolta a realizzare un'equa distribuzione della ricchezza. La dottrina sociale della Chiesa ha dibattuto ampiamente sul fenomeno. Giovanni Paolo II suggerisce una globalizzazione animata da valori etici di fondo e finalizzata allo sviluppo di ogni uomo (*Discorso alla Pontificia Accademia delle Scienze*, 2001). Benedetto XVI, invita a non considerarla come un processo dagli esiti necessariamente nefasti, ma come un'opportunità (cfr. *Caritas in veritate*, 2009, 42). La globalizzazione “è stato il principale motore per l'uscita dal sottosviluppo di intere regioni e rappresenta di per sé una grande opportunità” (*Caritas in veritate*, 33). Tuttavia, sottolinea l'importanza del ruolo dell'uomo nel dirigere tale processo: “la globalizzazione, a priori, non è né buona né cattiva. Sarà ciò che le persone ne faranno”, e della necessità di intervento dello stesso “talvolta nei riguardi della globalizzazione si notano atteggiamenti fatalistici, come se le dinamiche in atto fossero prodotte da anonime forze impersonali e da strutture indipendenti dalla volontà umana” (*Caritas in veritate*, 42). E conclude sulla globalizzazione: “senza la guida della carità nella verità, questa spinta planetaria può concorrere a creare rischi di danni sconosciuti finora e di nuove divisioni” (*Caritas in veritate*, 33).

Nuove tecnologie e produttività

La crescita di nuove tecnologie e del commercio globale ha, negli ultimi decenni, portato a importanti cambiamenti strutturali nelle economie sviluppate. Da un lato, i miglioramenti nelle comunicazioni, nei trasporti e nelle capacità di raccogliere ed elaborare i dati hanno consentito di migliorare la gestione della produzione su scala globale; dall'altro, la maggiore frequenza e possibilità di scambio di idee e informazioni hanno favorito i progressi in ambito tecnologico. L'impatto del cambiamento tecnologico sull'economia costituisce un'opportunità, in particolare in termini di aumento della produttività, ma comporta anche dei rischi, soprattutto in termini di occupazione.

A complicare ulteriormente le cose, vi è il fatto che le tecnologie che guidano la frammentazione e la globalizzazione delle reti di produzione non rimangono fisse, ma piuttosto evolvono rapidamente e continuano a modificare i modelli globali di commercio, le richieste di competenze da parte delle imprese e i mercati del lavoro. Ad esempio, con la progressiva informatizzazione delle attività routinarie, i vantaggi della produzione di massa standardizzata potrebbero diminuire o via a via svanire. Pertanto, un modello di produzione tradizionale, che si basa su catene globali del valore (GVC), con ingresso in attività ad alta intensità di manodopera poco qualificata (come l'assemblaggio) e un passaggio graduale ad attività più qualificate (compresi i servizi), può diventare sempre meno praticabile.

Un mercato del lavoro sempre più polarizzato

Questi sviluppi hanno a loro volta provocato una polarizzazione dell'occupazione, poiché la quota di occupati nelle occupazioni a salario medio è diminuita. Questo "svuotamento" della metà della distribuzione salariale è stato collegato alla scomparsa delle occupazioni che coinvolgono mansioni di routine. Lo spiazzamento dei lavoratori non avviene lungo la dimensione delle loro capacità e competenze, appunto le *skills*, piuttosto in relazione al grado di ripetitività delle mansioni che si associano a una posizione lavorativa (*task-biased technical change* - cambiamento tecnologico a sfavore dei lavori routinari/ripetitivi). Le cause potenziali includono il progresso nelle tecnologie di automazione che sostituiscono il lavoro e dell'*offshoring* come conseguenza della globalizzazione.

Questa crescente polarizzazione salariale è anche associata a una maggiore disuguaglianza.

Nella dottrina sociale della Chiesa si sottolinea come le nuove tecnologie possano sì essere una risorsa, ma ad alcune condizioni. “*La tecnica non è mai solo tecnica*”, ma è anche “*un fatto profondamente umano*” (*Caritas in veritate*, 69). Più recentemente, Papa Francesco riprende il tema della tecnologia e il nostro rapporto con le persone, e invita a recuperare la profondità dell’uomo nell’era digitale (cfr. *Laudato si’*, 2015, 46-47).

Automazione e rilocalizzazione (reshoring)

La crescita della tecnologia e della comunicazione digitalizzate ha rivoluzionato la natura, l’efficienza e l’organizzazione di molti aspetti della produzione e della distribuzione dei beni prodotti, accelerando la velocità dell’automazione. Con l’automazione i costi del lavoro diventano un fattore meno rilevante al momento di decidere dove localizzare la produzione. Ad esempio, una maggiore automazione dei processi di produzione attraverso il crescente utilizzo di robot può erodere il vantaggio in termini di costo del lavoro dei Paesi ove le imprese generalmente delocalizzano, poiché la quota di lavoro e il relativo costo si riducono. Si prevede che la crescente digitalizzazione potrebbe consentire sempre più una produzione a basso costo e di alta qualità nelle economie sviluppate, scoraggiando così l’*offshoring* da questi Paesi e favorendo il *reshoring* (definito come la rilocalizzazione o ritorno nel Paese di origine della produzione che era stata precedentemente trasferita all’estero, o delocalizzata).

Fattori quali l’erosione del vantaggio in termini di costi, la necessità che la produzione sia vicina a dove si crea innovazione, la protezione della proprietà intellettuale e la necessità di bilanciare il risparmio sui costi spiegano l’aumento del *reshoring* verificatosi negli ultimi anni. La rilocalizzazione si basa su moderne tecnologie che richiedono manodopera qualificata. Il *reshoring* legato alla digitalizzazione migliora quindi le opportunità sul mercato del lavoro delle persone altamente qualificate nei Paesi industrializzati, ma non quelle dei lavoratori scarsamente qualificati (si veda per esempio Prettner e Bloom 2020). Chiunque abbia perso il lavoro a causa dell’*offshoring* probabilmente non lo recupererà a seguito del *reshoring*. Il meccanismo alla base di tutto ciò è che l’utilizzo di robot per la produzione nel Paese di origine diventa più economico nel tempo a causa della crescente efficienza nell’automazione.

Disuguaglianza e obsolescenza delle competenze

Quanto agli effetti sulla disuguaglianza, il *reshoring* aumenta l'occupazione e i salari per i lavoratori altamente qualificati, ma non per i lavoratori scarsamente qualificati. Secondo l'OECD solo il 20% degli adulti scarsamente qualificati cerca di migliorare le proprie competenze, perché trovano difficile riconoscere i loro bisogni di apprendimento e quindi hanno meno probabilità di cercare opportunità di formazione (Windisch, 2015). La disuguaglianza aumenta come conseguenza del crescente divario salariale e occupazionale tra queste due categorie di lavoratori. In un contesto di questo tipo, si afferma in maniera decisa il valore della formazione, attraverso la quale si rigenerano o si trasformano *skills* non in linea con il mercato del lavoro o obsolete. Un adeguamento delle competenze dei lavoratori risulta necessario per essere meglio preparati ai cambiamenti che sta subendo il mercato del lavoro. Incentivi finanziari mirati possono rendere i sistemi di apprendimento degli adulti più equi e prevenire il sottoinvestimento di alcune categorie di lavoratori. Un esempio è il FEG (Fondo Europeo di adeguamento alla globalizzazione), atto a finanziare misure di politiche attive per il lavoro. È probabile che l'attuale pandemia COVID-19 rafforzi queste tendenze, aumentando la necessità di una risposta tempestiva da parte dei *policy makers*. La dottrina sociale suggerisce un intervento dell'uomo e anche di una politica orientata a correggere gli squilibri che colpiscono il mercato del lavoro. Concetti già ripresi nell'enciclica *Laudato si'*, ove Papa Francesco esprime la necessità di guardare al bene comune e far dialogare l'economia con la politica: “oggi, pensando al bene comune, abbiamo bisogno in modo ineludibile che la politica e l'economia, in dialogo, si pongano decisamente al servizio della vita, specialmente della vita umana” (*Laudato si'*, 89). Inoltre, “la fragilità dei sistemi mondiali di fronte alla pandemia ha evidenziato che non tutto si risolve con la libertà di mercato e che, dobbiamo rimettere la dignità umana al centro” (*Fratelli tutti*, 2020, 142).

Immigrati e mondo del lavoro

La globalizzazione ha aumentato l'interconnessione tra gli Stati, accelerando non solo il flusso di beni, servizi, idee, ma anche di persone attraverso i confini nazionali. Le popolazioni migrano per migliorare le loro prospettive economiche, per riunirsi con i membri della propria

famiglia, per evitare la persecuzione nel loro Paese di origine, a causa di guerre o eventi climatici estremi. La migrazione può risultare in un nuovo lavoro con una retribuzione più elevata, perdere vecchi e stabilire nuovi legami sociali, nonché può generare dei costi psicologici legati all'allontanarsi dal luogo d'origine.

Il fenomeno migratorio è fortemente collegato al mondo del lavoro: molte persone scelgono di emigrare per migliorare le proprie condizioni di vita e di lavoro. L'integrazione nel mercato del lavoro degli immigrati è da tempo oggetto di un costante e in aumento interesse accademico. La migrazione, tuttavia, non influisce solo sul destino di coloro che sono direttamente coinvolti. Più in generale, i migranti possono contribuire ad un'allocazione più efficiente delle risorse e spesso diventano una forza trainante del trasferimento delle conoscenze e del progresso tecnologico. I politici, i *media* e il pubblico esprimono preoccupazione che gli immigrati possano influire negativamente sulle condizioni di lavoro dei lavoratori autoctoni, per esempio deprimendone i salari a causa della competizione con gli immigrati. Tuttavia, le evidenze empiriche ad oggi disponibili forniscono poche prove a sostegno di un'affermazione di questo tipo; piuttosto hanno mostrato che è probabile che l'immigrazione aumenti la produttività delle imprese e i salari dei lavoratori autoctoni a lungo termine, stimolando la crescita delle imprese e contribuendo con una serie di nuove competenze e idee.

Integrazione per combattere la povertà

Vi sono però alcune differenze tra coloro che emigrano per motivazioni economiche e chi emigra per motivazioni politiche. I rifugiati hanno spesso tassi di occupazione e livelli di reddito inferiori rispetto ai migranti che si sono ricongiunti alla famiglia e ai lavoratori migranti. È vero tuttavia che nel tempo questo divario diminuisce. La minor probabilità di trovar impiego nel Paese ospitante, il deprezzamento del capitale umano e delle credenziali dovuto ai processi di richiesta asilo e di accreditamento delle competenze, nonché livelli di salute inferiori sono ragioni importanti per un processo di adattamento più lento. Dato il divario a lungo termine nell'integrazione nel mercato del lavoro sperimentato dai rifugiati, i Paesi ospitanti stanno perdendo i potenziali vantaggi economici offerti dall'immigrazione dei rifugiati. A sua volta, questo divario può alimentare la povertà e la segregazione tra i rifugiati e aumentare i

costi per la società. Garantire che i migranti imparino la lingua, ottengano il riconoscimento delle loro capacità educative e professionali e ricevano una formazione adeguata è essenziale per la loro integrazione e per un impatto economico positivo nelle società di accoglienza. Politiche di immigrazione più aperte, che possano consentire l'ingresso equilibrato di immigrati di diversi livelli di istruzione e abilità, possono per i motivi illustrati aprire la strada alla crescita della produttività.

Cultura, dignità dell'individuo e tutela dei lavoratori

Nella dottrina sociale della Chiesa si esprime la necessità di intervenire nei modelli di sviluppo adottati in modo da far prevalere la dignità dell'individuo, una migliore qualità della vita e del lavoro e una più equa distribuzione delle ricchezze (cfr. *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, 2004, 271, 287; *Caritas in veritate*, 21-22, 162; *Populorum progressio*, 1967, 28; *Laudato si'*, 89, 173).

Si sottolinea come la globalizzazione stia avendo effetti anche sul piano culturale, facilitando le possibilità di interazione tra le culture, attraverso la migrazione; il pericolo è altresì un “*appiattimento culturale*” (*Caritas in veritate*, 26). L'immigrazione può essere una risorsa, non un ostacolo allo sviluppo, ma i diritti devono essere garantiti a tutti senza discriminazioni (cfr. *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, 297; *Caritas in veritate*, 63). Gli interventi della Chiesa a favore del lavoro hanno sempre avuto a cuore “i lavoratori” più che “il lavoro”, sottolineando l'importanza di combattere la disoccupazione e lo sfruttamento dei lavoratori, dalla *Rerum novarum* (1891) di Leone XIII – in cui si denuncia lo sfruttamento dei lavoratori, il lavoro minorile, i duri orari dei lavoratori – fino all'*Evangelii gaudium* (2013) in cui Papa Francesco afferma che il lavoro è quell'attività in cui “*l'essere umano esprime e accresce la dignità della propria vita*” e sottolinea l'importanza di un giusto salario (*Evangelii gaudium*, 192). Papa Benedetto XVI auspica, quindi, che le scelte economiche attuali continuino “*a perseguire quale priorità l'obiettivo dell'accesso al lavoro*” per tutti, mettendo in guardia da un'economia del breve che riduce i diritti dei lavoratori per favorire una maggiore competitività internazionale (*Caritas in veritate*, 32). Anche Papa Francesco richiama la centralità del lavoro, sottolineando l'importanza dell'inclusione (*Fratelli tutti*, 162, 168) come strategia anti-povertà e anti-esclusione sociale.

Bibliografia

Autor D., Dorn D., G Hanson (2013), *The China Syndrome: Local Labor Market Effects of Import Competition in the United States*, “American Economic Review”, 103, 2121-2168.

Lopez Gonzalez, J., Kowalski P., Achard P. (2015), *Trade, global value chains and wage-income inequality*, OECD Trade Policy Papers, No. 182, OECD Publishing.

Prettner K., Bloom D. (2020), *Automation and its macroeconomic consequences. Theory, evidence, and social impacts*, Academic Press.

Windisch, H. (2015), *Adults with low literacy and numeracy skills. A literature review on policy intervention*, OECD Education Working Papers, No. 123, OECD Publishing.

DELOCALIZZAZIONE PRODUTTIVA

Laura Maria Ferri

Il termine delocalizzazione produttiva identifica la decisione di un'impresa di spostare parte della propria attività in Paesi diversi da quello di origine, al fine di avvantaggiarsi di condizioni di produzione migliori, spesso associate a minori costi del lavoro e delle materie prime. Tale processo può determinare numerosi vantaggi, tra cui una maggiore competitività dell'impresa e la possibilità di trasferire posti di lavoro, conoscenze e tecnologia al contesto di destinazione. Tuttavia, evidenti sono i rischi: dall'impoverimento dei Paesi di origine, fino all'acuirsi di situazioni di sfruttamento del lavoro e depauperamento delle risorse in quelli in cui si sposta l'attività. La DSC rileva la complessità del fenomeno e richiama alla necessità di proporre modelli di sviluppo capaci di promuovere la dignità e la creatività umana, lo sviluppo integrale solidale dei Popoli, una più equa distribuzione della ricchezza e un maggiore rispetto per l'ambiente e la qualità della vita.

Parole chiave: *Delocalizzazione, Globalizzazione, Filiere internazionali.*

Delocalization

The term delocalization refers to the decision of a firm to relocate part or the entire productive process abroad, to take advantage of more profitable conditions, often related to lower costs of labor and raw materials. This process can generate advantages such as an increase of the competitiveness of the firm, or the transfer of jobs, know-how and technologies to the target country. However, risks are many and varied, from the impoverishment of the context of origin, to the worsening of local labor and life conditions and the depletion of local resources. The SDC discusses the complexity of this phenomenon and calls to the necessity to propose new development models able to promote human dignity and creativity, the integral and supportive development of peoples, a more equitable distribution of wealth and a better respect for the environment and the quality of life.

Keywords: *Delocalization, Globalization, International supply chains.*

ERC: SH1_9

Il fenomeno della delocalizzazione produttiva

La delocalizzazione produttiva è un fenomeno legato all'internazionalizzazione d'impresa, con cui si identificano tutti i processi attraverso i quali un'organizzazione si espande geograficamente allo scopo di ven-

dere, produrre o acquistare beni e servizi. Il termine “delocalizzazione” si riferisce, nello specifico, alla decisione di un’impresa di spostare parte della produzione in Paesi stranieri, per ricercare opportunità o condizioni non presenti nel mercato di origine e aumentare così la propria competitività. Lo spostamento può avvenire con modalità differenti, a seconda dell’investimento che l’impresa è in grado di sostenere, del grado di controllo e integrazione che intende mantenere e delle eventuali restrizioni presenti nel contesto di destinazione: così l’impresa può decidere di creare una nuova sede, oppure acquisire una realtà locale già operante o, infine, affidare a imprese terze parte delle proprie attività. Anche le spinte alla delocalizzazione possono variare a seconda delle caratteristiche dell’attività d’impresa. In tal senso, è frequente che le imprese operanti in settori *labour intensive* e a basso o medio livello tecnologico ricerchino vantaggi legati al basso costo del lavoro o delle risorse; diversamente, per le imprese presenti in settori *capital intensive* e ad alta tecnologia, la delocalizzazione può offrire accesso a nuovi mercati o a risorse e competenze non disponibili nel territorio di origine.

Sebbene il termine non abbia di per sé un’accezione negativa, è frequente sentir parlare di delocalizzazione produttiva come di un processo rischioso e dannoso, in cui tale scelta viene associata all’espansione in Paesi in via di sviluppo allo scopo di sfruttare particolari fragilità locali, tra cui basso costo del lavoro e/o delle risorse, agevolazioni fiscali, normative meno stringenti e più permissive, istituzioni locali deboli. Le esperienze di delocalizzazione non si limitano a tali situazioni, tuttavia è pur vero che negli anni più recenti frequenti sono stati gli scandali che hanno coinvolto aziende scoperte a sfruttare lavoratori o a mettere in atto comportamenti pericolosi in ambito di sicurezza del lavoro e di tutela ambientale al fine di ridurre i costi di produzione e velocizzarne i processi. Tra queste sono state identificate principalmente grandi multinazionali, ma situazioni simili sono riscontrabili anche nelle filiere produttive internazionali di imprese di minori dimensioni.

Così il fenomeno viene rilevato nella dottrina sociale della Chiesa: “*Il mercato diventato globale ha stimolato anzitutto, da parte di Paesi ricchi, la ricerca di aree dove delocalizzare le produzioni di basso costo al fine di ridurre i prezzi di molti beni, accrescere il potere di acquisto e accelerare pertanto il tasso di sviluppo centrato su maggiori consumi per il proprio mercato interno. Conseguentemente, il mercato ha stimolato forme nuove di competizione tra Stati allo scopo di attirare centri produttivi di imprese straniere, mediante vari strumenti, tra cui un fisco favorevole e la deregolamentazione del mondo del lavoro*” (*Caritas in veritate*, 2009, 25).

Le implicazioni sociali della delocalizzazione produttiva

L'emergere di queste situazioni ha portato a una profonda riflessione attorno al ruolo dei processi di delocalizzazione, che ha consentito di evidenziarne le implicazioni positive e negative sia sul contesto di origine, sia su quello di destinazione. Anche la dottrina sociale della Chiesa si inserisce in tale dibattito: nel *Compendio della dottrina sociale della Chiesa* (2004) infatti, si rileva come “oltre ad individuare le opportunità che si disciudono nell'era dell'economia globale, si colgono anche i rischi legati alle nuove dimensioni delle relazioni commerciali e finanziarie” (362). La dottrina sociale della Chiesa è quindi concorde nel riconoscere la possibilità che da un processo di delocalizzazione possano derivare benefici: è innegabile, infatti, che, se ben gestita, l'espansione dell'attività economica può produrre nuove opportunità di sviluppo, favorire l'avanzamento sociale e tecnologico delle aree meno sviluppate, generare nuovi posti di lavoro e promuovere lo sviluppo delle conoscenze (cfr. *Caritas in veritate*, 40). Tuttavia, gravi sono le possibili distorsioni che possono derivarne e che possono portare all'acuirsi del divario tra Paesi sviluppati e Paesi più deboli fino all'impoverimento sociale e ambientale dei diversi contesti locali (*Compendio*, 364; *Laudato si'*, 2015, 173; *Caritas in veritate*, 22; *Populorum progressio*, 1967, 24): “Non mancano, infatti, indizi rivelatori di una tendenza all'aumento delle disuguaglianze tra Paesi avanzati e Paesi in via di sviluppo, sia all'interno dei Paesi industrializzati. Alla crescente ricchezza economica resa possibile dai processi descritti si accompagna una crescita della povertà relativa” (*Compendio*, 362). Se non adeguatamente gestita, la presenza nel contesto di destinazione si traduce in nuove pressioni che gravano sulle imprese locali e sui lavoratori: la ricerca di vantaggi di costo e di tempi produttivi sempre più brevi, ad esempio, porta l'impresa locale a ridurre gli stipendi, limitare o eliminare gli investimenti, estendere le ore lavorative al fine di rispondere agli accordi contrattuali. Ancora, la delocalizzazione di attività a bassa specializzazione o tecnologia spinge le imprese a non investire nello sviluppo delle conoscenze e capacità dei partner locali, in quanto questo comporterebbe un aumento dei costi e un coinvolgimento di lungo periodo, che spesso contrastano con gli obiettivi economici e strategici. Non è difficile comprendere il motivo per cui le imprese locali accettino tali condizioni: il mancato rispetto o l'incapacità di fornire beni e servizi alle condizioni imposte comporta frequentemente la chiusura del contratto, provocando ulteriori conseguenze negative sulle persone e sul contesto.

La persona al centro dei nuovi modelli di sviluppo

È evidente che l'origine di tali distorsioni non risiede esclusivamente nel comportamento delle imprese, ma deriva anche dalla fragilità delle istituzioni e dei sistemi socio-economici locali, spesso incapaci di imporre il rispetto di standard di lavoro più elevati e la tutela dei diritti dei lavoratori: tale incapacità risiede da un lato, nella mancanza di risorse e da uno scarso potere politico-istituzionale nei confronti delle imprese e dei governi stranieri; dall'altro, nella consapevolezza che un eventuale miglioramento delle condizioni di vita e lavoro comporterebbe un aumento del costo del lavoro e dei fattori produttivi, disincentivando gli investimenti da parte di imprese estere, con conseguente perdita di attività produttive, posti di lavoro e risorse economiche. Pertanto, la soluzione delle distorsioni derivanti dalla delocalizzazione potrebbe essere perseguita solo grazie all'impegno congiunto dei diversi attori sociali.

Nella dottrina sociale della Chiesa, preoccupazione particolare viene espressa nei confronti della necessità di proporre modelli di sviluppo capaci di difendere e promuovere la dignità e la creatività umana, lo sviluppo integrale solidale dei Popoli, una più equa distribuzione della ricchezza e un maggiore rispetto per l'ambiente e la qualità della vita. La proposta è, dunque, quella di rimettere la persona al centro dello sviluppo degli assetti economico-sociali su scala internazionale, come fortemente ricordato da Benedetto XVI nella *Caritas in veritate*: “*il primo capitale da salvaguardare e valorizzare è l'uomo, la persona, nella sua integrità: 'l'uomo infatti è l'autore, il centro e il fine di tutta la vita economico-sociale'*” (25). Sempre Benedetto XVI nella medesima enciclica sottolinea come l'azione economica debba essere orientata al bene comune, senza cedere a obiettivi speculativi che ne riducono la valenza sociale: “*Non è però lecito delocalizzare solo per godere di particolari condizioni di favore, o peggio per sfruttamento, senza apportare alla società locale un vero contributo per la nascita di un robusto sistema produttivo e sociale, fattore imprescindibile di sviluppo stabile*” (*Caritas in veritate*, 40). La stessa attenzione al bene comune e alla valutazione dei possibili danni derivanti dal trasferimento di capitali all'estero era già stata espressa da Paolo VI nella *Populorum progressio* (24).

Il ruolo delle imprese nello sviluppo di modelli di gestione responsabile

Verrebbe naturale chiedersi come un'impresa impegnata in processi di delocalizzazione possa rispondere a tale richiamo e risolvere la dicotomia tra obiettivi economici e promozione di migliori condizioni sociali, soprattutto laddove non abbia il governo diretto delle attività, ma abbia scelto modalità di esternalizzazione delle attività. A tale proposito è significativo il richiamo presente nella *Caritas in veritate* (40), in cui si esortano manager e imprenditori a tener conto dei vincoli di giustizia e a sviluppare modelli di delocalizzazione capaci di “*apportare alla società locale un vero contributo per la nascita di un robusto sistema produttivo e sociale, fatto- re imprescindibile di sviluppo stabile*”, nel pieno rispetto dei territori e delle popolazioni coinvolte.

Anche gli studi esistenti hanno affrontato tale dicotomia, dimostrando come essa sia l'esito di una visione miope sul processo di delocalizzazione: i casi di imprese coinvolte in scandali o incidenti, così come le ricerche condotte a livello internazionale, infatti, hanno permesso di comprendere come un comportamento maggiormente responsabile da parte delle imprese (con conseguente attenzione e investimento nello sviluppo di politiche sociali e ambientali a tutela e supporto dello sviluppo locale), possa generare benefici anche per l'organizzazione. Così, ad esempio, supportare le imprese locali nel miglioramento delle condizioni di lavoro presso i propri stabilimenti contribuisce a ridurre i rischi operativi e reputazionali per tutti gli attori della filiera; o, ancora, favorire nel partner locale lo sviluppo di capacità in materia di gestione degli impatti ambientali dell'attività produttiva aiuta ad incrementare l'efficienza dei processi e a migliorare le caratteristiche dei prodotti.

A conferma di ciò, oggi si possono cogliere alcuni segnali di un cambiamento di approccio da parte delle imprese nei confronti delle proprie filiere produttive internazionali: l'ultimo decennio è stato caratterizzato dall'affermarsi di politiche e pratiche di gestione responsabile e sostenibile anche al di fuori dei confini propri dell'organizzazione, a favore di fornitori e *stakeholder* che partecipano ai processi produttivi. Secondo la letteratura scientifica, un tale approccio risponde in maniera più completa alla ricerca di opportunità di creazione di vantaggio competitivo, in quanto contribuisce a eliminare comportamenti scorretti, pericolosi e inefficienti, promuovendo al contempo lo sviluppo di nuove occasioni di crescita. In tal senso, la capacità dell'impresa di occuparsi in modo integrale del processo di delocalizzazione non si contrappone

all'obiettivo economico, ma lo sostiene, rendendolo più solido, sicuro e proficuo.

La proposta di un impegno comune

La diffusione di approcci responsabili e sostenibili alla gestione dei processi di delocalizzazione, tuttavia, deve essere promossa e sostenuta da interventi sia a livello nazionale che internazionale. Attualmente, infatti, la maggior parte dell'impegno è demandato all'azione dei singoli soggetti economici: per quanto questo stimoli la ricerca di soluzioni innovative virtuose, è comunque necessario favorire lo sviluppo di strumenti e organismi capaci di coordinare i diversi interventi, così da massimizzare i risultati e ridurre la dispersione di risorse. Diverse sono le linee di intervento su cui si focalizza l'attenzione della dottrina sociale della Chiesa, tra cui la necessità di una "Autorità politica mondiale" proposta da Giovanni XXIII e Benedetto VI (*Caritas in veritate*, 67), la definizione di regole e leggi giuste che disciplinino l'attività economica a livello globale (*Caritas in veritate*, 37), lo sviluppo di sistemi di misurazione e analisi che aiutino a comprendere gli impatti reali e complessivi della delocalizzazione (*Laudato si'*, 141, 183) e la promozione di una maggiore cooperazione internazionale in ambito economico a favore di modelli di sviluppo basati sulla solidarietà tra Paesi avanzati e Paesi in via di sviluppo (*Gaudium et spes*, 1966, 85, 87) e orientati alla "edificazione dell'ordine internazionale" (*Gaudium et spes*, 88).

Bibliografia

Caselli M. (2002), *Globalizzazione e sviluppo: quali opportunità per il sud del mondo?*, Vita e pensiero.

Ferri L. M. (2018), *Strategie e performance della gestione responsabile dei fornitori*, Giappichelli.

Mercier-Suissa C. (2014), *Delocalizzazione e Corporate Social Responsibility*, "Economia Aziendale Online", 4(3), 241-249.

Ornaghi L. (ed.) (2001), *Globalizzazione: nuove ricchezze e nuove povertà*, (vol. 2), Vita e Pensiero.

Sen A. K. (2002), *Globalizzazione e libertà*, (vol. 3), Mondadori.

I MINORI MIGRANTI

Giovanni Giulio Valtolina

Dopo aver sottolineato la rilevanza mondiale del fenomeno dei minori migranti, vengono messe in evidenza le principali sfide che questi minori si trovano ad affrontare. Vengono poi illustrate le indicazioni che, in diversi documenti del Magistero e nei messaggi di Papa Francesco, sollecitano i cristiani ad agire secondo queste priorità: la protezione dei minori migranti, la loro integrazione nella società e l'assunzione di soluzioni durature.

Parole chiave: *Minori, Migrazione, Vulnerabilità, Protezione, Integrazione.*

Migrant children

After pointing out the worldwide relevance of the phenomenon of migrant minors, the main challenges these minors face are outlined. It then illustrates the guidelines that, in several Magisterial documents and in Pope Francis' messages, urge Christians to act according to these priorities: the protection of migrant minors, their integration into society and the implementation of long-lasting and sustainable practices.

Keywords: *Minors, Migration, Vulnerability, Protection, Integration.*

ERC: SH2_1

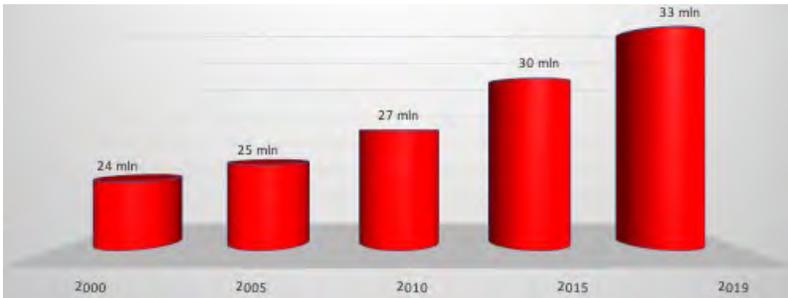
Introduzione

Nel corso dei primi decenni del XXI secolo, il fenomeno dei minori che migrano, soli o con la propria famiglia, ha assunto nel mondo una consistenza quantitativa sempre maggiore, passando dai 24 milioni del 2000, ai 33 milioni nel 2019 (Unicef, 2020).

Giovanni Giulio Valtolina, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

Email: giovanni.valtolina@unicatt.it

Figura 1
Numero di minori migranti dal 2000 ad oggi
 (Fonte: UNICEF, *Child Migration*, April 2020)



In Italia, la questione dell'accoglienza – e della tutela – di questi minori si è posta sin dalla fine degli anni Novanta, anche per il forte impatto che questa particolare tipologia di minori ha sul sistema di *welfare*. Di fatto, la loro presenza ha trasformato le agenzie educative e, in particolare, i servizi socioeducativi rivolti ai minori, influenzandone sia gli aspetti organizzativi sia gli aspetti più propriamente gestionali. In particolare, gli ultimi anni hanno visto una crescita considerevole del numero di minori stranieri non accompagnati, cioè senza adulti di riferimento, giunti nei paesi dell'Unione Europea, in particolare in Italia e in Grecia, soprattutto a seguito degli importanti cambiamenti sociopolitici intervenuti in diverse aree del Medio Oriente, del Nord Africa e dell'Africa sub-sahariana, al punto da divenire un segmento importante della popolazione immigrata.

Migrare con i propri genitori o ricongiungersi con essi, dopo alcuni anni di separazione dovuta alla migrazione, ha come conseguenza l'esigenza di ridefinire il proprio mondo di relazioni e di affetti, cercando di far fronte allo stress che inevitabilmente accompagna i grandi cambiamenti di vita (Valtolina e Marazzi, 2006). E una delle caratteristiche che potrebbe essere considerata comune nelle seppur diverse esperienze di questi giovani migranti è la vulnerabilità, come ha sottolineato anche Papa Francesco nel suo messaggio in occasione della 103ª giornata mondiale del Migrante e del Rifugiato 2017. Vulnerabilità dovuta in particolare alla novità e alla diversità dell'ambiente di vita.

La novità e la diversità

La categoria che qualifica ogni storia di migrazione è la novità. Una novità che, per il minore migrante, si declina in alcuni specifici ambiti: una nuova lingua; una nuova scuola, cioè un nuovo modo di imparare (Santagati e Colussi, 2020); un nuovo modo di pensare a sé stessi (Mancini, 2009); un nuovo futuro, molto diverso da quello immaginato prima della migrazione. Particolarmente rilevante e decisivo per un minore migrante è il discorso che riguarda la lingua. Imparare una lingua significa non solo potersi esprimere, ma anche aprirsi alla conoscenza di altre culture e accedere ad altre visioni del mondo. La conoscenza delle lingue e delle culture è inoltre condizione indispensabile per rafforzare le relazioni e i legami e per abbattere le barriere che creano separazioni e discriminazioni (Calvi, Bonomi, Mapelli, 2016). Nel contesto migratorio, conoscere la lingua del Paese di accoglienza significa non solo avere la possibilità di potersi muovere in autonomia e di soddisfare i propri bisogni primari, ma anche di partecipare pienamente alle attività della società e di interagire in situazioni in cui sono in gioco doveri e diritti. È anche sulla spinta di tali considerazioni che molte organizzazioni cattoliche, come la Caritas, e molte parrocchie si sono attivate per offrire opportunità di apprendimento della lingua degli autoctoni.

Un secondo fattore di vulnerabilità per il minore migrante è dato dalla diversità del suo nuovo ambiente di vita. Diversità che deve essere affrontata e vissuta da parte di tutti con un approccio interculturale, come è sempre stato indicato nei documenti del Magistero della Chiesa (cfr. *Gaudium et spes*, 1966, 27; *Erga migrantes caritas Christi*, 2004, 30), un approccio cioè che privilegia i valori che accomunano e rifiuta di prendere in considerazione solamente le differenze che separano, per poter giungere a una convivenza pacifica e costruttiva. L'obiettivo primario di un'educazione interculturale comporta non solo l'accettazione e il rispetto del diverso, ma anche il riconoscimento della sua identità culturale nella quotidiana ricerca di dialogo, di comprensione, di collaborazione, in una prospettiva di reciproco arricchimento.

Il rispetto della dignità dei minori

La dottrina sociale della Chiesa ha sempre sottolineato l'esigenza di rispettare la dignità dei minori, in particolare quando si trovano in una

particolare condizione di vulnerabilità, come i minori migranti. “*Nella famiglia, comunità di persone, deve essere riservata una specialissima attenzione al bambino, sviluppando una profonda stima per la sua dignità personale, come pure un grande rispetto e un generoso servizio per i suoi diritti. Ciò vale di ogni bambino, ma acquista una singolare urgenza quanto più il bambino è piccolo e bisognoso di tutto, malato, sofferente o disabile*” (*Familiaris consortio*, 1981, 26). I diritti dei bambini devono essere quindi protetti dagli ordinamenti giuridici. Ed è perciò necessario, prima di ogni altra cosa, che in tutti i Paesi il valore dell’infanzia abbia un riconoscimento pubblico: “*nessun paese del mondo, nessun sistema politico può pensare al proprio avvenire se non attraverso l’immagine di queste nuove generazioni che dai loro genitori assumeranno il molteplice patrimonio dei valori, dei doveri e delle aspirazioni della nazione alla quale appartengono e di tutta la famiglia umana*” (Giovanni Paolo II, *Messaggio al Segretario Generale delle Nazioni Unite in occasione del Vertice mondiale per i Bambini*, 22 settembre 1990). Purtroppo, la situazione di una larga parte dei bambini nel mondo è lungi dall’essere soddisfacente, per la mancanza di condizioni che favoriscano il loro sviluppo, malgrado l’esistenza di uno specifico strumento giuridico internazionale a tutela dei diritti del fanciullo, che impegna quasi tutti i membri della comunità internazionale e che la stessa Santa Sede ha ratificato. Si tratta di condizioni connesse alla mancanza di servizi sanitari, di una casa, di un’alimentazione adeguata, di un’educazione. Permangono insoluti, inoltre, alcuni gravissimi problemi: il traffico dei bambini, il fenomeno dei “bambini di strada”, l’impiego di bambini in conflitti armati, il matrimonio forzato delle bambine. È indispensabile quindi combattere, a livello nazionale e internazionale, le violazioni della dignità dei minori. Si tratta di atti delittuosi che devono essere combattuti, ribadisce il Magistero, con adeguate misure preventive, da una decisa azione degli Stati.

I minori migranti “tre volte vulnerabili”

Papa Francesco, in occasione della 103ª *Giornata Mondiale del Migrante e del Rifugiato*, nel 2017, ha voluto richiamare l’attenzione sulla realtà dei minori migranti, specialmente quelli soli, indicando alcune azioni necessarie e sollecitando tutti a prendersi cura di questi minori, che sono tre volte vulnerabili: perché minori, perché stranieri e perché inermi, quando, per varie ragioni, sono forzati a vivere lontani dalla loro terra d’origine e separati dagli affetti familiari. Sono, infatti, in primo luogo i

minori, sottolinea il Papa, a pagare i costi gravosi dell'emigrazione, provocata quasi sempre dalla violenza, dalla povertà e dalle condizioni ambientali, fattori ai quali si associa la globalizzazione nei suoi aspetti più negativi. La corsa sfrenata verso guadagni rapidi e facili comporta anche lo sviluppo di piaghe come il traffico di bambini, lo sfruttamento e l'abuso dei minori e, in generale, la privazione dei diritti sanciti dalla Convenzione Internazionale sui Diritti dell'Infanzia.

Cosa fare?

Papa Francesco sottolinea la necessità di concentrare l'attività su tre *focus*: la protezione dei minori migranti, la loro integrazione nella società e l'assunzione di soluzioni durature.

Anzitutto, si tratta di adottare ogni possibile misura per garantire una protezione ai minori migranti, per evitare che divengano preda di sfruttatori senza scrupoli. Del resto, la linea di demarcazione tra migrazione e traffico di essere umani può essere a volte molto sottile. Molti sono i fattori che contribuiscono a creare uno stato di vulnerabilità nei migranti, specie se minori. Ma la spinta più potente allo sfruttamento dei minori viene da individui privi di scrupoli che approfittano della loro condizione. Occorre quindi intervenire – suggerisce il Papa – con maggiore rigore ed efficacia nei confronti degli sfruttatori, altrimenti non potranno essere fermate le molteplici forme di schiavitù di cui sono vittime i minori migranti. In secondo luogo, bisogna lavorare per l'integrazione dei bambini e dei ragazzi migranti. Essi dipendono in tutto dagli adulti e, molto spesso, la scarsità di risorse finanziarie diventa impedimento all'adozione di adeguate politiche di accoglienza e di inclusione. Di conseguenza, invece di favorirne l'inserimento o di promuovere programmi di rimpatrio assistito, si cerca solo di impedire il loro ingresso, favorendo così il ricorso a reti illegali, oppure essi vengono rimandati nel Paese d'origine senza assicurarsi che ciò corrisponda al loro effettivo "interesse superiore". La condizione dei minori migranti è poi ancora più grave quando si trovano in stato di irregolarità o quando vengono assoldati dalla criminalità organizzata. In tali casi, il diritto degli Stati a gestire i flussi migratori e a salvaguardare il bene comune nazionale deve coniugarsi con il dovere di risolvere e di regolarizzare la posizione dei migranti minorenni, nel pieno rispetto della loro dignità.

Resta poi fondamentale l'adozione di adeguate procedure nazionali

e di piani di cooperazione concordati tra i Paesi d'origine e quelli d'accoglienza, in vista dell'eliminazione delle cause dell'emigrazione forzata dei minori. In terzo luogo, il Papa sollecita tutti, affinché si adottino soluzioni durature. Poiché si tratta di un fenomeno complesso, la questione dei minori migranti va affrontata alla radice: guerre, violazioni dei diritti umani, corruzione, disuguaglianze, povertà e disastri ambientali fanno parte delle cause del problema. E i minori sono i primi a soffrirne.

Osservazioni conclusive

Il coinvolgimento dei minori nei processi migratori è oggi sempre maggiore e ciò dovrebbe determinare, nelle società d'accoglienza, delle condizioni che tengano conto della loro particolare vulnerabilità, che vede intrecciati fattori psicologici, sociali, economici e culturali.

Con la consapevolezza, per i cristiani, che il fenomeno migratorio è anch'esso parte della grande storia della salvezza, come ci ha ricordato Papa Francesco, nel suo messaggio per la *Giornata Mondiale del Migrante e del Rifugiato del 2017*: “tale fenomeno costituisce un segno dei tempi, un segno che parla dell'opera provvidenziale di Dio nella storia e nella comunità umana in vista della comunione universale. [...] La Chiesa incoraggia a riconoscere il disegno di Dio anche in questo fenomeno, con la certezza che nessuno è straniero nella comunità cristiana. Ognuno è prezioso, le persone sono più importanti delle cose e il valore di ogni istituzione si misura sul modo in cui tratta la vita e la dignità dell'essere umano, soprattutto in condizioni di vulnerabilità, come nel caso dei minori migranti”. E con l'obiettivo, non solo di prevenire e combattere possibili abusi ai loro danni, ma anche di fornire loro sostegno e risorse per lo sviluppo di una personalità solida e armonica.

Bibliografia

- Calvi M. V., Bonomi M., Mapelli G. (2016), *Lingua, identità e migrazione*, Franco Angeli.
- Mancini T. (2009), *Psicologia dell'identità etnica*, Carocci.
- Santagati M., Colussi E. (2020), *Alunni con background migratorio in Italia. Le opportunità oltre gli ostacoli*, ISMU.
- UNICEF (2020), *Child Migration, April 2020*.
- Valtolina G. G., Marazzi A. (2006), *Appartenenze multiple. L'esperienza della migrazione nelle nuove generazioni*, Franco Angeli.