

Dizionario
di dottrina sociale della Chiesa

Le cose nuove del XXI secolo



Università Cattolica del Sacro Cuore
Centro di Ateneo per la dottrina sociale della Chiesa
Pubblicazione periodica online
<https://www.dizionariodottrinasociale.it>
Fascicolo 2022, 1 - Gennaio-Marzo



VITA E PENSIERO

Dizionario di dottrina sociale della Chiesa

Le cose nuove del XXI secolo

Fascicolo 2022, 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, 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

2022 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 una rivista trimestrale *online* curata dal Centro di Ateneo di dottrina sociale della Chiesa ed edita da Vita e Pensiero, la casa editrice della Università Cattolica del Sacro Cuore. La rivista nasce come espressione di un più ampio progetto del Centro di Ateneo che comprende anche la realizzazione di un portale ad accesso libero (<https://www.dizionariodottrinasociale.it>) dove sono rese progressivamente disponibili tutte le voci del nuovo *Dizionario*.

La rivista trimestrale *online* – di cui questo è il quinto numero – raccoglie in un unico fascicolo le voci del *Dizionario* che vengono pubblicate periodicamente sul sito. Contestualmente alla loro pubblicazione, i fascicoli sono resi disponibili *online* nella sezione “Percorsi” del sito, da cui possono essere scaricati gratuitamente.

L’opera complessiva del nuovo *Dizionario* si propone raggiungere tutte le persone interessate a capire le sfide del presente alla luce dell’insegnamento sociale della Chiesa, valorizzando la ricerca interdisciplinare che si svolge nella nostra Università, e nasce dall’esigenza di aggiornare il precedente *Dizionario* del 2004. Molte, infatti, sono le “cose nuove” di questo inizio del XXI secolo: scoperte scientifiche e diffusione di nuove tecnologie; nuove forme di comunicazione e di interazione umana; nuovi attori e nuove sfide per la convivenza globale. Pensiamo in particolare all’enorme questione ambientale, all’esperienza della pandemia, alle dinamiche demografiche, alla crescente disuguaglianza dentro e fra le nazioni, all’emergere di nuovi conflitti, all’uso dei *big data*, all’impatto dell’intelligenza artificiale sulla vita quotidiana delle persone e delle comunità...

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

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

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

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

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

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



Indice

AMBIENTE

ECOLOGIA E TRIBUTI AMBIENTALI
Marco Allena

8

POVERTÀ E DISUGUAGLIANZE

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

19

SVILUPPO UMANO INTEGRALE

TURISMO SOSTENIBILE
Valerio Corradi

32

RIPENSARE LE RELAZIONI

RELAZIONE TRA UOMO E DONNA NELLA COPPIA E NELLA GENITORIALITÀ
Raffaella Iafrate, Silvia Donato

40

RICONOSCERE E RISPONDERE ALLA VULNERABILITÀ IN TEMPO DI COVID-19
James Keenan, David Kirchhoffer, Luca Valera, Roberto Zoboli

48

POLITICHE E ISTITUZIONI

REALISMO POLITICO E REALISMO CRISTIANO
Luca G. Castellin

59

SCIENZE E TECNOLOGIE

BIOTECNOLOGIE INNOVATIVE
Adriano Marocco

67

IL FUTURO DEL LAVORO

IL LAVORO DA REMOTO TRA TELELAVORO E "LAVORO AGILE"
Luca Pesenti, Giovanni Scansani

74

ECONOMIA E FINANZA

IL PRESTITO DI SOCCORSO NELLA PANDEMIA:
BANCA MEDIOLANUM RACCONTA LA SUA CASE HISTORY
Giovanni Pirovano

82

MEDIA

FAKE NEWS
Aldo Frigerio

93

VOCI GIÀ PUBBLICATE

101



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.

ECOLOGIA E TRIBUTI AMBIENTALI

Marco Allena

Il presente contributo si propone di guardare al tema della tutela ambientale attraverso una duplice lente di ingrandimento. Da un lato, attraverso gli insegnamenti, i moniti e le linee guida offerte, nel tempo, dal Magistero della Chiesa. Dall'altro, in una prospettiva strettamente giuridica, richiamando gli strumenti normativi di natura tributaria che fungono da presidio per la tutela ambientale e che, in chiave prospettica, potrebbero necessitare di ulteriore implementazione.

Parole chiave: *Fiscalità, Ambiente, Ecologia, Dottrina Sociale della Chiesa, Ecosistema.*

Ecology and environmental taxes

This paper aims to look at the issue of environmental protection through a double perspective. On the one hand, through the teachings, warnings and guidelines offered over time by Church's Magisterium. On the other hand, in juridical perspective, recalling the tax regulatory instruments that act as a safeguard for environmental protection and that, in a prospective key, may require further implementation.

Keywords: *Taxation, Environment, Ecology, Catholic Social Teaching, Ecosystem.*

ERC: SH2_8

Premessa

Il diritto tributario, come d'altra parte la fiscalità in generale, ben può coadiuvare il legislatore nel perseguimento di finalità di tutela ambientale. Peraltro, come ha recentissimamente ricordato il Santo Padre, «*il fisco, quando è giusto, è in funzione del bene comune*», pertanto occorre adoperarsi «*perché cresca la cultura del bene comune [...] perché si prenda sul serio la destinazione universale dei beni [...] la destinazione universale, che la dottrina sociale della Chiesa continua a insegnare anche oggi, ereditandola dalla Scrittura e dai Padri della Chiesa*» (Francesco, *Alla delegazione dell'Agenzia delle entrate*, 31 gennaio 2022).

Marco Allena, Università Cattolica del Sacro Cuore, Piacenza.

Email: marco.allena@unicatt.it

Su questo tema non si può non sottolineare l'urgente necessità di interventi che dovrebbero, «*da una parte, agire nel rispetto di norme ben definite anche dal punto di vista giuridico ed economico, e dall'altra, tenere conto della solidarietà dovuta a quanti abitano le regioni più povere della terra e alle future generazioni*» (Benedetto XVI, *Messaggio per la XLIII Giornata mondiale della pace 2010*, 7).

Per tal motivo, spetta senz'altro alla Comunità internazionale e ai governanti dare i giusti segnali per contrastare in modo efficace quelle modalità di utilizzo dell'ambiente che risultino pregiudizievoli per il medesimo (diffusamente, *Laudato si'*, 2015).

Le problematiche ambientali richiedono, infatti, una risposta quanto più efficace e celere possibile, ed è in questo senso che sussiste una responsabilità globale a perseguire una congrua tutela dell'ambiente (Engelhardt, 2002) e ciò, si badi bene, anche con l'ausilio di strumenti giuridico-fiscali.

In senso stretto, il diritto tributario fornisce la risposta attraverso la previsione dei cosiddetti tributi ambientali, oltre che di sgravi ed esenzioni. Misure, queste ultime, rientranti a pieno titolo nei cosiddetti "strumenti di mercato" a tutela dell'ambiente, frutto ultimo dell'impegno della cooperazione internazionale e delle varie legislazioni nazionali.

Le tappe della tutela ambientale

L'ambiente può essere considerato a pieno titolo un "bene giuridico" tutelato, tanto a livello costituzionale quanto nell'ordinamento dell'Unione Europea.

Per quanto la maggior parte dei testi originari dei Trattati comunitari e delle Costituzioni nazionali del secondo dopoguerra non contenesse norme espressamente dedicate alla tutela dell'ambiente (e a questo proposito l'art. 9 della Costituzione italiana, che al secondo comma sin dal 1948 prevede che «[La Repubblica] *tutela il paesaggio ed il patrimonio storico e artistico della Nazione*», norma interpretata dalla Corte Costituzionale in maniera "espansiva", quale tutela paesaggistico-ambientale, può ben dirsi tra i testi più all'avanguardia, ben prima della riforma recente della quale si dirà) nondimeno «è stato il diritto internazionale a dare l'incipit, rappresentando il volano di ogni positiva evoluzione, sia dell'ordinamento comunitario che di quello degli Stati nazionali» (Ferrara, 2006, 3). Difatti, è stato solo grazie alle molteplici dichiarazioni d'intenti proclamate a

livello internazionale che si sono poste le basi per una normativa nazionale e comunitaria volta a preservare l'ambiente.

Tra le tappe più significative della citata tutela internazionale è sufficiente ricordare le Convenzioni di Stoccarda e di Rio de Janeiro, rispettivamente del 1972 e del 1992. In dette occasioni, infatti, si posero le basi per il futuro diritto ambientale nazionale e comunitario, e si giunse ad individuare anche l'ambito di estensione del bene giuridico tutelato, enucleando, per conseguenza, una nozione giuridica di ambiente ampia e unitaria quale interesse giuridico meritevole di tutela.

Così, è nata la nozione di ambiente ancora oggi accolta nel panorama nazionale e comunitario: per esso intendendosi l'intero ecosistema, in tutte le sue componenti quali la fauna, la flora, il suolo, il sottosuolo, l'acqua, l'aria, il clima, il paesaggio sino ad arrivare ai beni culturali.

Nel nostro Paese, all'originaria già citata previsione di cui all'art. 9 Cost., ha fatto seguito la modifica dapprima dell'art. 117 Cost., e – proprio di recente, l'8 febbraio 2022 – quella dello stesso art. 9 e dell'art. 41, che sanciscono definitivamente l'ambiente quale valore primario e sistemico, sulla scia della giurisprudenza della Corte.

Percorsi analoghi sono stati compiuti in maniera più o meno simile da altri Paesi comunitari (la Spagna nel 1978, i Paesi Bassi nel 1983, la Germania nel 1994, la Francia nel 2005).

Gli strumenti normativi di protezione ambientale: i tributi ambientali

Ciò detto, è imprescindibile ora interrogarci sui concreti mezzi a disposizione del legislatore nazionale e internazionale preordinati alla predetta tutela.

Sotto quest'ultimo profilo, è bene sottolineare che la tutela giuridica dell'ambiente è stata garantita mediante la predisposizione normativa di "strumenti di mercato" declinati nei più variegati e disparati ambiti dell'esperienza giuridica. La locuzione "strumenti di mercato" rappresenta infatti un'etichetta, che indica in realtà una molteplicità di strumenti con caratteristiche diverse, tra i quali i permessi negoziabili, le sovvenzioni e gli incentivi fiscali, le imposte ambientali, fattispecie di responsabilità civile e regimi di indennizzo.

Nonostante la loro diversità, i predetti istituti possono considerarsi accomunati da alcune peculiarità. Essi innanzitutto attribuiscono un valore ai costi e ai benefici esterni delle attività economiche, cosicché

i soggetti economici possano tenerne conto e modificare il loro comportamento al fine di ridurre gli effetti negativi, o aumentare gli effetti positivi sull'ambiente. Inoltre, a seconda delle tipologie di incentivazione, dell'oggetto delle misure e delle modalità di funzionamento delle medesime, possono costituire un incentivo alle imprese ad impegnarsi, a lungo termine, sulla via dell'innovazione tecnologica per ridurre ulteriormente gli effetti negativi sull'ambiente.

Sotto il profilo tributario, che è quello che qui interessa, le imposte ambientali, tassando i processi e i servizi dannosi per l'ambiente, sono in grado, altresì, di "internalizzare" le esternalità negative nei prezzi di mercato. Difatti, il danno ambientale determina il sorgere di costi che vengono sopportati dall'intera collettività (ad esempio, i costi per la tutela della salute, o quelli per riparare infrastrutture danneggiate dall'inquinamento). Se tali costi non sono sopportati da coloro che inquinano, vengono appunto esternalizzati, vale a dire sopportati da soggetti che non hanno tratto vantaggio dall'attività inquinante. Dal momento che i costi di produzione sostenuti da chi svolge un'attività inquinante non includono questi costi "esternalizzati", il *trade off* giungerà sempre ad un "segnale di mercato scorretto", perché incoraggerà in un certo senso l'attività inquinante oltre il livello "socialmente ottimo" per il sistema economico complessivo (Driesen, 1997).

Così, le imposte ambientali risolvono *in nuce* tale "fallimento del mercato", ponendo a carico dei soggetti per così dire "inquinatori" il costo che altrimenti dovrebbe essere sopportato dall'intera collettività. Difatti, una imposta che colpisce le attività inquinanti determina inevitabilmente un aumento dei costi di produzione, che con tutta probabilità verrà traslato dall'imprenditore sui prezzi finali delle merci scambiate. Gli effetti dell'introduzione delle citate imposte saranno dunque favorevoli anche sul lato della domanda, poiché le stesse renderanno inevitabilmente non conveniente la scelta di spesa relativa a prodotti dannosi per l'ambiente.

Ma vi è di più. I tributi ambientali sono anche in grado di produrre gettito, e, a ben vedere, possono rivelarsi un utile strumento di redistribuzione del carico tributario sulle diverse manifestazioni di capacità contributiva. Inoltre, l'incremento della pressione fiscale sulle attività inquinanti potrebbe consentire ai legislatori nazionali di ridurre la pressione fiscale sulle attività positive per l'economia, come la vendita o il lavoro, e, in accezione pro-ciclica, determinare il miglioramento del prodotto interno nazionale (Gallo - Marchetti, 1999).

L'ambiente nella dottrina sociale della Chiesa

Di recente, e con una intensità per così dire sempre maggiore, la dottrina sociale della Chiesa si è pronunciata sulla necessità di intensificare la cooperazione internazionale a tutela e a promozione dell'ambiente, e ha invitato gli Stati ad intraprendere iniziative in tal senso (in generale, *Laudato si'*), facendo anche leva su apposite misure di carattere fiscale.

Come noto, il tema della tassazione in generale nel passato non ha avuto nella dottrina sociale della Chiesa la considerazione che ha oggi, essendo altri (in altri tempi appunto) gli strumenti presi in maggior considerazione per contrastare le diseguaglianze e l'ingiustizia sociale (così, tra gli altri, Salvini, 2006).

Ad esempio, nella *Gaudium et spes* (1965) si riconosce che «*ai tempi nostri, la complessità dei problemi obbliga i pubblici poteri ad intervenire più frequentemente in materia sociale, economica e culturale, per determinare le condizioni più favorevoli che permettano ai cittadini e ai gruppi di perseguire più efficacemente, nella libertà, il bene completo dell'uomo*» (75), ma non viene preso in considerazione il potenziale del diritto tributario e delle politiche fiscali come uno degli strumenti utili.

Ancora, il *Catechismo della Chiesa Cattolica* fra i 2865 numeri, ne dedica uno, il 2240, all'argomento, laddove afferma che «*la sottomissione all'autorità e la corresponsabilità nel bene comune comportano l'esigenza morale del versamento delle imposte*».

Lo stesso *Compendio della dottrina sociale della Chiesa* (2004) pur menzionando alcune volte le imposte, dedica esplicitamente alla «*raccolta fiscale e alla spesa pubblica*» un solo numero, il 355.

Diverso, appunto, il discorso dell'ultimo decennio, sia per quanto riguarda la fiscalità in generale, sia per quanto concerne l'utilizzo della leva tributaria a tutela dell'ambiente.

Questo tema, peraltro, la tutela dell'ambiente, non è un argomento nuovo al Magistero, inserendosi invero nel più ampio discorso cristiano relativo al rapporto tra natura e uomo. La natura, stando infatti alla rivelazione Biblica vetero e nuovo testamentaria, deve essere concepita come una delle tante espressioni del disegno di amore di Dio, ossia come un dono incondizionato che il Signore ha posto a beneficio dell'umanità.

La natura è così qualificabile come quel bene universale che precede l'uomo, e che è stato a questi donato quale suo ambiente vitale; essa «*parla del Creatore e del suo amore per l'umanità. È destinata ad essere "ricapito-*

lata” in Cristo alla fine dei tempi» (Caritas in veritate, 2009, 48).

Considerata, dunque, in questa dimensione escatologica, la natura non può essere concepita dall'uomo “come un mucchio di rifiuti sparsi a caso” quanto, a contrario, quale «*dono del Creatore che ne ha disegnato gli ordinamenti intrinseci, affinché l'uomo ne tragga gli orientamenti doverosi per custodirla e coltivarla*» (*Caritas in veritate*, 48).

Detto altrimenti, l'uomo dovrà astenersi dal concepire la natura come un bene del quale può abusare, e ciò perché può godere di questo bene allorché ne faccia un uso responsabile, a favore dei poveri, delle generazioni future e dell'umanità intera (*Caritas in veritate*, 48).

Il binomio natura e Creato: la natura universale dell'ambiente

Il discorso cristiano sulla tutela dell'ambiente si inserisce proprio in questa dimensione della natura e del Creato. L'ambiente, inteso come spazio vitale dell'intera umanità, rappresenta necessariamente anch'esso un “*bene comune, di tutti e per tutti*” che richiede, quindi, delle azioni responsabili, coscienti e soprattutto preordinate a un orizzonte universale. L'uomo, dunque, quando attua un'azione capace di incidere sull'ambiente, deve sempre essere consapevole dei potenziali effetti negativi che la stessa implica sull'umanità intera, nonché sulle generazioni future.

Si pensi all'«*accaparramento delle risorse energetiche non rinnovabili da parte di alcuni Stati, gruppi di potere e imprese*» (*Caritas in veritate*, 2009, 49). Simili azioni, fa notare giustamente la Chiesa Universale, non possono che avere dei gravi effetti negativi sull'intera umanità, soprattutto a svantaggio delle popolazioni più povere della Terra. Questi ultimi Paesi, infatti, presentando un sistema economico essenzialmente basato sullo sfruttamento dei frutti della terra (agricoltura, caccia e pesca), sono i soggetti più colpiti dai disastri atmosferici provocati dal riscaldamento climatico, poiché il predetto danno ambientale priva tali popolazioni dei mezzi essenziali di sussistenza.

Talché, a ben vedere, anche sul fronte climatico vi è «un'urgente necessità morale di una nuova solidarietà» (*Messaggio per la XXIII Giornata mondiale della pace 1990*, 10). Quest'ultima, muovendo dalla considerazione per la quale i cambiamenti climatici comportano gravi questioni economiche e distributive con impatti severi proprio sui Paesi più poveri (cfr. voce *Ambiente e povertà*), viene ad identificarsi in un vero e proprio

imperativo morale di cooperazione tra gli uomini e le nazioni nella vivida consapevolezza che la riduzione degli impieghi inquinanti da parte dei Paesi più industrializzati favorisce necessariamente anche lo sviluppo delle aree più povere della Terra.

Si pone, in altre parole, la necessità che «*vengano intrapresi, da parte delle autorità competenti, tutti gli sforzi necessari affinché i costi economici e sociali derivanti dall'uso delle risorse ambientali comuni siano riconosciuti in maniera trasparente e siano pienamente supportati da coloro che ne usufruiscono e non da altre popolazioni o dalle generazioni future*» (*Caritas in veritate*, 50).

In altri termini, incombe oggi su tutti gli uomini un «*dovere gravissimo [...] di consegnare la terra alle nuove generazioni in uno stato tale che anch'esse possano degnamente abitarla e ulteriormente coltivarla*» (*Caritas in veritate*, 50); un imperativo morale, quest'ultimo, che le singole nazioni potranno ottemperare se saranno disposte ad agire insieme, prescindendo dai propri interessi particolari.

Anche con riguardo a tale sfida della contemporaneità, dunque, l'auspicio del Magistero della Chiesa si traduce in un più ampio e pressante invito di cooperazione rivolto a tutti gli Stati con «*l'obiettivo di rafforzare quell'alleanza tra essere umano e ambiente che deve essere specchio dell'amore del creatore Dio, dal quale proveniamo e verso il quale siamo in cammino*» (*Messaggio per la giornata mondiale della pace 2008*, 7).

Tali interventi e prese di posizione, come anticipato, sono diventati oggetto di ampia, esaustiva ed unitaria trattazione nella *Laudato si'* (Alt, 2019, p. 49 nota 3, a proposito anche del principio della sostenibilità).

Dottrina sociale della Chiesa, ambiente e giusta tassazione

L'auspicio è, in parole semplici, un invito a implementare la cooperazione internazionale a tutela e promozione dell'ambiente, nonché a intraprendere tutte quelle misure di carattere politico, giuridico ed economico che si dovessero rivelare necessarie sia all'abbattimento dei livelli di inquinamento terrestre, marino e atmosferico, sia all'utilizzo di energia rinnovabile, alla riduzione dell'uso di sostanze pericolose ed all'eliminazione degli sprechi tramite la progettazione mirata di materiali, e alla conservazione e/o rigenerazione dei sistemi naturali (cfr. voce *Economia circolare*).

Chiarissima in tal senso, e davvero precorritrice dei tempi, la presa di posizione della Conferenza episcopale degli Stati Uniti nella nota lettera

pastorale del 1986 *Economic Justice for All: Pastoral Letter on Catholic Social Teaching and the U.S. Economy*, nella quale si legge che «Governments must provide regulations and a system of taxation which encourage firms to preserve the environment, employ disadvantage workers, and create jobs in depressed areas» (118).

In tempi a noi più vicini, poi, tra i vari strumenti di mercato, il Magistero della Chiesa punta prevalentemente all'efficacia della norma tributaria, sostenendo che nel "cammino per la cura della casa comune" sarebbe da un lato necessario predisporre a livello globale una Carbon Tax con l'obiettivo di ottenere una riduzione delle emissioni di CO₂, e dall'altro utilizzare la leva tributaria al fine di promuovere i valori legati all'economia circolare (cfr. *In cammino per la cura della casa comune*, 2020, p. 164). Sarebbe necessaria, per usare le parole del Santo Padre, una vera e propria «conversione ecologica» (*Laudato si'*, 5).

Difatti, sfruttando la natura incentivante e disincentivate tipica del diritto tributario, sarà possibile orientare il comportamento della generalità dei consociati verso l'assunzione di un impegno responsabile per una gestione sostenibile del territorio (cfr. voce *Educare ad una cittadinanza sostenibile*) e il ricorso a ratiche maggiormente rispettose dell'ambiente, mantenendo indenne questo dono di Dio a futuro beneficio dell'intera umanità.

La nuova cooperazione in materia di ambiente

Di fronte all'incessante aumento del riscaldamento globale, già da tempo gli Stati – o quantomeno la maggior parte di essi, e senz'altro l'Unione Europea – hanno intrapreso percorsi di cooperazione internazionale con l'obiettivo di ridurre le emissioni di CO₂ presenti nell'atmosfera e (più in generale) tutelare l'ambiente.

Non si possono non menzionare appunto, *in primis*, le cooperazioni avviate e intraprese in ambito comunitario.

Difatti, senza voler risalire alla tesi del cosiddetto "doppio dividendo" (quella fondata sulla possibilità di introdurre misure di tassazione ambientale non distorsive che consentano altresì di ridurre, contestualmente, altre forme impositive), diffusa in Europa sin dalla prima metà degli anni Novanta, è sufficiente fare riferimento alla proposta avanzata dalla Commissione lo scorso anno (13 aprile 2021) improntata alla razionalizzare del sistema di imposizione dei prodotti energetici con l'ef-

fetto di introdurre «un'imposizione fiscale dell'energia UE più intelligente». Con tale proposta la Commissione ha sostenuto la necessità di riformare integralmente la disciplina delle accise armonizzate sui prodotti energetici, giungendo ad immaginare un sistema in cui l'imposizione dipenda direttamente dalla quantità di emissioni di sostanze inquinanti e, in particolare, di CO₂ immesse nell'ambiente.

Chiaro, dunque, l'obiettivo della proposta: assumendo come parametro del prelievo tributario la quantità di emissioni di sostanze inquinanti, si dovrebbe disincentivare il mondo dell'impresa all'impiego di sostanze eccessivamente nocive per l'ambiente, quali ad esempio i prodotti energetici ad alta emissione di gas. Pare di trovare qui una eco del Rapporto speciale del Segretariato per la Giustizia Sociale e l'Ecologia, Giustizia nell'Economia globale della Curia Generalizia della Compagnia di Gesù, in «Promotio Iustitiae», 121, 2016/1, nel cui par. 4.3 – dedicato ad alcune proposte concrete – il punto 2 è rubricato «*Raccomandiamo l'applicazione delle leggi che tutelano l'ambiente e favoriscono una buona governance delle risorse naturali e minerali*»: ebbene, si invoca espressamente «una riduzione delle agevolazioni fiscali sulla produzione di combustibili fossili, investendo il denaro risparmiato in infrastrutture ecologiche».

Sullo stesso piano, si pone peraltro lo European Green Deal dell'11 dicembre 2019, avente anch'esso quale scopo principale quello di «rendere l'economia dell'Unione più competitiva ed efficiente sotto il profilo delle risorse» e in grado di abbattere l'effetto serra e le emissioni di CO₂ entro il prossimo 2050.

Con tale proposta, tra le altre, la Commissione ha palesato la necessità di introdurre un'imposta sul carbone “pura”, alternativa alla *Carbon border tax*, – vigente pressoché in tutti gli Stati UE – e gravante su tutte le merci, siano esse prodotte all'interno o all'esterno dell'UE. È evidente che la previsione di una simile imposta non potrà che gravare sul prezzo delle merci prodotte con un consistente impiego di combustibili fossili, con l'effetto di disincentivarne l'acquisto in una logica ecosostenibile.

Ma vi è di più, poiché tale nuova imposta dovrebbe aggiungersi alla ben nota *Plastic tax*, già prevista dalla direttiva comunitaria 2019/904/904 UE del 5 giugno 2019 e introdotta in Italia con la legge di bilancio del 2020 (la cui entrata in vigore è stata posticipata dapprima al 1° gennaio 2022 e successivamente al 1° gennaio 2023), con la quale l'ordinamento si propone di orientare il comportamento dei consumatori verso scelte di spesa responsabili verso l'ambiente e l'atmosfera – mediante appunto la riduzione dell'utilizzo di plastica (Allena, 2021).

Dinanzi, dunque, soprattutto a tali iniziative comunitarie, si può affermare che stia crescendo rapidamente la cooperazione in materia ambientale. Un impegno volto ad orientare le scelte di spesa dei consumatori mediante l'impiego della leva tributaria, in senso conforme alle posizioni e agli inviti del Magistero della Chiesa.

Concretamente, tali misure dimostrano che il corretto utilizzo dello strumento tributario può portare il consumatore – contribuente ad accrescere il proprio senso di responsabilità verso il Creato, in un'ottica di salvaguardia dell'intera umanità e di tutela dell'ambiente di vita delle future generazioni.

Bibliografia essenziale

Driesen D.M. (1997), *The Societal Cost of Environmental Regulation: Beyond Administrative Cost - Benefit Analysis*, «Ecology Law Quarterly», 24, 3, pp. 545-618.

Engelhardt H.T. jr. (2002), *Il progresso come Imperativo Morale: la tecnologia come espressione di umanesimo*, in «Etica ed Economia», IV, pp. 34 ss.

Ferrara R. (2006), *I principi comunitari della tutela dell'ambiente*, in *La tutela dell'ambiente. Trattato di diritto privato dell'Unione europea*, a cura di R. Ferrara, Torino.

Gallo F., Marchetti F. (1999), *I presupposti della tassazione ambientale*, in «Rassegna Tributaria», pp. 115 ss.

Salvini G. (2006), *Sistema fiscale ed etica*, «La Civiltà Cattolica», I, pp. 561-571.



Povertà e disuguaglianze

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

POVERTÀ E DISEGUAGLIANZA: UNA PROSPETTIVA GLOBALE

Luigi Campiglio – Sebastiano Nerozzi

Questa voce esamina il rapporto fra povertà e diseguaglianza a partire dalla dottrina sociale della Chiesa, e indaga il paradosso per cui la notevole crescita economica a livello globale si è accompagnata ad una modesta riduzione della povertà e a condizioni di crescente diseguaglianza all'interno dei Paesi sia avanzati che in via di sviluppo. Infine si illustrano le responsabilità di governi, imprese e terzo settore nell'attuare politiche e pratiche che riducano la diseguaglianza e la povertà.

Parole chiave: *Povertà, Diseguaglianza, Obiettivi di Sviluppo Sostenibile, Globalizzazione, Mobilità Sociale.*

Poverty and inequality: a global perspective

Starting from the social doctrine of the Church, this article examines the relationship between poverty and inequality, and investigates the paradox that significant global economic growth has been accompanied by a modest reduction in poverty and conditions of increasing inequality within both developed and developing countries. Finally, the responsibilities of governments, businesses and the third sector in implementing policies and practices that reduce inequality and poverty are outlined.

Keywords: *Poverty, Inequality, Sustainable Development Goals, Globalization, Social Mobility.*

ERC: SH1_3

Povertà e diseguaglianza alla luce delle dottrine sociali della Chiesa

Fin dalle origini del cristianesimo l'attenzione e la cura dei poveri sono stati un tratto caratterizzante della vita della comunità cristiana e luogo teologico di incontro personale con il Dio rivelato in Gesù Cristo (Mt 25). In continuità con la tradizione ebraica il tema della povertà viene strettamente legato con quello della giustizia nei rapporti economici e

Luigi Campiglio, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

Email: luigi.campiglio@unicatt.it

Sebastiano Nerozzi, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

Email: sebastiano.nerozzi@unicatt.it

sociali. Le iniquità e le diseguaglianze estreme sono oggetto di stigma all'interno della comunità: ricchezza e povertà non sono due realtà distinte, ma intimamente congiunte, derivanti dai comportamenti individuali nell'uso dei beni, con importanti implicazioni per la vita comunitaria e per il rapporto di ciascun fedele con Dio. La realtà della destinazione universale dei beni chiama la persona al loro uso sobrio e responsabile, alla condivisione e alla solidarietà in vista del bene comune.

Nei secoli successivi la tradizione patristica, il monachesimo e la riflessione scolastica hanno prodotto un ricchissimo pensiero sul rapporto fra povertà, diseguaglianza e giustizia, adattandolo con sapienza alle diverse circostanze storiche e al mutare dei rapporti sociali, politici ed economici (*Fratelli tutti*, 2020, 120).

Nella dottrina sociale della Chiesa la riflessione sui complessi legami fra diseguaglianza e povertà è andata approfondendosi e articolandosi, di fronte alle sfide poste dai processi di industrializzazione, modernizzazione e globalizzazione: da una parte il Magistero ha riconosciuto l'importanza dei miglioramenti portati da questi processi di sviluppo in termini di reddito, opportunità e qualità della vita per molte persone, ma, dall'altra, non ha esitato a denunciare le crescenti ineguaglianze fra Paesi e gruppi sociali, insieme con la persistenza di fenomeni di marginalizzazione e povertà diffusa in mezzo all'abbondanza: «*All'inizio del nuovo millennio, la povertà di miliardi di uomini e donne è la questione che più di ogni altra interpella la nostra coscienza umana e cristiana. La povertà pone un drammatico problema di giustizia: la povertà, nelle sue diverse forme e conseguenze, si caratterizza per una crescita ineguale e non riconosce a ogni popolo "l'eguale diritto 'ad assidersi alla mensa del banchetto comune'". Tale povertà rende impossibile la realizzazione di quell'umanesimo plenario che la Chiesa auspica e persegue, affinché le persone e i popoli possano "essere di più" e vivere in "condizioni più umane". La lotta alla povertà trova una forte motivazione nell'opzione, o amore preferenziale, della Chiesa per i poveri*» (*Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, 2004, 449).

Il ruolo del mercato: dall'ideologia alla responsabilità

Il principio dell'opzione preferenziale per i poveri viene ulteriormente approfondito dall'esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (2013, 197-201), richiamato nella *Laudato si'* (2015, 158) e nella *Fratelli tutti* (234). In questo contesto l'opzione preferenziale per i poveri è strettamente le-

gata alla ricerca del bene comune e al superamento dell'economia dello scarto e dello spreco: solo promuovendo politiche economiche volte a risolvere il problema della povertà estrema è possibile realizzare una economia della fraternità, sostenibile e inclusiva, per affermare la dignità di ogni persona e il suo diritto ad accedere a un livello di vita dignitoso.

Ideologica e illusoria viene invece giudicata la dottrina economica delle “ricadute favorevoli” (*Evangelii gaudium*, 54), meglio nota nella letteratura economica come “*trickle-down effect*” (“effetto gocciolamento”). Secondo questa teoria, il “gocciolamento” dell’acqua della crescita economica innalza il livello del mare e, con esso, tutte “le barche”, piccole e grandi, ricchi e poveri insieme. In questo quadro la diseguaglianza che si produce nel mercato, offrendo i giusti incentivi ai più ricchi e talentuosi, stimolerebbe la crescita e ridurrebbe la povertà.

Ben diversa è la prospettiva proposta da papa Francesco: «*Il mercato da solo non risolve tutto, benché a volte vogliono farci credere questo dogma di fede neoliberale. Si tratta di un pensiero povero, ripetitivo, che propone sempre le stesse ricette di fronte a qualunque sfida si presenti. Il neoliberismo riproduce sé stesso tale e quale, ricorrendo alla magica teoria del “traboccamento” o del “gocciolamento” – senza nominarla – come unica via per risolvere i problemi sociali. Non ci si accorge che il presunto traboccamento non risolve l’inequità, la quale è fonte di nuove forme di violenza che minacciano il tessuto sociale*» (*Fratelli tutti*, 168).

D’altra parte una economia basata sulla crescita sempre più rapida del consumo e dello spreco finisce per rompere i limiti posti dall’ambiente naturale, con ricadute globali che sono, spesso, più gravi proprio sui Paesi e i ceti sociali più poveri (*Laudato si’*, 48-52). Da qui, dunque, l’importanza di perseguire fin da subito politiche e strategie che, seguendo i principi di solidarietà e sussidiarietà, riducano sia la povertà che la diseguaglianza, rendendo possibili processi di sviluppo sostenibili e inclusivi per tutti (*Evangelii gaudium*, 204, 218): «*Lo sviluppo non dev’essere orientato all’accumulazione crescente di pochi, bensì deve assicurare “i diritti umani, personali e sociali, economici e politici, inclusi i diritti delle Nazioni e dei popoli”. Il diritto di alcuni alla libertà di impresa o di mercato non può stare al di sopra dei diritti dei popoli e della dignità dei poveri; e neppure al di sopra del rispetto dell’ambiente, poiché “chi ne possiede una parte è solo per amministrarla a beneficio di tutti”*» (*Fratelli tutti*, 122).

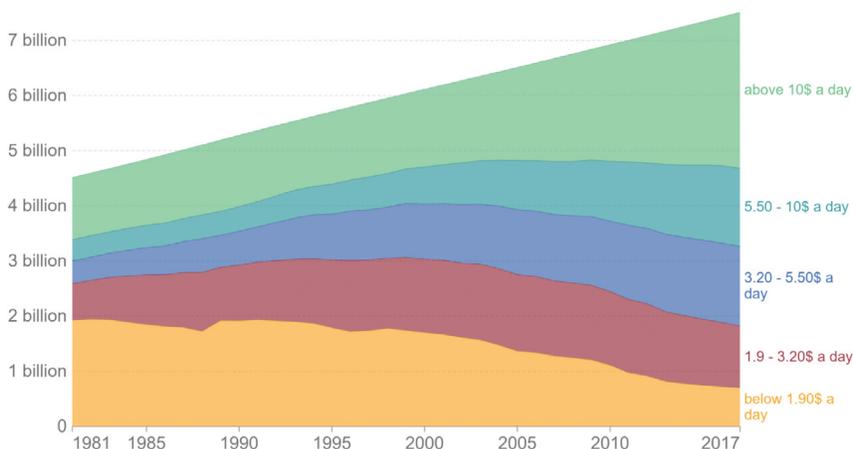
Gli obiettivi di sviluppo del Millennio

La *Dichiarazione del millennio*, firmata nel settembre 2000 da 189 Paesi aderenti all'ONU, ha definito per la prima volta, anche in termini quantitativi, una serie di obiettivi di sviluppo (*Millennium Development Goals*) verso i quali dirigere gli sforzi dei governi, delle imprese e della società civile.

Anche se alla scadenza del 2015 i risultati erano incoraggianti in alcuni obiettivi e molto deludenti in altri, il processo è stato rilanciato e gli iniziali 8 MDGs sono stati ampliati a 17, gli attuali *Sustainable Development Goals* (SDGs) la cui scadenza è fissata per il 2030. Molti SDGs mirano a ridurre la povertà nelle sue diverse forme: fra questi la fine della povertà estrema (SDG 1), la riduzione dell'insicurezza alimentare e della denutrizione (SDG 2), l'accesso alle cure sanitarie e la riduzione della mortalità infantile (SDG 3), la diffusione e la qualità dell'educazione (SDG 5) e l'eguaglianza di genere (SDG 4), l'accesso all'acqua potabile (SDG 6), la riduzione della disegualianza (SDG 10). Molti dei restanti obiettivi riguardano la qualità delle istituzioni, la protezione della vita animale e dell'ambiente, che hanno ricadute importanti anche sulle condizioni di vita dei più poveri. Ogni obiettivo viene monitorato con il ricorso ad un'ampia batteria di indicatori il cui andamento è reso pubblico ogni anno, dando luogo a nuove analisi e raccomandazioni.

Dopo un ventennio dal loro primo lancio, molti dei SDGs sono assai lontani dall'essere realizzati. I progressi più marcati sono stati nella riduzione della povertà estrema. Osservando le diverse soglie poste dall'ONU come indicatori della povertà assoluta, si è avuta, prima dell'emergenza pandemica, una flessione importante del numero di persone in povertà estrema. Nel complesso le persone che vivono in povertà estrema sono diminuite di 800 milioni rispetto al 2000, mentre sono rimaste sostanzialmente stabili quelle che vivono con meno di 3,2\$ o 5,5\$ al giorno (naturalmente misurati a parità di potere d'acquisto).

Figura 1
Numero di poveri secondo le diverse soglie di povertà economica
 Fonte: *Maddison Project*



Tuttavia si è trattato di un processo concentrato in pochi Paesi emergenti, che ha lasciato scoperti molti popoli e aree, ed è andato rallentando già prima della pandemia: la crisi del COVID-19, come denunciato dal Segretario generale dell'ONU, ha reso manifeste la lentezza, le carenze e la fragilità del percorso di avvicinamento agli SDGs: «*Alcuni miglioramenti erano visibili: la quota di bambini e giovani che non andava a scuola era diminuita; l'incidenza di molte malattie trasmissibili era in calo; l'accesso all'acqua potabile gestita in modo sicuro era migliorato; e la rappresentanza delle donne nei ruoli di leadership era in aumento. Allo stesso tempo, tuttavia, il numero di persone che soffrivano di insicurezza alimentare ha continuato a crescere, l'ambiente naturale continua a deteriorarsi a un ritmo allarmante e persistono livelli drammatici di disuguaglianza in tutte le regioni. Il cambiamento non sta ancora avvenendo alla velocità o alla scala richiesta*» (nostra traduzione da <https://unstats.un.org/sdgs/report/2020>).

Globalizzazione e disuguaglianza

La globalizzazione degli ultimi trent'anni ha consentito ad alcuni Paesi di compiere notevoli passi in avanti sulla via dello sviluppo e a centinaia di milioni di persone di migliorare la propria condizione economi-

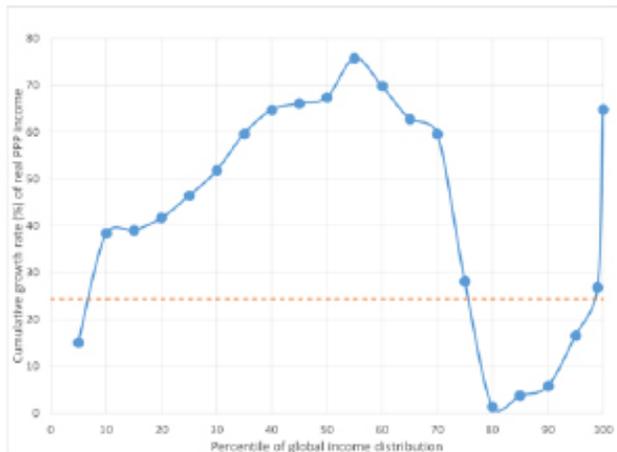
ca. Perché allora i risultati nella lotta alla povertà appaiono ancora così fragili? Rinviano all'apposita voce sulle cause della disuguaglianza, cerchiamo di illustrare qui i molteplici legami fra disuguaglianza e povertà.

In primo luogo i benefici della crescita economica si distribuiscono in modo molto diseguale, aumentando pochissimo il reddito disponibile per i più poveri. Il celebre “elefante” di Branco Milanovic ci dice che dal 1988 al 2008 i nuovi ceti medi nei Paesi emergenti hanno visto aumentare di oltre 60-70% il loro reddito (le spalle e la testa dell'elefante), in linea con il 2% più ricco della popolazione mondiale (la proboscide). Al contrario i lavoratori e i ceti medi dei Paesi sviluppati (la bocca dell'elefante) hanno visto ristagnare i loro redditi, insieme con i più poveri dei Paesi del Sud del mondo (la coda).

Figura 2

Distribuzione della crescita economica (1988-2008)

Fonte: C. Lakner, B. Milanovic, *Global income distribution, From the Fall of the Berlin Wall to the Great recession*, World Bank Policy Research Paper 6719, December 2013



Note: Y-axis shows the growth rate of the fractile average income (in 2005 PPP USD). Weighted by population. Growth incidence evaluated at ventile groups (e.g. bottom 5%); top ventile is split into top 1% and 4% between P95 and P99. The horizontal line shows the growth rate in the mean of 24.34% (1.1% p.a.).

Guardando i dati di Milanovic in termini di quote (*figura 3*), possiamo vedere che il 2% più ricco della popolazione ha beneficiato del 52% dalla nuova ricchezza prodotta a livello mondiale, lasciando al resto del

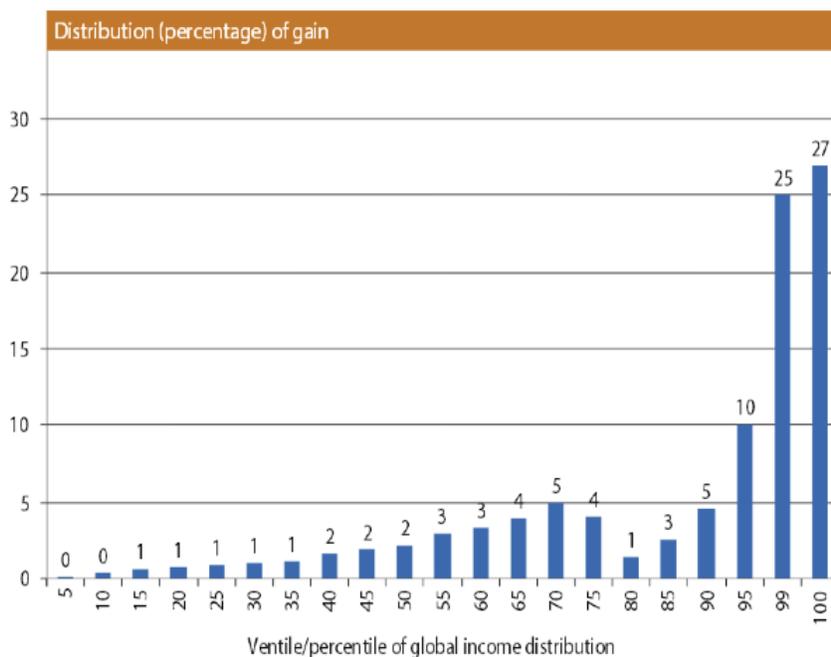
mondo meno della metà della torta, e il 50% più povero con solo il 10%: ciò significa che mediamente quando un individuo rappresentativo della metà più povera della popolazione mondiale (e di molti lavoratori nei nostri Paesi) guadagna un dollaro di reddito in più, un rappresentante del 2% più ricco ne guadagna 130. In termini aggregati, affinché la metà più povera della popolazione mondiale possa avere un dollaro in più di reddito (3,7 miliardi in tutto), la produzione e il consumo globale devono crescere di 37 miliardi di dollari, di cui oltre la metà (19 miliardi) andranno ad una élite di circa 148 milioni di persone (il famoso 2% di Milanovic).

La globalizzazione, dunque, porta benefici all'umanità, ma in modo inefficiente, squilibrato e instabile: se questi benefici fossero un po' più diffusi, il passo dello sviluppo e della riduzione della povertà sarebbe più rapido e sicuro. Ma anche l'ambiente ne avrebbe un beneficio, perché la produzione e il consumo di beni e servizi necessari a portare sviluppo e lavoro a gran parte dell'umanità sarebbero minori.

Figura 3

Distribuzione dei guadagni di reddito (1988-2008)

Fonte: *United Nations, World Economic and Social Survey 2013*, p. 29.



Capitale e lavoro

Un secondo fattore che alimenta sia la disuguaglianza che la povertà, pur in presenza di redditi crescenti, è dato dai cambiamenti nella distribuzione funzionale fra capitale e lavoro: dal 1970 a oggi la quota dei redditi da lavoro nei Paesi industrializzati è passata da circa il 55% al 50%, mentre nelle economie emergenti è scesa dal 39% al 37% (IMF 2017); contemporaneamente, nei Paesi del G20 la crescita dei salari reali è stata del 5% fra il 2000 e il 2013, mentre la produttività è aumentata (+17%). Profitti e rendite finanziarie sono dunque aumentati in modo più che proporzionale rispetto alla crescita del lavoro, rafforzando i detentori di ricchezza finanziaria e immobiliare, spesso grazie alla sola “magia dell’interesse composto”, come direbbe John M. Keynes. La più facile tassazione del lavoro rispetto al capitale, sempre più mobile e protetto da paradisi fiscali e concorrenza fiscale fra Stati, sostiene ulteriormente la crescita dei divari e restringe i margini di manovra per politiche redistributive da parte dei governi.

D’altra parte anche il mercato del lavoro è divenuto sempre più diseguale: dal 1965 al 2015 negli Stati Uniti gli stipendi del 5% dei lavoratori con remunerazione più elevata sono raddoppiati in termini reali, mentre quelli del 10% più basso sono addirittura diminuiti. Ma la forbice è aumentata anche fra tutti i decili intermedi. Indebolimento dei sindacati, concorrenza salariale con i Paesi in via di sviluppo, soprattutto per i settori a bassa tecnologia e i lavoratori a bassa qualifica, crescente importanza della tecnologia e delle competenze nel determinare opportunità e percorsi di carriera contribuiscono certamente a spiegare queste tendenze.

Istruzione, istituzioni ed equità di genere

Un terzo elemento da tenere presente per spiegare il rapporto fra disuguaglianza e povertà è dato dal legame fra reddito della famiglia e istruzione. Condizioni di povertà relativa per le famiglie portano ad un insufficiente investimento educativo per i bambini e i giovani. Carenze di istruzione limitano le possibilità di occupazione, riducono la produttività del lavoro e le opportunità reddituali. Ecco che i figli di genitori poveri tenderanno a rimanere bloccati nella condizione reddituale dei loro genitori. La qualità della nutrizione, dell’ambiente, del contesto socia-

le influenzano i risultati scolastici e i futuri percorsi di sviluppo. Se la povertà familiare si unisce a istituzioni non inclusive, basate su rapporti preferenziali, asimmetrici e ostili al merito e alla concorrenza, la condizione di povertà e di marginalità sociale può divenire cronica. Importante è poi l'accesso delle donne all'istruzione e al lavoro: una maggiore equità con gli uomini può consentire di incrementare il benessere familiare, aumentando la probabilità di genitori e figli di sfuggire alla trappola della povertà.

L'esperienza di due secoli di sviluppo industriale ci dice che un certo grado di diseguaglianza è necessaria per la crescita economica, perché premia i talenti e coloro che si impegnano di più, creando i giusti incentivi all'innovazione, al lavoro, al risparmio: ma, oltre un certo limite (certamente difficile da definire *ex-ante* e con riferimento a contesti sociali diversi), la diseguaglianza rischia di avere effetti negativi, bloccando la mobilità sociale, alimentando le rendite di posizione e creando "trappole della povertà" dalle molte forme.

L'impegno globale per la riduzione della povertà

La povertà è sempre esistita nel mondo. Ciò che scandalizza oggi è il suo proliferare in mezzo all'abbondanza. Viviamo in un sistema economico capace di soddisfare un ventaglio sempre più variegato di bisogni e desideri sempre più sofisticati; eppure in questo variopinto e tecnologico supermarket globale alcuni miliardi di persone sono prive di beni essenziali quali il cibo, l'acqua, la casa, l'educazione, la salute; allo stesso tempo pochi milioni di persone accumulano ricchezze, potere e benessere in misura sconosciuta alle generazioni che ci hanno preceduto.

Vedere le opportunità che l'economia moderna offre, rimanendone in gran parte esclusi e subendo anche i costi del degrado ambientale che essa comporta, genera nei poveri frustrazione e senso di ingiustizia, alimentando ostilità, insicurezza e conflitti fra gruppi sociali e Paesi, e minando alla base l'«amicizia sociale» richiamata da papa Francesco, che non può prosperare in assenza di solidarietà e di giustizia (*Fratelli tutti*, 180). Per questo oggi la povertà chiama in gioco non solo la responsabilità morale dei singoli, ma i compiti della comunità politica a livello nazionale e internazionale.

Certamente non sono mancate in questi anni politiche volte a ridurre la povertà e contenere le diseguaglianze più estreme sia nella nostre

società avanzate che nei Paesi in via di sviluppo. I Paesi più avanzati si erano impegnati a versare una quota dello 0,7% del loro PIL per finanziare programmi di riduzione della povertà estrema, tuttavia ad oggi, salvo poche eccezioni, la maggior parte dei Paesi è ben lontano dal target indicato: Stati Uniti, Australia, Canada, Italia, Spagna sono abbondantemente sotto lo 0,2%. Attualmente sono circa 25 miliardi ogni anno gli aiuti ufficiali allo sviluppo a 48 Paesi a basso reddito (*Low income countries*, LIC) indirizzati alla riduzione della povertà, ma secondo l'*Overseas Development Institute* per attuare le politiche educative, sanitarie e di supporto al reddito necessarie a sradicare la povertà estrema in questi Paesi, sarebbero necessari circa 183 miliardi di dollari, una cifra pari al 0,21% del PIL mondiale, certamente non un obiettivo impossibile.

Le responsabilità della politica

Per quanto riguarda le politiche volte a ridurre la povertà nei Paesi avanzati è chiaro che le politiche fiscali di redistribuzione del reddito hanno un grande potenziale di riduzione della povertà.

Attraverso la modulazione delle tasse e dei trasferimenti alcuni Paesi riescono ad abbattere in modo significativo la povertà assoluta: una tassazione progressiva unita a un sistema universalistico di sussidi al reddito, possibilmente graduati a favore delle famiglie e dei giovani, costituisce la via maestra per ridurre la povertà, sostenere la mobilità sociale e l'equilibrio demografico.

Per far ciò è necessario riportare un maggiore equilibrio nella tassazione dei redditi da lavoro e nei redditi da capitale, riducendo l'evasione e l'elusione fiscale, evitando i fenomeni di *dumping* fiscale fra Paesi. Sul fronte del lavoro occorre fissare minimi salariali adeguati che impediscano il fenomeno dei *working poor*, e sistemi di sussidi che vadano ad integrare redditi da lavoro soprattutto nei settori a bassissimo valore aggiunto. Si tratta in ogni caso, di misure che devono essere calibrate sulle condizioni effettive dei diversi territori, evitando di introdurre norme che disincentivano il lavoro oppure inducono un ulteriore indebolimento delle tutele dei lavoratori e della loro capacità contrattuale. In questo senso è importante il ruolo dei corpi intermedi, in particolare delle organizzazioni di lavoratori, imprenditori e consumatori per favorire politiche che garantiscano una crescita dei redditi equa e sostenibile.

Oltre a distribuire equamente il reddito, riducendo la disegualianza che si crea nel mercato, occorre investire più risorse nel fornire quei servizi pubblici che, pur beneficiando tutta la collettività, consentono l'accesso anche ai più poveri promuovendone l'inclusione sociale e lo sviluppo personale: sanità, scuola, università, abitazione, trasporti pubblici locali di qualità.

Le imprese e il terzo settore

Non è tuttavia soltanto l'intervento pubblico che può sanare gli squilibri del mercato e favorire l'inclusione sociale dei più poveri. Altrettanto importante è l'impegno del vasto mondo del volontariato, del terzo settore e delle imprese sociali nell'andare incontro ai molteplici bisogni delle persone che soffrono condizioni di povertà non solo economica, ma anche sociale, relazionale, culturale, psicologica. Ampio spazio può essere riservato ad attori privati anche *for profit*, purché essi operino in un quadro di obiettivi e di regole precise, e venga monitorata l'efficienza e la ricaduta sociale del loro operare.

Nell'ambito del mondo imprenditoriale sta maturando una visione della responsabilità sociale di impresa che pone al centro degli obiettivi aziendali il bene di tutti gli *stakeholders*, attivando processi improntati alla sostenibilità sociale, ambientale e istituzionale (ESG). Nella misura in cui si aprono autenticamente ad una visione dei processi economici più attenta alla dimensione umana, le imprese possono essere particolarmente efficaci nel creare soluzioni innovative, più efficienti e più vicine ai mutevoli bisogni delle persone, anche dei più poveri.

Soprattutto è necessario superare una versione paternalistica che vede i poveri come oggetti di politiche sociali e non come un soggetti attivi, autonomi, capaci di esprimere una propria visione, di intraprendere percorsi di promozione e di solidarietà, e di contribuire essi stessi al bene comune. Per questo Papa Francesco invita a superare «*quell'idea delle politiche sociali concepite come una politica verso i poveri, ma mai con i poveri, mai dei poveri e tanto meno inserita in un progetto che riunisca i popoli*» (*Fratelli tutti*, 169).

La povertà rimane e rimarrà sempre una sfida aperta che chiama a vivere un incontro e un ascolto, prima che a formulare piani d'azione e di finanziamento; una politica attenta ai più poveri non è un insieme di norme e misure volte ad avvantaggiare una categoria specifica, ma,

piuttosto, una prospettiva di sviluppo umano integrale, che affronta i problemi e gli inevitabili cambiamenti che investono la vita sociale, ponendo come criterio di scelta la cura della dignità di ogni persona.

Riferimenti bibliografici

IMF (2017), *World Economic Outlook, October 2017. Seeking Sustainable Growth: Short-Term Recovery, Long-Term Challenges*.

Milanovic B. (2012), *Global Income Inequality by the Numbers: in History and Now – An Overview*, Policy Research Working Paper 6259, The World Bank.

Overseas Development Institute (2021), *Financing the reduction of extreme poverty post-Covid 19*.

UN, *World Economic and Social Survey 2013, Sustainable Development Challenges*.

World Inequality Report 2022.

Overseas Development Institute (2021), *Financing the reduction of extreme poverty post-Covid 19*.



Sviluppo umano integrale

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

TURISMO SOSTENIBILE

Valerio Corradi

L'accresciuta consistenza dei flussi turistici su scala mondiale porta con sé un crescente impatto economico, sociale e ambientale. Per riorientare lo sviluppo turistico alla fine degli anni '80 è stato coniato il concetto di "turismo sostenibile", in seguito da più parti ripreso e approfondito. Anche il Magistero della Chiesa si sofferma sulla promozione di forme di turismo sostenibili in grado di favorire il rispetto e la conoscenza tra culture diverse, la salvaguardia del creato e la partecipazione a esperienze di autentica crescita umana.

Parole chiave: *Turismo, Impatto ambientale, Responsabilità, Sostenibilità, Sviluppo.*

Sustainable Tourism

The growth of tourist flows on a local and global scale produces a growing economic, social and environmental impact. To change the orientation of tourism development, the concept of "sustainable tourism" was introduced in the late 1980s. The Magisterium of the Church focuses on the value of sustainable tourism to promote respect and knowledge between different cultures, the protection of creation and participation in experiences of authentic human growth.

Keywords: *Tourism, Environmental impact, Responsibility, Sustainability, Development.*

ERC: SH2_8

Lo sviluppo turistico tra criticità e opportunità

Osservando l'andamento degli indicatori economici degli ultimi decenni, è facile osservare come il turismo sia diventato uno dei settori trainanti dell'economia mondiale, contribuendo a oltre il 10% del Prodotto Interno Lordo globale, e moltiplicando le attività economiche oltre che i posti di lavoro connessi (un occupato su undici su scala mondiale è impegnato nel settore). Nel 2019 (ultimo anno pre-pandemia da Covid-19) il numero di spostamenti per motivazione turistica a livello internazionale ha toccato il notevole picco di 1,4 miliardi. La diffusione del turismo come pratica di massa (Savelli, 2008) è stata agevolata dalla con-

Valerio Corradi, Università Cattolica del Sacro Cuore, Brescia.

Email: valerio.corradi@unicatt.it

vergenza di un'ampia gamma di fattori, tra i quali un peso importante hanno avuto la riduzione dei costi dei viaggi, il radicamento della cultura del viaggio (Elliot - Urry, 2013), l'ingresso nella fascia agiata di milioni di persone nei Paesi emergenti (es. Cina e India), la moltiplicazione dei mezzi di trasporto e il continuo potenziamento delle infrastrutture di collegamento e di comunicazione 4.0 (Corradi, 2021) hanno contribuito alla democratizzazione del viaggio turistico per una fetta crescente della popolazione mondiale.

L'incremento dei flussi turistici su scala globale, nazionale e locale ha generato un altrettanto repentino aumento dell'impatto economico, sociale e ambientale del settore. All'interno di territori con un alto numero di arrivi e di presenze il turismo ha infatti prodotto un impatto sistemico capace di coinvolgere trasversalmente più comparti (es. ristorazione, trasporti, servizi sanitari). Le aree maggiormente interessate dal turismo mostrano quanto esso sia una forza trasformativa capace di produrre ricchezza economica, ma anche di condensare aspetti distruttivi cui si associano squilibri e impatti inattesi o indesiderati.

Molte esperienze nazionali e internazionali mostrano come esista un "*bad tourism*" che, tra gli altri, può impoverire il territorio, compromettere la qualità dell'ambiente, alterare la vita sociale e culturale, generare costi (e deficit) per la realizzazione di strutture e infrastrutture non recuperabili con i ricavi, aumentare a dismisura la richiesta di risorse o la produzione di esternalità negative che penalizzano le stesse comunità locali. Si pensi alle conseguenze della pressione turistica sui centri storici di città italiane ed europee (es. Venezia, Barcellona), ma anche alle ricadute su aree turistiche montane (es. lago di Braies in Alto Adige, massiccio del monte Bianco in Alta Savoia), che hanno dovuto porre dei limiti alla fruizione dei beni locali.

Se da un lato la pressione turistica produce un aumento della ricchezza economica e dell'occupazione in molte località, dall'altra pone con forza alcune precise richieste, in tema di qualità della vita, di servizi e di tutela degli ecosistemi che non si possono lasciare inevase, ma che richiedono uno sforzo per perseguire concreti obiettivi di riequilibrio del rapporto tra turismo, ambiente naturale e popolazione locale.

La consapevolezza delle criticità collegate al turismo, soprattutto quando condizionato da un modello di sviluppo disordinato, puramente quantitativo e meramente consumista, ha indotto il mondo scientifico e quello politico-istituzionale ad avviare una nuova riflessione sull'applicazione al settore del paradigma della sostenibilità.

La transizione verso un turismo sostenibile

L'introduzione sul piano politico-istituzionale e sul piano scientifico del concetto di "turismo sostenibile" è un approdo immediatamente successivo alla formalizzazione nel noto Rapporto Brundtland (1987) dell'idea di "sviluppo sostenibile". A distanza di un anno, nel 1988, l'Organizzazione Mondiale del Turismo (OMT) ha formulato una definizione di turismo sostenibile tesa a declinare l'idea di sostenibilità all'interno del settore turistico, evidenziando la necessità di soddisfare al contempo i bisogni dei turisti e delle popolazioni delle località visitate [cfr. voce *Popolazioni indigene, tutela dell'ambiente e diversità culturale*] e di generare opportunità per una crescita durevole dei territori. Ecco allora che secondo l'OMT «*lo sviluppo sostenibile del turismo va incontro ai bisogni dei turisti e delle aree ospitanti attuali e allo stesso tempo protegge e migliora le opportunità per il futuro. Esso deve essere il principio guida per una gestione delle risorse tale che i bisogni economici, sociali ed estetici possano essere soddisfatti e contemporaneamente possano essere preservati l'integrità culturale, gli equilibri fondamentali della natura, la biodiversità e il sostegno al miglioramento della qualità della vita*». Nel *Codice Etico Mondiale*, la stessa OMT (1999) afferma che il turismo deve essere un'attività benefica per le comunità di destinazione che devono dividerne in modo equo i benefici economici, sociali e culturali.

Alla luce della crescente compromissione dei sistemi ecologici e della più generale sfida del mutamento ambientale globale non è più sufficiente invocare una generica attenzione alla sostenibilità in ambito turistico. Da più parti emerge la richiesta di una scelta di campo netta a favore di un'idea forte di sostenibilità che produca marcati cambiamenti sul piano dell'offerta e della domanda, ad esempio, rivendendo dalle fondamenta il modello anacronistico di una crescita disordinata, consumistica e senza limiti che purtroppo anche in alcune aree turistiche ha lasciato il segno. In molti casi deve essere richiesta una discontinuità con alcune pratiche del recente passato e deve essere conferita un'attenzione prioritaria allo sviluppo di attitudini e di senso di responsabilità nei confronti dell'ambiente, con lo scopo di promuovere azioni e comportamenti realmente filoambientali tra gli operatori turistici e gli stessi turisti.

Indicatori per monitorare la sostenibilità turistica

Per creare le basi di un turismo davvero sostenibile vanno perseguiti in maniera convinta e integrata alcuni obiettivi che già da alcuni anni sono stati enunciati nelle linee d'indirizzo europee per il settore (es. *Agenda per un turismo europeo sostenibile e competitivo* - COM 2007, 621) e che comportano un impegno, ad esempio, per ridurre l'impatto dei trasporti turistici, migliorare la qualità del lavoro turistico, valutare l'impatto ecologico delle nuove infrastrutture, mantenere e incrementare la prosperità e la qualità di vita della comunità, minimizzare l'uso delle risorse energetiche e idriche oltre che la produzione di rifiuti, conservare e dare valore al patrimonio naturale e culturale, garantire le vacanze per tutti anche per i più fragili. Per fare questo è richiesto un preliminare sforzo di misurazione dell'impatto del turismo su scala locale e globale. Tale sforzo può passare dall'impiego di indicatori ormai consolidati come l'impronta ecologica oppure di indicatori specifici sul settore. Nel 2013 l'Unione Europea ha introdotto il *Sistema europeo di indicatori per il turismo* (ETIS) per misurare il livello di sostenibilità di una destinazione e per orientare le pratiche locali verso una gestione sostenibile. ETIS è stato aggiornato nel 2016 e può rivelarsi uno strumento utile per fissare dei parametri condivisi che se rispettati consentano, nell'arco di pochi anni, di migliorare sensibilmente il grado complessivo di sostenibilità. La necessità di monitorare e attenuare gli impatti del turismo ha portato l'Agenzia europea per l'ambiente a promuovere un *reporting* periodico sugli impatti ambientali del turismo (TOUERM) che in Italia è seguito da ISPRA – Min. Ambiente (Annuario Dati Ambientali).

Tali sforzi rientrano nella prospettiva di dare sostanza alle dichiarazioni a favore della sostenibilità che con lo scorrere del tempo è ormai diventata una necessità improrogabile che potrà attuarsi anche grazie alla virtuosa convergenza tra energie imprenditoriali, spinte del mondo associativo e competenze del mondo universitario. È forse questa una delle strade che vale la pena esplorare per promuovere un turismo a basso impatto e dallo sviluppo durevole. Gli stessi traguardi dell'*Agenda Onu 2030 sullo sviluppo sostenibile* si presentano come un'opportunità e uno stimolo per favorire politiche adeguate da parte dei governi e buone pratiche da parte delle imprese del settore e per sensibilizzare i viaggiatori e le popolazioni locali, evidenziando come una concezione creativa e responsabile del turismo possa contribuire alla transizione verso una società sostenibile.

Il turismo nel Magistero della Chiesa

La consapevolezza del crescente peso economico del settore, della sua importanza per molti territori e del coinvolgimento di una crescente fascia della popolazione mondiale in qualità di viaggiatori e di lavoratori ha portato il Magistero ecclesiale a esprimersi più volte negli ultimi anni sul turismo, in particolare sul suo orientamento di fondo e sulla necessità di coltivare al meglio un rapporto con l'ambiente e le popolazioni locali. In questa prospettiva la dottrina sociale della Chiesa ha ispirato importanti riflessioni che offrono nuove piste di analisi e di azione per concepire il turismo, al pari di altre attività socio-economiche, come una pratica a misura d'uomo in grado di valorizzare l'integrità della persona umana nelle sue relazioni con l'ambiente, il territorio, la cultura, le tradizioni, i popoli [cfr. voce *Educare all'alleanza tra l'umanità e l'ambiente*].

In questa prospettiva parlare di turismo sostenibile significa fare riferimento, anzitutto, all'assunzione di una responsabilità nei confronti delle persone (turisti, operatori e residenti) che vanno riconosciute e rispettate nella loro dignità e in quanto portatori di legittime richieste oltre che di specifici bisogni. Al contempo è necessaria l'assunzione di una responsabilità individuale e collettiva nei confronti dei beni comuni (es. acqua, paesaggio) che proprio da un turismo senza regole possono essere aggrediti, consumati e deturpati. Ecco la necessità di promuovere forme di turismo "lento", "etico", "ecologico", "comunitario", "solidale" che sostanziano l'idea più generale di un turismo che diviene campo di esercizio della responsabilità verso sé stessi, la comunità e i sistemi ecologici.

In più occasioni negli ultimi decenni si sono levate le voci dei pontefici per evidenziare la necessità di un ripensamento del turismo alla luce della dottrina sociale della Chiesa. In particolare, si possono menzionare i contributi "fondativi" sul concetto di turismo, di viaggio, di pellegrinaggio forniti da Paolo VI in occasione dei molti incontri con operatori e studiosi del settore. Rivolgendosi *ai partecipanti alla Conferenza delle Nazioni Unite sul turismo* Paolo VI (1963), si soffermava sull'esigenza che «*lo sviluppo del turismo non si limiti ai risultati nei settori dell'economia e dell'organizzazione, ma che, secondo i vostri desideri, produca effetti anche a un livello superiore, nei settori educativi, culturali, morali, sociali e internazionali*». Tra i benefici del turismo, bisogna annoverare «*la raffinatezza dei sensi, l'ampliamento dello spirito, l'arricchimento dell'esperienza*». E *ai partecipanti al III simposio turistico* (Paolo VI, 1964) ribadiva quanto «*è bello che, quan-*

do, come ai giorni nostri, questo fenomeno (il turismo) di smisurata ampiezza è giunto alla piena maturità di impostazione e di sviluppo; quando esso trova espressione in innumerevoli organismi, che lo configurano, e gli prestano molteplici sussidi tecnici di impareggiabile precisione, praticità, e riuscita; quando, come oggi, il Turismo ha assunto una sua universale e caratteristica fisionomia, esso venga considerato dai cattolici nella sua possibilità educativa, degna in tutto della persona umana, che, anche qui, ne è il soggetto augusto e centrale, e deve trovare in esso la sua nobilitazione e il suo perfezionamento fisico e spirituale».

Lo stesso Giovanni Paolo II, il “Papa viaggiatore”, da grande interprete dei segni dei tempi riconosceva che «l'estensione del fenomeno della mobilità umana, e più precisamente del turismo, è un fatto» (*Discorso al Congresso mondiale sulla la pastorale del turismo*, 1979). Da qui l'invito alla Chiesa ad «approfondire incessantemente la realtà crescente e continuamente mutevole del turismo. Con simpatia e lucidità, bisogna andare più avanti nella conoscenza degli aspetti economici, politici, sociologici, psico-sociologici del turismo attuale, se volete partecipare in modo razionale e competente alla promozione dei veri valori del turismo, e accreditare a poco a poco nell'opinione pubblica un'etica del turismo. Poiché il turismo è fatto per l'uomo e non l'uomo per il turismo. Il vostro compito esige tanto tatto quanto coraggio e perseveranza» (*ibid.*).

Sugli stessi temi è tornato Papa Benedetto XVI che, nel rivolgersi agli operatori della pastorale del turismo, ha inviato tutti i soggetti coinvolti nella filiera turistica ad aumentare gli sforzi al fine di «illuminare questo fenomeno con la dottrina sociale della Chiesa, promuovendo una cultura del turismo etico e responsabile, in modo che giunga ad essere rispettoso della dignità delle persone e dei popoli, accessibile a tutti, giusto, sostenibile ed ecologico». «Nell'enciclica *Caritas in veritate* ho voluto rimarcare la funzione del turismo internazionale nel contesto dello sviluppo umano integrale: “bisogna, allora, pensare a un turismo diverso, capace di promuovere una vera conoscenza reciproca, senza togliere spazio al riposo e al sano divertimento”» (*Messaggio al VII Congresso mondiale della pastorale del turismo*, 2012).

Più di recente papa Francesco è tornato sul tema del turismo nell'ambito del più generale interesse dimostrato dal Santo Padre nei confronti del fenomeno della mobilità umana, soprattutto di quella riguardante la parte più povera della popolazione mondiale. Rivolgendosi ai giovani del *Centro turistico giovanile*, nel settantesimo anniversario della nascita dell'associazione avviata nel 1949 come Opera nazionale della Gioventù Italiana dell'Azione Cattolica (GIAC), papa Francesco ha affermato che la pratica del turismo non deve ispirarsi ai canoni del consumismo

o essere desiderosa solo di accumulare esperienze, ma deve diventare l'occasione per favorire l'incontro tra le persone e il territorio, e per far crescere nella conoscenza e nel rispetto reciproco.

Verso un turismo dal volto umano

Il richiamo, nel solco del Concilio Vaticano II, alla dottrina sociale della Chiesa soprattutto in merito alla necessità di un turismo promotore di uno sviluppo integrale della persona e delle comunità e di un turismo rispettoso degli equilibri ecologici mette in evidenza che il vero sviluppo turistico non deve ridursi a una crescita economica poco attenta alla dignità della persona (*Orientamenti per la pastorale del Turismo*, 2001). Esso, infatti, per essere autentico «*deve essere integrale*», cioè «*volto alla promozione di ogni uomo e di tutto l'uomo*», come rileva Paolo VI nella lettera enciclica *Populorum progressio* (1967, 44). Il turismo praticato in maniera responsabile può diventare un veicolo di promozione di un «*umanesimo plenario*», comprensivo delle esigenze materiali e spirituali per la maturazione di ogni persona nella propria dignità. Per la Chiesa, il concetto di integralità, connesso all'espressione "sviluppo umano", consente di includere anche la ricerca della sostenibilità in campo turistico.

La Chiesa sta offrendo un proprio contributo, avviando iniziative che pongono realmente il turismo al servizio dello sviluppo integrale della persona. Per questo si parla di "turismo dal volto umano", che si sostanzia in progetti di "turismo di comunità", "di cooperazione", "di solidarietà", e nella valorizzazione anche del grande patrimonio naturale e artistico, vera e propria «*via di bellezza*» (*Evangelii gaudium*, 2013, 167).

Bibliografia

Angelini A., Giurrandino A. (2019), *Risorse culturali, ambientali e turismo sostenibile*, Franco Angeli.

Corradi V. (2021), *Metamorfosi del turismo 4.0 Tra razionalizzazione tecnologica e vacanze no-tech*, in Gregorini G., Semeraro R. (a cura di), *Turismo 4.0: storia, digitalizzazione, territorio*, Vita e Pensiero, pp. 165-181.

Costa N. (2021), *Lo sviluppo turistico. Teorie, strategie e gestione della conoscenza*, Wolters Kluwer.

Elliot A. - Urry J. (2013), *Vite mobili*, Il Mulino.

Savelli A. (2008) (a cura di), *Spazio turistico e società globale*, Franco Angeli.



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.

RELAZIONE TRA UOMO E DONNA NELLA COPPIA E NELLA GENITORIALITÀ

Raffaella Iafrate – Silvia Donato

La letteratura psicosociale sulle “relazioni intime” si è occupata del rapporto tra uomo e donna nell’ambito dei rapporti familiari e, nello specifico, del rapporto di coppia e del rapporto tra padre e madre nell’esercizio della genitorialità. Il presente lavoro ha l’obiettivo di far dialogare i risultati della ricerca psicosociale in questi ambiti con i principi della dottrina sociale della Chiesa al fine di un arricchimento reciproco tra le due tradizioni di pensiero.

Parole chiave: Uomo e donna, Coppia, Madre e padre.

Men and women in the couple and the parental relationship

Psychosocial literature on close relationship has long investigated the relation between men and women within the family and, specifically, within the couple and the parental relationship. The present work aims at comparing and integrating the findings from Psychosocial research in these areas and the principles of Catholic social teaching with the purpose of a reciprocal enrichment between the two traditions of thought.

Keywords: Men and women, Couple relationship, Mothers and fathers.

ERC: SH4_5

Uomo e donna nella relazione di coppia

La ricerca psicosociale sulle relazioni intime si è occupata ampiamente del rapporto tra uomo e donna nell’ambito dell’abbondante letteratura sulla relazione di coppia, sulla sua costituzione, qualità e mantenimento nel tempo. Nonostante la recente messa in discussione di differenze strutturali come quella di genere, che oggi non è data per scontata (si pensi, ad esempio, al filone culturale “gender fluid”) né si trova sempre alla base della relazione di coppia o parentale (come nel caso delle cop-

Raffaella Iafrate, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

Email: raffaella.iafrate@unicatt.it

Silvia Donato, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

Email: silvia.donato@unicatt.it

pie omosessuali o omogenitoriali), la letteratura sulle relazioni eterosessuali ancora oggi continua ad interrogarsi sulle differenze tra uomo e donna nella gestione di diversi aspetti della relazione di coppia: il supporto tra i partner, la comunicazione, la soddisfazione di coppia, ecc. (es. Jackson *et al.*, 2014).

Come ben sottolineato da Scabini e Cigoli (2012), la coppia è infatti alla sua origine una unione di differenze. La relazione non si dà se non attraverso la differenza. La relazione infatti implica “l’altro”, pertanto implica qualcuno differente da sé. Le ricerche sulla coppia mostrano come tenere insieme queste differenze non sia automatico, ma sia una tensione costitutiva del rapporto di coppia: si parla a questo proposito di struttura “drammatica” della coppia che, attraverso un processo dinamico, porta ad integrare, non senza conflitti, le differenze in un’unità. Mantenere la comunione (*cum-unione*) senza annullare la differenza, percepirsi diversi e autonomi, ma legati è un compito e una sfida. In questo movimento dialettico si avvertono due pericoli: o il vedere solo la differenza, fino a considerarla estraneità, o il sottolineare solo la somiglianza, fino alla fusionalità, annullando la diversità e non vedendo l’alterità del/della partner, ma proiettando sull’altro i propri bisogni e le proprie aspettative.

Il compito fondamentale a cui la coppia è chiamata è proprio quello di sapere gestire questa conflittualità derivante dalla differenza, non solo tra uomo e donna, ma anche tra le caratteristiche individuali dei partner, dall’incontro-scontro tra storie familiari diverse, dai mutamenti dovuti al trascorrere del tempo e alle diverse transizioni che la coppia attraversa.

La gestione di questa tensione tra le differenze individuali dei partner è possibile grazie alla natura “eccedente” del legame di coppia, che una volta costituito assume in qualche modo una sua indipendenza e un suo valore al di là dei singoli partner. La letteratura psicosociale ha mostrato come, in nome di questo legame che trascende i partner, sia possibile mettere in atto comportamenti *pro-relationship* (a favore della relazione, appunto) che possono anche andare contro l’interesse immediato del singolo: si pensi ad esempio all’atteggiamento accomodante e collaborativo durante i conflitti, al perdono di un’offesa, alla disponibilità di sacrificio, ecc.

Quando la coppia si costituisce sancisce un “patto” che si fonda sulla fiducia reciproca tra i partner. Esso ha una duplice valenza, una valenza affettiva e una etico-normativa. La prima fa riferimento alla passione,

all'attrazione fisica, all'affetto e alla gratificazione dei bisogni emotivo-affettivi dei partner. La seconda invece fa riferimento alla dedizione reciproca, alla fedeltà, all'impegno a mantenere il legame nel tempo. Entrambe sono costitutive del patto e il bilanciamento tra aspetti affettivi ed etici è un compito, mai concluso, e una sfida del patto di coppia. L'orizzonte culturale odierno tende a mettere in ombra la dimensione etica per dare risalto quasi esclusivamente a quella affettiva, riducendo il legame a luogo degli affetti. La ricerca psicosociale, tuttavia, ha mostrato come, per la qualità e la tenuta del legame di coppia, non siano fondamentali solo l'intimità, l'intesa sessuale, l'affetto reciproco, ma anche l'impegno, il sacrificio, la fedeltà, senza i quali il legame può rischiare di risolversi in un'esperienza emotiva di breve respiro e poco spessore.

La letteratura ha inoltre sottolineato, seppure ancora in un numero limitato di studi, la natura intrinsecamente sociale del legame e la sua connessione dinamica con il contesto sociale di riferimento. Non solo il legame di coppia, per costituirsi come tale, necessita di essere riconosciuto dai membri della rete sociale dei partner, ma la coppia si pone come fondamentale dispositivo di mediazione tra l'interno familiare e l'esterno sociale, attraverso il riconoscimento delle reciproche appartenenze e la negoziazione di una nuova rete condivisa. Infine, la natura sociale del legame si esplicita anche nella capacità della coppia di andare oltre se stessa in una progettualità condivisa che ha come orizzonte ultimo la generatività, che si esplicita nella cura delle nuove generazioni (non necessariamente dei propri figli) e del mondo ad esse consegnato (Iafrate, Donato e Pagani, 2017).

Uomo e donna tra paternità e maternità

La letteratura si è poi occupata del rapporto tra uomo e donna nell'ambito della genitorialità. Anche in questo campo nella cultura e letteratura scientifica attuale è in corso un ampio dibattito attorno alla messa in discussione dei modelli tradizionali della presenza di padre e madre nella famiglia. Si pensi, a questo proposito, alla letteratura che si è occupata di omogenitorialità. Nonostante questo dibattito, la cui trattazione esula dagli scopi del presente contributo, moltissima letteratura che si è occupata di genitorialità si è interrogata sull'importanza della compresenza delle figure materna e paterna (es. Martin et al., 2010). D'altra parte, come evidenziato sempre da Scabini e Cigoli (2012), per costrui-

re la propria identità di persone, le nuove generazioni hanno infatti bisogno di poter accedere alla loro origine, che scaturisce sempre necessariamente da un incontro tra paterno e materno e, per crescere, abbisognano di una “cura responsabile”, ossia di aspetti di affetto/accudimento (aspetto affettivo) e, al tempo stesso, di norma/responsabilità (aspetto etico). La compresenza di dimensioni affettive ed etiche nella genitorialità si riflette anche, a livello simbolico, nell’incontro tra un materno e un paterno. Il dono materno, il “*matris munus*” (da cui “matrimonio”) è simbolo del versante affettivo della genitorialità e consiste sostanzialmente nel dare vita, nell’accettazione e valorizzazione incondizionata del figlio, nel suo accudimento, nel proteggere e dare nutrimento affettivo perché il figlio acquisisca fiducia in sé e negli altri, stima di sé, vitalità e capacità di relazione. Il dono paterno il “*patris munus*” (da cui “patrimonio”) è simbolo del versante etico-normativo e si esprime nel conferire e legittimare appartenenza alla storia familiare (non a caso, nella maggior parte delle culture, il cognome proviene dal padre) e nel dare aspetti normativi di “responsabilità” (regole, norme, spinte emancipative, limiti) per fornire ordine e senso alla vita e alla crescita.

L’educazione alla capacità di relazione – ossia alla piena realizzazione della persona nella sua identità di essere relazionale – è l’obiettivo comune a cui tendono sia il dono materno che il dono paterno: una relazione verso la quale rivolgersi con lo sguardo aperto e fiducioso – promosso dal dono materno – ma anche con la consapevolezza del limite e della differenza propri e dell’altro – promossa dal dono paterno.

Dono materno e paterno riguardano codici che attengono all’identità della persona e alla sua origine, e su questo aspetto non sono intercambiabili. Tuttavia, la traduzione di tali codici a livello di comportamenti e stili educativi può essere flessibilmente esercitata da entrambi i genitori. Infatti, la ricerca ha mostrato come padri e madri possano svolgere ugualmente bene funzioni di accudimento ed educative. A livello di costruzione delle rappresentazioni di sé, degli altri e del mondo, la letteratura psicologica ha tuttavia ampiamente sottolineato l’importanza di instaurare dalla primissima infanzia un buon legame di attaccamento con la madre, così come, anche negli studi più recenti, è stata enfatizzata la centralità della funzione paterna man mano che figlio cresce, a motivo della necessità di regole e di orientamento verso l’autonomia, che, specie dall’adolescenza in poi, divengono fondamentali.

È dunque essenziale che nella relazione madre-figlio/a ci sia il riferimento ad un terzo. È il padre che istituisce la differenza/differenzia-

zione dall'originaria simbiosi con la madre (come ha sempre affermato la psicoanalisi) e che, riconoscendo il figlio e dandogli il nome, "taglia", "separa", "de-finisce" il figlio sottraendolo dallo stato di onnipotenza ed introducendo il senso del limite e contemporaneamente il senso e la direzione della sua crescita, favorendo così la sua piena umanizzazione. A fronte di una posizione materna che, come mostrano molte ricerche, è spesso idealizzante e a volte "cieca" nei confronti delle carenze del figlio, la funzione paterna consente al figlio di fare i conti con le proprie risorse, ma con realismo e accettazione del limite e al tempo stesso con la garanzia di una protezione e di un sostegno costanti. Numerosi studi, inoltre, hanno mostrato come, in situazioni familiari peculiari caratterizzate dall'assenza o dalla carenza della figura paterna (ad esempio nelle famiglie separate), si possano riscontrare non poche difficoltà, anche a lungo termine, per i figli. In questi casi si ribadisce l'importanza di garantire sempre ai figli un accesso, almeno simbolico, al proprio padre, favorendo comunque il mantenimento del legame, del suo significato o del suo ricordo, anche qualora esso sia stato interrotto o spezzato da separazioni, lutti o fratture familiari. In sintesi, madre e padre giocano ruoli e funzioni diverse e complementari nella crescita dei figli che si modificano nel tempo a seconda della loro età (Bornstein, 2019).

La relazione tra uomo e donna: dialogo tra dottrina sociale della Chiesa e ricerca psicosociale

Anche la dottrina sociale della Chiesa ha affrontato il tema della relazione tra uomo e donna nel rapporto di coppia e nel rapporto tra padre e madre.

In merito al tema delle differenze tra uomo e donna nella relazione di coppia, la dottrina sociale della Chiesa sottolinea il carattere prezioso e arricchente di questa diversità: uomo e donna proprio nella loro "complementarietà e reciprocità" sono il "vertice della creazione" (*Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, 2004, 36). D'altra parte, la dottrina sociale della Chiesa afferma fortemente come tale diversità non debba in alcun modo essere origine di prevaricazione di un partner sull'altro, sottolineando la «*eguale dignità*» di uomo e donna, in quanto portatori dei «*diritti inalienabili e delle responsabilità che sono proprie della persona umana*» (*Familiaris consortio*, 1981, 22). Nell'affermare fortemente tale uguaglianza, e al tempo stesso la ricchezza dell'umanità maschile così

come dell'umanità femminile («*il genio della donna*», Giovanni Paolo II, *Lettera alle donne*, 1995, 9- 10), la dottrina sociale della Chiesa valorizza la differenza, auspicando un'equità (*vs.* egualitarismo) che attribuisca pari dignità a uomini e donne, senza appiattirne le differenze (*Familiaris consortio*, 23; 25). Questa lettura della questione femminile da parte della dottrina sociale della Chiesa invita la ricerca psicosociale a riflettere sul significato dell'equità tra i generi in un'ottica non riduzionistica, ma di complessità. D'altra parte, come abbiamo visto, la ricerca psicosociale sulla famiglia suggerisce importanti spunti di riflessione, evidenziando come il rapporto uomo-donna nella coppia possa essere letto in un'ottica di reciproco arricchimento anziché di contrapposizione.

Nell'ambito della coppia così come della società (*Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, 224), il rapporto tra uomo e donna è dunque visto dalla dottrina sociale della Chiesa all'insegna di una comunione e condivisione che parta dal rispetto e dalla valorizzazione della differenza. Richiamando il racconto della creazione, la dottrina sociale della Chiesa sottolinea come la coppia sia la «*prima forma di comunione sociale*», dove uomo e donna nella loro reciproca alterità si completano (*Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, 209) e richiama alla necessità di «*liberarsi dall'obbligo di essere uguali*» (*Amoris laetitia*, 2016, 139). La dottrina sociale della Chiesa si mostra tuttavia consapevole della natura intrinsecamente “drammatica” di questa comunione di differenze. Papa Francesco, infatti, sottolinea come il valore dell'unione coniugale «*non nega una realtà amara che segna tutte le Sacre Scritture. È la presenza del dolore, del male, della violenza che lacerano la vita della famiglia e la sua intima comunione di vita e di amore*» (*Amoris laetitia*, 19). Pertanto, la coppia necessita costantemente del supporto della “grazia sacramentale” (*Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, 220) così come di uno specifico impegno pastorale della Chiesa (*Familiaris consortio*, 69), e questo non solo nelle situazioni di particolare difficoltà (*Familiaris consortio*, 77). A questo scopo sono pensati i corsi di preparazione al matrimonio e i percorsi per genitori che accompagnano l'iniziazione cristiana dei figli. La ricerca psicosociale ha messo tuttavia in evidenza come debba essere data particolare attenzione, nell'ambito dell'accompagnamento della coppia, a tutte le fasi del ciclo di vita, evitando di focalizzarsi soltanto sugli anni della formazione della coppia o della famiglia con figli piccoli.

La natura sacramentale dell'unione coniugale, secondo la dottrina sociale della Chiesa, richiama efficacemente il tema della dimensione eccedente del legame di coppia, tanto da essere «*immagine dell'Amore tri-*

nitario» (*Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, 36). Questo «*aspetto trinitario della coppia*» ne fa «*un'immagine per scoprire e descrivere il mistero di Dio*» (*Amoris laetitia*, 11). In ottica psicosociale tale eccedenza è insita nel concetto stesso di relazione e legame, che travalica i confini dei singoli individui e diventa parte specifica dell'identità dalla persona (che, accanto agli aspetti unici e personali del sé, comprende anche le proprie appartenenze a relazioni e gruppi).

Tale legame eccedente e al tempo stesso sfidante richiede un continuo lavoro di cura e bilanciamento degli aspetti affettivi ed etici: la dottrina sociale della Chiesa si mostra consapevole del mutato orizzonte culturale di esasperato individualismo, fortemente sbilanciato sul soddisfacimento degli immediati bisogni affettivi del singolo e poco propenso a dare valore ai vincoli e alla dimensione etica dei legami (*Amoris laetitia*, 34) così come della necessità di autocritica della Chiesa nell'aver per lungo tempo sottolineato soprattutto gli aspetti di dovere e vincolanti dell'unione di coppia (*Amoris laetitia*, 36-37). D'altra parte, enfatizza l'importanza della compresenza di tali aspetti, dato che «*l'amore non può essere ridotto alle emozioni e ai sentimenti [... ma è] dono pieno e totale delle persone con le caratteristiche dell'unità e della fedeltà*» (*Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, 223) e che «*la maturità giunge in una famiglia quando la vita emotiva dei suoi membri si trasforma in una sensibilità che non domina né oscura le grandi opzioni e i valori ma che asseconda la loro libertà*» (*Amoris laetitia*, 146). La ricerca psicosociale ha dimostrato in vari ambiti come i limiti e i vincoli, laddove accompagnati da accoglienza e affetto, non siano solo essenziali per uno sviluppo armonico dei partner, ma anche per un'assunzione consapevole della loro libertà di scelta.

Infine, la dottrina sociale della Chiesa ribadisce più volte la natura originariamente sociale del legame di coppia, in quanto «*prima e vitale cellula della società*» (*Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, 211) e «*luogo primario di "umanizzazione" della persona e della società*» (*Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, 209). Tale natura esige da parte della famiglia di riconoscere e ottemperare alla sua missione sociale (*Amoris laetitia*, 181), così come da parte della società di sostenere la famiglia in questa sua missione (*Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, 45). Nell'ambito della letteratura psicosociale, primariamente focalizzata su ciò che accade tra i partner, la considerazione di questa dimensione sociale e contestuale è teorizzata e auspicata, ma ancora poco esplorata empiricamente.

Secondo la dottrina sociale della Chiesa, la «*prima ed insostituibile*

forma di espressione», per quanto non l'unica, del compito sociale della famiglia si traduce nell'esercizio della genitorialità (Compendio della dottrina sociale della Chiesa, 44). Infatti «la prima e fondamentale struttura a favore dell'“ecologia umana” è la famiglia, in seno alla quale l'uomo riceve le prime e determinanti nozioni intorno alla verità ed al bene, apprende che cosa vuol dire amare ed essere amati e, quindi, che cosa vuol dire in concreto essere una persona» (Centesimus annus, 1991, 39). Tale compito di cura si traduce in un lavoro educativo integrale che tiene insieme affetto e norma (Compendio della dottrina sociale della Chiesa, 239; 242; Familiaris consortio, 1981, 36) e valorizza la necessità della compresenza del ruolo materno e paterno per la crescita dei figli (Compendio della dottrina sociale della Chiesa, 242; Amoris laetitia, 172). La dottrina sociale della Chiesa esalta la diversità e complementarietà di tali ruoli, in cui la madre protegge, accoglie, fa emergere la fiducia, e il padre aiuta a percepire i limiti della realtà, orienta e proietta il figlio verso il mondo, le sue sfide e le sue lotte (Amoris laetitia, 178). La dottrina sociale della Chiesa richiama inoltre i padri ad assumere pienamente il loro ruolo in famiglia (Compendio della dottrina sociale della Chiesa, 251). A questo proposito, la letteratura psicosociale mostra in modo ancora più evidente come questa dinamica sia di tipo relazionale, in cui a chi si sottrae ad un certo ruolo nel compito educativo corrisponde al contempo qualcuno che vi prende molto spazio e sottolinea la funzione della legittimazione reciproca del ruolo genitoriale da parte di entrambi i genitori.

Bibliografia

Bornstein, M.H. (ed.) (2019), *Handbook of parenting*, Routledge.

Iafrate R., Donato S., Pagani A.F. (2017), *Generatività nella buona e nella cattiva sorte: coping diadico e capitalizzazione*, in *La generatività nei legami familiari e sociali. Scritti in onore di Eugenia Scabini* pp. 57-78, Centro di Ateneo Studi e Ricerche sulla Famiglia, Vita e Pensiero.

Jackson J.B., Miller R.B., Oka M., Henry R.G. (2014), *Gender differences in marital satisfaction. A meta-analysis*, «Journal of marriage and family», 76(1), 105-129.

Martin A., Ryan R.M., Brooks-Gunn J. (2010), *When fathers' supportiveness matters most. Maternal and paternal parenting and children's school readiness*, «Journal of Family Psychology», 24, 145-155.

Scabini E., Cigoli V. (2012), *Alla ricerca del familiare. Il modello relazionale-simbolico*, Cortina.

RICONOSCERE E RISPONDERE ALLA VULNERABILITÀ IN TEMPO DI COVID-19

James Keenan – David Kirchhoffer – Luca Valera – Roberto Zoboli

La pandemia ha esacerbato la condizione di vulnerabilità umana, per il suo impatto diretto sui settori della salute e dell'assistenza sanitaria e per le sue conseguenze indirette sui sistemi sociali ed economici. Tutto ciò si aggiunge alla crisi degli ecosistemi e delle risorse naturali, creando rischi inediti per gli esseri umani. Nell'ambito della Alleanza SACRU, il gruppo di lavoro interdisciplinare e internazionale Exploring Vulnerability in Responding to COVID-19 offre questo contributo di approfondimento su cosa sia la vulnerabilità nell'esperienza umana e quali possano essere le risposte adeguate in materia di salute e assistenza sanitaria, di vulnerabilità degli ecosistemi e di vulnerabilità socioeconomica, in un mondo segnato da crescente disuguaglianza.

Parole chiave: Vulnerabilità, COVID-19, Responsabilità, Sanità, Ecosistemi, Disuguaglianza, Indebitamento.

Exploring and responding to vulnerability in times of COVID-19

The pandemic has exacerbated the condition of human vulnerability, due to its direct impact in the area of health and healthcare, and its indirect consequences on social and economic systems. Added to the ongoing crisis of ecosystems and natural resources, this created an unprecedented condition of risk for humans. As part of SACRU Alliance, the interdisciplinary and international working group Exploring Vulnerability in Responding to COVID-19 offers this document which focuses on vulnerability in human experience, and possible policies in terms of health and healthcare, ecosystems, and socio-economic vulnerability, in a world marked by increasing inequalities.

Keywords: Vulnerability, COVID-19, Responsibility, Healthcare, Ecosystems, Debt, Inequality.

James Keenan, Boston College, USA.

Email: james.keenan.2@bc.edu

David Kirchhoffer, Australian Catholic University, Australia.

Email: David.Kirchhoffer@acu.edu.au

Luca Valera, Pontificia Universidad Católica de Chile, Cile.

Email: lvalera@uc.cl

Roberto Zoboli, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

Email: roberto.zoboli@unicatt.it

Ci scopriamo a vivere in un mondo sempre più vulnerabile, che si trova in situazione di pericolo e al contempo mette in pericolo lo sviluppo umano integrale di cui parla Papa Francesco nella sua lettera enciclica *Laudato si'*. La pandemia ha esacerbato le preesistenti condizioni di vulnerabilità umana nei settori della salute e dell'assistenza sanitaria; inoltre la risposta alla pandemia ha rivelato l'elevata vulnerabilità dei sistemi sociali ed economici. Tutto ciò, aggiunto alla crisi degli ecosistemi e delle risorse naturali, crea un rischio senza precedenti per gli esseri umani.

Ma cos'è precisamente la vulnerabilità, quale minaccia introduce nell'attuale quadro di peggioramento delle condizioni umane, e quale potrebbe essere una risposta adeguata a diversi livelli (globale-regionale-nazionale-locale)?

Riconoscere la vulnerabilità

Attingendo all'etimologia del latino *vulnerabilis*, Alfredo Marcos sottolinea la centralità delle nozioni di perforabilità o permeabilità: «*Gli esseri viventi hanno un interno e un esterno, possiedono barriere semipermeabili che li identificano e li separano dal loro ambiente; allo stesso tempo, però, essi comunicano con quell'ambiente, il che li rende funzionali ma anche, e allo stesso tempo, vulnerabili*» (Marcos, 2016).

Questo però è solo il primo passo verso un concetto significativo di vulnerabilità. Altri recenti contributi (Gilson, 2016) hanno cercato di evidenziare la vulnerabilità non solo come il trovarsi in uno stato di bisogno, ma anche come l'aver la capacità di rispondere. Se la vulnerabilità è considerata solo un oggetto di preoccupazione e non condizione stessa della possibilità di rispondere, viene inevitabilmente compromessa qualunque capacità di vulnerabilità. Infatti, essere vulnerabile non significa solo essere, o essere stati, feriti, ma anche trovarsi nella condizione di poter di essere feriti – vale a dire, essere esposti all'altro. In questo senso, la vulnerabilità è esattamente la condizione umana che mi permette di udire, incontrare, ricevere o rispondere all'altro. La vulnerabilità – che esprime qualcosa della nostra dipendenza – è anche la condizione che rende possibile la nostra apertura, il nostro strutturale essere in comune (comunanza, comunione, compartecipazione).

Facendo un passo avanti, potremmo sostenere che la vulnerabilità è costitutiva della nostra natura; è la condizione che rende possibile la nostra risposta, il nostro essere etici. In questo senso, essa precede la nostra

decisione. Precede persino la nostra coscienza. La nostra vulnerabilità è la nostra “responsabilità” (*answerability*): ciò che ci permette e ci spinge a riconoscere, a rispondere, a comunicare – in breve, ad amare.

A questo proposito, il concetto di vulnerabilità prevede chiaramente la fragilità o la debolezza di fronte a specifiche fonti di rischio, così come di fronte al normale corso degli eventi. Allo stesso tempo, tuttavia, il concetto di vulnerabilità connota la dipendenza, l’apertura e la capacità di risposta (*responsiveness*). La mancanza della capacità di rispondere o di mostrare livelli adeguati di resilienza può essere direttamente collegata al concetto di vulnerabilità.

Se affrontiamo la questione in questo modo, dobbiamo riconoscere che ogni essere umano, proprio in quanto essere vivente, è necessariamente vulnerabile. Così, la caratteristica della vulnerabilità può essere descritta come una categoria antropologica fondamentale che dice qualcosa sulla nostra fragilità, dipendenza e “responsabilità” (*answerability*). La nostra corporeità è il segno più evidente di questa fragilità e, allo stesso tempo, della nostra subordinazione vitale agli equilibri individuali e collettivi. Come esseri viventi, dipendiamo sia dall’ambiente, sia dalle complesse relazioni che necessariamente hanno luogo con gli altri esseri viventi. Ricordiamo il famoso motto ecologico: “tutte le cose stanno insieme”. Così, come scrive Arne Næss (2005), «*la fondamentale interdipendenza, ricchezza e diversità contribuiscono alla fioritura della vita umana e non umana sulla Terra*».

Come esseri umani, dipendiamo gli uni dagli altri per l’articolazione della nostra società e per il suo sviluppo, per la cura delle malattie, per la nostra educazione e il nostro lavoro, e così via. L’essere umano – in quanto essere vivente – può fiorire solo nel quadro di un contesto relazionale. In questo senso, la nostra vita deve fare i conti con la necessità di condividere il proprio essere. Usando una parola più attuale, potremmo dire: la vita è interdipendenza, o meglio, dipendenza reciproca. Niente può cambiare il fatto che siamo esseri aperti.

Riconoscere la nostra vulnerabilità e quella dell’altro è un atto trasformativo. Infatti, nell’etica contemporanea, il riconoscimento è il primo atto di una vulnerabilità capiente. In un mondo di strutture sociali che modellano i nostri atteggiamenti riguardanti il genere, la razza, la tribù, la classe o la casta, tendiamo a riconoscere coloro che ci sono più vicini. La tendenza a trascurare o a ignorare coloro che sono più lontani da noi, in particolare coloro che hanno meno accesso al potere rispetto a noi, risulta dalle forze stesse delle strutture sociali che ci modellano.

La chiamata a riconoscere coloro che sono profondamente trascurati e oppressi, presente nelle Scritture (come nel caso di Lazzaro e il ricco, *Lc* 16,19-31; oppure del buon Samaritano, *Lc* 10, 30-37; o del Giudizio universale, *Mt* 25,31-46) aiuta a risvegliare in noi la consapevolezza nei confronti di coloro la cui vulnerabilità è maggiormente in gioco e diventa di conseguenza il primo passo costitutivo di ogni risposta etica.

A questo proposito, la “cura” può essere considerata la migliore risposta alla nostra comune vulnerabilità e alla nostra accresciuta capacità di dare riconoscimento, poiché riguarda una dimensione strutturale che tutti condividiamo, cioè la natura di “esseri viventi”. Come dice Judith Butler: «*Mi invochi e io rispondo. Ma se rispondo, è solo perché io ero già responsabile; cioè, questa suscettibilità e vulnerabilità mi costituisce al livello più fondamentale e si pone lì, potremmo dire, prima di qualsiasi decisione deliberata di rispondere alla chiamata. In altre parole, occorre essere già in grado di ricevere la chiamata prima di poter effettivamente rispondervi. In questo senso, la responsabilità etica presuppone la capacità di risposta (responsiveness) etica*» (Butler, 2012). Questa risposta è, appunto, la nostra cura dell’altro, poiché possiamo interpretare contemporaneamente noi stessi come un altro e un altro come se stessi.

Rispondere alla vulnerabilità nella salute e nell’assistenza sanitaria

La crisi della COVID-19 ha messo in luce particolari vulnerabilità nella salute e nell’assistenza sanitaria su più fronti. In tutti i casi si manifesta una tensione etica tra il calcolo razionale e la chiamata a prendersi cura e ad accettare la cura che deriva dalla concezione sfaccettata di vulnerabilità che abbiamo cercato di delineare.

A livello concettuale, l’estrema pressione su una quantità limitata di risorse essenziali per la cura, la scarsità di dispositivi di protezione personale, l’isolamento delle strutture per la cura e l’assistenza degli anziani e dei centri di detenzione, e così via, sollevano le domande su come siano concepite la vulnerabilità e la risposta ad essa. Consideriamo “l’immunità di gregge” contro “l’isolamento rigido”. Il primo cerca di ridurre la vulnerabilità futura di un dato collettivo umano, mentre il secondo si fa carico della vulnerabilità presente di coloro che sono più a rischio. Nell’allocazione delle risorse per le cure critiche, la vulnerabilità è declinata in modo che non siano i soggetti più a rischio e più bisognosi di cure ad essere trattati per primi, ma venga data priorità a coloro che

hanno più probabilità di rispondere alle cure. Inoltre, l'inter-settorialità della vulnerabilità si rende evidente nel fatto che i soggetti già più a rischio in termini di determinanti socioeconomici della salute risultano più intensamente vulnerabili a fronte di entrambi gli approcci di "immunità di gregge" e di "isolamento rigido" e hanno maggiori probabilità di essere esclusi dalle cure nelle decisioni di allocazione delle risorse a causa di co-morbilità preesistenti.

A livello globale, al 16 febbraio 2022, ci sono stati 414.525.183 casi confermati di COVID-19, inclusi 5.832.333 decessi, segnalati all'*OMS*. Al 14 febbraio 2022 sono state somministrate in totale 10.227.670.521 dosi di vaccino. Nonostante il lancio dei vaccini, il virus non si è arrestato ed è probabile che continuerà a far parte del nostro futuro. Stanno anche emergendo evidenze di una potenziale morbilità a lungo termine. Identificare e misurare questi effetti è importante, se vogliamo essere in grado di risponderci. Gli operatori dei sistemi sanitari e di assistenza agli anziani sono doppiamente vulnerabili, sia perché sono a rischio di contrarre il virus in situazioni economicamente precarie, sia perché affrontano lo stigma sociale associato ai casi di diffusione del virus nei sistemi sanitari e assistenziali. La crisi ha esposto non solo la nostra vulnerabilità fisica, ma anche la nostra vulnerabilità psicologica, a conferma dell'impatto della pandemia sulla salute mentale.

A livello pratico, è risultata evidente la vulnerabilità umana alle strutture di potere. Dove i governi e i cittadini hanno saputo rispondere rapidamente e con uno sforzo comune concertato ed efficace, la diffusione del virus è stata contenuta. L'efficacia pratica degli interventi di salute pubblica dipenderà probabilmente anche in futuro tanto dallo "spirito del popolo" quanto dalla "risolutezza delle autorità". La portata della sfida richiede una molteplicità di concettualizzazioni della vulnerabilità, che ne riconoscano le dimensioni collettive e individuali, presenti e future. Un risultato pratico della pandemia deve essere la riaffermazione dell'assistenza sanitaria come diritto umano universale, con la realizzazione di strutture in grado di garantirlo.

Infine, dal momento che gli esseri umani stanno invadendo le poche aree selvagge rimaste al mondo, ci ritroviamo particolarmente vulnerabili all'emergenza di malattie infettive. Noi stessi abbiamo creato questa vulnerabilità, così come quella derivante dall'inquinamento (The Lancet Commission, 2018). Il futuro dell'assistenza sanitaria deve essere collegato all'azione pratica per affrontare il nostro sconfinamento e la nostra mancanza di rispetto nei confronti del mondo naturale. Il cam-

biamento climatico sta già influenzando il trasporto e la diffusione di agenti infettivi, e questo fenomeno è destinato ad aumentare. Diventeremo tanto più vulnerabili quanto più a lungo non ci “prenderemo cura” del nostro mondo naturale. Al crescere di questa vulnerabilità in questo modo, meno è probabile che saremo in grado di rispondere efficacemente.

Rispondere alla vulnerabilità dei nostri ecosistemi

L'interconnessione e la necessità di adottare un punto di vista sistemico evidenziano la centralità della nozione di “nostra casa comune” (*Laudato si'*, 2015). Gli organismi viventi dipendono dall'ambiente fisico che li circonda (aria, suolo, acqua); ciò determina l'esistenza di specifici regimi climatici e microclimatici, che a loro volta influenzano l'abbondanza e la diversità degli organismi per periodi di tempo che superano la loro aspettativa di vita individuale.

Si riconoscono diversi livelli di organizzazione: dall'individuo alla popolazione, alla comunità e agli ecosistemi. Le comunità inserite nel loro ambiente fisico sono definite come ecosistemi e sono caratterizzate dal flusso di materiali e di energia che scambiano con altri sistemi simili, al punto che l'intera biosfera può essere considerata come un ecosistema globale. Questo concetto può essere contestato, ma possiede un certo valore euristico. La biosfera è continuamente influenzata da *input* sia esterni (come la radiazione solare) sia interni (come i terremoti e le trasformazioni del paesaggio operate dall'uomo). Gli ecosistemi locali ne risultano più o meno direttamente colpiti, e queste perturbazioni si propagano al resto della biosfera, in misura minore o maggiore, presto o tardi. La necessità di un “punto di vista sistemico” riguardo a questi fenomeni interconnessi è essenziale, per non ritrovarsi con una collezione di studi di casi isolati e nessuna generalizzazione. È indispensabile un approccio socio-ecologico integrato, che includa la sostenibilità ambientale come obiettivo essenziale. E, seguendo la *Laudato si'* (2015), vivere in modo sostenibile con dignità.

Sebbene i cambiamenti climatici si siano verificati periodicamente nel corso della storia della Terra, mai prima d'ora si sono verificati come conseguenza delle attività umane. La verifica empirica dell'aumento della temperatura dell'atmosfera e delle sue diverse conseguenze su tutto il globo ha portato al riconoscimento di una nuova era geologica, l'Antro-

pocene. Questo fatto, aggiunto ad altri cambiamenti dovuti all'azione umana quali la trasformazione del territorio e la diffusione massiccia di specie esotiche (compresi batteri e virus), costituiscono uno scenario in cui le vulnerabilità e la resilienza degli ecosistemi al cambiamento globale (inclusi il cambiamento climatico e le malattie emergenti) possono essere oggetto di indagine empirica. Lo “scenario del cambiamento globale” costituisce il contesto per la diagnosi dello stato attuale e per la previsione delle condizioni future dei sistemi socio-ecologici, mettendo a fuoco il ben-essere dell'umanità (l'approccio di “ecologia integrale” proposto dalla *Laudato si*).

Le costituzioni di molti Paesi si assumono la responsabilità di uno sviluppo economico che favorisca la sostenibilità ambientale e il rispetto della dignità umana. Questi obiettivi possono essere perseguiti con un insieme di leggi e regolamenti che ponderano i benefici economici contro le conseguenze ambientali dello sviluppo. Comunemente, quando una data situazione ambientale di partenza viene messa in discussione dagli effetti conseguenti alla costruzione e al funzionamento di un determinato progetto, i costi e benefici connessi sono valutati economicamente e si introducono una serie di misure di mitigazione, riparazione o compensazione per neutralizzare gli effetti residui più dannosi (le cosiddette esternalità negative). La maggior parte di questi interventi riparatori è riferita a singole specie, habitat o comunità direttamente colpite, più o meno come accade una lista di controllo che individua cause, effetti e rimedi. Raramente viene presa in considerazione la visione sistemica della capacità di resilienza degli ecosistemi nel loro insieme, che consiste in parte nella conservazione della loro biodiversità. Non riconoscendo le dimensioni sistemiche, è facile perdere di vista la necessità di occuparci non solo di particolari specie o comunità, ma di come esse interagiscono per il loro beneficio comune.

Come ci prendiamo cura della dignità degli individui e anche del bene comune, anche nelle questioni ambientali dobbiamo riconoscere e prenderci cura del valore delle singole specie, ma altresì del funzionamento complessivo dell'insieme per il bene di tutti. Questo vale per il mondo naturale non solo considerato in se stesso, ma anche come qualcosa di cui l'umanità intera è parte integrante, con tutta la sua diversità di popoli e culture.

Rispondere alla vulnerabilità dei sistemi sociali ed economici

Una crescente vulnerabilità dei sistemi socio-economici deriva dall'aumento della disuguaglianza di reddito che ha colpito la maggior parte dei Paesi negli ultimi decenni, e il contestuale aumento del numero di persone che vivono in povertà anche in molti Paesi ricchi. Il concetto di povertà si è evoluto dal riguardare solo i bisogni materiali di base fino a comprendere bisogni immateriali, culturali, educativi e spirituali, che portano ad una crescente percezione di essere poveri. L'accesso ineguale alle risorse naturali ed economiche – che contrasta col principio della destinazione universale dei beni sancito dall'insegnamento sociale della Chiesa cattolica – mette in pericolo le basi dello sviluppo umano e rende le persone vulnerabili agli *shock* economici o sociali.

La crisi pandemica sta causando perdite di risorse economiche e umane che nella maggior parte dei Paesi contribuisce a peggiorare la posizione della parte più debole della popolazione. Le risposte politiche e finanziarie, finalizzate a proteggere le persone, stanno generando un aumento dell'indebitamento di individui, famiglie, aziende e governi in tutto il mondo. Già prima della crisi COVID-19, vivevamo in un mondo indebitato, con una stima del debito globale di aziende e governi che ha raggiunto un picco storico nel 2019. Nei Paesi a basso reddito l'indebitamento costituisce una minaccia e un elemento di fragilità riguardo al futuro che interagisce con altri fattori permanenti di vulnerabilità quali l'accesso ineguale alla terra e alle risorse naturali, la ripartizione ineguale dei benefici delle innovazioni, le possibili conseguenze negative dell'ondata di nuove tecnologie in termini di disoccupazione e di crescenti disuguaglianze socio-economiche, i rischi associati al cambiamento climatico, tra cui disastri naturali e migrazioni.

Attualmente, l'Agenda 2030 delle Nazioni Unite e gli Obiettivi di Sviluppo Sostenibile (SDGs) costituiscono un unico quadro complessivo di *governance* globale che affronta lo sviluppo umano sostenibile. Nonostante la loro approvazione quasi universale, essi rappresentano uno strumento di *soft power*, debole nello sfidare le principali forze di divisione: la disuguaglianza e l'inadeguata protezione umana. Inoltre, la maggioranza dei Paesi non sta mettendo in atto strategie significative per riequilibrare le situazioni di disuguaglianza socio-economiche interne e di disparità di accesso. Molti Paesi stanno anzi perseguendo strategie di crescita e sviluppo che vanno in direzione opposta, esacerbando i rischi socioeconomici e l'esposizione ad eventi avversi. La fraternità e il

principio di amicizia sociale, invocati dall'enciclica *Fratelli tutti* (2020) di papa Francesco, possono costituire il punto di riferimento provocatorio per l'azione in un mondo diviso, diseguale, indebitato, non cooperativo – e quindi vulnerabile.

Conclusion

Per concludere queste osservazioni che richiamano a prestare attenzione alla vulnerabilità, al riconoscimento e alla cura nelle aree più pressanti e impegnative del mondo contemporaneo, veniamo a considerare il ruolo specifico delle Università cattoliche e, in particolare, della *Strategic Alliance of Catholic Research Universities* (SACRU).

Crediamo che l'alleanza SACRU debba costantemente richiamarci non solo a insegnare in modo efficace i temi della vulnerabilità, del riconoscimento e della cura, ma a viverli all'interno delle nostre università e di questa alleanza. La credibilità della nostra ricerca e del nostro insegnamento dipende dall'esempio dei nostri amministratori, docenti, personale, studenti e garanti nel rispondere alla vulnerabilità con dovuto riconoscimento e cura reciproca, soddisfacendo con trasparenza e responsabilità gli standard che siamo chiamati a stabilire.

Bibliografia

Butler J. (2012), *Precarious Life, Vulnerability, and the Ethics of Cohabitation*, «The Journal of Speculative Philosophy», 26(2), 134-151.

Gilson E. (2016), *The Ethics of Vulnerability. A Feminist Analysis of Social Life and Practice*, Routledge.

Marcos A. (2016), *Vulnerability as a Part of Human Nature*, in Masferrer A., García-Sánchez E. (eds), *Human Dignity of the Vulnerable in the Age of Rights*, Springer, Ius Gentium: Comparative Perspectives on Law and Justice, vol 55.

Naess A. (2005), *The Deep Ecology "Eight Points" Revisited*, in: Drengrson A. (eds), *The Selected Works of Arne Naess*, Springer.

The Lancet Commission on pollution and health (2018), Volume 391, ISSUE 10119, 462-512.

Traduzione a cura di Simona Beretta.

Il contributo originale è stato pubblicato sul portale SACRU nel marzo 2021. È poi apparso in una versione aggiornata su *ABC Religion and Ethics Website* e in lingua spagnola in *Humanitas*.

- *SACRU Working Group 1:*
“*Exploring Vulnerability in Responding to COVID-19*”

COVID-19 è un fenomeno che non solo ha causato perdite umane sostanziali, ma ci ha provocato a ripensare come le nostre università concepiscono la ricerca e l’insegnamento. A tal fine consideriamo cinque grandi categorie di ricerca e insegnamento riguardo all’impatto del virus: 1) Popolazioni vulnerabili a rischio per regione, classe, razza, genere, ecc. 2) Scienza e salute pubblica globale. 3) Finanza, economia e benessere. 4) Etica e scienze umane. 5) Insegnamento: le pratiche, la ricerca su queste pratiche, lo sviluppo di progetti sulle pratiche emergenti.

Membri del gruppo di lavoro:

David Kirchhoffer, Università Cattolica Australiana

Thomas C. Chiles, Boston College

James F. Keenan, Boston College (presidente)

Luca Valera, Pontificia Universidad Católica de Chile

Osamu Takeuchi, Sophia University

André Azevedo Alves, Universidade Católica Portuguesa

Simona Beretta, Università Cattolica del Sacro Cuore

Roberto Zoboli, Università Cattolica del Sacro Cuore

Ruth Babington, Universitat Ramon Llull

Laia Ros-Blanco, Universitat Ramon Llull



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.

REALISMO POLITICO E REALISMO CRISTIANO

Luca G. Castellin

Realismo è sicuramente uno dei termini più usati e abusati del lessico politico. Dopo aver mostrato come venga spesso interpretato come una visione cinica o a-morale della politica, la voce metterà in luce tanto gli elementi essenziali del “realismo cristiano”, quanto la presenza di un tale concetto all’interno della dottrina sociale della Chiesa. Inoltre, la voce proverà a dimostrare come il “realismo cristiano” rappresenti un utile strumento per sviluppare un più adeguato intendimento della politica che possa allontanare facili illusioni o comportamenti cinici.

Parole chiave: *Realismo cristiano, Reinhold Niebuhr, Natura umana, Politica, Società.*

Political realism and Christian realism

Realism is one of the most used and abused concepts in the political lexicon. It is often interpreted as a cynical or a-moral view of politics. This dictionary entry provides the essential elements of “Christian realism”, and shows its presence within the Social Doctrine of the Church. By rejecting both the traps of a cynical realism and the illusions of a sentimental idealism, “Christian realism” allows for a better understanding and a more adequate praxis of politics.

Keywords: *Christian Realism, Reinhold Niebuhr, Human Nature, Politics, Society.*

ERC: SH6_9

La “realtà” della politica?

Nel linguaggio quotidiano, il termine “realismo” possiede una pluralità di significati. L’arte, la letteratura, la filosofia e il cinema gli attribuiscono infatti un contenuto differente. Ma, nell’ambito delle scienze sociali, esso viene utilizzato per designare una ben determinata *Weltanschauung*. Tutto ciò che è associato a un tale concetto deve necessariamente implicare potere, violenza e corruzione.

Il “realismo politico”, infatti, è spesso raffigurato come una concezione cinica e a-morale della politica interna e internazionale. In alcu-

ni casi, viene addirittura equiparato in maniera acritica (ed errata) alle esigenze della *Realpolitik*. Pertanto, non è un caso che alcuni pensatori – come Gerhard Ritter (1958) e Jacques Maritain (1977) – ne abbiano denunciato possibili storture o preoccupanti derive.

Tradizionalmente, il realismo politico viene interpretato come una dottrina pragmatica di compromesso con – o di adeguamento a – le ‘regole’ del potere. Per molti versi, esso tratteggia i contorni di un regno governato dalla competizione per la sopravvivenza e il dominio tra esseri umani rapaci, vulnerabili e insicuri. Descrive un mondo determinato dalla contingenza e dal conflitto, che non è destinato alla perfezione o alla salvezza.

All’interno del pensiero politico occidentale, vengono associati a questa tradizione autori anche assai differenti fra loro, come Tucidide, Niccolò Machiavelli, e Thomas Hobbes. Senza alcun dubbio, tali pensatori guardano con sospetto ogni forma di utopismo e rifiutano qualsiasi visione ingenuamente ottimistica della natura umana, della storia e della politica. In tal modo, sottolineano il ruolo del potere, del conflitto e dell’interesse, in ciascun comportamento individuale o in tutte le imprese collettive. Essi vogliono proporre una osservazione scientifica dei fenomeni politici: descrivere l’*essere* e non il *dover essere* della politica. L’obiettivo, è non solo quello di proporre un criterio di interpretazione più esaustivo della realtà politica, ma anche quello di offrire utili consigli per conquistare, conservare e accrescere il potere.

Realismo (perché) cristiano

Nel corso del XX secolo, un gruppo piuttosto eterogeneo di intellettuali – formato da scienziati sociali, teologi protestanti e decisori politici – richiama l’attenzione dell’opinione pubblica americana non solo sulle contraddizioni sociali ed economiche della politica interna, ma anche sulle possibilità e i rischi della politica internazionale. Per farlo, essi elaborano un approccio alla politica che intende essere normativo e, allo stesso tempo, pragmatico, proprio per destreggiarsi con facilità tra i vincoli dell’ordine politico e sociale esistente. Tale approccio, di cui Reinhold Niebuhr è ampiamente riconosciuto come il ‘padre’ (o, quantomeno, il fondatore), prende il nome di “realismo cristiano” (Castellin 2014).

Questa formula, che può sembrare un vero e proprio ossimoro, mo-

stra in tutta evidenza il ‘paradosso’ insito nel tentativo di conciliare gli insegnamenti etici e morali della tradizione cristiana con le prescrizioni utili a esercitare (con successo) il potere politico. Tuttavia, i due termini che la compongono non possono essere separati o elisi, a meno che non si voglia stravolgere – inconsapevolmente o, magari, volutamente – questa visione della realtà politica. Niebuhr, infatti, è convinto non solo che il realismo politico sia impossibile senza un’autentica comprensione della natura umana, ma ritiene anche e soprattutto che quest’ultima possa essere garantita soltanto dall’antropologia cristiana.

Il teologo protestante vuole dimostrare la rilevanza che la fede cristiana può assumere per la comprensione e la soluzione dei problemi etici e politici della sua epoca. Ma, tanto nella lunga avventura intellettuale di Niebuhr, quanto nei successivi richiami alla sua riflessione, il “realismo cristiano” mostra una natura piuttosto flessibile. Più che un programma coerente o una dottrina consolidata, esso si rivela una matrice critica attraverso cui rapportarsi alle contingenze della vita politica, un *ethos* tramite il quale discernere le migliori prospettive di azione.

Natura umana e comunità politiche

Il “realismo cristiano” – in cui convergono una dimensione morale, teologica e politica – si fonda sul presupposto che nella “natura umana” siano presenti sia l’“amor proprio”, sia gli “impulsi sociali”, e che il primo sia generalmente più forte dei secondi (Niebuhr 1965, 39). L’essere umano è allo stesso tempo creatura e *imago Dei*. Nella consapevolezza della sproporzione tra la tensione all’ideale che lo costituisce e gli esiti ridotti o precari a cui può giungere, ogni essere umano si trova di fronte un’alternativa. Da un lato, può favorire la giustizia sociale all’interno di una comunità politica, e garantire una convivenza pacifica con gli altri aggregati umani al suo esterno. Dall’altro, può inventare infinite giustificazioni ideologiche per il perseguimento del potere (personale o collettivo).

Inoltre, Niebuhr sostiene anche che esiste una profonda divaricazione tra il comportamento morale e sociale degli individui e quello dei gruppi (politici, economici, etnici). Ogni tentativo di accordare la morale dei gruppi e quella individuale non può che risultare fallimentare. All’ordine che viene con difficoltà costituito all’interno delle sintesi politiche organizzate si oppone il (più o meno) addomesticato disordine

del sistema internazionale. La vischiosità dei rapporti politici interni e internazionali mette in luce la possibilità per l'essere umano di raggiungere nient'altro che soluzioni precarie e transitorie.

Se nella realtà politica convivono tanto conflitti e interessi, quanto valori e ideali, uno sguardo 'davvero' realista – come quello che Niebuhr (ri)scopre nella riflessione di Sant'Agostino – deve prendere in considerazione sia gli uni sia gli altri, senza cadere nelle trappole di un realismo cinico o farsi catturare dalle illusioni di un idealismo sentimentale. Una comunità politica, infatti, “*prospera meglio in un'atmosfera culturale, religiosa e morale che non incoraggi una visione della natura umana troppo pessimistica o, viceversa, una troppo ottimistica*” (Niebuhr 2002, 49).

La dottrina sociale della Chiesa e il “realismo cristiano”

Seppur non in maniera frequente, l'espressione “realismo cristiano” ricorre anche all'interno della dottrina sociale della Chiesa. Sono, infatti, ribaditi sia i presupposti, sia le conseguenze di un approccio alla realtà politica fondato su una visione cristiana del mondo.

Da un lato, viene sottolineato lo speciale e specifico valore della dimensione antropologica come indispensabile fondamento dell'osservazione e della comprensione dei fenomeni politici e sociali. “*Il realismo cristiano*”, osserva il *Compendio della dottrina sociale della Chiesa* (2004), “*vede gli abissi del peccato, ma nella luce della speranza, più grande di ogni male, donata dall'atto redentivo di Gesù Cristo, che ha distrutto il peccato e la morte*” (121).

Dall'altro lato, invece, nella consapevolezza dell'ambiguità e della contingenza della politica, è forte l'avversione verso ogni forma di perfettismo e di utopismo. Il “*realismo cristiano*” non solo “*apprezza i lodevoli sforzi che si fanno per sconfiggere la povertà*”, ma mette anche in guardia “*da posizioni ideologiche e da messianismi che alimentano l'illusione che si possa sopprimere da questo mondo in maniera totale il problema della povertà*” (*Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, 183). Il “realismo cristiano”, che non è affatto estraneo alla dottrina sociale della Chiesa, viene rafforzato e arricchito dall'apporto della *Weltanschauung* cattolica, rispetto alla originaria matrice protestante.

Il “realismo cristiano” nelle encicliche sociali del XX secolo

Nelle encicliche sociali, vari pontefici di fronte a contesti differenti riaffermano con forza il valore del “realismo cristiano”, pur non facendo riferimento a una tale espressione. Giovanni XXIII, per esempio, ne riconosce il carattere pragmatico, prudenziale e performativo sia nella *Mater et magistra* (1961, 205, 209, 218), sia nella *Pacem in terris* (1963, 71, 81). Nella *Populorum progressio* (1967), mentre invita a guardare con fiducia “*il dinamismo d’un mondo che vuol vivere più fraternamente*”, “*malgrado le sue ignoranze, i suoi errori, e anche i suoi peccati, le sue ricadute nella barbarie*”, Paolo VI esprime l’esigenza che le fondate speranze di un mondo migliore non vengano oscurate da un “realismo” che “*peccchi per difetto*” (79).

Giovanni Paolo II, dopo aver ribadito il cruciale valore proveniente dalla visione cristiana della natura umana (*Sollicitudo rei socialis*, 1987, 35-40; *Centesimus annus*, 1991, 53-55), rimprovera coloro che in nome di un “realismo politico” troppo cinico vogliono “*bandire dall’arena politica il diritto e la morale*” (*Centesimus annus*, 25). Inoltre, egli afferma con forza non solo come l’essere umano “*non può donare se stesso ad un progetto solo umano della realtà, ad un ideale astratto o a false utopie*” (*Centesimus annus*, 41), ma anche come “[n]on essendo ideologica, la fede cristiana non presume di imprigionare in un rigido schema la cangiante realtà socio-politica e riconosce che la vita dell’uomo si realizza nella storia in condizioni diverse e non perfette” (46).

“Intelligenza della fede” e “intelligenza della realtà”

Un contributo decisivo all’affermazione dei fondamenti del “realismo cristiano” è offerto da Benedetto XVI. Nella *Caritas in veritate* (2009), di fronte allo scenario della crisi economica mondiale, egli sprona ad assumere con “*realismo, fiducia e speranza*” la responsabilità di “*costruire un futuro migliore*” (21), liberandosi “*dalle ideologie, che semplificano in modo spesso artificioso la realtà*” (22), proprio perché l’“*uomo è alienato quando è solo o si stacca dalla realtà*”, e l’“*umanità intera è alienata quando si affida a progetti solo umani, a ideologie e a utopie false*” (53).

Nella primavera del 2010, rivolgendosi alla XXIV Assemblea plenaria del Pontificio consiglio per i laici, Benedetto XVI ribadisce l’esigenza di uno sguardo davvero realistico sulle dinamiche politiche e sociali. “*I tempi che stiamo vivendo*”, egli infatti osserva, “*ci pongono davanti a grandi e*

complessi problemi, e la questione sociale è diventata, allo stesso tempo, questione antropologica”, pertanto occorre “*affrontare la realtà in tutti i suoi aspetti, andando oltre ogni riduzionismo ideologico o pretesa utopica*”, “*tenendo presente che la politica è anche una complessa arte di equilibrio tra ideali e interessi, ma senza mai dimenticare che il contributo dei cristiani è decisivo solo se l'intelligenza della fede diventa intelligenza della realtà*” (Benedetto XVI, *Discorso ai partecipanti alla XXIV Assemblea plenaria del Pontificio consiglio per i laici*, 21 maggio 2010).

“La realtà è superiore all'idea”

Nell'esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (2013), mentre affronta il tema del bene comune e della pace sociale, Francesco individua alcune “*tensioni bipolari proprie di ogni realtà sociale*” (221). Ed è in particolare la terza di queste tensioni che richiama alla radice il “realismo cristiano”. Osservando come esista “*una tensione bipolare tra l'idea e la realtà*” e come tra le due “*si deve instaurare un dialogo costante, evitando che l'idea finisca per separarsi dalla realtà*”, Francesco postula che “*la realtà è superiore all'idea*” (231). “*L'idea*”, egli chiarisce, “*è in funzione del cogliere, comprendere e dirigere la realtà*”, mentre l’“*idea staccata dalla realtà origina idealismi e nominalismi inefficaci, che al massimo classificano o definiscono, ma non coinvolgono*”, “[c]iò che coinvolge” invece “*è la realtà illuminata dal ragionamento*” (232). Una tale convinzione viene ribadita da Francesco anche nella *Laudato si'* (2015). Egli, infatti, individua proprio nel rapporto – molto spesso distorto – tra l'essere umano e la realtà il fulcro della questione ambientale. E, pertanto, invita tutti ad abbandonare posizioni ideologiche (63), a riconoscere la radice umana della crisi ecologica (101-136), e soprattutto ad acquisire una “*visione più ampia della realtà*” (138 e 141).

Un “realismo cristiano” per il XXI secolo

Di fronte alle innumerevoli sfide del XXI secolo, dal cambiamento climatico alla crisi migratoria, dalle tensioni geopolitiche del nuovo (dis)ordine mondiale alle inquietanti possibilità di ulteriori pandemie, il “realismo cristiano” può (forse) rappresentare un prezioso contributo tanto alla riflessione, quanto alla prassi politica.

Ma un tale contributo sarà possibile – come testimoniano Benedetto XVI e Francesco – soltanto se l'intelligenza della fede diventa intelligen-

za della realtà di fronte alle tensioni bipolari proprie di ogni società. Il “realismo cristiano” rappresenta infatti il tentativo di applicare un metodo di conoscenza della realtà che avanza la pretesa di tener conto di tutti i suoi fattori e di poter così condurre a un suo più adeguato intendimento.

Nella sua duplice radice (protestante-agostiniana e cattolico-tomista), il “realismo cristiano” intende offrire una visione della natura umana e della storia che permetta alla politica di non finire incagliata nei propri inevitabili fallimenti, né tanto meno di risultare totalizzante nella sua vana pretesa di successo. Intende, in altri termini, evidenziare il carattere contingente di ogni impresa politica. Edificato sull’antropologia cristiana, tale approccio esprime una visione anti-perfettista che vuole evitare tanto una idealizzazione quanto una demonizzazione della politica.

Bibliografia

Castellin L.G. (2014), *Il realista delle distanze. Reinhold Niebuhr e la politica internazionale*, Rubbettino.

Maritain J. (1977), *La fine del machiavellismo*, in *Per una politica più umana*, Morcelliana, pp. 117-155.

Niebuhr R. (1965), *Man's Nature and His Communities*, Charles Scribner's Sons.

Niebuhr R. (2002), *Figli della luce e figli delle tenebre. Il riscatto della democrazia: critica della sua difesa tradizionale*, Gangemi.

Ritter G. (1958), *Il volto demoniaco del potere*, Il Mulino.



Scienze e tecnologie

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

BIOTECNOLOGIE INNOVATIVE

Adriano Marocco

La ricerca e l'innovazione biologica sono indispensabili per lo sviluppo sostenibile di tutti i popoli. In particolare, le nuove biotecnologie (NBT) rivoluzioneranno il modo di ottenere genotipi di piante agrarie. Sono definite tecnologie per l'evoluzione assistita (TEA) perché, come l'editing del genoma, introducono cambiamenti genetici mirati, oppure, come la cisgenesi, danno la possibilità di introdurre inalterati geni di interesse provenienti dalla stessa specie o da specie interfertili. Sono strumenti che assistono un'evoluzione guidata e, tuttavia, non possono essere usati per una manipolazione genetica indiscriminata senza tener conto delle variabili dipendenti in gioco.

Parole chiave: *Genome editing, Cisgenesi, New breeding technologies (NBT), Tecnologie di evoluzione assistita (TEA), Genetica applicata.*

New Breeding Technologies

Research and biological innovations are essential for the sustainable development of all peoples. In particular, new biotechnologies (NBT) will revolutionize the way to obtain genotypes of agricultural plants. They are defined as technologies for assisted evolution (TEA) because, like genome editing, they introduce targeted genetic changes, or, like cisgenesis, they give the possibility of introducing unaltered genes of interest from the same species or from interfertile species. They are tools that assist a guided evolution and, however, cannot be used for indiscriminate genetic manipulation without taking into account the dependent variables involved.

Keywords: *Genome editing, Cisgenesis, New breeding technologies (NBT), Assisted evolution technologies (TEA), Applied genetics.*

ERC: LS9

Dagli OGM all'editing del genoma.

Le biotecnologie innovative (*New Breeding Technologies*, NBT o tecnologie di evoluzione assistita, TEA) sono basate sull'*editing* del genoma e sulla cisgenesi. La valenza rivoluzionaria dell'*editing* del genoma sta nella capacità di modificare in maniera specifica, precisa, efficiente,

Adriano Marocco, Università Cattolica del Sacro Cuore, Piacenza.

Email: adriano.marocco@unicatt.it

flessibile, veloce e relativamente poco costosa l'informazione genetica che controlla le caratteristiche di un organismo, ritoccando a piacere un tratto voluto di DNA, inducendo quindi delle specifiche variazioni genetiche. Le TEA si differenziano dalle tecnologie impiegate per ottenere organismi geneticamente modificati (OGM), adottate a partire dagli anni '80 del secolo scorso, che prevedono il trasferimento di geni (transgenesi) tra specie diverse.

La capacità selettiva dell'*editing* si basa su un particolare meccanismo, denominato CRISPR-Cas9, già presente in natura, dato che molti microrganismi lo hanno evoluto per contrastare l'infezione da parte di virus batterici, chiamati batteriofagi. I batteriofagi sono parassiti molecolari, che utilizzano i processi cellulari dell'ospite per riprodursi. Ciò avviene quando il batteriofago inietta all'interno della cellula batterica il proprio DNA. I batteri si difendono dai batteriofagi producendo delle proteine, chiamate endonucleasi, che riconoscono il DNA virale come estraneo e lo tagliano, inattivandolo. Per questa ragione, vengono anche definite forbici molecolari. Il premio Nobel per la Chimica del 2020 è stato attribuito a Jennifer Doudna e ad Emmanuelle Charpentier per la scoperta di un tipo particolare di forbice molecolare (la proteina Cas9) che riesce a riconoscere e tagliare il DNA dei batteriofagi con i quali sono entrati in contatto in precedenza, e che funziona quindi come un meccanismo di difesa immunitaria.

L'editing dei geni e la cisgenesi.

La specificità di taglio della forbice molecolare è utilizzata per modificare un particolare gene: è sufficiente sintetizzare un RNA guida (gRNA) che contenga una sequenza complementare al gene bersaglio e che guidi la forbice molecolare sul gene. Combinato a quello specifico gRNA l'enzima Cas9 si legherà al DNA soltanto nel punto desiderato dove determinerà il taglio della doppia elica di DNA. La specificità è tale che la sequenza da modificare è riconosciuta con precisione anche se essa è all'interno di un genoma composto da centinaia di milioni se non miliardi di nucleotidi (Meldolesi, 2021). L'*editing* permette di inattivare un gene o di sostituire una sequenza, inserire geni in modo mirato.

Nel primo caso, la rottura della doppia elica del DNA è un evento molto dannoso per la cellula, che attiva immediatamente i propri meccanismi molecolari di riparazione. Le due estremità del DNA tagliato

sono avvicinate e ricucite tra loro. Questo meccanismo di riparazione, definito “*non-homologous end joining*”, è impreciso e alcuni nucleotidi possono essere persi o aggiunti. Questi errori capitano con una frequenza elevata e possono portare all’inattivazione del gene e all’alterazione del carattere che quel gene controlla. Utilizzando il complesso Cas9-gRNA, possono essere introdotte mutazioni, per esempio per inattivare un gene necessario all’infezione di un patogeno, producendo così un organismo resistente a quel patogeno (Marocco *et al.*, 2018, 343).

Nel secondo caso, la rottura del DNA e il sistema di riparazione possono essere utilizzati per sostituire un tratto di DNA con un altro che porta un’informazione diversa (Fornara *et al.*, 2021). In questo caso si realizza quella strategia che è detta cisgenesi, basata sul prelievamento in laboratorio del/i gene/i utile/i da una specie sessualmente compatibile e sull’inserimento nella specie ospite. È un metodo particolarmente efficace per valorizzare la diversità genetica presente, ad esempio nelle specie selvatiche delle piante, senza dover intraprendere programmi di miglioramento genetico molto lunghi e di esito incerto.

L'insegnamento del Magistero della Chiesa sulle biotecnologie.

La dottrina sociale della Chiesa dà un giudizio positivo sulla liceità degli interventi dell’uomo sulla natura in una relazione di reciprocità responsabile tra essere umano e natura (*Laudato si'*, 2015, 67). Lo scienziato, come il tecnologo, è chiamato a “sapere” e “saper fare” con sempre maggiore precisione e creatività nel campo di sua competenza e, nello stesso tempo, a prendere decisioni responsabili sui passi da compiere e su quelli di fronte ai quali fermarsi per imboccare una strada diversa (Francesco, *Ai Membri del Comitato Nazionale per la Biosicurezza, le Biotecnologie e le Scienze della Vita*, 2017). Non è da scartare lo sviluppo di organismi geneticamente modificati, per fini medici o in agricoltura poiché le mutazioni geniche sono prodotte molte volte dalla natura stessa (Toso, 2021). Tuttavia, la liceità tecnologica dell’uso delle tecniche biologiche e biogenetiche non esaurisce tutta la problematica etica: soprattutto nei confronti dei criteri di giustizia e di solidarietà, ai quali si devono attenere innanzitutto gli individui e i gruppi che operano nella ricerca e nella commercializzazione nel campo delle biotecnologie. Ad esempio, una valutazione etica dell’adozione delle biotecnologie dovrà considerare anche la priorità, o comunque la non esclusione, della ricerca del-

le migliori soluzioni per i gravi e urgenti problemi dell'alimentazione e della sanità, tenendo conto non solo del legittimo profitto, ma anche del bene comune. In questo momento di pessimismo sulla liceità della scienza, i responsabili dell'informazione e della comunicazione hanno un compito importante, da svolgere con prudenza e obiettività (*Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, 2004, 472-480).

Il dialogo sulle biotecnologie e l'insegnamento sociale della Chiesa.

Un'agricoltura sostenibile sul piano ambientale, economico e sociale non è praticabile senza innovazione. Per cogliere al massimo le opportunità che derivano dal progresso scientifico, la chiave è quella della comunicazione per spiegare come strumenti, quali le nuove TEA, possano essere il fulcro di una vera e propria rivoluzione che consentirà di coniugare la produttività agricola col rispetto dell'ambiente. Non è facile giungere ad un'armonica composizione delle diverse istanze scientifiche, etiche, produttive, economiche, sociali e politiche, promuovendo uno sviluppo sostenibile che rispetti la "casa comune".

Rischi e benefici derivati dalle biotecnologie sono distribuiti lungo tutte le filiere produttive. I benefici per coloro che le sviluppano possono creare rischi per i consumatori e per l'ambiente. Ad esempio, le colture OGM di prima generazione per la resistenza ad erbicidi hanno migliorato la produttività e ridotto i costi di produzione creando benefici per le società sementiere e gli agricoltori. Tuttavia, gli alimenti OGM sono stati percepiti con scarsi benefici dai consumatori anche se, talvolta, hanno comportato la riduzione dei prezzi. Un'ineguale distribuzione dei rischi e dei benefici può creare un'errata percezione del valore, compromettere la sicurezza alimentare, esacerbare le disegualianze sociali, particolarmente nei Paesi emergenti.

È necessario avviare e sostenere processi di consenso tra gli scienziati, i tecnologi, gli imprenditori e i rappresentanti delle Istituzioni, per individuare strategie di sensibilizzazione dell'opinione pubblica sulle questioni poste dagli sviluppi delle scienze della vita e delle biotecnologie (cfr. *Ai Membri del Comitato Nazionale per la Biosicurezza, le Biotecnologie e le Scienze della Vita*). Il coinvolgimento dei cittadini in un dialogo fruttuoso con i ricercatori sulle innovazioni biotecnologiche deve essere considerato una priorità, per costruire un'agricoltura sostenibile nel lungo periodo. Lo sviluppo del concetto di "citizen science" può risolvere le in-

comprensioni e la mancanza di fiducia fra scienza e società (Graffigna *et al.*, 2021). I cittadini possono essere coinvolti, attraverso piattaforme per diverse tipologie di consumatori, nel processo di sviluppo di nuove biotecnologie prendendo in considerazione le loro preoccupazioni etiche e le priorità per lo sviluppo del sistema agricolo. Il coinvolgimento dei cittadini come co-ricercatori può aiutare a garantire un'adozione etica delle scoperte scientifiche nella società, collaborando quindi alla costruzione di agrosistemi sostenibili.

Figura 1

*Spighe di genotipi di mais suscettibili alle infezioni fungine da *Fusarium verticillioides* (in alto) e di genotipi resistenti (in basso) ottenuti mediante NBT.*



Bibliografia

Fornara F., Janni M., Marconi G., Rosellini D., Volpi C. (2021), *TEA, miglioramento genetico preciso e veloce*, «L'Informatore Agrario», 77 (27 Suppl.), 7-10.

Graffigna G., Gomarasca P., Savarese M., Tosoni S. (2021), *Sapere scientifico e sapere laico: prove di fiducia*, «Vita e Pensiero», 4, 87-95.

Meldolesi A. (2021), *E l'uomo creò l'uomo – CRISPR e la rivoluzione dell'editing genomico*, Bollati Boringhieri.

Marocco A., Borrelli V., Lanubile A. (2018), *Uso dell'approccio CRISPR/Cas per lo studio della resistenza dei cereali ai patogeni*, «Atti della Accademia dei Georgofili», serie VIII, vol. 15.

Toso M. (2021), *Dimensione sociale della fede. Sintesi aggiornata di Dottrina Sociale della Chiesa*, LAS.



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!

IL LAVORO DA REMOTO TRA TELELAVORO E "LAVORO AGILE"

Luca Pesenti, Giovanni Scansani

La diffusione delle forme di "remotizzazione" del lavoro non rappresenta un puro problema di gestione tecnica della prestazione agevolata dalle tecnologie. Più profondamente, pone in discussione la natura stessa del lavoro, concepibile individualisticamente come pura effettuazione di un compito, oppure in una chiave personalista come relazione. Affrontare alla radice questo dilemma significa porsi nuovamente la domanda di senso sull'attività lavorativa dell'uomo, sempre a rischio di una riduzione che ha ultimamente alla propria base una precisa concezione antropologica.

Parole chiave: Lavoro da remoto, Lavoro agile, Telelavoro, Tecnologia, Relazione.

Remote work between teleworking and "agile work"

The diffusion of forms of "remote working" does not represent a pure problem of technical management of the service facilitated by technologies. More profoundly, it questions the very nature of work, conceivable individualistically as the pure performance of a task, or in a personalist key as a relationship. Tackling this dilemma at its root means asking again the question of meaning on man's work, always at the risk of a reduction that ultimately has a precise anthropological concept at its base.

Keywords: Remote work, Agile work, Telework, Technology, Relationship.

ERC: SH3

La contingenza storica determinata dalla pandemia ha imposto la regola del "distanziamento sociale", mettendo in discussione per milioni di persone buona parte degli elementi di senso legati a una normale vita di relazioni. Non è sfuggito naturalmente a questa imposizione anche il lavoro, che vede a sua volta già da tempo messe in discussione le sue capacità di umanizzazione della vita e della realtà. Cresce in questo contesto

Luca Pesenti, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

Email: luca.pesenti@unicatt.it

Giovanni Scansani, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

Email: giovanni.scansani@unicatt.it

il rischio dell'economismo, già avvertito da San Giovanni Paolo II (*Laborem exercens*, 1981, 13), ovvero la riduzione del lavoro a pura prestazione, il cui valore di scambio viene definito dalla remunerazione riconosciutagli dal mercato e non già dal suo contributo allo sviluppo dell'identità della persona e per suo tramite al bene comune.

È in questo scenario che si è imposto, nella discussione pubblica di buona parte dei Paesi ad economia avanzata, il tema di una possibile stabile diffusione, anche a pandemia conclusa, di forme di lavoro da remoto come normale modalità di organizzazione del lavoro.

Alcune definizioni

Il primo passo necessario per orientarsi sul tema è quello di un necessario chiarimento terminologico. In linea di principio, ciò che caratterizza tutte le definizioni presenti in letteratura è la collocazione “spaziale” della postazione di lavoro in contesti differenti rispetto ai tradizionali luoghi di lavoro e il carattere continuativo, o meno, della prestazione resa *aliunde*, cioè “da altro luogo”. Da qui scaturiscono poi una pluralità di possibili diverse accezioni.

Telelavoro e *remote working* (o anche *home working* o *working from home*) sono i termini più utilizzati e maggiormente riconosciuti: non a caso rappresentano anche i principali termini di riferimento utilizzati dalle statistiche internazionali per quantificare il fenomeno. In tutti questi casi il richiamo è a una specifica organizzazione del lavoro che grazie alle ICT porta il lavoro presso il domicilio del lavoratore.

Una seconda definizione si è tuttavia imposta nel dibattito pubblico: si tratta del cosiddetto “lavoro agile” (ribattezzato, in Italia, *smart working*). Questa formulazione è utilizzata per indicare una nuova modalità di organizzazione del lavoro basata su principi quali la fiducia e la maggiore responsabilizzazione del dipendente, a fronte di una sua accresciuta discrezionalità operativa anche nella scelta di luoghi, orari e organizzazione individuale del lavoro. Si tratta di una formula organizzativa in cui il lavoro è reso per fasi, cicli, obiettivi ed è più intensamente misurato sui risultati ottenuti. Appare evidente che questa modalità non prevede una semplice ricollocazione spaziale del luogo della prestazione (come nel caso del telelavoro), bensì cambiamenti profondi nell'intera organizzazione aziendale, a loro volta frutto di un previo processo di cambiamento culturale nel quadro di una diversa impostazione ma-

nageriale, che riguarda la *leadership* non meno della *followership* e quindi il *mindset* espresso dagli stessi *smart worker*. È, insomma, una trasformazione complessa che deve originare da una trasformazione dell'intero impianto culturale aziendale: solo se correttamente progettato e strutturato, può portare benefici sia all'impresa, sia al singolo lavoratore, come anche alla società nel suo senso più ampio. Non, dunque, un semplice cambiamento funzionale agevolato dalla tecnologia, ma una differente concezione della prestazione lavorativa che impatta sul significato stesso del lavoro, del quale diventano più condivisi il senso e la direzione (*purpose*).

Una sfida per il significato del lavoro

L'innovazione che il lavoro da remoto porta con sé sono quindi, in radice, prima di tutto culturali. Intersecando una più ampia sfida che, attraversando la nostra epoca, si incardina in una doppia opzione culturale, polarizzatasi ancor più a causa della pandemia e fattasi ancora più radicale di fronte alla spinta verso una "remotizzazione" di massa del lavoro. Da un lato vi è un modello economico (e del lavoro) che consuma la società (e l'uomo) in un incessante sforzo produttivista, finalizzato non già alla dignità dell'uomo, ma al solo consumo. Dall'altro si pone un modello economico (e del lavoro) che riproduce invece società, relazioni, dignità sociale e umana. Dentro questa seconda accezione, il lavoro umano non rappresenta una semplice relazione economica "prestazionale", incorporata all'interno di relazioni sociali di varia natura: se osservato nella sua natura più ampia e autentica, e dunque utilizzando uno sguardo sociale e culturale, prima che economico e organizzativo, possiamo invece osservare che è *esso stesso relazione sociale* (Donati, 2001).

Stando all'interno della prospettiva disegnata dal sociologo bolognese, il lavoro si configura per alcuni elementi essenziali che travalicano la pure dimensione prestazionale ed efficientista: i) è un elemento che intermedia sfera privata e sfera pubblica, mantenendo le reciproche distinzioni; ii) è una ricerca di senso sul piano esistenziale, che si sostanzia anche nella relazionalità umana con i colleghi di lavoro, i propri responsabili, i clienti; iii) è vincolo e risorsa che produce coesione sociale creando una trama di connessione tra soggetti all'interno di un sistema di aspettative, regole e modelli di comportamento (Donati, 2001, 176-178).

Il lavoro e il Magistero

È su questo terreno che si può coerentemente incontrare il Magistero della Chiesa. Papa Francesco osserva in modo sintetico: «*Qualsiasi forma di lavoro presuppone un'idea sulla relazione che l'essere umano può o deve stabilire con l'altro da sé*» (*Laudato si'*, 2015, 125). Se osservato da questa angolatura, il lavoro umano appare pienamente umanizzato perché dotato di senso, orientato all'apertura verso il mondo e creatore di reti relazionali: «*Oggi più che mai lavorare è un lavorare con gli altri e un lavorare per gli altri: è un fare qualcosa per qualcuno*» (*Centesimus annus*, 1991, 31).

Una riflessione che sempre sotto il Pontificato di San Giovanni Paolo II trova il suo punto antropologicamente più acuto: «*Il primo fondamento del valore del lavoro è l'uomo stesso, il suo soggetto. [...] [I]n ultima analisi, lo scopo del lavoro, di qualunque lavoro eseguito dall'uomo – fosse pure il lavoro più “di servizio”, più monotono, nella scala del comune modo di valutazione, addirittura più emarginante – rimane sempre l'uomo stesso*» (*Laborem exercens*, 6). In modo ancora più profondo e accentuato la stessa enciclica annota poi: «*Il lavoro è un bene dell'uomo – è un bene della sua umanità –, perché mediante il lavoro l'uomo non solo trasforma la natura adattandola alle proprie necessità, ma anche realizza se stesso come uomo ed anzi, in un certo senso, “diventa più uomo”*» (*Laborem exercens*, 9).

Troveremo successivamente medesimi accenti, ad esempio nell'immagine del “lavoro decente” presentato da Benedetto XVI nei termini di «*un lavoro che, in ogni società, sia l'espressione della dignità essenziale di ogni uomo e di ogni donna: un lavoro scelto liberamente, che associ efficacemente i lavoratori, uomini e donne, allo sviluppo della loro comunità*» (*Caritas in veritate*, 2009, 63).

Lavorando, l'uomo diventa insomma più uomo. E, ampliando l'orizzonte, lavorando l'uomo accede a un catalogo di diritti e di doveri che da un lato lo rendono autenticamente cittadino, dall'altro lo integrano nella comunità. Dunque, il lavoro è *relazione* e al tempo stessa *crea relazione* con il mondo. Vi è perciò un nesso strettissimo tra lavoro e fioritura dell'umano in tutte le sue dimensioni, come già Aristotele aveva presentato. Ed è proprio dentro questa fioritura umana che il lavoro rappresenta il modo privilegiato con cui l'umano di ciascuno entra in relazione con l'altrui umanità.

Le seduzioni (e gli equivoci) dello smart working

Si pone su questo livello il principale interrogativo rispetto al tema qui trattato: fino a che punto è compatibile con questo impianto antropologico un lavoro sempre più remotizzato, le cui narrazioni utopistiche hanno spinto taluni fino al punto di profetizzare la “morte dell’ufficio” decretata dalla possibilità di lavorare lontano dall’azienda “*sempre e per sempre*”? Dietro tali impostazioni si cela probabilmente anche l’equivoco della liberazione “*dal*” lavoro e non già l’obiettivo, evolutivo e umanamente arricchente, della liberazione del soggetto (ossia delle sue integrali capacità) “*nel*” lavoro.

Vi è un’indubbia “seduzione” inscritta nella promessa di un lavoro che ci liberi, almeno parzialmente, da una parte della sua tradizionale fatica. Ciò vale soprattutto in tempi in cui la frenesia sembrava prima della pandemia assurda ad autentica cifra della nostra epoca: «*La continua accelerazione dei cambiamenti dell’umanità e del pianeta si unisce oggi all’intensificazione dei ritmi di vita e di lavoro, in quella che in spagnolo alcuni chiamano “rapidación” (rapidizzazione)*» (*Laudato si’*, 18).

L’evoluzione tecnologica, il lavoro sempre più “in rete”, orientato al rapido conseguimento di obiettivi aziendali imposti da mercati sempre più imprevedibili – anche a causa di eventi del tutto esogeni – genera un lavoro caratterizzato da un ritmo ormai per tutti concitato tant’è che se «*nel secolo scorso i sociologi studiavano l’oppressione dovuta alla monotonia e alla ripetitività [...] adesso devono studiare l’ansia generata da variabilità e incertezze che stressano il lavoratore*», anziché deprimerlo come in precedenza. Infatti: «*ieri il sintomo era la noia, oggi la frenesia*» (Accornero, 2002, 81).

I pro e i contro del lavoro da remoto

Lavorare da remoto, grazie agli strumenti messi a disposizione dalla tecnologia, può certamente permettere di ridurre una parte di questa frenesia (le necessità di spostamento, le perdite di tempo “interstiziali”, i contrattempi). Proprio per questo molti lavoratori e lavoratrici sembrano richiederlo, anche se alcune analisi (per il caso italiano si veda [INAPP 2022](#)) iniziano a segnalare come l’esperienza della pandemia suggerisca che, accanto a questi innegabili vantaggi (che a certe condizioni hanno permesso, tra l’altro, anche una miglior armonizzazione tra tempi del-

la cura e tempi del lavoro), la remotizzazione del lavoro porti con sé anche non pochi rischi (e dunque segnali una desiderabilità sociale probabilmente minore rispetto a quella ipotizzata). Oltre a quelli individuali (aumento di stress, rottura degli argini di divisione tra tempo per sé, tempo per la famiglia, tempo di lavoro), vi sono riflessi di natura sociale che segnalano un elevato rischio di isolamento, le cui conseguenze ricadono sulla tenuta psicologica della persona, ma anche sulla possibilità stessa di concepirsi come parte di una comunità (l'impresa). Proprio quest'ultimo elemento rischia a sua volta di rimettere in discussione anche i tradizionali strumenti della rappresentanza: in questo senso, la diffusione del lavoro da remoto, in qualunque forma esso si presenti, chiama in causa anche il rinnovamento del sindacato, nuova tappa di quel continuo «*interrogarsi circa il soggetto del lavoro e le condizioni in cui egli vive*» che ha permesso storicamente l'emersione di «*sempre nuovi movimenti di solidarietà degli uomini del lavoro e di solidarietà con gli uomini del lavoro*» (*Laborem exercens*, 8).

Resta infine aperta la discussione sulla effettiva produttività del lavoro da remoto, anche nell'ambito della Pubblica Amministrazione. Per il caso italiano i dati sull'utilizzo del lavoro agile nella Pubblica Amministrazione non appaiono incoraggianti, soprattutto per la mancanza di misurazione tanto della produttività quanto della qualità del servizio al cittadino (vedi ISTAT, *Censimento permanente delle istituzioni pubbliche: risultati preliminari, l'anno dello Smart Working*, 2021).

Conclusioni

La civiltà del lavoro, volendo giungere a una pur parziale conclusione, è dunque sfidata dalle possibilità (talvolta decisamente seducenti) che la tecnologia sta determinando. Per non cadere nella tentazione di ridurre il lavoro ancora di più a pura “prestazione”, nell'ambito di un ancor più accentuato processo di individualizzazione e dis-umanizzazione delle relazioni economiche, siamo chiamati a riscoprire (anche grazie alla sapienza proveniente dalla dottrina sociale) la natura intrinsecamente relazionale del lavoro: così facendo anche il “lavoro agile” nelle sue varie declinazioni potrà essere occasione per umanizzare la realtà ri-socializzandola, nel contesto di un ripensamento dell'impresa come luogo dell'umano e non solo della pur necessaria produzione.

Bibliografia

Accornero A. (2002), *Dal fordismo al postfordismo. Il lavoro e i lavori*, in Castronovo V. (a cura di), *Storia dell'economia mondiale*, Vol. 6 *Nuovi equilibri in un mercato mondiale*, Laterza.

Butera F. (2020), *Organizzazione e società. Innovare le organizzazioni dell'Italia che vogliamo*, Marsilio.

Castells M. (2002), *La nascita della società in rete*, EGEA Università Bocconi.

Donati P. (2001), *Il lavoro che emerge. Prospettive del lavoro come relazione sociale in un'economia dopo-moderna*, Bollati Boringhieri.

Pesenti L., Scansani G. (2022), *Smart Working Reloaded. Una nuova organizzazione del lavoro oltre le utopie*, Vita e Pensiero.



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...

IL PRESTITO DI SOCCORSO NELLA PANDEMIA: BANCA MEDIOLANUM RACCONTA LA SUA CASE HISTORY

Giovanni Pirovano

La pandemia economica e sociale spinge le banche ad assumere un ruolo sociale per prevenire il ricorso all'usura e facilitare l'inclusione finanziaria di soggetti definiti non bancabili. La risposta di Banca Mediolanum è mettere in pratica gli insegnamenti della Dottrina Sociale della Chiesa attraverso il prestito di soccorso, attivo dal 2009. Un processo di indebitamento responsabile per aiutare il soggetto a rientrare a pieno titolo nel circolo virtuoso della vita, restituendogli dignità civica e sociale.

Parole chiave: *Prestito di soccorso, Inclusione finanziaria, Indebitamento responsabile, Ruolo sociale delle banche, Dignità civica e sociale.*

The Social Microcredit during the Pandemic: Banca Mediolanum gives an Account of its Case History

The economic and social pandemic pushes banks to take on a social role to prevent exploitation and facilitate the financial inclusion of subjects defined as not bankable. Banca Mediolanum has taken actions and put into practice the teachings of the Church Social Doctrine through a social microcredit, active since 2009. A process of responsible financial obligation to make it easy for any subject to fully return to the virtuous circle of life, restoring both civic and social dignity.

Keywords: *Social Microcredit, Financial inclusion, Responsible financial obligation, Banks' social role, Civic and social dignity.*

ERC: SH1_4

Introduzione – Il contesto

La grave situazione sanitaria ed economica provocata dalla pandemia scoppiata all'inizio del 2020 ha aumentato il tasso di povertà nel nostro Paese, amplificando diseguaglianze sociali che erano già evidenti da tempo. Secondo il rapporto Caritas 2021 sulla povertà e l'esclusione so-

Giovanni Pirovano, Banca Mediolanum.

Email: giovanni.pirovano@mediolanum.it

ziale in Italia, nel 2020, si sono registrati il 44 per cento in più di nuovi poveri e quasi una persona su due che si rivolge alla Caritas lo fa per la prima volta. È aumentato in particolare il peso delle famiglie con minori, delle donne, dei giovani, dei nuclei di italiani che risultano in maggioranza e delle persone in età lavorativa.

Il Governatore della Banca d'Italia, Ignazio Visco, ha definito la pandemia la recessione più grave da secoli in tempo di pace, uno "shock senza precedenti" per le conseguenze sulle attività economiche e produttive.

A sua volta il cardinale Gualtiero Bassetti, nell'*introduzione ai lavori del Consiglio Permanente della Conferenza Episcopale Italiana del 26 gennaio 2021*, ha parlato di fratture: una frattura sanitaria che diventa frattura sociale ed educativa per arrivare alla frattura delle nuove povertà. «*Se non s'interviene efficacemente – sostiene il Cardinale Bassetti – sul sovraindebitamento di famiglie e imprese, cadute per la prima volta a causa della pandemia nella condizione di debitori insolventi, si amplificheranno le già drammatiche condizioni per il ricorso all'usura e l'accesso della criminalità organizzata nei tessuti economici e sociali*».

Prima ancora dello scoppio della pandemia, mons. Mario Delpini, nella *lettera ai parroci* di inizio 2019 indirizzata ai parroci dell'arcidiocesi di Milano, così scriveva: «*Il fenomeno delle difficoltà di molte persone e famiglie nel far fronte all'indebitamento, al pagamento di affitti, di rate di prestiti o di mutui, sta assumendo dimensioni sempre più preoccupanti*». Elencando le tante cause di sovraindebitamento delle famiglie, l'Arcivescovo chiedeva alla Chiesa di Milano un impegno più forte e ai parroci di segnalare tutte queste posizioni alla Caritas Ambrosiana e alla Fondazione antiusura San Bernardino di Milano.

Tutto ciò porta a una riflessione: da cristiani non si può rimanere indifferenti di fronte a questa situazione di sofferenza che arriva da persone e famiglie che rischiano di rimanere escluse, per ragioni non imputabili a loro, anche dall'accesso al mondo dei servizi bancari e del credito, essenziali per una ripresa economica che non dovrebbe lasciare indietro nessuno.

Il messaggio cristiano e la dottrina sociale della Chiesa

L'enciclica *Caritas in veritate* (2009) di Papa Benedetto XVI ci ricorda che la Chiesa richiama l'importanza della responsabilità sociale dell'im-

presa, la quale si esplica sia *ad intra* che *ad extra* della medesima. «*La grande sfida [...] è di mostrare [...] a livello [...] di comportamenti che nei rapporti mercantili il principio di gratuità e la logica del dono [...] devono trovare posto entro la normale attività economica*» (36).

La responsabilità inizia quindi mettendo in pratica i principi dell'etica sociale all'interno della banca nella operatività di ogni giorno.

L'enciclica *Laudato si'* (2015) di Papa Francesco poi, al numero 94, evidenzia come tutti gli uomini hanno diritto al lavoro e alla casa. Ma questi diritti non possono essere garantiti senza poter aver accesso ai servizi bancari e assicurativi.

In quale modo gli insegnamenti dei pontefici debbano trovare una applicazione diretta, all'interno di un istituto di credito, di fronte alla difficile situazione odierna? Come si potrebbe garantire di fatto l'accesso ai servizi bancari e assicurativi a chi sfortunatamente non possiede più i requisiti di bancabilità?

Una ulteriore utile riflessione è contenuta nel documento pubblicato dalla Santa Sede, *Oeconomicae et pecuniariae quaestiones* (2018), dove si mette in evidenza la funzione sociale del credito «*la cui prestazione incombe in primo luogo ad abilitati e affidabili intermediari finanziari*» (16). Il messaggio a chi lavora in una istituzione finanziaria è inequivocabile: «*l'attività finanziaria rivela la sua primaria vocazione di servizio all'economia reale, chiamata com'è a creare valore, con mezzi moralmente leciti, e a favorire una smobilitazione dei capitali allo scopo di generare una circolarità virtuosa di ricchezza. Ad esempio, assai positive in tal senso, e da favorire, sono realtà quali il credito cooperativo, il microcredito...*» (16).

In sostanza vale la riflessione che l'impegno individuale e collettivo di ciascun individuo, nel proprio ruolo all'interno del sistema finanziario, ricopre un ruolo centrale: «*La sanità del sistema, del mercato finanziario dipende dalla sanità delle singole persone e dalle singole azioni che vi vengono attuate*» (*Oeconomicae et pecuniariae quaestiones*, 19).

Il messaggio cristiano di fede e speranza che invita a non arrendersi e a lavorare insieme ad altri è chiaro, «*davanti all'imponenza e alla pervasività degli odierni sistemi economico-finanziari potremmo essere tentati di rassegnarci al cinismo e a pensare che con le nostre povere forze possiamo fare ben poco. In realtà, ciascuno di noi può fare molto, specialmente se non rimane solo*» (*Oeconomicae et pecuniariae quaestiones*, 34).

La possibilità, da parte delle banche, di recepire e mettere in pratica gli insegnamenti trasmessi dai documenti ecclesiastici in materia economico-finanziaria, ispirati a principi di socialità, solidarietà e recipro-

cià, deve essere affidata ad iniziative concrete che sappiano coniugare la funzione sociale del credito e il ruolo degli intermediari per aiutare persone che si trovano in condizioni di disagio economico per motivi lavorativi, familiari, di salute.

La domanda che ogni credente, che opera a qualunque livello in un istituto di credito, dovrebbe porsi è come trasferire le proprie convinzioni nella propria realtà lavorativa.

Nel caso di Banca Mediolanum, dove si coniugano costantemente umanità e bilanci (perché se non si produce profitto diventa difficile anche produrre impegno concreto verso azioni solidali), gli insegnamenti della dottrina sociale della Chiesa hanno sempre trovato il giusto ascolto. Principi che, sin dalla nascita della banca, sono stati applicati in numerose occasioni grazie all'impegno del suo fondatore Ennio Doris, per il quale il tema del dono e della restituzione è sempre stato un faro che lo ha guidato nelle sue scelte per aiutare chi si trova in difficoltà.

Un segno di questo atteggiamento è da sempre l'attenzione rivolta ai clienti della banca colpiti da calamità naturali, dalle alluvioni ai terremoti per citare solo quelle più dannose. A tutela dei clienti colpiti, la banca interviene ogni volta donando in completa liberalità importi che possono arrivare anche al 15% del danno subito. Molti altri sono i casi in cui la banca ha aiutato concretamente i propri clienti colpiti da un'avversità improvvisa.

Ma forse il gesto che più ha fatto "rumore" è stato quello che nel 2008, a seguito del crack Lehman Brothers, portò i principali azionisti della banca a rimborsare i propri clienti per un importo totale di 142 milioni di euro. L'intervento non era dovuto contrattualmente, ma la fiducia dei clienti non andava tradita e i loro risparmi salvati.

L'attenzione della banca verso le persone più bisognose è andato nel tempo allargandosi portando alla nascita di Fondazione Mediolanum Onlus (nel 2001) che, con il sostegno prezioso della banca e con il determinante contributo dei suoi collaboratori e clienti, promuove operazioni di *fundraising* da destinare a sostenere l'operato di tante meritevoli iniziative a favore dell'infanzia in condizione di disagio in Italia e all'estero.

Il cammino fin qui percorso da Banca Mediolanum ci fa volgere per un attimo lo sguardo a ritroso nella storia e ricordare come nel corso dell'Ottocento nacquero e si diffusero in tutta Europa forme di "beneficenza" istituzionale basate su modelli bancari cooperativistici e mutualistici, con connotazioni diverse a seconda dei Paesi: in Italia nascevano le

casce rurali, le banche di credito cooperativo, le casce di risparmio e le società di mutuo soccorso.

Questi istituti hanno da sempre svolto un ruolo fondamentale di attenzione e cura anche nei confronti dei soggetti che non possedevano i requisiti per accedere al credito necessario per lo svolgimento della loro attività economica.

Bisogna però attendere la fine degli anni '70 e l'inizio degli anni '80 del secolo scorso per arrivare alla identificazione di una soluzione, quella del "microcredito" a favore di persone trascurate dalle banche a causa della loro "povertà". L'esempio più noto è forse l'attività svolta da Muhammad Yunus – Premio Nobel per la Pace nel 2006 – in Bangladesh con la sua Grameen Bank. Nata nel 1976 diventa la prima istituzione finanziaria di microcredito, conosciuta anche come la banca dei poveri (letteralmente la "banca del villaggio") che, nel 1983, diventerà una vera e propria banca. Yunus intuisce che, concedendo piccoli prestiti a donne e famiglie che non avevano accesso al mercato del credito, avrebbe contribuito a sostenere la nascita e la crescita di attività economiche fondamentali per lo sviluppo del territorio rurale. «*Non regalare i soldi. Presta il denaro ed insegna ad usarlo in modo responsabile*»: con questo motto Yunus rivoluzionava il concetto tradizionale di credito; puntando sull'*empowerment* delle attitudini, delle capacità imprenditoriali dei clienti e sulla fiducia.

Nel corso degli anni il lavoro avviato da Yunus si è espanso in tutto il mondo con una crescita di sensibilità e un'adozione diffusa in forme anche diverse.

L'impegno di Banca Mediolanum attraverso il prestito di soccorso, un'azione concreta per contrastare il ricorso all'usura.

Nel 2007, dopo un incontro con Yunus a Bologna in occasione di un importante convegno, è nata la riflessione su come poter replicare in Italia l'esperienza della Grameen Bank.

Banca Mediolanum ha avviato subito un tavolo di confronto con la Caritas ambrosiana e quindi con la Fondazione antiusura San Bernardino di Milano, punto di riferimento anche di tutte le diocesi lombarde. E così dal 2009 Banca Mediolanum, con il patrocinio di Fondazione Mediolanum Onlus, ha iniziato a collaborare con la Fondazione San Bernardino mettendo a disposizione un *plafond* rotativo da impiegare per

concedere prestiti, denominati appunto “prestiti di soccorso”, in favore di persone che non erano più in possesso dei requisiti per l’ottenimento di un credito bancario.

Si trattava in sintesi di consentire l’accesso al credito a chi non era considerato più “bancabile” a causa di avversità lavorative, familiari o legate alla salute. Occorreva, inoltre, trovare una soluzione per le persone che non avevano più i requisiti per aprire un conto corrente in banca né tanto meno quindi potevano richiedere un prestito. La cosa importante è che le persone interessate avevano volontà e speranza di rientrare nel ciclo virtuoso del credito, perché avevano una famiglia da mantenere o un’attività lavorativa da riattivare o difendere.

Il prestito di soccorso, grazie alla stretta collaborazione tra fondazione antiusura e banca, permette di concedere credito senza garanzie e riaprire rapporti bancari a queste persone basandosi esclusivamente sulla presentazione e sull’istruttoria curata dalla fondazione antiusura. Infatti questo modello operativo si avvale della collaborazione di tanti volontari, generosi e ben preparati, che lavorano presso i centri di ascolto parrocchiali e presso le fondazioni, ascoltando e accompagnando le persone nella soluzione dei loro problemi economici e finanziari.

In Banca Mediolanum abbiamo voluto che l’attività fosse strutturata coinvolgendo i consulenti finanziari sul territorio a fianco delle fondazioni locali e convogliando le richieste in Sede all’interno dell’area crediti dove queste pratiche vengono trattate allo stesso modo delle altre.

L’iniziativa con la Fondazione San Bernardino del 2009 è stata antesignana di un modello ed è stata negli anni replicata in Piemonte con la Fondazione San Gaudenzio, poi con la Fondazione San Matteo Apostolo per le diocesi dell’Emilia Romagna; quindi con la Fondazione Santi Simplicio e Antonio per le diocesi sarde; in seguito con la Fondazione Santa Maria del Soccorso per le diocesi della Liguria; con la Fondazione Beato Giuseppe Tovini per tutto il Veneto e ancora con la Fondazione Salus Populi Romani per le diocesi laziali, con la Fondazione Santi Mamiliano e Rosalia di Palermo per le diocesi siciliane, nel 2020 con la Fondazione San Giuseppe Moscati per la Campania, nel 2021 con la Fondazione antiusura Zaccheo di Crotona attiva in tutta la Calabria. Ad oggi sono dieci le fondazioni convenzionate con Banca Mediolanum.

Banca Mediolanum ha scelto di privilegiare l’affiancamento a queste fondazioni, tutte associate alla Consulta Nazionale Antiusura «Giovanni Paolo II», anche allo scopo di identificare e realizzare un modello organizzativo funzionale e omogeneo su tutto il territorio nazionale.

Il *plafond* rotativo complessivo, che a fine 2021 è pari a 2.600.000 euro, è andato via via crescendo dagli iniziali 100.000 euro grazie alla stipula delle nuove convenzioni, ma anche incrementando quelli inizialmente stanziati a fronte delle maggiori necessità espresse dalle singole fondazioni.

Nessuna garanzia viene richiesta al mutuatario mentre il tasso di interesse è attorno all'1%, scelta fatta anche in ottica di educazione finanziaria, per avviare le persone verso scelte di indebitamento consapevole.

Al 31 dicembre 2021, Banca Mediolanum ha erogato 318 prestiti per complessivi 2.445.000 euro geograficamente così distribuiti: 79 in Lombardia, 57 in Liguria, 47 nel Lazio, 24 in Piemonte, 32 in Sicilia, 17 in Emilia Romagna, 26 in Campania, 8 in Veneto, 20 in Sardegna e 8 in Calabria, con un importo medio pari a 7.690 euro, ma con singoli interventi fino anche a 15.000 euro.

Seguendo l'ispirazione statutaria della Fondazione Mediolanum viene data indicazione che a usufruire del "prestito di soccorso" siano prevalentemente donne con la responsabilità del nucleo familiare, dichiaratamente più affidabili e responsabili nella gestione delle risorse finanziarie delle famiglie con minori. Infatti il 65% dei prestiti viene concesso alle donne.

L'età anagrafica del richiedente il prestito è concentrata sulla fascia da 40 a 60 anni. Ma non mancano situazioni di disagio da parte di persone tra i 60 e gli 80 anni.

Interessante è inoltre gettare lo sguardo sullo stato civile dei mutuatari dove spiccano le percentuali consistenti di donne nubili (38%) e di uomini divorziati (52%).

Le professioni dichiarate risultano essere: 58% dipendenti, 23% lavoratori autonomi, 8% altre attività, e debbono essere riferite, nella maggioranza dei casi, a occupazioni lavorative precarie o a tempo determinato. Non mancano casi di persone pensionate (12%) che comunque fanno fatica finanziariamente.

È interessante notare la nazionalità dei richiedenti: l'83% si riferisce a cittadini italiani; tale percentuale alcuni anni prima era ben più bassa. Ciò sta a significare come la crisi stia colpendo sempre di più gli italiani. Il rimanente si riferisce a persone provenienti dai Paesi dell'Europa orientale (7%), dall'America Latina (6%) e dall'Africa (4%). Curioso osservare l'assenza di richieste di aiuto da parte di immigrati del sud-est asiatico.

Quali sono stati i risultati in termini di capacità di rimborso? Il 60%

delle pratiche sono sempre risultate regolari, il 19% va a buon fine seppur con qualche ritardo o difficoltà. Solo il 21% delle pratiche non può avere lo stesso felice esito e questo lo si può ben comprendere. La banca ne è consapevole e mette comunque a disposizione riserve per coprire queste inadempienze di forza maggiore.

Dietro le cause per cui queste famiglie sono sovra indebitate ci sono spesso storie di sofferenza e di dolore: la perdita del lavoro, separazioni coniugali, malattie gravi, ludopatia, alcolismo, tossicodipendenza, lutti familiari. Ma dietro questi casi c'è anche tanta voglia di riscatto e di rinascita.

Non mancano richieste anche per finanziare piccole *start-up* e micro attività promosse da Caritas. Riteniamo che sia importante incoraggiare, per il futuro, tutte le iniziative che possano creare nuovi posti di lavoro.

Le cause di intervento vanno a coprire situazioni di sovraindebitamento maturate in buona parte con società finanziarie di credito al consumo (57%) e di cessione del quinto (10%), diverse appartenenti a gruppi bancari. Il 14% delle richieste sono dovute a spese famigliari improvvise; l'8% ad attività di sostegno al lavoro; il 6% servono per pagare spese di casa e utenze. Infine il 5% sono richieste per la sistemazione del contenzioso con l'erario.

In questi specifici casi il contributo dei volontari, spesso ex bancari in pensione, è fondamentale. Con la loro esperienza e competenza sono in grado di intervenire efficacemente per chiudere a saldo e stralcio le numerose posizioni di debito pregresso avvalendosi della nuova finanza messa a disposizione da Banca Mediolanum, abbattendo in tal modo il fardello del debito accumulato in eccesso.

Quello che emerge dall'osservatorio delle fondazioni antiusura è che, in diversi casi, il sovraindebitamento deriva da un'incapacità di sapersi gestire finanziariamente non comprendendo a fondo i tecnicismi delle numerose e a volte ingannevoli offerte commerciali.

Il futuro che ci attende: l'inclusione finanziaria

I temi dell'inclusione finanziaria e dell'attenzione alle persone in difficoltà economica non sono mai stati così centrali come lo sono in questi tempi. Non è una questione legata all'essere dei buoni cristiani o meno, ma è argomento riconducibile direttamente all'attività bancaria e al modo di far bene il proprio mestiere.

Anche Papa Francesco ha chiesto alle banche di farsi portavoce e propulsori di cambiamento per uscire migliori dalla crisi, impegnandosi a fianco delle associazioni civili ed ecclesiastiche, che concretamente si stanno adoperando per aiutare i “fratelli” colpiti dalla pandemia. È un tragitto ormai segnato che ci porterà nel tempo a una nuova rinascita dell’economia italiana.

Da quel 21 febbraio 2020, scoppio della pandemia, lo scenario è cambiato. Sono molti coloro che si sono impegnati e si impegnano per cercare di contenere i drammatici effetti sociali di questa pandemia.

Per quanto riguarda l’impegno sociale delle banche a fianco delle persone con difficoltà ad accedere al credito, dobbiamo ricordare un utile strumento, che già era presente prima della pandemia, rappresentato dal “Fondo per la prevenzione del fenomeno dell’usura”, istituito presso il Ministero della Economia e delle Finanze di cui all’art.15 della Legge 108/1996, di cui è opportuno aumentare la conoscenza. Grazie a questo strumento che amplifica le loro disponibilità, le fondazioni antiusura, in collaborazione con le banche al loro fianco, offrono un supporto consulenziale e operativo per assistere e aiutare un sempre maggior numero di cittadini in difficoltà finanziarie che in questo periodo allungano la fila davanti a questi enti benemeriti che talvolta non dispongono di risorse professionali sufficienti per accogliere e vagliare le richieste di aiuto.

I risultati in tal senso sono significativi e positivi ed è quindi auspicabile che si allarghi il numero delle banche che intendano aderire alle iniziative in corso, collaborando attivamente anche nello spirito dei 17 *Sustainable Development Goals* definiti dalle Nazioni Unite per l’Agenda 2030.

Infine, analogamente a quanto ottenuto con il *PMI supporting factor*, sarebbe auspicabile che anche gli interventi di natura creditizia che le banche effettuano a favore di Enti del Terzo Settore impegnati in opere assistenziali, caritatevoli ed educative possano beneficiare di un trattamento più favorevole in termini di assorbimento di patrimonio (*Social financial supporting factor*). Le banche sono chiamate a dare priorità alle loro responsabilità nei confronti anche degli emarginati nella nostra società, superando la logica della assistenza o della mera filantropia per assumere quella della promozione e della ripartenza delle persone e delle comunità in cui sono inserite. E di questo debbono tener conto i *policy maker* sia nazionali sia europei.

Mai come adesso, di fronte alla gravità del momento, un rafforzato

e diffuso impegno in queste direzioni avrebbe il merito di coniugare l'attenzione a chi meno ha con la tutela del bene comune, nel giusto riconoscimento del ruolo centrale svolto dalle stesse banche che fanno dell'esercizio della responsabilità sociale l'asse portante della loro azione.

«Ci siamo trovati impauriti e smarriti. Come i discepoli del Vangelo siamo stati presi alla sprovvista da una tempesta inaspettata e furiosa. Ci siamo resi conto di trovarci sulla stessa barca, tutti fragili e disorientati, ma nello stesso tempo importanti e necessari, tutti chiamati a remare insieme, tutti bisognosi di confortarci a vicenda. Su questa barca... ci siamo tutti. Come quei discepoli, che parlano a una sola voce e nell'angoscia dicono: "Siamo perduti" (v. 38), così anche noi ci siamo accorti che non possiamo andare avanti ciascuno per conto suo, ma solo insieme». (Francesco, *Meditazione durante il momento straordinario di preghiera in tempo di epidemia*, 27 marzo 2020).

Bibliografia

Pirovano G. (2021), *Il prestito di soccorso: il ruolo sociale delle banche nell'era della pandemia*, in *Credito e responsabilità sociale*, a cura di Elena Beccalli, Vita e pensiero.



Media

Guardandoci intorno, anche l'osservazione casuale conferma che i modi di comunicare del XXI secolo sono cambiati e continuano a cambiare. I mezzi di comunicazione sociale sono così pervasivi che è quasi impossibile immaginare l'esistenza della famiglia umana senza di essi, nel bene e nel male. Attraverso i media e le reti si può formare e trasmettere una cultura che rischia di essere al servizio dei potenti di turno; ma è anche possibile sentirsi più prossimi gli uni agli altri, nell'incontro, nel dialogo, nella vicinanza.

FAKE NEWS

Aldo Frigerio

Le fake news sono un fenomeno che suscita notevoli interrogativi e apprensioni data la loro notevole diffusione nel mondo moderno e dato il loro impatto negativo sulle società e sulla loro tenuta democratica. In questo contributo, si intende analizzare come le fake news possono essere definite e in quale misura esse possono essere considerate un fenomeno nuovo rispetto al passato dato che la diffusione di false notizie tramite i mass media è qualcosa di tanto antico quanto gli stessi mass media.

Parole chiave: Falsa notizia, Mass media, Internet, Social network, Riportare le parole altrui.

Fake news

Fake news raise considerable concerns given their diffusion in the modern world and given their negative impact on societies and their democratic stability. In this contribution, I analyze how fake news can be defined and to what extent they can be considered a new phenomenon compared to the past since the dissemination of false news through the mass media is something as old as the mass media itself.

Keywords: False news, Mass media, Internet, Social network, Reporting another's words.

ERC: SH4_12

1. Che cosa sono le fake news?

Una possibile definizione

Non esiste una definizione condivisa di *fake news*, tanto che c'è qualcuno che propone addirittura di smettere di usare il termine vista la confusione a cui dà luogo. Tuttavia molti studiosi sarebbero pronti ad accettare la definizione che ne dà Galeotti (2019): le *fake news* sono *a*) notizie false *b*) diffuse tramite i media, specialmente i nuovi media, *c*) con l'intento di manipolare le opinioni delle persone in contesti politici

Aldo Frigerio, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

Email: aldo.frigerio@unicatt.it

polarizzati oppure di attrarre l'attenzione in modo da aumentare i *click* su certe pagine e su certi *link* così da trarne un profitto economico.

Questa definizione sottolinea che le *fake news* sono un sottoinsieme delle notizie false: non ogni notizia falsa è una *fake news*, perché esistono molti casi in cui chi diffonde false notizie non lo fa intenzionalmente. Chi fabbrica *fake news* invece lo fa deliberatamente con l'obiettivo di ingannare il pubblico in modo da ingenerare false credenze (Gelfert, 2018). Bisogna ovviamente ricordare che la verità o falsità delle notizie è una questione di grado e che ci sono notizie completamente false, notizie parzialmente false, notizie solo imprecise, ecc. Quindi, parlare di notizie false è solo un'utile semplificazione che qui adotteremo per denotare quelle notizie che hanno un grado di falsità tale da non poter più essere classificate come solo imprecise.

Un secondo punto importante di questa definizione è che le *fake news* sono *news*: esse sono diffuse tramite i media in modo da sembrare vere notizie. Da questo punto di vista le *fake news* si distinguono dal pettegolezzo e dal passaparola: sebbene ci siano delle analogie fra pettegolezzo e *fake news*, i pettegolezzi non sono di solito presentati in forma di notizia.

Il terzo punto importante della definizione riguarda il ruolo centrale che hanno i nuovi *media* (soprattutto i *social network*) nella diffusione delle *fake news*: tali *media* sono potenti diffusori di *fake news* sia per la quantità di persone che riescono a raggiungere che per la velocità con cui le *fake news* vengono trasmesse.

Ma allora che cosa c'è di nuovo?

Sebbene questa definizione colga molte importanti caratteristiche del fenomeno delle *fake news*, c'è da chiedersi se essa riesca a catturare l'aspetto di novità che esse hanno rispetto alle false notizie diffuse tramite i media nel passato. In effetti, la diffusione intenzionale di false notizie tramite i *media* al fine di ingannare le persone è un fenomeno vecchio quanto i *media* stessi. Da quando esistono i *media*, i regimi totalitari, per esempio, li hanno utilizzati per diffondere false notizie fra i cittadini al fine di affermare in maniera incontrastata e indiscutibile il proprio potere. Altre volte la diffusione delle false notizie ha avuto scopi economici, per esempio quello di convogliare gli investimenti pubblici e privati in una certa direzione.

Si potrebbe pensare che la differenza rispetto al passato non sia qualitativa ma quantitativa: le *fake news* sono oggi molto più diffuse che in

passato. Tuttavia, da un lato, un'ipotesi del genere non rende conto del fatto che abbiamo la sensazione di trovarci di fronte a un fenomeno in parte nuovo. Dall'altro lato, è tutto da dimostrare che la diffusione delle *fake news* sia maggiore oggi rispetto al passato, specialmente rispetto a certi contesti del passato, ed è difficile fare analisi quantitative in questo senso.

I target diventano diffusori

In realtà, sembra esserci un aspetto di novità che queste definizioni non catturano: la modalità con cui le *fake news* oggi si diffondono è molto differente rispetto a quella in cui le false notizie si diffondevano in passato. Se in passato erano i governi, certe istituzioni, certi *mass media* facenti capo a una parte politica o a certi attori economici che diffondevano le false notizie e le persone erano bersagli passivi di tale diffusione, oggi sono gli stessi utenti-bersaglio delle false notizie che ripostano o ri-tweettano tali notizie sui *social network* e quindi contribuiscono in modo essenziale alla loro diffusione. Se quindi un tempo chi fabbricava la notizia falsa e chi la diffondeva erano lo stesso soggetto (per esempio, un giornale, un canale TV, un canale radio), sempre più spesso chi fabbrica la notizia è un soggetto differente da chi la diffonde, tanto che, a volte, non è chiaro neppure chi sia l'autore della notizia che viene diffusa e ripostata tramite la funzione Inoltra o quella Condividi o simili di un *social network*. Questo ha un impatto sia sui tempi di diffusione della notizia, che sono notevolmente accorciati, sia sulla capillarità della sua diffusione.

La novità delle *fake news* non consiste quindi in qualche loro caratteristica intrinseca. Ciò che è nuovo è la modalità di diffusione delle *fake news*: mentre un tempo chi era bersaglio delle false notizie ne era un bersaglio passivo, ora chi è bersaglio delle *fake news* contribuisce alla loro diffusione tramite repost, retweet e funzioni simili.

Sulla responsabilità dei diffusori

La novità che contraddistingue le *fake news* consiste quindi nella separazione dei ruoli fra fabbricatori e diffusori di notizie. Se la responsabilità dei primi è chiara – essendo soggetti che intenzionalmente producono false notizie al fine di ingannare i loro bersagli – quella dei secondi è molto più sfumata. Quale è la responsabilità di coloro che ripostano una falsa notizia? Da un lato, il semplice riportare quello che gli altri dicono di per sé non sembra implicare automaticamente l'essere d'accordo con

loro. Chi riporta è responsabile circa la fedeltà del riporto all'originale (se dico che x ha detto y , allora il mio riporto è corretto solo se x ha detto veramente y), ma non del contenuto di quello che gli altri dicono (al limite, posso non essere d'accordo con quello che x ha detto, ma riportare ugualmente le sue parole per amor di discussione). Dall'altro lato, ripostare una notizia su un *social network* sembra implicare che la si ritiene rilevante e importante e quindi che chi riporta è d'accordo con il contenuto della notizia. Non stupisce quindi che da un lato gli utenti sembrano presupporre che chi riposta una notizia su un *social network* esprima il suo apprezzamento e la sua adesione al contenuto della notizia (Metaxas, 2017). Dall'altro però molti utenti che hanno ripostato una notizia falsa spesso si difendono dicendo che ripostare non significa approvare, scaricando la responsabilità su coloro che sono autori della notizia.

Una assunzione di accordo di default

Il repost e i retweet sono fenomeni nuovi e quindi probabilmente non sono state ancora stabilite regole etiche universalmente condivise a loro proposito (Rini, 2017). Tuttavia, è possibile già fare alcune considerazioni con un certo margine di sicurezza. Ripostare un messaggio non implica necessariamente la nostra adesione ad esso. In primo luogo, perché si può ripostare un messaggio per metterlo in ridicolo, per fare dell'ironia, per discuterlo, e per molte altre ragioni. In secondo luogo, perché è possibile ripostare messaggi che non fanno affermazioni (domande, promesse, ecc.) e fotografie, cioè materiali a proposito dei quali non è possibile esprimere propriamente un'adesione dato che non sono affermazioni. D'altro canto, è vero che, in assenza di fattori contestuali che smentiscano questa ipotesi, l'assunzione di *default* che viene fatta di fronte al rilancio di una affermazione è che chi riposta è d'accordo con quella affermazione. Ripostare è come indicare, sottolineare, mettere in evidenza l'affermazione altrui. Solitamente, si compiono queste operazioni quando si è d'accordo con il contenuto del messaggio ripostato e lo si ritiene importante. Ovviamente, chi risposta può farlo per altre ragioni ma allora deve manifestarle o comunque queste devono essere chiaramente inferite dal contesto del repost. In assenza di suggerimenti che smentiscano l'assunzione di *default*, siamo pienamente giustificati nel ritenere che chi riposta è d'accordo con il contenuto del messaggio perché non può che essere questa la ragione per cui lo mette in evidenza, lo sottolinea, lo ritiene importante (Marsili, 2021).

2. Fake news e magistero della Chiesa

Le *fake news* sono un fenomeno relativamente nuovo; di conseguenza non sono ancora numerosi i pronunciamenti del magistero della Chiesa su questo argomento. Tuttavia, Papa Francesco ha dedicato il suo *messaggio per la 52ª Giornata mondiale delle comunicazioni sociali* (2018) proprio a questo tema. Nel messaggio viene ricordata la natura mimetica delle *fake news*, cioè la loro capacità di apparire plausibili, e la loro natura capziosa, cioè la loro capacità di attirare l'attenzione dei destinatari facendo leva su stereotipi, pregiudizi, emozioni. Smascherare le *fake news* non è facile, anche perché i *social network* tendono a creare "bolle" impermeabili a opinioni divergenti dalle proprie e a notizie non conformi con i punti di vista prevalenti nella bolla. Ciò, oltre a produrre disinformazione, alimenta i pregiudizi nei confronti di coloro che la pensano diversamente e impedisce il dialogo fra modi di pensare differenti. Uno dei maggiori pericoli delle *fake news* è la rappresentazione dell'altro come nemico, che può spingersi fino alla sua demonizzazione con la conseguente creazione di conflitti.

Il messaggio esorta tutti al compito di cercare di individuare le *fake news* in modo da non diventarne diffusori. Poiché spesso le *fake news* sono difficili da riconoscere, ciò richiede una educazione da parte degli utenti. Si tratta innanzitutto di insegnare le tecniche di diffusione delle *fake news* e la loro natura subdola in modo da non diventare complici di chi le ha fabbricate, ma si tratta anche di una educazione morale, di un "*lasciarsi purificare dalla verità*", che non è solo qualcosa di concettuale ma qualcosa che riguarda la nostra vita intera. Infatti, la verità sgorga dalle relazioni con le persone e dall'ascolto reciproco.

Sui doveri di chi crea contenuti diffusi tramite i *mass media* si era già espresso il decreto del Concilio Vaticano II sugli strumenti di comunicazione sociale (*Inter mirifica*, 1963, 11). Gli autori hanno grandi responsabilità in quanto possono indirizzare la società verso il bene o verso il male. Essi dovrebbero quindi conciliare i propri interessi economici e le proprie idee politiche con il bene comune.

Infine, il Pontificio Consiglio delle Comunicazioni Sociali ha ricordato che la libertà di espressione non può andare a scapito della verità: il criterio dell'accuratezza e dell'integrità delle notizie deve essere la guida principe di chi le diffonde (*Etica e internet*, 2002, 14).

3. *Proposte di cura*

Una responsabilità condivisa da tutti

Come ricordato nei documenti del Magistero, le *fake news* hanno conseguenze molto negative sulla società e nei casi estremi possono compromettere la loro tenuta democratica. Il diffondersi delle *fake news* costituisce una distorsione nel dibattito politico e sociale e può indirizzare i cittadini verso comportamenti scorretti e controproducenti. Inoltre, le *fake news* minano la fiducia in tutte le fonti di informazioni, anche quelle più autorevoli, e disorientano i cittadini che si trovano così privi di autorità epistemiche.

Come si è detto, la novità principale delle *fake news* consiste nella loro modalità di diffusione. Sono i destinatari stessi delle *fake news* che finiscono per diffonderle tramite le funzioni di *sharing* dei *social network*. Se una volta la responsabilità di diffusione di false notizie tramite i *mass media* ricadeva interamente su giornalisti e altri operatori specializzati del settore, ora la responsabilità è collettiva e noi tutti siamo chiamati in prima persona a fare in modo che le *fake news* si diffondano il meno possibile. Le esortazioni della *Inter Mirifica*, rivolte un tempo a chi operava professionalmente nel campo dei *mass media*, possono oggi essere estese a tutti perché gli utenti stessi sono diventati degli attori importanti nella diffusione delle notizie.

Tale responsabilità si estende inoltre anche alle aziende che gestiscono i *social network*. Sicuramente queste aziende hanno un ruolo cruciale nel favorire la diffusione e lo scambio delle idee e nel facilitare la trasmissione dell'informazione e la comunicazione fra gli utenti. Inoltre, esse sono solo i mezzi con cui le *fake news* oggi principalmente si propagano e non hanno una responsabilità diretta nella loro fabbricazione o trasmissione. Tuttavia, è indubbio che i loro algoritmi siano attualmente impostati in modo da facilitare il compito dei diffusori di *fake news*, perché favoriscono la quantità di condivisioni e visualizzazioni a scapito della qualità dei contenuti. Quanto più è elevata tale quantità tanto più è alto il loro profitto economico. Tali aziende hanno quindi importanti responsabilità nella diffusione delle *fake news*.

Interventi a livello individuale

Fornire precise indicazioni per evitare la diffusione delle *fake news* non è facile. Tuttavia, sembra chiaro che si debba agire su più livelli: individuale, aziendale, governativo. Per quanto riguarda il livello indi-

viduale, come già ricorda il messaggio di papa Francesco, è importante l'opera di educazione degli utenti. Internet è un mezzo che può essere utilizzato bene o male come qualunque altro mezzo. Per usare alcuni mezzi – ad esempio le automobili – l'utente deve seguire specifici corsi di formazione. Per l'uso di Internet non è previsto niente del genere. Poiché però un uso sbagliato di internet ha impatti negativi notevoli sulla società, fra cui la diffusione delle *fake news*, non appare sproporzionato che vengano forniti forme e momenti di educazione istituzionale all'uso di internet, ad esempio nella scuola.

A questi momenti deve affiancarsi l'opera delle famiglie e degli educatori che non dovrebbero trascurare questi aspetti dato il loro impatto sempre più importante sulle vite di ciascuno di noi e sulla società in cui viviamo. Un aspetto importante di questi interventi educativi dovrebbe essere quello di fornire agli utenti strumenti per discernere quali sono le fonti di informazioni affidabili e autorevoli, distinguendole da quelle non autorevoli. Su un *social network* o su un *feed* di notizie, tutte le *news* sono poste sullo stesso piano e quindi spetta all'utente cercare di selezionare quelle che meritano attenzione perché provenienti da fonti affidabili. Si tratta quindi di addestrare gli utenti in questo compito di selezione.

Interventi a livello aziendale

Un importante aiuto alla risoluzione del problema dovrebbe venire dai *social network*. Oggi aziende come Google o Facebook sono i maggiori editori al mondo in termini di fatturato. Attualmente i loro algoritmi sono ideati in modo da proporre agli utenti le notizie su cui è più probabile che essi cliccheranno. Più *click* infatti si traducono in maggiori profitti per queste aziende. Questo meccanismo tuttavia comporta spesso che vengano proposte all'utente soprattutto le notizie che possono sostenere e rinforzare l'opinione che egli o ella si è già formato, mentre le notizie avverse a quell'opinione scarseggeranno. In tal modo, gli utenti troveranno molte conferme e poche smentite al loro punto di vista. Questo tende a sfavorire il dialogo e a radicalizzare i punti di vista e gli atteggiamenti di chiusura verso coloro che hanno opinioni differenti. Gli algoritmi di queste aziende dovrebbero essere dunque modificati in modo da puntare maggiormente sulla qualità delle notizie che vengono proposte agli utenti piuttosto che sulla loro attrattività in termini di *click*. Esporre gli utenti a notizie il più possibile veritiere e rispecchianti la complessità del reale potrebbe avere un impatto sui profitti di queste

aziende, ma sarebbe anche un importante passo verso una società migliore.

Interventi a livello governativo

Infine, i governi possono avere un importante ruolo nella coordinazione dei vari interventi. Sicuramente questi interventi possono essere censori nei casi estremi. Si tratta evidentemente di interventi molto delicati perché devono sempre trovare un equilibrio fra la necessità di garantire la libertà di opinione e di espressione da un lato e quella di impedire la diffusione di contenuti che incitano all'odio o che rischiano di avere impatti seri sulla tenuta democratica del paese dall'altro. Trovare questo equilibrio può non essere semplice e richiede un attento esame caso per caso. Inoltre, la sola censura non può essere l'unica soluzione sia perché è un intervento a posteriori, che si verifica quando la falsa notizia si è già diffusa – e ha raggiunto un alto numero di utenti data la velocità di propagazione sui *social network* – sia perché operare interventi di censura su centinaia di milioni di *post* è irrealistico. Piuttosto i governi dovrebbero finanziare programmi di educazione dei cittadini volti a un uso responsabile e proficuo di internet e intervenire sulle grandi aziende che controllano i *social network* in modo che i loro algoritmi favoriscano anche la qualità dell'informazione e non solo il profitto.

Bibliografia

- Galeotti A.E. (2019), *Believing fake news*, in A. Condello, T. Andina (eds), *Post-Truth, Philosophy and Law*, Routledge.
- Gelfert A. (2018), *Fake news. A definition*, «Informal Logic», 38, 1, 84-117.
- Marsili N. (2021), *Retweeting: its linguistic and epistemic value*, «Synthese», 198, 10457-10483.
- Metaxas P. and Trails Research Team (2017), *Retweets indicate Agreement, Endorsement, Trust: A Meta-Analysis of Published Twitter Research*.
- Rini R. (2017), *Fake news and Partisan Epistemology*, «Kennedy Institute of Ethics Journal», 27, 2, 43-64.



Voci già pubblicate

clicca sulla voce per aprirla nel Dizionario online

AMBIENTE

LE ENERGIE RINNOVABILI – Stefano Amaducci
AMBIENTE URBANO – Ilaria Beretta
ECONOMIA CIRCOLARE – Ilaria Beretta
EDUCAZIONE ALL'APERTO – Cristina Birbes
POPOLAZIONI INDIGENE, TUTELA DELL'AMBIENTE E DIVERSITÀ CULTURALE – Anna Casella
EDUCARE ALL'ALLEANZA TRA L'UMANITÀ E L'AMBIENTE – Pierluigi Malavasi
EDUCARE AD UNA CITTADINANZA SOSTENIBILE – Orietta Vacchelli
CAMBIAMENTO CLIMATICO E SVILUPPO UMANO – Roberto Zoboli

POVERTÀ E DISUGUAGLIANZE

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

SVILUPPO UMANO INTEGRALE

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

RIPENSARE LE RELAZIONI

LAVORATORI E FAMIGLIA – Mirko Altimari
FAMIGLIA E SOLIDARIETÀ TRA LE GENERAZIONI – Donatella Bramanti
CITTADINANZA – Alessandra Gerolin
EUGENETICA LIBERALE: TRA DISSOLUZIONI ED EQUIVOCI – Alessio Musio
INDIVIDUO – PERSONA – Marco Salvioli, O.P.

PACE E CONVIVENZA

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

POLITICHE E ISTITUZIONI

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

SCIENZE E TECNOLOGIE

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

IL FUTURO DEL LAVORO

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

ECONOMIA E FINANZA

INSOLVENZA E PERSONA: PROFILI ETICI – Mario Anolli
TRAFFICI ILLECITI – Alberto Aziani
INTELLIGENZA ARTIFICIALE IN FINANZA: RESPONSABILITÀ E RELAZIONE – Elena Beccalli
MONETA DIGITALE – Mariarosa Borroni
RISPARMIO E DEBITO PUBBLICO: UNA PROSPETTIVA COSTITUZIONALE – Camilla Buzzacchi
LA FINANZA SOSTENIBILE – Giuseppe Mastromatteo e Lorenzo Esposito
IL DEBITO ESTERO DEI PAESI IN VIA DI SVILUPPO E LA DOTTRINA DEI DEBITI ODIOSI – Mauro Megliani
CREDITO SOSTENIBILE – Antonella Sciarone Alibrandi

IMPRESA

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

MEDIA

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

GLOBALIZZAZIONE

GOVERNO DELL'IMMIGRAZIONE – Ennio Codini
LA GLOBALIZZAZIONE E IL MERCATO DEL LAVORO – Elena Cottini e Claudio Lucifora
DELOCALIZZAZIONE PRODUTTIVA – Laura Maria Ferri
I MINORI MIGRANTI – Giovanni Giulio Valtolina
INTERCULTURALISMO E PROCESSI MIGRATORI – Giovanni Giulio Valtolina
MIGRAZIONI FORZATE – Laura Zanfrini
MIGRAZIONI INTERNAZIONALI – Laura Zanfrini
MIGRAZIONI IRREGOLARI – Laura Zanfrini