


Dizionario
di dottrina sociale della Chiesa

Le cose nuove del XXI secolo

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

Università Cattolica del Sacro Cuore
Centro di Ateneo per la dottrina sociale della Chiesa
Pubblicazione periodica online
<https://www.dizionariodottrinasociale.it>
Fascicolo 2024, 1 - Gennaio-Marzo

 **VITA E PENSIERO**

Dizionario di dottrina sociale della Chiesa

Le cose nuove del XXI secolo

Fascicolo 2024, 1 – Gennaio-Marzo

Pubblicazione trimestrale / Four issues per year

Direttrice / Editor

Simona Beretta

Comitato di direzione / Editorial Board

Ilaria Beretta, Diego Boerchi, Antonio Campati, Emilio Colombo, Michele Faioli, Laura Maria Ferri, Paolo Gomasca, Paolo Maggiolini, Vincenzo Tabaglio, Gilberto Turati, Alessandra Vischi

Comitato scientifico internazionale / International Scientific Committee

Helen Alford OP, Francesco Botturi, Paolo G. Carozza, Ferdinando Citterio, Paul H. Dembinski, Martino Diez, Flaminia Giovanelli, James Keenan, David Kirchhoffer, Markus Krienke, Mario A. Maggioni, Roberto Maier, Giovanni Marseguerra, Mike Naughton, Mathias Nebel, Sebastiano Nerozzi, Eugenia Scabini, Clemens Sedmak, Anna Maria Tarantola, Stefano Zamagni, Laura Zanfrini.

Segreteria di redazione / Editorial Staff

Marco Pedrazzini, Filippo Tocci

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

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

La rivista ha adottato il sistema di *double-blind review*

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

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

2024 Vita e Pensiero. Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore

Largo Agostino Gemelli, 1 - 20123 Milano

Proprietario: Istituto Giuseppe Toniolo di Studi Superiori

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

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

Pubblicità inferiore al 45%

ISSN (digitale): 2784-8884

www.vitaepensiero.it

Libri Ebook Riviste - Anteprime Notizie Interviste

Anche su     



Presentazione

Il *Dizionario di dottrina sociale della Chiesa. Le cose nuove del XXI secolo* è la rivista trimestrale *online* ad accesso libero 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. Ogni numero della rivista raccoglie in un fascicolo i nuovi contributi che vengono aggiunti al *Dizionario*. I fascicoli pubblicati sono disponibili nella sezione “*Percorsi*” del sito, da cui possono essere scaricati gratuitamente.

La rivista intende raggiungere le persone interessate a capire le sfide del presente alla luce dell’insegnamento sociale della Chiesa, attraverso il dialogo fra i risultati della ricerca scientifica su un dato oggetto, in un orizzonte interdisciplinare, e il Magistero della Chiesa cattolica. Questo metodo dialogico riprende e aggiorna il volume *Dizionario di dottrina sociale della Chiesa. Scienze sociali e Magistero*, Vita e Pensiero 2004.

Molte sono le “cose nuove” di questo inizio del XXI secolo: nuove tecnologie; nuove forme di comunicazione e di interazione umana; nuovi attori e nuove sfide per la pace e la convivenza globale. Pensiamo in particolare all’enorme questione ambientale, alla crescente disuguaglianza dentro e fra le nazioni, all’esplosione di nuovi conflitti, alle emergenze sanitarie ed educative, alle sfide demografiche, all’impatto dell’intelligenza artificiale sulla vita quotidiana delle persone e delle comunità...

Nel mezzo delle “cose nuove”, siamo convinti che la dottrina sociale della Chiesa costituisca una risorsa preziosa per vivere da protagonisti il “cambio d’epoca” che stiamo attraversando. In questo orizzonte, la rivista vuole essere uno strumento agile per conoscere, per capire, per orientare l’azione.



Indice

AMBIENTE

CHE COSA CI CHIEDE LA LAUDATE DEUM?

Simona Beretta, Roberto Zoboli, Roberto Maier, Laura Zanfrini

7

LA GESTIONE DELLE RISORSE IDRICHE E IL CONTRIBUTO DELLA CHIESA

Tebaldo Vinciguerra

17

RIPENSARE LE RELAZIONI

IL RISPETTO PER GLI ANZIANI: BREVI NOTE PER GLI OPERATORI DI CURA

Fabio Folgheraiter

30

POLITICHE E ISTITUZIONI

DEMOCRAZIA: RISCHIO DI ARRETRAMENTO E OPPORTUNITÀ DI PARTECIPAZIONE

Antonio Campati

40

LA SECOLARIZZAZIONE E LE SUE SFIDE NEL MONDO CONTEMPORANEO

Alessandra Gerolin

50

IL FUTURO DEL LAVORO

SICUREZZA SUL LAVORO: EDUCAZIONE E FORMAZIONE

Paola Zini

62

ECONOMIA E FINANZA

PUBLIC DEBT, COMMON GOOD AND JUSTICE BETWEEN GENERATIONS

Massimo Bordignon e Gilberto Turati

70

IMPRESA

LE ORGANIZZAZIONI NONPROFIT E IL PLURALISMO NEI TIPI DI IMPRESA

Gian Paolo Barbeta

81

Voci già pubblicate

91



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.

CHE COSA CI CHIEDE LA LAUDATE DEUM?

Simona Beretta – Roberto Zoboli – Roberto Maier –
Laura Zanfrini

Il presente contributo riprende i commenti di alcuni docenti dell'Università Cattolica del Sacro Cuore usciti su «Secondo Tempo» in occasione della pubblicazione della Laudate Deum (4 ottobre 2023), l'esortazione apostolica di Papa Francesco sulla crisi climatica. I testi sono stati rivisti dagli autori, che ne hanno mantenuto la forma agile di un primo commento “a caldo”, con gli approfondimenti necessari a seguito della Conferenza sul clima di Dubai (COP28, 30 novembre - 13 dicembre 2023).

Parole chiave: COP28, Conferenza sul clima, Clima, Crisi climatica, Multilateralismo, Tecnocrazia, Università.

What does the Laudate Deum ask of us?

The present contribution proposes four articles by professors of Catholic University of the Sacred Heart that appeared on the institutional website «Secondo Tempo» on the occasion of the publication of Laudate Deum (4 October 2023), Pope Francis' apostolic exhortation on the climate crisis. The texts have been revised by their authors, who have maintained the agile form of immediate commentary, with the necessary insights following the Dubai Climate Conference (COP28, 30 November - 13 December 2023).

Keywords: COP28, Climate Change Conference, Climate, Climate Crisis, Multilateralism, Technocracy, University.

In occasione della pubblicazione della *Laudate Deum* di Francesco (4 ottobre 2023), «*Secondo tempo*» metteva *online* un *web reportage* sulla crisi climatica, intitolato: *Laudate Deum, le voci dell'Università Cattolica*. Nelle pagine del nostro «Dizionario» riproponiamo adesso quegli stessi contributi nella forma agile di un primo commento “a caldo” e con gli approfondimenti necessari a seguito della Conferenza sul clima di Dubai

Simona Beretta, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

Email: simona.beretta@unicatt.it

Roberto Zoboli, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

Email: roberto.zoboli@unicatt.it

Roberto Maier, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

Email: roberto.maier@unicatt.it

Laura Zanfrini, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

Email: laura.zanfrini@unicatt.it

(COP28, 30 novembre - 13 dicembre 2023).

La riflessione di *Simona Beretta* sottolinea due temi particolarmente collegati al lavoro universitario: da una parte, la sfida di superare il “paradigma tecnocratico” per esplorare la realtà nella sua interezza; dall’altro, “l’esigenza di un multilateralismo dal basso” che abiliti nuovi spazi di partecipazione democratica.

La *Laudate Deum* era stata pubblicata pochi giorni prima della Conferenza sul clima di Dubai. Il Papa – che era intenzionato a prendervi parte personalmente – aveva sottolineato la necessità di superare «*la logica dell'apparire sensibili al problema e allo stesso tempo non avere il coraggio di effettuare cambiamenti sostanziali*». Il commento di *Roberto Zoboli*, ampliato rispetto a quello pubblicato da «Secondo tempo», confronta le preoccupazioni del Papa e i risultati ottenuti dalla COP28.

Don *Roberto Maier* utilizza le due categorie della debolezza e della necessità per comprendere il documento papale: debolezza degli individui, fragilità delle istituzioni e «insufficienza dell’impegno di ciascuno a uno stile di vita diverso», ma anche necessità della politica, della diplomazia, delle conferenze sul clima e delle trasformazioni culturali dal profondo della società.

Infine *Laura Zanfrini* sottolinea come il ruolo dell’Università – e in special modo dell’Università Cattolica – sia triplice: attendere alla «produzione e diffusione di conoscenze saldamente ancorate alla ricerca scientifica e ai principi dell’umanesimo integrale»; «rendere intelligibili a tutti le grandi trasformazioni che ci stanno intorno»; concorrere a generare un’«offerta di senso».

1. Libertà contro schiavitù del potere (Simona Beretta)

Non potevo che leggere avidamente l’esortazione apostolica *Laudate Deum*, in quei primi giorni di ottobre in cui stavo incontrando i nuovi studenti dei corsi dove insegno, che trattano questioni relative alle politiche e alle istituzioni internazionali. Il momento dell’inizio è sempre intenso e in un certo senso anche sofferto: sfida soprattutto chi insegna a riscoprire le ragioni del suo lavoro e la bellezza di quel che, insieme agli studenti, siamo chiamati a diventare: una comunità che si interroga a fondo sulla realtà che studiano, che non si accontenta del *déjà-vu*, che vaglia criticamente ogni risposta, trattenendo quello che vale. In questo, la lettura della *Laudate Deum* mi ha esortata e sostenuta nel tentativo di

guardare con realismo e con passione alle sfide del presente: immaginare e realizzare politiche e istituzioni internazionali non centrate su interessi e poteri consolidati, ma capaci di esplorare percorsi per una possibile migliore convivenza fra popoli e fra nazioni.

L'oggetto dell'esortazione riguarda esplicitamente la crisi climatica: un problema ambientale che è soprattutto un problema umano e sociale, «*intimamente legato alla dignità umana*» (*Laudate Deum*, 3). Paternamente, papa Francesco ripropone i grandi temi della enciclica *Laudato si'* (2015), ben sapendo che anche fra i figli della Chiesa Cattolica tanti manifestano «*opinioni sprezzanti e irragionevoli*» (*Laudate Deum*, 14); ed esorta i piccoli e i grandi della Terra a una profonda conversione dei loro atteggiamenti. Tra i grandi, l'esortazione chiama in causa direttamente i rappresentanti delle nazioni che si sarebbero riuniti a Dubai per la COP28 (cfr. *Laudate Deum*, 53-60). Quanto ai piccoli, ribadisce che solo un cambiamento diffuso degli stili di vita può far maturare convinzioni sociali capaci di trasformare dal profondo la cultura e la società.

Non si tratta di temi nuovi, ma essi vengono riproposti con accenti originali, che mi hanno colpito per la loro freschezza e la loro lucidità. Vorrei fare due soli esempi, che mi sembrano particolarmente collegati al lavoro universitario.

Innanzitutto, il Papa parla del *paradigma tecnocratico* sottolineando «*che si nutre mostruosamente di se stesso*» (*Laudate Deum*, 21). Questo paradigma «*può isolarci da ciò che ci circonda e ci inganna facendoci dimenticare che il mondo intero è una zona di contatto*» (*Laudate Deum*, 66). Qui, la sfida alla ricerca e all'insegnamento universitario si fa radicale, proprio perché riguarda il loro rapporto con la realtà. Esiste una realtà fuori di noi, che possiamo utilizzare come un oggetto manipolabile da piegare ai nostri scopi? Oppure siamo anche noi parte della realtà, da contemplare e da venerare nel suo ultimo mistero? Una realtà da penetrare con l'umiltà e con la libertà di chi non ha interessi precostituiti o pregiudizi ideologici? La risposta a questa domanda fa davvero una gran differenza, credo: si tratta di libertà contro schiavitù del potere, subito o esercitato.

Il secondo esempio è almeno altrettanto sfidante, per i temi di cui mi occupo. Si tratta dell'esigenza del "multilateralismo dal basso", in un momento storico di grande debolezza della politica internazionale, specie nella sua dimensione multilaterale – la sola capace di includere la pluralità delle prospettive chiamate a coesistere. Non è fantasia, ma concreta possibilità: «*La globalizzazione favorisce gli scambi culturali spontanei, una maggiore conoscenza reciproca e modalità di integrazione dei popoli che porteran-*

*no a un multilateralismo “dal basso”» (Laudate Deum, 38). Ormai dovremmo essere consapevoli che non si vive del solo binomio Stato-mercato, né a livello locale né a livello globale. Per una prospettiva multipolare, servono strumenti nuovi di multilateralismo – non una riedizione aggiornata di tali strumenti, ma una loro profonda riconfigurazione verso un più robusto dialogo internazionale (si veda la voce *Il dialogo nella sfera politica internazionale contemporanea*).*

«Dove persone impegnate dei Paesi più diversi si aiutano e si accompagnano a vicenda» (Laudate Deum, 38) si possono generare «spazi di conversazione, consultazione, arbitrato, risoluzione dei conflitti, supervisione e, in sintesi, una sorta di maggiore “democratizzazione” nella sfera globale» (Laudate Deum, 43).

2. Chiamata universale per il clima (Roberto Zoboli)

Emanata in prossimità della COP28 di Dubai, l'esortazione apostolica *Laudate Deum* riafferma con grande forza alcune ispirazioni fondamentali della *Laudato si'* (2015) e indica nella crisi climatica globale un rischio esistenziale per l'umanità, «una malattia silenziosa che colpisce tutti noi» (*Laudate Deum*, 5). Per questo, gli sforzi della comunità internazionale nel lungo, troppo lungo percorso che va dalla Convenzione quadro sul clima del 1992 all'accordo di Parigi del 2015 e al suo seguito, sono considerati insufficienti (*Laudate Deum*, cap. 4). Da ciò l'esortazione a raggiungere più forti impegni degli Stati nella stessa COP28 di Dubai, impegni che devono trovare corrispondenza nei mutamenti del sistema economico-finanziario e tecnologico, e in quelli delle persone e delle comunità, che rischiano di rimanere intrappolati in interessi contrari al bene comune. È su questa debolezza sistemica che punta l'esortazione, richiamando l'urgente necessità di ricomporre le forze, etiche e strumentali, per il bene comune.

L'esortazione può essere riletta alla luce dei risultati della COP28, in particolare su tre fronti: la *governance* globale, i Paesi più poveri, le trasformazioni etiche e culturali.

Il risultato più rilevante di COP28 è la convergenza dei Paesi sulla necessità di raggiungere il Net Zero di emissioni di gas serra entro il 2050, possibilmente prima, per restare al sicuro dagli aumenti di temperatura e controllare il caos climatico. Con ciò è chiaro che la scienza del clima, e cioè il lavoro della comunità degli scienziati che alimenta IPCC, è un fattore decisivo per la *governance*, ed è in atto un esperimento senza

precedenti di “*science for policy*”, più forte di negazionismi locali e settoriali, vecchi e nuovi. A questa base scientifica si riferisce, aderendovi, la *Laudate Deum* (cap 1).

Nonostante le limitazioni rimarcate dalla stessa *Laudate Deum*, quella per il clima è l'unica grande azione collettiva “*science-based*” per un *commons* globale di questa fase storica. Nulla di simile abbiamo per altri *commons*, dalla povertà alla sicurezza internazionale, e i risultati sono purtroppo evidenti. Ma proprio perché è in corso il fallimento storico del multilateralismo tradizionale, non bisogna dimenticare che gli impegni sulle emissioni di Parigi e di Dubai sono “*nationally determined*”, e quindi di natura essenzialmente unilaterale. Resta perciò aperta la grande questione di un nuovo multilateralismo, a cui la *Laudate Deum* dedica molta attenzione auspicando che sia dal basso e, anche per questo, sia dotato di un'autorità e un'autorevolezza «*che non dipende dalle mutevoli circostanze politiche o dagli interessi di pochi e che abbia un'efficacia stabile*» (*Laudate Deum*, 35).

Ai Paesi poveri, attori critici dell'intreccio tra clima e sviluppo umano, come già approfondito nella *Laudato si'*, la COP28 ha dedicato molta attenzione, senza tuttavia sciogliere alcuni nodi fondamentali.

Il primo nodo riguarda gli spazi residui di “*carbon budget*”, vale a dire le emissioni cumulative storiche che sono ancora possibili senza superare gli 1,5°C (con probabilità 50%) di aumento di temperatura rispetto all'era pre-industriale. Sono spazi piccoli, essendo il *budget* già stato sfruttato, principalmente dai Paesi di antica e nuova ricchezza, per quattro quinti del totale. Che ne sarà del residuo quinto del “*carbon budget*” globale? Sarebbe fin troppo ovvio affermare che dovrà avere una distribuzione tra Paesi e popoli che sia equa e giusta in base ad un principio non rinunciabile di diritto allo sviluppo umano di chi ha meno, con una responsabilità chiave del mondo ricco ad assumersi il maggior carico di azioni e di rinunce.

Su questo, la *Laudate Deum* afferma che la colpa del cambiamento climatico non è dei Paesi poveri, che danno un piccolo contributo alle emissioni globali e ne subiscono invece le massime conseguenze negative (cfr. *Laudate Deum*, 9). Ma la questione distributiva tra Nord e Sud, e tra Sud e Sud del mondo è invece aperta e incerta, anche attraverso i temi della finanza climatica internazionale, del riconoscimento di “danni e perdite”, e di adattamento al clima.

L'adattamento è urgente perché «*milioni di persone perdono il lavoro a causa delle varie conseguenze del cambiamento climatico: l'innalzamento del*

livello del mare, la siccità e molti altri fenomeni che colpiscono il pianeta hanno lasciato parecchia gente alla deriva» (*Laudate Deum*, 10). La spinta per strategie di adattamento è presente in diverse parti delle conclusioni di COP28, ad esempio in connessione col tema *losses and damages*, vale dire come valutare, prevenire e “compensare” i danni causati ai Paesi più poveri da un cambiamento climatico generato per lo più dal mondo ricco e dalle potenze emergenti. La COP28 auspica perciò un aumento della finanza climatica internazionale per l’adattamento, con un fabbisogno stimato di 215-387 miliardi di dollari per anno.

Ma sulla finanza climatica in complesso, le conclusioni della COP28 notano «*with deep regret*» che l’obiettivo di 100 miliardi di dollari di trasferimenti, già deciso a Copenhagen nel 2009, non è stato raggiunto, con la stima più ottimistica che è di circa 89 miliardi. Il tema è di fatto rinviato alla prossima COP, che forse dovrà anche chiarire se la “*climate finance*” internazionale è integrativa dei flussi di assistenza ufficiale allo sviluppo, oppure se ne è un sostituto o la nuova forma specifica, chiarendo inoltre l’effettivo ruolo non predatorio della finanza privata internazionale per il clima.

Ma la *Laudate Deum* è rivolta «*a tutte le persone di buona volontà sulla crisi climatica*», ed è quindi, prima e al di là di qualunque sua interpretazione politica, un’esortazione spirituale, etica e antropologica, perché «*noi tutti esseri dell’universo siamo uniti da legami invisibili e formiamo una sorta di famiglia universale, una comunione sublime che ci spinge ad un rispetto sacro, amorevole e umile*» (*Laudate Deum*, 67). Così la *Laudate Deum* conferma la necessità di una profonda revisione dei nostri modelli di vita, di assetto dei rapporti economici e sociali, di aspirazioni individuali, insieme ad una forte necessità di uso delle tecnologie a fini di bene comune, di ricostruzione di quella unità che lega tutto di fronte alla profonda separazione che affligge il nostro modello antropologico.

È questo il terreno più sfidante e complesso, dove più spesso sorgono barriere culturali, visioni corte, predominio dello status quo anche di fronte ai benefici che la transizione di sostenibilità climatica potrà portare di generazione in generazione. Per questo la *Laudate Deum* invita «*ciascuno ad accompagnare questo percorso di riconciliazione con il mondo che ci ospita e ad impreziosirlo con il proprio contributo, perché il nostro impegno ha a che fare con la dignità personale e con i grandi valori*» (*Laudate Deum*, 69), ritrovando così la radice ultima del nostro essere, via fondamentale di robustezza di fronte alla fragilità delle costruzioni politiche e alla resilienza degli interessi particolari.

3. *Deboli e necessari* (don Roberto Maier)

Ci sarà tempo per studiare con attenzione le pagine di *Laudate Deum*, la nuova esortazione apostolica che Papa Francesco ha indirizzato a tutte le persone di buona volontà, riproponendo e approfondendo, otto anni dopo, le «*accorate preoccupazioni*» (*Laudate Deum*, 2) dell'enciclica *Laudato si'*. Ma è lecito raccogliere la prima commozione e il primo stupore, come si fa per un paesaggio ancora sconosciuto quando lo si scorge per la prima volta, ben sapendo che sarà nostro compito abitarlo. Ecco: le frequenze che più si imprimono a questo primo sguardo sono quelle, solo apparentemente contraddittorie, della debolezza e della necessità.

Il Papa non teme di dire ciò che molti già sanno: l'insufficienza della nostra risposta alla crisi climatica, la fragilità delle istituzioni internazionali, che non riescono ad «*assicurare la realizzazione di alcuni obiettivi irrinunciabili*» (*Laudate Deum*, 35), il procedere incerto delle Conferenze sul clima, nonostante le quali «*le emissioni globali hanno continuato a crescere*» (*Laudate Deum*, 55), persino l'insufficienza dell'impegno di ciascuno a uno stile di vita diverso, poiché «*le soluzioni non verranno solo da sforzi individuali*» (*Laudate Deum*, 70). Eppure, insieme, ne proclama a gran voce la necessità: «*non si tratta di sostituire la politica*» (*Laudate Deum*, 40), né di mandare a casa la vecchia diplomazia, né di «*non aspettarsi nulla*» (*Laudate Deum*, 53) dalla COP28 di Dubai, né, tanto meno, di umiliare la trasformazione culturale che si genera nel «*profondo della società*» (*Laudate Deum*, 71) grazie al cambiamento dello stile di vita di ciascuno. Di tutto questo – e di molto altro ancora – abbiamo bisogno.

Siamo tutti singolarmente deboli, ma siamo tutti globalmente irrinunciabili: se le crisi sono «*l'occasione per apportare cambiamenti salutari*» (*Laudate Deum*, 36), faremmo bene a incominciare da qui. Debolezza e necessità ci costringono a ripensare il nostro uso del potere (cfr. *Laudate Deum*, 24-28), oltre l'ubriacatura della modernità, a smettere di sognare che una nuova invenzione possa risolvere definitivamente la drammatica del nostro essere al mondo, assolvendoci dal compito di una cura universale. Ci espongono al bisogno impellente di un nuovo multilateralismo (cfr. *Laudate Deum*, 37-43), senza il quale affrontare la crisi ecologica è un'illusione. Rappresentano, infine, il primo passo per dare forma a un «*antropocentrismo situato*» (*Laudate Deum*, 67), che onori il nostro debito nei confronti di quel mondo brulicante di vita che, con la sua sinfonia di colori, ci ha generato e ci sostiene. L'essere umano, scriveva un grande filosofo del Novecento, è una «*poesia già iniziata*»: in debito

del suo inizio, necessario nel suo compimento.

Papa Francesco – come nell'iconica scena del 27 marzo 2020, quando, durante la pandemia, ha attraversato la grande piazza da solo – si è già incamminato su questa stessa strada di debolezza e necessità. In *Laudate Deum* la parola del papa è così essenziale e priva di retorica da apparire come un puro appello. Diventa così un sacramento del principio che annuncia: esponendosi a una risposta globale, senza la quale risulterebbe del tutto vano, ha la debolezza di un domandare; e questa debolezza, che convoca tutti all'opera della cura, era assolutamente necessaria.

4. *Crisi climatica, tre sfide per le università (Laura Zanfrini)*

A una prima lettura, il testo della *Laudate Deum* potrebbe lasciarci spiazzati e sgomenti: i suoi toni sono apparentemente lontani da quell'ottimismo della speranza che è la cifra delle donne e degli uomini di "buona volontà" ai quali essa si rivolge. È dalle «grandi decisioni della politica nazionale e internazionale» che verranno – se verranno – le soluzioni più efficaci alla crisi climatica (*Laudate Deum*, 69), ma proprio dalle politiche nazionali e internazionali – ammonisce il Papa – sono finora giunte soluzioni tanto insufficienti da avvicinarci a un «punto di rottura» (*Laudate Deum*, 2): espressione cruda e funesta che – come ci si poteva aspettare – ha più di tutte attratto l'attenzione dei media.

La ricostruzione delle conferenze sul clima che si sono succedute negli ultimi trent'anni, dei loro progressi e fallimenti (cfr. *Laudate Deum*, 44-52) – con un dettaglio sicuramente inedito per un testo del Magistero – giova a dare forza all'auspicio (ma il tono è quello di un ultimatum) che da essa possa venire una decisa accelerazione di una transizione energetica sostenuta da impegni efficaci e meccanismi di monitoraggio (*Laudate Deum*, 59), gli uni e gli altri indispensabili per superare l'imbarazzante distanza tra una apparente sensibilità al problema e il coraggio di effettuare cambiamenti sostanziali (*Laudate Deum*, 56).

Alla luce di tutto ciò, cosa può dire a noi, ancora fiduciosi «nella capacità dell'essere umano di trascendere i suoi piccoli interessi e di pensare in grande» (*Laudate Deum*, 54)? E come possiamo «accompagnare questo percorso di riconciliazione con il mondo che ci ospita e [...] impreziosirlo con il [nostro] contributo» (*Laudate Deum*, 69)?

Credo sia tra le righe di un testo che trasuda preoccupazione per un

«*pianeta sofferente*» e per un mondo che «*si sta sgretolando*» (*Laudate Deum*, 2) che sia possibile individuare gli spazi di azione per noi, persone di buona volontà, e per la stessa comunità universitaria.

La sottolineatura di dimensioni quali la dignità personale, la responsabilità, la coscienza, i grandi valori, i cambiamenti culturali indispensabili a liberarci dalle insidie del paradigma tecnocratico chiarisce senza dubbio alcuno come la soluzione alla crisi climatica – e soprattutto la soluzione duratura – non possa essere affidata unicamente alla tecnologia che, al contrario, rischia fatalmente di divenire parte del problema quando si riduce a strumento di potere politico ed economico (cfr. *Laudate Deum*, 20-33; 57).

Specularmente, i ripetuti richiami ad aspetti quali l'interazione dei sistemi naturali con i sistemi sociali (*Laudate Deum*, 27), i rischi dello "shortermismo" che spinge alla ricerca del massimo profitto al minor costo e nel minor tempo possibili (*Laudate Deum*, 13), la realtà di un mondo in cui «*tutto è collegato*» (*Laudate Deum*, 19) in un sistema di interdipendenze globali sbilanciato sugli interessi dei più forti, la preoccupazione per le generazioni future (*Laudate Deum*, 33) sono facilmente declinabili nella preoccupazione ad educare professionisti e cittadini consapevoli di potere, a loro volta, "dare il loro prezioso contributo".

Penso, ad esempio, a come nella formazione manageriale i temi della sostenibilità ambientale, analizzata e progettata nel suo denso intreccio con la sostenibilità sociale, debbano essere considerati centrali. O a come, nella preparazione di quella che usiamo chiamare la futura classe dirigente, sia prioritario dedicare attenzione alle grandi sfide sociali del mondo contemporaneo: il contrasto delle diseguaglianze, la *governance* della mobilità umana, la dignità del lavoro, il futuro dei sistemi sanitari e di *welfare*, solo per citarne alcune. Tuttavia, forse ancor più importante è sottolineare il ruolo che l'Università – e l'Università Cattolica in special modo – è chiamata a giocare con convinzione e consapevolezza rispetto ad alcune preoccupazioni che traspaiono, anche se non sempre direttamente esplicitate, dall'esortazione. Tre in particolare.

In primo luogo, la produzione e la diffusione di conoscenze saldamente ancorate alla ricerca scientifica e ai principi dell'umanesimo integrale, capaci di imporsi nella giungla delle *fake news* e di un'informazione superficiale che alimenta la confusione, la diffidenza, la disillusione, dando così fiato a quella tendenza a negare, nascondere, relativizzare, ridicolizzare i segni del cambiamento climatico (cfr. *Laudate Deum*, 5; 58).

Collegato a questo, l'impegno a rendere intelligibili a tutti le grandi trasformazioni che ci stanno intorno, attraverso un paziente esercizio di "traduzione" delle informazioni e dei saperi: coerente con la tradizione del nostro Ateneo (penso in particolare alle innumerevoli iniziative nei campi della formazione permanente e della promozione culturale), tale compito è oggi chiamato a rinnovarsi per rendere la nostra società non solo più inclusiva, ma anche più autenticamente democratica (*Laudate Deum*, 43).

Infine, dalla lettura della *Laudate Deum* colgo un incoraggiamento a ridefinire il senso del nostro lavoro coi più giovani e della nostra stessa presenza nell'arena pubblica proprio attraverso l'offerta di senso. Il senso della vita, del lavoro e dell'impegno (*Laudate Deum*, 33), da affermare nel confronto con l'universo e le sue molteplici relazioni (*Laudate Deum*, 63) e attraverso la bellezza che c'è nel mondo, sulle orme di Gesù che, «quando percorreva ogni angolo della sua terra, si fermava a contemplare la bellezza seminata dal Padre suo, e invitava i discepoli a cogliere nelle cose un messaggio divino» (*Laudate Deum*, 64).

LA GESTIONE DELLE RISORSE IDRICHE E IL CONTRIBUTO DELLA CHIESA

Tebaldo Vinciguerra

Le sfide idriche – acqua inquinata o contesa, siccità e inondazioni, precipitazioni irregolari, situazioni di ingiustizia – mettono a repentaglio la stabilità, la salute e le possibilità di sviluppo di molte comunità. L'insegnamento sociale della Chiesa può contribuire a migliorare la gestione delle risorse idriche, innanzitutto promuovendo la destinazione universale dell'acqua. L'articolo attinge al magistero di Papa Francesco e fornisce esempi di iniziative della Chiesa concernenti l'acqua.

Parole chiave: *Destinazione universale dei beni, Gestione dell'acqua, Diritto umano all'acqua potabile, Beni comuni, Cura del creato.*

Water Resources Management and the Catholic Church's Contribution

Water challenges – polluted or disputed waters, droughts and floods, erratic rainfall, situations of injustice – threaten the stability, health, and development opportunities of many communities. The Church Social Teaching can help improve water resources management, first and foremost by promoting the universal destination of water. The article draws on the teaching of Pope Francis and provides examples of water-related Church initiatives.

Keywords: *Universal Destination of Goods, Water Management, Human Right to Drinking Water, Common Goods, Care for Creation.*

L'acqua: una storia umana

È salutare ricordare come l'acqua sia fonte di vita e che le prime società umane si svilupparono in zone fertili, riuscendo via via a soddisfare il proprio fabbisogno idrico anche grazie a pozzi, canali e serbatoi. Si pensi al ruolo dell'insostituibile liquido per l'igiene e per la produzione di cibo, per il trasporto, o ancora per i settori dell'edilizia e dell'energia, e a come abbia influenzato le istituzioni e la cultura; irriga le Sacre Scritture dalla *Genesi* all'*Apocalisse*, accompagna la liturgia (vengono in mente benedizioni e battesimi) e ispira da sempre l'arte cristiana.

Tebaldo Vinciguerra, Libera Università Maria Santissima Assunta, Roma.

Email: t.vinciguerra@lumsa.it

Per “gestione” delle risorse idriche possiamo intendere garantire l’accesso all’acqua e/o la sua canalizzazione per gli scopi previsti, con appositi mezzi o infrastrutture, unitamente all’insieme di leggi, procedure e amministrazioni che, in un determinato contesto storico-geografico, si interessano all’acqua.

L’umanità “gestisce” acqua da millenni: il Codice di Hammurabi già si preoccupava per la tenuta delle dighe, gli antichi egiziani si organizzavano per sfruttare le piene del Nilo e il libro della *Genesi* narra come la costruzione di pozzi fosse una questione politicamente spinosa sin dai tempi di Abramo.

La gestione delle risorse idriche ha progressivamente affrontato nuove sfide, per esempio:

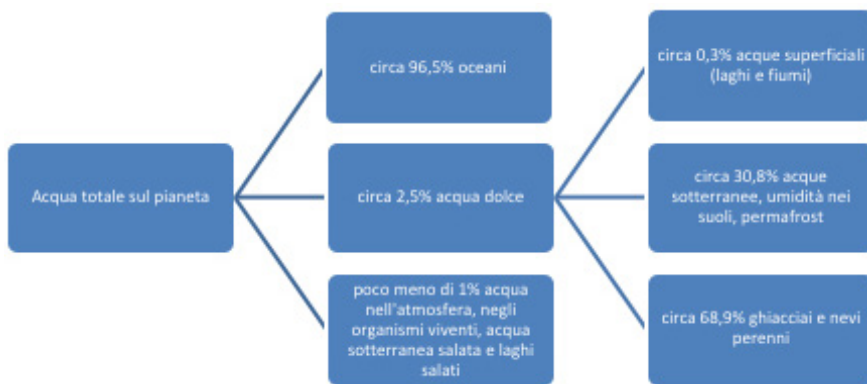
- l’aumento del fabbisogno idrico;
- la diminuzione della quantità di acqua disponibile localmente (solitamente dovuta ai ritmi eccessivi di prelievo o a cambiamenti ecosistemici) oppure il deterioramento della sua qualità (depurare l’acqua può essere difficile in determinati casi);
- gli impatti di gravi perturbazioni talvolta impreviste (come inondazioni o prolungate siccità);
- le rivalità, anche violente, che scaturiscono per il controllo di una determinata risorsa idrica o attorno ad essa;
- il pericolo per la salute e per gli ecosistemi costituito dalle acque reflue.

Disponibilità e usi dell'acqua sul nostro pianeta

Proseguire questa riflessione richiede due precisazioni: la prima concerne la suddivisione dell'acqua sul pianeta, la seconda i suoi possibili usi.

Grafico 1: *La ripartizione dell'acqua dolce e dell'acqua salata*

Elaborazione dell'autore basata su Igor Shiklomanov, *World Water Resources. A new appraisal and assessment for the 21st Century*, UNESCO, 1998



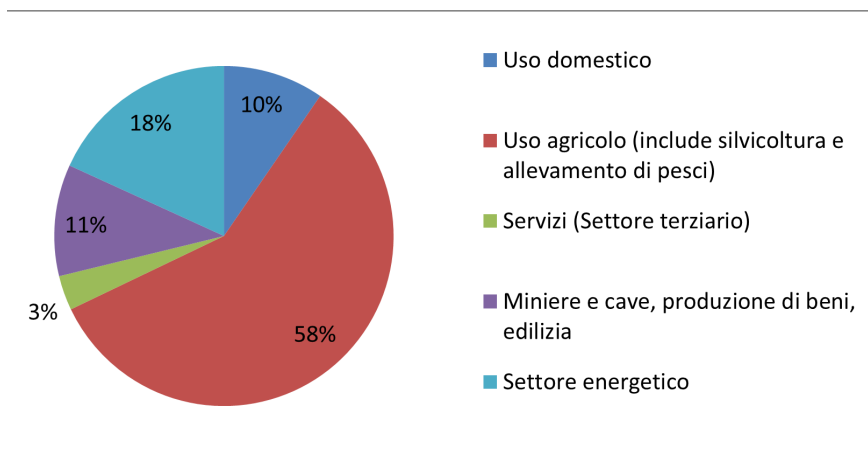
Solo una parte dell'acqua dolce (ossia le acque superficiali e le acque poco profonde) si può considerare “facilmente accessibile”. Questa parte, che risulta infima se raffrontata al totale dell'acqua sul pianeta, è sufficiente a coprire il fabbisogno in acqua dolce dell'intera umanità, nonché acqua e popolazione non sono distribuite in maniera uniforme. Regioni scarsamente popolate hanno molta acqua dolce a disposizione, mentre zone densamente popolate stentano a rifornirsi di acqua per i vari usi ai quali vorrebbero destinarla. L'acqua di mare desalinizzata sembra una risorsa infinita, ma trasportare acqua lontano dalla costa è costoso e il processo di desalinizzazione può rivelarsi in alcuni casi inabborracciabile o troppo complicato.

Non tutti gli usi richiedono la medesima qualità di acqua. Senza addentrarsi nelle varie classificazioni, è sufficiente tenere a mente quanto segue: non tutta l'acqua dolce è potabile (l'Amazzonia è una regione ricca di acque dolci superficiali, ma che non sempre sono potabili); esistono vari livelli di pericolosità tra le acque dolci non potabili (dall'innocuo al gravemente contaminante per l'ambiente). L'irrigazione di alberi destinati alla falegnameria, gli sciacquoni o la pulizia dei marciapiedi

non esigono acqua potabile, bensì acqua dolce pulita quanto basta da non recare danni all'ambiente circostante né alla salute. L'irrigazione di frutta e verdura consumate di solito crude, come lattuga e fragole, richiede acqua potabile o comunque di qualità molto vicina alla potabilità. Dissetarsi, lavarsi il viso e cucinare, invece, richiede acqua potabile. L'industria e il settore energetico adoperano, a seconda dei casi, acqua di vario tipo.

Grafico 2: *Gli usi dell'acqua in Europa*

Elaborazione dell'autore basata sui dati dell'Agenzia Europea per l'Ambiente pubblicati nel 2019 e che raffigurano la situazione europea (inclusi Regno Unito e Balcani) per l'anno 2017. Le percentuali rispecchiano la media annuale. Ci sono variazioni stagionali significative poiché nei mesi caldi l'irrigazione consuma molta acqua. L'agricoltura risulta di gran lunga il principale consumatore di acqua (questo vale a livello mondiale, non solamente in Europa).



Le sfide attuali

Studi scientifici e molte testimonianze hanno messo in luce varie sfide collegate all'acqua, spesso interconnesse. Preoccupano, per esempio:

- la sostenibilità delle urbanizzazioni e delle economie che hanno sfruttato intensivamente acque sotterranee, poiché da molte direzioni arrivano allarmanti segnali di esaurimento degli acquiferi – circa 2,3 miliardi di persone vivono in Paesi considerati in situazione di “stress

idrico”, cioè che consumano un’elevata percentuale dell’acqua dolce che la natura genera in un anno nel loro territorio e, in alcuni casi, tale consumo va ben oltre il 100%;

- i mutamenti causati dai cambiamenti climatici, per esempio lo scombussolamento delle precipitazioni e l’innalzamento del livello del mare che può portare alla salinizzazione di riserve di acqua dolce;

- l’inquinamento, che si manifesta in modalità estese (le microplastiche) oppure difficili da combattere (residui farmacologici e dell’industria chimica, fuoriuscite di petrolio nei fiumi) e potenzialmente pericolose per la salute (le malattie connesse all’acqua causano oltre mezzo milioni di decessi per diarrea ogni anno, e gli interferenti endocrini possono influenzare in modo pernicioso lo sviluppo di persone o animali); acque che fino a poco tempo addietro erano potabili o almeno sufficientemente pulite per la pesca e la balneazione risultano adesso inquinate, per esempio a causa di nuove industrie e prodotti chimici (Arrojo Agudo 2023);

- le capacità amministrative, logistiche e finanziarie ai vari livelli, giacché in alcune zone arretrate sulla strada dello sviluppo economico, le amministrazioni semplicemente non sono in grado di monitorare la qualità dei corsi d’acqua né di pianificare – e tanto meno finanziare e mettere in opera – strategie per la fornitura di acqua potabile;

- l’accesso all’acqua potabile da parte dei più poveri.

Si consideri che, in determinati contesti, l’aumento demografico può essere un fattore sfidante (Iaccarino 2019), soprattutto se le risorse idriche sono scarse e/o se non ci sono servizi igienici e sistemi di depurazione adeguati (così aumenta l’inquinamento).

I grandi proclami internazionali del Dopoguerra hanno insistito sulla libertà, sulla lotta alla fame e alla povertà, senza citare espressamente l’accesso all’acqua che, palesemente, all’epoca venne dato per scontato e sembra esserlo rimasto per un ventennio, cioè fino agli anni ’70 del secolo scorso.

Anche la tutela delle risorse idriche in quanto tali (cioè la tutela del ciclo dell’acqua e degli ecosistemi acquatici, non la mera preoccupazione utilitaristica di evitare inquinamenti pericolosi per la salute umana) è una preoccupazione relativamente recente: prima non venivano considerate le esternalità che danneggiavano le risorse idriche e/o non si aveva contezza del fatto che alcune attività umane fossero in grado di influire significativamente persino sul ciclo dell’acqua e sulla disponibilità di risorse idriche.

La Comunità internazionale si è poco a poco impegnata ad affrontare queste sfide. Nel 2015, le Nazioni Unite hanno adottato 17 Obiettivi dedicati allo sviluppo sostenibile (OSS, che andrebbero raggiunti entro il 2030), uno dei quali, il sesto, concerne proprio l'acqua e un altro, il quattordicesimo, i mari e le risorse che vi si trovano. Altri OSS sono, invece, collegati all'acqua, nel senso che dipendono da essa (quelli che puntano alla salute, all'educazione, alla lotta alla fame) oppure possono contribuire a tutelare le risorse idriche (come gli obiettivi che cercano di rendere più sostenibile la produzione di beni e meno inquinante l'energia). C'è una forte interconnessione idrica tra gli OSS. Verosimilmente, purtroppo, non verranno raggiunti vari indicatori del sesto obiettivo, in particolare quelli vertenti sul ripristino degli ecosistemi legati all'acqua, sul miglioramento della qualità delle acque riducendo l'inquinamento e sull'accesso universale all'acqua potabile.

È opportuno soffermarsi su quest'ultimo punto.

Il dramma dell'inadeguato accesso all'acqua potabile

L'accesso all'acqua potabile per le popolazioni povere era uno dei cantieri degli Obiettivi delle Nazioni Unite per il Millennio (in vigore dal 2000 al 2015), poi ripreso negli OSS. È opportuno notare che gli OSS non evocano però il diritto umano all'acqua potabile, diritto che viene menzionato nel preambolo – non vincolante – dell'Agenda 2030, all'interno della quale sono elencati gli OSS. Le Nazioni Unite avevano già affermato, in testi non vincolanti, che accedere all'acqua potabile è un diritto umano, per esempio nelle conclusioni di un vertice svoltosi nel 1977 e in una Risoluzione dell'Assemblea Generale del 2010. Simili pronunciamenti hanno un'importanza simbolica e servono da incoraggiamento. Inoltre, esistono convenzioni che tutelano espressamente il diritto umano all'acqua potabile, vincolanti per gli Stati, come la convenzione sulla tutela dell'infanzia e quella contro la discriminazione delle donne.

Malgrado una tale insistenza da parte della Comunità internazionale, progressi nell'ambito della "potabilizzazione" e l'esperienza accumulata nelle tante discipline coinvolte, la situazione è allarmante. Stando a recenti stime onusiane, le persone che avevano a disposizione acqua potabile in quantità adeguata e regolarmente disponibile a domicilio (o nelle immediate vicinanze del luogo di abitazione) erano 6 miliar-

di nel 2022. Quelle che non avevano questa “fortuna” erano circa 2,2 miliardi. Tra queste ultime: 1,7 miliardi avevano a disposizione acqua contaminata da feci; 1,5 miliardi dovevano compiere uno spostamento (di massimo mezz’ora, incluso l’eventuale tempo di attesa) per accedere all’acqua; circa 292 milioni dovevano compiere uno spostamento di più di mezz’ora; 296 milioni attingevano a sorgenti e pozzi “non coperti” (rischio che l’acqua venga insozzata dagli animali) e 115 milioni prendevano l’acqua direttamente da laghi, stagni o fiumi. Papa Francesco definisce «*le drammatiche statistiche della sete [...] un’immane vergogna per l’umanità*» (*Messaggio ai partecipanti alla Conferenza “La gestione di un bene comune: l’accesso all’acqua potabile per tutti”*, Università Urbaniana, 8 novembre 2018).

Una questione di dignità umana, di salute e di (in)giustizia

L’acqua potabile è essenziale per una vita in salute, in condizioni dignitose e produttive, per lo sviluppo umano integrale, per la vita *tout court*. Come si è visto (grafico 2), l’uso domestico rappresenta solamente una piccola parte del totale dell’acqua consumata in Europa, malgrado si tratti di un continente la cui popolazione negli ultimi 40 anni, globalmente, non è stata sottoposta a particolari restrizioni o difficoltà (se non in caso di siccità o di povertà acuta). Anzi, l’acqua potabile, in Europa, viene usata – oltre che per la cucina, l’igiene e il bucato – anche per irrigare fiori, riempire piscine o lavare automobili. Per converso, in vari Paesi africani e in alcune zone dell’America Latina e dell’Asia, centinaia di milioni di persone non riescono ad accedere all’acqua necessaria (perché troppo lontana, troppo costosa, insufficiente, insalubre, disponibile saltuariamente, oppure il cui accesso è pericoloso a causa di animali, molestie o conflitti) per coprire il loro consumo domestico; nemmeno quel consumo che si potrebbe definire “necessario e confacente con la dignità umana”, se non vitale, cioè una quantità di litri pro-capite nettamente inferiore ai consumi pro-capite di molti Paesi ricchi.

Tabella 1: *L'impatto della quantità di acqua potabile disponibile sulla salute umana*
 Elaborazione dell'autore basata sulle raccomandazioni dell'Organizzazione
 Mondiale della Sanità, *Domestic water quantity, service level and health. Second edition,*
 Ginevra 2020, p. X.

| LIVELLO DI ACQUA DISPONIBILE (in litri pro-capite al giorno) | QUALI NECESSITÀ SONO SODDISFATTE | RISCHIO PER LA SALUTE |
|--|--|----------------------------------|
| Senza accesso (spesso si accede a meno di 5 litri) | Il consumo umano non è garantito. L'igiene è impossibile (a meno che non ci si possa lavare presso la fonte), il bucato non è nemmeno preso in considerazione. | Molto elevato |
| Accesso basilico (raramente si hanno più di 20 litri) | Il consumo umano dovrebbe essere garantito. Pulizia degli alimenti e lavaggio delle mani possibile. Bucato e igiene dell'intero corpo difficili (a meno che non si possano compiere tali attività presso la fonte). | Elevato |
| Accesso intermedio (circa 50 litri) | Consumo umano garantito. Tutte le necessità basiliche dell'igiene e connesse al cibo sono garantite. Dovrebbero anche essere possibili l'igiene dell'intero corpo e il bucato. | Basso |
| Accesso ottimale (100 o più litri) | Tutte le necessità dovrebbero essere soddisfatte. | Molto basso |

I problemi idrici non sono appannaggio dei soli Paesi poveri: persino in America del Nord si fanno i conti con la siccità oppure con la gestione degli impianti di grandi città cattiva al punto da rendere l'acqua pericolosa per il consumo umano. Gli europei sperimentano anch'essi le ripercussioni di prolungate siccità nel settore agricolo come in quello energetico, e subiscono devastanti inondazioni. Bisogna però riconoscere la particolare gravità della situazione in cui versano le persone che non riescono ad avere un "accesso ottimale" (stando alla Tabella 1).

Oltre alle abissali disuguaglianze tra Paesi, è doveroso denunciare anche quelle che si verificano in una medesima urbanizzazione: un quartiere facoltoso può disporre di acqua in abbondanza, mentre, a poca distanza, quartieri poveri stentano ad accedervi. Simili disuguaglianze ovviamente non sono dovute a disuguaglianze nella disponibilità locale di acqua, bensì a scelte politiche, discriminazioni, e/o diversi livelli di reddito.

Le categorie concettuali della Chiesa cattolica applicabili all'acqua

L'acqua viene considerata, a seconda dei casi, un bene economico, ambientale, sociale o culturale. Non di rado viene definita "bene comune". Quest'ultimo concetto non è univoco; coloro che lo adoperano possono avere diverse motivazioni ed essere ispirati da diverse discipline accademiche o posizioni politiche.

Di solito, s'intende per bene comune un bene che abbia una o più delle seguenti caratteristiche: rivale nel consumo; accessibile a tutti nei fatti (*open access*) oppure che idealmente dovrebbe esserlo (poiché fondamentale); gestito da una comunità (come una cooperativa); da non privatizzare né accaparrare (in quanto di pubblico interesse andrebbe amministrato dagli Stati o dalle autorità locali).

Giovanni Paolo II ha scritto che l'acqua «è un bene imprescindibile per l'equilibrio degli ecosistemi e la sopravvivenza umana la politica internazionale deve prestare nuova attenzione al valore inestimabile delle risorse idriche, che spesso non sono rinnovabili e non possono diventare solo patrimonio di pochi, perché sono un bene comune di tutta l'umanità» (*Messaggio alla FAO in occasione della Giornata mondiale dell'Alimentazione 2002*). Ciò detto, i "beni comuni" non appaiono nel *Compendio della dottrina sociale della Chiesa* (2004). In verità, la categoria concettuale per eccellenza della dottrina sociale, per approcciarsi alle questioni idriche, è la destinazione universale dei beni (o delle risorse del creato) [vedi voce: *Beni, destinazione universale*].

Per la Chiesa, dunque, l'acqua è innanzitutto un bene a destinazione universale: da destinare a tutta la famiglia umana – Dio fa piovere sui buoni e sui cattivi (*Mt 5, 45*) – una generazione dopo l'altra.

A proposito dell'acqua, il magistero è ricco di elementi corrispondenti sia al principio della destinazione universale dei beni, sia alle varie accezioni di bene comune. Pertanto, si può affermare che, secondo il magistero, «l'acqua è un bene comune la cui adeguata gestione concorre alla realizzazione del bene comune dell'intera famiglia umana» (*Aqua fons vitae*, 2020, 20).

La destinazione universale dell'acqua, inoltre, esorta a considerare alcuni altri capisaldi della dottrina sociale:

- la dignità umana che consente di distinguere tra diversi usi che non hanno la medesima importanza e dunque di stabilire una gerarchia di priorità in caso di competizione per la medesima acqua (cfr. Dicastero per il Servizio dello Sviluppo Umano Integrale, Orientamenti *Aqua fons vitae*, Città del Vaticano 2020, 55);

- l'opzione preferenziale per i poveri ai quali fornire prioritariamente acqua, ricordando che, sebbene il sesto OSS precisi che l'accesso all'acqua potabile universale deve essere abbordabile (traduzione di *affordable*), la povertà non può essere un fattore discriminante, dunque chi non può pagare non può essere escluso dall'accesso all'acqua potabile;
 - la solidarietà, senza dimenticare che dar da bere agli assetati è un comandamento evangelico (*Mt 25*), e che abbiamo anche una responsabilità nei confronti delle future generazioni;
 - la sussidiarietà e la partecipazione, affinché le risorse idriche vengano gestite al livello più opportuno, promuovendo il protagonismo e la responsabilità dei cittadini e della società civile;
 - la cura della casa comune e dei vari ecosistemi che necessitano acqua;
- la giustizia, anche nelle sue articolazioni di giustizia riparativa e giustizia contributiva.

Il magistero recente

Francesco considera l'acqua un bene primario, imprescindibile per l'equilibrio degli ecosistemi e la sopravvivenza umana, da garantire a tutti, evitando inquinamenti e sprechi (cfr. *Messaggio per la Giornata mondiale dell'Acqua 2019* e *Messaggio per la Giornata mondiale dell'Alimentazione 2023*). Purtroppo, «*in molti dei Paesi in cui la popolazione non ha un accesso regolare all'acqua potabile non manca la fornitura di armi e munizioni che continuano a deteriorare la situazione! La corruzione e gli interessi di un'economia che esclude e che uccide prevalgono troppo spesso sugli sforzi che, in modo solidale, dovrebbero garantire l'accesso all'acqua*» (*Messaggio ai partecipanti alla Conferenza "La gestione di un bene comune: l'accesso all'acqua potabile per tutti"*). È dunque importante avere «una regolamentazione e dei controlli sufficienti» (*Laudato si'*, 2015, 29), con istituzioni e procedure proporzionali alle sfide idriche che si intendono affrontare, da quelle locali a quelle più complesse e vaste come la tutela degli oceani (cfr. *Aqua fons vitae*, 26, 55 e *Laudato si'*, 174).

La diplomazia della Santa Sede (in occasione di vertici onusiani o delle varie edizioni del Forum mondiale dell'Acqua) e il magistero insistono sul diritto all'accesso all'acqua potabile che è condizione per la realizzazione di altri diritti (come il diritto allo studio, alle cure e all'alimentazione). In particolare, l'umanità «*ha un grave debito sociale verso i*

poveri che non hanno accesso all'acqua potabile, perché ciò significa negare ad essi il diritto alla vita radicato nella loro inalienabile dignità» (Laudato si', 30).

Inoltre, Papa Bergoglio si è ripetutamente scagliato contro la concezione dell'acqua come una mera mercanzia, privatizzabile, regolata esclusivamente dalle leggi del libero mercato (cfr. *Laudato si'*, 30). Adottando una tale concezione, l'acqua rischia di andare soprattutto a chi può permettersela e/o può controllarla. Invece, non si possono rivendicare meriti nei confronti dell'acqua né accaparrarla, poiché Dio è «*creatore e unico padrone del mondo*» (*Laudato si'*, 75) e poiché va rispettata la destinazione universale dell'acqua.

Francesco, infine, ha affrontato le questioni idriche in maniera transdisciplinare, considerando per esempio il ruolo dei contributi economici e delle infrastrutture, la carenza di servizi igienici, la salute, la lotta alla corruzione, i rischi di conflitto associati al controllo delle risorse idriche, la dimensione educativa e quella culturale così necessarie (cfr. *Laudato si'*, 29-31). Una tale interdisciplinarietà e interconnessione rispecchiano l'approccio dell'ecologia integrale, presentata nel quarto capitolo della *Laudato si'*.

Impegno concreto

«La Santa Sede e la Chiesa sono impegnate a favore dell'accesso all'acqua potabile per tutti. Questo impegno si manifesta in molteplici iniziative quali la realizzazione di infrastrutture, la formazione, l'advocacy, l'assistenza alle popolazioni in pericolo il cui approvvigionamento in acqua è compromesso, tra cui i migranti, e il richiamo a quell'insieme di riferimenti etici e di principi che scaturiscono dal Vangelo e da una sana antropologia» (Messaggio ai partecipanti alla Conferenza "La gestione di un bene comune: l'accesso all'acqua potabile per tutti").

Nella pagina seguente si segnalano a titolo esemplificativo alcune tra la miriadi di iniziative che vedono la Chiesa impegnata sul fronte idrico.

Tabella 2: *L'impegno della Chiesa, alcuni esempi*

| INIZIATIVA | DESCRIZIONE | LUOGO |
|---|---|---|
| <i>Progetto Manchay Verde</i> | Riuso di acque reflue per irrigazione ornamentale in zona arida | Perù (periferia di Lima) |
| <i>Progetto Azure</i> | Rafforzamento di piccoli operatori di acqua attraverso credito e assistenza tecnica | El Salvador (zone rurali e peri-urbane) |
| Reflections on Aqua Fons Vitae | Sussidio di preghiera per il Tempo del Creato 2020 | Asia |
| Well4Africa | Creazione e manutenzione di pozzi | Africa (vari luoghi in cui è presente la famiglia francescana) |
| Campagna conectaguapobreza | Campagna di sensibilizzazione sulle tematiche idriche | Spagna (coinvolte varie associazioni tra le quali molte cattoliche) |
| Collaborazione tra Caritas | Creazione di pozzi e latrine e miglioramento dell'irrigazione | Burkina Faso (varie diocesi) |
| Lettera pastorale sul fiume Columbia | Presenza di posizione da parte dei Vescovi di due Paesi | Stati Uniti d'America e Canada |
| Indagine WASH nei centri di salute della Chiesa | Verifica delle condizioni di accesso all'acqua, igiene e gabinetti in una campionatura di centri di salute e raccolta fondi per intervenire | 23 Paesi |
| Sostegno alla New Mexico Acequia Association | Sostegno a comunità locali che gestiscono canali d'irrigazione | Stati Uniti d'America (sud-ovest) |
| Linee guida WASH | Manuale sulle tematiche idriche | Concepito per zone povere |

Bibliografia

Arrojo Agudo P. (2023), *Report of the Special Rapporteur on the human rights to safe drinking water and sanitation. Fulfilling the human rights of those living in poverty and restoring the health of aquatic ecosystems: two converging challenges*, A/HRC/54/32.

Iaccarino M. (2019), *Water, Population Growth and Contagious Diseases*, «Water» 11, no. 2: 386.

Nazioni Unite (2023), *The United Nations World Water Development Report 2023. Partnerships and cooperation for water*, Parigi.

Nazioni Unite, Presidente dell'Assemblea Generale (2023), *Summary of Proceedings. United Nations Conference on the Midterm Comprehensive Review of the Implementation of the Objectives of the International Decade for Action "Water for Sustainable Development", 2018–2028*. New York.

Vinciguerra T. (2023), *An Ethical Reflection on Water Management at the Community Level as a Contribution to Peace*, in E. Tan (ed.), *Sustainability Engineering. Challenges, Technologies and Applications*, CRC Press.



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.

IL RISPETTO PER GLI ANZIANI: BREVI NOTE PER GLI OPERATORI DI CURA

Fabio Folgheraiter

Il contributo si concentra su una contraddizione latente, il tema del rispetto, che può annidarsi nell'animo di molti cosiddetti caregiver (informali e professionali). Poiché fanno molto per le persone di cui si prendono cura, essi esprimono "rispetto" nei loro confronti quasi per definizione. Allo stesso tempo, però, nel loro inconscio, il rispetto può coesistere con il sentimento opposto della disistima, radicato sia nell'ideologia dell'assistenzialismo che del liberismo. In questa sede verrà discusso un paradigma diverso, autenticamente relazionale.

Parole chiave: Reciprocità, Relazioni di cura, Fragilità, Dignità, Apprendimento esperienziale.

Respecting older people: brief notes for caring workers

The contribution focuses on a latent contradiction, about respect, that may lurk in the souls of many so-called caregivers (informal and professional). Because they do so much for the persons they care for, they express 'respect' to them almost by definition. At the same time, however, in their unconscious, respect can coexist with the opposite feeling of disesteem – rooted in both the ideology of welfarism and neo-liberalism. A different, genuinely relational paradigm will be discussed here.

Keywords: Reciprocity, Caring relationships, Fragility, Dignity, Experiential learning.

Simone de Beauvoir, nel suo libro *La terza età* (1971), affermava: «*I vecchi sono degli esseri umani? A giudicare dal modo con cui sono trattati nella nostra società, è lecito dubitarne*».

Nonostante i molti progressi in campo medico e sociologico, sia teorici che effettivi, quest'antico interrogativo rimane attuale. Esso fotografa un sentimento ancora prevalente nelle nostre società cosiddette sviluppate (sempre più lanciate verso l'utilitarismo, il consumismo, l'edonismo, il narcisismo, il salutismo, il nichilismo, l'abilismo, eccetera.). È l'atteggiamento secondo cui, se l'essere umano non è capace di produrre e consumare a pieno regime, se non serve alla prosperità econo-

Fabio Folgheraiter, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

Email: fabio.folgheraiter@unicatt.it

mica generale misurata dal PIL, sarebbe ovvio (che altro se no?) considerarlo superfluo o, come denuncia Papa Francesco, uno scarto. Non più un vero essere umano, degno di esprimersi e di essere ascoltato. Magari un essere umano sì – ci mancherebbe! – ma di serie C.

1. Il disprezzo per la decadenza

Lasciando in disparte l'ossessione liberista per il denaro, scavando più a fondo, troviamo pure, in ogni società, non solo quelle a sfondo calvinista, un fenomeno – un istinto, si potrebbe dire – ancor più radicale: l'ammirazione incondizionata per ogni eccellenza. Le persone splendide, che esibiscono i loro punti di forza – siano la salute, la forza, il denaro, l'intelligenza, la bellezza, la bontà, ecc. – esercitano su di noi un'attrazione quasi ipnotica: ci piacciono! Neppure sforzandoci saremmo capaci di resistere loro. Ancora meno resisteremmo qualora i destinatari della nostra ammirazione fossimo... noi stessi. Poco male in ciò. Ammirare i modelli è una pulsione troppo umana – direbbe Nietzsche. Rigirando tuttavia la medaglia, sul retro di un tale incantamento, troviamo la... muffa. Parliamo dello speculare sottile ribrezzo verso ogni decadenza. I vecchi, i malati, i deboli, i poveri, gli emarginati, i devianti – in generale chiunque mostri difficoltà nel vivere – ci inducono spesso istintivamente a pena, e pure a volte un filo di poco cristiano disprezzo.

Suprematista o igienista può essere chiamato tale sentimento. Nella misura in cui il nostro animo lo avverte, esso resta indicibile: corre in genere «*al di sotto del linguaggio*» (Natoli e Semeraro, 2023, 9). Di tutte quelle innate repulsioni in fondo un poco ci vergogniamo – per fortuna. Esse, tuttavia, hanno radici profonde. Fanno spesso capolino tra altisonanti parole che maldestramente tentano di affermare il contrario.

Nella trappola di screditare chi non è conforme alle nostre attese, cadiamo tutti indistintamente, giovani e vecchi, operatori della cura e dilettanti. Per primi noi stessi studiosi dei pregiudizi sociali. Pur edotti da tante teorie contrarie, a volte tendiamo a svalutare persino... i *target* stessi dei nostri studi. Controprova ne è che, pur dichiarandoci, in quanto esperti, fieri paladini degli ultimi, degli oppressi o, usando termini vetusti, degli handicappati, mai accetteremmo uno scambio alla pari tra la nostra condizione di privilegiati e la loro di emarginati. Mai arriveremo a pensare davvero che, se noi ipoteticamente fossimo loro, ne saremmo senz'altro... orgogliosi.

Alquanto disinvolti nel disprezzare i deboli sono più spesso i giovani. Spinti da una comprensibile naturale baldanza – e da una cultura estetizzante devota alla vanità – essi tendono a stupirsi di chiunque non esibisca una cartella clinica “a norma” come la loro. I giovani si percepiscono forti *per essenza* (vale a dire: come atto dovuto) e faticano perciò a trovare un senso all’evidenza che altre persone debbano arrancare e soffrire. Essi sanno bene che le miserie esistono, ma qualificano ogni regressione altrui come una disgrazia. Tanti giovani procedono incuranti che la questione li possa riguardare. Forse non hanno letto, e meno ancora meditato, il monito spesso presente all’ingresso dei cimiteri: «*Quello che noi ora siamo, voi lo sarete. Quello che voi ora siete, noi lo siamo stati*».

Pure in tanti anziani è facile trovare un certo discredito verso il decadimento legato all’età avanzata – sociologicamente indicato con il termine *ageism*. Persino lo riscontriamo a volte in tanti cosiddetti grandi vecchi, che di continuo si chiedono “ma quando e come lo siamo diventati?”. Taluni di loro, quasi affetti da una sorta di malattia auto-immune, si rivoltano contro il proprio esistere, e si biasimano mormorando: “che ci sto ancora a fare al mondo, se il mio corpo si è sformato e le mie gambe non reggono, se non ricordo quasi nulla e persino stento a riconoscere i miei figli? È vita questa?”.

2. *Il sentire inconscio dei caregiver e degli operatori della cura*

Forse all’unico scopo di lasciarsi studiare dalla sociologia e dalla psicoanalisi, si formano dunque, in tanti cuori di noi comuni esseri umani, all’insaputa delle nostre menti, sensazioni di un simile tenore. Ma se ci interrogassimo invece, più in specifico, circa gli analoghi sentimenti che si agitano dentro di noi in quanto addetti alle cure? Che dire se volessimo restringere l’attenzione ai pregiudizi di chi, a vario titolo interessati, operano nel campo del *welfare*?

Curiosi di capire che cosa succede davvero giù nel fondo delle nostre coscienze certamente solidali, la domanda di ricerca cui ci interessa rispondere, è perciò la seguente: “pure in noi così altruisti si possono generare certe inconfessabili dinamiche lontane dalla lettera e dallo spirito di ciò che facciamo? Se poi fossimo professionisti, persino così lontani dai Codici deontologici imparati in Università?”.

Proprio il fatto di sentirsi competenti a lavorare l’umanità degli altri richiede in prima istanza, a tutti i *caregivers*, una profonda conoscenza

della propria. Pure una formale abilitazione come “esperti nell’aiuto” non garantisce di per sé. Meno ancora mette al riparo dall’incongruenza, cioè dal poter provare imbarazzanti sentimenti che contraddicono l’essenza di quell’agire. Mentre avrebbe poco senso chiedere a tutti di fare attenzione al proprio parlare o al proprio vivere, non così è per un operatore di cura.

2.1. *Qualche domanda introspettiva*

Chiunque si trovi impegnato nel lavoro di cura con le persone cosiddette fragili o non autosufficienti, così come gli esperti accademici che tali dinamiche le studiano, non sprecherebbero il proprio tempo qualora decidessero, a volte, di porsi in seria auscultazione della propria personalità. Il primo passo per qualsiasi cambiamento interiore è infatti avvertire un qualche *insight* rispetto a ciò che non va in fondo a sé stessi.

Potrebbero allora provare a rispondere a domande come le seguenti:

a) Sono io consapevole di quell’eventuale *mood* interiore che mi potrebbe portare a disprezzare il decadimento e la difficoltà, a “inorridire” sottilmente di fronte alla persona bisognosa, paradossalmente forse nello stesso momento in cui io la prenda in cura?

b) So dominare al mio interno, se vi sono, certi morbosi godimenti – “maligni” li definirebbe Tom Kitwood (2005) – a diagnosticare i disfunzionamenti altrui, per poi andare, forse a volte un poco spavalidamente, ad attaccarli?

c) So percepire dentro di me il tintinnio di certe sottili *incongruenze* – direbbe C. Rogers – tra ciò che dico, ciò che faccio e ciò che sento?

d) Quando mi alzo in pubblico per parlare di rispetto, dignità e diritti (beninteso: dicendolo in tutta sincerità, non come slogan politicamente corretti) mi accorgo se quel mio accorato parlare sia invece, a volte, sottilmente... falso?

e) Quando stigmatizzo con forza il diffondersi dell’*ageism* tra la mia gente, nella comunità in cui io vivo, so capire che sono io stesso forgiato nel medesimo brodo di quella cultura?

2.2. *C’è rispetto e rispetto*

A noi tutti, studiosi e operatori, piace pensare che le parole che usiamo per rivolgerci alle persone assistite, intenzionati a trasmettere loro cortesia e simpatia, per definizione si incarnino armoniosamente nei nostri

atteggiamenti, i quali poi ecco che, in automatico, trasferiscono ai destinatari il nostro indiscutibile rispetto!

Ma c'è rispetto e rispetto. C'è un rispetto di superficie, che luccica al di fuori. E c'è un rispetto profondo, che non si lascia sentire se non toccandolo con mano. “Rispettare e rispettare” – potremmo dire parafrasando Kierkegaard – “non sono la stessa cosa”.

Nelle relazioni umane, un vero rispetto non lo si parla. Lo si pratica. Ogni affermazione dei diritti è doverosa solo nelle sue formulazioni astratte, quando è pronunciata in favore della intera umanità. Nel momento in cui la si personalizza, cioè la si punta verso questo o quel gruppo sociale, o verso questa o quella persona in particolare, può trasmettere un rispetto apparente, che rasenta l'opposto. La sfera impersonale del diritto, giusto per riconoscere la dignità di cura ad una persona, e per poterle formalmente attribuire le corrispondenti prestazioni di *welfare* (indennità, pensioni, *benefit* vari, ecc.) deve prima dequalificarla tramite una diagnosi, classificandola entro una speciale categoria di disabilità/vulnerabilità. Dicendo o pensando di qualcuno: “io ti rispetto in ottemperanza ad un grande principio astratto, anche se invece tu qui ora...”, affermiamo da un lato una doverosa intenzione e dall'altro la contraddiciamo in pratica.

Da coloro che ci cureranno, oltre ad essere ben ‘assistiti’, vorremmo essere genuinamente rispettati. Nessun rimbombo di teorie, o di parole pseudo-affettuose, ci rassicurerebbe. Vorremmo dagli operatori un rispetto intuitivo, immediato e profondo: una *care* che si tocca con mano.

In sintesi: se gli operatori della cura riformulassero su di loro il classico interrogativo di Simone de Beauvoir, esso suonerebbe così: “è possibile che pure noi, forgiati da tanti contatti con l'umanità che soffre, finiamo a volte per lasciarci indurre a ritenere scontato, al pari della nostra società, che la disabilità e le sofferenze siano sciagure, e che esse in fondo non servano a nulla?”

Per rispondere, ognuno dovrà seguire la propria “*conversazione interiore*” (cfr. Archer 2006) così come essa fluisce dal proprio interno, e come meglio riterrà. Volendo trivellare con sonde statistiche l'animo degli esperti delle cure, come di recente, pur nelle limitazioni del Covid, ci siamo ingegnati a fare (Folgheraiter e Raineri, *in press*), si trovano, impilati idealmente uno sopra l'altro, tre distinti strati di senso.

2.3. Tre concezioni del rispetto

Gli innumerevoli accenti e toni delle nostre distinte sensibilità possono essere ricondotti infatti entro il canovaccio di tre potenti sentimenti-guida o *mood* inconsci, tutti ragionevoli e in parte condivisibili, ma non tutti dotati della stessa potenza e fecondità.

I primi due atteggiamenti d'aiuto sono riconducibili ad un paradigma convenzionale di tipo unilaterale *top-down*, vagamente suprematista, il che involontariamente porta tali sentimenti a contraddire il rispetto che invocano. Il terzo atteggiamento è invece riconducibile ad un paradigma controintuitivo di tipo orizzontale, che favorisce una tendenziale piena coerenza tra le emozioni e le relative parole.

Si possono identificare quindi:

a) una mentalità liberista (efficientista e moralista) che dice “nonostante certi anziani siano indubbiamente degli scarti, molti altri invece sono stati capaci di restare ancora agili e sani e intraprendenti consumatori (cioè, essi sembrano ancora giovani, vale a dire nello stato tipico della vitalità: quello della autonomia e della salute)”. In questo senso, il vero rispetto è riservato ai sani e ai forti, mentre le persone vulnerabili risulterebbero indirettamente percepite come dei *minus*.

b) una mentalità welfarista (o dei diritti), che dice: “nonostante tanti anziani siano indubbiamente degli scarti, noi li rispettiamo (non solo li curiamo) perché ogni essere umano resta umano, così come resta un cittadino titolare di diritti, fino alla fine (anche al latente scopo di consentire alla nostra società di sentirsi civile)”. In questo senso, l'iterazione delle parole rispettose con cui insistiamo a ribadire teoricamente il valore e i diritti delle persone fragili possono configurarsi come un'*excusatio non petita* e proiettare perciò inconsapevolmente un'intrinseca concezione svalutante della vulnerabilità umana da parte di noi parlanti.

c) un paradigma relazionale (o della reciprocità), che dice: “nonostante certi anziani abbiano le sembianze di uno scarto, essi sono pienamente umani proprio in virtù delle loro menomazioni e limitazioni, che li elevano spiritualmente ai nostri occhi e li rendono esempi e modelli (anche cristiani) di accettazione, sopportazione e glorificazione della vita”.

3. *Rispetto e cura: il paradigma relazionale*

Questa terza posizione – ispirata ai principi della “Sociologia relazionale” (Donati, 2022) e del “*Relational social work*” (Folgheraiter, 2018) – ingloba il buono della cultura dei diritti e al contempo prova a depurarne le sottili scorie. Mentre mai nega – per disattenzione, fretta o malinteso buonismo – le gravi difficoltà altrui, il nuovo paradigma consente di compiere un radicale passo avanti. Esprime un rispetto integro, che sempre presuppone, in ogni rapporto di aiuto consistente, per quanto possibile, una effettiva parità umana, pur tra interlocutori (il *caregiver* e l’utente) ciascuno depositario di un’umanità – per così dire – in apparenza tanto diversa. L’operatore prova qui un rispetto che va oltre ogni pur commendevole obbligo professionale, così come oltre ogni pur necessaria obbedienza a protocolli o procedure di autorità esterne. Il paradigma della relazione apre ad una sensibilità umanistica spiritualmente più profonda. Una visione che presuppone una certa capacità naturale (fosse anche di professionisti super addestrati) di incontrare Alter tale quale egli è come umano, e di apprezzarne seriamente, senza sforzo, per acclarate evidenze e motivazioni, la dignità che gli appartiene nella relazione.

Ma – ci chiediamo – in che modo, e con quali motivazioni razionali, è possibile sentire il valore di coloro che, istintivamente, il nostro animo ci induce a percepire come deprivati di valore, se non addirittura privi di valore? Una risposta, allo stesso tempo semplicissima e, per così dire, misteriosofica, sembrerebbe essere la seguente: per attribuire dignità ai nostri simili dobbiamo innanzitutto sentire, e rispettare, la nostra. Occorre che il nostro inconscio si predisponga ad incontrare la diversità/sofferenza dei nostri interlocutori – custodita nello scrigno di menti a noi sempre parzialmente estranee – vivendola come se essa fosse proiettabile circolarmente, profondamente, su noi stessi. «*Il genio della malattia è più umano di quello della salute*», scriveva Thomas Mann in *Nobiltà dello spirito* (pag. 54).

Saper concepire il valore sapienziale di ogni sofferenza è la *capability* più alta in ogni relazione di cura. Il rispetto di quel valore porta gli operatori ad accostare i propri assistiti, e in generale tutte le persone che incontrano, con atteggiamento fiducioso, mirando alle loro qualità pur se esse a volte se ne stanno nascoste sotto una scorza o una superficie oscurante, o addirittura deformante.

4. Cosa ci insegna il paradigma relazionale

Una lezione *metodologica*: un operatore è relazionale quando sente che ogni aiuto si realizza sempre (e solo) se va a buon fine l'incontro di più volontà associate, cioè se si costruisce in relazione. Nessun operatore può mai credere che il suo lavoro sia relazionale solo perché cerca di essere diplomatico e tattico o perché riesce a fare le belle faccette o le moine alle persone che ha davanti. Si dovrebbe piuttosto rammaricare, qualora sotto i propri modi sempre garbati sentisse di far loro sottilmente mancare, senza intenzione, il rispetto autentico. Se io non trovo nel mio interlocutore motivi per rispettarlo in sé – se credo davvero pur in buona fede che egli sia uno scarto – io non potrò mai sostare con lui (e di riflesso: con me stesso) in una relazione umana.

Una lezione *esistenziale*: un operatore di cura relazionale sa percepire in ogni persona sofferente l'occulta forza della sua manifesta inferiorità. Vede in tale forza un potenziale insegnamento per la propria intera personalità. Il principio relazionale ci porta ad accettare che, nelle situazioni delle cure estreme, come quelle palliative, ad esempio, le logiche ordinarie del determinismo vengono progressivamente in gran parte, se non del tutto, a perdere di senso. L'operatore sociale e sanitario sensibile gode del vantaggio indiretto di poter comprendere e di poter «*esprimere fino in fondo la verità della propria vita*» (Natoli e Semeraro 2023, 34). Tutto questo *insight* appaga e rasserena ben oltre gli ordinari, non di per sé disprezzabili ancorché spesso dozzinali, piaceri/godimenti dei sensi stessi. Tale intuizione fornisce un senso trascendente a tutto ciò che semplicemente accade. Un operatore sociale, vivendo e mostrando una tale serenità, per non dire una tale beatitudine, testimonia l'alto laico valore spirituale del proprio mestiere. Ciò che gli operatori, compresi gli stessi medici, offrono meccanicisticamente, sempre più fatica ad arrivare a segno o addirittura, può tornare indietro come veleno. Il mestiere dell'umano concede ai professionisti di poter davvero dare solo aprendosi in recezione, ossia: sentendosi al contempo appagati e felici di ricevere. Al di là delle affermazioni di principio, possiamo trasmettere rispetto al nostro interlocutore solo consentendogli di poter dare lui, a noi, insegnamenti altrettanto esclusivi dei nostri.

E una lezione *sociale*: ogni sofferenza accettata e rielaborata diviene un bene sapienziale che assume una inevitabile caratura collettiva. Diviene un bene di tutti: di chi quella sofferenza la vive e di chi, da provvisoriamente sano, si apre a quel contatto. Ogni esperienza di contatto

profondo con l'umanità dolente trasuda poi verso gli "altri significativi" dell'operatore involontaria sapienza riguardo a ciò che il vivere umano "è".

Bibliografia

Archer M. (2006), *La conversazione interiore, Come nasce l'agire sociale*, Erickson, Trento.

Donati P., (1991), *Teoria relazionale della società*, Angeli, Milano.

Folgheraiter F. (2017), *Manifesto del Metodo Relational social work*, Erickson, Trento.

Folgheraiter F., Raineri M.L., *La relazione con Alter sofferente: analisi degli atteggiamenti degli operatori sociali riguardo al rispetto per le persone anziane* (in corso di pubblicazione).

Kitwood T. (2015), *Riconsiderare la demenza*, Erickson, Trento.

Natoli S., Semeraro M.D. (2023), *Il dolore*, Il Margine, Trento.



Politiche e istituzioni

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

DEMOCRAZIA: RISCHIO DI ARRETRAMENTO E OPPORTUNITÀ DI PARTECIPAZIONE

Antonio Campati

Il rapporto tra democrazia e dottrina sociale della Chiesa è lungo e complesso. L'articolo ha come obiettivo quello di ricostruirne alcune fasi per contestualizzare l'accesso dibattito in corso sul futuro dei regimi politici contemporanei. Prendendo avvio da un discorso di Papa Francesco ad Atene, verrà proposto un excursus tra diversi documenti del Magistero dei pontefici, dagli ultimi decenni dell'Ottocento ai giorni nostri. Sulla base di questa ricostruzione, il paragrafo finale indica tre questioni che potrebbero essere studiate e affrontate attraverso un dialogo «cordiale» tra dottrina sociale e teoria politica: la regressione democratica, l'affermazione di un trend illiberale, il legame tra rappresentanza e partecipazione.

Parole chiave: *Democrazia, Corpi intermedi, Arretramento democratico, Illiberalismo, Rappresentanza politica.*

Democracy: risk of backsliding and opportunities for participation

The relationship between democracy and the social doctrine of the Church is long and complex. The aim of this article is to reconstruct some of its chapters in order to contextualise the current heated debate on the future of contemporary political regimes. Starting from a speech given by Pope Francis in Athens, an excursus is proposed among various documents of the Magisterium of the Popes, from the last decades of the 19th century to the present day. On the basis of this reconstruction, the final section identifies three issues that could be studied and addressed through a "friendly" dialogue between social doctrine and political theory: democratic regression, the affirmation of an illiberal trend, and the link between representation and participation.

Keywords: *Democracy, Intermediary Bodies, Democratic Backsliding, Illiberalism, Political Representation.*

ERC: SH2_2; SH5_10

L'epoca dello scetticismo democratico

Il 4 dicembre 2021, incontrando le autorità, la società civile e il corpo diplomatico presso il Palazzo presidenziale di Atene, papa Francesco pronuncia un *intervento* che, per molti versi, non ha ricevuto l'attenzione che meritava, oltre naturalmente alla cronaca degli eventi legati al viaggio apostolico. In un Paese simbolicamente importante per la vita politi-

Antonio Campati, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

Email: antonio.campati@unicatt.it

ca dell'Occidente (e non solo), papa Francesco propone un'analisi sulla democrazia che si incrocia con la riflessione che molti scienziati sociali stanno portando avanti ormai da diversi anni. Infatti, il Pontefice parla in termini preoccupati di un «*arretramento della democrazia*» che si registra in molti paesi del mondo, riferendosi indirettamente proprio agli indici dei *report* che indicano una costante diminuzione dei regimi democratici o un significativo indebolimento delle loro strutture istituzionali e di garanzia.

Nell'argomentare questo allarme – all'interno di una riflessione di più ampio respiro relativa ad Atene come culla di civiltà capace di orientare verso l'Alto e verso l'altro – il Papa tocca un punto di estremo interesse per gli studiosi della democrazia, quando si sofferma sulla complessità di questo sistema politico. Infatti, ricorda che la democrazia richiede fatica e pazienza, perché deve consentire la partecipazione di tutti i cittadini, la quale, per essere garantita, necessita di una serie di soggetti (come i *corpi intermedi*), di procedure e di istituzioni che non possono essere orientate esclusivamente dalle regole dell'immediatezza. Non a caso – prosegue il Pontefice – l'autoritarismo è sbrigativo, non favorisce la riflessione e il compromesso: allo stesso modo, le facili rassicurazioni proposte dai populismi appaiono allettanti in un primo momento, ma poi si rivelano effimere, se non del tutto dannose, per l'instaurazione e il mantenimento di relazione armoniosa e funzionale tra partecipazione e rappresentanza democratica.

Papa Francesco denuncia un pericoloso «*scetticismo democratico*» – frutto anche dell'insicurezza dominante nelle società ormai anestetizzate dal consumismo – che mina l'essenza della partecipazione di tutti alla vita pubblica, la quale non è solo «*un'esigenza fondamentale*» necessaria per raggiungere obiettivi comuni, ma è anche la risposta «*a quello che siamo: esseri sociali, irripetibili e al tempo stesso interdipendenti*». Un quadro ulteriormente complicato dallo svuotamento di senso delle parole (o da una loro profonda alterazione): succede a termini come libertà, giustizia, unità, ma anche al vocabolo democrazia (cfr. *Fratelli tutti*, 2020, 14).

Il legame tra partecipazione e socialità della persona umana è uno dei punti salienti del rapporto tra dottrina sociale della Chiesa e sistema democratico. Le preoccupazioni del Pontefice per la sorte di quest'ultimo sono allora più che giustificate e pertanto devono leggersi soprattutto in quest'ottica le continue sollecitazioni a realizzare una «*buona politica*» (cfr. *Fratelli tutti*, 176-179) in quanto «*arte del bene comune*», come rimarca nel discorso di Atene, che non deve essere focalizzata sui risul-

tati immediati (*Laudato si'*, 2015, 178), ma deve guardare all'interesse lontano. Tali moniti possono apparire persino scontati, ma in realtà rappresentano gli ultimi scampoli di un lungo percorso di avvicinamento, per così dire, tra dottrina sociale della Chiesa e democrazia, laddove la prima ha dato un importante contributo per andare oltre il significato etimologico della seconda (vedi voce *Democrazia*).

Un (lungo) percorso di avvicinamento

Nel 1864, Pio IX, nell'enciclica *Quanta cura*, condanna apertamente coloro che sostengono che la «volontà del popolo» possa costituire una «sovrana legge, sciolta da qualunque diritto divino ed umano». Poco meno di due decenni dopo, nel 1881, Leone XIII, nella *Diuturnum illud*, pur continuando a condannare coloro che sostengono che «ogni potere viene dal popolo», riconosce che: «coloro i quali saranno preposti alla pubblica cosa, in talune circostanze possono venire eletti per volontà e deliberazione della moltitudine, senza che a ciò sia contraria o ripugni la dottrina cattolica». Nel 1885, lo stesso Leone XIII, nella *Immortale Dei*, sottolinea che le prescrizioni della dottrina cattolica non intendono condannare alcuna delle varie forme di governo, quando esse non abbiano in sé nulla che ripugni alla dottrina cattolica stessa e possano, se applicate con saggezza ed equità, dare un ottimo e stabile assetto alla società. Anzi, si spinge oltre e sostiene che: «non s'intende condannare in sé neppure il fatto che il popolo partecipi, in maggiore o minore misura, alla vita pubblica: il che può rappresentare in certe circostanze e con precise leggi, non solo un vantaggio ma anche un dovere civile». Un concetto ribadito nell'enciclica *Libertas* (1888), quando ricorda che: «non è vietato preferire un tipo di Stato regolato dalla partecipazione popolare, fatta salva la dottrina cattolica circa l'origine e l'esercizio del pubblico potere».

Com'è noto, Leone XIII è anche l'autore della celebre *Rerum novarum* (1891), un'enciclica emblematica perché considerata il paradigma letterario e dottrinale al quale le encicliche sociali successive si sono ispirate. Un documento poco conosciuto, ma importante all'interno di questo quadro, è l'enciclica *Graves de communi re*, scritta sempre da Leone XIII, nel 1901, nella quale viene determinato il senso del vocabolo «democrazia cristiana». Il pontefice ricorda che non è lecito «dare un senso politico alla democrazia cristiana», perché «sebbene la parola democrazia, chi guardi alla etimologia e all'uso dei filosofi, serva ad indicare una forma di governo popolare, tuttavia nel caso nostro, smesso ogni senso politico, non deve

significare se non una benefica azione cristiana a favore del popolo».

Negli ultimi decenni dell'Ottocento e poi ancor più incisivamente nei primi decenni del secolo seguente, la questione della partecipazione dei cattolici alla vita pubblica e dell'accettazione dei metodi democratici è un tema sensibile, che traspare non solo dai documenti ufficiali della Santa Sede, ma anche dalla riflessione di pensatori che, con le loro idee e con le loro iniziative, diedero un contributo essenziale a porre le basi per la strutturazione del connubio tra democrazia e cattolicesimo (si pensi, per fare due nomi emblematici, a Giuseppe Toniolo e a don Luigi Sturzo).

Il problema democratico

Un punto di svolta di questa lunga storia è rappresentato certamente dal celebre *radiomessaggio natalizio di Pio XII del 24 dicembre 1944*, nel quale emerge il riconoscimento della democrazia politica come la forma politica più adatta a garantire la *pace* e il *bene comune*: «noi indirizziamo la Nostra attenzione al problema della democrazia, per esaminare secondo quali norme deve essere regolata, per potersi dire una vera e sana democrazia, confacente alle circostanze dell'ora presente; ciò indica chiaramente che la cura e la sollecitudine della Chiesa rivolta non tanto alla sua struttura e organizzazione esteriore, – le quali dipendono dalle aspirazioni proprie di ciascun popolo, – quanto all'uomo, come tale, che, lungi dall'essere l'oggetto e un elemento passivo della vita sociale, ne è invece, e deve esserne e rimanerne, il soggetto, il fondamento e il fine». Il pontefice ricorda contestualmente che i governanti devono essere «spiritualmente eminenti e di fermo carattere» e i cittadini devono esercitare una consapevole vigilanza rispetto a chi governa, pur riconoscendone l'autorità effettiva a governare. Per molti studiosi, questo intervento è paradigmatico nella ricostruzione del rapporto tra cattolicesimo e democrazia e, in effetti, da allora in poi, l'attenzione nei confronti di questa relazione è costante sia nelle encicliche sociali (seppur, talvolta, senza menzionare direttamente il termine democrazia), sia nelle riflessioni che, laici e credenti, hanno svolto attorno ad essa. Non è possibile passare in rassegna tutti i documenti, ma certamente è opportuno menzionare qualche caso emblematico. La *Mater et magistra* (37) mette in risalto – siamo nel 1961 – la partecipazione di un numero crescente di cittadini di «diverse condizioni sociali» nelle attività di molte comunità politiche. Nella *Pacem in terris* (1963) compare un'espressione emblematica, nel paragrafo 31: Gio-

vanni XXIII scrive che la dottrina esposta nei paragrafi precedenti – ancorata ai principi della dottrina sociale fino ad allora professata – «è conciliabile con ogni sorta di regimi genuinamente democratici», fermo restando naturalmente che l'autorità deriva comunque da Dio; aspetto quest'ultimo che non è considerato in contrapposizione con la natura intrinsecamente sociale dei singoli esseri umani, sulla quale è fondato il principio dottrinale della democrazia (Pavan 1958, 169-169). Come noto, la *Populorum progressio* di Paolo VI (1967) è assurta ad enciclica che, anche richiamando i documenti precedenti, lega la questione sociale e la questione morale: il compito dei documenti sociali è dunque proiettare sulle questioni sociali la luce del vangelo (cfr. 2). Nella *Octogesima Adveniens* (1971, 24) si trova un'interessante riflessione sulla duplice aspirazione all'uguaglianza e alla partecipazione rivolta «a promuovere un tipo di società democratica» e, in particolare, sull'importanza dell'«educazione alla vita associata».

L'apprezzamento del sistema democratico

In questa breve rassegna un posto del tutto peculiare lo ricopre Giovanni Paolo II. Nella *Laborem exercens* (1981) e nella *Sollicitudo rei socialis* (1987) si trovano tracce di un percorso complesso che, per molti versi, trova un compimento nel 1991 nell'enciclica che celebra i cento anni dalla *Rerum novarum*. Infatti – come registra anche il *Compendio della dottrina sociale della Chiesa* (2004, 406) – la *Centesimus annus* segna un punto di svolta perché papa Wojtyła scrive che: «la Chiesa apprezza il sistema della democrazia, in quanto assicura la partecipazione dei cittadini alle scelte politiche e garantisce ai governati la possibilità sia di eleggere e controllare i propri governanti, sia di sostituirli in modo pacifico, ove ciò risulti opportuno. Essa, pertanto, non può favorire la formazione di gruppi dirigenti ristretti, i quali per interessi particolari o per fini ideologici usurpano il potere dello Stato. Un'autentica democrazia è possibile solo in uno Stato di diritto e sulla base di una retta concezione della persona umana. Essa esige che si verifichino le condizioni necessarie per la promozione sia delle singole persone mediante l'educazione e la formazione ai veri ideali, sia della «soggettività» della società mediante la creazione di strutture di partecipazione e di corresponsabilità» (46). In seguito, nell'*Evangelium vitae* (1995), Giovanni Paolo II ricorda che è sicuramente positivo che la democrazia raccolga un grande apprezzamento in diverse parti del mondo, ma ricorda che essa «non può essere mitizzata fino a farne un surrogato

della moralità o un toccasana dell'immoralità»: infatti, è fondamentalmente un «ordinamento» e, come tale, uno strumento e non un fine (70).

Un ulteriore elemento di interesse all'interno di questo lungo itinerario emerge sicuramente dalla *Caritas in veritate* (2009) perché, nel paragrafo 57, Benedetto XVI auspica che l'autorità che deve governare la globalizzazione deve essere sussidiaria e poliarchica. Questi due termini richiamano certamente concetti che in passato erano già stati evocati tra gli elementi costitutivi del *corpus* della dottrina sociale della Chiesa (soprattutto il primo), ma ora assumono un carattere di particolare importanza, perché allargano la prospettiva per comprendere le dinamiche di governo e di *governance* attraverso un chiaro riferimento a uno dei capisaldi della teoria democratica contemporanea (la dimensione poliarchica). Durante il pontificato di papa Francesco, come si ricordava, l'attenzione ai processi democratici è particolarmente presente: recuperando un concetto già espresso durante il suo servizio come cardinale, il Pontefice ha messo in guardia dai rischi di una democrazia a bassa intensità e nel documento *Evangelii gaudium* (2013) descrive il modello del poliedro come quello più adatto, sia per l'azione pastorale sia per quella politica, perché «riflette la confluenza di tutte le parzialità», le quali, in tal modo mantengono la loro originalità (236), evocando, in tal modo, l'importanza di preservare il pluralismo, caposaldo anche della teoria democratica. Una sensibilità simile è alla base sia del percorso sinodale in corso all'interno della Chiesa cattolica, come esito dell'azione pastorale (distinta, naturalmente, dall'azione di governo), sia dell'invito a riconfigurare il multilateralismo nelle relazioni tra gli Stati auspicata in *Laudate Deum* (2023, cfr. 37-43).

Dalla rigidità nei confronti della democrazia presente nell'enciclica *Quanta cura* all'«apprezzamento» espresso ben più di cento anni dopo, fino alle riflessioni sulla poliarchia e sul modello del poliedro, si può sostenere che l'itinerario che descrive i rapporti tra dottrina sociale e sistema democratico è ricco di suggestioni utili anche per comprendere come è cambiata la democrazia, cosa è diventata oggi e quali sfide deve affrontare.

Tre questioni aperte

Alla fine degli anni Cinquanta del secolo scorso, Pietro Pavan, in un importante contributo sul rapporto tra democrazia e cristianesimo, scrive

che tra questi due poli «*non solo non vi è nessuna opposizione, ma sussiste una certa connaturalità*» (Pavan 1958, 171) e specifica che ciò non significa che ovunque si affermi il cristianesimo lì si afferma anche la democrazia. Però, quando il cristianesimo «*si inserisce nelle comunità umane e le penetra di sé, la sua azione si ripercuote anche nell'ordine temporale e prepara il terreno idoneo per la nascita e lo sviluppo di regimi democratici*» (Pavan 1958, 178). Il punto che preme rilevare è che, già a quell'epoca, veniva sottolineato l'intrinseco legame tra alcuni principi espressi dalla dottrina sociale della Chiesa e quelli alla base del sistema democratico. Ciò non significa che tali principi siano sempre e comunque coincidenti, tutt'altro, ma sottolineare questa particolarissima «*connaturalità*» può aiutare a mettere a fuoco alcune sfide che il sistema democratico si trova ad affrontare: così, quello tra teoria politica e dottrina sociale può essere davvero un «*cordiale dialogo*» (*Compendio della dottrina sociale della Chiesa, 76-78*) volto all'accrescimento della conoscenza scientifica e alla comprensione dei fenomeni politici. In quest'ottica, ci preme sottolineare tre particolari questioni che possono essere analizzate – ma qui solo accennate – sulla scorta di tale premessa.

Un ordinamento autentico, in crisi

La prima riguarda il tema evocato in apertura, quello della recessione democratica (Palano 2019), ossia il progressivo indebolimento delle democrazie causato dalla cancellazione, più o meno repentina, delle garanzie minime legate al rispetto dei diritti, dei doveri e degli equilibri istituzionali. Come si è ricordato, l'“apprezzamento” per la democrazia espresso nella *Centesimus annus* è giustificato dal fatto che questo sistema assicura la partecipazione dei cittadini, i quali possono eleggere, controllare e sostituire pacificamente i governanti ed è «*autentico*» solo all'interno di uno Stato di diritto basato su una retta concezione della persona umana. Nell'arco degli oltre tre decenni da quando fu pubblicata l'enciclica di Giovanni Paolo II ad oggi, lo stato di salute delle democrazie è passato da un (eccessivamente) trionfante ottimismo al pessimismo. Quest'ultimo è giustificato, per un verso, da un progressivo deteriorarsi di alcune pratiche canoniche che consentono l'elezione, il controllo e la sostituzione pacifica dei governanti, per l'altro, in maniera ancor più preoccupante, dalla violazione (o dal tentativo di violazione) di alcune regole dello Stato di diritto, anche da parte di paesi che

sono membri dell'Unione europea, dove il requisito minimo per esserne membri è proprio il pieno rispetto di tali regole. In sostanza, l'onda lunga delle grandi trasformazioni che interessano la democrazia potrebbe addirittura essere così impetuosa da minarne le fondamenta.

Trend illiberale

Strettamente connessa a questa prima questione c'è quella relativa al cosiddetto *trend* illiberale (Campati 2024). Specie in alcuni Paesi nei quali viene denunciata la violazione dello Stato di diritto la proposta alternativa all'assetto tipico della democrazia liberale è quello di una democrazia cristiana illiberale, dove appunto il dato democratico sembrerebbe invariato, ma declinato secondo una prospettiva cristiana e illiberale. Il caso emblematico in tal senso è l'Ungheria: durante il suo viaggio apostolico, nella scorsa primavera, papa Francesco – nel *discorso alle autorità, alla società civile e al corpo diplomatico* (28 aprile 2023) – ha toccato indirettamente il problema, ma con parole chiare, quando ha ricordato come questo paese «porta in sé la missione di custodire il tesoro della democrazia e il sogno della pace». Il tema è molto delicato e proprio per questo occorrerebbe approfondirlo nella maniera più ponderata possibile (Papin 2022): infatti, l'ipotesi di una democrazia cristiana illiberale, proposta da Victor Orbán, presuppone un radicale cambiamento delle coordinate che definiscono non solo il rapporto tra democrazia e cattolicesimo, ma anche tra quest'ultimo e la tradizione liberale – si pensi, per citare almeno un esempio emblematico, alle riflessioni di Benedetto XVI sul tema della libertà proposte nel *discorso alla Westminster Hall del 17 settembre 2010*. È pur vero che la proposta di democrazia cristiana illiberale è carica di retorica e frutto di un'evidente abilità narrativa, ma non dovrebbe essere sottovalutata o etichettata semplicemente come una variante impazzita dell'esperimento democratico, specie perché il particolare utilizzo della dimensione religiosa affiancata alla riesumazione dell'antica tradizione illiberale viene proposta (e talvolta apprezzata) proprio nei Paesi di più recente democratizzazione e che oggi si trovano nella fase di *backsliding*.

Il circuito tra partecipazione e rappresentanza

La terza questione da porre in risalto è relativa alle dinamiche che legano la partecipazione e la rappresentanza politica. Basta leggere il capitolo dedicato al sistema della democrazia presente nel *Compendio* (cfr. 406-416) e praticamente tutte le encicliche sociali per prendere contezza del ruolo davvero decisivo che la dottrina sociale riserva alla partecipazione dei cittadini ai processi decisionali (attraverso i diversi strumenti disponibili: dai partiti ai referendum) e alla rappresentanza politica e alle sue componenti morali (si veda in particolare il n. 410). Per quanto riguarda quest'ultimo aspetto, vengono chiamati in causa direttamente coloro che hanno responsabilità politiche ai quali viene richiesto di esercitare il potere attraverso le virtù di pazienza, modestia, moderazione, carità, sforzo di condivisione.

In breve, la dottrina sociale si occupa di mettere in evidenza sia i caratteri, per così dire, strutturali della rappresentanza e della partecipazione, sia quelli personali, relativi cioè alle qualità dei governanti. Non meno importante è l'invito a tutti i cittadini a partecipare alla vita pubblica, senza quindi lasciare la gestione del potere solo a coloro che sono eletti (evitando ovviamente di confondere i ruoli e le rispettive responsabilità).

Complessità della democrazia

Sulla base di queste premesse, il dialogo con la teoria politica, e con la teoria democratica in particolare, può assumere ulteriori caratteri di estremo interesse, per almeno un paio di ragioni. In primo luogo, un simile incontro rafforza la consapevolezza che la democrazia è un sistema complesso, come sottolineava papa Francesco ad Atene: dopo anni durante i quali alcune suggestioni – relative soprattutto all'utilizzo delle nuove tecnologie informatiche – ne presentavano il funzionamento come la risultante di procedure immediate e piuttosto semplici, si fa largo la consapevolezza che la democrazia è un sistema composto da una serie di equilibri, spesso precari, che sono bilanciati soprattutto dalle *istituzioni*, dalle classi politiche, dalle procedure e finanche dalle consuetudini. Quello relativo alla rappresentanza è forse tra i più complessi, perché ha come finalità il “rendere presente ciò che è assente” all'interno di un sistema che si regge sulla legittimità elettorale che autorizza le clas-

si politiche ad agire in nostra vece.

In secondo luogo, il dialogo tra teoria politica e dottrina sociale potrebbe favorire la riattivazione di un percorso di partecipazione attraverso canali formali e informali, diretti e indiretti, alla vita politica delle democrazie, avendo come riferimento la dimensione pluralista, seppur all'interno di un contesto postliberale (Pabst 2021). I dati che indicano una costante disaffezione (soprattutto dei più giovani) alle sorti della democrazia e la conseguente astensione dal voto (non solo dei più giovani) non possono lasciare indifferenti. Lo scetticismo democratico dal quale abbiamo preso le mosse si esprime in modalità differenti e sempre più insidiose. Le possibilità di partecipazione sono ormai molte, attraverso modalità *online* e *offline*, ma il punto forse più importante da segnalare in questa fase della storia delle democrazie è l'esigenza di non separare la partecipazione dalla rappresentanza. In altri termini, la giusta spinta a partecipare alla vita pubblica (che, ricordiamolo, si esprime con intensità differenti da parte dei cittadini) deve poi anche concretizzarsi nei canali della rappresentanza per essere realmente inserita nell'agenda politica. Certamente non tutte le pratiche partecipative possono e devono trovare uno sbocco nella rappresentanza formale, ma è importante rilevare come quest'ultima sia un ingranaggio essenziale per il (buon) funzionamento della democrazia.

Bibliografia

Campati A. (ed.) (2024), *Illiberal Trends. Democracies under Pressure*, Polidemos-Educat, Milano.

Pabst A. (2021), *Postliberal Politics. The Coming Era of Renewal*, Polity, Cambridge.

Palano D. (2019), *La "recessione democratica" e la crisi del liberalismo*, in A. Colombo, P. Magri (a cura di), *La fine di un mondo. La deriva dell'ordine liberale*, Rapporto annuale ISPI, Milano, 39-51.

Pappin G. (2022), *Contemporary Christian Criticism of Liberalism*, in A. Sajó, R Uitz, S. Holmes (edd.), *Routledge Handbook of Illiberalism*, Routledge, New York and London, 43-59.

Pavan P. (1958), *La democrazia e le sue ragioni*, Studium, Roma.

LA SECULARIZZAZIONE E LE SUE SFIDE NEL MONDO CONTEMPORANEO

Alessandra Gerolin

Questo contributo intende presentare una panoramica del dibattito contemporaneo sul tema della secolarizzazione da una prospettiva filosofica e teologica, focalizzandosi su alcune voci di particolare rilievo. In questo ambito verranno delineate le visioni caratterizzanti il magistero di Benedetto XVI e di Francesco sullo stesso tema, anche attraverso un confronto con le diverse teorie della secolarizzazione oggigiorno più significative.

Parole chiave: *Secolarizzazione, Benedetto XVI, Francesco, J. Habermas, C. Taylor.*

Secularization and its challenges in the contemporary world

This contribution presents an overview of the contemporary debate on the topic of secularization from a philosophical and a theological perspective, focusing on few particularly relevant authors. In this context, the magisterium of Benedict XVI and Francis on the same topic will be outlined, also through a comparison with the most significant contemporary theories of secularization.

Keywords: *Secularization, Benedict XVI, Francis, J. Habermas, C. Taylor.*

ERC: SH5

1. Il dibattito sulla secolarizzazione: orizzonti e confini

Il dibattito sulla secolarizzazione vede impegnate molte voci all'interno di una prospettiva multidisciplinare e interdisciplinare assai variegata. Questo dato rende molto ardua, se non inverosimile, l'impresa di ricostruirne un quadro d'insieme lineare e unitario (nella *bibliografia ragionata* allegata a questa voce del *Dizionario* sono presenti i riferimenti fondamentali di tale confronto che comprende anche gli autori citati nel presente paragrafo). A tal proposito, a giudizio di David Martin, la secolarizzazione non presenterebbe le caratteristiche proprie di una teoria coesa, giacché essa sarebbe costituita da un insieme di elementi tra loro indipendenti, talvolta semplicemente giustapposti, privi di una sintesi organica. Non ci troveremmo quindi di fronte a un concetto "uni-

Alessandra Gerolin, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

Email: alessandra.gerolin@unicatt.it

voco”, ma piuttosto a un concetto “analogo”, che spesso funge da “ombrello” sotto il quale convergono diverse teorie non sempre allineate tra loro dal punto di vista epistemologico ed ermeneutico. Nemmeno per Hermann Lübbe il concetto di secolarizzazione sarebbe caratterizzato da una significativa valenza epistemica, dal momento che esso non contribuisce a sviluppare una comprensione più profonda della realtà, ma funge piuttosto da stimolo per la formazione di “fronti politici ideali”.

I confini del dibattito sulla secolarizzazione risultano per lo più circoscritti all’Europa occidentale e al Nord Atlantico. Le cause e le implicazioni di questo fenomeno sono molteplici: in questo contesto basti sottolineare come nel panorama occidentale, accanto a molti aspetti problematici, sia venuto a costituirsi un dialogo fecondo tra la tradizione cristiana e i filoni più autentici della modernità che intendono perseguire la realizzazione di un umanesimo non esclusivamente antropocentrico e razionalista. Al di fuori di questi limiti geografici il dibattito sulla secolarizzazione implica una radicale riconfigurazione semantica, storica e intellettuale. Oltre a ciò, occorre considerare che diverse società e culture teocratiche non hanno ancora attraversato un vero e proprio processo di secolarizzazione inteso come separazione tra il potere religioso e quello civile.

Anche se ristretto al solo mondo occidentale, per alcuni studiosi il concetto di secolarizzazione avrebbe unicamente una valenza descrittiva, mentre per altri implicherebbe una vera e propria ermeneutica e sarebbe caratterizzato da un’importante valenza normativa. Per altri ancora si tratterebbe di un concetto superato, dal momento che il mondo odierno si collocherebbe in un’epoca post-secolare. Non è un caso che Benedetto XVI, in un suo discorso tenuto a Monaco nel 2004, accolga il concetto di post-secolarizzazione proposto da Jürgen Habermas, pur prendendo le distanze rispetto a diversi aspetti della sua argomentazione.

2. Teorie della secolarizzazione tra teologia, sociologia e filosofia

Nel secondo dopoguerra si assiste a un acceso dibattito sul tema della secolarizzazione che vede impegnati diversi protagonisti e vede implicate diverse prospettive disciplinari: la teologia, la sociologia e la filosofia. Mentre alcuni autori elaborano una “teologia della secolarizzazione” (accettando quest’ultima come un dato di fatto e interrogandosi cir-

ca la normatività del rapporto tra fede e mondo secolarizzato), altri intendono sottoporre a indagine critica lo stesso concetto di secolarizzazione, elaborando una vera e propria ermeneutica di tale fenomeno dal punto di vista sociologico e filosofico (per un riferimento specifico alle loro opere si veda la bibliografia ragionata). Tra le prime voci ricordiamo Harvey Cox, il quale formula una sorta di “teologia del mutamento sociale”: l’epoca areligiosa, plurale e dominata dal potere della ragione, nonostante i suoi limiti, è pur sempre luogo dell’incontro con un Dio “nascosto” che si manifesterebbe nella soggettività altrui, nei cambiamenti sociali e nella politica.

Nel corso degli anni Sessanta e Settanta il dibattito sulla secolarizzazione viene radicalmente riconfigurato, oltre che dal già citato David Martin sul fronte della sociologia, anche da Hans Blumenberg in ambito filosofico. A Martin si deve riconoscere il merito di avere decostruito il “mito” della secolarizzazione come processo unitario generato da cause impersonali, mentre per Blumenberg (diversamente da Karl Löwith) tale realtà non va letta come una progressiva estinzione della religione a fronte del processo di modernizzazione, bensì come un’importante svolta intellettuale che ha posto le basi per indirizzi di pensiero e forme di vita originali rispetto alle precedenti. Si tratta di una visione che, per molti versi, inaugura una parabola che giunge a piena maturazione nell’opera di Charles Taylor.

3. Jürgen Habermas e Hans Joas: “postsecolarità” e “opzione secolare”

La posizione di Jürgen Habermas nei riguardi della secolarizzazione si delinea nei termini di una riflessione critica concernente il permanere, ancora oggi, della religione nello spazio pubblico. Il filosofo tedesco, attraverso il concetto di “postsecolarità” (*der Postsäkularität*), non intende accettare una lettura “classica” della secolarizzazione intesa come progressiva estinzione di certe categorie di pensiero o di un insieme di rituali condivisi. Oggigiorno, infatti, non si può evitare di interrogarsi circa «*il fenomeno della persistenza della religione in un ambiente sempre più secolare*». Questo dato, tuttavia, non deve essere interpretato da un punto di vista meramente sociologico: «*la filosofia deve prendere sul serio questo fenomeno – sostiene Habermas – dall’interno, assumendolo come una sfida cognitiva*» (Habermas - Ratzinger 2005, 53). La secolarizzazione si configura quindi come occasione di apprendimento reciproco in cui i credenti

devono saper “tradurre” le loro convinzioni in un linguaggio accessibile anche a coloro che non condividono i medesimi presupposti di fede, mentre i non credenti devono prendere sul serio i contributi dei primi nell’ambito di un «*processo di apprendimento complementare*» (Habermas - Ratzinger 2005, 59). Il pensiero di Habermas nei confronti della secolarizzazione è ancora oggi soggetto a ulteriori evoluzioni: negli ultimi scritti, infatti, emerge da parte sua un profondo anelito alla trascendenza, contro l’appiattimento dominante nella cultura occidentale che tende ad oggettivare tutta la realtà. In tale contesto le alternative nei confronti dell’esistente vengono forgiate anche per mezzo di immagini religiose del mondo.

Hans Joas mette in luce il carattere non univoco della secolarizzazione: tale termine è caratterizzato da una notevole vaghezza semantica che spesso induce gli studiosi in errore. Se da un lato, quindi, occorre superare la “tesi” della secolarizzazione, dall’altro questo «*non significa naturalmente ignorare la secolarizzazione, bensì percepirla nella sua multiformità*», negli episodi e nelle “ondate” che la costituiscono (Joas 2013, 28). A giudizio del sociologo tedesco, il fenomeno della modernizzazione in quanto tale non è sufficiente a rimuovere la religione: la secolarizzazione, pertanto, non si spiega con il venire meno di un insieme di credenze, ma coincide piuttosto con l’emergere di una prospettiva originale. Oggigiorno ci troviamo di fronte a una vera e propria “opzione secolare” che ha comportato una radicale trasformazione culturale nella quale la non credenza rappresenta una possibilità praticabile da tutti.

4. Oltre la “ragione secolare”: il contributo di John Milbank

Una voce significativa all’interno della riflessione sulla secolarizzazione condotta da una prospettiva filosofico-teologica proviene da John Milbank e dal movimento di *Radical Orthodoxy*. A giudizio di Milbank la secolarizzazione non costituisce l’esito di una progressiva estinzione di certe categorie di pensiero e di una progressiva “laicizzazione” della società, nella quale la modernità avrebbe introdotto categorie originali. Al contrario, le categorie che si collocano alla sua base nascondono spesso visioni teologiche implicite e talvolta perfino celate, che continuano a riemergere al suo interno. Da questo punto di vista, Milbank suggerisce che i cristiani evitino di affrontare le problematiche e le sfide della secolarizzazione attraverso un dispositivo concettuale paragonabile a una

“contro-secolarizzazione”. Questo atteggiamento, infatti, li condurrebbe ad assumere come valide proprio le premesse caratterizzanti una certa ermeneutica di tale fenomeno, alla cui base si trovano precomprensioni teologicamente discutibili (Milbank 1990). La nostra stessa idea di ragione, lungi dall’essere “neutrale”, risulta fortemente limitata da alcune ristrettezze derivanti dalla negazione di una metafisica e di una teologia della partecipazione tra ragione umana e *logos* divino (pur presente in diversi filoni della modernità). Il teologo inglese, tuttavia, è cosciente di come il pensiero riflessivo non sia in grado di esaurire la problematica in questione: occorre sperimentare, all’interno della propria vita, una dimensione “festosa” del cristianesimo e della sua natura conviviale in opposizione all’accento che è stato erroneamente posto sull’aspetto disciplinare della fede. La secolarizzazione non si presenta per Milbank come un destino ineluttabile, ma come una possibilità per riscoprire il fascino del cristianesimo.

5. *Il contributo di Charles Taylor*

All’interno dei propri studi Taylor prende le distanze da quelle ermeneutiche incapaci di cogliere la portata del fenomeno della secolarizzazione. Un primo modello di secolarizzazione si focalizza sulle istituzioni e sulle pratiche comuni: mentre *«l’organizzazione politica di tutte le società premoderne era in certa misura legata, garantita o basata su una qualche devozione o fede in Dio, o su una qualche idea della realtà ultima, l’Occidente moderno è privo di questo legame»* (Taylor 2009, 11). Un secondo modello si sofferma sulla *«diminuzione della credenza e della pratica religiosa»* e sull’*«allontanamento delle persone da Dio e dalla Chiesa»* (Taylor 2009, 13). Tale dato può essere accompagnato o da un sentimento nostalgico nei confronti di “un’epoca d’oro” caratterizzata dalla condivisione di una fede indiscussa oppure da una sensazione di sollievo per essersi liberati da un fardello ritenuto sempre più insostenibile. Contrariamente a tale prospettiva, per il filosofo canadese la modernità occidentale e il fenomeno della secolarizzazione sono *«frutto di nuove invenzioni, di autocomprensioni innovative e delle relative pratiche»* (Taylor 2009, 38). Queste autocomprensioni risultano modellate dall’adesione a un insieme di beni ritenuti irrinunciabili per la propria identità. Il fenomeno della secolarizzazione, pertanto, viene ricondotto nell’alveo di una terza ermeneutica relativa alle *«condizioni della credenza»*: in tal senso *«il passaggio alla secolarizzazione*

consiste [...] nella transizione da una società in cui la fede in Dio era incontestata e, anzi, non problematica, a una in cui viene considerata come un'opzione tra le altre e spesso non come la più facile da abbracciare» (Taylor 2009, 13). L'adesione a una fede risulta quindi ascrivibile a una dimensione di ricerca di significatività da parte dell'essere umano. Per questo motivo l'età secolare, senza celare i limiti che la caratterizzano, è abitata – come osserva Taylor – da una “cultura dei cercatori di senso” data dall'alleanza inedita tra credenti appartenenti a diverse religioni e non credenti che, con i primi, condividono una parte importante del loro cammino rispetto a una medesima esigenza di pienezza. La secolarizzazione si presenta così come un'opportunità per la Chiesa al fine di superare una riduzione del cristianesimo a insegnamento morale e focalizzarsi, invece, sul contenuto del messaggio di salvezza rivolto a tutti gli uomini.

6. Benedetto XVI: i diversi volti della secolarizzazione

Nel magistero di Benedetto XVI ricorre una distinzione (già presente, come vedremo, in alcuni suoi precursori) tra secolarizzazione e secolarismo. Se dal concetto di secolarizzazione emerge un'accezione positiva di secolarità anche nei termini di “sana laicità” (ossia di autonomia delle realtà terrene dalla sfera ecclesiastica), nel secolarismo l'assenza di riferimento alla trascendenza si trasforma in una miopia che permea ogni aspetto della vita quotidiana. Si ingenera così una cultura che non rappresenta soltanto una minaccia esterna per i credenti, ma che si manifesta anche in seno alla Chiesa stessa: si vive come se Dio non esistesse, mentre nuovi dei (come, ad esempio, la cultura dell'immagine) ne hanno preso il posto. Il secolarismo, inoltre, ha generato un inaridimento della ragione umana: la cosiddetta “razionalità secolare” non esaurisce l'ambito del ragionevole, né è in grado di evitare “patologie” paragonabili a quelle che emergono da una religione priva del controllo esercitato da parte della ragione. Nel suo complesso, il mondo secolarizzato (lungi dall'essere falsamente neutrale o necessariamente anti-religioso) rappresenta quel contesto in cui *«ragione e fede sono chiamate alla reciproca chiarificazione e devono far uso l'una dell'altra e riconoscersi reciprocamente»* (Ratzinger 2005, 80). Tale dialogo non conduce a una commistione di ruoli, ma richiama la Chiesa alla responsabilità di *«contribuire alla purificazione della ragione e al risveglio delle forze morali, senza le quali non vengono costruite strutture giuste, né queste possono essere operative a lungo»* (*Deus caritas est*, 2005, 29).

Da questa prospettiva gli esiti della secolarizzazione non risultano predeterminati, giacché essa può essere «interpretata e trasformata anche in una sfida provvidenziale così da proporre risposte convincenti ai quesiti e alle speranze dell'uomo» (*Discorso ai partecipanti all'assemblea plenaria del Pontificio Consiglio della Cultura*, 8 marzo 2008). Anche quando queste speranze si realizzano, tuttavia, «si rende evidente che l'uomo ha bisogno di una speranza che vada oltre. Si rende evidente che può bastargli solo qualcosa di infinito, qualcosa che sarà sempre più di ciò che egli possa mai raggiungere» (*Spe salvi*, 2007, 30).

7. Benedetto XVI: secolarizzazione e speranza

Sebbene il paradigma conoscitivo dominante all'interno del panorama contemporaneo riconduca la certezza all'ambito della verifica sperimentale, con la conseguenza di rendere inaccessibile la conoscenza di Dio stando ai criteri imposti da tale paradigma, a giudizio di Benedetto XVI è possibile riscontrare una dimensione irriducibile della natura umana, inattaccabile perfino dal primato di una cultura scienziata sul piano conoscitivo e relativista sul piano etico (cfr. *Spe salvi*, 30). Proprio in questo elemento egli rinviene, fin dagli anni giovanili, una fonte inesauribile di speranza: «nel cuore dell'uomo creato a immagine di Dio – osserva Ratzinger – permane un grido che cerca Dio, quel Dio che solo riempie il cuore capace di infinito e di trovare riposo soltanto in un amore infinito. Testimone di questo desiderio nascosto, testimone di un Dio mai del tutto assente in questo abisso che è l'uomo, è tanto una certa tristezza che pervade il mondo anche nel bel mezzo dei piaceri da esso offerti, quanto la speranza [...] di una sorta di paradiso terrestre, in cui brilli quella speranza inestinguibile per cui l'uomo anela alla “luce vera, alla piena soddisfazione, alla gioia senza fine, alla pienezza della beatitudine e alla felicità perfetta” (Preghiera di San Tommaso)» (Ratzinger 2016, 116-117).

Accanto alle sue evidenti ombre, il mondo secolarizzato – osservava il card. Ratzinger già nel 1969 – offre alla Chiesa l'opportunità di condividere le gioie, le sofferenze, le paure e le speranze degli uomini con rinnovata consapevolezza. Quindi, se è vero che dalla crisi odierna la Chiesa uscirà molto “ridotta” in termini di numero e di potere, tutto ciò costituirà per essa anche la possibilità di riscoprire la propria essenza. In particolare, «gli uomini, in un mondo totalmente pianificato, si troveranno incredibilmente soli» e allora «scopriranno la piccola comunità dei credenti

come qualcosa di totalmente nuovo», ossia come «una speranza che li riguarda, come una risposta a domande che essi da sempre, di nascosto, si sono poste». La Chiesa, allora, non sarà più un potere sociale dominante, ma «conoscerà una nuova fioritura e apparirà agli uomini come la patria, che ad essi dà vita e speranza oltre la morte» (Ratzinger 1971, 116-117; cfr. *Spe salvi*, 24).

8. Francesco: secolarismo e secolarizzazione

Analogamente a quanto riscontrato nel magistero di Benedetto XVI, anche Francesco non manca di sottoporre a giudizio critico tanto l'impovertimento religioso, morale e culturale generato dalla secolarizzazione, quanto le possibilità che emergono da questo contesto. Nella *Evangelii gaudium* (2013) il Pontefice denuncia con fermezza una riduzione della fede alla dimensione privata del vivere. La fede, in tal modo, non avrebbe nulla da comunicare all'uomo d'oggi; a ciò si aggiunge il fatto che, attraverso la negazione della trascendenza, la secolarizzazione «ha prodotto una crescente deformazione etica, un indebolimento del senso del peccato personale e sociale e un progressivo aumento del relativismo, che danno luogo ad un disorientamento generalizzato» (*Evangelii gaudium*, 64). Nel suo viaggio apostolico in Canada (28 luglio 2022) Francesco ripropone la distinzione semantica e concettuale tra “secolarizzazione” e “secolarismo” (presente, come già sottolineato, nel magistero di Benedetto XVI) che vede la sua prima formulazione nel magistero di Paolo VI. Mentre la secolarizzazione è «lo sforzo in sé giusto e legittimo, per nulla incompatibile con la fede o con la religione» di scoprire «le leggi della realtà e della stessa vita umana poste dal Creatore» (*Evangelii nuntiandi*, 1975, 55), il secolarismo riflette una concezione di vita come separata dal Creatore, nella quale «Dio diventa “superfluo e ingombrante” e si generano “nuove forme di ateismo” subdole e svariate» (*Viaggio apostolico in Canada*, 28 luglio 2022).

Vi è, tuttavia, un dato che resiste all'erosione generata dalla secolarizzazione e che, proprio all'interno di essa, emerge paradossalmente con rinnovata evidenza, ossia «l'anelito d'infinito che c'è in ogni cuore umano» (*Evangelii gaudium*, 165). Questa consapevolezza permette a Francesco di formulare un'ermeneutica del mondo contemporaneo capace di soverchiare completamente i binari stantii del liberalismo e del conservatorismo, riconfigurando alla radice il dibattito in corso sulla secolarizzazione.

9. Francesco: la secolarizzazione come opportunità

Nel suo *Incontro con i rappresentanti del V Convegno nazionale della Chiesa italiana*, (10 novembre 2015) il Pontefice osserva che oggigiorno «non viviamo un'epoca di cambiamento quanto un cambiamento d'epoca». Le situazioni che contraddistinguono la nostra epoca pongono «sfide nuove che per noi a volte sono persino difficili da comprendere»; per tale motivo «questo nostro tempo richiede di vivere i problemi come sfide e non come ostacoli». L'assetto intellettuale e pastorale di Papa Francesco non sorge mai dalla percezione di una mancanza da colmare attraverso uno sforzo volontaristico e nemmeno da un male a cui porre rimedio. La visione di Francesco risulta piuttosto determinata dalla consapevolezza che «il Signore è attivo e all'opera nel mondo» (*Incontro con i rappresentanti del V Convegno nazionale della Chiesa italiana*).

Solo tale consapevolezza ci permette di non riproporre una variante “cristiana” della medesima logica secolarista, finendo così «prigionieri del pessimismo e del risentimento, lasciandoci andare a giudizi negativi o a inutili nostalgie» (*Viaggio apostolico in Canada*, 28 luglio 2022). La pienezza della Resurrezione si colloca all'origine di un agire non dialettico (la dialettica è ultimamente radicata in uno “spiritualismo gnostico”): «dovunque voi siate, non costruite mai muri né frontiere, ma piazze e ospedali da campo» (*Incontro con i rappresentanti del V Convegno nazionale della Chiesa italiana*).

In termini conoscitivi, le “piazze” e gli “ospedali da campo” si concretizzano in uno sguardo, nei confronti del mondo secolarizzato, che non è né sterilmente pessimista (ossia di condanna ai tempi presenti e di nostalgia per un mondo sacralizzato) né vuotamente ottimista (come nel caso del liberalismo progressista). Francesco propone una terza prospettiva, alla cui base si colloca un giudizio molto più fecondo; essa consiste in uno «sguardo che discerne la realtà». Così facendo scopriremo che ad essere in crisi non è tanto la fede in quanto tale, ma piuttosto «certe forme e modi attraverso con cui la annunciamo». In tal senso, osserva Francesco riferendosi esplicitamente al pensiero di Taylor, la secolarizzazione rappresenta «l'occasione per la ricomposizione della vita spirituale in nuove forme e per nuovi modi di esistere» (*Viaggio apostolico in Canada*).

10. Osservazioni conclusive

Nel magistero di Benedetto XVI e di Francesco la secolarizzazione appare come un fenomeno che nella sua complessità e nelle sue rapide trasformazioni merita un'interpretazione non frettolosa: essa chiede, cioè, di esser vissuta e, proprio così, attraversata. Il loro interesse è rivolto innanzitutto alla salvezza della singola persona considerata non astrattamente, ma incarnata e storicamente situata. In tal senso la secolarizzazione (della quale i due Pontefici non cessano comunque di sottolineare gli esiti negativi), al pari di tante trasformazioni epocali, porta alla luce una dimensione ontologicamente irriducibile della natura umana: la ricerca di pienezza, la sete di infinito.

La secolarizzazione, quindi, offre alla Chiesa l'opportunità di riscoprire la sua autentica missione nel mondo e porta alla luce la necessità di un rinnovamento profondo del cristianesimo, che oggi (nelle sue forme liturgiche e nella catechesi ordinaria) non riesce a soddisfare la crescente esigenza di senso caratterizzante l'uomo contemporaneo, al di là di qualsivoglia struttura. Sempre più spesso, infatti, le persone vivono crisi di senso e soffrono, a più livelli, vuoti di significato. Esse si rivolgono ad altri percorsi spirituali, creando soluzioni "sincretiste" che coniugano frammenti di tradizioni tra loro estranee e, talvolta, incompatibili.

Se la ricerca di senso, spesso condotta in modo non del tutto consapevole, non perviene ad alcun risultato, accade che le persone si abbandonino a un "vuoto" distruttivo (del quale la "cultura dello scarto" rappresenta una conseguenza sicuramente molto significativa). Contrariamente alle previsioni di molti, tuttavia, è proprio da tale "vuoto" che emerge un ultimo grido di salvezza da parte dell'uomo contemporaneo: di fronte a tale irriducibilità si rende più che mai necessaria, come sottolinea Papa Francesco riprendendo un passo de *L'età secolare* di Taylor, una «ricomposizione della vita spirituale in nuove forme e per nuovi modi di esistere» (Taylor 2007, 437; *Viaggio apostolico in Canada*). La secolarizzazione, pertanto, rappresenta un'occasione privilegiata sia per la Chiesa e il suo cammino di autocoscienza, sia per l'uomo d'oggi affinché possa interrogarsi e scoprire ciò che è in grado di condurre la sua vita alla pienezza.

Bibliografia

Habermas J. - Ratzinger J. (2005), *Ragione e fede in dialogo*, G. Bosetti (ed.), Marsilio, Venezia.

Joas H. (2013), *La fede come opzione. Possibilità di futuro per il cristianesimo*, P. Costa (ed.), Queriniana, Brescia.

Milbank J. (1990), *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Blackwell, Oxford.

Ratzinger J. (1971), *Fede e futuro*, R. Gibellini (ed.), Queriniana, Brescia.

Ratzinger J. (2016), *L'insegnamento del Concilio Vaticano II: formulazione, trasmissione, interpretazione*, in *Opera omnia*, vol. 7.1, Città del Vaticano.

Taylor C. (2009), *L'età secolare*, P. Costa (ed.), Feltrinelli, Milano.



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!

SICUREZZA SUL LAVORO: EDUCAZIONE E FORMAZIONE

Paola Zini

La sicurezza sui luoghi di lavoro è fortemente collegata ai concetti di salute e benessere. La dottrina sociale della Chiesa ha offerto su questi temi un importante contributo, concorrendo a delineare una nuova idea del lavoro e dell'impresa. Il presente articolo si focalizza sull'educazione alla sicurezza mettendo in luce l'importante ruolo della formazione, identificando alcune attenzioni perché essa possa essere efficace nel garantire la salute e il benessere dei lavoratori.

Parole chiave: Lavoro, Sicurezza, Benessere, Formazione.

Safety at work: education and training

Safety in the workplace is strongly linked to the concepts of health and well-being. The Social Doctrine of the Church has made an important contribution on these issues, helping to outline a new idea of work. This article focuses on safety education by highlighting the important role of training, identifying some attentions so that it can be effective in ensuring the health and well-being of workers.

Keywords: Safety, Well-being, Training.

ERC: SH3-11

Mondo del lavoro: sicurezza, salute e benessere

Il tema della sicurezza nei luoghi di lavoro si inserisce nel quadro più ampio della promozione della salute dei lavoratori, considerata dall'OMS come «*uno stato di totale benessere fisico, mentale e sociale*» e non semplicemente «*assenza di malattie o infermità*». È stabilito, dunque, un nesso tra sicurezza-salute-benessere, riconoscendo la necessità di procedere ad una riorganizzazione del lavoro, di modo che questo sia funzionale al conseguimento non soltanto dell'utile economico ma altresì del benessere organizzativo delle comunità lavorative, del positivo benessere dei lavoratori in specifici contesti relazionali ed organizzativi.

La dottrina sociale della Chiesa ha offerto su questi temi un importante contributo, concorrendo a delineare il ruolo nuovo del lavoro e

Paola Zini, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

Email: paola.zini@unicatt.it

dell'impresa. Nell'enciclica *Laborem exercens* (1981) Giovanni Paolo II fa emergere chiaramente il valore del lavoro, considerato non soltanto per la sua componente oggettiva e materiale, ma in quanto attività che esprime la persona. È messo in luce anche il ruolo fondamentale che il lavoro ha nella società, poiché «*esso prima di tutto e soprattutto unisce le persone e costruisce comunità*» (20). Benedetto XVI nell'enciclica *Caritas in veritate* (2009) rileva la necessità di rifondare l'economia sui principi di fraternità, reciprocità e dono, riconoscendo che si può fare impresa anche con un approccio di socialità e di utilità sociale. In tal modo si scardina il modello dicotomico che identifica l'economia con il luogo di produzione della ricchezza, in cui regna solo la logica di massimizzare i profitti, e il sociale come il luogo della socialità. I due aspetti non sono contrapposti, ma assunti insieme per rifondare una immagine di impresa e di economia in cui si prende parimenti in considerazione l'efficienza dei risultati e le potenzialità, capacità, aspettative dell'uomo lavoratore.

C'è l'esigenza, dunque, di passare da concezioni strumentali, che riducono l'uomo ad ingranaggio dei meccanismi produttivi, a concezioni che esaltano il fattore umano, delineando l'ambiente di lavoro come contesto di benessere. La prospettiva che emerge tende all'umanizzazione e alla personalizzazione del lavoro, riconoscendone il suo valore umano, con una visione fortemente antropocentrica, in cui al centro del lavoro non vi è il prodotto o il servizio erogato ma l'uomo lavoratore. Il lavoro è da considerarsi, dunque, come attività significativa e come relazione sociale indispensabile per l'avveramento personale (consultare l'area *Il futuro del lavoro*).

All'interno di questo quadro, la sicurezza è una competenza sociale, una capacità collettiva, di dar luogo a pratiche lavorative, organizzative, inter-organizzative e sociali che tutelino il benessere individuale. È una competenza che viene socialmente costruita e innovata; una competenza trasmessa ai nuovi membri che entrano a far parte di un sistema di pratiche e che si incarna in valori, norme e istituzioni sociali.

Prevenzione e formazione

I dati pubblicati dall'INAIL ci costringono, tuttavia, a riconoscere che questo nesso tra sicurezza-salute-benessere è tutt'altro che raggiunto: gli infortuni denunciati in Italia nel 2022 sono stati 703.432, in aumento del 24,6% rispetto al 2021. I dati INAIL ci dicono che gli infortuni sono in

aumento in quasi tutti i settori produttivi e i le denunce di infortunio con esito mortale sono state 1.208.

A questi dati si contrappongono gli sforzi per contrastare gli infortuni e per rendere i contesti di lavoro più sicuri. In primo luogo, è da citare la normativa italiana, che, con il D.Lgs. 81/2008, conferisce un ruolo centrale all'organizzazione del lavoro, configurando un modello per la sicurezza di tipo preventivo e gestionale partecipativo. L'obiettivo preventivo viene raggiunto attraverso l'intervento di più soggetti (datore di lavoro, responsabile del servizio di prevenzione e protezione, rappresentante dei lavoratori per la sicurezza, lavoratori, ...), i quali devono collaborare per individuare le situazioni di rischio e scegliere le soluzioni per ridurle. In tal senso, si può sostenere che dalle norme è posto l'accento sul protagonismo e sulla corresponsabilità di datori di lavoro e lavoratori.

L'evoluzione normativa in materia di sicurezza e di misure di prevenzione e protezione è andata di pari passo con il miglioramento tecnologico, che ha permesso di rendere più sicuri ambienti e macchinari, e con la formazione, che coinvolge datori di lavoro e tutti i lavoratori. Assistiamo, dunque, ad uno scarto tra energie investite e risultati ottenuti, uno scarto che pone con urgenza la necessità di comprendere quali siano le leve su cui agire per ridurre questa tragica situazione.

Certamente, la salute e la sicurezza trovano nella prevenzione la forma più efficace di attuazione. La prevenzione, a sua volta, richiede educazione per sostenere la persona nel riconoscere i rischi, i pericoli e adottare comportamenti sicuri. Educazione alla salute e sicurezza, che è da concepirsi nei differenti contesti di vita che la persona vive, si pensi, in tal senso, alla famiglia, ma anche alla scuola, allo sport, fino ad arrivare al mondo del lavoro (consultare l'area *Sviluppo umano integrale*). In quest'ultimo, educare alla sicurezza, alla prevenzione, alla tutela del rischio induce a porre l'enfasi soprattutto sulla formazione, definita nell'articolo 2 del D.Lgs. 81 come il «*processo educativo attraverso il quale trasferire ai lavoratori ed agli altri soggetti del sistema di prevenzione e protezione aziendale conoscenze e procedure utili alla acquisizione di competenze per lo svolgimento in sicurezza dei rispettivi compiti in azienda e alla identificazione, alla riduzione e alla gestione dei rischi*». Essa può aiutare ad aumentare i livelli di consapevolezza sui rischi, può portare a mettere in discussione i propri comportamenti insicuri e ad indurre un cambiamento di atteggiamento e di cultura.

Il magistero e il diritto ad un lavoro sicuro

La dottrina sociale della Chiesa, a partire dalla *Rerum novarum* (1891), ha fissato i principi cardine del magistero pontificio nei confronti del lavoro e dei lavoratori, e i pontefici nelle loro encicliche hanno messo spesso l'accento sulle condizioni di lavoro, richiedendo che esse dovessero essere più eque e giuste. A tale riguardo, risulta importante menzionare il *Compendio della dottrina sociale della Chiesa* (2004), nel quale si mette in luce l'importanza della dignità dei lavoratori e del rispetto dei loro diritti, indicando, tra gli altri, il diritto «*ad ambienti di lavoro ed a processi produttivi che non rechino pregiudizio alla sanità fisica dei lavoratori e non ledano la loro integrità morale*» (301), riconoscendo come spesso «*le condizioni di lavoro per uomini, donne e bambini, specie nei Paesi in via di sviluppo, siano talmente inumane da offendere la loro dignità e nuocere alla loro salute*» (ibid.).

Ai nostri scopi risulta importante riprendere anche l'allocuzione di Sua Santità Pio XII *ai partecipanti al primo congresso mondiale per la prevenzione degli infortuni sul lavoro "En vous accueillant"* del 3 aprile 1955. Ad un certo punto il Papa chiama in causa la responsabilità dei datori di lavoro: «*Ma d'altra parte nessuno può compromettere, senza grave ragione, la propria salute o quella dei suoi simili, né esporre la sua vita o quella degli altri. Eppure quante imprudenze, quante colpevoli negligenze, rischi deliberatamente accresciuti non cagiona il solo desiderio di evitare pesi economici e sacrifici materiali che provengono da qualsiasi applicazione di misure di protezione? La tendenza alla leggerezza è un po' di tutti; per evitare perdite di tempo e per aumentare la produzione ed il profitto o semplicemente per sfuggire ad uno sgradevole sforzo psicologico, si trascura la vigilanza, non si tiene conto alle volte neanche delle più elementari precauzioni*».

È da citare anche la lettera enciclica *Laborem exercens*, in cui Giovanni Paolo II mette in luce il diritto al giusto salario, alla sicurezza della persona del lavoratore e della sua famiglia, rilevando come la mancanza di sicurezza sia una forma di sfruttamento.

Altresì nel corso di omelie e interventi pubblici i Pontefici hanno posto il tema della sicurezza sul lavoro. Mi limito a segnalarne alcuni: Benedetto XVI il 26 marzo 2011, incontrando *i fedeli della diocesi di Terni*, ha ribadito che «*occorre mettere in campo ogni sforzo perché la catena delle morti e degli incidenti venga spezzata*». Il Pontefice ha fatto appello ad «un lavoro sicuro, dignitoso e stabile».

Papa Francesco più volte è tornato a parlare di questi temi, significative sono tre recenti occasioni. A gennaio 2022, durante l'incontro con

l'Ance, l'*Associazione Nazionale Costruttori Edili*, il Santo Padre dà questa definizione di sicurezza sul lavoro: «*La sicurezza dei luoghi di lavoro significa custodia delle risorse umane, che hanno valore inestimabile agli occhi di Dio e anche agli occhi del vero imprenditore*» e continua rilevando che «*se si guarda alla sicurezza dei luoghi di lavoro come a un costo, si parte da un presupposto sbagliato. La vera ricchezza sono le persone: senza di esse non c'è comunità di lavoro, non c'è impresa, non c'è economia*». Emerge dalle sue parole il tema della cura dei lavoratori e il riconoscimento del loro valore. Durante l'*udienza alla CGIL* nel mese di dicembre del 2022 Papa Francesco ha espresso la propria preoccupazione per la sicurezza dei lavoratori: «*Ci sono ancora troppi morti, mutilati e feriti nei luoghi di lavoro! Ogni morte sul lavoro è una sconfitta per l'intera società. Più che contarli al termine di ogni anno, dovremmo ricordare i loro nomi, perché sono persone e non numeri. Non permettiamo che si mettano sullo stesso piano il profitto e la persona! L'idolatria del denaro tende a calpestare tutto e tutti e non custodisce le differenze. Si tratta di formarsi ad avere a cuore la vita dei dipendenti e di educarsi a prendere sul serio le normative di sicurezza: solo una saggia alleanza può prevenire quegli incidenti che sono tragedie per le famiglie e le comunità*».

Questa sottolineatura è stata ripresa dal Pontefice più recentemente, a settembre 2023, in occasione dell'udienza con i *membri dell'Associazione nazionale lavoratori mutilati e invalidi del lavoro (Anmil)* per l'80° anniversario della fondazione: «*Non possiamo abituarci agli incidenti sul lavoro, né rassegnarci all'indifferenza verso gli infortuni. Non possiamo accettare lo scarto della vita umana. Le morti e gli infortuni sono un tragico impoverimento sociale che riguarda tutti, non solo le imprese o le famiglie coinvolte. Non dobbiamo stancarci di imparare e reimparare l'arte del prenderci cura, in nome della comune umanità*».

Tanti, dunque, i richiami e gli appelli per un mondo del lavoro più sicuro, ma come? I Pontefici hanno messo in luce come la sicurezza non debba essere vissuta come un peso e debbano essere prese seriamente le normative presenti. A questi appelli si aggiungono quelli dei vescovi. In particolar modo, riprendo il *messaggio* del 2022 per la solennità di San Giuseppe della Commissione episcopale per i problemi sociali e il lavoro, in cui vengono indicate e denunciate le problematiche presenti nel mondo del lavoro, che possono essere tra le cause delle morti bianche: «*La crescente precarizzazione costringe molti lavoratori a cambiare spesso mansione, contesto lavorativo e procedure, esponendoli a maggiori rischi. Spesso, inoltre, le mansioni più pericolose sono affidate a cooperative di servizi, con personale mal retribuito, poco formato, assunto con contratti di breve durata, costretto ad*

operare con ritmi e carichi di lavoro inadeguati, in una combinazione rovinosa che potenzia il rischio di errori fatali».

Formare alla sicurezza nei contesti di lavoro

Una delle leve per promuovere la sicurezza è certamente la formazione, che viene, per obbligo di legge, erogata in tutte le organizzazioni di lavoro. Ma perché questi investimenti sulla formazione non bastano? Quali attenzioni, indicazioni, sarebbe opportuno adottare per rendere tale formazione più efficace? Spesso i corsi erogati sono finalizzati più all'apprendimento di conoscenze, che al cambiamento di comportamenti, più sulla trasmissione teorica che non al coinvolgimento di imprenditori e lavoratori. Dall'analisi delle pratiche formative in materia di sicurezza sul lavoro è possibile vedere che la formazione è in molti casi vissuta come un adempimento agli obblighi di legge, volta a un apprendimento individuale, con un approccio che fatica a creare rete.

Quello che è da auspicare è il passaggio dalle regolazioni istituzionali alla responsabilità: le politiche di sicurezza aziendali non possono coincidere solo con l'assolvimento delle norme, ma con una reale responsabilizzazione di imprenditori e lavoratori. Perché questo avvenga è importante mettere in luce alcune attenzioni pedagogiche per la formazione alla sicurezza:

a. *Formazione integrata con la gestione organizzativa.* L'organizzazione e la pianificazione degli interventi riguardanti la sicurezza devono rientrare, sin dalla fase progettuale, nel sistema più ampio dell'organizzazione di lavoro. È necessario sviluppare un percorso formativo basato sulla condivisione delle premesse e dei risultati, co-costruendo con il management e i lavoratori il percorso. In questo modo, la formazione diviene un'impresa cooperativa e non calata dall'alto.

b. *Formazione come interiorizzazione di modi d'essere e di agire.* Adottare comportamenti sicuri non richiede solo conoscenza delle norme e dei rischi, bensì l'interiorizzazione consapevole di modi d'essere e di agire, in modo da incidere sugli schemi di comportamento, sulle abitudini, sui criteri operativi interiorizzati.

c. *Formazione contestualizzata e attiva.* Dal punto di vista metodologico, la formazione necessita di essere vicina ai contesti lavorativi e ai problemi da essi derivanti. Oltre a ciò, è fondamentale assegnare al partecipante un ruolo centrale, trasformandolo in protagonista del percorso.

Nello specifico, la formazione dovrebbe essere per il datore di lavoro e il lavoratore occasione per attivare un processo riflessivo sulla propria esperienza, innescando circoli virtuosi tra azione e riflessione, che favoriscano l'apprendimento dall'esperienza.

d. *Apprendimento come partecipazione a comunità di pratica.* Per costruire una cultura della sicurezza è opportuno passare da un approccio individuale ad uno grupale: il gruppo di colleghi ha un ruolo importante nella prevenzione. La relazione con gli altri permette la riflessione, confronto, progettazione, verifica e cambiamento.

e. *Potenziare il carattere trasformativo della formazione.* Si intende trasformativa una formazione tesa a promuovere processi di apprendimento che favoriscano la crescita personale e professionale di individui e gruppi all'interno di un processo di cambiamento organizzativo.

In conclusione, progettare percorsi di formazione alla sicurezza, così come richiede la considerazione di alcuni principii orientativi, non può prescindere dal contesto organizzativo in cui si situa e dal ruolo di imprenditori e lavoratori nel determinare la cultura della sicurezza. Ciò implica che l'azienda, oltre ad assumere la logica del profitto, si ispiri anche ai principii della responsabilità, della sostenibilità, dell'umanità. Si tratta di un cambio di rotta che riassume il significato profondo della responsabilità sociale di impresa, riconoscendo, come ci esorta Giovanni Paolo II nell'enciclica *Centesimus annus* (1991), che lo scopo dell'impresa non è solo il profitto, ma il suo delinarsi sempre più in termini di comunità di uomini. Vi è l'invito, pertanto, a pensare nei termini di «un'ecologia sociale del lavoro» (39), considerandolo nella dimensione dell'avere, ma anche e soprattutto della relazionalità.

Bibliografia

- Bellotti C. (2022), *Formare alla sicurezza nelle età della vita*, Morcelliana, Brescia.
- Mezirow J. (2016), *La teoria dell'apprendimento trasformativo. Imparare a pensare come un adulto*, Raffaello Cortina, Milano.
- Pati L. (a cura di) (2014), *Il rischio scelto. La formazione alla sicurezza per le organizzazioni di volontariato*, La Scuola, Brescia.
- Schön D.A. (2016), *Formare il professionista riflessivo. Per una nuova prospettiva della formazione e dell'apprendimento nelle professioni*, Franco Angeli, Milano.
- Zini P. (2012), *Crescita umana e benessere organizzativo. Nuove prospettive di pedagogia del lavoro*, Vita e Pensiero, Milano.



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...

PUBLIC DEBT, COMMON GOOD AND JUSTICE BETWEEN GENERATIONS

Massimo Bordignon – Gilberto Turati

Public debt is the sum of all debts of the Public Administration toward the private sector at a given moment. In the case of Italy, public debt amounts to over 2,800 billion euros, but citizens and even more politicians do not care much about it. However, a financially sustainable public debt should be included in the definition of “common good” and in the logic of “integral ecology” that considers future generations. To this end, it is important to distinguish “good” debt from “bad” debt.

Keywords: *Public debt, Financial sustainability, Common good, Integral ecology, Good and bad debt.*

Debito pubblico, bene comune e giustizia tra generazioni

Il debito pubblico è la somma delle passività della Pubblica Amministrazione nei confronti dei privati in un determinato momento nel tempo. Nel caso dell'Italia si tratta di un debito di oltre 2.800 miliardi, che interessa poco i cittadini e tanto meno i politici. Ma un debito pubblico finanziariamente sostenibile dovrebbe rientrare sia nella definizione di “bene comune” sia in una logica di “ecologia integrale” che include le generazioni future. A tal fine, è importante distinguere un debito “buono” da un debito “cattivo”.

Parole chiave: *Debito pubblico, Sostenibilità finanziaria, Bene comune, Ecologia integrale, Debito buono e cattivo.*

ERC: SH3-11

What is public debt?

Public debt is the sum of all the liabilities that, at a given moment, the Public Administration owes to the private sector (national or foreign residents, banks - including the Bank of Italy, businesses, or private citizens). Debt is, therefore, a *stock*, a quantity measured at a specific point in time (unlike income, which is a *flow*, a quantity that varies over time): for example, the latest available data from the Bank of Italy, published

Massimo Bordignon, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

Email: massimo.bordignon@unicatt.it

Gilberto Turati, Università Cattolica del Sacro Cuore, Roma.

Email: gilberto.turati@unicatt.it

in September, estimates a debt of 2.858 billion euros as of July 31, 2023, in our country. In comparison, as of December 31, 2019, before the outbreak of the COVID-19 pandemic, it was 2.410 billion euros, showing an increase of 400 billion in a little over three years.

The flow of new debt comes from the difference between revenues (taxes, fees, and social contributions) and government spending (on healthcare, education, justice, defence, administrative operations, and public works, but also for interest on existing debt). If the difference is negative, the deficit must be covered either by selling assets owned by the public sector or by borrowing money from the private sector. The stock of public debt can thus be interpreted as the sum (adjusted to the present) of past deficits but also as a form of intergenerational transfer: loans taken today are used to finance today's expenses but will only be repaid in the future, possibly even in a distant future, by generations not yet born.

In the Italian case, the significant accumulation of public debt occurred in the 1980s (Bordignon and Turati, 2022): the generations living at that time benefited from the increased debt-financed spending (for example, very generous pensions, but also the high interest paid on the debt), but repayment is happening at the expense of future generations, who have not enjoyed (or have enjoyed only partially and indirectly) those expenditures. As we will discuss later, it is also possible that some of the debt-financed expenses will generate sufficient growth to ensure, through increased tax revenues, the repayment of the debt in the future (including interest); but this depends on the nature of the expenses being financed, whether, for example, they are infrastructures (which stimulate production) rather than transfers (which generally do not).

Forms of debt and risks to underwriters

Debt can take various forms (loans from banks or international organizations, for example); but in developed countries, it consists mainly of government bonds. In Italy, over 85% of debt consists of bonds (which differ along various dimensions: maturity, interest payment, inflation indexation, currency of issuance, etc.), which have the advantage for subscribers of being sold (or bought) before maturity. In the case of Italy, just over 45% of government bonds are held by residents (families, banks, and businesses); a quarter by the Bank of Italy (which bought

them as part of the programs of the European Central Banks (ECB) to address deflation risks before, and the pandemic crisis later), and the remaining about 30% by foreign investors.

Subscribers assume various risks when buying governmental bonds. One of them, of course, is that the State may not be able to repay the loan at maturity (*default risk*), a risk generally considered limited (although not zero, as illustrated by the Greek case) for developed countries and instead quite high for developing countries (on this topic, see for instance *Megliani 2021*, who discusses the odious debt doctrine, taking up the debate on external debt cancellation for poorer countries). Developing countries are often forced to borrow in foreign currency (the US dollar, for example) and may therefore find themselves without the currency needed to repay the debt. In contrast, the former are typically able to borrow in their currency because of the greater confidence it generates among subscribers.

In addition to *default risk*, there is also an *interest rate risk* (if interest rates rise, the price at which security in the portfolio can be sold before maturity decreases) and *inflation risk*, in the sense that the purchasing power value of loan repayment can be lower if prices have risen in the meantime. Since all these risks tend to increase the more indebted a country is and the longer the maturity of the debt, typically more indebted States with longer maturity, pay higher interest rates. In the context of the euro countries (which borrow in the same currency), the *spread*, i.e., the difference in interest rates required by investors to hold securities with similar maturities compared to more solid debtors (typically, the German ten-year bond, the *Bund*), is a good measure of this diversified risk perception.

The case of Eurozone debts

The reason why it is uncommon for developed countries to default on their debt is that they are typically able to borrow in their currency (for example, over 99% of Italian debt is in euros). In the event of a loss of confidence, the central bank can always meet the needs of the public sector by purchasing its securities (and thus printing money). But this choice is costly: it causes inflation (if not hyperinflation) and leads to a loss of reputation that can, conversely, make it more difficult for a country to finance itself in the market in the future. For this reason, countries

try as much as possible to prevent this from happening.

In the case of the euro, the situation is further complicated by the fact that there is a single currency and a single institution governing it (the ECB), but not a single fiscal sovereignty, rather 20 different countries, each responsible for its finances. To avoid the risk that this situation may push countries to over-increase their debt (relying on the ECB to finance them at maturity), the ECB's mandate explicitly excludes it from buying the debt of a country that is no longer able to service it. The ambiguities in the ECB's mandate made its actions insufficient during the sovereign debt crisis of 2011-13 (a confidence crisis that would have required intervention as a "lender of last resort" to reassure investors), but these problems were overcome by the statement by Mario Draghi in 2012 (the famous "*whatever it takes*"), as illustrated by the ECB's extensive activism during the pandemic crisis (the purchase of around 3.3 trillion euros in securities, mostly public debt of European countries; see, for example, Monacelli, 2022).

Debt sustainability

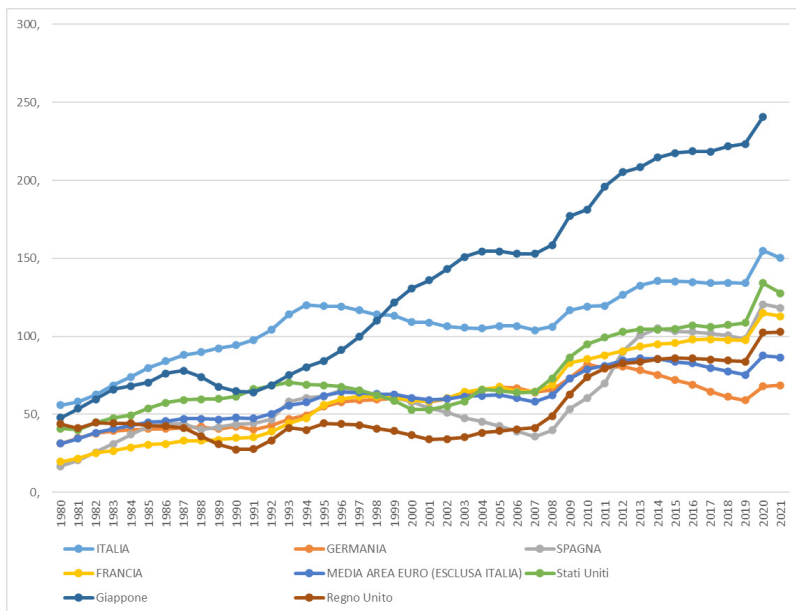
In the face of the liabilities represented by public debt (which is enormous in the case of Italy, almost 50.000 euros of debt per inhabitant, including infants), there are, of course, all *real* assets (such as bridges, roads, schools, hospitals, etc.) or *financial* assets (private company shares, bonds, etc.) held by the public administration. However, many of these assets cannot be sold by their nature (many do not even have a price), while most of the others can only partially be sold since they pursue other public purposes. Unlike a private company, it is not so much assets that are the main form of guarantee for public debt, but the ability to serve it through taxes, which in turn also depends on economic growth. Therefore, the ratio of public debt (a stock) to gross domestic product (GDP, a flow) is traditionally used as an indicator of debt sustainability, that is, of a state's ability to repay it. The insight is straightforward: the ability to repay debt with interest depends on the incomes generated each year by the citizens of a specific country because taxes can be levied on these incomes. The higher the GDP (which is the sum of incomes) relative to the debt, the easier it is for the country to sustain public debt.

Figure 1 illustrates the situation for the main European countries, the United States of America, and Japan for the years from 1980 to 2021.

Among European countries, Italy is one of the most highly indebted countries, second only to Greece (not shown in the figure) in recent years. It is, therefore, a financially fragile country, and unfortunately has always been so. It is the country most similar to Japan among the European nations, with very high debt and a rapidly aging population. From the figure, three phases in the evolution of the debt-to-GDP ratio are noticeable: the first phase is the debt accumulation process in the 1980s, when in a decade, the debt went from just over 50% to over 100% of GDP, because of fiscal policies that generated deficits exceeding 10 percentage points of GDP for the entire period. The second phase is that of adjustment to the parameters set by the Maastricht rules: deficit below 3% of GDP and debt on a downward path toward the 60% of GDP target. This adjustment continued until the turbulence generated first by the subprime mortgage crisis in the late 2010s and then by the crisis that hit the European Union. In this third phase, debt started to grow again due to successive crises, the most recent being the COVID-19.

Figure 1. *Evolution of debt-to-GDP ratio in the main industrialized countries (1980-2021)*

Source: *Banca d'Italia*.



The debt debate

The very size of the debt in Italy makes rational discussion on the subject difficult: the average annual income of Italians is just over 20.000 euros, and the average wealth per capita (another concept of stock) is no more than 175.000 euros. Italians base their own experience on money on figures like these: if conceptualizing a debt of 1 million euros from such numbers is difficult, a debt of over 2.8 trillion euros is impossible to grasp. Furthermore, even if there is a widespread understanding that Italy's public debt is a debt of Italians themselves, and therefore they must face it with taxes, it is also widely known that a large part of this debt (70%, as noted above) is held by other Italians. Therefore, it is, to a large extent, a debt of Italians toward themselves. These arguments, often presented confusingly in the media, tend to make the problem seem less relevant or easily solvable with some populist intervention ("stop paying it," "exit the euro and have the Bank of Italy buy it all," "tax the rich," and so on). Unfortunately, there are no painless solutions, and many of the proposed populist solutions would be worse than the problem. There is no alternative to pursuing a path of economic growth and maintaining prudent fiscal policy to reduce the cost of debt and, therefore, the interest to be paid.

Public debt and common good

Perhaps for the same reasons, the issue of public debt is mostly neglected by the Magisterium. However, there are at least two observations that allow for the development of an argument. First, since it is "public" debt, one can attempt to base a discussion on what a rule-of-law State should do, dating back to Pope Leo XIII and *Rerum novarum* (1891), i.e., ensuring the "common good," defined as «*the sum of those conditions of social life which allow social groups and their individual members relatively thorough and ready access to their own fulfillment*» (*Gaudium et spes*, 1965, 26). According to the Catechism, the common good involves three essential elements: first, it *presupposes* respect for the individual and the guarantee of conditions for the exercise of natural freedoms. Second, the common good *requires* social well-being and development: it is the duty of the State to resolve distributional conflicts among different groups, but this action must make «*accessible to each what is needed to lead a truly human life: food,*

clothing, health, work, education and culture, suitable information, the right to establish a family, and so on» (Catechism of the Catholic Church, 1992, 1908). Third, the common good implies the peace, stability, and security of a just order.

In this context, public debt can be seen as one of the “conditions of social life”, and from here one can argue, for example, that financially unsustainable public debt is inconsistent with the common good. Financially unsustainable public debt could even be contrary to the exercise of natural freedoms if it was to lead the State to a policy of “austerity” characterized by high taxation and limited spending to achieve substantial budget surpluses aimed at debt stabilization. This policy could prevent the availability of the goods necessary for living a human life and could undermine the stability of a country. If the State wants to achieve the common good, then it should always guarantee conditions of financial sustainability for its debt. This is what the Magisterium affirms in the document *Oeconomicae et pecuniariae quaestiones* (32), published in 2018 by the Congregation for the Doctrine of the Faith together with the Dicastery for the Service of Integral Human Development: «*However, it is good to point out how often the public debt is also created by an incautious, if not fraudulent, management of the public administrative system. These debts, those financial losses that burden the various nations, pose today one of the major obstacles to good functioning and growth of the various national economies. Numerous national economies are in fact burdened by having to cope with the payment of interest, which derives from that debt, and must therefore dutifully undertake structural adjustments to suit this need. In the face of all of this, [...] the individual States are called to protect themselves with appropriate management of the public system through wise structural reforms, sensible allocation of expenses, and prudent investments*».

Public debt and future generations

A second line of thought starts from considering the intergenerational connections that debt inevitably creates. As noted, debt is the sum of past deficits: previous generations have enjoyed lower taxation compared to the spending by the State, leaving future generations with a debt to repay. This consideration creates an explicit parallel between the issue of debt and the issue of the environment. Even in the case of the environment, the Magisterium speaks of environmental sustainability:

the use of resources today should not preclude the possibility for future generations to enjoy the same resources. On this point, the Magisterium is rich in insights; for instance, in the *Laudato si'* (2015), Pope Francis argues that *«the notion of the common good also extends to future generations. The global economic crises have made painfully obvious the detrimental effects of disregarding our common destiny, which cannot exclude those who come after us. We can no longer speak of sustainable development apart from intergenerational solidarity. Once we start to think about the kind of world we are leaving to future generations, we look at things differently; we realize that the world is a gift which we have freely received and must share with others. Since the world has been given to us, we can no longer view reality in a purely utilitarian way, in which efficiency and productivity are entirely geared to our individual benefit. Intergenerational solidarity is not optional, but rather a basic question of justice, since the world we have received also belongs to those who will follow us. The Portuguese bishops have called upon us to acknowledge this obligation of justice: ‘The environment is part of a logic of receptivity. It is on loan to each generation, which must then hand it on to the next’. An integral ecology is marked by this broader vision»* (159). Based on this principle of integral ecology, each generation should transmit to the next a financially sustainable debt to avoid preventing future generations from making choices in the stabilization of consumption over time, which previous generations were able to make. The Pope also writes that *«our difficulty in taking up this challenge seriously has much to do with an ethical and cultural decline which has accompanied the deterioration of the environment. Men and women of our postmodern world run the risk of rampant individualism, and many problems of society are connected with today’s self-centered culture of instant gratification. We see this in the crisis of family and social ties and the difficulties of recognizing the other. Parents can be prone to impulsive and wasteful consumption, which then affects their children who find it increasingly difficult to acquire a home of their own and build a family»*. (*Laudato si'*, 162).

Towards an ethics of public debt?

Considering the previous discussion, is it possible to define an “ethics” of public debt that allows us to determine when it is “right” to incur debt and when it is not? A recent ethical judgment on public debt was given by Mario Draghi. In his *Lectio magistralis at the Accademia dei Lincei on July 1, 2021*, the former Italian Prime Minister supported the use of debt as

being “right” to address the damages caused by the COVID-19 pandemic: «*Today, it is good to increase government debt, but this is not always the case. This brings me to a distinction that I mentioned a few months ago, between what I call ‘good debt’ and ‘bad debt’. What makes debt good or bad is the use of the resources. The distinction is particularly important during a transition phase, as the one we live in, when the difference in productivity of prospective investments can be greater. Debt can strengthen us if it improves the well-being of our country, as was the case during the pandemic. It can weaken us, as has all too often occurred in the past if the resources are wasted. It can unite us if it helps Italy and Europe reach the goal of sustainable prosperity. However, debt can divide us if it raises the specter of moral hazard and budget transfers, as after the financial crisis*» (Draghi, 2021).

Draghi emphasizes two ethical issues related to efficiency and equity, which are the two main goals of the public sector (Musgrave, 1959). Regarding efficiency, Draghi’s reference is to the *golden rule*, the idea of incurring debt for productive investments aimed at improving economic growth (and, through this, reducing the debt-to-GDP ratio). These investments (e.g., infrastructures like roads, railways, bridges, as well as buildings like schools, hospitals, and childcare centres) are a legacy for future generations, who are left with more debt to pay but also with more infrastructure assets that increase the country’s productive potential. These are investments for the common good and, not coincidentally, are often identified with what economists call “public goods”, that is, goods characterized by non-rivalry in consumption (in the sense that multiple citizens can simultaneously enjoy these goods). In addition to these productive investments, “good” debt is also used to absorb exogenous shocks such as wars or pandemics or to counteract recessionary phases. In these cases, the generation that uses debt redistributes to subsequent generations the costs of the difficulties it has run into, an action that invokes principles of intergenerational equity. It is worth noting that the positive effects on the economy also configure debt as “good” because they express solidarity with other countries with common destinies, such as the other countries of the European Union. A prosperous country, because it has made productive investments using public debt, is a country that does not want to burden others, and does not aim to be saved but to contribute to common growth.

From “good” debt to “bad” debt

“Bad” debt, on the other hand, refers to the use of debt both to finance current expenditures rather than investments and to spend in deficit when economic conditions do not require it. In the first case, the idea is of a generation that lives beyond its means, for example, by paying pensions to a greater extent than the contributions that are collected or can be collected at a given historical moment. In the second case, using deficit spending when the economy is already in an expansionary phase, risks overheating prices in the absence of the supply’s ability to adjust quickly to demand.

This distinction between “good” and “bad” debt (which was behind the process of revisiting European fiscal rules in recent months) could enrich the debate between “frugal” and Southern Mediterranean countries, suggesting that in a country, debt can and should be incurred when economic conditions or the need for investments require it, but that it could not and should not be incurred when economic conditions do not require it, especially to finance current spending in deficit. For reasons of intergenerational social justice and not only for technical issues related to financial stability.

References

- Bordignon M., Turati G. (2022), *Debito pubblico: Come ci siamo arrivati e come sopravvivere*, Vita e Pensiero.
- Draghi M. (2021), *Fiscal policy and the pandemic*, «Economia Politica».
- Megliani M. (2021), *Il debito estero dei Paesi in via di sviluppo e la dottrina dei debiti odiosi*, «Dizionario di dottrina sociale della Chiesa. Le cose nuove del XXI secolo».
- Monacelli T. (2022), *La svolta della BCE*, lavoce.info.
- Musgrave R. A. (1959), *The theory of public finance: a study in public economy*, McGraw Hill.



Impresa

Cosa significa intraprendere, nel XXI secolo? Agire, con gli altri e per gli altri, nel tentativo di rispondere a bisogni vecchi e nuovi. Oggi lo si fa in modi molto diversi: imprese familiari, imprese orientate al profitto; imprese pubbliche e collaborazioni pubblico-privato; imprese con fini mutualistici e sociali. Ma il tratto forse più tipico del momento attuale è la presenza di imprese giganti, che concentrano un potere economico e tecnico spesso transnazionale. A tutti i livelli, occorre capire per agire, facendo dell'impresa uno spazio comune, dove libertà e responsabilità si possono giocare per il bene di tutti e di ciascuno.

LE ORGANIZZAZIONI NONPROFIT E IL PLURALISMO NEI TIPI DI IMPRESA

Gian Paolo Barbetta

Le organizzazioni nonprofit hanno acquisito un peso crescente nelle società occidentali e in Italia sono ormai un attore cruciale nella produzione di servizi di welfare, educativi, scolastici, culturali e ambientali, in combinazione con le istituzioni pubbliche che ne finanziano in parte le attività. La teoria economica moderna spiega l'esistenza delle organizzazioni nonprofit attraverso una teoria unificata delle forme di impresa che sottolinea il ruolo del pluralismo istituzionale nel garantire la partecipazione al mercato dei diversi soggetti economici, in linea con gli insegnamenti della dottrina sociale della Chiesa.

Parole chiave: *Nonprofit, Fallimenti del mercato, Impresa, Sussidiarietà, Volontariato.*

The nonprofit organizations and pluralism in business types

Nonprofit organizations have gained increasing importance in Western societies, and in Italy, they have become a crucial player in the production of welfare, educational, school, cultural, and environmental services. This is done in conjunction with public institutions that partially finance their activities. Modern economic theory explains the existence of nonprofit organizations through a unified theory of business forms that emphasizes the role of institutional pluralism in ensuring the participation of various economic actors in the market. This is in line with the teachings of the social doctrine of the Church.

Keywords: *Nonprofit, Market failures, Enterprise, Subsidiarity, Voluntarism.*

Il settore nonprofit: una definizione

Secondo la definizione adottata dalle Nazioni Unite nel 2018, le organizzazioni nonprofit: i) sono organizzazioni private, cioè non governate da entità pubbliche, ii) che non distribuiscono alcun profitto a soci, membri, fondatori o organi di governo, e iii) sono costituite volontariamente dai propri soci, membri o fondatori. Nella letteratura e nel dibattito, questi enti sono denominati in molti modi: *non-governmental organizations* (ngos), *charities*, organizzazioni dell'economia sociale, corpi intermedi (vedi voce *Corpi intermedi*), enti del privato sociale o dell'econo-

Gian Paolo Barbetta, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

Email: gianpaolo.barbetta@unicatt.it

mia civile (come proposto da L. Bruni e S. Zamagni), e infine enti di terzo settore, la dizione adottata dal legislatore italiano nel 2017 quando ne ha approvato la riforma. Si tratta di nomi diversi per soggetti che, in molti Paesi, svolgono funzioni sociali ed economiche molto simili.

Le organizzazioni nonprofit sono attive in comparti in cui operano anche enti pubblici e, più raramente, imprese a fine di lucro. I principali settori di attività – che variano da Paese a Paese, anche in corrispondenza delle caratteristiche dei sistemi di *welfare* – sono la sanità, l'educazione, l'assistenza sociale, la cultura, lo sport, nonché la tutela dell'ambiente e dei diritti delle persone.

Le forme giuridiche adottate – pur nelle differenze degli ordinamenti nazionali – sono simili. Le più diffuse sono l'associazione (costituita da persone che perseguono una finalità comune) e la fondazione (fondata su un patrimonio dedicato a uno scopo specifico), ma non mancano né organismi informali né enti costituiti come cooperativa o società mutualistica. Un esempio è rappresentato dalle cooperative sociali, regolate in Italia dalla legge 381/1991. Tutte queste forme giuridiche vietano, o limitano fortemente, la possibilità di distribuire profitti ai soggetti che governano le organizzazioni. Le ragioni economiche di questa limitazione saranno illustrate in seguito.

Negli ultimi anni, ai margini del settore sono cresciute anche le cosiddette imprese sociali, organizzazioni che – pur adottando una forma giuridica societaria, ad esempio la società per azioni – perseguono finalità diverse dalla sola remunerazione del capitale investito, che tuttavia viene consentita in alcuni ordinamenti. La loro inclusione nel settore nonprofit è oggetto di discussione. Quello di cui parliamo è dunque un universo ampio e variegato, i cui confini appaiono in continua evoluzione.

Il peso economico del settore

Informazioni statistiche ufficiali sulle organizzazioni nonprofit sono disponibili per un numero limitato di paesi. Infatti, i sistemi di contabilità nazionale hanno a lungo trascurato il settore, considerandolo marginale. Così, le prime informazioni comparabili sul peso di queste organizzazioni sono state prodotte da una iniziativa privata, il *Comparative Nonprofit Sector Project* (CNP) lanciato nel 1991 dal Center for Civil Society Studies della Johns Hopkins University di Baltimore (USA), sotto la guida di Lester Salamon, il pioniere in questo campo di studi. Durante la sua atti-

vità, il progetto ha prodotto stime sulle dimensioni economiche del settore nonprofit per oltre 40 Paesi.

I dati prodotti dal CNP sono oggi sorpassati ma, partendo dalle definizioni e dalle metodologie sviluppate dal progetto, l'ONU ha aggiornato i sistemi di contabilità nazionale e adottato un manuale per la redazione di un "conto satellite della contabilità nazionale" relativo al settore nonprofit, così da rilevarne la consistenza e le caratteristiche in maniera sistematica e coerente. Tuttavia, poiché la versione finale del manuale è stata rilasciata solo nel 2018, pochissimi Paesi hanno costruito i conti satellite. L'Istat, ad esempio, non ha ancora prodotto quello per l'economia italiana, pur avendo rilasciato a diverse scadenze (2001, 2011, 2015, 2023) informazioni censuarie o campionarie sulle dimensioni e le caratteristiche del settore nonprofit italiano.

I primi dati prodotti dal CNP, relativi al 1990, evidenziavano il diverso peso del settore nonprofit nei primi Paesi analizzati (Salamon e Anheier, 1996). L'Italia occupava posizioni di coda, preceduta sia dagli USA che dai principali partner europei (Francia, Germania e Regno Unito). Considerando il totale dei lavoratori occupati, il settore nonprofit ne raccoglieva l'1,8% in Italia, mentre negli USA raggiungeva il 6,8% (Germania 3,7%, Regno Unito 4% e Francia 4,2%). Anche la composizione settoriale dell'occupazione mostrava forti disparità, con i settori nonprofit di Stati Uniti e Germania molto focalizzati sul comparto sanitario, il Regno Unito sull'educazione e Francia e Italia sui servizi sociali. Le specializzazioni settoriali, che segnalano diverse relazioni tra il settore e il *welfare* pubblico, spiegavano anche la differente composizione delle fonti di entrata, con i settori nonprofit americano e inglese più dipendenti da fonti private e quelli continentali più legati al finanziamento pubblico.

Per le ragioni già dette, non è oggi possibile mostrare dati comparativi analoghi a quelli prodotti dal CNP. Però, si può dire che il settore italiano è molto cambiato negli ultimi trenta anni. Infatti, il suo peso occupazionale è più che raddoppiato, passando dai 416.000 occupati stimati nel 1990 dal gruppo di ricerca italiana del CNP, ai 488.000 censiti dall'Istat nel 2001, agli oltre 680.000 del 2011, per raggiungere infine gli 870.000 addetti indicati per il 2020. In questa crescita, un ruolo molto rilevante è stato svolto dalle cooperative sociali, poco sviluppate nel 1990 e che, trenta anni dopo, danno lavoro ad oltre il 50% degli occupati del settore.

Il nonprofit italiano resta fortemente concentrato nel comparto dei servizi sociali (oltre 420.000 addetti), seguito dall'educazione (130.000)

e dalla sanità (oltre 100.000). L'impatto occupazionale di altri comparti – come lo sport, la ricreazione e la cultura – è molto più modesto, ma in essi operano gratuitamente molti volontari che, a fronte della progressiva professionalizzazione del settore, contribuiscono a mantenere e rinsaldare l'originaria spinta mutualista e altruista alle origini del nonprofit italiano.

L'evoluzione del settore nonprofit in Italia

Se il nonprofit italiano è molto cresciuto, lo si deve anche alla progressiva integrazione delle sue attività nel *welfare* pubblico, fenomeno che ha contribuito a creare un "sistema di *welfare*" in cui ente pubblico e organizzazioni private operano in maniera integrata. In alcuni settori, le organizzazioni nonprofit hanno preceduto, storicamente, l'intervento dello stato; basti pensare agli ospedali o alle istituzioni scolastiche gestite da ordini religiosi sorti in tutto il paese sin dalla prima età moderna per impulso della dottrina sociale della Chiesa, ribadita in epoca successiva nelle encicliche *Rerum novarum* (1891) e *Quadragesimo anno* (1931).

Nel secondo dopoguerra, in corrispondenza con la crescita del *welfare* pubblico, gli enti pionieri nei settori della sanità e dell'educazione hanno ridotto il proprio peso e la propria rilevanza. Tuttavia, a partire dagli anni Ottanta del secolo scorso, una nuova generazione di organizzazioni nonprofit ha introdotto innovazioni nelle modalità di erogazione dei servizi in alcuni ambiti specifici. Basti pensare all'area sociale (con l'introduzione dei servizi per le tossicodipendenze, la malattia mentale, la disabilità), oppure all'area educativa (con i doposcuola pomeridiani o il sostegno di soggetti fragili), a quella culturale (in particolare nelle arti performative, ma anche nel settore museale) e della protezione e tutela dell'ambiente. Lo svolgimento di queste funzioni innovative (che individuano bisogni non soddisfatti dall'ente pubblico e sperimentano modalità innovative per rispondervi) ha indotto le stesse amministrazioni ad allargare la sfera della propria responsabilità, sostenendo il costo di nuovi servizi e affidando proprio alle organizzazioni nonprofit l'erogazione materiale degli stessi. Si è così creato un sistema di *welfare* misto che coinvolge una pluralità di attori con funzioni complementari.

Questo processo ha certamente portato alla crescita del numero delle organizzazioni nonprofit, così come delle loro dimensioni, anche grazie alle risorse pubbliche destinate all'erogazione dei servizi; allo stesso

tempo però, il processo rischia di trasformare il settore nonprofit in un semplice erogatore, flessibile ed economico, di servizi disegnati e finanziati dalle amministrazioni pubbliche, riducendo la carica innovativa ed emancipatoria che lo caratterizzava al suo secondo esordio novecentesco. Conservare la forza innovativa garantendo la sostenibilità economica dei propri interventi resta una sfida per il futuro: la co-progettazione degli interventi con le amministrazioni pubbliche potrebbe essere parte della risposta. Allo stesso tempo, proprio la co-progettazione, sperimentata in alcuni contesti, potrebbe aprire nuovi problemi, legati – ad esempio – alla determinazione dei criteri di scelta dei soggetti con cui l'amministrazione pubblica decide di pianificare i servizi, nonché alla necessità di garantire sia trasparenza nei processi sia concorrenza tra le diverse soluzioni (e i diversi attori) coinvolti.

Una sfida connessa, che riguarderà certamente il settore nonprofit ma percorrerà l'intera filiera dei servizi di *welfare*, sarà legata alla capacità di individuare le soluzioni più efficaci nel rispondere ai bisogni delle persone. In Italia, contrariamente ai paesi anglosassoni in cui la tradizione empirista è più sviluppata, questa capacità pare mancare, tanto che la bontà di molte politiche di *welfare* viene spesso giudicata sulla base delle risorse erogate piuttosto che della loro efficacia. Mentre si sviluppa la “retorica dell'impatto” delle organizzazioni (che, a rigore, non è possibile stimare mancando completamente un possibile controfattuale) si trascura sistematicamente la stima degli effetti medi degli interventi sui beneficiari finali, che invece non sarebbe impossibile da ottenere, come mostrano le esperienze anglosassoni (What Works Clearinghouse, Education Endowment Foundation) e, ultimamente, anche francese (JPal).

Perché nascono le organizzazioni nonprofit? Verso una teoria unificata delle forme di impresa

Se quelle appena descritte sono le principali dimensioni degli enti nonprofit, le caratteristiche e le sfide legate alla loro attività, resta da spiegare quali siano le ragioni che spingono le persone a costituire questo tipo di organizzazioni, anziché società commerciali più tradizionali.

Secondo gli economisti di scuola neoclassica, in una economia caratterizzata da mercati concorrenziali perfetti le imprese potrebbero non esistere affatto poiché tutti gli scambi economici (di beni, lavoro e capitale) potrebbero realizzarsi direttamente tra individui sui mercati.

Nella riflessione economica più recente (Hansmann, 1996), l'esistenza delle imprese viene spiegata facendo ricorso sia ad imperfezioni nei mercati (ad esempio la presenza di potere monopolistico o monopsonistico, oppure di asimmetrie informative) sia al costo (di transazione) legato all'utilizzo dei mercati stessi. In presenza di mercati imperfetti, gli individui potrebbe trovare conveniente creare un'impresa che agisca da struttura giuridica centrale (*nexus of contracts*) e stipuli contratti con tutti gli *stakeholder* che possono dare un contributo utile a produrre beni e servizi (i lavoratori, i fornitori, chi apporta capitali, i clienti, ecc.). Uno specifico *stakeholder* governerà l'impresa diventandone proprietario, acquisendo sia il diritto di effettuare le scelte non vincolate contrattualmente sia quello di percepire il "reddito residuo", ciò che resta in cassa una volta saldati gli obblighi contrattuali.

Poiché anche l'esercizio del governo di impresa comporta costi (che devono essere sostenuti dal proprietario), la teoria prevede che diverrà proprietario dell'impresa lo *stakeholder* che minimizza la somma dei costi di contratto e di governo per l'intera società; per questo, l'impresa viene interpretata come una risposta sociale efficiente ai fallimenti del mercato.

Nella pratica, la classe di *stakeholder* che più frequentemente governa le imprese è rappresentata da coloro che conferiscono capitale di rischio (li chiameremo i "capitalisti"), così che le imprese stesse assumono spesso la forma della società di capitali. Il governo dei capitalisti è spiegato dalle difficoltà che, in alternativa, le imprese sperimenterebbero nel reperire capitale sul mercato, unitamente ai bassi costi di governo per i proprietari, determinati dal fatto che essi perseguono un obiettivo semplice e comune: il rendimento del capitale investito, cioè il profitto.

Esistono però anche imprese che non sono governate dai capitalisti. Basti pensare, alle cooperative di lavoratori, il cui obiettivo è offrire occasioni di lavoro ai soci, oppure alle cooperative di consumatori, che mirano a favorire acquisti a prezzo calmierato da parte dei clienti, e ancora ai consorzi di produttori, il cui fine è massimizzare il prezzo a cui i beni dei soci sono acquistati dal consorzio stesso. In questi casi, il perseguimento dell'obiettivo principale dell'impresa (il benessere dei lavoratori, dei clienti o dei fornitori, rispettivamente) confligge con il raggiungimento del massimo profitto per l'impresa stessa. Pertanto, in queste circostanze, il governo dell'impresa non viene assegnato ai capitalisti (che diventano puri prestatori di capitali a debito), ma viene di volta in volta esercitato da altri *stakeholder*: i lavoratori, i clienti o i

fornitori, rispettivamente. Il governo dell'impresa da parte di ciascuno di questi soggetti, in considerazione degli specifici fallimenti di mercato che si verificano, consente di minimizzare la somma dei costi del governo e dei costi di contratto per la società.

Questa "teoria unificata" della proprietà delle imprese (Hansmann, 1996), che si è sviluppata a partire dal contributo seminale di R. Coase (1937), dialoga con la dottrina sociale della Chiesa che rimarca come diverse tipologie di impresa contribuiscano a esprimere differenti capacità imprenditoriali (*Caritas in veritate*, 2009, 41). Analogamente, la teoria economica e la dottrina sociale della Chiesa (*Caritas in veritate*, 46) sottolineano come il profitto non rappresenti necessariamente l'unico obiettivo dell'impresa.

La "teoria unificata" della proprietà delle imprese contribuisce a spiegare anche l'esistenza di organizzazioni nonprofit. Esistono infatti circostanze in cui i consumatori, a causa delle caratteristiche del mercato, possono soffrire di grave asimmetria informativa nei confronti dell'impresa da cui potrebbero acquistare il bene desiderato. Si pensi, ad esempio, a quel particolare consumatore rappresentato da chi vuole donare a favore di una causa benefica, ma non è in grado di controllare l'uso che viene fatto del suo denaro; oppure al consumatore che acquista servizi a favore di una terza persona non in grado di valutare la qualità del servizio ricevuto, ad esempio il figlio di un anziano ricoverato in una casa di riposo. In queste circostanze, l'organizzazione che raccoglie le donazioni o eroga il servizio all'anziano avrebbe un forte incentivo a ridurre la qualità della prestazione, intasandosi i denari risparmiati.

Per sfuggire all'asimmetria informativa, il consumatore potrebbe scegliere di governare egli stesso l'impresa, ma l'operazione avrebbe un costo molto elevato per il singolo donatore o per il figlio di genitore anziano. Pertanto, la presenza di una classe di *stakeholder* che sperimenta sia elevati costi di contratto con l'impresa (a causa dell'asimmetria informativa) sia alti costi di governo dell'impresa può spiegare l'esistenza delle organizzazioni nonprofit. Poiché non possono distribuire profitti, queste organizzazioni riducono l'incentivo a sfruttare l'asimmetria di cui godono verso i consumatori e sono governate da manager che operano a favore degli *stakeholder*.

Altre teorie sulle origini del settore nonprofit

La presenza di asimmetrie informative non è l'unica spiegazione dell'esistenza di organizzazioni nonprofit. Altre teorie sottolineano come questi enti possano soddisfare la domanda di beni pubblici o collettivi dei consumatori sovra-mediani, non adeguatamente serviti dalla produzione delle amministrazioni pubbliche (Weisbrod, 1975). Altri ancora sottolineano come le organizzazioni nonprofit rappresentino un'implicita struttura di incentivi, attraendo i lavoratori motivati da obiettivi non strettamente economici, come il desiderio di contribuire al bene comune o di perseguire una causa sociale. Ciò potrebbe rappresentare un vantaggio per enti che offrono servizi con una forte componente di altruismo. Il ruolo delle motivazioni intrinseche dei cittadini nello spiegare i comportamenti altruistici (come le donazioni) è stato sottolineato da Titmuss (1970) in uno dei primi contributi che hanno originato la letteratura sul settore nonprofit.

Oltre agli economisti, anche sociologi e politologi hanno contribuito a spiegare l'esistenza delle organizzazioni nonprofit. In questo caso, gli autori sottolineano elementi quali il pluralismo istituzionale garantito dalle organizzazioni nonprofit (e dunque la loro funzione di "nutrimento" dei sistemi democratici) o il loro ruolo nella riproduzione del capitale sociale. Secondo il primo approccio, le nonprofit rappresentano sia veicoli per rappresentare gli interessi e la partecipazione dei cittadini verso le istituzioni politiche, sia un modo per dare spazio a interessi e valori non adeguatamente rappresentati entro la sfera delle istituzioni, o nel mondo delle imprese. Il secondo approccio sottolinea invece come le organizzazioni nonprofit possono rappresentare luoghi in cui le persone si uniscono per perseguire scopi comuni, realizzando così reti sociali relazionali che contribuiscono ad aumentare e promuovere il capitale sociale. Questo capitale sociale può costituire una risorsa cruciale per risolvere problemi collettivi, promuovere la cooperazione e migliorare la coesione sociale.

Il nonprofit nella dottrina sociale della Chiesa

La dottrina sociale della Chiesa si è a lungo occupata delle organizzazioni non lucrative, influenzando e venendo influenzata dalle riflessioni teoriche a cui abbiamo accennato.

In primo luogo, attraverso l'attività svolta da queste organizzazioni si realizza praticamente il principio di sussidiarietà che la dottrina, sia pure con accenti diversi, ha richiamato molte volte negli anni, dalla enciclica *Quadragesimo anno* del 1931 fino alla *Fratelli tutti* del 2020. Se negli anni Trenta del secolo scorso l'accento veniva posto in particolare sull'esigenza di evitare che le organizzazioni statuali conculcassero le sfere di azione e le libertà delle organizzazioni sociali, nel pensiero più recente si sottolinea come la stessa vitalità delle organizzazioni sociali possa contribuire ad integrare l'azione pubblica (cfr. *Fratelli tutti*, 175) e quanto il principio di sussidiarietà e quello di solidarietà siano inseparabili (cfr. *Fratelli tutti*, 187).

In secondo luogo, la dottrina ha sottolineato la rilevanza del pluralismo nei tipi di imprese, «*ben oltre la sola distinzione tra "privato" e "pubblico"*. [Ogni tipo di impresa] *richiede ed esprime una capacità imprenditoriale specifica. Al fine di realizzare un'economia che nel prossimo futuro sappia porsi al servizio del bene comune nazionale e mondiale, è opportuno tenere conto di questo significato esteso di imprenditorialità*» (*Caritas in veritate*, 41). È una visione che sottolinea come la presenza di forme istituzionali diverse (e in continua evoluzione, talvolta anche in assenza di precisi trattamenti normativi) possa favorire una più ampia inclusione sociale, consentendo ad ogni soggetto attivo entro una economia di mercato, di fornire il proprio contributo specifico alla creazione del benessere collettivo. In tal senso, come è stato sottolineato da Grillo (vedi voce *Antitrust*) in riferimento alla tutela della concorrenza, il mercato (che offra spazio a diverse forme di impresa) può rappresentare un meccanismo inclusivo e non solo il teatro di una lotta darwiniana tra diversi tipi di imprese.

In maniera del tutto coerente, il *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa* (2004), al n. 419, sottolinea come le organizzazioni del terzo settore rappresentino «*le modalità più adeguate per sviluppare la dimensione sociale della persona, che in tali attività può trovare spazio per esprimersi compiutamente. La progressiva espansione delle iniziative sociali al di fuori della sfera statale crea nuovi spazi per la presenza attiva e per l'azione diretta dei cittadini, integrando le funzioni svolte dallo Stato [e] [...] dando vita a modalità nuove e positive di esercizio dei diritti della persona che arricchiscono qualitativamente la vita democratica*».

Inoltre, e in maniera connessa, la dottrina sociale ha fortemente sottolineato come il profitto possa rappresentare «*uno strumento per raggiungere finalità di umanizzazione del mercato e della società*» e come forme di impresa diverse da quelle lucrative, «*senza nulla togliere all'importanza e*

all'utilità economica e sociale delle forme tradizionali di impresa, fanno evolvere il sistema verso una più chiara e compiuta assunzione dei doveri da parte dei soggetti economici. Non solo. È la stessa pluralità delle forme istituzionali di impresa a generare un mercato più civile e al tempo stesso più competitivo» (Caritas in veritate, 46).

Infine, diversi degli elementi sottolineati dalle teorie sociologiche, economiche e politologiche trovano riscontro nell'enciclica *Fratelli tutti*, in cui papa Francesco richiama alla solidarietà globale e alla fraternità umana. In questo documento, il Papa sottolinea l'importanza di lavorare insieme per affrontare le sfide globali, molte delle quali sono affrontate dalle organizzazioni nonprofit che spesso hanno tra le proprie finalità proprio la promozione della pace, della giustizia e della dignità umana.

Bibliografia

Coase R. (1937), *The nature of the firm*, in «Economica», 4(16), 386-405.

Hansmann H. (1996), *The Ownership of Enterprise*, Belknap Press of the Harvard University Press.

Salamon L.M. e Anheier H.K. (1996), *The emerging sector. An overview*, Manchester University Press.

Titmuss R. (1970), *The gift relationship*, The New Press.

Weisbrod B.A (1975), *Toward a Theory of the Voluntary Nonprofit Sector in a Three-Sector Economy*, in Phelps E. (Ed.), *Altruism, Morality and Economic Theory*, Russell Sage, 171-195.



Voci finora pubblicate

clicca sulla voce per aprirla nel Dizionario online

AMBIENTE

ECOLOGIA E TRIBUTI AMBIENTALI – Marco Allena

LE ENERGIE RINNOVABILI – Stefano Amaducci

AMBIENTE URBANO – Ilaria Beretta

ECONOMIA CIRCOLARE – Ilaria Beretta

CHE COSA CI CHIEDE LA LAUDATE DEUM? – Simona Beretta, Roberto Zoboli, Roberto Maier, Laura Zanfrini

EDUCAZIONE ALL'APERTO – Cristina Birbes

AMBIENTE, GLOBO, MONDO – Francesco Botturi

GIOVANI E CASA COMUNE – Caterina Calabria

POPOLAZIONI INDIGENE, TUTELA DELL'AMBIENTE E DIVERSITÀ CULTURALE – Anna Casella

RISCHIO AMBIENTALE ED ECOLOGIA UMANA – Barbara Lucini

EDUCARE ALL'ALLEANZA TRA L'UMANITÀ E L'AMBIENTE – Pierluigi Malavasi

GOVERNO DEL TERRITORIO: PIANIFICARE IL BENE COMUNE – Martino Mazzoleni

SUOLO: USO, ABUSO E CONSUMO – Martino Mazzoleni

ENERGIA: PANORAMA MONDIALE E SFIDE DEL PRESENTE – Simone Tagliapietra

EDUCARE AD UNA CITTADINANZA SOSTENIBILE – Orietta Vacchelli

LA GESTIONE DELLE RISORSE IDRICHE E IL CONTRIBUTO DELLA CHIESA – Tebaldo Vinciguerra

CAMBIAMENTO CLIMATICO E SVILUPPO UMANO – Roberto Zoboli

POVERTÀ E DISUGUAGLIANZE

ACCESSO ALLA TERRA – Sara Balestri

DISUGUAGLIANZA: PERCHÉ PREOCCUPARSENE – Andrea Boitani

MERITO, MERITOCRAZIA E DISUGUAGLIANZA – Andrea Boitani

POVERTÀ E DISEGUAGLIANZA: UNA PROSPETTIVA GLOBALE – Luigi Campiglio, Sebastiano Nerozzi

DISUGUAGLIANZA DEI REDDITI – Lorenzo Cappellari

INSICUREZZA ALIMENTARE E SALUTE DEI BAMBINI IN ITALIA – Maria Luisa Di Pietro e Drieda Zace

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

TURISMO SOSTENIBILE – Valerio Corradi

FORMAZIONE DEI GIOVANI E OBIETTIVI DI SVILUPPO SOSTENIBILE – Simona Sandrini

FORMAZIONE PER LO SVILUPPO UMANO INTEGRALE – Alessandra Vischi

RIPENSARE LE RELAZIONI

LAVORATORI E FAMIGLIA – Mirko Altimari
 I VOLTI DELLA DIGNITÀ – Giovanni Bombelli
 PERSONA: ORIGINI, DIMENSIONI PROIEZIONI – Giovanni Bombelli
 FAMIGLIA E SOLIDARIETÀ TRA LE GENERAZIONI – Donatella Bramanti
 IL VALORE DELL'ASSISTENZA E LA CENTRALITÀ DELLA PERSONA NEL PROCESSO DI CURA – Antonio Giulio de Belvis
 IL FAMILIENS: LA FAMIGLIA AL CENTRO DELLE POLITICHE E DELLE PRATICHE SOCIALI – Elisabetta Carrà
 BELLEZZA DELLA PAROLA E RESPONSABILITÀ AUTORIALE NELLA LETTERATURA PER L'INFANZIA – Sabrina Fava
 IL RISPETTO PER GLI ANZIANI: BREVI NOTE PER GLI OPERATORI DI CURA – Fabio Folgheraiter
 CITTADINANZA – Alessandra Gerolin
 RELAZIONE TRA UOMO E DONNA NELLA COPPIA E NELLA GENITORIALITÀ – Raffaella Iafrate e Silvia Donato
 RICONOSCERE E RISPONDERE ALLA VULNERABILITÀ IN TEMPO DI COVID-19 – J. Keenan, D. Kirchhoffer e L. Valera
 EUGENETICA LIBERALE: TRA DISSOLUZIONI ED EQUIVOCI – Alessio Musio
 SCHIAVITÙ: ORIZZONTI E PROSPETTIVE STORICHE – Beatrice Nicolini
 UMANIZZAZIONE DELLA MEDICINA – Cristian Righettini
 L'ADOZIONE: UNA FORMA PECULIARE DI GENERATIVITÀ FAMILIARE E SOCIALE – Rosa Regina Rosnati
 L'IDENTITÀ FEMMINILE – Giovanna Rossi
 INDIVIDUO – PERSONA – Marco Salvioli, O.P.

PACE E CONVIVENZA

GUERRA – Ingrid Basso
 BUILDING PEACE IN TIMES OF WAR – Simona Beretta
 PARLARE AI BAMBINI DI PACE – Cristina Castelli e Francesca Giordano
 LA RAZIONALITÀ DEL CONTROLLO DEGLI ARMAMENTI E DEL DISARMO – Raul Caruso
 LE SANZIONI ECONOMICHE – Emilio Colombo
 LIBERTÀ RELIGIOSA – Martino Diez
 LA DONNA NEI CONFLITTI ARMATI E NEI PROCESSI DI PACE – Flaminia Giovannelli
 WOMEN AND PEACE – Flaminia Giovannelli
 RAZZISMO – Paolo Gomasasca e Laura Zanfrini
 IL DIALOGO NELLA SFERA DELLA POLITICA INTERNAZIONALE CONTEMPORANEA – Paolo Maggiolini
 DIALOGO E PACE NEL CONTESTO INTERNAZIONALE – Paolo Maggiolini
 LIBERTÀ RELIGIOSA E POLITICA INTERNAZIONALE NEL MONDO CONTEMPORANEO – Paolo Maggiolini
 LE RISORSE NATURALI DEL CONTINENTE AFRICANO TRA CONFLITTI E INTEGRAZIONE PACIFICA DEI POPOLI – Aldo Pigoli
 VERA PACE O ASSENZA DI CONFLITTO? LE DIVERSE VISIONI DEL CONCETTO DI SICUREZZA – Riccardo Redaelli
 IL CONCETTO DI PACE E L'INTERNAMENTO DEI MILITARI ITALIANI DOPO L'ARMISTIZIO – Valentina Villa

POLITICHE E ISTITUZIONI

LA CURA DELLA LEGGE (POSITIVA): VERSO UNA ECOLOGIA GIURIDICA – Barbara Boschetti
 DEMOCRAZIA: RISCHIO DI ARRETRAMENTO E OPPORTUNITÀ DI PARTECIPAZIONE – Antonio Campati
 CORPI INTERMEDI – Antonio Campati
 L'IPERAFFLUSSO IN PRONTO SOCCORSO – Marcello Candelli e Francesco Franceschi
 REALISMO POLITICO E REALISMO CRISTIANO – Luca G. Castellin
 WELFARE: UN APPROCCIO GIURIDICO – Matteo Corti
 MODELLI DELLA GIUSTIZIA E SANZIONI PENALI – Luciano Eusebi
 SOSTEGNO ALLA FAMIGLIA E INTERVENTO DELLO STATO – Vincenzo Ferrante
 LA SECULARIZZAZIONE E LE SUE SFIDE NEL MONDO CONTEMPORANEO – Alessandra Gerolin
 ANTITRUST – Michele Grillo
 SOLIDARIETÀ (E DIRITTO INTERNAZIONALE) – Mariangela La Manna
 IL DIALOGO TRA L'UNIONE EUROPEA E LE ISTITUZIONI RELIGIOSE – Luca Lionello
 ISTRUZIONE E FORMAZIONE PROFESSIONALE – Antonella Occhino
 AMMINISTRAZIONE CONDIVISA E SUSSIDIARIETÀ: SFIDE PER IL TERZO SETTORE – Luca Pesenti
 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

INTELLIGENZA ARTIFICIALE, ASPETTI FILOSOFICI – **Ciro De Florio**
 ALGORITMO – **Marco Della Vedova**
 ELEMENTS OF THE TECHNOCRATIC PARADIGM BEFORE LAUDATO SI' – **Paul H. Dembinski**
 THE RADICAL CRITIQUE OF THE "TECHNOCRATIC PARADIGM" IN LAUDATO SI' – **Paul H. Dembinski**
 TECHNOCRATIC PARADIGM: SELECTED CHRISTIAN TEXTS – **Paul H. Dembinski**
 MICROBIOTA INTESTINALE: GENERALITÀ E COMPOSIZIONE – **Antonio Gasbarrini e Gianluca Ianiro**
 REALTÀ COMPUTABILI. PROSPETTIVE E LIMITI – **Yves Gaspar**
 PSICOLOGIA E ROBOTICA SOCIALE: LA HUMAN-ROBOT INTERACTION – **Antonella Marchetti e Davide Massaro**
 BIOTECNOLOGIE INNOVATIVE – **Adriano Marocco**
 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**
 UNEMPLOYMENT – **Diego Boerchi**
 TECHNOLOGY AND LABOR IN THE TIME OF ARTIFICIAL INTELLIGENCE – **Emilio Colombo e Mario A. Maggioni**
 TECNOLOGIA E LAVORO AL TEMPO DELL'INTELLIGENZA ARTIFICIALE – **Emilio Colombo e Mario A. Maggioni**
 LAVORO POVERO: UN APPROCCIO GIURIDICO – **Michele Faioli**
 LAVORO INFORMALE (IN ITALIA E NEI PAESI AD ALTO REDDITO) – **Vincenzo Ferrante**
 WELFARE ATTIVO, LAVORO E PARTECIPAZIONE SOCIALE – **Rosangela Lodigiani**
 PROFESSIONI ED ECOLOGIA INTEGRALE – **Antonio Molinari**
 IL LAVORO DA REMOTO TRA TELELAVORO E "LAVORO AGILE" – **Luca Pesenti e Giovanni Scansani**
 TECHNOLOGICAL CHANGE AND EMPLOYMENT – **Marco Vivarelli**
 SICUREZZA SUL LAVORO: EDUCAZIONE E FORMAZIONE – **Paola Zini**

ECONOMIA E FINANZA

I PARADISI FISCALI E LA FINANZA OFFSHORE – **Marco Allena**
 INSOLVENZA E PERSONA: PROFILI ETICI – **Mario Anolli**
 TRAFFICI ILLECITI – **Alberto Aziani**
 INTELLIGENZA ARTIFICIALE IN FINANZA: RESPONSABILITÀ E RELAZIONE – **Elena Beccalli**
 DEBITO PUBBLICO, BENE COMUNE E GIUSTIZIA TRA GENERAZIONI – **Massimo Bodignon e Gilberto Turati**
PUBLIC DEBT, COMMON GOOD AND JUSTICE BETWEEN GENERATIONS – **Massimo Bodignon e Gilberto Turati**
 FINTECH – **Mariarosa Borroni**
 MONETA DIGITALE – **Mariarosa Borroni**
 RISPARMIO E DEBITO PUBBLICO: UNA PROSPETTIVA COSTITUZIONALE – **Camilla Buzzacchi**
 L'INFLAZIONE – **Luca Colombo e Gianluca Femminis**
 LA FINANZA SOSTENIBILE – **Giuseppe Mastromatteo e Lorenzo Esposito**
 PREFERENZE SOCIALI E COOPERAZIONE – **Giuseppe Mastromatteo e Piero Tedeschi**
 IL DEBITO ESTERO DEI PAESI IN VIA DI SVILUPPO E LA DOTTRINA DEI DEBITI ODIOSI – **Mauro Megliani**
 IL PRESTITO DI SOCCORSO NELLA PANDEMIA: BANCA MEDIOLANUM RACCONTA LA SUA CASE HISTORY – **G. Pirovano**
 CREDITO SOSTENIBILE – **Antonella Sciarone Alibrandi**

IMPRESA

LE ORGANIZZAZIONI NONPROFIT E IL PLURALISMO NEI TIPI DI IMPRESA – **Gian Paolo Barbetta**
 QUALI STRUMENTI PER LA TUTELA DEL CREATO? EVIDENZE PER ORIENTARE LA GOVERNANCE D'IMPRESA CONTRO IL CLIMATE CHANGE – **Carlo Bellavite Pellegrini, Rachele Camacci e Claudia Cannas**
 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**
 IMPRESA E GESTIONE DELLE RISORSE UMANE – **Massimiliano Monaci**
 LA LEADERSHIP NELL'ORGANIZZAZIONE CONTEMPORANEA: QUESTIONI, SCENARI, PROSPETTIVE – **Massimiliano Monaci**
 SHAREHOLDERS E STAKEHOLDERS – **Matteo Pedrini**
 WELFARE AZIENDALE – **Luca Pesenti**

MEDIA

- COMUNICAZIONI SOCIALI E MAGISTERO: PAROLE CHE RISUONANO – Alberto Bourlot e Mariagrazia Fanchi
- MEDIA EDUCATION E PASTORALE – Alessandra Carenzio e Marco Rondonotti
- PARROCCHIE IBRIDATE – Alessandra Carenzio e Marco Rondonotti
- MEDIA – Fausto Colombo
- FAKE NEWS – Aldo Frigerio
- HATE SPEECH, LINGUAGGIO D'ODIO – Milena Santerini
- L'INTEGRAZIONE TRA MEDIA E MACCHINE: ALGORITMI E VITA QUOTIDIANA – Simone Tosoni

GLOBALIZZAZIONE

- NUOVE SCHIAVITÀ – Alberto Aziani, Marina Mancuso
- DIRITTO DI EMIGRARE E DI NON EMIGRARE – Ennio Codini
- GOVERNO DELL'IMMIGRAZIONE – Ennio Codini
- LA GLOBALIZZAZIONE E IL MERCATO DEL LAVORO – Elena Cottini e Claudio Lucifora
- DELOCALIZZAZIONE PRODUTTIVA – Laura Maria Ferri
- LABOUR MIGRANTS IN THE GULF: RIGHTS AND RELIGION – Elena Maestri
- I MINORI MIGRANTI – Giovanni Giulio Valtolina
- INTERCULTURALISM AND MIGRATION PROCESSES – Giovanni Giulio Valtolina
- INTERCULTURALISMO E PROCESSI MIGRATORI – Giovanni Giulio Valtolina
- MIGRANT CHILDREN – Giovanni Giulio Valtolina
- MIGRAZIONI FORZATE – Laura Zanfrini
- MIGRAZIONI INTERNAZIONALI – Laura Zanfrini
- MIGRAZIONI IRREGOLARI – Laura Zanfrini
- FORCED MIGRATIONS – Laura Zanfrini
- INTERNATIONAL MIGRATIONS – Laura Zanfrini
- IRREGULAR MIGRATIONS – Laura Zanfrini