

Dizionario  
di dottrina sociale della Chiesa

# Le cose nuove del XXI secolo



Università Cattolica del Sacro Cuore  
Centro di Ateneo per la dottrina sociale della Chiesa  
Pubblicazione periodica online  
<https://www.dizionariodottrinasociale.it>  
Fascicolo 4 - Ottobre-Dicembre 2021



VITA E PENSIERO

# Dizionario di dottrina sociale della Chiesa

## Le cose nuove del XXI secolo

Fascicolo 2021, 4 – Ottobre - Dicembre 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](mailto:centro.dottrinasociale@unicatt.it)

Redazione / Editorial Board: [dizionario.dottrinasociale@unicatt.it](mailto: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](http://www.vitaepensiero.it)

Libri Ebook Riviste - Anteprime Notizie Interviste

Anche su





## Presentazione

Il *Dizionario di dottrina sociale della Chiesa. Le cose nuove del XXI secolo* è una rivista trimestrale *online* 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 sono rese progressivamente disponibili tutte le voci del nuovo *Dizionario*.

La rivista trimestrale *online* – di cui questo è il quarto numero – raccoglie in un unico fascicolo le voci del *Dizionario* che vengono pubblicate periodicamente sul sito. Contestualmente alla loro pubblicazione, i fascicoli della rivista sono resi disponibili *online* nella sezione “Percorsi” del sito, da cui possono 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 riporta la suddivisione nelle grandi aree tematiche, che rispecchiano la varietà dei contributi prodotti dagli Autori sulle questioni più rilevanti del nostro tempo.

All'interno di ciascuna area le voci sono pubblicate 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

LE ENERGIE RINNOVABILI  
Stefano Amaducci

7

EDUCARE AD UNA CITTADINANZA SOSTENIBILE  
Orietta Vacchelli

14

## RIPENSARE LE RELAZIONI

EUGENETICA LIBERALE: TRA DISSOLUZIONI ED EQUIVOCI  
Alessio Musio

22

## PACE E CONVIVENZA

IALOGO E PACE NEL CONTESTO INTERNAZIONALE  
Paolo Maggiolini

32

## IL FUTURO DEL LAVORO

WELFARE ATTIVO, LAVORO E PARTECIPAZIONE SOCIALE  
Rosangela Lodigiani

40

## ECONOMIA E FINANZA

INSOLVENZA E PERSONA: PROFILI ETICI  
Mario Anolli

53

IL DEBITO ESTERO DEI PAESI IN VIA DI SVILUPPO E LA DOTTRINA DEI DEBITI ODIOSI  
Mauro Megliani

63

## GLOBALIZZAZIONE

GOVERNO DELL'IMMIGRAZIONE  
Ennio Codini

73

INTERCULTURALISMO E PROCESSI MIGRATORI  
Giovanni Giulio Valtolina

80

## VOCI GIÀ PUBBLICATE

88



## 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.

# LE ENERGIE RINNOVABILI

## Stefano Amaducci

*La transizione verso le energie rinnovabili è uno degli obiettivi principali che si è posta nel medio termine l'umanità. Dalle energie rinnovabili ci aspettiamo vantaggi ambientali e un'opportunità di crescita verso un nuovo modello di economia "green", che stimola la formazione di nuove competenze e la creazione di nuovi posti di lavoro. Questa transizione è un'occasione per promuovere uno "sviluppo umano integrale", che minimizzi gli impatti sull'ambiente e le disuguaglianze, e da cui nessuno sia escluso.*

**Parole chiave:** *Energia rinnovabile, Transizione energetica, Agrivoltaico, WEF nexus.*

Renewable energies

*The transition towards renewable energies is one of the main objectives that humanity is aiming for in the near future. It is expected that renewable energies will give us the opportunity to shift towards a new economic model that is "green" and that stimulates the development of new skills as well as new jobs. Such a transition also offers the possibility to promote "integral human development", which minimises the environmental impact and the inequalities, and excludes no-one.*

**Keywords:** *Renewable energy, Energy transition, Agrivoltaic, WEF nexus.*

**ERC:** LS9\_6; PE8\_6; SH2\_8

### *Introduzione*

L'energia ha un ruolo fondamentale nella definizione della qualità delle condizioni di vita dell'uomo ed è un elemento imprescindibile del progresso socio-economico. L'impatto che la produzione e l'uso dell'energia hanno sullo sviluppo della società e sulle condizioni ambientali sono ampiamente dimostrati, tra l'altro, dalla rilevanza delle politiche energetiche, sia a livello nazionale che internazionale. La funzione cen-

---

Stefano Amaducci, Università Cattolica del Sacro Cuore, Piacenza.

Email: [stefano.amaducci@unicatt.it](mailto:stefano.amaducci@unicatt.it)

trale della disponibilità di energia per le popolazioni è sancita dal settimo obiettivo di sviluppo sostenibile, SDG7, che sollecita uno sforzo globale per lo sviluppo di un sistema energetico che garantisca l'accesso a un'energia economica, affidabile, sostenibile e moderna per tutti. Si mira, in particolare, ad allargare la distribuzione dell'energia presso le popolazioni che hanno accesso limitato o addirittura nullo all'energia elettrica. Le Nazioni Unite stimano che circa un miliardo di persone, soprattutto in Paesi in via di sviluppo, non abbiano accesso alla rete elettrica (IEA, 2020), ma anche a livello europeo si stima che 50 milioni di famiglie abbiano un accesso inadeguato ai servizi energetici essenziali. In questo caso si parla di "povertà energetica" e si fa riferimento all'utilizzo dell'energia per il riscaldamento, il raffrescamento, l'illuminazione e altri servizi da cui dipende lo standard di vita e la salute dei cittadini (cfr. *Osservatorio Europeo sulla povertà energetica*). Un altro elemento saliente delle politiche energetiche è relativo all'impatto che la produzione e l'uso dell'energia hanno sull'ambiente e sulla salute dell'uomo. Sempre secondo le Nazioni Unite sono oltre 3 miliardi le persone che utilizzano per cucinare combustibili inquinanti, dannosi per la salute. Sul fronte dell'impatto ambientale si stima che circa i due terzi delle emissioni di gas climalteranti a livello mondiale dipenda dall'uso di combustibili fossili per la produzione di calore, elettricità e per i trasporti. A livello europeo, dove gli impatti sono anche superiori, i processi di produzione energetica sono responsabili del 78% delle emissioni di gas ad effetto serra.

### *La transizione energetica, verso le rinnovabili*

Uno dei principali obiettivi della strategia a lungo termine della Commissione Europea è il raggiungimento nel 2050 della "neutralità climatica". La realizzazione di un sistema economico che abbia un bilancio emissivo pari a zero è al centro dell'"*European Green Deal*" ed è in linea con gli impegni dell'Unione Europea per combattere il cambiamento climatico sanciti dall'*Accordo di Parigi*.

La riduzione delle emissioni climalteranti conseguenti alla produzione energetica può essere perseguita seguendo due vie: la sostituzione delle fonti fossili con energie rinnovabili a bassa emissione di gas climalteranti e/o la riduzione del consumo energetico attraverso misure di risparmio ed efficientamento energetico.



Sono considerate energie rinnovabili quelle che si basano sullo sfruttamento dell'energia eolica (pale eoliche), solare (pannelli fotovoltaici, termici e impianti a concentrazione), idroelettrica (che viene prodotta dal moto dell'acqua, spesso dovuto a salti d'acqua naturali o provocati da dighe o legato al moto ondoso), geotermica (che sfrutta il calore naturale della Terra, generato da elementi presenti negli strati più profondi della crosta terrestre) e derivante dalle biomasse (biocombustibili utilizzati per il trasporto o per la produzione di energia termica o elettrica).

La transizione dalle fonti fossili alle energie rinnovabili, oltre ai vantaggi ambientali legati alla riduzione delle emissioni di gas serra, costituisce un'opportunità di crescita legata ad un nuovo modello di economia "green", che può stimolare la formazione di nuove competenze e la creazione di nuovi posti di lavoro. Come in altri settori dell'economia "green", anche in quello energetico il forte legame con il territorio, dovuto al reperimento delle materie prime e allo sviluppo degli impianti, permette di stimolare l'economia locale promuovendo, in teoria, modelli di crescita più equilibrati e sostenibili di quelli basati sulle fonti fossili.

### *Problemi delle rinnovabili*

L'utilizzo delle energie rinnovabili non è tuttavia scevro da problemi di diversa natura e il vantaggio ambientale delle rinnovabili rispetto alle fonti fossili non sempre è ampio e incontrovertibile. Per esempio, le energie rinnovabili occupano più spazio, per unità di energia prodotta, rispetto alle fonti fossili. La metrica che viene utilizzata per confrontare l'impatto della produzione energetica sull'uso di suolo è la "densità energetica", espressa in Watt (W) per metro quadrato ( $m^2$ ). Una recente meta-analisi, in cui sono state confrontate 9 tipologie di energia, ha constatato che le rinnovabili sono caratterizzate da una densità energetica fino a 3 ordini di grandezza inferiore rispetto alle energie da combustibili fossili (van Zalk e Behrens, 2018). Tra le prime, l'energia da biomassa presenta la più bassa densità energetica (in media pari a  $0,8 W m^{-2}$ ), mentre il gas naturale la più alta (circa  $1000 W m^{-2}$ ). Un'ovvia conseguenza della bassa densità energetica, a fronte dell'espansione delle rinnovabili e del consumo energetico, è l'impatto sull'uso del suolo a scapito di altri settori, tra i quali *in primis* l'agricoltura, o della conservazione della biodiversità. L'impatto delle produzioni energetiche realizzate

su suolo, soprattutto se adatto alle produzioni agrarie, deve essere valutato accuratamente, considerando anche il consumo di acqua e l'effetto sulle produzioni alimentari. Lo studio dell'interconnessione (*nexus*) tra energia, acqua e cibo, e quindi dei conflitti e dei compromessi che emergono dalla gestione delle tre risorse, deve essere effettuato con accuratezza per impedire che la produzione energetica avvenga a scapito della disponibilità di cibo o di acqua (Simpson e Jewitt, 2019).

*Gli insegnamenti del magistero della Chiesa sul tema delle energie rinnovabili*

Nell'ambito del magistero della Chiesa i riferimenti impliciti ed espliciti alla produzione, alla distribuzione e all'uso dell'energia sono frequenti, e le posizioni espresse dalla dottrina sociale della Chiesa sono in piena sintonia con le posizioni politiche e gli orientamenti scientifici attuali.

Per il ruolo fondamentale che riveste nella crescita sociale ed economica e per il benessere delle popolazioni, l'energia è un elemento centrale dello sviluppo e quindi, seguendo l'insegnamento di Paolo VI, l'accesso all'energia costituisce un elemento fondamentale a sostegno della Pace (cfr. *Populorum progressio*, 1967, 76). Il ruolo fondamentale dell'energia per uno “sviluppo umano integrale, strettamente collegato ai doveri derivanti dal rapporto dell'uomo con l'ambiente naturale”, è riconosciuto anche da Benedetto XVI nell'enciclica *Caritas in veritate* (2009, cfr. 50). Sempre Benedetto XVI, a proposito della produzione e uso dell'energia diceva che “è indubbio che uno dei principali nodi da affrontare, da parte della comunità internazionale, è quello delle risorse energetiche, individuando strategie condivise e sostenibili per soddisfare i bisogni di energia della presente generazione e di quelle future. A tale scopo, è necessario che le società tecnologicamente avanzate siano disposte a favorire comportamenti improntati alla sobrietà, diminuendo il proprio fabbisogno di energia e migliorando le condizioni del suo utilizzo. Al tempo stesso, occorre promuovere la ricerca e l'applicazione di energie di minore impatto ambientale e la redistribuzione planetaria delle risorse energetiche, in modo che anche i Paesi che ne sono privi possano accedervi” (*Messaggio per la Giornata mondiale della pace 2010*, 9).

La relazione diretta tra la produzione di energia, l'uso di risorse non rinnovabili, l'emissione di sostanze inquinanti e soprattutto di gas climalteranti, pone la questione energetica al centro del dibattito sulla cura del Creato, che è motivo ispiratore dell'enciclica di Papa Francesco *Laudato si'* (2015), in cui sono numerosi i riferimenti alle “problematici

che energetiche”. Il ricorso a fonti energetiche convenzionali, basate sui combustibili fossili, è causa non solo di inquinamento e degrado ambientale, ma anche di ingiustizie sociali, come ricorda Benedetto XVI nell’enciclica *Caritas in veritate*: “l’accaparramento delle risorse energetiche non rinnovabili da parte di alcuni Stati, gruppi di potere e imprese costituisce un grave impedimento per lo sviluppo dei Paesi poveri... La comunità internazionale ha il compito imprescindibile di trovare le strade istituzionali per disciplinare lo sfruttamento delle risorse non rinnovabili, con la partecipazione anche dei Paesi poveri, in modo da pianificare insieme il futuro” (*Caritas in veritate*, 49). Il riferimento alla politica energetica continua con un monito alle nazioni più ricche perché venga ridotto il consumo energetico, aumentata l’efficienza energetica e soprattutto siano sviluppate e implementate le energie rinnovabili: “Le società tecnologicamente avanzate possono e devono diminuire il proprio fabbisogno energetico sia perché le attività manifatturiere evolvono, sia perché tra i loro cittadini si diffonde una sensibilità ecologica maggiore. Si deve inoltre aggiungere che oggi è realizzabile un miglioramento dell’efficienza energetica ed è al tempo stesso possibile far avanzare la ricerca di energie alternative” (*Caritas in veritate*, 49). Le tecnologie basate sulle fonti fossili, “molto inquinanti”, devono essere sostituite “progressivamente e senza indugio. In attesa di un ampio sviluppo delle energie rinnovabili, è legittimo optare per l’alternativa meno dannosa o ricorrere a soluzioni transitorie” (*Laudato si’*, 165).

Particolare enfasi è posta sul ruolo dello sviluppo delle energie rinnovabili nei Paesi poveri, che devono essere aiutati nella fase di transizione energetica dai “Paesi che sono cresciuti molto a spese dell’inquinamento attuale del pianeta” e perché “si stabiliscano meccanismi e sussidi in modo che i Paesi in via di sviluppo possano avere accesso al trasferimento di tecnologie, ad assistenza tecnica e a risorse finanziarie, ma sempre prestando attenzione alle condizioni concrete, giacché non sempre viene adeguatamente valutata la compatibilità degli impianti con il contesto per il quale sono progettati” (*Laudato si’*, 172).

*L’energia rinnovabile come strumento per una crescita sostenibile e uno sviluppo integrale*

Lo sviluppo e la diffusione dell’energia rinnovabile si fondano su tecnologie che rispondono a diverse esigenze e si adattano a diverse condizioni ambientali. Per loro natura queste tecnologie possono essere scelte e modulate in modo da fornire soluzioni “su misura” che rispondano a

specifiche esigenze economiche e sociali, sfruttando le risorse disponibili in modo sostenibile, cercando di garantire una distribuzione equa dell'energia. In questo senso le energie rinnovabili possono rappresentare un "progetto comune" che si può declinare in una varietà di soluzioni, adattandosi a contesti ambientali, economici e sociali, che a livello globale sono molto diversificati.

Una caratteristica della produzione energetica attuale che accomuna la maggior parte dei Paesi, sviluppati o in via di sviluppo, è la concentrazione dell'offerta di energia nelle mani di grandi produttori che spesso esercitano un regime di monopolio. Lo sviluppo delle energie rinnovabili può modificare sostanzialmente gli equilibri nella produzione e gestione dell'offerta energetica. La bassa "densità energetica" delle rinnovabili rappresenta un limite per l'elevata occupazione di suolo, ma al contempo le rende fortemente distribuite sui territori, territori che hanno quindi l'opportunità di gestire in modo "responsabile" e in autonomia la produzione energetica, nel rispetto delle necessità e dei vincoli locali. È infatti a livello locale che *"possono nascere una maggiore responsabilità, un forte senso comunitario, una speciale capacità di cura e una creatività più generosa, un profondo amore per la propria terra, come pure il pensare a quello che si lascia ai figli e ai nipoti"* (*Laudato si'*, 179). In linea con questi principi, le recenti direttive europee in materia di energia definiscono e stimolano la formazione delle comunità energetiche, gruppi di autoconsumatori di fonti rinnovabili che si riuniscono per produrre energia elettrica pulita, condividerla e utilizzarla direttamente sul posto.

Da questo impegno, emergono soluzioni innovative, sostenibili e calate sui territori, che risolvono il problema della bassa densità energetica grazie allo sfruttamento "multi-uso" del suolo. Ne è un esempio l'agrovoltaico, in cui la produzione di energia elettrica da pannelli fotovoltaici condivide il suolo con le produzioni agricole, limitando quindi il consumo di suolo e, in alcuni contesti, migliorando l'efficienza d'uso dell'acqua (Amaducci et al., 2018).

Per ottimizzare la produzione di energia rinnovabile sono necessarie, fra l'altro, regole chiare. La ricerca sulle energie rinnovabili ha il compito di fornire nuove tecnologie e strumenti oggettivi per garantirne un'integrazione sostenibile a livello locale. *"La società, attraverso organismi non governativi e associazioni intermedie, deve obbligare i governi a sviluppare normative, procedure e controlli più rigorosi"* (*Laudato si'*, 179) perché la produzione e il consumo di energia del futuro rispettino tutti i pilastri della sostenibilità, valutati in base a criteri scientifici oggettivi.

*Bibliografia*

Amaducci S., Colauzzi M., Xinyou Y. (2018), *Agrivoltaic systems to optimise land use for electric energy production*, «Applied Energy», 220, 545-561.

IEA (2020), *SDG7: Data and Projections*, International Energy Agency.

Simpson G.B., Jewitt G.P.W. (2019), *The development of the water-energy-food nexus as a framework for achieving resource security: a review*, «Frontiers in Environmental Science», 7.

Van Zalk J., Behrens P. (2018), *The spatial extent of renewable and non-renewable power generation: a review and meta-analysis of power densities and their application in the U.S.*, «Energy Policy», 123, 83-91.

## EDUCARE AD UNA CITTADINANZA SOSTENIBILE

Orietta Vacchelli

*In società caratterizzate dal venir meno del legame sociale, la riflessione pedagogica è protesa a delineare prospettive di formazione umana in rapporto alle dinamiche di sviluppo, non disgiunta dall'assumere criticamente la nozione di ambiente. Nel dibattito promosso dalla dottrina sociale della Chiesa, aver cura dell'umano indica un orientamento di senso che l'educazione è volta a realizzare, nell'esercizio di una cittadinanza "glocale" per custodire responsabilmente la casa comune.*

**Parole chiave:** *Educazione, Progetto, Cittadinanza, Ecologia integrale, Sviluppo.*

Educating for sustainable citizenship

*In today's societies characterized by the loss of the social bond, pedagogical reflection is aimed at outlining perspectives of human formation in relation to the dynamics of development, not separated from critically assuming the notion of the environment. In the debate promoted by the Social Doctrine of the Church, taking care of the human indicates the orientation of meaning that education is aimed at achieving, in the exercise of a 'glocal' citizenship to responsibly guard the common home.*

**Keywords:** *Education, Project, Citizenship, Integral ecology, Development.*

**ERC:** SH3\_11

In società caratterizzate dal venir meno del legame sociale, la riflessione pedagogica è protesa a delineare prospettive di formazione umana in rapporto alle dinamiche di sviluppo, non disgiunta dall'assumere criticamente la nozione di ambiente.

Nel dibattito promosso dalla dottrina sociale della Chiesa, aver cura dell'umano indica un orientamento di senso che l'educazione è volta a realizzare, nell'esercizio di una cittadinanza "glocale" per custodire responsabilmente la casa comune.

---

Orietta Vacchelli, Università Cattolica del Sacro Cuore, Brescia.

Email: [Orietta.Vacchelli@unicatt.it](mailto:Orietta.Vacchelli@unicatt.it)

*Nella crisi dell'impegno comunitario*

*“Siamo più soli che mai in questo mondo massificato che privilegia gli interessi individuali e indebolisce la dimensione comunitaria dell'esistenza” (Fratelli tutti, 2020, 12).*

Nell'odierna situazione in cui l'uomo appare smarrito *“fino al punto di non saper più come impostare la propria vita, verso dove orientare i propri sforzi, verso quali obiettivi impegnarsi giorno per giorno”* (Bertolini, 1988, 46), la delineazione di un progetto comune rappresenta ciò che può unire il discorso educativo a quello politico nell'intento di formulare reali risposte alle *“necessità dell'uomo”*.

Più precisamente, tracciando prospettive di *sviluppo umano* e prendendosi cura della casa comune, anche per le urgenti questioni ambientali, si mira ad affermare la dignità della persona e il bene comune come finalità imprescindibili della progettualità condivisa.

Ripensare lo sviluppo significa ritenere che esso *“non può consistere nella semplice accumulazione di ricchezza e nella maggiore disponibilità dei beni e servizi, se ciò si ottiene a prezzo del sottosviluppo delle moltitudini, e senza la dovuta considerazione per le dimensioni sociali, culturali e spirituali dell'essere umano”* (*Sollicitudo rei socialis*, 1987, 9).

Altresì, l'agire comune è chiamato *“all'impegno per il bene del prossimo con la disponibilità, in senso evangelico, a «perdersi» a favore dell'altro invece di sfruttarlo e a «servirlo» invece di opprimerlo per il proprio tornaconto”* (*Sollicitudo rei socialis*, 38).

Sono proprio le relazioni umane, e anche con la natura, che richiedono una riflessione. Logiche di dominio e di potere, sorrette da individualismo e indifferenza, stanno provocando il venir meno dell'essere in comune.

Esclusione sociale e perdita d'identità sono solo alcuni dei segni del nostro tempo, *“sintomi di un vero degrado sociale, di una silenziosa rottura dei legami di integrazione e di comunione sociale”* (*Laudato si'*, 2015, 46).

Si coglie, allora, quanto ridisegnare i *rapporti intergenerazionali* e tra popoli nel segno della sollecitudine e della responsabilità rappresenti un primario orientamento verso cui dirigere il senso dell'esistenza umana, unitamente a scelte di *governance*, tra globale e locale, e ad azioni della società civile. Prioritariamente, una simile tensione non può *“non abbracciare le immense moltitudini di affamati, di mendicanti, di senzatetto, senza assistenza medica e, soprattutto, senza speranza di un futuro migliore”* (*Sollicitudo rei socialis*, 42).

Tale direzione impegna le realtà socio-educative nell'affiancare storie con uno sguardo nuovo, capace di non fermarsi a stereotipi secondo pratiche di routine in incontri effimeri, ma, anzi, di dar vita a dialoghi autentici.

*“Quando gli operatori si attengono alla logica della ‘prestazione’ non vedono più le persone che incontrano, poiché esse sono consegnate a quell’ovvietà che già tutto conosce e incasella”* (Iori, 2009, 25).

*“Tra le civiltà, come tra le persone, un dialogo sincero è di fatto creatore di fraternità. L’impresa dello sviluppo ravvicinerà i popoli, nelle realizzazioni portate avanti con uno sforzo comune, se tutti, a cominciare dai governi e dai loro rappresentanti, e fino al più umile esperto, saranno animati da uno spirito di amore fraterno e mossi dal desiderio sincero di costruire una civiltà fondata sulla solidarietà mondiale. Un dialogo centrato sull’uomo, e non sui prodotti e sulle tecniche, potrà allora aprirsi”* (*Populorum progressio*, 1967, 73).

*Pedagogia dell’ambiente, cura della casa comune*

*“C’è un mistero da contemplare in una foglia, in un sentiero, nella rugiada, nel volto di un povero”* (*Laudato si’*, 233).

Configurare linee orientative etico-educative volte a pianificare valide risposte alle pressanti questioni ambientali e fondate sulla nozione di sostenibilità come presupposto regolativo del vivere insieme rappresenta la *mission* primaria di una pedagogia dell’ambiente che trova nella reciprocità interdisciplinare e in un confronto continuo con variegati contesti storico-culturali i suoi tratti costitutivi.

Un attuale riferimento significativo è costituito dagli accordi definiti nell’*Agenda 2030 per lo sviluppo sostenibile* del 2015. Si legge nel preambolo: *“siamo determinati a mobilitare i mezzi necessari per implementare questa Agenda attraverso una Collaborazione Globale per lo sviluppo sostenibile, basata su uno spirito di rafforzata solidarietà globale, concentrato in particolare sui bisogni dei più poveri e dei più vulnerabili e con la partecipazione di tutti”* (*Agenda 2030*, 2). Tra i diciassette obiettivi, il quarto riconosce all’istruzione un ruolo cruciale per il cambiamento.

I sistemi formativi sono chiamati oggi a generare un pensare ecologico profondo (Mortari, 1998) e a favorire una cultura della sostenibilità, non in forma appendicolare ai piani d’istruzione. Percorsi educativi volti ad alimentare senso di appartenenza, partecipazione attiva e scelte di gestione sostenibile del territorio in prospettiva “glocale” delineano



una fattiva risposta alle intese profilate nel dibattito politico-istituzionale internazionale.

La formazione delle nuove generazioni all'idea che l'ambiente sia la casa comune della famiglia umana risulta incompatibile con il vivere i luoghi della quotidianità come un transitare indifferente e nella non-cura di persone e spazi. Ciò impegna a saper trasformare il modo di concepire e di abitare i luoghi, intendendoli come occasioni di vera *"ecologia integrale che comprenda chiaramente le dimensioni umane e sociali"* (*Laudato si'*, 137).

### *Appartenenza come fratelli*

Nella tragedia globale che ci ha investito in questi anni *"ci siamo ricordati che nessuno si salva da solo e che ci si può salvare unicamente insieme"*, ed ancor più che, *"con la tempesta, è caduto il trucco di quegli stereotipi con cui mascheravamo i nostri 'ego' sempre preoccupati della propria immagine; ed è rimasta scoperta, ancora una volta, quella (benedetta) appartenenza alla quale non possiamo sottrarci: l'appartenenza come fratelli"* (*Fratelli tutti*, 32).

La riflessione che intende soffermarsi su tematiche relative allo sviluppo umano evidenzia quanto sia rilevante, per creare città solidali e sostenibili, delineare i fondamenti costitutivi che si connettono al senso di appartenenza e all'impegno partecipativo comunitario. Centri urbani e periferie, spazi domestici e pubblici, luoghi della memoria e nonluoghi rappresentano territori reali o virtuali in cui è possibile la generazione di situazioni di incontro o di isolamento, la costruzione di identità personali o di anonimato, l'occasione di un radicamento nel tessuto connettivo del proprio contesto socio-culturale o di uno spaesamento identitario.

È l'azione educativa finalizzata a promuovere situazioni di incontro autentico in una pacifica convivenza democratica che può contribuire a incentivare una reale partecipazione del cittadino nell'impegnarsi responsabilmente per una gestione sostenibile del territorio.

In un tempo in cui sembra prevalere un diffuso disinteresse per tutto ciò che riguarda il passato e una specifica volontà di fare oblio della memoria, è a partire dalle tracce storiche presenti nei contesti di vita che è possibile, mediante una consapevole interrogazione e significazione, iniziare processi e modalità di ricostruzione della propria identità personale.

*“È la cultura non solo intesa come i monumenti del passato, ma specialmente nel suo senso vivo, dinamico e partecipativo che non si può escludere nel momento in cui si ripensa la relazione dell'essere umano con l'ambiente” (Laudato si', 143).*

Dinnanzi alla crisi di appartenenza al mondo, che connota e pervade l'uomo contemporaneo, far tesoro e coltivare la memoria del passato include l'attivazione di processi di conoscenza di sé e dell'altro. Questa occasione, unitamente alla funzione narrativa del linguaggio, è promotrice, nell'intreccio e nelle fitte trame della propria storia con quella degli altri, di una riscrittura dinamica della propria identità narrativa e della possibilità di uno scambio delle memorie.

#### *Per una cittadinanza sostenibile*

L'assunzione dell'impegno socio-politico e di rappresentatività richiede la disponibilità ad ascoltare e a comprendere le storie di vita del singolo e della collettività, nell'intento di progettare la convivenza democratica condividendo riferimenti assiologici e scelte di bene comune.

*“La dignità di ogni persona umana e il bene comune sono questioni che dovrebbero strutturare tutta la politica economica, ma a volte sembrano appendici aggiunte dall'esterno per completare un discorso politico senza prospettive né programmi di vero sviluppo integrale” (Evangelii gaudium, 2013, 203).*

In tal senso, il discorso educativo può contribuire significativamente nel ricreare il tessuto sociale, nel rafforzare la coesione e nel promuovere la consapevolezza delle molteplici identità e appartenenze dell'uomo alla comune famiglia umana. È, infatti, la nozione stessa di *cittadinanza* che necessita di essere rivista, non più legata solo a un luogo e alla dimensione territoriale e che richiede di essere intesa nella sua dinamicità.

*“Lo sviluppo dei popoli dipende soprattutto dal riconoscimento di essere una sola famiglia, che collabora in vera comunione ed è costituita da soggetti che non vivono semplicemente l'uno accanto all'altro” (Caritas in veritate, 2009, 53).*

L'azione educativa è volta a favorire la delimitazione della personale identità nella prospettiva di una cittadinanza globale e, congiuntamente, intende realizzare esperienze di incontro diretto con il territorio rafforzando le memorie collettive di una comunità.

Interpretare i legami di interdipendenza, tra locale e globale, incrementare gli spazi pubblici di discussione e promuovere la più ampia e attiva partecipazione indicano alcune delle sfide che la riflessione pe-

dagogica ha da affrontare nel segno di un'ecologia integrale, di uno sviluppo umano integrale.

*“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” (Populorum progressio, 14). Ciò designa “uno sviluppo solidale dell'umanità: una umanità nella quale sia dato a tutti gli uomini di raggiungere la loro piena fioritura” (84).*

### *Educare alla sostenibilità*

Il discorso pedagogico, nell'analizzare i processi identitari della persona lungo tutto l'arco della vita nell'ottica di generare una cultura della sostenibilità, sottolinea la valenza che il lavoro riveste per lo sviluppo personale e della collettività.

*“Il lavoro serve all'uomo non semplicemente per sopravvivere o per vivere nell'agiatezza. Esso si intreccia fortemente con ciò che l'uomo è in un particolare periodo della sua vita e con ciò che il medesimo aspira a diventare” (Pati, 2007, 152).*

Il raggiungimento da parte dei più giovani dell'indipendenza e dell'autonomia e la formazione di una coscienza ecologica tracciano traiettorie euristiche fondamentali e descrivono obiettivi rilevanti nel processo di crescita personale. Occorre andare oltre l'idea di formare le giovani generazioni ad acquisire competenze specialistiche *green*, meramente orientate a migliorare produttività, *performance* lavorative e competitività aziendale. È necessario, invece, progettare percorsi educativi volti a promuovere consapevolezza assiologiche e a supportare il personale progetto esistenziale.

Un significativo contributo nel percorso di formazione iniziale degli insegnanti è rappresentato, nell'ambito del piano di studi promosso dall'Università Cattolica del Sacro Cuore nella sede bresciana, dall'intreccio dell'insegnamento di Educazione alla sostenibilità e pedagogia interculturale con il relativo laboratorio, attuato anche con specifici approfondimenti su tematiche inerenti alla nutrizione e alle scienze della terra.

Gli studenti hanno l'occasione, in un contesto simulato di lavoro in équipe, di trasporre nuclei concettuali teorici in progettualità educativo-didattiche di educazione alla sostenibilità, fondate sul paradigma dell'ecologia integrale. Si tratta di ipotesi progettuali che necessitano, in fase

di realizzazione, di essere collegialmente valutate e contestualizzate in riferimento alla specifica realtà scolastica a cui la proposta formativa è rivolta.

Nel panorama nazionale, in linea con il recente dispositivo legislativo di educazione civica da attuare in ogni ordine e grado di scuola (Legge 92/2019) – di cui un tema specifico è quello dello sviluppo sostenibile –, tale corso formativo costituisce una peculiare esperienza per far sì che la sostenibilità possa divenire un modo di vivere la quotidianità della scuola, caratterizzata da relazioni solidali, improntate da responsabilità e cura, anche verso l'ambiente, e non soltanto un'ulteriore materia disciplinare da integrare nei curricula scolastici.

### *Riferimenti bibliografici*

Bertolini P. (1988), *L'esistere pedagogico. Ragioni e limiti di una pedagogia come scienza fenomenologicamente fondata*, La Nuova Italia.

Iori V. (ed.) (2009), *Quaderno della vita emotiva. Strumenti per il lavoro di cura*, Franco Angeli.

Malavasi P. (2020), *Insegnare l'umano*, Vita e Pensiero.

Mortari L. (1998), *Ecologicamente pensando. Cultura ambientale e processi formativi*, Edizioni Unicopli.

Pati L. (2007), *Pedagogia sociale. Temi e problemi*, La Scuola.



## 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.

## EUGENETICA LIBERALE: TRA DISSOLUZIONI ED EQUIVOCI

Alessio Musio

*Nel 2000 la Carta dei diritti fondamentali dell'UE sancisce il ripudio dell'eugenetica, sulla base di una connessione tra biologia, medicina ed economia immediatamente messa in pericolo. Come scopre Habermas, infatti, nell'incrocio tra fecondazione in vitro, diagnosi pre-impianto e ingegneria genetica, si realizza una nuova forma di eugenetica che non passa più dallo Stato, ma dalle scelte di chi commissiona alla tecnologia la generazione dei "propri" figli. È il tracciato dell'eugenetica liberale, nei suoi legami inattesi con il modello economico del capitale umano.*

**Parole chiave:** *Eugenetica liberale, Habermas, Foucault, Capitale umano, Incarnazione.*

Liberal eugenics: between dissolutions and misunderstandings

*The Charter of Fundamental Rights of the EU (2000) emphasizes its rejection of eugenics, based on an connection between biology, medicine and economics immediately jeopardized. As Habermas discovers, in fact, in the intersection of in vitro fertilization, pre-implantation diagnosis and genetic engineering, a new form of eugenics is taking place that no longer pass through the State, but through the choices of those who commission the generation of 'their' children to technology. This is the way of liberal eugenics, in its unexpected links with the economic model of human capital.*

**Keywords:** *Liberal eugenics, Habermas, Foucault, Human capital, Incarnation.*

**ERC:** SH5\_10

### *Il ripudio fondativo europeo dell'eugenetica*

Nella discussa *Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea* (Nizza 2000), si sancisce un radicale “*divieto delle pratiche eugenetiche [...] avvenute come scopo la selezione delle persone*”. La rivendicazione del diritto all'integrità fisica e psichica (art. 3) travalica, così, immediatamente i confini del lessico politico in relazione all’“*ambito della medicina e della biologia*”, dato che è proprio in esso – e più in generale nella tecnologia sottesa – che tale diritto viene a essere messo in pericolo.

---

Alessio Musio, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

Email: [alessio.musio@unicatt.it](mailto:alessio.musio@unicatt.it)

Gli estensori del documento, oltre al divieto di pratiche eugenetiche, prevedono anche quello “*di fare del corpo umano e delle sue parti in quanto tali una fonte di lucro*” (punto c), sulla base di un riferimento che molto avrebbe da dire rispetto all’inquietante fenomeno dei tracciati transnazionali della maternità surrogata (cfr. sul tema: A. Musio, *Baby boom. Critica della maternità surrogata*, Vita e Pensiero, Milano 2021).

Dal punto di vista filosofico, in ogni caso, il nesso che, così, la *Carta dei diritti fondamentali dell’Unione Europea* individua è quello tra le pratiche eugenetiche coinvolgenti medicina e biologia e le dinamiche commerciali.

L’idea risulta ancora oggi decisiva, sennonché già nel 2001 un filosofo come Jürgen Habermas si chiede “*se queste idee della vecchia Europa*” non debbano essere considerate, “*come degli atteggiamenti carini ma del tutto demodé*” (Habermas, 2001, 17).

#### *Habermas: la scoperta del volto liberale dell’eugenetica*

Sul tavolo da lavoro di Habermas si sommano due fenomeni. Da una parte, la possibilità di eliminare attraverso la metodica della diagnosi pre-impianto l’essere umano allo stadio embrionale portatore di caratteristiche genetiche non desiderate, sulla base dell’idea inquietante di una “*generazione con riserva*” (p. 38). Dall’altra, il progetto di eliminare tecnologicamente, grazie all’ingegneria genetica, la casualità del combinarsi delle serie cromosomiche all’origine di ogni nuovo essere umano, nel segno di una programmazione intenzionale resa possibile dalle tecniche di fecondazione artificiale.

Nella sua semplicità, e al prezzo di qualche incoerenza, l’idea è dirompente: il combinato di questi due fenomeni rivela l’emergere di una logica eugenetica, in cui le ragioni selettive travalicano i confini della patologia, visto che divengono motivi di eliminazione il possedere anche caratteristiche genetiche del tutto normali, ma effettivamente indesiderate (ad es. il sesso o il colore degli occhi).

Di qui l’amara constatazione di Habermas secondo cui tecnologia e mercato, ormai da alcuni decenni, stanno provvedendo a confezionare un nuovo *ethos*: quello di una “*eugenetica [genetica] liberale che – trascurando ogni differenza tra interventi terapeutici e migliorativi – rimette alle preferenze individuali degli utenti del mercato il compito di definire gli obiettivi degli interventi correttivi*” (p. 22).

La tesi cardine del suo testo resta sbilanciata in modo incoerente sugli interventi di programmazione migliorativa, nella sottovalutazione del decisivo elemento di eliminazione reso possibile dalle tecniche di diagnosi genetica pre-impianto e del fatto che l'eugenetica è già implicita nella negazione dello statuto personale dell'embrione umano, come accade in modo paradigmatico sin dall'introduzione, priva di fondamento scientifico, della nozione di pre-embrione da parte della Commissione Warnock nel 1984. Nondimeno, essa ha il merito di delineare una nozione destinata a ridefinire il dibattito: attraverso gli scenari resi possibili dalla fecondazione in vitro, che intersecano la selezione dei gameti e degli embrioni con la pratica della sostituzione di maternità e l'ingegneria genetica, le scelte dei genitori non costituiscono più uno spazio privato su cui il potere dello Stato non può entrare sulla base di un'"astensione ben giustificata" (*ivi*, p. 7), ma determinano una trama opposta e del tutto nuova che – rovesciando l'assunto – mette in crisi lo stesso *ethos* democratico.

### *L'implicita dissoluzione della democrazia*

Come spiegato nella lettera enciclica *Centesimus annus*, del resto, "un'autentica democrazia è possibile solo [...] sulla base di una retta concezione della persona umana", perché altrimenti una democrazia può sempre convertirsi "facilmente in un totalitarismo aperto oppure subdolo" (§ 46).

Se nell'eugenetica classica il potere esorbitante dello Stato travalica in modo inaccettabile la dignità delle persone, nel contesto liberale sono le scelte, accettate in via di premessa, di coloro che commissionano e delegano la generazione alla medicina e alla tecnologia (cfr. sul tema della delega procreatica: Pessina, 2020, 143-154), a determinare un'inammissibile caduta dei fondamenti ideali stessi della democrazia, mettendo in crisi il diritto alla vita, l'uguaglianza personale – nella misura in cui l'umanità risulta divisa tra programmatori e programmati – e la possibilità di riconoscersi nel proprio sé corporeo. L'eugenetica non deriva dallo Stato, ma dalle scelte private degli individui che finiscono per mettere in crisi in modo subdolo la forma stessa democratica a cui si chiede di rendere legittima la statualità.

La critica coniata da Habermas mette talmente in crisi gli assunti classici del liberalismo da risultare di fatto indicibile, tanto che nella stessa traduzione italiana del titolo del testo di Habermas scompare il



riferimento all'eugenetica liberale, sostituito dall'espressione del tutto arbitraria e in sé stessa priva di significato: *I rischi di una genetica liberale*. Priva di significato, perché l'eugenetica non è la genetica – che in sé stessa resta una disciplina, con il suo statuto e i suoi strumenti e dunque non può ammettere alcuna aggettivazione; arbitraria, perché in questo modo il significato della denuncia di Habermas viene a essere del tutto perso.

Alcuni autori, poi, hanno di fatto stravolto il senso dell'analisi, giocando sul rapporto tra sostantivo e aggettivo: certo Habermas parla di "eugenetica liberale", ma non ci si dovrebbe preoccupare perché si rimane dentro il perimetro definito grammaticalmente dall'aggettivo liberale, escludendo così scenari totalitari come quelli che facevano da sfondo alle biopolitiche razziste e selettive naziste.

La strategia di risposta, che fraintende completamente il punto decisivo, resta però scorretta perché inverte, per così dire, l'ambito semantico: l'aggettivo liberale, infatti, non ha il potere di eliminare il peso del sostantivo eugenetica, ma indica soltanto la via attraverso cui questa non solo si manifesta, ma continua a dispiegare la sua logica disumana.

Ora, la novità ancora attuale della tesi di Habermas era stata in qualche modo già anticipata dalla lezione di Michel Foucault a proposito della nozione di biopolitica (Foucault, 2015).

Nel ciclo di lezioni al Collège de France Foucault scriveva, infatti, che la più straordinaria presa del potere sulla vita umana e sul corpo non comincia con la statualità o con le politiche sanitarie naziste, ma paradossalmente proprio con i fondatori classici del pensiero liberale, in cui il corpo viene a essere inteso come una proprietà del soggetto, divenendo nel neoliberalismo una risorsa imprenditoriale su cui svolgere quelle pratiche commerciali espressamente vietate dalla Carta europea.

### *Foucault e l'eugenetica del capitale umano*

Di qui l'attenzione che Foucault dà alla nozione di capitale umano coniata dal pensatore della scuola di Chicago, Premio Nobel per l'economia, Gary S. Becker, sulla quale Foucault scrive delle pagine estremamente significative che anticipano il discorso di Habermas sull'eugenetica liberale.

Se l'uomo stesso, infatti, rappresenta individualmente un capitale, e la stessa "dotazione corporea" deve essere intesa come una risorsa all'in-

terno del mercato, è chiaro che questa deve essere capitalizzata il più possibile, rendendo le stesse tecnologie genetiche uno strumento di valorizzazione del capitale soggettivo che i genitori consegnano ai propri figli generandoli, al pari della scelta di far loro frequentare determinate scuole, attività sportive, corsi di lingua, ecc.

Così, “*da quando diventerà possibile stabilire quali sono gli individui a rischio [...] sarà perfettamente possibile immaginare uno scenario di questo tipo: i patrimoni genetici buoni – ovvero quelli in grado di produrre individui a basso rischio o il cui tasso di rischio non sarà dannoso né per sé stessi, né per la loro cerchia familiare, né per la società – diventeranno sicuramente rari, e nella misura in cui saranno qualcosa di raro potranno perfettamente entrare [...] all’interno del circuito di calcoli economici*”. Ed è questo il motivo per cui “a partire dal problema della rarità dei corredi genetici buoni, *il meccanismo di produzione degli individui, la produzione dei bambini può ritrovare e incrociare tutta una serie di problemi di natura economica e sociale*”, finendo per portare alla discriminazione tra figli con un alto e un basso capitale umano. Ecco perché, chiudeva il ragionamento Foucault, “*gli effetti razzisti, diciamo, della genetica sono certamente da temere e non sono per nulla cancellati*” (Foucault, 2015, 189, nostro il corsivo).

Del resto, il cuore di ogni eugenetica è rappresentato proprio dall’idea di figli che finiscano per essere geneticamente “*dannosi per sé stessi, per la loro cerchia familiare e per la società*”, per quanto essa avvenga in nome e per conto delle logiche di investimento e formative del libero mercato.

Siché le parole di Foucault devono essere considerate come una critica radicale all’assunto di base della logica del capitale umano, e ci si deve chiedere se gli innegabili aspetti positivi di tale nozione – a cominciare, per fare degli esempi, dall’idea che un valore di un’azienda non dipenda solo da quello dei suoi macchinari, ma dal grado di formazione dei suoi dipendenti, per non dire dell’importanza che Stati e governi mettano al primo posto nelle loro politiche il bene della formazione delle nuove generazioni e sostengano le famiglie nei costi da esse intraprese, ecc. – non debbano essere rivendicati e sostenuti a prescindere dalla cornice concettuale e semantica in cui sono inseriti.

*L'equivoco della risposta di Gary Becker*

Lo si vede se si legge con attenzione un dialogo che si è tenuto nell'ottobre del 2012 nella Law School dell'Università di Chicago tra lo stesso Gary Becker e François Ewald, curatore dei testi delle lezioni al Collège de France di Foucault (Becker *et al.*, 2012, 1-21).

Il dialogo risulta interessante perché la critica mossa dal pensatore della biopolitica rispetto alle inevitabili implicazioni eugenetiche della teoria del capitale umano risulta talmente radicale da non poter essere ignorata, sulla base di una strategia che enfatizza l'aggettivo liberale in modo da mettere fuori gioco, e in fondo liquidare, il richiamo al sostantivo cui inerisce. Afferma infatti Becker: *“certo, si può sempre prendere un'idea e farne un uso perverso. Ma non c'è un legame essenziale con l'analisi del capitale umano. Ovviamente, alcune persone hanno di più, altre hanno di meno. Questo è un dato di fatto da accettare, [...] in fondo è sempre stato così. [...] Ma non c'è nulla nella teoria sul capitale umano, in particolare quella liberale – e qui io mi rifaccio all'uso europeo della nozione di liberale [...] – che abbia a che fare con l'eugenetica. Perché l'impostazione liberale è incentrata sul rispetto dell'individuo. Gli individui non sono semplici strumenti dello Stato. Anche dal punto di vista dell'educazione. L'eugenetica per me non ha nessuno spazio nell'analisi del capitale umano [...]. Si tratta esattamente della posizione opposta”*.

Insomma, per quanto Becker liquidi la questione, resta che ciò che Foucault prima e Habermas poi hanno permesso di comprendere è come il nostro tempo sia indirizzato verso una nuova forma di eugenetica che non passa dalle maglie del potere statale e politico, ma dalle libere scelte, di chi, trasformando sempre più la generazione in produzione, la delega alla tecnologia servendosi delle possibilità di selezione che essa implica, in nome e per conto della preoccupazione economico-educativa per la competitività sociale. Nondimeno, gli effetti anti-democratici restano tutti sul tavolo e difendere la casualità dell'origine dell'uomo è l'unico modo per ricusare il volto nuovo con cui l'eugenetica si riaffaccia nel nostro tempo, non come un rischio futuro e ipotetico, ma come un fenomeno già inquietantemente all'opera.

La difesa della casualità dell'origine, poi, non deve essere considerata come un'opzione per l'irrazionalità – come è stato obiettato a Habermas – ma come la scelta consapevole di chi vuole salvaguardare quella linea di confine che separa il generare, inteso come l'essere la semplice occasione del sorgere di qualcuno, dai tracciati della produzione umana, in cui i generanti si trasformano in committenti tecnologici che agi-

scono sui propri figli con una logica proprietaria, secondo le linee di programmazione del libero mercato della riproduzione umana.

*Lo sguardo bioetico del Magistero*

Resta un ultimo passo, volto a capire come si ponga un pensiero innestato sul Cristianesimo rispetto all'idea, che rappresenta l'essenza stessa dell'eugenetica liberale, di individui diversi per capitale genetico, e dunque umano, su cui immaginare logiche di investimento e selezione – sulla base di quella “*cultura dello scarto che colpisce tanto gli esseri umani esclusi quanto le cose che si trasformano velocemente in spazzatura*” (*Laudato si'*, 2015, 22).

Ora, per dare una risposta si possono prendere come riferimento gli importanti documenti del Magistero che riflettono esplicitamente sul tema della generazione umana nell'epoca delle sue trasformazioni medico-scientifiche e tecnologiche.

Così, nella lettera enciclica *Evangelium vitae* (1995), si prende sul serio lo spettro di possibilità aperte dalle “*tecniche diagnostiche prenatali, che permettono di individuare precocemente eventuali anomalie del nascituro*”, senza però aprire a delle possibilità di cura, sicché “*accade non poche volte che queste tecniche siano messe al servizio di una mentalità eugenetica, che accetta l'aborto selettivo, per impedire la nascita di bambini affetti da vari tipi di anomalie. Una simile mentalità è [...] quanto mai riprovevole, perché pretende di misurare il valore di una vita umana soltanto secondo parametri di ‘normalità’ e di benessere fisico, aprendo così la strada alla legittimazione anche dell'infanticidio e dell'eutanasia*” (§ 63). Allo stesso modo va ricordato il documento della Congregazione per la dottrina della fede dal titolo *Donum vitae. Il rispetto per la vita umana nascente e la dignità della procreazione* (1987), nella misura in cui, contenendo già le tesi appena viste, specifica, in ordine alla possibilità di una nuova logica eugenetica, che “[i] *diritti dell'uomo non dipendono né dai singoli individui né dai genitori e neppure rappresentano una concessione della società e dello Stato: appartengono alla natura umana e sono inerenti alla persona in forza dell'atto creativo da cui ha preso origine*” (parte III). E in particolare è proprio il riferimento ai genitori, e quindi alle loro non illimitate libertà educative, ad anticipare il nodo dell'eugenetica liberale nell'angolatura proposta da Habermas. Di qui l'importanza anche del tracciato dell'istruzione *Dignitas personae* (Congregazione per la dottrina della fede, 2008) che allarga la prospettiva e contestualizza, al

§ 22, il giudizio negativo sulle tecniche di diagnosi pre-natale prive di finalità terapeutiche in relazione alle diagnosi pre-impianto rese possibili dalla FIVET, per poi considerare anche il caso dell'ingegneria genetica, di fatto chiamata in causa nel dibattito pubblico “*per realizzare manipolazioni con presunti fini di miglioramento e potenziamento della dotazione genetica*”, sulla base di “*una mentalità eugenetica [...] Si deve [allora] rilevare [...] che nel tentativo di creare un nuovo tipo di uomo [...], l'uomo pretende di sostituirsi al Creatore. Nell'affermare la negatività etica di questo tipo di interventi, che implicano un ingiusto dominio dell'uomo sull'uomo, la Chiesa richiama anche la necessità di tornare a una prospettiva di cura delle persone e di educazione all'accoglienza della vita umana nella sua concreta finitezza storica*” (§ 27).

Il quadro bioetico è dunque delineato in modo potente. Data la radicalità della questione, però, è bene guardare alla radice stessa della logica cristiana, come avviene nella lettera enciclica che ha aperto il pontificato di Giovanni Paolo II.

*Oltre le dissoluzioni: la logica dell'Incarnazione*

La *Redemptor hominis*, infatti, è un testo tutto incentrato sul senso dell'Incarnazione e ribadisce l'idea secondo cui nella logica dell'Incarnazione sia l'uomo stesso – e nello specifico ogni singola persona umana, qualunque sia la sua condizione – a essere qualificato sulla base di un valore incommensurabile proprio per il legame indissolubile istituito misteriosamente da Cristo con l'Incarnazione. Sicché non c'è spazio per l'idea di esseri umani dotati di un valore differente (neppure sul piano del loro supposto capitale genetico), come si legge nel paragrafo dal titolo *Cristo si è unito ad ogni uomo*. “*Qui, dunque, si tratta dell'uomo in tutta la sua verità, nella sua piena dimensione. Non si tratta dell'uomo 'astratto', ma reale, dell'uomo 'concreto', 'storico'. Si tratta di 'ciascun' uomo, perché ognuno è stato compreso nel mistero della Redenzione, e con ognuno Cristo si è unito, per sempre, attraverso questo mistero [...]. Perché l'uomo – ogni uomo senza eccezione alcuna – è stato redento da Cristo, perché con l'uomo – ciascun uomo senza eccezione alcuna – Cristo è in qualche modo unito, anche quando quell'uomo non è di ciò consapevole [...]. L'oggetto di questa premura è l'uomo nella sua unica e irripetibile realtà umana, in cui permane intatta l'immagine e la somiglianza con Dio stesso. Il Concilio indica proprio questo, quando, parlando di tale somiglianza, ricorda che 'l'uomo in terra è la sola creatura che Dio abbia voluto per se stessa'. L'uomo così com'è 'voluto' da Dio, così come è stato da Lui eternamente 'scelto',*

chiamato, destinato alla grazia e alla gloria: questo è proprio ‘ogni’ uomo, l’uomo ‘il più concreto’, ‘il più reale’; questo è l’uomo in tutta la pienezza del mistero di cui è divenuto partecipe in Gesù Cristo, mistero del quale diventa partecipe ciascuno dei quattro miliardi di uomini viventi sul nostro pianeta, dal momento in cui viene concepito sotto il cuore della madre” (*Redemptor hominis*, 1979, 13). Il testo non parla evidentemente né della nozione di capitale umano né di selezione embrionale e di ingegneria genetica. Nondimeno, la logica che esprime è perfetta anche per commentare il quadro sotteso all’eugenetica liberale. Anzi, è proprio qui che diventa drammaticamente vero che “l’uomo non può rinunciare a sé stesso, né al posto che gli spetta nel mondo visibile”, diventando “schiavo delle cose, schiavo dei sistemi economici, schiavo della produzione, schiavo dei suoi propri prodotti” (§ 16).

In fondo, è di questa schiavitù che il tracciato dell’eugenetica liberale ci parla. Per una volta, però, il pericolo non sta nello strapotere dello Stato, o nelle ideologie perverse di movimenti totalitari, ma nei desideri personali e nelle libere scelte di chi attraverso la tecnica, e in nome della libertà, può trasformare la generazione carnale umana nei tracciati della produzione, selezione ed eliminazione tecnologica dei propri figli. Come se il legame di Cristo con ogni singola persona umana potesse essere vanificato da una libertà ridefinita unicamente secondo i parametri di una società di mercato e consumo.

### *Bibliografia*

Becker G.S. - Ewald F. - Harcourt B.E. (2012), “Becker on Ewald on Foucault on Becker”: *American Neoliberalism and Michel Foucault’s 1979 Birth of Biopolitics Lectures*, University of Chicago Institute for Law & Economics Online Research Paper n. 614, 401, pp. 1-21.

Becker G.S. (1975), *Human Capital. A Theoretical and Empirical Analysis, with Special Reference to Education*, The University of Chicago Press (trad. it. M. Staiano, *Il capitale umano*, Laterza, 2008).

Foucault M. (2015), *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, trad. it., Feltrinelli.

Habermas J. (2001), *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg einer liberalen Eugenik*, Suhrkamp, (*Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, trad. it. L. Ceppa, Einaudi, 2001).

Pessina A. (2020), *Bioetica. L’uomo sperimentale*, Pearson.



## 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.

## DIALOGO E PACE NEL CONTESTO INTERNAZIONALE

Paolo Maggiolini

*Nel solco di una più ampia riflessione sul tema della pace nelle società contemporanee e della necessità di oltrepassare i limiti di una sua concezione negativa, come semplice assenza di violenza, il principio del dialogo rappresenta non solo uno strumento necessario, ma un vero e proprio metodo per creare relazioni positive. Il Magistero della Chiesa Cattolica non ha solo saputo confrontarsi con tale dibattito, ma anche dimostrato la forza di anticipare e accompagnare molte delle sue più recenti intuizioni.*

**Parole chiave:** *Dialogo e sfera internazionale, Pace positiva, Pace giusta, Dialogo, Pace, Conflitto, Dialogo e risoluzione dei conflitti.*

Dialogue and peace in the international context

*In the wake of a broader reflection on peace in contemporary societies and the need to overcome its negative understanding, as a simple absence of violence, the principle of dialogue represents not only a necessary tool, but a real method for creating positive relationships. The Magisterium of the Catholic Church has not only been able to engage with this debate but has also shown the strength to anticipate and assist many of its most recent insights.*

**Keywords:** *Dialogue and international dimension, Positive peace, Just peace, Dialogue, Peace, Conflict, Dialogue and conflict-resolution.*

**ERC:** SH3\_6; SH6\_9; SH6\_8; nell'ambito di SPS 14/B1

Seppur la correlazione tra pace e dialogo possa apparire naturale, finanche scontata, nell'ambito degli studi internazionalistici le riflessioni sul ruolo di tale relazione si sono realmente sviluppate solo a partire dalla seconda metà del Novecento. In particolare, l'attenzione nei confronti del rapporto tra *dialogo* e pace si è fatta strada nel solco del tentativo di affermare una definizione positiva di quest'ultima, prendendo le distanze da visioni minimaliste e negative che hanno tradizionalmente inteso descriverla come semplice assenza di conflitto (Thune, 2015). La pace positiva e giusta non si accontenta di registrare l'interruzione delle vio-

---

Paolo Maggiolini, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

Email: [paolo.maggiolini@unicatt.it](mailto:paolo.maggiolini@unicatt.it)



lenze e delle ostilità tra le parti in causa, ma si concentra sulla promozione di una regolamentazione equilibrata e condivisa dei loro rapporti, coinvolgendo tanto gli Stati quanto gli individui e le comunità (Ramirez, 2007). Come ricorda Papa Francesco, la pace non può essere mai il risultato dipendente dal “solo equilibrio delle forze e della paura” (*LII Giornata mondiale della pace 2019*, 6). Infatti, non si deve cedere a quanti “preferiscono non parlare di riconciliazione, perché ritengono che il conflitto, la violenza e le fratture fanno parte del funzionamento normale di una società” (*Fratelli tutti*, 2020, 236). Papa Francesco osserva che “una pace, che non sorga come frutto dello sviluppo integrale di tutti, non avrà nemmeno futuro e sarà sempre seme di nuovi conflitti e di varie forme di violenza” (*Evangelii gaudium*, 2013, 219). Secondo questa accezione il dialogo non si manifesta semplicemente con la condivisione di uno strumento di risoluzione dei conflitti che consente di approdare a uno stadio di pace negativa, ma diviene il perno per alimentare una comune visione e concezione del mondo nel solco dei concetti di pace positiva e giusta, agendo quindi sugli atteggiamenti e sui comportamenti per la realizzazione di uno sviluppo integrale dell’uomo.

### *Il Concilio Vaticano II e il rapporto tra pace e dialogo*

Il pensiero della Chiesa Cattolica sul rapporto tra pace e dialogo ha vissuto un periodo particolarmente intenso nel corso del Concilio Vaticano II. I risultati di tale sforzo si sono manifestati tanto attraverso i documenti conciliari, a partire dalla lettera enciclica *Pacem in terris*, quanto mediante nuove iniziative e istituzioni.

I documenti conciliari del Vaticano II suggeriscono una precisa interpretazione del rapporto tra dialogo e pace, concependolo “come metodo, che cerca di regolare i rapporti umani nella nobile luce del linguaggio ragionevole e sincero; e come contributo, di esperienza e di sapienza, che può in tutti ravvivare la considerazione dei valori supremi” (*Ecclesiam suam*, 1964, 110). Il dialogo non è, quindi, solo lo strumento necessario per regolare la vita di “società contemporanee sempre più complesse e pluraliste” (*Gaudium et spes*, 1965, 23), ma è soprattutto il fondamento su cui articolare la via per “salvare l’uomo” ed edificare l’“umana società” (*Gaudium et spes*, 1).

Nel gennaio del 1967 la creazione della Pontificia Commissione “Giustizia e Pace” ha rappresentato un primo momento per realizzare gli auspici contenuti nella *Gaudium et spes*, dando vita a un organismo

volto “*a promuovere lo sviluppo delle regioni bisognose e la giustizia sociale tra le nazioni*” (*Gaudium et spes*, 90). Lungo questo solco, la decisione di Paolo VI di organizzare la prima “Giornata della pace” nel gennaio 1968 e la sua esortazione a farne un appuntamento annuale hanno rappresentato un altro significativo gesto con cui il Pontefice ha inteso invitare a un dialogo costante sui temi della pace che fosse aperto a tutti secondo le rispettive sensibilità e credenze. Egli ammoniva a non equiparare pace a “pacifismo”, ma a proclamare piuttosto “*i più alti ed universali valori della vita: la verità, la giustizia, la libertà, l’amore*” (*I Giornata mondiale per la pace 1968*).

*Gli anni Ottanta e Novanta: una nuova fase di riflessione su dialogo e pace*

Guardando ai grandi rivolgimenti politici degli anni Ottanta, Giovanni Paolo II promosse la ristrutturazione della Commissione “Giustizia e Pace” in Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace mediante la Costituzione apostolica *Pastor bonus*. Tale decisione servì tanto a consolidare una linea di riflessione già avviata nel corso della seconda metà degli anni Sessanta quanto ad allargare il perimetro di analisi delle molteplici sfide alla pace a livello internazionale, abbracciando tanto i temi del disarmo e delle numerose minacce alla sicurezza quanto quelli dei diritti dell’uomo e della giustizia sociale. Nel 1991, Papa Giovanni Paolo II richiamava alla necessità “*di mostrare che i complessi problemi di quei popoli possono essere risolti col metodo del dialogo e della solidarietà, anziché con la lotta per la distruzione dell’avversario e con la guerra*” (*Centesimus annus*, 22). La riflessione della Chiesa Cattolica ribadiva quindi l’invito a vivere il dialogo come servizio in favore della costruzione della pace e come unico metodo per dipanare contese e scongiurare i conflitti, esprimendo un netto rifiuto della violenza come mezzo politico legittimo.

In tal senso, sulla scia del Vaticano II, questa riflessione ha contribuito a sviluppare il pensiero sulla relazione tra dialogo e pace oltre le tradizionali visioni negative di quest’ultima, riconoscendo che essa può essere solo il frutto tanto di più equilibrate relazioni tra gli Stati quanto dell’impegno e del coinvolgimento degli individui, delle comunità e dei popoli. Si scorge così una sorta di anticipazione di molte delle intuizioni che di lì a poco avrebbero condotto alla piena introduzione dei concetti di *human security* e pace positiva nell’ambito degli studi internazionalistici e sulla sicurezza agli inizi degli anni Novanta.

*Dialogo e pace nell'ambito della risoluzione dei conflitti*

Venendo, invece, alla dimensione della risoluzione pacifica dei conflitti, la riflessione sul rapporto tra dialogo e pace ha inevitabilmente riguardato anche il piano pratico, ossia le vie attraverso cui immaginare e realizzare percorsi di mitigazione, risoluzione e ricomposizione (Thune, 2015). Tre sono gli ambiti ormai canonicamente riconosciuti in questo campo e che interrogano direttamente il principio del dialogo in rapporto alla pace. Innanzitutto, si ha la dimensione del cosiddetto *track-one*, ossia dell'impegno delle diplomazie tradizionali e degli Stati che si dedicano in vario modo alla creazione di tavoli negoziali volti alla risoluzione dei conflitti. Si pone, poi, l'attenzione su un secondo possibile ambito di azione, ossia *track-two*, in cui entra in gioco la diplomazia non-ufficiale allo scopo di avviare processi di costruzione di mutuo riconoscimento e fiducia capaci di aprire a scenari di pacificazione e negoziato (Allen, Sharp, 2017). Infine, più recentemente, l'esercizio del dialogo si è aperto al coinvolgimento di movimenti di base e organizzazioni dedite a progetti di sviluppo e assistenza delineando così un ulteriore livello, quello *track-three*, che combinato al precedente possa rafforzare la promozione di processi positivi di ricomposizione e condivisione.

*Dialogo e promozione della pace da parte della Chiesa*

L'attività di promozione della pace attraverso il dialogo vede la Chiesa coinvolta in tutti e tre questi livelli di azione. Vi è lo sforzo quotidiano delle rappresentanze pontificie volto a diffondere il valore del dialogo e a prevenire l'insorgere di ogni tipo di polarizzazione tanto all'interno degli stati quanto tra le nazioni. È, poi, necessario ricordare l'impegno della Chiesa nelle numerose organizzazioni internazionali, che mira a radicare il dialogo come unico strumento effettivo per la ricomposizione delle contese, la loro prevenzione, e per la gestione delle tensioni a livello globale (Tomasi, 2017). Infine, nell'ambito del *track-two* e *track-three*, il mondo cattolico ha dimostrato di voler offrire il proprio contributo tanto sul piano della riflessione quanto su quello concreto del campo, come dimostrano ad esempio le iniziative del Mozambico con la Comunità di Sant'Egidio, nelle Filippine con la Conferenza Vescovi-Ulema del Mindanao o in Guatemala in cui la Chiesa ha direttamente partecipato nell'attività di risoluzione del conflitto. In questo caso, la Chiesa si

propone come voce “terza” e mediatrice tra parti in contesa che non si parlano, per far sì che il dialogo possa nascere anche in situazioni di così marcata polarizzazione e scontro. Ricorda il Magistero della Chiesa cattolica che la pace deve essere raggiunta “*non con il ricorso alla forza, con la frode o con l’inganno, ma, come si addice agli esseri umani, con la reciproca comprensione, attraverso valutazioni serenamente obiettive e l’equa composizione*” (*Pacem in terris*, 1963, 51).

*Il dialogo in più dimensioni come metodo per costruire la pace*

A tal proposito, Giovanni XXIII sottolineava non solo l’importanza che le “assemblee più alte e qualificate considerino a fondo il problema della ricomposizione pacifica dei rapporti tra le comunità politiche sul piano mondiale” (*Pacem in terris*, 63), ma che tutti “*gli uomini, incontrandosi e negoziando, abbiano a scoprire meglio i vincoli che li legano, provenienti dalla loro comune umanità e abbiano pure a scoprire che una fra le più profonde esigenze della loro comune umanità è che tra essi e tra i rispettivi popoli regni non il timore, ma l’amore*” (*Pacem in terris*, 67). Leggendo queste parole si comprende la funzione del dialogo nei contesti di risoluzione dei conflitti non solo come strumento che permette di ripristinare la situazione precedente allo scoppio della violenza, ma come metodo volto a creare nuovo valore e un’inedita realtà positiva in cui le parti in causa traggano ancor più benefici di prima (Ramirez, 2007). Per quanto complessa e irta di ostacoli possa essere la promozione della pace non deve quindi ridursi alla sfera della sicurezza, ma deve impegnarsi attraverso il contributo di tutti gli attori interessati per realizzare percorsi di trasformazione e sviluppo integrale delle società scosse dal conflitto attraverso un dialogo ampio e aperto alla diversità. A tal proposito, Giovanni Paolo II intese richiamare con forza all’importanza di riconoscere la specificità del ruolo del dialogo e dei presupposti su cui esso deve essere coltivato, non dimenticando che esso “*non nasce da tattica o da interesse, ma è un’attività che ha proprie motivazioni, esigenze, dignità*” (*Redemptoris missio*, 1990, 55). Tale osservazione si coniuga con l’impegno e la dedizione allo studio del dialogo, delle sue ragioni, degli strumenti e metodologie necessarie a realizzarlo, evitando facili illusioni e prendendo le distanze da visioni strumentali o riduttive di tale principio.

*Pace, dialogo e conflittualità contemporanea*

Di fronte alla crescente attenzione rispetto ai fattori identitari e al loro ruolo nei conflitti contemporanei (Ramirez, Abad-Quintanal, 2018) la Chiesa cattolica ha posto poi particolare attenzione a due particolari forme di dialogo al servizio della pace e della comune comprensione, ossia il dialogo interreligioso e quello ecumenico in linea con le disposizioni di *Nostra aetate*.

Nel 2001, Giovanni Paolo II decise di dedicare al dialogo tra le culture l'intera riflessione annuale sulla pace, descrivendolo come “*la via necessaria per l'edificazione di un mondo riconciliato, capace di guardare con serenità al proprio futuro*”, e definendolo “*un tema decisivo per le prospettive della pace*” (*XXXIV Giornata mondiale della pace 2001*, 3). Ribadiva poi nel 2008 Benedetto XVI che “*le Nazioni Unite possono contare sui risultati del dialogo fra religioni e trarre frutto dalla disponibilità dei credenti a porre le proprie esperienze a servizio del bene comune. Loro compito è quello di proporre una visione della fede non in termini di intolleranza, di discriminazione e di conflitto, ma in termini di rispetto totale della verità, della coesistenza, dei diritti e della riconciliazione*” (*Discorso alle Nazioni Unite*, 2008). Papa Francesco ha poi sottolineato che “*le diverse religioni, a partire dal riconoscimento del valore di ogni persona umana come creatura chiamata ad essere figlio o figlia di Dio, offrono un prezioso apporto per la costruzione della fraternità e per la difesa della giustizia nella società. Il dialogo tra persone di religioni differenti non si fa solamente per diplomazia, cortesia o tolleranza*” (*Fratelli tutti*, 271). A tal proposito, richiamando l'esperienza dei Vescovi dell'India, egli concludeva che “*l'obiettivo del dialogo è stabilire amicizia, pace, armonia e condividere valori ed esperienze morali e spirituali in uno spirito di verità e amore*” (*Fratelli tutti*, 271).

*Papa Francesco, dialogo, pace e lo sviluppo umano integrale*

Il dialogo viene concepito da Bergoglio come uno degli elementi che testimoniano l'“amicizia sociale” e la fratellanza. È in questo modo che diviene possibile “*arrivare a riconoscere ciò che dev'essere sempre affermato e rispettato, e che va oltre il consenso occasionale*” (*Fratelli tutti*, 211). Egli ricorda che la pace non può essere realmente raggiunta “*se non quando vi sia un convinto dialogo di uomini e donne che cercano la verità al di là delle ideologie e delle opinioni diverse*” (*LIII Giornata mondiale della pace 2020*, 2). Secondo

il Pontefice “*il processo di pace è quindi un impegno che dura nel tempo. È un lavoro paziente di ricerca della verità e della giustizia, che onora la memoria delle vittime e che apre, passo dopo passo, a una speranza comune, più forte della vendetta*” (*ibid.*). Papa Francesco afferma che “*quando i conflitti non si risolvono ma si nascondono o si seppelliscono nel passato, ci sono silenzi che possono significare il rendersi complici di gravi errori e peccati. Invece la vera riconciliazione non rifugge dal conflitto, bensì si ottiene nel conflitto, superandolo attraverso il dialogo e la trattativa trasparente, sincera e paziente*” (*Fratelli tutti*, 249).

Il contributo di Papa Francesco alla riflessione sul rapporto tra dialogo e pace non solo entra in relazione con l’odierno dibattito sulla *human security* e la responsabilità di realizzarne i contenuti, ma offre attraverso il principio del dialogo nelle sue diverse forme una prospettiva attiva volta alla ricerca e promozione dello sviluppo umano integrale, creando nuovo valore e significato. Tali pensieri hanno trovato anche forma dal punto di vista organizzativo, dando nuovo slancio a quel continuo percorso di aggiornamento e contestualizzazione della Chiesa cattolica di fronte alle sfide della contemporaneità. A tal proposito è emblematica la sua decisione di dar vita nel 2016 al Dicastero per il Servizio dello Sviluppo Umano Integrale, riunendo in questo organismo quattro dicasteri, tra cui il Pontificio Consiglio per la Giustizia e per la Pace, stabilendo così un profondo legame tra le sfere della giustizia, della pace e della salvaguardia del creato.

### *Bibliografia*

- Allen N., Sharp T. (2017), *Process Peace: A New Evaluation Framework for Track II Diplomacy*, «International Negotiation», 22(1), pp. 92-122.
- Ramirez J.M. (2007), *Peace through Dialogue*, «International Journal on World Peace», 24(1), pp. 65-81.
- Ramirez J.M., Abad-Quintanal G. (eds.) (2018), *Cross-Cultural Dialogue as a Conflict Management Strategy*, Springer.
- Thune H. (ed.) (2015), *Dialogue and Conflict Resolution: Potential and Limits*, Ashgate Publishing.
- Tomasi S.M., *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.



## 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!

## WELFARE ATTIVO, LAVORO E PARTECIPAZIONE SOCIALE

Rosangela Lodigiani

*Al volgere del nuovo millennio, la “svolta dell’attivazione” induce a ripensare in chiave promozionale il welfare State, identificandolo come ambito di investimento sociale. Pur superando una visione assistenzialistica e favorendo in una logica sussidiaria il protagonismo delle persone e delle formazioni sociali, questa svolta rischia un duplice riduzionismo, economicista e individualista. Il Magistero concorre a evidenziarne le controverse implicazioni, chiarendo su quali basi costruire il nesso tra il welfare State e la partecipazione attiva attraverso il lavoro e l’impegno sociale.*

**Parole chiave:** Stato sociale, Politiche di attivazione, Investimento sociale, Lavoro, Sussidiarietà.

Active welfare state, labour and social participation

*On the threshold of the new Millennium, the “activation turn” leads the rethinking of the welfare state to converge on the social investment paradigm. Albeit going beyond welfarism and favoring the social actors’ responsibility and autonomy, according to the principles of subsidiarity, the activation turn undergoes the risk of a twofold reductionism: economicism and individualism. The Magisterium contributes to highlight these controversial implications, clarifying the basis on which to build the link between active welfare and active participation through labour and social engagement.*

**Keywords:** Welfare State, Activation policies, Social investment, Labour, Subsidiarity.

**ERC:** SH2\_2

*Un sistema di welfare “fuori squadra”*

Lasciatosi alle spalle l’epoca d’oro, tra il secondo dopoguerra e la metà degli anni ’70 del Novecento, nei quali aveva raggiunto l’apice dello sviluppo, il *Welfare State* entra in una lunga stagione di crisi. I vincoli macroeconomici imposti da una condizione che a livello internazionale volgerà in austerità permanente impongono di intervenire sulla sostenibilità finanziaria di un apparato cresciuto senza controllo. Tuttavia, ad esigere

---

Rosangela Lodigiani, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

Email: [rosangela.lodigiani@unicatt.it](mailto:rosangela.lodigiani@unicatt.it)



un cambio di passo è soprattutto la manifesta incapacità di fronteggiare l'emergere di nuovi rischi e bisogni sociali da parte del *welfare* forgiato nell'alveo del paradigma fordista-keynesiano, con il suo l'impianto assicurativo, passivo-assistenziale, centralizzato e *top-down*.

I processi socio-economici e culturali che connotano la transizione post-fordista e post-moderna – emancipazione femminile e femminilizzazione della forza lavoro, destandardizzazione dei rapporti di impiego, sviluppo dell'economia dei servizi e della conoscenza, liberalizzazione del commercio internazionale, integrazione dei mercati su scala globale, calo della natalità e invecchiamento della popolazione, pluralizzazione dei modelli famigliari, ecc. – sono tra i principali fattori che spingono “fuori squadra” il sistema di protezione sociale. Un sistema incentrato sulla protezione del lavoratore maschio adulto capofamiglia, impiegato stabilmente nei settori forti dell'economia manifatturiera, e sulla tanto netta quanto asimmetrica divisione del lavoro sociale in base al genere che affida agli uomini i compiti produttivi (il lavoro per il mercato) e alle donne quelli di riproduzione sociale (il lavoro informale di cura).

Discontinuità dei percorsi lavorativi, incertezza reddituale, povertà, solitudine, fragilità delle reti di prossimità, difficoltà di conciliazione famiglia-lavoro, obsolescenza o mancanza di competenze, invecchiamento e non autosufficienza tracciano l'agenda di un *welfare* che cerca di riallinearsi, rispondendo altresì alle aspettative di protagonismo e partecipazione dei cittadini.

### *Ricalibrare e attivare il welfare*

Alle soglie del nuovo millennio, la direzione del cambiamento sembra essere tracciata dalla strategia della “ricalibratura” del *welfare*, volta ad agire – come suggeriscono i teorici di questo approccio – su quattro dimensioni: “funzionale”, per spostare risorse dai vecchi ai nuovi rischi sociali; “distributiva” per bilanciare la copertura dei gruppi sociali correggendo le disparità tra quelli più e meno protetti; “normativo-discorsiva”, per esplicitare i criteri di giustizia e i valori che sono alla base delle scelte di ricalibratura; “politico-istituzionale”, per valorizzare in una prospettiva sussidiaria la natura istituzionale multilivello (in verticale) e plurale (in orizzontale) del sistema di *welfare*.

Le resistenze non mancano, e la ricalibratura fa breccia soprattutto lungo le dimensioni normativo-discorsiva e politico-istituzionale. A livel-

lo europeo e nei principali Paesi dell'Unione, infatti, si arriva a sostenere un capovolgimento della visione dello Stato sociale, del suo ruolo all'interno del più ampio sistema di *welfare*, finendo col riscrivere il legame tra protezione sociale e cittadini.

Il nuovo *framework* è quello dell'*active welfare State*: uno stato sociale "attivo" e insieme "attivante" che, da erogatore di dispositivi di tutela e di protezione passiva, diviene produttore di servizi promozionali e personalizzati, volti a stimolare nei soggetti lo sviluppo di risorse e capacità per autotutelarsi dalle situazioni di rischio del corso di vita, riducendo la dipendenza dalle provvidenze sociali. È uno stato di investimento sociale, che punta sullo sviluppo del capitale umano e sociale di individui e famiglie, di formazioni sociali e corpi intermedi, richiedendo la partecipazione dei cittadini alla costruzione delle condizioni di benessere per se stessi e la collettività (Esping-Andersen, 2002).

#### *Contro la torsione assistenzialistica del welfare State*

Sul piano ideale, l'attivazione si presenta come un "concetto ombrello" sotto il quale coesistono declinazioni diverse: la partecipazione al lavoro, la responsabilizzazione individuale per il benessere proprio e della propria famiglia, la libertà di scelta rispetto ai servizi di *welfare*, la partecipazione alle scelte pubbliche e l'autorganizzazione delle comunità locali, sino a includere la co-produzione del *welfare*, l'impegno civile e sociale. Il lavoro, o meglio, l'occupazione retribuita non è che uno – ancorché il privilegiato – dei possibili ambiti in cui l'attivazione si può esprimere, dando attuazione al dovere di concorrere alla costruzione del bene comune.

In questa ampia accezione, la prospettiva dell'attivazione, dell'investimento, della responsabilità di individui e corpi intermedi appare per più versi in sintonia con la visione del *welfare State* espressa, già nella fase di consolidamento ed espansione di questa istituzione, dal Magistero sociale della Chiesa. Sin dalla *Centesimus annus* (1991, 48) – la prima enciclica in cui si fa riferimento esplicito all'importanza dello "Stato del benessere" nel rispondere "*a molte necessità e bisogni, ponendo rimedio a forme di povertà e di privazione indegne della persona umana*" – la dottrina sociale prende infatti decisamente le distanze dalla torsione assistenzialistica che, a partire "*da un'inadeguata comprensione dei compiti propri dello Stato*" produce deresponsabilizzazione della società, ipertrofia e buro-

cratizzazione degli apparati pubblici, accrescimento sproporzionato della spesa pubblica, misconoscimento del reale bisogno dei cittadini. Di qui il richiamo imprescindibile al principio di sussidiarietà, secondo il quale “*una società di ordine superiore non deve interferire nella vita interna di una società di ordine inferiore, privandola delle sue competenze, ma deve piuttosto sostenerla in caso di necessità ed aiutarla a coordinare la sua azione con quella delle altre componenti sociali, in vista del bene comune*”. Un principio che innerva tutta la dottrina sociale precisando l'importanza di considerare anche la dimensione orizzontale della sussidiarietà: quella che apre al riconoscimento della natura pluralista della società e – nell'ambito specifico del *welfare* – al coinvolgimento delle diverse soggettività sociali nella produzione di beni e servizi svolti secondo finalità di interesse (e benessere) generale.

#### *La traduzione workfarista del modello ideale di attivazione*

Discostandosi dalla originaria ampiezza di significato, la traslazione del concetto di attivazione in effettive strategie di riforma ne comporta lo schiacciamento sulla dimensione occupazionale, con la contestuale rilettura delle politiche di investimento sociale in una prospettiva produttivistica. I servizi di educazione e cura per la prima infanzia, la formazione lungo il corso della vita, le politiche di invecchiamento attivo, i dispositivi di conciliazione vita-lavoro, concepiti idealmente come leva di capacitazione dei soggetti destinatari (figura 1), sono di fatto prioritariamente orientati a sostenere la piena occupazione, con una attenzione specifica per le componenti femminile e senior della forza lavoro.

I programmi di *welfare to work* (“dal *welfare* al lavoro”, ma anche “*welfare* in cambio di lavoro”) divengono l'emblema del *welfare* attivo: percorsi individualizzati di attivazione, puntellati da “vincoli di condizionalità”, che subordinano la fruizione delle indennità alla ricerca di impiego e alla partecipazione a percorsi di formazione e reinserimento lavorativo e sociale da parte dei beneficiari. Il nesso tra i sistemi di protezione sociale e le politiche dell'occupazione e del mercato del lavoro, e di conseguenza anche tra la protezione sociale e l'attività lavorativa, retribuita, dell'individuo, ne esce rafforzato. La priorità è quella di rendere le persone capaci di stare nel mercato più che di proteggerle dai suoi effetti e tanto i meccanismi di condizionalità quanto la tendenziale riduzione delle alternative alla dipendenza passiva dal *welfare* al lavoro remunerato

finiscono col sottomettere invece che sottrarre le persone alle pressioni del mercato.

I Paesi europei hanno in larga misura aderito a questa visione, pur differenziandosi in base al grado di severità delle condizionalità effettivamente prescritte, all'offerta di adeguati servizi di accompagnamento, alla definizione stessa di attivazione, polarizzandosi in corrispondenza di due modelli idealtipici: il modello *workfarista* proprio dei sistemi di *welfare* attivo di matrice liberale, nei quali i vincoli di condizionalità sono particolarmente stringenti e l'occupazione di mercato, di qualunque tipo essa sia, è considerata l'espressione massima dell'attivazione (secondo il motto "il lavoro prima di tutto"); e il modello *enabling* (detto anche *learnfare*), abilitante e capacitante, che connota in specie i sistemi di *welfare* attivo di matrice social-democratica, più orientati a valorizzare la formazione professionale e l'apprendimento continui in funzione non solo della riqualificazione, ma all'*empowerment* dei soggetti. Tuttavia una stessa "equazione" rimane sullo sfondo: attivazione e responsabilità individuali sono requisiti di cittadinanza, entrambi si compiono in modo paradigmatico nella partecipazione al mercato del lavoro (Lodigiani, 2018).

### *Il welfare come investimento di lungo periodo*

Con la Grande crisi del 2008 e la lunga fase di recessione che ne è conseguita la crescente domanda sociale di protezione e assistenza è costretta a misurarsi sia con il disallineamento del *welfare* rispetto ai bisogni emergenti (l'impennata della disoccupazione e dell'impoverimento su tutti) sia con l'esigenza di contenere la spesa sociale. Le azioni finalizzate al consolidamento dei bilanci pubblici tagliano le gambe agli investimenti sociali di lungo periodo imponendo scelte di risparmio nel breve. Il lascito è la tendenza a diminuire la generosità delle indennità, inasprire i dispositivi di condizionalità e le sanzioni, restringere i criteri di eleggibilità (Morel, Palier, Palme, 2012).

Gli effetti sono imprevisi e paradossali. Non solo le disuguaglianze strutturali non vengono aggredite, ma rischiano di amplificarsi. La redistribuzione di risorse, di servizi e di opportunità, persino delle misure di attivazione (formazione, conciliazione vita-lavoro, ecc.) è intaccata dall'effetto noto in letteratura come "*Matthew Effect*". In accordo le parole del passo evangelico "*a chi ha verrà dato e avrà in abbondanza mentre*

*a chi non ha verrà tolto anche il poco che ha*”, i dati empirici mostrano che a beneficiare degli interventi sono soprattutto i soggetti relativamente più dotati di risorse, di conoscenze e competenze, più facilmente attivabili. Persino le donne restano penalizzate, soprattutto quando madri. L'enfasi sulle responsabilità individuali nell'autoprotezione dai rischi e la generalizzazione dell'imperativo della piena occupazione portano a sottovalutare la diseguale collocazione di uomini e donne tanto nel mercato quanto nelle relazioni di aiuto e di interdipendenza. L'ampliarsi del fenomeno dei “lavoratori-poveri”, inoltre, mostra che il compimento dell'inserimento lavorativo non è in sé garanzia di benessere, inclusione, affrancamento dalla povertà.

Seppure con termini diversi, si tratta di effetti imprevisi denunciati da tempo dalla dottrina sociale. Che il *welfare* sia un ambito su cui investire e che tagliare risorse sia foriero di drammatiche disuguaglianze trovano per esempio chiara argomentazione nella *Caritas in veritate* (2009, 25). Allargando lo sguardo al di fuori dell'Europa e dei Paesi a capitalismo maturo, l'enciclica considera il nesso tra gli effetti della globalizzazione economica e l'erosione delle reti di protezione sociale dei cittadini e dei lavoratori nei Paesi emergenti e in quelli più poveri. Netta è la denuncia di come la competizione tra Stati e la rilevanza del mercato come prioritaria forma di regolazione abbiano comportato “*la riduzione delle reti di sicurezza sociale in cambio della ricerca di maggiori vantaggi competitivi nel mercato globale, con grave pericolo per i diritti dei lavoratori, per i diritti fondamentali dell'uomo e per la solidarietà attuata nelle tradizionali forme dello Stato sociale*”.

### *Il lavoro come chiave di volta della questione sociale*

L'insistenza sui diritti e la solidarietà chiarisce che la sostenibilità del legame tra lavoro e benessere, tra lavoro e *welfare*, dipende dalla qualità, dalla sicurezza, dalla protezione del lavoro che l'assolutizzazione della logica di mercato e dell'ideologia liberista compromettono per ampie fasce di lavoratori: “*L'abbassamento del livello di tutela dei diritti dei lavoratori o la rinuncia a meccanismi di redistribuzione del reddito per far acquisire al Paese maggiore competitività internazionale impediscono l'affermarsi di uno sviluppo di lunga durata. Vanno, allora, attentamente valutate le conseguenze sulle persone delle tendenze attuali verso un'economia del breve, talvolta brevissimo termine*” (*Caritas in veritate*, 32).

Dunque, non solo il lavoro è una dimensione ineludibile dello sviluppo integrale della persona, secondo l'insuperato insegnamento della *Laborem exercens* (1981, Introduzione), che, ricordiamo, è interamente dedicata a questo tema: “*il lavoro porta su di sé un particolare segno dell'uomo e dell'umanità, il segno di una persona operante in una comunità di persone; e questo segno determina la sua qualifica interiore e costituisce, in un certo senso, la stessa sua natura*”; ma il lavoro è la chiave di volta, “*probabilmente la chiave essenziale, di tutta la questione sociale, se cerchiamo di vederla veramente dal punto di vista del bene dell'uomo*” (*Laborem exercens*, 3), come la stessa enciclica afferma e l'intero Magistero in modo ricorrente rimarca. «*L'inequità è la radice dei mali sociali*» scrive papa Francesco nella *Laudato si'* (2015, 203): “*La dignità di ogni persona umana e il bene comune sono questioni che dovrebbero strutturare tutta la politica economica, ma a volte sembrano appendici aggiunte dall'esterno per completare un discorso politico senza prospettive né programmi di vero sviluppo integrale*”.

### *Il lavoro decente e dignitoso*

Non tutto e non sempre il lavoro è però “buono”. Il lavoro precario, sfruttato e sotto-pagato, de-qualificato, non corrispondente alle competenze possedute, non sostenibile in relazione ai personali corsi di vita, alle responsabilità e all'economia famigliari, tradisce le promesse di inclusione, coesione e benessere, a cui dovrebbe corrispondere – anche secondo il paradigma del *welfare* attivo, quantomeno nella sua ideale formulazione. Per questo, quando si parla di lavoro, è necessario considerare il suo farsi storico nelle diverse epoche, territori, contesti produttivi, sociali e personali. Difatti – è ancora la *Caritas in veritate* (32) a ricordarlo – se “*la dignità della persona e le esigenze della giustizia richiedono che, soprattutto oggi, le scelte economiche non facciano aumentare in modo eccessivo e moralmente inaccettabile le differenze di ricchezza e che si continui a perseguire quale priorità l'obiettivo dell'accesso al lavoro o del suo mantenimento, per tutti*», non è solo dall'accesso al lavoro, ma è dalla sua “qualità”, ovvero dalle condizioni in cui esso diviene esperienza concreta per le persone che si “misura” la giustizia sociale, si ha contezza delle diseguaglianze e delle ingiustizie che proprio il lavoro può produrre e aggravare. Insiste Benedetto XVI, precisando poco oltre il senso e il significato del concetto di “lavoro decente”, promosso per la prima volta a livello mondiale dall'Organizzazione Internazionale del lavoro nel 1999 e rilanciato da Giovanni

Paolo II già nel Giubileo dei lavoratori del 2000, conferendo ad esso una declinazione morale esplicita: “*che cosa significa la parola “decente” applicata al lavoro? Significa 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; un lavoro che, in questo modo, permetta ai lavoratori di essere rispettati al di fuori di ogni discriminazione; un lavoro che consenta di soddisfare le necessità delle famiglie e di scolarizzare i figli, senza che questi siano costretti essi stessi a lavorare; un lavoro che permetta ai lavoratori di organizzarsi liberamente e di far sentire la loro voce; un lavoro che lasci uno spazio sufficiente per ritrovare le proprie radici a livello personale, familiare e spirituale; un lavoro che assicuri ai lavoratori giunti alla pensione una condizione dignitosa*» (*Caritas in veritate*, 63).

### *La dignità della persona al di là dell’occupazione*

Se il lavoro deve essere espressione della dignità della persona, significa che se da un lato una cattiva condizione lavorativa può attentarla, dall’altro essa resta in qualche misura insopprimibile. Ciò perché, potremmo dire, la persona “viene prima”, cioè non si risolve totalmente nel lavoro, come con l’espressione “*lavorando diventiamo più persona*” sembra voler dire Papa Francesco nel *discorso agli operai dell’Ilva di Genova* il 27 maggio 2017. Vi è allora una dignità “intrinseca” del lavoro: è la dignità che la persona dà al lavoro, qualunque lavoro, col suo stesso essere persona (Lodigiani, 2018). “*Il lavoro va onorato perché fonte di ricchezza o almeno di condizioni di vita decorose e, in genere, è strumento efficace contro la povertà (cfr. Pr 10,4), ma non si deve cedere alla tentazione di idolatrarlo, perché in esso non si può trovare il senso ultimo e definitivo della vita. Il lavoro è essenziale, ma è Dio, non il lavoro, la fonte della vita e il fine dell’uomo*» (*Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, 2004, 257).

Certamente, la persona non si risolve nell’occupazione salariata, che – come insegnano le scienze sociali – è una “forma” specifica di lavoro, che si è affermata in epoca moderna oscurando le altre forme di lavoro che si attuano al di fuori dello scambio di mercato: attività di cura prestate informalmente all’interno della famiglia; tutte le attività espletate al di fuori della regolazione di mercato, comunque utili al funzionamento e all’integrazione della società, capaci di generare valore economico e sociale; attività sociali e riproduttive come quelle di volontariato, di impegno civile, di reciprocità comunitaria, il cui statuto rimane incerto.

Cosicché si stenta a valorizzarle entro le politiche di attivazione e talvolta perfino a riconoscerle, come denuncia papa Francesco nella *Fratelli tutti* (2020), quale espressione della vocazione umana a costruire legame sociale, ad avere cura dell'altro e del bene comune.

Il tema è spinoso; lambisce la questione della regolazione dei molteplici "lavori", che, anche grazie alla rivoluzione tecnologica e ai progressi dell'automazione, si pongono al confine tra lavoro dipendente e autonomo, tra lavoro e occupazione, tra lavoro e non lavoro, persino tra gratuità e sfruttamento.

### *La piena partecipazione in una società "pluriattiva"*

Si tratta di una questione tempo aperta e tutt'ora irrisolta, come dimostra l'altro la riedizione del celebre *Rapporto Supiot*, redatto nel 1999 per la Commissione europea da un gruppo di esperti, dal quale (ri)emerge una duplice istanza: dare un riconoscimento giuridico alle attività non di mercato, di interesse collettivo, che promuovono l'integrazione e la coesione sociale; introdurre una "nuova generazione di diritti sociali", volti a collegare i diritti del lavoro e di cittadinanza sociale: diritti soggettivi, legati alla persona in quanto tale e non alla sua condizione lavorativa (Supiot, 2016).

Non meno significativa è la proposta avanzata qualche anno orsono dall'economista Tony Atkinson (2015) di un reddito di partecipazione, integrativo rispetto al sistema di protezione sociale e condizionato all'apporto di un "contributo sociale" alla collettività (per esempio, tramite un impiego dipendente o autonomo, l'impegno in attività di formazione/istruzione, la ricerca attiva del lavoro, le attività di cura informale, le attività di volontariato regolare, ecc): una forma di sostegno del reddito, dunque, che contrasta l'imperativo di un'occupazione purchessia e l'implicita considerazione della partecipazione al mercato del lavoro come elemento di meritevolezza, salvaguardando però la logica della responsabilità e della contribuzione al benessere collettivo.

Nell'uno e nell'altro caso, e altri esempi potremmo portare, si pone la questione di come dare sostanza al dovere di contribuzione e solidarietà politica, economica e sociale che ci rende cittadini, ciascuno secondo le proprie possibilità e la propria scelta, tramite una attività o una funzione che concorra al progresso materiale o spirituale della società, come ci ricordano i primi articoli della nostra Costituzione; quell'"*impegno stori-*



*co, [incluso] il lavoro, che è parte integrante della condizione umana, pur non essendo l'unica ragione di vita” come ci ricorda il Magistero (Compendio della dottrina sociale della Chiesa, 264).*

*Dall'attivazione all'espressione della vocazione umana*

La portata della questione è amplificata nell'attuale congiuntura sia dalle implicazioni sociali ed economico-occupazionali dell'emergenza sanitaria, sia dall'impatto dei processi di automazione e di digitalizzazione sul mercato del lavoro, che rivitalizzano la profezia di un futuro senza lavoro, imponendo una battuta d'arresto al paradigma dell'attivazione, almeno nella declinazione workfarista.

Emblematicamente, nei primi drammatici mesi dell'emergenza sanitaria, la maggioranza dei Paesi europei ha sospeso le regole della condizionalità lavorativa, e le relative sanzioni, per i percettori di indennità e di misure di contrasto alla povertà. In molti casi, inoltre, sono state introdotte misure emergenziali erogate in modo “passivo” (come in Italia il reddito di emergenza, previsto come schema temporaneo, privo di condizionalità). Si aggiunga che le norme del distanziamento fisico e i *lockdown* indetti per assicurare la salute individuale e collettiva hanno contribuito a spingere sullo sfondo l'occupazione come “dovere primario” di cittadinanza, dando risalto al “non impiego” fatto di cura informale, di volontariato, di nuove forme di solidarietà e vicinanza al prossimo.

Certo, la temporaneità e l'eccezionalità delle suddette misure rendono improprio parlare di una svolta post-produttivistica capace di trasformare il *welfare to work* nel suo opposto: un *welfare without work*, come qualcuno suggerisce. Tuttavia qualcosa è cambiato. Il rilancio a livello internazionale del reddito di base incondizionato e universalistico (*basic income*) privo, per definizione, di ogni vincolo di condizionalità (meritevolezza) e di selettività (prova dei mezzi) è un segnale in tal senso, ed è anche indicativo di quanto la posta in gioco sia alta. Le ingenti risorse messe a disposizione per i piani di *recovery* sono solo il mezzo per disegnare la *Next Generation EU*, le scelte non possono che essere politiche nel senso alto del termine. A questo riguardo la dottrina sociale della Chiesa offre riferimenti chiari. Il rifiuto di ogni forma di assistenzialismo, incluse le forme di *basic income* scevre da ogni tipo di impegno, si accompagna al riconoscimento della responsabilità di ciascuno e ciascuna, secondo la propria vocazione, capacità e possibilità, alla contri-

buzione per una società solidale, equa e giusta, nella quale il rispetto della dignità della persona e la salvaguardia delle condizioni per uno sviluppo integrale sono i criteri ineludibili di un ordine politico, sociale ed economico che persegue e tutela il bene comune. Il lavoro è al cuore di questa contribuzione, quale dimensione non accessoria, bensì costitutiva della condizione umana: sebbene la fonte della vita e il fine ultimo siano solo in Dio, la persona realizza la sua vocazione creaturale nella chiamata a custodire e coltivare il creato.

D'altro canto il farsi storico del lavoro, come della dignità della persona, non può che confrontarsi con le condizioni concrete dell'esistenza e della vita associata; per questo al sistema di *welfare* spetta di concorrere a realizzare le necessarie condizioni di giustizia sociale, tramite il contrasto delle diseguaglianze, l'erogazione di provvidenze, la promozione di opportunità di partecipazione volte ad assicurare una vita degna a tutte le persone. Nel rispetto del principio cardine della sussidiarietà, che arriva a informare i rapporti non solo tra Stato, enti locali e formazioni sociali, ma tra Stato e singoli cittadini: «*la sussidiarietà rispetta la dignità della persona, nella quale vede un soggetto sempre capace di dare qualcosa agli altri. Riconoscendo nella reciprocità l'intima costituzione dell'essere umano, la sussidiarietà è l'antidoto più efficace contro ogni forma di assistenzialismo paternalista*» (*Caritas in veritate*, 57).

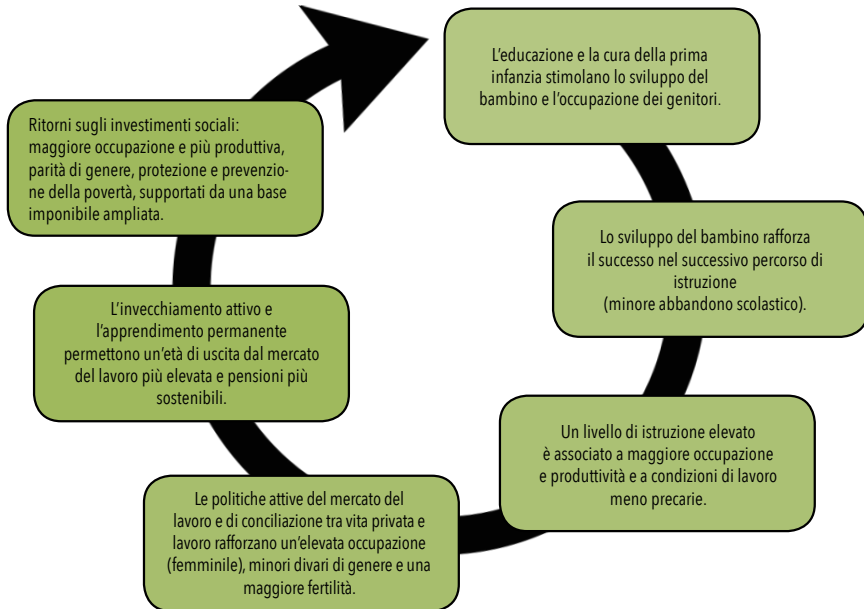
### *Bibliografia*

- Atkinson T. (2015), *Disuguaglianza. Che cosa si può fare*, Raffaello Cortina.
- Esping-Andersen G. (eds.) (2002), *Why we need a New Welfare State*, Oxford University Press.
- Lodigiani R. (2018), *Lavoratori e cittadini*, Vita e Pensiero.
- Morel N., Palier B., Palme J. (eds.) (2012), *Towards a Social Investment Welfare State? Ideas, policies and challenges*, Policy Press.
- Supiot A. (2016), *Au-delà de l'emploi: Les voies d'une vraie réforme du droit du travail*, Flammarion, Paris.

Figura 1

*Social investment life course multiplier*

(adattamento da A. Hemerijck (ed.), *The Uses of Social Investment*, Oxford University Press, forthcoming)





## 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...

## INSOLVENZA E PERSONA: PROFILI ETICI

Mario Anolli

*Il rapporto debitore-creditore in caso di insolvenza presenta profili etici importanti. Diversi filoni di analisi etica possono essere richiamati. La Dottrina sociale della Chiesa propone una visione autonoma: il contratto di debito, in tutte le sue fasi, deve essere conformato in modo da condizionare il benessere economico “reale ed integrale” agli elementi di qualità umana delle relazioni che i meccanismi economici, da soli, non sono in grado di produrre e rispettando il principio che la finanza è “a servizio dell’uomo”, sia esso debitore o creditore.*

**Parole chiave:** *Insolvenza, Remissione del debito, Vita buona, Posizione originaria, Utilitarismo.*

Some ethical issues in debt forgiveness

*The relationship debtor-creditor in the event of default carries important ethical profiles. Different strands of ethical analysis can be evoked. The Social Doctrine of the Church offers an autonomous vision: the debt contract, in all its phases, must be conformed in such a way as to condition the “real and integral” economic well-being to the elements of human quality of the relationships that the economic apparatus, alone, is not able to generate and respecting the principle that finance is “at the service of man”, either debtor or creditor.*

**Keywords:** *Default, Debt forgiveness, Good life, Original position, Utilitarianism.*

**ERC:** SH1\_4

### *Etica e insolvenza*

La riflessione che segue riguarda i risvolti etici delle modalità di svolgimento del rapporto tra debitore-consumatore e creditore in caso di insolvenza (Anolli, 2021).

L’evoluzione del credito può presentare diversi stadi di anomalia: il ritardo nel rispetto delle scadenze, la rinegoziazione del debito e, infine, la vera e propria insolvenza. In ognuno di questi stadi, l’andamento

---

Mario Anolli, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

Email: [mario.anolli@unicatt.it](mailto:mario.anolli@unicatt.it)

del rapporto tra creditore e debitore si confronta con decisioni, che, nell'ambito dell'impianto normativo tempo per tempo vigente, interrogano le parti anche sotto il profilo etico.

La letteratura aziendale più avanzata da tempo usa approcci che “mettono in conto” in modo oggettivo e non moralistico il fenomeno dell'insolvenza. Per contro, la mera osservazione linguistica – nella quale il debito non rimborsato assume uno stigma di colpa (“bancarottiere”, “fallito”, “insolvente”) – denota connotazioni etiche negative. Lo stigma linguistico e sociale spesso accompagna (o precede) il giudizio morale e rischia di influenzare l'individuazione delle soluzioni al problema dell'insolvenza.

L'esame dei profili etici dell'insolvenza deve partire dal concetto di mancato rispetto di una promessa, fatta dalla persona poi rivelatasi insolvente, e dalla regola, non controversa in campo etico, che le promesse vadano fatte in buona fede (ovvero con l'intenzione di rispettarle) e che chi ha promesso non adotti consapevolmente comportamenti che conducano al mancato rispetto delle stesse. Ci si riferisce, qui e nel seguito, ai debiti assunti volontariamente. Un caso particolare riguarda invece il trattamento dei debiti che sorgono non a seguito di un accordo tra due parti, ma a seguito di norme (come per esempio i debiti fiscali) o di eventi involontari (come per esempio per risarcimento danni).

### *Quattro grandi filoni*

Quattro grandi filoni filosofici possono essere richiamati per discutere dell'etica dell'insolvenza.

1. La legge naturale, in base alla quale vi sono regole innate (quali quella di rispettare le promesse) e che entra tuttavia in contraddizione, con riferimento al fenomeno dell'insolvenza, con una visione “moderata” del dovere, ovvero con il fatto che, in alcune circostanze, il debito (o una sua porzione) possa non essere ripagato, senza che ciò costituisca una violazione etica. La contraddizione tra legge naturale e comportamento concreto è risolta nella filosofia di Tommaso d'Aquino con la teoria del doppio effetto: una data azione può dare origine a due effetti diversi e opposti, uno buono (es. alleviare un grave disagio al debitore insolvente) e uno cattivo (es. comprimere i diritti del creditore). Perché l'azione che produce effetti collaterali sia accettabile eticamente devono

essere rispettate quattro condizioni: I. la natura dell'azione dev'essere buona; II. la finalità deve essere buona: l'effetto negativo non può essere il fine dell'azione, ma solo la conseguenza; III. l'intenzione dev'essere buona e gli effetti negativi vanno minimizzati; IV. vi deve essere proporzionalità, ovvero l'effetto negativo non dev'essere maggiore di quello buono.

2. L'approccio utilitarista, in base al quale il mantenimento delle promesse presenta una convenienza di medio termine che induce a fare sì che i contratti siano rispettati anche in situazioni che immediatamente risultano svantaggiose. In tale ottica, è interesse di entrambe le parti (debitore e creditore) che viga il principio in base al quale i debiti devono essere rimborsati.

3. L'approccio deontologico, in base al quale va innanzitutto considerato il principio dell'imperativo categorico (le promesse vanno assunte in buona fede e mantenute sempre, in quanto promesse e non in quanto convenga). Inoltre, assume rilievo il principio di autonomia (se non è possibile adempiere a un'obbligazione, anche il dovere morale di rispettare i propri impegni ne è proporzionalmente ridotto) che fa sì che il debitore impossibilitato ad assolvere non abbia responsabilità morale dell'insolvenza (la libertà di azione è condizione indispensabile per la responsabilità). In tal caso l'insolvenza non costituisce violazione delle proprie promesse, ma perdita di autonomia relativamente alle proprie scelte. Per contro, e per il medesimo principio di autonomia, il creditore non può essere strumentalmente assoggettato alle conseguenze del comportamento del debitore, quando questo sia dettato dalla ricerca di benefici.

4. In un impianto *à la Rawls* basato sul concetto di posizione originaria, ogni soggetto che operi "dietro il velo dell'ignoranza" e quindi non sappia quale "posizione" andrà a occupare – debitore o creditore di un debito insoluto – sceglierà l'assetto nel quale gli oneri per chi occupa la posizione meno vantaggiosa saranno i minori fra le varie soluzioni alternative. Quindi rimborsare i debiti è corretto perché è corretta la pratica sociale che ne deriva, a prescindere da quella che sarà la posizione (debitore o creditore) che si andrà concretamente a occupare. Per lo stesso motivo, il soggetto nella posizione originaria difficilmente concorderebbe con l'assoluta non condonabilità, in nessuna circostanza, del debito, non sapendo quale posizione andrà ad occupare.

*Debito e finanza nella Dottrina sociale della Chiesa*

Sul fenomeno finanziario e sulle sue implicazioni etiche prende posizione con nettezza la Dottrina sociale della Chiesa cattolica (DSC), ritenendo che i temi di natura economica abbiano una pesante influenza sulla vita delle persone e che quindi essi debbano essere visti non autonomamente e acriticamente, ma piuttosto strumentalmente alla realizzazione del vero destino della persona in quanto creatura di Dio. I principi etici generali che più si possono applicare a tale visione del mondo sono i principi dei diritti, della giustizia (l'uomo ha diritto alla propria dignità, alla vita religiosa, a una giusta remunerazione) e della virtù (sono buone le soluzioni che consentono e promuovono la realizzazione della vera natura umana – “sviluppo umano integrale”, vita buona).

Con riferimento al fenomeno finanziario, compendia e riassume la DSC in tema di economia e finanza il documento *Oeconomicae et pecuniariae quaestiones* (2018), che segue idealmente l'enciclica *Caritas in veritate* (2009).

Nelle *Oeconomicae et pecuniariae quaestiones* (OPQ), per quanto qui rileva, emergono importanti i seguenti principi:

1. Lo sviluppo dell'economia e della finanza esercita un rilevante influsso sul benessere materiale dell'umanità e ciò “*reclama, da una parte, un'adeguata regolazione delle loro dinamiche, e dall'altra, una chiara fondazione etica, che assicuri al benessere raggiunto quella qualità umana delle relazioni che i meccanismi economici, da soli, non sono in grado di produrre*” al fine di promuovere “*un benessere per l'uomo che sia reale ed integrale*” (OPQ, 1);

2. L'attuale assetto economico, pur in un quadro di significativo incremento del benessere generale, ha visto una crescita delle disuguaglianze, causate da un assetto non abbastanza attento al bene comune e governato da principi obsoleti, che non sono in grado di limitare adeguatamente “*gli aspetti predatori e speculativi*” (OPQ, 5);

3. La crisi finanziaria ha dimostrato che i mercati non sono in grado di regularsi da sé poiché “*non sanno né produrre quei presupposti che ne consentono il regolare svolgimento (coesione sociale, onestà, fiducia, sicurezza, leggi...), né correggere quegli effetti e quelle esternalità che risultano nocivi alla società umana (disuguaglianze, asimmetrie, degrado ambientale, insicurezza sociale, frodi...)*” (OPQ, 13);



4. Le asimmetrie informative e di forza negoziale che caratterizzano i mercati possono condurre alla circostanza che *“nel mondo economico-finanziario si verificano delle condizioni in cui alcuni di questi mezzi, benché non immediatamente inaccettabili dal punto di vista etico, configurano però dei casi di immoralità prossima, vale a dire occasioni in cui molto facilmente si generano abusi e raggiri, specie ai danni della controparte meno avvantaggiata”* come accade per alcuni strumenti finanziari collocati *“in una situazione di asimmetria, approfittando delle lacune cognitive o della debolezza contrattuale di una delle controparti”* e quindi in *“violazione della debita correttezza relazionale”* (OPQ, 14), il che costituisce grave violazione etica. Si suggerisce, a proposito di asimmetrie, il superamento del tradizionale principio del *caveat emptor*, principio in base al quale è onere di diligenza del compratore verificare la qualità del bene acquistato e la sua corrispondenza a quanto promesso dal venditore. Tale principio presuppone *“parità nella capacità di tutelare i propri interessi da parte dei contraenti”* (OPQ, 14), che spesso non è realizzata nell’esperienza corrente; è inaccettabile sotto il profilo etico *“l’avvalersi di un’asimmetria a proprio vantaggio”* e *“lucrare sfruttando la propria posizione dominante con ingiusto svantaggio altrui”* (OPQ, 17);

5. Il rischio del corrente assetto della finanza è che si realizzi una *“inversione di ordine fra mezzi e fini, per cui il lavoro da bene diviene strumento e il denaro da mezzo diviene fine”* (OPQ, 15), mentre invece il denaro *“deve servire e non governare”* (OPQ, 6). Occorre quindi proporre nuove forme di relazioni economiche e finanziarie orientate al perseguimento del bene comune e della generalizzazione della dignità dell’uomo.

*Etica e condonabilità del debito*

È possibile affermare che gli obblighi e i diritti morali possono essere divisi in due categorie.

La prima e più fondamentale categoria deriva dalla natura umana e quindi riguarda diritti che sono inalienabili e condivisi da tutte le persone grazie alla loro natura autonoma. Questi diritti (diritti umani) non sono condizionati a nulla altro che ad essere parte della specie umana; nella prospettiva del debito si tratta dell’autonomia, che non può essere compressa oltre certi livelli (per esempio, standard di vita minimo).

La seconda categoria è invece contingente e richiede che i membri della società concordino, mediante qualche atto volontario, di obbligarci a certi comportamenti, che tuttavia possono comprimere, ma non distruggere, la fondamentale categoria del primo tipo (l’autonomia). Il

dovere morale di rimborsare i debiti ricade in questa seconda categoria di carattere contingente (e subordinato): in quanto si tratta di un dovere conseguenza di una promessa, deve essere invocato da un particolare atto del libero arbitrio (autonomo) e comporta un impegno che limita e circoscrive l'autonomia delle parti solo finché l'autonomia stessa esiste. Quando l'autonomia sia stata compressa a seguito dell'insolvenza, occorre considerare se essa possa tornare o se rimanga permanentemente "sequestrata" dai creditori insoddisfatti. Se l'insolvente recupera autonomia dopo che sono stati rimessi i suoi debiti, le promesse fatte precedentemente all'insolvenza sono ancora valide, oppure quell'autonomia (storica) è stata distrutta dall'insolvenza?

Nella prospettiva della DSC vi è qualcosa di più, ovvero il contratto di debito deve essere conformato in modo da condizionare il benessere economico complessivo agli elementi di "*qualità umana delle relazioni*" che i meccanismi economici, da soli, "*non sono in grado di produrre*" al fine di promuovere un benessere "*reale ed integrale*" (OPQ, 1). L'economia, la finanza e i suoi contratti (incluso quello di debito) sono subordinati al rispetto dei principi di libertà, verità, giustizia e solidarietà e l'ambito economico va inteso sempre "*a servizio dell'uomo*"; il denaro "*deve servire e non governare*" (OPQ, 6).

Possiamo quindi concludere che il dovere di rimborsare i debiti, avendo natura secondaria e contrattuale, si arresta di fronte a compressioni dell'autonomia che sono giudicate inaccettabili, tenuto conto che il livello di accettabilità si evolve con l'evoluzione del costume.

#### *Limiti alla rimborsabilità dei debiti*

Con riferimento ai limiti alla rimborsabilità dei debiti, va considerata la circostanza dell'impossibilità sopravvenuta, senza responsabilità da parte del debitore: ripagare un debito può rivelarsi impossibile, a seguito di eventi sopravvenuti (si pensi, in caso di debito personale, a *life events* quali separazioni matrimoniali, gravi malattie, perdita del lavoro). In tal caso, cessata l'autonomia del debitore, l'obbligo morale di adempiere viene meno e quindi non vi è nulla di moralmente sbagliato nel sollevare dal suo obbligo il debitore.

Non c'è quindi niente di eticamente condannabile nel fatto che ai debitori sia condonato l'eccesso di peso che non riuscirebbero comunque a pagare. Bisogna prestare tuttavia attenzione, in punto di giustizia

ed equità generale, al fatto che il disagio proveniente da un debito eccessivo assunto in modo informato e non irresponsabile (e che si risolverebbe con il suo condono per peso eccessivo sopravvenuto) non è per sé diverso dal disagio che nasce a fronte di cause diverse (e indipendenti dal debito) quali cattiva salute o perdita del lavoro. In questo caso, per mantenere un principio di giustizia sociale, dovrebbero essere destinate risorse a forme di reddito universale, accesso a sostegno per i bisogni primari di abitazione, istruzione, cura della salute, estese a tutti i soggetti bisognosi, a prescindere dalla loro situazione debitoria.

I temi etici (oltre a quelli legali) sono in questo caso concentrati sui creditori e sulla ripartizione dell'onere dell'insolvenza, con parità di trattamento. Inoltre, il contratto di credito lega due parti e questo significa che, in caso di difficoltà inaspettate (in buona fede, da entrambe le parti), l'onere va ripartito tra creditore e debitore, dal momento che il giudizio circa la probabilità di rimborso è stato errato da entrambe le parti all'atto della stipulazione del contratto. Vi è, quindi, una responsabilità condivisa, che a sua volta implica l'obbligo morale di ripartire il danno, mentre sarebbe non giustificato dal punto di vista etico lasciare che sia la parte più debole a sopportare i maggiori oneri.

#### *Circostanze che determinano il mancato pagamento*

Oltre ai limiti della rimborsabilità dei debiti, vanno valutate le implicazioni morali connesse con le circostanze che determinano il mancato pagamento:

- comportamento negligente, di colui (debitore o creditore) che non intende causare danno e non è consapevole che le azioni che sta assumendo comportano il rischio di causarlo, ma il danno sorge ugualmente dal mancato rispetto di ragionevoli standard. Non vi è violazione di standard etici se le parti sono entrate in un accordo e fanno del loro meglio per assicurare che questo abbia successo, ma non sono state abbastanza attente e informate relativamente a tutti i possibili rischi;
- irresponsabilità, ovvero quando il debitore non ha intenzione di causare danno, ma prende in considerazione che il corso di azioni intrapreso può comportare un rischio sostanziale di produrre danno e consapevolmente sceglie di procedere con l'azione. Sotto il profilo etico,

il comportamento non è giustificabile perché l'assunzione consapevole equivale a mentire. Tutti i debitori (e i creditori) sono consapevoli del rischio di insolvenza, ma alcuni di questi lo accettano in modo irresponsabile. Una persona ragionevole non dovrebbe prendere a prestito più di quanto può ripagare e questo è sufficiente per imporre qualche responsabilità morale sugli insolventi, alla quale fa da contraltare, se esistente, la responsabilità morale del creditore che abbia concesso credito eccessivo;

- frode, che può avvenire prima dell'assunzione del debito (rappresentazione di un quadro informativo infedele, che, ove portato a conoscenza del creditore, ne avrebbe arrestato la concessione del credito) o dopo (comportamenti che riducono dolosamente da parte del debitore la capacità di rimborsare il debito). Non c'è nessuna teoria morale concretamente applicabile che possa giustificare comportamenti fraudolenti.

*Quali soluzioni soddisfacenti per trattare l'insolvenza?*

Riprendiamo la domanda originaria: l'insolvenza merita stigma morale? Se si supera lo stigma e si oggettivizzano le ragioni etiche comparate fondamentali, è possibile individuare soluzioni soddisfacenti dal punto di vista etico per trattare il problema dell'insolvenza?

Si individuano le seguenti risposte:

- le promesse o sono vincolanti o non sono, in quanto costituiscono la base per una comunità quando prende in considerazione i propri comportamenti e il loro coordinamento; le promesse sono violate dai debitori insolventi;

- in caso di insolvenza viene meno o risulta fortemente compressa l'autonomia del debitore. L'autonomia è principio superiore, intrinsecamente connesso con la natura umana e non necessita di alcun contratto; per questo motivo non può essere eccessivamente compressa. Si possono prevedere "regole di esenzione" che proteggono parzialmente e progressivamente l'autonomia del debitore, e fanno sì che egli sia tenuto a rimborsare parte del suo debito entro un dato periodo massimo e possa mantenere l'autonomia su una quota (di attività e) di reddito;

- l'individuazione delle soluzioni concrete risponde a un principio utilitaristico. Assumono rilievo: la comparazione tra le disutilità di debitore e creditore (che si trovano in condizioni di disagio normalmente diverse); il problema dei costi (anche sociali) connessi con il recupero del credito; il ridotto contributo alla società in caso di uscita dal circuito produttivo del debitore insolvente; il problema della deterrenza (se l'insolvenza è resa "sgradevole", le persone cercheranno di evitare tale condizione); il problema dell'inasprimento degli standard di concessione da parte dei creditori per i periodi futuri. Tuttavia, se le "punizioni" equilibrate e con chiaro effetto deterrente possono avere giustificazione, le punizioni fini a sé stesse o comunque con effetto netto negativo in termini di utilità non sono, in ottica utilitaristica, accettabili. Bisogna quindi cercare di minimizzare i costi "inutili" come, per esempio, i costi psicologici e sociali dell'insolvenza (stigma sul debitore insolvente); tali costi possono avere effetti distruttivi sulla vita delle famiglie e questo a sua volta può comportare che il problema venga affrontato troppo tardi, quando ormai alcune azioni di rimedio non sono più praticabili;

- per quanto riguarda il comportamento delle parti, bisogna considerare, nella valutazione etica, se il debitore sia stato considerato oppure negligente, come pure se il creditore abbia agito con trascuratezza o avventatezza. Gli errori di giudizio non sono tutti condannabili allo stesso modo. Ovviamente i comportamenti dolosi non sono eticamente mai ammissibili;

- la società, lo Stato – che a sua volta può essere creditore per obbligazioni fiscali – ha un ruolo particolare, perché non può "tirarsi indietro", abbandonando al loro destino i cittadini-debitori in difficoltà e, d'altra parte, alcuni problemi di sovraindebitamento (nei quali il debito impropriamente funge da sostegno al reddito a fronte di esigenze di assistenza sociale e sanitaria) derivano dal fatto che lo Stato non fornisce (o fornisce in misura insufficiente) alcune prestazioni di sostegno sociale. Non va trascurato il fatto che a volte il debito funge da sostegno al reddito e quindi l'insolvenza è una manifestazione tardiva di un'insufficienza di reddito. Nell'individuazione della soluzione occorre quindi tenere presente che sul rapporto debitore-creditore possono scaricarsi problemi estranei alla pura dinamica creditizia e che pertanto devono essere risolti in altre sedi, di carattere collettivo e non bilaterale, più propriamente di assistenza e di sostegno al reddito. Il sollievo dai debiti non

deve essere confuso con forme di assistenza verso i soggetti comunque svantaggiati (anche a prescindere dal loro indebitamento), altrimenti si avrebbe una situazione di disparità di trattamento (difetto di giustizia) tra soggetti la cui autonomia sia compressa perché, a seguito di insolvenza, sono assoggettati ad azioni di recupero e soggetti che, idealmente nella stessa situazione di reddito e di bisogni, vedano l'autonomia limitata *ex ante* dal fatto di non poter accedere al credito;

- un giudizio più maturo sul tema delle modalità adeguate, e rispettose di tutte le parti, per il trattamento dell'insolvenza del debitore *retail* dovrà in ogni caso tenere conto degli sviluppi della tecnologia e della diffusione delle applicazioni al credito dell'intelligenza artificiale. Infatti, il presupposto fondamentale dell'assetto corrente delle relazioni tra creditore e debitore, sia al momento della concessione sia nelle fasi di rimborso/recupero del credito, è basato sull'impianto generale delle asimmetrie informative, che svantaggiano il creditore nel momento in cui il debitore possa nascondere informazioni rilevanti (*hidden information*) o azioni dannose (*hidden action*) per il creditore. Gli sviluppi della tecnologia applicata al reperimento e trattamento delle informazioni (*data lakes, big data, machine learning*) cambiano tuttavia in modo fondamentale il quadro informativo nel rapporto debitore-creditore. Il giudizio etico sull'insolvenza, essendo basato sui rapporti tra i due soggetti, dovrà evolversi di pari passo, con un crescente favore verso la posizione del debitore.

### *Bibliografia*

Anolli M. (2021), *Insolvenza e persona: profili etici*, in *Credito e responsabilità sociale*, a cura di E. Beccalli, Vita e Pensiero, 2021.

Chavanne D. (2017), *Shaking Off Burdens—Debt Relief and Moral Intuitions*, «Kyklos», 70(3), 381-401.

Herbert M. J. (1990), *As We Forgive Our Debtors: Bankruptcy and Consumer Credit in America*, «University of Richmond Law Review», 25(1), 221-232.

Kilborn J. J. (2013), *The 5000-Year Circle of Debt Clemency: From Sumer and Babylon to America and Europe*, «Nederlands Tijdschrift voor Burgerlijk Recht».

Kilpi J. (1998), *The ethics of bankruptcy*, Psychology Press.

# IL DEBITO ESTERO DEI PAESI IN VIA DI SVILUPPO E LA DOTTRINA DEI DEBITI ODIOSI

Mauro Megliani

*La dottrina dei debiti odiosi venne elaborata dal giurista russo Sack. Secondo Sack, un debito sarebbe odioso quando fosse contratto da un regime dispotico, per finalità contrarie agli interessi della popolazione e con la consapevolezza di questa situazione da parte dei creditori. Pur rispecchiando esigenze di giustizia contrattuale, la dottrina non ha basi giuridiche tanto nel diritto internazionale, quanto nel diritto interno. Tale dottrina è stata però sostanzialmente recepita nel Magistero ecclesiastico, che può frasi promotore di azioni volte alla sua formalizzazione.*

**Parole chiave:** Paesi in via di sviluppo, Debito estero, Dottrina dei debiti odiosi, Valore giuridico, Giustizia contrattuale.

The Foreign Debt of Developing Countries and the Odious Debt Doctrine

*The odious debt doctrine was elaborated by the Russian jurist Sack. In the view of Sack, a debt would be odious if contracted by a despotic régime, against the interest of the population and with the lenders' awareness of all that. Although reflecting demand for contractual justice, the odious debt doctrine has not legal underpinnings, in both international and internal law. By contrast, the Church's Magisterium has substantively acknowledged this doctrine and may promote initiatives leading to its formalisation.*

**Keywords:** Developing Countries, Foreign Debt, Odious Debt Doctrine, Legal Value, Contractual Justice.

**ERC:** SH2\_4; SH2\_5

## Definizione

La “odiosità” di un debito è stata sovente utilizzata come argomento per affermare l’invalidità di un prestito contratto dal governo di un Paese in via di sviluppo. Una tale invalidità comporterebbe il venir meno dell’obbligo di ripagare il prestito. Il venir meno di quest’obbligo avrebbe un impatto significativo sulla dinamica dell’indebitamento dei Paesi in via di sviluppo.

---

Mauro Megliani, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

Email: [mauro.megliani@unicatt.it](mailto:mauro.megliani@unicatt.it)

La dottrina dei debiti odiosi venne elaborata nel 1927 dal giurista di origine russa Alexander Sack. Analizzando le vicende dei debiti sovrani in rapporto ai casi di successione di Stati e governi, Sack si accorse che la regola del passaggio del debito non veniva sempre rispettata. La ragione di questo mancato rispetto andava ricercata nella “odiosità” del debito. Secondo Sack, un debito risulterebbe odioso se contratto da un regime dispotico, contro gli interessi della popolazione e nella piena consapevolezza di questa situazione da parte dei creditori.

La dottrina dei debiti odiosi così formulata cadde in oblio per parecchi decenni. Venne ripresa e utilizzata come argomento a supporto della cancellazione del debito dei Paesi più poveri nella cornice del Grande Giubileo del 2000. Il riaccendersi del dibattito intorno ai debiti odiosi portò ad una riformulazione della dottrina elaborata da Sack allo scopo di ampliarne la portata oltre il circoscritto fenomeno della successione di Stati e governi. L'elemento della contrazione di un prestito da parte di un regime dispotico venne pertanto sostituito con quello della contrazione di un prestito senza il consenso della popolazione. Dal momento che nei regimi democratici il consenso della popolazione in merito a impegni finanziari si esprime mediante gli organi parlamentari, tale consenso mancherebbe quando tali organi non autorizzassero la contrazione del prestito.

Parallelamente, venne elaborata la categoria dei debiti illegittimi (Hanlon, 2006). Questa categoria comprenderebbe, oltre ai debiti odiosi, debiti comportanti interessi usurari, debiti contratti da regimi oppressivi, debiti per finanziare la realizzazione di progetti inutili e debiti per l'arricchimento di funzionari governativi. L'ampio dibattito intorno alla legittimità/odiosità dei debiti pone la questione se tale qualificazione rivesta solo una valenza politica da far valere in seno ad un processo di ristrutturazione del debito estero o se possieda anche un fondamento giuridico tale da mettere in discussione la validità del contratto di prestito in sede contenziosa.

### *Il valore giuridico della dottrina dei debiti odiosi*

Se la nozione di debito illegittimo presenta contorni troppo vaghi e un contenuto troppo incerto per essere giuridicamente qualificabile, la dottrina dei debiti odiosi è sufficientemente definita per essere oggetto di una valutazione giuridica. Tale valutazione andrà condotta in base



alla legge applicabile al prestito che può essere sia il diritto internazionale che un diritto interno.

Il diritto internazionale si applica ai prestiti concessi da stati nella cornice della cooperazione allo sviluppo oppure da istituzioni finanziarie multilaterali. A questo riguardo occorre fin da subito notare che il diritto internazionale non contiene norme - né pattizie, né consuetudinarie - che definiscano un debito come odioso. Neppure la *Convenzione di Vienna del 1983 sulla Successione degli Stati rispetto ai beni pubblici, agli archivi e ai debiti pubblici* ha accolto la dottrina dei debiti odiosi. La questione era stata sollevata durante i lavori preparatori, ma non si era coagulato un consenso sufficiente per recepire la nozione di debito odioso nel testo definitivo della convenzione.

Il diritto interno si applica ai prestiti contratti con soggetti privati (banche e obbligazionisti). Tali prestiti sono in genere soggetti alla legge di New York o a quella inglese in base alla scelta delle parti. Neppure gli ordinamenti interni offrono una soluzione al problema. Il punto è implicitamente sottolineato nei *Guiding Principles on Foreign Debt and Human Rights* del Consiglio per i Diritti umani delle Nazioni Unite (2011) dove si afferma che i criteri per stabilire l'odiosità del debito dovrebbero essere oggetto di apposita definizione a livello nazionale (punto 86d).

Allo stato dell'arte, né il diritto internazionale, né il diritto interno offrono sufficienti appigli per attribuire alla dottrina dei debiti odiosi una qualificazione giuridica tale da rendere invalido un accordo di prestito. Nondimeno, la dottrina dei debiti odiosi riflette esigenze di giustizia che chiedono adeguate risposte.

### *Il debito estero nella dottrina sociale cattolica*

In relazione al debito estero, il *Compendio della dottrina sociale della Chiesa* (2004) afferma che, in linea di principio, ogni debito deve essere ripagato. Il ripagamento del debito non deve però pregiudicare il diritto dei popoli alla sussistenza e al progresso (n. 450). Già nella lettera enciclica *Centesimus annus* (1991) il pontefice Giovanni Paolo II aveva puntualizzato che l'obbligo di ripagare il debito estero viene meno quando comporti insopportabili sacrifici tali da spingere alla fame e alla disperazione intere popolazioni. In questi casi si rende necessario trovare modalità di alleggerimento, di dilazione o anche di estinzione del debito, compatibili col fondamentale diritto dei popoli alla sussistenza ed al progres-

so (n. 35). Il *Compendio* va però oltre l'affermazione di un principio, l'introduzione di un limite e l'indicazione delle modalità di soluzione del problema. Esso descrive le cause del fenomeno che sono sia di carattere esogeno — fluttuazione dei cambi, speculazioni finanziarie, neocolonialismo economico —, sia di carattere endogeno — corruzione, cattiva gestione del denaro pubblico, distorta utilizzazione dei prestiti ricevuti (n. 450). Questo secondo profilo è stato in seguito ripreso nelle *Oeconomicae et pecuniariae quaestiones* (2018, 32). Non vi è dubbio che le cause di carattere endogeno riflettono l'odiosità di un prestito caratterizzato da uno scorretto utilizzo delle risorse.

### *La questione della giustizia contrattuale*

La dottrina dei debiti odiosi evoca la questione della giustizia contrattuale. Il tema non è certo nuovo nella dottrina sociale della Chiesa. Già il pontefice Leone XIII nell'enciclica *Rerum novarum* (1891) parlava di una “giustizia naturale, anteriore e superiore alla libera volontà dei contraenti” che, da un lato, deve permeare la libera formazione del consenso e, dall'altro, deve fungere da criterio riequilibratore del contratto (n. 34). Le considerazioni svolte da Leone XIII in relazione ai contratti di lavoro subordinato vennero estese ai rapporti internazionali dal pontefice Paolo VI nell'enciclica *Populorum progressio* (1967). Con particolare riferimento alle dinamiche del commercio internazionale, l'enciclica afferma che “la libertà degli scambi non è equa se non subordinatamente alle esigenze della giustizia sociale” (n. 59). In un contesto internazionale, la nozione di giustizia contrattuale elaborata da Leone XIII diviene giustizia sociale o, in altre parole, giustizia tra i popoli. A questo proposito, la *Populorum progressio* ricorda come “nel commercio tra economie sviluppate e in via di sviluppo, le situazioni di partenza sono troppo squilibrate e le libertà reali troppo inegualmente distribuite. La giustizia sociale impone che il commercio internazionale, se ha da essere cosa umana e morale, ristabilisca tra le parti almeno una relativa eguaglianza di possibilità” (n. 61). In questo senso, l'enciclica anticipa il meccanismo della *inégalité compensatrice* che avrebbe dovuto essere il perno del nuovo ordine economico internazionale (basato su una serie di risoluzioni adottate dall'Assemblea Generale ONU nel 1974) e indica le convenzioni internazionali come strumento per raggiungere questo obiettivo (n. 61). L'enciclica affronta direttamente il tema del debito estero dei Paesi in via di sviluppo sotto più punti di vista (n. 54). Innan-

zitutto, gli apporti finanziari debbono essere coerenti con i bisogni reali e le possibilità di impiego delle risorse mutate. Inoltre, i tassi di interesse e l'ammortamento del debito debbono essere sostenibili. Infine, i prestiti non debbono essere legati a ingerenze politiche o a modifiche radicali nella struttura sociale. Tutti questi requisiti rientrano nel più ampio concetto di giustizia nelle relazioni internazionali (n. 61). L'enciclica non affronta esplicitamente il tema dei debiti odiosi, ma quando parla di bisogni reali e impiego nei Paesi beneficiari indubbiamente evoca il profilo di un uso delle risorse nell'interesse della popolazione dello Stato debitore.

### *La Pontificia Commissione Iustitia et Pax*

La Pontificia Commissione *Iustitia et Pax* venne creata da Paolo VI nel 1967 per dare attuazione al desiderio espresso dai Padri Conciliari nella Costituzione apostolica *Gaudium et spes* (1965) di creare un organismo capace “*di promuovere lo sviluppo delle regioni bisognose e la giustizia sociale tra le nazioni*” (n. 90). Nel 1988 la Commissione venne trasformata nel Pontificio Consiglio della giustizia e della pace e a partire dal 2017 le sue funzioni sono confluite nel nuovo Dicastero per il servizio dello sviluppo umano integrale. Fra i primi atti compiuti dalla Commissione un posto di rilievo riveste il documento *Al servizio della comunità umana: un approccio etico al debito internazionale* (1986). Il documento nasce come strumento di analisi e riflessione della crisi del debito estero dei Paesi latino-americani della prima metà degli anni Ottanta dello scorso secolo. Esso rimarca come il puntuale ripagamento del debito non possa essere ottenuto al prezzo del fallimento dell'economia di un Paese debitore, poiché nessun governo può moralmente esigere da un popolo privazioni incompatibili con la dignità della persona. In queste situazioni, la richiesta dei creditori di un puntuale ripagamento del debito, per quanto legalmente fondata, costituirebbe un abuso. I creditori sarebbero invece chiamati a consentire delle proroghe, a condonare parzialmente o anche totalmente i debiti, ad aiutare i debitori a tornare solventi (II. *Affrontare le urgenze*). La posizione espressa dalla Commissione venne successivamente avallata da Giovanni Paolo II nell'enciclica *Sollicitudo rei socialis* (1987) dove si afferma che, di fronte a una crisi del debito, il ricorso al mercato dei capitali ha un duplice effetto negativo. I governi dei Paesi debitori, da una parte, destinano al ripagamento del debito risorse

se destinate allo sviluppo e, dall'altra, non riescono ad accedere a nuovi finanziamenti (n. 19).

Il documento della Commissione indica come strumento di giustizia sociale la ristrutturazione del debito in tutte le sue forme, fino alla cancellazione. In questo senso, il documento anticipa i processi di riduzione sia dei debiti bilaterali (*Termini di Toronto*, 1988), sia dei debiti con i creditori privati (*Piano Brady*, 1989). Va però sottolineato come tale documento non si limiti ad analizzare le cause e a proporre soluzioni per l'indebitamento degli Stati, ma indichi anche quali responsabilità debbano assumersi sia i creditori che i governanti dei Paesi debitori per prevenire crisi future (III. *Assumere solidalmente le responsabilità per l'avvenire*). A questo riguardo, si sottolinea che “*i detentori del potere nei Paesi in via di sviluppo devono accettare che siano chiariti i loro comportamenti e le loro eventuali responsabilità nell'indebitamento del loro Paese: negligenza nella messa in opera di strutture adatte o abusi nell'uso delle strutture esistenti come le frodi fiscali, la corruzione, le speculazioni monetarie, la fuga di capitali privati, i bakscisc (compensi illeciti) nei contratti internazionali. Questo dovere di trasparenza e di verità permetterà di meglio stabilire le responsabilità di ognuno, di evitare i sospetti ingiustificati, e di proporre delle riforme adatte e necessarie sia nelle istituzioni sia nei comportamenti*” (III.2 *Responsabilità dei Paesi in via di sviluppo*).

Non vi è dubbio che il documento della Commissione contenga *in nuce* gli elementi della dottrina dei debiti odiosi. Un contratto di finanziamento che sia viziato di tali irregolarità, presuppone un accordo tra le parti, una violazione delle regole costituzionali del Paese debitore sulle modalità di assunzione del debito e una destinazione delle risorse mutate in contrasto con gli interessi della popolazione.

#### *Dimensione globale e debiti odiosi*

Fin dalla *Populorum progressio* la Chiesa ha sottolineato come la questione sociale, incluso il debito estero dei Paesi in via di sviluppo, rivesta una dimensione internazionale (n. 3). Una tale dimensione richiama l'esigenza di un'etica delle relazioni internazionali. Il punto è sottolineato nell'enciclica *Laudato si'* (2015) in relazione al “debito ecologico” (n. 51), ma è di portata sufficientemente ampia da includere ogni profilo dello sviluppo, incluso il debito estero. Il profilo del debito estero viene più specificamente affrontato nell'enciclica *Fratelli tutti* (2020) ove vie-

ne ricordato come il fondamentale diritto dei popoli alla sussistenza ed al progresso a volte risulti ostacolato dalla pressione derivante dal debito estero, il cui ripagamento limita e condiziona lo sviluppo. L'enciclica accetta in linea di principio che ogni "*debito legittimamente contratto*" deve essere onorato, ma chiarisce che le modalità di adempimento di tale obbligo non devono andare a compromettere la sussistenza e la crescita dei Paesi poveri (n. 126). Questo approccio è coerente con un'etica globale di solidarietà e cooperazione caratterizzata dall'interdipendenza e dalla corresponsabilità nell'intera famiglia umana (n. 127). Una tale etica presuppone la chiusura dei paradisi fiscali e la lotta all'evasione fiscale e al riciclaggio di danaro sporco (Francesco, *Intervento alla 75<sup>a</sup> riunione dell'Assemblea Generale delle Nazioni Unite*, 2020).

Nella *Fratelli tutti* si ritrova una sintesi in chiave evolutiva del magistero della Chiesa nei confronti del debito estero dei Paesi in via di sviluppo: una giustizia economica internazionale che corregga gli squilibri connessi alle modalità di ripagamento e una giustizia contrattuale internazionale che assicuri una legittimità del prestito. Il salto qualitativo rispetto al magistero pregresso è dato dalla nozione di "*debito legittimamente contratto*" in cui inevitabilmente si rispecchia la dottrina dei debiti odiosi.

### *Il ruolo della Chiesa*

Come sopra descritto, il magistero della Chiesa in materia sociale ha accolto nella sostanza la dottrina dei debiti odiosi. Il suo compito consiste quindi nel far sì che essa venga recepita sia a livello normativo che a livello pratico, anche nella più ampia prospettiva di una riforma della architettura politica, economica e finanziaria internazionale (*Caritas in veritate*, 2009, 67).

### *Profilo normativo*

Uno dei problemi della dottrina dei debiti odiosi consiste nella mancanza di una chiara base giuridica, tanto nel diritto interno quanto nel diritto internazionale. Per colmare questa lacuna sarebbe opportuno un intervento della più importante istituzione internazionale: le Nazioni Unite. Un tale intervento potrebbe concretizzarsi attraverso due modalità: un ricorso in sede consultiva alla Corte internazionale di giustizia e una dichiarazione di principi da parte dell'Assemblea generale delle Na-

zioni Unite. Con riferimento alla prima modalità, occorre ricordare che lo statuto della Corte prevede che essa possa fornire pareri su qualunque questione di diritto internazionale a organi autorizzati a richiederli in base alla Carta delle Nazioni Unite (Art. 65 Statuto corte). Tali organi sono l'Assemblea generale, il Consiglio di sicurezza, nonché altri organi delle Nazioni Unite o istituti specializzati autorizzati dall'Assemblea generale (Art. 96 Carta ONU). In questa cornice, l'Assemblea generale potrebbe chiedere alla Corte di chiarire quali regole internazionali si applichino al fenomeno del debito estero dei Paesi in via di sviluppo. Il parere della Corte non ha effetti vincolanti, ma può contribuire alla formazione di norme internazionali, come nel caso della dottrina dei debiti odiosi.

Con riferimento alla seconda modalità, occorre ricordare che le dichiarazioni di principi sono risoluzioni che rivestono un particolare significato (vedi la *Dichiarazione universale dei diritti umani* del 1948). In quanto risoluzioni, le dichiarazioni sono atti non vincolanti, ma in alcune situazioni possono sortire effetti giuridici. Ciò avviene quando esse vadano a codificare norme consuetudinarie o principi generali del diritto. Questo non è il caso della dottrina debiti odiosi. Tuttavia, una dichiarazione che ne recepisca i contenuti rivestirebbe una indubbia autorevolezza e rifletterebbe un valore della Comunità internazionale. La Santa Sede non è membro delle Nazioni Unite e quindi non può partecipare ai lavori dell'Assemblea generale. Tuttavia, il suo status di osservatore permanente le consente di stimolare gli Stati membri a formalizzare una richiesta di parere consultivo alla Corte internazionale di giustizia o ad adottare una risoluzione/dichiarazione sulle regole applicabili al debito estero, tra cui la definizione di debito odioso.

### *Profilo pratico*

Il requisito fondamentale della dottrina dei debiti odiosi consiste nel fatto che il prestito non vada a beneficio della popolazione. Questo requisito è facilmente rilevabile nel caso di prestiti bilaterali, prestiti concessi dalle istituzioni finanziarie multilaterali e prestiti contratti con le banche commerciali che sono legati alla realizzazione di uno specifico progetto di sviluppo. Esso è meno facilmente rilevabile nel caso di prestiti obbligazionari che costituiscono una importante fonte di finanziamento dei Paesi in via di sviluppo. Ciò è dovuto a due caratteristiche intrinseche a tali prestiti. In primo luogo, il prestito obbligazionario è generalmente inteso come una forma di finanziamento al fabbisogno

generale dello stato e, quindi, non è vincolato ad un particolare progetto. In secondo luogo, i titolari delle obbligazioni non coincidono con coloro che hanno negoziato l'accordo di prestito.

Questi problemi potrebbe essere risolti mediante la creazione di un meccanismo concernente la *accountability* di tutti i prestiti contratti dai Paesi in via di sviluppo, strutturato in una componente *ex ante* e in una componente *ex post*. La componente *ex ante* si baserebbe su un meccanismo pubblico mediante il quale sia il debitore che i creditori si impegnano a enunciare le finalità del prestito. La componente *ex post* si baserebbe sul continuo monitoraggio dell'utilizzo delle risorse.

Anche sotto questo profilo la Chiesa ha un ruolo da giocare. Sia promuovendo il sistema delle certificazioni "etiche" dei prestiti sovrani (*Caritas in veritate*, 45), sia favorendo la creazione di sistemi di monitoraggio da parte della società civile. Vigilando, al contempo, che i meccanismi di *accountability*, sia *ex ante* che *ex post*, non siano usati in modo distorto ma riflettano effettivamente la dignità umana e la trascendenza delle norme morali (*ibid.*).

### *Bibliografia*

Adams P. (1991), *Odious Debts: Loose Lending, Corruption and the Third World's Environmental Legacy*, Earthscan.

Buchheit L.C. - Gulati G.M. Thompson R.B. (2007), *The Dilemma of Odious Debt*, «Duke Law Journal», 56, pp. 1201-1262.

Hanlon J. (2006), *Defining "illegitimate debt": When Should Creditors Be Liable for Improper Loans?*, in C. Jochnick & F. Preston (eds.), *Sovereign Debt at the Crossroads*, Oxford University Press, pp. 109-131.

Sack A. (1927), *Les effets des transformations des Etats sur leurs dettes publiques et autres obligations financières: traité juridique et financier*, Recueil Sirey.

Wong Y. (2012), *Sovereign Finance and the Poverty of Nations: Odious Debt in International Law*, Edward Elgar Publishing.



## 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.



## GOVERNO DELL'IMMIGRAZIONE

Ennio Codini

*La voce considera le principali divergenze tra la dottrina della Chiesa e le politiche pubbliche sull'immigrazione. Gli Stati adottano per lo più politiche restrittive. Tale orientamento deriva dall'idea che l'immigrazione sia un fenomeno negativo e gli Stati siano liberi di contrastarla. La dottrina della Chiesa invece invita le autorità a considerare gli aspetti positivi dell'immigrazione e a rispettare il diritto umano a immigrare basato sulla comune appartenenza dei beni della terra. Tale diritto va però esercitato in linea col perseguimento del bene comune dell'intera famiglia umana.*

**Parole chiave:** *Immigrazione, Governo, Restrizioni, Diritto, Bilanciamento.*

Immigration Policy

*The entry is focused on the main differences between doctrine of the Catholic Church and policies on immigration. States mostly adopt restrictive policies. This orientation derives from the belief that immigration is a negative phenomenon and states are free to oppose it. The doctrine of the Church instead invites authorities to consider the positive of immigration and to respect the human right to immigrate based on the common ownership of the good of the earth. However, this right must be exercised in alignment with the pursuit of the common good of the entire human family.*

**Keywords:** *Immigration, Regulation, Restrictions, Right, Balance.*

**ERC:** SH2\_4

*Premessa*

Il fenomeno migratorio, badando ai percorsi individuali, a partire dalla scelta di emigrare si sviluppa attraverso l'emigrazione, l'immigrazione e, infine, il conseguente soggiorno protratto nel tempo. Rispetto a tale iter questa voce considera solo l'immigrazione, ossia l'ingresso in un altro Paese per soggiornarvi stabilmente; perciò non tocca punti importanti della dottrina sociale sul fenomeno migratorio, quali il di-

---

Ennio Codini, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

Email: [ennio.codini@unicatt.it](mailto:ennio.codini@unicatt.it)

ritto di non emigrare, quello di emigrare, quello di godere nel Paese d'arrivo delle necessarie tutele (per una considerazione più ampia si vedano le voci “*Migrazioni internazionali*” e “*Migrazioni irregolari*”). Questa voce, inoltre, considera l'immigrazione solo guardando al suo governo, ossia alle politiche degli Stati. D'altra parte, il governo è riferimento fondamentale per la dottrina sociale, le politiche degli Stati considerano l'immigrazione separatamente rispetto agli altri momenti del percorso migratorio, anche nella dottrina sociale troviamo per essa distinte indicazioni e, infine, quello del suo governo è tema oggi della massima importanza.

*Lo sviluppo di politiche vieppiù restrittive quale contesto della dottrina sociale*

Dopo la Prima guerra mondiale c'è stato un netto cambiamento nelle politiche concernenti l'immigrazione. Se fino ad allora era prevalso, salvo che in parte dell'Asia, un orientamento favorevole, secondo il quale doveva essere regolata, ma non contrastata e addirittura era non di rado incentivata, dopo la Grande guerra si è progressivamente diffuso l'orientamento opposto. L'apertura caratteristica del passato era legata, si noti, all'idea che l'immigrazione fosse vantaggiosa per il Paese ospite. Dopo la Prima guerra mondiale progressivamente tale idea è venuta meno e si è diffusa la convinzione dell'essere invece per lo più l'immigrazione addirittura svantaggiosa. Da ciò politiche sempre più restrittive. A metà del Novecento, invero, un evento importante ha posto una particolare forma d'immigrazione sotto la tutela del diritto internazionale. Ci si riferisce alla Convenzione di Ginevra sui rifugiati. Ma gli Stati, pur sottoscrivendo tale Convenzione, si sono per lo più opposti anche all'arrivo dei richiedenti asilo.

In tale contesto si è sviluppata la dottrina sociale della Chiesa sul governo dell'immigrazione, dalla costituzione apostolica *Exsul familia* del '52 all'enciclica *Fratelli tutti* del 2020.

Alle restrizioni, si noti, ha corrisposto un realizzarsi dell'immigrazione in buona misura a prescindere da esse (vedi voce “*Migrazioni irregolari*”) accompagnato talvolta da tragedie e più in generale spesso dalla negazione dei diritti, se non dallo sfruttamento. Si pensi, badando agli ultimi decenni, ai milioni di stranieri giunti irregolarmente in Europa come negli USA o in Sudafrica, alle morti nel Mediterraneo, alla condizione di semi-schiavitù di molti “irregolari” in varie parti del mondo.

La dottrina sociale non ha potuto non tener conto di tali effetti delle politiche restrittive (Castillo Guerra, 2015).

Rispetto all'orientamento contrario all'immigrazione in molti Paesi è emersa una forte contrapposizione tra fautori, non di rado orientati a chiedere addirittura ulteriori restrizioni, e critici. Essa ha tagliato le società in modo trasversale anche con riguardo a non poche appartenenze. In particolare, anche le comunità cristiane si sono spesso trovate divise tra chi propugna "chiusure" e chi invece invoca "aperture". Anche questo va tenuto presente nel considerare la dottrina sociale della Chiesa sul governo dell'immigrazione.

### *Il diritto di immigrare*

Considerando la dottrina sociale della Chiesa sul governo dell'immigrazione, va anzitutto osservato che essa, pur essendosi sviluppata in un arco di tempo ormai piuttosto lungo (quasi settant'anni prendendo come estremi i due documenti sopra indicati), non sembra aver conosciuto marcate discontinuità nel suo definirsi. Man mano nel tempo è andata sempre più articolandosi – attraverso un gran numero di documenti su diversi temi, non essendocene, si noti, nessuno specificamente sul governo dell'immigrazione – rimanendo però sempre costante nell'essenziale. Perciò non la si esporrà seguendo un ordine cronologico, bensì se ne proporrà una ricostruzione in termini di proposizioni chiave.

Alla base troviamo l'affermazione della sussistenza di un diritto di immigrare (parte di un più ampio diritto di migrare comprensivo anche di quello di emigrare). Esso, si noti, non viene ravvisato solo in capo a quanti sono protetti dalla Convenzione di Ginevra e nemmeno solo in capo a coloro che fuggono da situazioni, comunque, di particolare difficoltà (per i quali si rinvia alla voce "*Migrazioni forzate*"), essendo invece esteso a chiunque sia alla ricerca di migliori opportunità di vita (*Pacem in terris*, 1963, 12; *Fratelli tutti*, 45), ed è configurato anche come un diritto della famiglia (*Familiaris consortio*, 1981, 46) per lo meno al ricongiungimento (*Gaudium et spes*, 1965, 66; *Carta dei diritti della famiglia*, 1983, 12).

L'affermazione della sussistenza di tale diritto confligge in linea di principio con la posizione degli Stati che hanno adottato orientamenti restrittivi ritenendosi in generale liberi di "dire di no" all'immigrazione contrastando persino l'arrivo dei richiedenti asilo e non di rado anche il ricongiungimento familiare. Non vi è una tale libertà, secondo la dottri-

na sociale. Non è accettabile, ad esempio, “*che mentre in qualsivoglia luogo la terra offre abbondanza, per motivi non sufficienti e per cause non giuste ne venga impedito l’accesso a stranieri bisognosi*” (cfr. *Exsul familia*).

Talvolta l’affermazione del diritto in questione viene esplicitamente collegata all’esigenza di almeno limitare le tragedie e le situazioni, comunque, di degrado legate all’immigrazione irregolare offrendo canali legali (*Erga migrantes caritas Christi*, 2004, 7).

Altro però è il fondamento del diritto. Esso, secondo un’idea lontana dal sentire degli Stati che ragionano in termini di ricchezza “propria”, viene ravvisato nell’appartenenza comune dei beni della terra (in generale indicata al punto 2402 del *Catechismo*). Dio “*ha creato tutte le cose in primo luogo ad utilità di tutti*” perciò, di regola, non va “*impedito l’accesso a stranieri bisognosi*” (cfr. *Exsul familia*) perché “ogni Paese è anche dello straniero” (*Fratelli tutti*, 124).

#### *I limiti di tale diritto*

Il diritto di immigrare non è però secondo la dottrina sociale incondizionato quanto al suo esercizio. Gli Stati non sono liberi di “dire di no” all’immigrazione, ma possono limitarla in determinate situazioni secondo una logica di bilanciamento (Marzen-Woodyard, 2016).

Nel *Catechismo* si parla di un dovere di accogliere “nella misura del possibile” (2241). Nel *Compendio della dottrina sociale della Chiesa* (2004) si parla di una “*regolazione dei flussi migratori secondo criteri di equità e di equilibrio*” (298). Quali siano le situazioni che possono condurre a limitazioni e come debba essere fatto il bilanciamento non è specificato dalla dottrina sociale. In essa vi sono però indicazioni importanti a riguardo.

Vanno in ogni caso attentamente considerati i vantaggi, oggi trascurati invece dagli Stati, dell’immigrazione che “*può essere una risorsa*” (*Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, 297) non solo perché i lavoratori stranieri “*recano un contributo significativo allo sviluppo economico del Paese ospite*” (*Caritas in veritate*, 2009, 62), ma anche più ampiamente perché gli immigrati per le comunità in cui si inseriscono “*sono un’opportunità di arricchimento e di sviluppo umano integrale*” (*Christus vivit*, 2019, 93). Ciò fermo restando il valore della gratuità che deve portare ad “*accogliere lo straniero, anche se al momento non porta un beneficio tangibile*” (*Fratelli tutti*, 2020, 139).

Dopo di che, in generale, per l'individuazione delle situazioni atte a giustificare limitazioni e per i termini del conseguente bilanciamento ci si deve riferire al bene comune che, si noti, va considerato, diversamente da quanto fanno gli Stati, con riguardo all'intera famiglia umana (*Gaudium et spes*, 1965, 26; Rougeau, 2008). Perciò, tra l'altro, non si può ragionare, come invece spesso fanno gli Stati, in termini di mera difesa della propria prosperità o della propria sicurezza attraverso l'esclusione degli altri (*Centesimus annus*, 1991, 27).

In concreto, le indicazioni sembrano condurre a un orientamento, diverso da quello comunemente adottato dagli Stati, secondo il quale l'immigrazione dovrebbe essere limitata solo in relazione al rischio concreto di avere, a seguito di essa, una situazione tale per cui il bene comune di cittadini e immigrati sarebbe effettivamente pregiudicato.

### *I Venti Punti per il Global Compact*

Nel dicembre del 2018 più di centocinquanta Stati hanno sottoscritto il documento ONU *Global Compact for Safe, Orderly and Regular Migration*. Esso riprende in parte le indicazioni di una proposta della Santa Sede, *Rispondere alle sfide dei migranti e dei rifugiati. Venti punti di azione* (2017), redatta dalla Sezione Migranti e Rifugiati del Dicastero per il Servizio dello Sviluppo Umano Integrale.

L'approccio nei *Venti Punti*, in linea con le finalità del *Global Compact*, non è quello di riaffermare il diritto di emigrare e di immigrare o di affrontare la questione del bilanciamento di quest'ultimo con eventuali opposte esigenze riconducibili, nella prospettiva della dottrina sociale, al bene comune, bensì quello di promuovere, assumendo come un dato le scelte degli Stati circa le restrizioni, percorsi migratori, come detto nella titolazione completa del *Global Compact*, sicuri, ordinati e legali.

L'attenzione, inoltre, è più per il soggiorno conseguente all'immigrazione che non per quest'ultima. Tuttavia, anche a proposito dell'immigrazione troviamo indicazioni importanti che di fatto toccano la questione delle restrizioni.

Quanto ai richiedenti asilo, nei *Venti punti* si chiede agli Stati d'impegnarsi a adottare o sviluppare la pratica di concedere visti umanitari (punto 2a) quale alternativa all'arrivo irregolare e, spesso, insicuro. La richiesta, che ha poi trovato riscontro nel punto 21 (lettere g e h) del *Global Compact*, formalmente non tocca la questione delle restrizioni

all'immigrazione, perché gli Stati sono ufficialmente aperti ai richiedenti asilo secondo la Convenzione di Ginevra, ma lo fa sostanzialmente, perché uno degli strumenti usati dagli Stati per ostacolare l'arrivo di tali persone è proprio quello di non concedere visti umanitari.

Nei *Venti punti*, poi, per tutelare il diritto della famiglia di immigrare si chiede agli Stati d'impegnarsi a consentire il ricongiungimento a tutti i suoi membri "*anche nonni, fratelli, sorelle e nipoti*" (punti 2f e 14b), superando il riferimento, spesso adottato dai governi, alla mera famiglia nucleare. Toccando formalmente la questione delle restrizioni, questa richiesta non ha trovato riscontro nel *Global Compact*.

### *Conclusioni*

Com'è emerso, non per questo o quell'aspetto, ma nel suo insieme la dottrina sociale sul governo dell'immigrazione appare tendenzialmente antitetica all'orientamento degli Stati: appartenenza comune dei beni *vs* "egoismo nazionale"; diritto di immigrare *vs* libertà di chiudere le frontiere; immigrazione come opportunità *vs* immigrazione come minaccia; bilanciamento secondo il bene comune dell'intera famiglia umana *vs* bilanciamento secondo l'interesse statale.

Nel contesto della forte contrapposizione che segna molte società il Magistero si è trovato così tra quanti invocano "aperture" realizzandosi una "*convergenza con molte persone di buona volontà*" non religiose (Blume, 2002), ma anche un contrasto con non pochi cristiani (Geisser, 2013).

Peraltro, se è vero come è vero che al di là della contrapposizione di cui sopra ci sono poi all'interno dei due campi orientamenti differenti, la posizione del Magistero non può essere confusa con quella di coloro che auspicano un'apertura "senza se e senza ma".

Il riferimento al bene comune dell'intera famiglia umana apre piuttosto prospettive per politiche di apertura bilanciata orientate al massimo possibile soddisfacimento delle esigenze autenticamente umane in gioco in uno scenario che è sicuramente drammatico (*Caritas in veritate*, 62), ma davanti al quale non deve venir mai meno la speranza di un arrivo che "*si trasforma in un dono*" (*Fratelli tutti*, 133).

*Bibliografia*

Blume M.A. (2002), *Migration and the Social Doctrine of the Church*, «People on the Move», 88-89, 1-9.

Castillo Guerra J.E. (2015), *Contributions of the Social Teaching of the Roman Catholic Church on Migration*, «Exchange», 44, 4, 403-427.

Geisser V. (2013), *Immigration, nationalité, solidarité: l'église a-t-elle encore quelque chose à dire?*, «Migrations Société», 25, 145, 7-16.

Marzen C.G. - Woodyard W. (2016), *Catholic Social Teaching, the Right to Immigrate, and the Right to Regulate Borders*, «San Diego Law Review», 53, 781, 781-828.

Rougeau V.D. (2008), *Catholic Social Teaching and Global Migration: Bridging the Paradox of Universal Human Rights and Territorial Self-Determination*, «Seattle University Law Review», 32, 343, 343-359.

## INTERCULTURALISMO E PROCESSI MIGRATORI

Giovanni Giulio Valtolina

*Nell'epoca contemporanea, la questione dell'incontro con la "diversità" è di grande rilevanza per ogni singolo credente che, rispetto al passato, è interpellato da una presenza sempre maggiore di persone di origine straniera nella propria società. Un modello di integrazione ispirato all'interculturalismo, come quello proposto dal Magistero, fondato sul costruire ponti anziché innalzare muri, sull'incontro e sul dialogo, è la chiave per una convivenza interetnica pacifica e fraterna.*

**Parole chiave:** *Migrazioni internazionali, Relazioni interetniche, Integrazione, Cultura, Società.*

Interculturalism and International Migration

*Nowadays, facing the "different" is a relevant issue for every Christian, who, compared to the past, is challenged by an increasing presence of migrants in the society. A model of integration inspired by interculturalism, such as the one proposed by the Catholic Church Magisterium, based on building bridges instead of raising walls, on personal contact and dialogue, can be the key to peaceful and brotherly interethnic coexistence.*

**Keywords:** *International migration, Interethnic relations, Inclusion, Culture, Society.*

**ERC:** SH2\_6

### *Introduzione*

Le società contemporanee stanno sempre più assumendo un profilo multietnico e multireligioso, in quanto al proprio interno sono presenti gruppi appartenenti a tradizioni culturali differenti, con una rilevanza non solo quantitativa ma anche sociale, culturale, economica e politica. Si tratta di una trasformazione, conseguenza in particolare del fenomeno delle migrazioni internazionali [cfr. voce *Migrazioni internazionali*], che genera timori e preoccupazioni e che ha mutato la composizione e

---

Giovanni Giulio Valtolina, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

Email: [giovanni.valtolina@unicatt.it](mailto:giovanni.valtolina@unicatt.it)



l'assetto di molte società, facendo venire meno molte certezze.

La questione dell'incontro con la diversità – affrontata spesso a partire dall'idea che essa rappresenti l'avvento del caos sull'ordine – interessa non solo gli studiosi, ma interpella ogni singolo credente che, rispetto al passato, soprattutto nelle società europee, sperimenta in prima persona il crescente pluralismo della società umana, ponendogli problemi inediti e portandolo a innalzare muri, ma anche a costruire ponti, nella ricerca di pacifiche e soddisfacenti modalità di convivenza interetnica.

### *Multietnicità, multiculturalità e multiculturalismo.*

Prima di procedere a descrivere quali sono le caratteristiche dell'interculturalismo, occorre ricordare l'importanza del concetto di "etnicità", il quale, lungi dal perdere importanza – come qualcuno aveva troppo affrettatamente sostenuto –, assurge a dimensione rilevante della vita sociale, sempre più definita "multietnica" per designare la tipica configurazione delle società contemporanee.

E se la multietnicità è definibile come una situazione di compresenza in un determinato spazio fisico o relazionale di differenti gruppi etnici portatori di diversi patrimoni culturali, occorre anche ricordare che essa implica necessariamente la multiculturalità in quanto i diversi gruppi etnici, presenti su uno stesso territorio, sono sempre portatori di una propria e specifica cultura. Questa multiculturalità, in diversi Paesi europei, è stata tradotta in opzione politica – quella del multiculturalismo –, indicando una precisa modalità di gestione della convivenza multietnica, orientata alla valorizzazione pubblica delle diversità. Si tratta di un concetto estremamente fluido e dai significati molteplici.

Se il termine multietnicità è descrittivo, in quanto descrive una condizione di fatto, occorre precisare che quello di multiculturalismo è invece prescrittivo, in quanto delinea un progetto che ci si propone di realizzare. Tra i due termini esiste tuttavia uno stretto nesso, poiché il multiculturalismo costituisce una delle principali soluzioni proposte per il governo di una società multietnica. Esso si fonda sulla richiesta di riconoscimento delle differenze culturali, in ragione di un principio di pari dignità delle singole identità culturali, cioè dell'eguale valore di culture diverse. Nella sua versione radicale, tale modello rivendica il diritto al riconoscimento di ciascuna cultura per quello che è, negando qualsiasi selezione e valutazione in termini valoriali.

*I limiti del multiculturalismo*

Alcuni leader europei – ad esempio, David Cameron in Inghilterra e Angela Merkel in Germania – hanno già denunciato i limiti del multiculturalismo, dove la difesa delle differenze culturali alla fine ha prodotto contrapposizioni inaccettabili e il rifiuto dei diritti degli altri. Nei due casi, come ha sottolineato Alain Touraine, ha prevalso un comunitarismo intransigente che resiste ad ogni integrazione. In una società multiculturale senza integrazione interculturale, cioè senza dialogo reciproco e condivisione di valori, il rispetto della diversità culturale produce l'antagonismo di pratiche, valori e tradizioni, dove l'assenza di un terreno comune finisce per minare la convivenza interetnica. Il multiculturalismo, infatti, può esistere solo se contemporaneamente si rafforza la coesione sociale, sul piano dei valori condivisi che fondano l'appartenenza alla cittadinanza e all'identità collettiva. L'idea che diverse comunità culturali o religiose possano continuare a vivere all'interno di una stessa società conservando i loro valori e le loro tradizioni era nata proprio in Inghilterra, che però all'epoca pensava soprattutto alle diverse comunità provenienti dall'impero britannico e quindi unificate dalla lingua inglese. Oggi l'Inghilterra non ha più la capacità d'integrazione che aveva in passato e lo stesso vale per la Francia e perfino – in parte – per gli Stati Uniti. Riconoscere i limiti di una società multiculturale non significa però rinunciare al rispetto delle altre culture e al dialogo, che è sempre un fattore positivo. Tuttavia, ciò non può ridursi semplicemente alla tolleranza, anche perché talvolta dietro di essa si cela un sentimento di superiorità. Solo se si rinforza il senso di appartenenza all'identità collettiva diventa possibile riconoscere e valorizzare le differenze culturali. Visti quindi gli esiti negativi – o comunque insoddisfacenti – di tale modello in diverse società europee che l'hanno adottato, occorre pensare a nuove prospettive di convivenza, prendendo in considerazione l'interculturalismo.

*Che cosa intendiamo per interculturalismo?*

L'interculturalismo si differenzia dal multiculturalismo in quanto l'elemento distintivo è costituito dal dialogo tra differenti culture, con la conseguente apertura nei loro confronti e una attenzione particolare alla dinamicità delle trasformazioni culturali. Mentre il multiculturali-

smo, nelle sue pur molteplici espressioni, pone l'accento sulle differenze culturali, l'interculturalismo pone l'accento sulle affinità tra culture differenti e si fonda sullo scambio personale, reciproco e simmetrico, all'interno del processo di acculturazione (Valtolina, 2019), cioè del processo di cambiamento culturale dovuto al contatto continuo e diretto tra persone appartenenti a diverse tradizioni. E, ancora, mentre il modello di società fondata sul multiculturalismo presenta al suo interno tante singole culture distinte e separate, il modello di società interculturale si qualifica per una pluralità di contatti, rapporti e scambi tra singoli individui appartenenti a culture differenti.

La premessa indispensabile per attivare un progetto interculturale va individuata nel fatto che i partecipanti a tale progetto debbano fornire ragioni valide per le loro richieste; queste ragioni devono essere inoltre presentate in modo tale che le persone di differente fede o cultura possano comprenderle e ritenerle ragionevoli. Il perno di tale logica consiste nel riconoscere il primato della persona sia sullo Stato sia sulla comunità: è la soggettività della persona che diventa il fondamento del rapporto interculturale. In questa prospettiva le culture differenti sono chiamate a condividere e a far proprio un nucleo di valori irrinunciabili che, in quanto tali, valgono per tutti gli esseri umani, come la dignità umana, la libertà religiosa e il rispetto della vita. Tra le diverse modalità di gestione della multietnicità è quindi auspicabile quella dell'interculturalismo.

### *L'interculturalismo nell'istruzione Erga migrantes caritas Christi*

Le parole "interculturalismo" e "integrazione interculturale" appaiono rarissime volte nell'istruzione *Erga migrantes caritas Christi* (2004, EMCC), documento cardine sul tema dell'atteggiamento in cui occorre porsi nei confronti dei migranti. Se però tali termini li si intende in stretta assonanza con termini come "incontro", "dialogo", "accoglienza", "solidarietà", "comunità", "acculturazione", "identità", allora tali concetti pervadono l'intera istruzione e ne formano la struttura portante (Bentoglio, 2010).

Già nell'introduzione, il documento del magistero parla delle migrazioni come occasione d'incontro tra persone e popoli, per favorirne la conoscenza reciproca, il dialogo e la comunione, se non l'integrazione a vari livelli (n. 2). Però, il fenomeno dell'immigrazione, che entra nel-

le comunità cristiane, oltre a essere rilevato, esige necessariamente dei percorsi di discernimento e di educazione. Se è vero, come ha ricordato Giovanni Paolo II nel *Messaggio per la Giornata mondiale delle migrazioni del 1996*, che “nella Chiesa nessuno è straniero e la Chiesa non è straniera a nessun uomo e a nessun luogo”, diventa indispensabile avviare percorsi di fraternità ecclesiale che riconoscano il valore dello straniero. Per questo motivo, le chiese locali si devono sentire interpellate in prima persona da quanto affermato nell’istruzione: “Le migrazioni offrono alle singole Chiese locali l’occasione di verificare la loro cattolicità, che consiste non solo nell’accogliere le diverse etnie, ma soprattutto nel realizzare la comunione di tali etnie” (EMCC, 103).

### *L’interculturalismo nel magistero di Giovanni Paolo II*

Al tema dell’integrazione interculturale è stata dedicata la *91ª Giornata mondiale del migrante e del rifugiato del 2005*, pochi mesi dopo l’approvazione pontificia dell’istruzione *Erga migrantes caritas Christi*, alla quale il Papa fa ampi riferimenti nel messaggio che, per consuetudine, ogni Pontefice diffonde in preparazione alla giornata [cfr. voce *Migrazioni internazionali*]. Giovanni Paolo II apre il suo scritto avvertendo che “il contenuto di questo concetto [l’integrazione interculturale] e la sua pratica non si definiscono facilmente”, sottolineando che “l’integrazione non è presentata come un’assimilazione, che induce a sopprimere o a dimenticare la propria identità culturale” e che “il contatto con l’altro porta piuttosto a scoprirne il ‘segreto’, ad aprirsi a lui per accoglierne gli aspetti validi e contribuire così ad una maggior conoscenza di ciascuno”. Il Papa riprende le parole stesse dell’istruzione, quando afferma che l’integrazione è “un obiettivo del lungo periodo, da perseguire costantemente e nel giusto senso della parola” (EMCC, 42), tramite “un processo prolungato che passa attraverso una prassi di rispetto reciproco delle persone e di accettazione o tolleranza dei differenti costumi” (EMCC, 2). Infatti, se il processo di integrazione chiede alla società di accoglienza uno sforzo di apertura al cambiamento, esige anche dal migrante un atteggiamento di apertura e disponibilità: “il migrante, in tale processo, è impegnato a compiere i passi necessari all’inclusione sociale, quali l’apprendimento della lingua nazionale e il proprio adeguamento alle leggi e alle esigenze del lavoro, così da evitare il crearsi di una differenziazione esasperata”. In sostanza, il modello di integrazione proposto si sovrappone al concetto di interculturalismo che si può dunque affermare corrisponda alla soluzione suggerita dal Magi-

stero per il funzionamento di una società multietnica e multiculturale.

Giovanni Paolo II, sempre nel suo messaggio, non ha sottovalutato neppure il delicato problema della ricerca del giusto equilibrio tra il rispetto dell'identità propria e il riconoscimento di quella altrui. Il Papa, infatti, critica sia i modelli assimilazionisti, “*che tendono a fare del diverso una copia di sé*”, sia i modelli di marginalizzazione degli immigrati.

### *Integrazione interculturale e migrazioni*

Che il fenomeno migratorio sia un tema potenzialmente conflittuale e divisivo, in modo spesso radicale, è cosa nota ormai da tempo. In particolare, è noto che quella degli immigrati rappresenta oggi, nelle società occidentali, una categoria di soggetti al tempo stesso desiderati e indesiderati. L'*Eurobarometro*, ad esempio, da diversi anni segnala puntualmente questo ambivalente atteggiamento dei cittadini europei nei confronti degli stranieri immigrati.

In tale contesto, si rende più che mai necessario un modello d'integrazione che faccia propria la prospettiva interculturale, una prospettiva che rifiuta sia di prendere in considerazione solamente le differenze che separano gli immigrati dagli autoctoni, sia di negare l'esistenza di differenze significative tra gli uni e gli altri per giungere a un'assimilazione più o meno forzata. Dei principi che devono essere posti a fondamento di una politica che voglia assicurare a tutti il soddisfacimento dei diritti umani fondamentali e al tempo stesso garantire uno spazio pubblico in cui i gruppi appartenenti a tradizioni culturali diverse da quelle degli autoctoni possano pacificamente definire i limiti entro cui mantenerle, se ne possono ricordare qui due, in particolare: il primo è quello della neutralità, non dell'indifferenza, della società autoctona nei confronti delle tradizioni culturali di cui sono portatori i migranti; se la neutralità dice l'imparzialità con cui una società deve confrontarsi con le varie culture, l'indifferentismo dice l'impossibilità di fissare un ordine tra diverse istanze culturali per via della mancanza di un criterio oggettivo di scelta, aprendo la strada al relativismo etico. Il secondo principio consiste nel perseguire l'obiettivo di integrare le minoranze entro una condivisa cultura nazionale, adottando quale presupposto per l'integrazione che le diverse tradizioni culturali concordino – cioè facciano proprio – un nucleo di valori irrinunciabili che, in quanto tali, valgono per tutti gli uomini, quale che sia la loro appartenenza a una specifica cultura.

*Valori e diritti umani universali*

I valori sui quali le differenti culture dovrebbero convergere sono quelli posti a fondamento dei diritti umani universali e che, anche di recente, sono stati ripresi e sottolineati dai due ultimi Pontefici, Benedetto XVI e Francesco. Esempi di questi valori possono essere l'uguaglianza, la tolleranza, il rispetto, la condivisione. In questa prospettiva, il modello dell'interculturalismo ha diversi punti di forza, come è stato a più riprese sostenuto da acuti studiosi, come Stefano Zamagni. Innanzitutto, tale modello evidenzia chiaramente come l'obiettivo sia l'inclusione, dal momento che i gruppi di immigrati presenti nel Paese d'accoglienza non vengono incoraggiati a sentirsi come "nazioni separate" che si autogovernano. Un altro è quello di rendere palese e trasparente a tutti, autoctoni e immigrati, le regole e i criteri in base ai quali le richieste avanzate verranno prese in considerazione e valutate, eliminando pericolosi spazi di discrezionalità. La via del compromesso ragionato e ragionevole suggerita dal modello dell'interculturalismo, fondato sul dialogo, sul rispetto reciproco e su valori condivisi, può quindi essere un'efficace soluzione a molte situazioni di difficoltà e incertezza, come quelle a cui oggi assistiamo.

*Osservazioni conclusive*

Negli ultimi decenni, la globalizzazione ha reso strutturale e di sempre maggiore portata il fenomeno della mobilità umana. In tale cornice, la necessità di una pacifica convivenza interetnica, ispirata a valori comuni e al rispetto reciproco, è quanto mai impellente. Il modello dell'interculturalismo, così come delineato dagli studiosi e proposto nei diversi documenti del Magistero, sembra essere una soluzione particolarmente adeguata. Da una prospettiva cristiana, tale modello, lungi dall'essere una concessione al relativismo, esemplifica invece la ricerca di "*common grounds*", che costituiscono un elemento fondamentale nel processo di costruzione dell'identità stessa della Chiesa cattolica (Baggio, 2011).

*Bibliografia*

Baggio F. (2011), *Planning for the Pastoral Care for Migrants and Refugees in a Multicultural Church*, «Thinking Migration», 1, ACMRO, pp. 20-31.

Bentoglio G. (a cura di) (2010), *Sfide della Chiesa in cammino*, Libreria Editrice Vaticana.

Valtolina G. G. (2019), *Procesos de aculturación, identidad étnica y migrantes*, «Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana», 27, 55, pp. 31-47.

Zamagni S. (2002), *Migrazioni, multiculturalità e politiche dell'identità*, in C. Vigna, S. Zamagni, *Multiculturalismo e identità*, Vita e Pensiero, pp. 221-262.

Zanfrini L. (2016), *Introduzione alla sociologia delle migrazioni*, Laterza.

*Filmografia*

- *Cosa dirà la gente?* [*trailer*]
- *Almanya - La mia famiglia va in Germania* [*trailer*]
- *Sognando Beckham* [*trailer*]
- *L'odio*
- *Fratelli d'Italia* [*scheda del docu-film*]



## Voci già pubblicate

clicca sulla voce per aprirla nel Dizionario online

### AMBIENTE

AMBIENTE URBANO – Ilaria Beretta  
 ECONOMIA CIRCOLARE – Ilaria Beretta  
 EDUCAZIONE ALL'APERTO – Cristina Birbes  
 POPOLAZIONI INDIGENE, TUTELA DELL'AMBIENTE E DIVERSITÀ CULTURALE – Anna Casella  
 EDUCARE ALL'ALLEANZA TRA L'UMANITÀ E L'AMBIENTE – Pierluigi Malavasi  
 CAMBIAMENTO CLIMATICO E SVILUPPO UMANO – Roberto Zoboli

### POVERTÀ E DISUGUAGLIANZE

ACCESSO ALLA TERRA – Sara Balestri  
 DISUGUAGLIANZA DEI REDDITI – Lorenzo Cappellari  
 AMBIENTE E POVERTÀ – Claudia Ghisetti  
 CRISI PANDEMICA E POVERTÀ – Sebastiano Nerozzi

### SVILUPPO UMANO INTEGRALE

SVILUPPO UMANO – Marco Caselli e Claudia Rotondi  
 COOPERAZIONE INTERNAZIONALE ALLO SVILUPPO – Marco Caselli, Silvia Malacarne e Claudia Rotondi  
 RESILIENZA – Cristina Castelli  
 FORMAZIONE PER LO SVILUPPO UMANO INTEGRALE – Alessandra Vischi

### RIPENSARE LE RELAZIONI

LAVORATORI E FAMIGLIA – Mirko Altimari  
 FAMIGLIA E SOLIDARIETÀ TRA LE GENERAZIONI – Donatella Bramanti  
 CITTADINANZA – Alessandra Gerolin  
 INDIVIDUO – PERSONA – Marco Salvioi, O.P.

### PACE E CONVIVENZA

LIBERTÀ RELIGIOSA – Martino Diez  
 RAZZISMO – Paolo Gomasasca e Laura Zanfrini  
 IL DIALOGO NELLA SFERA DELLA POLITICA INTERNAZIONALE CONTEMPORANEA – Paolo Maggiolini  
 LIBERTÀ RELIGIOSA E POLITICA INTERNAZIONALE NEL MONDO CONTEMPORANEO – Paolo Maggiolini

### POLITICHE E ISTITUZIONI

LA CURA DELLA LEGGE (POSITIVA): VERSO UNA ECOLOGIA GIURIDICA – Barbara Boschetti  
 CORPI INTERMEDI – Antonio Campati  
 L'IPERAFFLUSSO IN PRONTO SOCCORSO – Marcello Candelli e Francesco Franceschi  
 WELFARE: UN APPROCCIO GIURIDICO – Matteo Corti  
 SOSTEGNO ALLA FAMIGLIA E INTERVENTO DELLO STATO – Vincenzo Ferrante  
 SOLIDARIETÀ (E DIRITTO INTERNAZIONALE) – Mariangela La Manna  
 ISTRUZIONE E FORMAZIONE PROFESSIONALE – Antonella Occhino  
 CORRUZIONE – Michele Riccardi e Mario A. Maggioni  
 ISTITUZIONI INCLUSIVE E SVILUPPO ECONOMICO – Domenico Rossignoli  
 SISTEMI SANITARI E CURA DELLA PERSONA – Gilberto Turati

### SCIENZE E TECNOLOGIE

ALGORITMO – Marco Della Vedova  
 MICROBIOTA INTESTINALE: GENERALITÀ E COMPOSIZIONE – Antonio Gasbarrini - Gianluca Ianiro  
 PSICOLOGIA E ROBOTICA SOCIALE: LA HUMAN-ROBOT INTERACTION – Antonella Marchetti e Davide Massaro  
 IL BENESSERE DEGLI ANIMALI – Erminio Trevisi e Giuseppe Bertoni  
 RELAZIONE DI CURA E RESPONSABILITÀ MEDICA: IMPLICAZIONI GIURIDICHE – Francesco Zecchin



## IL FUTURO DEL LAVORO

- RICOSTRUIRE NELLA CRISI: LA PRIORITÀ DEL LAVORO – Simona Beretta
- DISOCCUPAZIONE – Diego Boerchi
- LAVORO POVERO: UN APPROCCIO GIURIDICO – Michele Faioli
- LAVORO INFORMALE (IN ITALIA E NEI PAESI AD ALTO REDDITO) – Vincenzo Ferrante
- TECHNOLOGICAL CHANGE AND EMPLOYMENT – Marco Vivarelli

## ECONOMIA E FINANZA

- TRAFFICI ILLECITI – Alberto Aziani
- INTELLIGENZA ARTIFICIALE IN FINANZA: RESPONSABILITÀ E RELAZIONE – Elena Beccalli
- MONETA DIGITALE – Mariarosa Borroni
- RISPARMIO E DEBITO PUBBLICO: UNA PROSPETTIVA COSTITUZIONALE – Camilla Buzzacchi
- LA FINANZA SOSTENIBILE – Giuseppe Mastromatteo e Lorenzo Esposito
- CREDITO SOSTENIBILE – Antonella Sciarrone Alibrandi

## IMPRESA

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

## MEDIA

- COMUNICAZIONI SOCIALI E MAGISTERO: PAROLE CHE RISUONANO – Alberto Bourlot e Mariagrazia Fanchi
- MEDIA – Fausto Colombo
- HATE SPEECH, LINGUAGGIO D'ODIO – Milena Santerini

## GLOBALIZZAZIONE

- LA GLOBALIZZAZIONE E IL MERCATO DEL LAVORO – Elena Cottini e Claudio Lucifora
- DELOCALIZZAZIONE PRODUTTIVA – Laura Maria Ferri
- I MINORI MIGRANTI – Giovanni Giulio Valtolina
- MIGRAZIONI FORZATE – Laura Zanfrini
- MIGRAZIONI INTERNAZIONALI – Laura Zanfrini
- MIGRAZIONI IRREGOLARI – Laura Zanfrini