

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 15 - Luglio-Settembre 2024

 **VITA E PENSIERO**

Dizionario di dottrina sociale della Chiesa

Le cose nuove del XXI secolo

Fascicolo 2024, 3 – Luglio - Settembre

Pubblicazione trimestrale / Four issues per year

Direttrice / Editor

Simona Beretta

Comitato di direzione / Editorial Board

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

Comitato scientifico internazionale / International Scientific Committee

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

Segreteria di redazione / Editorial Staff

Marco Pedrazzini, Filippo Tocci

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

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

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

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

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

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

Largo Agostino Gemelli, 1 - 20123 Milano

Proprietario: Istituto Giuseppe Toniolo di Studi Superiori

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

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

Pubblicità inferiore al 45%

ISSN (digitale): 2784-8884

www.vitaepensiero.it

Libri Ebook Riviste - Anteprime Notizie Interviste

Anche su     



Presentazione

Il «Dizionario di dottrina sociale della Chiesa. Le cose nuove del XXI secolo» è la rivista trimestrale online ad accesso libero curata dal Centro di Ateneo di dottrina sociale della Chiesa ed edita da Vita e Pensiero, la casa editrice della Università Cattolica del Sacro Cuore. Ogni numero della rivista raccoglie in un fascicolo i nuovi contributi che vengono aggiunti al Dizionario. I fascicoli pubblicati sono disponibili nella sezione “Percorsi” del sito, da cui possono essere scaricati gratuitamente.

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

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

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



Indice

SVILUPPO UMANO INTEGRALE

DIGNITÀ UMANA E ANTROPOLOGIA TEOLOGICA

Roberto Maier

7

POLITICHE E ISTITUZIONI

LINGUE, NAZIONI E DIRITTI DEI POPOLI NELL'ORDINE INTERNAZIONALE

Rocco W. Ronza

15

FREEDOM OF, AND FREEDOM FROM, RELIGION IN A SECULAR WORLD (PART I)

Joseph H.H. Weiler

25

FREEDOM OF, AND FREEDOM FROM, RELIGION IN A SECULAR WORLD (PART II)

Joseph H.H. Weiler

34

SCIENZE E TECNOLOGIE

INTELLIGENZA ARTIFICIALE: UNO "SPECIAL" SUL DISCORSO DI PAPA FRANCESCO AL G7
(14 GIUGNO 2024)

Andrea Carobene, Gabriele Della Morte, Francesca Sironi De Gregorio,
Mario A. Maggioni, Roberto Maier, Antonella Marchetti, Giovanna Mascheroni,
Simone Tosoni, Gianluca Zuccaro

44

ECONOMIA E FINANZA

TASSO DI SCONTO SOCIALE E CAMBIAMENTO CLIMATICO

Andrea Boitani

62

Voci già pubblicate

73



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...

DIGNITÀ UMANA E ANTROPOLOGIA TEOLOGICA

Roberto Maier

La dottrina sociale della Chiesa si rivolge a persone di buona volontà; al contempo, sembra spesso svilupparsi a partire da premesse antropologiche sostanzialmente chiuse. Una delle sue funzioni fondamentali, oggi, è riconciliare l'individuo con il comune: per farlo, ha bisogno di chiamare a un lavoro comune non solo sulle scelte sociali e politiche, ma anche sulla costruzione di un'antropologia condivisa. Per questo, è fondamentale che sia accompagnata da una buona e coraggiosa teologia.

Parole chiave: Antropologia, Teologia, Individuo, Religione, Spazio pubblico.

Human Dignity and Theological Anthropology

The Social Doctrine of the Church addresses people of good will; at the same time, it often seems to develop from essentially closed anthropological premises. One of its fundamental functions today is to reconcile the individual with the common: to do so, it needs to call for joint work not only on social and political choices, but also on the construction of a shared anthropology. For this, it essentially needs a good and courageous theology.

Keywords: Anthropology, Theology, Individual, Religion, Public space.

ERC: SH3_11

1. «A tutte le persone di buona volontà»

Una delle caratteristiche salienti di molti documenti che contribuiscono all'elaborazione della dottrina sociale della Chiesa è il loro indirizzo: «a tutte le persone di buona volontà». Lo stesso *Compendio della dottrina sociale della Chiesa* (2004) afferma a più riprese di rivolgersi agli «uomini e donne del nostro tempo» (3) e, in particolare, a quanti «si impegnano a servire il bene comune» (12). A partire dall'enciclica *Pacem in terris* (1963) di Giovanni XXIII, fino alla *Laudate Deum* (2023) di Papa Francesco, i testi

Roberto Maier, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

Email: roberto.maier@unicatt.it

più significativi confidano nell'esistenza di un interlocutore privilegiato, convocato non a partire dalla sua fede, né dalle sue conoscenze, né dal suo ruolo nella società, ma dalla disposizione buona della sua volontà, dall'orientamento della sua libertà a un bene condiviso. Questo contributo vorrebbe suggerire la necessità di pensare criticamente questa coraggiosa pretesa e tematizzare le condizioni di possibilità dell'effettiva convocazione di un tale interlocutore. Senza una sua più precisa collocazione, l'invito – che è di importanza realmente epocale – rischia di apparire troppo vago, riducendosi a una formula retorica per promuovere le idee della Chiesa nello spazio pubblico.

Dunque: chi sono le «*persone di buona volontà*» a cui la dottrina sociale della Chiesa si rivolge? Cosa le accomuna (oltre al singolare invito ad ascoltare la voce della Chiesa)? La tesi di fondo che soggiace a questo nostro domandare – e alla sua provocazione – è che la Chiesa non possa rispondere seriamente senza confrontarsi con quel frastagliato e complesso tessuto di discipline che affrontano la questione dell'umano e, nello specifico, senza chiedere alla teologia di farsi carico di una riflessione ampia sull'antropologico.

Uno dei motivi che spingono a porre la questione è il fatto che, talvolta, proprio «*persone di buona volontà*», uomini e le donne che sinceramente «*si impegnano a servire il bene comune*» avanzano richieste in apparenza molto distanti dalla dottrina sociale della Chiesa. Esistono forse temi più semplici da condividere universalmente («*la lotta concreta contro le miserie del nostro tempo, quali la fame e l'indigenza, l'analfabetismo, la non equa distribuzione dei beni e la mancanza di abitazioni*», *Compendio*, 535), ma altre questioni – si pensi al tema della guerra (*Fratelli tutti*, 2020, 256-262) – appaiono ben più complesse, già prima di entrare nell'ambito delle decisioni pratiche. Ma è soprattutto di fronte ai «*nuovi diritti*» (*Dignitas infinita*, 2024, 55-60), alcuni dei quali la Chiesa considera «*gravi violazioni della dignità umana*», che il gioco si fa serio: essi trovano sostegno proprio in coloro che, ritenendo la libertà individuale inseparabile dallo spazio comune, chiedono la conseguente creazione di strutture sociali, culturali e giuridiche capaci di generare questo spazio. Queste istanze non sono univocamente riducibili a «*colonizzazioni ideologiche*» (*Dignitas infinita*, 56), tanto più là dove la buona volontà è accompagnata da una appassionata, competente e approfondita conoscenza dell'umano.

Il paradosso, nell'ambito della dottrina sociale della Chiesa, va ben oltre il frustrato dibattito intra-ecclesiale tra le anime più conservatrici e quelle più progressiste, perché coinvolge proprio chi la Chiesa eleg-

ge a interlocutore. Certo, esistono teorie pericolose che cancellano «*le differenze nella pretesa di rendere tutti uguali*»; ma esiste anche il sincero desiderio che proprio le differenze trovino voce e che i percorsi di definizione dell'identità più travagliati (e, inevitabilmente, più impegnativi e coraggiosi) incontrino accoglienza nello spazio comune. Come si declina, in questi casi, il dialogo con coloro che, non essendo colonizzati ideologicamente, hanno a cuore il riconoscimento pubblico di queste vicende individuali? Dobbiamo rassegnarci ad ammettere che la buona volontà, improvvisamente, non basta più? Dobbiamo, cioè, rinunciare ad averli come interlocutori?

2. *Una questione immensa*

Il recente documento *Dignitas infinita*, citando Paolo VI, afferma che «nessuna antropologia eguaglia quella della Chiesa sulla persona umana» (*Dignitas infinita*, 3). La citazione diventa più eloquente quando la si legge nel suo contesto: un'udienza generale (il 4 settembre 1968), durante la quale Paolo VI raccoglieva la domanda a proposito dell'umano, illuminando i «due aspetti maggiormente interessanti l'attenzione della mentalità moderna circa l'uomo: l'aspetto individuale e l'aspetto sociale» (Paolo VI, *Udienza generale*, 4 settembre 1968). Il cuore del discorso del papa, in quell'occasione, è l'intuizione che la Chiesa sia un'incarnazione esemplare di questo nesso: «il cristiano, senza nulla perdere della sua pienezza personale, anzi per possederla e per svilupparla, si trova inserito in un ordine comunitario». Egli conclude il suo discorso difendendo quelle strutture sociali «che la così detta contestazione (siamo nel 1968) denuncia come intollerabili». Paolo VI, tuttavia, fa anche esplicito appello al fatto che la comprensione dell'umano è minacciata dal «*verbalismo corrente*» e dalla «*superficialità*» e che meriterebbe, invece «*uno studio accurato*». In tal modo, l'«*antropologia della Chiesa*» non appare come una dottrina conclusa, ma come «una questione immensa, la cui elaborazione continua sempre: questione antica e sempre nuova» che la Chiesa «*affronta oggi con rinnovato vigore e con approfondita sapienza*». Quello antropologico, dunque, è un tema rigorosamente aperto, anche per il cristianesimo.

Rileggendo i testi fondamentali della dottrina sociale della Chiesa, non si può non notare uno schema piuttosto ricorrente: le introduzioni presentano i problemi che l'epoca si trova ad affrontare, i primi capitoli propongono grandi ricostruzioni antropologiche e teologiche, le

parti successive suggeriscono atteggiamenti o strutture sociali a ciò conseguenti. Anche il recente documento *Dignitas infinita*, ripropone la medesima struttura: i primi tre capitoli offrono un inquadramento teologico e filosofico, il quarto elenca i punti critici, proponendo scelte talvolta molto precise. Questa organizzazione del discorso è più che comprensibile, ma ha delle conseguenze, prima tra tutte l'identificazione della comprensione dell'umano con un dato previo, assodato e risolto.

Il passaggio citato di Paolo VI annuncia un'altra via possibile: considerare la comprensione dell'umano come un ambito di lavoro e di riflessione «inesauribile», per non cadere noi stessi nel «*verbalismo*» e nella «*superficialità*»; proprio in questa prospettiva, sembra necessario integrare maggiormente l'elaborazione della dottrina sociale della Chiesa con la riflessione teologica e antropologica, perché la teologia è in grado di «*proporre una visione dell'uomo che può validamente dialogare con le correnti di pensiero del nostro inizio del XXI secolo, qualunque sia la loro ispirazione, anche post-moderna*» (*Dignitas infinita*, nota 25). Questa via merita ancora di essere percorsa di fronte alle istanze che vengono sollevate da uomini e donne di buona volontà: farlo, significa ammettere che esistono questioni su cui non possiamo pretendere di avere una risposta e che ne esistono altre per le quali, anche ritenendo di averla, non possiamo fare a meno di ripercorrere da capo tutta la strada necessaria per cercarla insieme ai nostri interlocutori.

3. *L'enigma della libertà e lo spazio pubblico*

Nella lingua della dottrina sociale della Chiesa, la «*buona volontà*» dell'interlocutore non indica una generica disposizione di ogni essere umano al bene o alla virtù, ma l'impegno dell'individuo a favore del bene comune. Il magistero intercetta consapevolmente un tema epocale, che ha impegnato la riflessione filosofica accompagnando i grandi mutamenti avvenuti dal secondo dopoguerra in poi: la necessità di pensare l'autonomia civica e l'autonomia privata come co-originarie (Cohen 1999, 391). Riconoscere questa co-originarietà (già implicita nelle parole di Paolo VI) è la via necessaria per affrontare la crescente difficoltà del nostro tempo a contenere le domande dell'individuo e per superare la tentazione diffusa di ritenere lo spazio comune come un serbatoio di risorse a cui l'individuo può attingere. Proprio questa co-originarietà richiede di non definire l'essere umano a monte rispetto ai

legami sociali che egli edifica e da cui è egli stesso generato, ossia di non separare l'individuo dalla storia.

Molti dei pensatori che si sono adoperati a questa chiarificazione, nell'ambito della filosofia politica e della sociologia, hanno chiamato in causa direttamente la dimensione religiosa: da Hannah Arendt a Jurgen Habermas, da Simone Weil a Michel de Certeau, da Judith Butler a Charles Taylor, solo per citarne alcuni. In modi diversi, hanno evidenziato il ruolo della fede nel riconnettere le aspirazioni più alte dell'individuo con l'edificazione di un popolo: le Chiese richiamano a una dimensione profonda, che coinvolge l'elaborazione del senso e il destino dell'essere umano, riportando nel dibattito comune la domanda di salvezza personale. È proprio nella condivisione di questa profondità di cui le religioni sono esperte, che la co-originarietà dell'individuo e della società supera le questioni prettamente procedurali e apre la possibilità di edificare di un popolo. L'appello della Chiesa, dunque, si colloca a questa profondità a cui inevitabilmente allude: le persone di buona volontà si aspettano questo. Non si aspettano una soluzione definitiva alla pace del mondo, né un modello di economia capace di superare le disuguaglianze, né che la Chiesa rediga al posto degli Stati una legislazione per tutelare le minoranze; piuttosto, si aspettano che essa propizi una condivisione di senso per la costruzione profonda del corpo sociale, per la riconnessione della libertà individuale con il senso comune. In altre parole, l'interlocutore si aspetta di partecipare a un discorso che lo chiami in causa in prima persona nell'identificazione del compimento, un discorso sulla salvezza e sulla redenzione.

Salvezza e redenzione, d'altra parte, non sono un tema esclusivamente religioso: indicano una vicenda umana compiuta, un'esistenza che ha trovato il suo senso, una libertà che si è pienamente scelta. Potremmo dire, con le parole di Martin Heidegger, che umano è quell'essere che «*può realizzarsi*», o meglio, «*può, nel suo essere, o 'scegliersi', conquistarsi, oppure perdersi e non conquistarsi affatto o conquistarsi solo 'apparentemente'*» (Heidegger 2006, 75). Mi sembra che una delle sfide del cristianesimo, oggi, sia proprio questa: riportare nello spazio comune il fatto che ogni essere umano è «*un enigma a se stesso*», secondo l'adagio agostiniano. La teologia non fatica a riconoscere in questa dinamica qualcosa di originario, nella lingua evangelica. Quando pronuncia il *Discorso della montagna* (Mt 5,1-7,9), Gesù non consegna un compendio di morale, ma sottopone una logica paradossale ai suoi interlocutori (discepoli e folle) affinché essi la risolvano praticamente, nell'esercizio della loro libertà.

Più che proporre un'antropologia compiuta, Gesù domanda di esprimersi in ordine a salvezza e redenzione: «*Che ve ne pare? Un uomo aveva due figli...*» (Mt 21,28). La possibilità di conquistarsi «*solo apparentemente*» e il rischio di perdersi – insieme alla promessa di una salvezza sempre disponibile, fino all'ultimo istante (Lc 23,39-43) – sono la drammatica (e la grammatica) del discorso evangelico; la pace (*shalom*) e la giustizia (*dikaiosyne*) sono luoghi teologici, non il risultato dell'applicazione di un modello ideale e la «*buona volontà*» non è mai garantita dal semplice fatto di appartenere alla cerchia dei discepoli. Insomma, la tradizione cristiana, che ha articolato per secoli il dramma della libertà individuale nello spazio comune, ha gli strumenti per accompagnare l'epoca in una simile impresa.

4. *Un'autorità intrinsecamente discorsiva*

In un dialogo a proposito della religione nello spazio pubblico, tenutosi nel 2009 tra Jürgen Habermas, Charles Taylor, Judith Butler e Cornel West, emergono almeno due indicazioni preziose, che intercettano bene le condizioni che «*uomini e donne di buona volontà*» chiedono alla Chiesa per partecipare al dialogo. La prima è che, quando qualunque cittadino utilizza un linguaggio religioso nella sfera pubblica, «*i potenziali contenuti di verità delle affermazioni religiose vengano tradotti in un linguaggio accessibile a tutti*» (Mendieta e vanAntwerpen 2015, 33). La seconda, sollecitata da Charles Taylor, è il rifiuto dell'idea che le religioni introducano «*premesse estranee che solo i credenti possono accettare*» (ivi, 52) e che gli enunciati religiosi giungano da un'autorità «*intrinsecamente non-discorsiva*» (ivi, 66). La prima condizione, che rientra nell'idea di Habermas di un'*etica del discorso*, sembra essere accolta da sempre dalla dottrina sociale della Chiesa, che, nel rivolgersi alle persone di buona volontà, si preoccupa di tradurre le proprie affermazioni in un linguaggio universale; mi pare, invece, che la seconda necessiti di una elaborazione ulteriore. Per dimostrare che le premesse della dottrina sociale della Chiesa non sono accettabili solo dai credenti, occorre riconoscere che l'enigma dell'umano è ciò che ci accomuna ai nostri interlocutori. Il confronto sulle scelte pratiche non è sufficiente; le grandi questioni antropologiche non sono premesse esposte a un'accoglienza o a un rifiuto: devono essere dibattute. Per propiziare questa condivisione, occorre che il cristianesimo apra la scatola nera della propria antropologia, recuperando la caratteristica

«intrinsecamente discorsiva» dei suoi enunciati. Occorre, cioè, che gli interlocutori stessi siano chiamati a confrontarsi sul bisogno di salvezza che accompagna e sostiene la costruzione di un *ethos* sociale, così che l'enigma dell'umano non sia più un rompicapo, ma un mistero condiviso.

La Chiesa non ha solo il diritto, ma anche il dovere di elaborare una visione del mondo coerente con il Vangelo e con ciò che, dell'umano, il Vangelo dischiude. Ma, per farlo, deve dare spazio a quella postura evangelica per la quale non esiste una libertà risolta a monte rispetto al suo esercizio. Proprio questa postura è, oggi, fondamentale per poter interloquire con le persone di buona volontà. Ribadire la co-originarità dell'individuo e della società significa anche riportare il mistero dell'umano e della sua complessa trama nello spazio pubblico. Di fronte a questa sfida, la dottrina sociale della Chiesa ha bisogno di una teologia che sappia «*validamente dialogare con le correnti di pensiero*» dell'epoca. Sebbene la scelta dei documenti magisteriali di strutturare le decisioni comuni a partire da un'antropologia risolta sia più che comprensibile, la teologia può accompagnare la dottrina sociale della Chiesa anche su altre strade. Per questo sarebbe forse necessario ripensare l'organizzazione degli studi teologici, nei quali il più delle volte la dottrina sociale della Chiesa è un capitolo di *morale speciale*, piuttosto distante dalla teologia fondamentale.

La forte transdisciplinarietà che caratterizza la discussione sulla dottrina sociale della Chiesa (di cui questo stesso «Dizionario» è una testimonianza preziosa) non può mancare di convocare la teologia a un confronto serrato con le discipline che più da vicino si occupano dell'umano. L'urgenza delle decisioni nello spazio comune non è un motivo sufficiente per disabilitare la riflessione fondamentale a proposito del dramma della libertà, perché è proprio l'enigma mai risolto di cosa sia una «*volontà buona*» che ci accomuna a tutti gli altri esseri umani.

Bibliografia

Cohen J. (1999), *Reflections on Habermas on Democracy*, «Ratio Juris», 12/4, 385-416.

Heidegger M. (2006), *Lettera sull'«umanismo»*, Adelphi, Milano.

Mendieta E., J. vanAntwerpen J. (ed.) (2015), *Religioni e spazio pubblico. Un dialogo tra J. Habermas, C. Taylor, J. Butler e C. West*, Armando, Roma.



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.

LINGUE, NAZIONI E DIRITTI DEI POPOLI NELL'ORDINE INTERNAZIONALE

Rocco W. Ronza

Le rivendicazioni russe sull'Ucraina hanno riportato alla ribalta la questione della definizione dei soggetti collettivi titolari del diritto alla statualità, su cui poggia la possibilità di un ordine internazionale pacifico. L'articolo ripercorre la storia del principio di nazionalità a base linguistica e ne traccia le radici nella tradizione istituzionale della Chiesa latina. Alla sua base c'è la ricerca di un equilibrio tra "particolarità ed universalità", che si ritrova anche nella definizione più recenti dei "diritti dei popoli" nella dottrina sociale della Chiesa.

Parole chiave: *Nazionalismo, Ordine internazionale, Sovranità, Lingue nazionali, Minoranze linguistiche.*

Languages, nations and "peoples' rights" in the international order

Russia's claims over Ukraine have resurrected the question of how to define the collective subjects entitled to statehood, on which the possibility of a peaceful international order rests. The article traces the history of the language-based principle of nationality and tracks its roots in the institutional tradition of the Latin Church. Underlying it is the search for a balance between "particularity and universality," which is also found in the most recent definition of "peoples' rights" in the Church's social doctrine.

Keywords: *Nationalism, International order, Sovereignty, National languages, Linguistic minorities.*

ERC: SH2_5; SH2_1 SH2_4. Nell'ambito di SPS 14/A2

Il caso Ucraina

Il conflitto che ha investito l'Ucraina dal febbraio del 2022 ha riportato alla ribalta le questioni che ruotano attorno al legame tra lingua, nazionalità e statualità. Tra le argomentazioni che il governo russo ha usato per giustificare l'invasione, infatti, due riguardano proprio la lingua.

La prima, avanzata dal presidente Putin nel discorso pronunciato alla vigilia dell'"operazione speciale", è che l'Ucraina non esisterebbe in quanto nazione e non avrebbe quindi diritto alla sovranità e all'integrità

territoriale, di cui ha goduto dal momento della dissoluzione dell'Unione Sovietica nel 1990. Basata su una ricostruzione della storia religiosa e culturale sviluppata negli anni precedenti in alcuni circoli intellettuali russi, questa argomentazione poggia, tra le altre cose, sull'idea che la lingua ucraina non abbia un'identità altrettanto chiara e definita della lingua russa, del quale in realtà rappresenterebbe solo un dialetto. La formazione dell'ucraino come lingua moderna, dalla fine del XVIII secolo, non sarebbe il frutto di un processo naturale, bensì un'operazione artificiale promossa da gruppi nazionalisti e forze straniere con l'unico scopo di separare la regione da Mosca.

La seconda argomentazione è che le politiche linguistiche adottate dal governo ucraino avrebbero violato i diritti della minoranza di lingua nativa russa – quantificata attorno al 30% della popolazione ucraina e concentrata prevalentemente nelle regioni orientali e meridionali. Le leggi adottate dopo l'indipendenza per rafforzare il ruolo dell'ucraino come lingua ufficiale e sostenere la sua ascesa come principale lingua della comunicazione sociale al posto del russo, ancora largamente diffuso nella popolazione più istruita e nelle città (dalla legge linguistica del 1989 fino alla *Legge sulla protezione dell'ucraino come lingua di Stato* adottata nel 2019) sarebbero in contrasto con la *Carta europea delle lingue regionali o minoritarie* (1992) del Consiglio d'Europa, sottoscritta dall'Ucraina (ma non dalla Federazione russa), e giustificerebbero il ricorso alla secessione, uno strumento che il diritto internazionale tende ad ammettere come *extrema ratio* solo in caso di gravi violazioni dei diritti umani e/o del diritto delle minoranze di partecipare al processo democratico.

Lingua e nazionalità

Il richiamo al dovere di proteggere i frammenti del *Russkiy mir* (mondo russo) posti al di fuori della Federazione russa e sottoposti a governi stranieri ha suggerito un'analogia tra la politica di Putin e quella della Germania di Hitler negli anni Trenta del Novecento, quando la difesa delle minoranze germanofone offrì al governo nazista il pretesto per l'annessione dell'Austria e per la rivendicazione dei Sudeti e del corridoio di Danzica, che avrebbero precipitato lo scoppio del secondo conflitto mondiale. In effetti, la posizione assunta dal governo russo ha riportato in primo piano un principio – quello della lingua come base del diritto all'autodeterminazione nazionale – che per oltre un secolo ha svolto

un ruolo centrale nella storia dell'Europa e del sistema internazionale.

Tra l'Ottocento e la prima metà del Novecento, l'idea che unità e distintività linguistica costituissero il principale attributo della "nazionalità" e contribuissero in misura decisiva a definire il perimetro sociale e territoriale dei "popoli" – i soggetti collettivi a cui poteva essere intestato il diritto all'indipendenza e alla sovranità statale – rappresenta un elemento fondamentale nei tentativi di costruire un ordine internazionale pacifico e regolato dal diritto. Dopo la rottura introdotta dalla Rivoluzione francese e dalle guerre napoleoniche e la crisi del legittimismo dinastico della Restaurazione, il sistema interstatale europeo individua proprio nella nazionalità definita su base linguistica un principio regolativo compatibile con la nuova dottrina della sovranità popolare e con i principi del governo democratico, che potesse aiutare a mettere ordine nelle relazioni tra gli Stati.

L'ascesa del principio di nazionalità

L'affermazione del principio avviene attraverso due passaggi. Dapprima, sulla scia delle rivoluzioni liberali della prima metà dell'Ottocento, l'unità linguistica emerge – prima nella prassi e poi nella teoria politica, con la celebre critica di John Stuart Mill al multilinguismo dell'Impero asburgico nelle *Considerazioni sul governo rappresentativo* (1861) (Kraus 2004) – come una precondizione indispensabile per la formazione delle opinioni pubbliche su cui si basano i nuovi regimi elettivo-rappresentativi. Successivamente, il movimento romantico, nato in Germania in reazione all'imposizione del francese come lingua universale nelle scuole, negli uffici pubblici e nelle caserme dei territori tedeschi, belgi e italiani annessi all'Impero napoleonico, associa il pluralismo delle lingue a quello degli Stati, proponendo il nesso tra le due dimensioni come principio sul quale costruire l'ordine europeo. Negli scritti di Herder e di Fichte, la dottrina secondo cui ogni popolo (*Volk*) avrebbe diritto a vedere riconosciuta la propria distintività nazionale e ad usare senza restrizioni la propria lingua nazionale nella vita pubblica diventa la bandiera attorno alla quale le nuove élite liberali ansiose di accelerare il processo di modernizzazione si mobilitano contro i poteri imperiali che governano buona parte dell'Europa.

L'unità attorno a lingue codificate in forma scritta e dotate di una letteratura moderna diventa la prova dell'esistenza di nazioni titolari di

un diritto alla statualità e all'indipendenza che esige di essere riconosciuto a livello internazionale. Affermata per la prima volta al congresso di Parigi del 1856, che segna l'inizio dell'antagonismo tra le potenze liberali occidentali (Gran Bretagna e Francia) e i grandi imperi dell'Europa centrale e orientale, nei decenni successivi la nuova dottrina contribuisce a ridefinire la carta geografica dell'Europa. Dopo avere aperto la strada all'unificazione italiana (1861), a quella romana (1862) e al riconoscimento dell'autonomia ungherese nell'ambito della monarchia asburgica (1867), il principio di nazionalità a base linguistica legittima l'espansione della Prussia e l'unificazione tedesca tra il 1864 e il 1871. Nei decenni successivi, incoraggia il "risveglio" di comunità linguistico-nazionali in tutta Europa, dalla Serbia alla Bulgaria, dalla Fiandra alla Catalogna (Rokkan e Urwin 1983). Perfino l'Impero britannico si trova costretto a riformare la sua organizzazione in senso federale per fare posto alle rivendicazioni di nazionalità, la cui identità si fonda su una lingua diversa dall'inglese, come il francese in Canada, l'olandese-afrikaans in Africa australe e il gaelico in Irlanda.

Il nazionalismo come problema

Dopo la Prima guerra mondiale, alla conferenza di Versailles del 1919 il principio di nazionalità sembra potersi imporre definitivamente come base di un nuovo ordine improntato ai valori dell'internazionalismo liberale, alternativo al sistema costruito sugli equilibri di potenza. Nel giro di pochi anni, il principio dell'autodeterminazione dei popoli, posto dal presidente americano Wilson alla base dei suoi "quattordici punti", legittima la formazione di una serie di Stati indipendenti, sorti dallo smembramento degli Imperi austro-ungarico, ottomano e zarista, i cui confini sono tracciati seguendo la distribuzione spaziale delle rispettive lingue nazionali. Gli eventi successivi, tuttavia, dimostrano l'incapacità del principio di nazionalità nel regolare in misura soddisfacente le relazioni interstatali. Già alla fine del XIX secolo, l'inizio della contesa tra Francia e Germania per l'Alsazia-Lorena aveva fatto emergere la difficoltà di conciliare le interpretazioni che si basavano su fattori "oggettivi" ed etnografici (come la predominanza di una determinata lingua nazionale come lingua nativa in una regione o il legame tra lingue nazionali e "dialetti") e interpretazioni basate su criteri "soggettivi" e volontaristici più compatibili con il principio della sovranità popolare (come l'adesio-

ne dei gruppi dirigenti o della maggioranza della popolazione a un determinato progetto nazionale). Negli anni successivi, le dispute innescate dalle difficoltà di certificare l'esistenza di alcune comunità linguistico-nazionali (come quella macedone, contesa tra Serbia e Bulgaria) e di tracciare chiari confini politici entro aree in cui coesistono gruppi linguistici diversi gettano dubbi sempre più seri sulla capacità del principio di nazionalità di contenere le rivendicazioni territoriali ispirate dalla logica della politica di potenza.

In molte regioni dell'Europa orientale, l'assenza di élite borghesi capaci di imporre lingue comuni entro uno spazio ampio e ben definito innesca una serie di contrasti e di rivendicazioni incrociate che, nonostante i tentativi di risolvere le questioni nell'ambito della Società delle Nazioni, si trascinano fino allo scoppio della Seconda guerra mondiale. Anche nel mondo coloniale, che inizia a prepararsi all'indipendenza, la coincidenza tra confini statuali e confini linguistici si dimostra, in molti casi, impossibile da conseguire. Se nelle Americhe le repubbliche nate tra Settecento e Ottocento avevano condotto con successo robuste politiche di nazionalizzazione linguistica nei confronti degli immigrati provenienti dall'Europa e dei nativi amerindi, nelle società plurali dell'Asia e dell'Africa i tentativi di individuare una lingua capace di imporsi come nazionale conducono presto a conflitti interni e aprono la via, come avverrà in India, al mantenimento delle lingue delle vecchie metropoli coloniali come lingue ufficiali e della comunicazione pubblica.

In nazionalismo civico e la tutela delle minoranze linguistiche

Con la fine della Seconda guerra mondiale, la ricostruzione dell'ordine internazionale promossa dagli Stati Uniti offre l'occasione per una revisione dei principi che avevano guidato le decisioni prese a Versailles. Negli anni Quaranta, lo studio del nazionalismo iniziato nelle università americane con la partecipazione di molti storici e politologi di origine europea conduce a distinguere tra un'idea di nazione compatibile con le istituzioni democratiche da una, più pericolosa, a cui si deve imputare il collasso della pace in Europa. Il nazionalismo "buono", che nella classica definizione di Hans Kohn (1956 [1944]) verrà definito come "civico", si fonda sull'adesione ai valori universali del governo liberale e combina l'adozione di una lingua nazionale con il riconoscimento, su un piano subordinato ed entro aree limitate, di altre varietà linguistiche

insediate storicamente entro il territorio dello Stato. A questo modello si contrappone un modello “etnico”, che fonda la nazionalità su criteri “primordialistici” e ascrittivi incompatibili con i principi democratici e pone il principio nazionale al servizio della politica di potenza, stimolando irredentismi, rivendicazioni territoriali e tentativi di secessione incompatibili con la sopravvivenza di un ordine internazionale pacifico.

Il modello del nazionalismo civico diventa parte integrante dell’ordine internazionale liberale che nasce nel 1945. Dopo una prima fase, in cui l’adesione solo parziale della Russia sovietica al progetto dell’ONU conduce a una drastica semplificazione della carta politico-linguistica dell’Europa centro-orientale attraverso pesanti operazioni di pulizia etnica, il principio della intangibilità dei confini statali stabilito a Yalta, che mira a eliminare le spinte destabilizzanti degli irredentismi nazionali, inizia ad essere associato al nuovo principio della protezione delle minoranze, ai cui diritti linguistici deve essere garantita una protezione sufficiente da rendere inutile il cambiamento dei confini. La questione della Valle d’Aosta, che vede tra i suoi protagonisti due studiosi del nazionalismo come Federico Chabod e Alessandro Passerin d’Entrèves, è uno dei primi casi in cui si assiste all’affermazione del nuovo modello: tra il 1945 e il 1947, con il sostegno diplomatico degli Stati Uniti, la concessione da parte dello Stato italiano di uno statuto regionale che garantisce l’uso ufficiale del francese a fianco dell’italiano evita l’annessione alla Francia, che aveva rivendicato la regione sulla base dell’accezione tradizionale del principio di nazionalità.

Il modello civico e l’obiettivo della costruzione di un ordine interstatale pacifico e collaborativo ispirano anche il regime linguistico adottato dalle istituzioni europea negli anni Cinquanta. Il principio della parità assoluta tra tutte le lingue ufficiali della Comunità, una per ciascuno degli Stati membri, stabilito nel 1958, è accompagnato dalla vigorosa campagna promossa dal Consiglio d’Europa a favore dello studio delle maggiori lingue di cultura del continente, che lega il plurilinguismo individuale ai valori del cosmopolitismo e del pacifismo, e sopravvive anche quando l’inglese, dagli anni Settanta, inizierà a imporsi come lingua franca *de facto* dello spazio europeo-occidentale. Criticato, con l’ascesa del paradigma postmodernista negli studi linguistici e delle dottrine post-nazionaliste in filosofia politica, in nome di un “multilinguismo integrale”, che dovrebbe abbracciare la diversità linguistica europea nella sua totalità, il modello del 1958 resiste come fondamento delle politiche linguistiche dell’Unione Europea anche nella fase delicata che si

apre con il crollo dei regimi comunisti e con l'allargamento verso est del 2004. All'inizio degli anni Novanta, mentre la dissoluzione della Jugoslavia mostra le conseguenze drammatiche a cui potrebbe portare il riemergere incontrollato dei conflitti tra nazionalità nell'Europa orientale, la stipula della *Carta europea delle lingue regionali o minoritarie* impone di fatto il modello del nazionalismo civico ai nuovi candidati all'entrata nell'Unione.

Il quadro definito dalla Carta e dalla Convenzione ad essa associata permette, da un lato, la formazione di uno spazio in cui le lingue nazionali delle nuove democrazie post-comuniste e post-sovietiche possono liberarsi della pesante tutela del russo, che si era imposto come lingua di comunicazione interetnica e come lingua franca regionale nell'era dell'egemonia sovietica. Dall'altra, impongono ai governi il rispetto di uno spettro ampio e ben definito di diritti per le minoranze linguistiche, a cui hanno accesso le stesse comunità russofone rimaste incluse nei confini di alcune di esse. Proprio l'adesione dell'Ucraina ai principi imposti dalla UE e dal Consiglio d'Europa, considerati come una condizione imprescindibile per una sua possibile adesione all'Unione, è ciò che oggi rende pretestuose le accuse di Mosca e poco credibile la pretesa del governo russo di presentarsi come protettore di una minoranza linguistica oppressa (Onuch 2023)

Latino e lingue volgari

Associato all'esperienza delle nazioni liberali uscite dalle Rivoluzioni borghesi della fine del Settecento (Stati Uniti, Francia, Gran Bretagna), il modello del nazionalismo civico, in realtà, ha radici profonde in una tradizione istituzionale che prende forma già durante il Medioevo nella parte del continente europeo rimasta sotto la giurisdizione della Chiesa di Roma dopo lo Scisma del 1054, alla cui definizione la Chiesa stessa partecipa in misura significativa.

Dopo la caduta dell'Impero romano, in effetti, l'organizzazione episcopale e diocesana della Chiesa occidentale si sviluppa sulla base di principi territoriali e universalistici che tendono ad annullare i confini etnici. L'idea che tutti i battezzati ricadano sotto un'unica giurisdizione, al di là delle loro origini e del confine "personale" tra romani e germani (Strayer 2005 [1970]), ha la conseguenza di immunizzare quasi completamente l'Europa latina contro le tentazioni "etnofiletiste" che nei

secoli successivi faranno la loro comparsa nel mondo dell'ortodossia. L'adozione del latino, ereditato dall'Impero d'Occidente, come lingua liturgica e amministrativa dà espressione all'unità e all'universalità della Chiesa, ma agevola anche lo sviluppo sovranazionale del diritto canonico e del diritto romano e la formazione di un diritto comune a base territoriale.

Sul piano continentale, l'infrastruttura linguistica e giuridica creata dalla Chiesa romana favorisce la formazione di relazioni diplomatiche stabili tra gli Stati cristiani e l'emergere di una comunità intellettuale paneuropea (la *res publica litterarum*): il risultato è la creazione di uno spazio entro cui le élite europee continuano a coltivare una dimensione cosmopolitica e universalistica, che si conserva anche quando al latino subentrano il plurilinguismo nelle grandi lingue di cultura europee e poi lingue franche come il francese dei lumi e l'inglese dell'universalismo liberale. All'interno degli Stati, l'influenza della tradizione della Chiesa latina rinforza il carattere inclusivo e non etnico della comunità politica – un tratto che, con il tramite dei regimi giurisdizionalistici, passerà ai principati territoriali della prima età moderna e poi agli Stati moderni sorti in tutto lo spazio occidentale.

Allo stesso tempo, la Chiesa di Roma tende a riconciliare l'unità della comunità cristiana con il riconoscimento del fatto della diversità linguistica, riconosciuta fin dall'episodio della Pentecoste come compatibile con la diffusione universale del messaggio evangelico (*Gaudium et spes*, 1965, 44). L'uso del latino, in effetti, coesiste fin dal Medioevo con il riconoscimento del valore delle lingue volgari, le lingue native delle comunità dei fedeli, a cui, fin dai sinodi carolingi del IX secolo, viene riconosciuto uno spazio predominante laddove più decisivo appare il ruolo della comprensione e della coscienza individuale – nella predicazione e nella confessione dei peccati. L'enfasi sul ruolo delle lingue nazionali, che si accentua con la Riforma protestante, ispira anche la trascrizione delle lingue amerindie, africane e asiatiche da parte dei missionari cattolici e protestanti, che a sua volta prepara la strada all'affermazione del valore dell'istruzione scolastica nella lingua madre da parte dell'UNESCO nel 1951. In ambito cattolico, lo spazio riservato alle «*lingue comunemente note o volgari*» cresce con il *decreto* del 30 aprile 1934 e la *dichiarazione della Pontificia Commissione Biblica* del 22 agosto 1943 sulla traducibilità delle Sacre Scritture in “lingue vive” più largamente diffuse del latino. È significativo però che quando, nel 1963, l'art. 36 della *costituzione “Sacrosanctum Concilium”* del Concilio Vaticano II autorizza l'uso delle “lingue

nazionali” al posto del latino nella liturgia, la decisione su quali varietà linguistiche adottare sia rimessa, in unità con Roma, ad autorità territoriali quali le conferenze episcopali – evitando così di essenzializzare o sacralizzare nazioni a base linguistica o etnica e riaffermando indirettamente, ancora una volta, l’unità della comunità universale dei fedeli, all’interno e attraverso i confini degli Stati.

Nazionalismo buono, nazionalismo cattivo

Su questo sfondo, non stupisce che gli elementi centrali del modello del nazionalismo civico siano riecheggianti nelle formulazioni contemporanee della dottrina sociale della Chiesa cattolica. Il *Compendio della dottrina sociale della Chiesa* del 2004, oltre a ricordare che «*la Nazione ha “un fondamentale diritto all’esistenza”*» (157), richiama esplicitamente il ruolo che il diritto internazionale riconosce al «*diritto all’autodeterminazione di ciascun popolo*» e ricorda che «*la pace si fonda non solo sul rispetto dei diritti dell’uomo, ma anche su quello dei diritti dei popoli, in particolare il diritto all’indipendenza*» (*ibid.*), spingendosi fino al punto di ammettere che «*nella legittima rivendicazione dei propri diritti, le minoranze possano essere spinte a cercare una maggiore autonomia o addirittura l’indipendenza*» (*Compendio*, 387).

Allo stesso tempo, tuttavia, sottolinea anche le limitazioni che circoscrivono il diritto all’autodeterminazione di questi soggetti collettivi. Se è vero, quindi, che «*la Nazione*» detiene un «*fondamentale diritto*» a preservare e praticare la propria lingua e la propria cultura, questo diritto «*esclude l’oppressione delle minoranze*» (*Compendio*, 157). Né a tali limitazioni possono sottrarsi gli stessi gruppi minoritari, cui spetta il dovere «*di promuovere la libertà e la dignità di ciascuno dei [propri] membri e di rispettare le scelte di ogni [proprio] individuo, anche quando uno decidesse di passare alla cultura maggioritaria*» (*Compendio*, 387).

Al di sopra dei “diritti dei popoli” di preservare la propria esistenza – un obiettivo che spesso implica la difesa della propria identità linguistica – resta dunque fermo il principio per cui «*l’assetto internazionale richiede un equilibrio tra particolarità ed universalità, alla cui realizzazione sono chiamate tutte le Nazioni, per le quali il primo dovere è quello di vivere in atteggiamento di pace, di rispetto e di solidarietà con le altre Nazioni*» (*Compendio*, 157).

Bibliografia

Kohn H. (1956), *L'idea del nazionalismo nel suo sviluppo storico*, La Nuova Italia, Firenze (*The Idea of Nationalism*, 1944).

Kraus P. (2004), *Between Mill and Hallstein. Some Challenges to Intercultural Solidarity in the EU*, in P. van Parijs (ed.), *Cultural Diversity versus Economic Solidarity. Is there a tension? How must it be resolved?*, Deboeck Université, 'Francqui Scientific Library', Brussels, 299-314.

Onuch O. (2023), *European Ukrainians and their fight against Russian invasion*, «Nations and Nationalism», 29, 53-62.

Rokkan S. e Urwin D. (1983), *Economy, Territory, Identity, Politics of West European Peripheries*, Sage, Thousand Oaks (CA).

Strayer J.R. (2005 [1970]), *On the Medieval Origins of the Modern State*, Princeton University Press, Princeton (NJ).

FREEDOM OF, AND FREEDOM FROM, RELIGION IN A SECULAR WORLD (PART I)

Joseph H.H. Weiler

Who does not believe in Freedom of, and Freedom from religion in our modern, liberal democratic societies? Freedom of religion may be found in every single European constitution. But it is commonly understood to include freedom from religion as well. It is in this primordial sense that John Paul II and Benedict XVI argued for the primacy of religious freedom among all freedoms: it stands as proxy for the very ontology of the human condition. Of what it is to be human.

Keywords: *Religious Freedom, European Constitutions, Natural Law, Laïcité, Secularism.*

Libertà di religione, libertà dalla religione in un mondo secolarizzato (prima parte)

Chi non crede nella libertà di religione e nella libertà dalla religione nelle nostre società moderne e liberaldemocratiche? La libertà di religione è presente in ogni singola costituzione europea. Ma è comunemente intesa come libertà di religione. È in questo senso primordiale che Giovanni Paolo II e Benedetto XVI hanno sostenuto il primato della libertà religiosa tra tutte le libertà: essa rappresenta l'ontologia stessa della condizione umana. Di ciò che significa essere umani.

Parole chiave: *Libertà religiosa, Costituzioni Europee, Diritto Naturale, Laïcité, Secolarismo.*

Who does not believe in Freedom of, and Freedom from religion in our modern, liberal democratic societies?

In one way or another we are all children of the French Revolution and in many ways are fortunate to be such. But there are some dogmas of the secular liberal State inherited from the French Revolution which I would respectfully consider erroneous and which have unfortunately been internalized by religious communities.

What is the common “civic religion” which practically all of us, Europeans, believe in? Surely it is our belief in the indispensability of liberal

Joseph H.H. Weiler, NYU School of Law, New York.

Email: joseph.weiler@nyu.edu

democracy as the framework in which our public life should take place: free elections with a universal suffrage, protection of fundamental human rights and the rule of law constitute the “holy trinity” of this civic faith.

Freedom *of* religion may be found in every single European constitution. But it is commonly, *a titre juste*, understood to include freedom *from* religion as well.

Freedom *from* Religion, however, poses a challenge to liberal theory. We do not have a similar notion of, say, freedom from Socialism. Or freedom from Neo-liberalism. If a socialist government is democratically elected, we expect policies deriving from, and implementing, a socialist world view. And, willingly or not, we are expected to follow such. The same would be true for, say, a Neo-liberal government. But if a Christian government is elected, if we are serious about freedom *from* religion it is said, such a government would find its hands tied in attempting to legislate norms deriving from its religious world view.

Indeed, one of the greatest political theorists of the 20th Century, John Rawls, argued that our very democratic discourse, transcending Right and Left, must always be predicated on arguments derived from human reason the rules of which can be shared by all regardless of ideological commitment and thus be open to persuasion and change of opinion. Religion, he claimed (not disparagingly) is based on incommensurate and non-negotiable, self-referential, transcendental truths. And thus, unsuitable for the democratic arena.

We have thus two challenges at a core juncture of our multi-cultural society composed by secular and religious constituencies. First, how can liberal theory explain and justify freedom *from* religion? There are of course many attempts to rationalize such within a liberal framework. I find none of them particularly convincing. Ultimately, if a socialist is entitled to impose his or her world view on society, why should the same be denied to a Christian? And second, what is the claim of religious constituencies to participate in democratic life – as religious people – if, indeed the religious world view is (and it is) committed to non-negotiable, self-referential, transcendental truths?

In my view Pope Benedict XVI, following in the footsteps of St Jean Paul II, in his Regensburg, Munich and Bundestag lectures, has given the most convincing answers to these two challenges.

Benedict was shaped by and helped shape Vatican Council II. Alongside John Paul, Benedict was of the habit of claiming freedom of religion

as the most fundamental of all freedoms. In our general secular culture this was typically received with a forgiving smile: ‘Which freedom would you expect a Pope to privilege?’ construing this statement in a corporatist sense, as if the Pope was some Trade Union leader concerned about his Members’ benefits. There is of course this aspect to religious freedom and there is nothing ignoble in the Shepherd watching out for his Flock.

What had not received nearly enough attention in all the brouhaha created by the comments of the Pope at Regensburg (referencing Islam), was the fact that the religious freedom the Pope was alluding to, included freedom *from* religion: the freedom to adhere to a religion of one’s choice *or not to be religious at all*. Benedict articulated forcefully and drew out explicitly that which was already part of Vatican II’s *Dignitatis humanae* (1965), was emphasized by John Paul II and is part of Pope Francis’ Magisterium too.

Nota bene. His justification and defense of freedom *from* religion was not an expression of, or concession to, liberal notions of tolerance and liberty. It was an expression of a profound *religious* proposition. «*We impose our faith on no one. Such proselytism is contrary to Christianity. Faith can develop only in freedom*» (*Homily*, Munich, 10 September 2006) the Pope lectured his own faithful and the world at large at Regensburg. Thus, at the core of Religious Freedom, as a religious proposition, is the freedom to say No to God!

That freedom must of course have an external dimension: the State must guarantee such, by law, to all its citizens. But, no less important, as I understood him, was the internal freedom. We, Jews, say: “All is in the hand of God except the fear of God”. That is how God wanted it – leaving us the choice. True religiosity, a true Yes to God can only come from a being who has the not only the external material condition, but also the internal spiritual ability to understand that the choice, the responsibility is ours, including that of rejecting the divine offer and saying No. John Paul in *Redemptoris missio* is equally explicit. The Church Proposes, She never Imposes.

Benedict made thus freedom *from* religion a theological proposition and to my mind this is if not the only, the most convincing argument for freedom *from* religion.

This, in turn, has a profound anthropological significance. Religious freedom goes to the deepest notion of the human being as an autonomous moral agent with the faculty of moral choice even in the face of his

or her Creator. When Judaism and Christianity couch the relationship between God and man in covenantal terms, “old” and “new”, they celebrate that double sovereignty: the Sovereignty of the divine offer and the sovereignty of the individual to whom it is offered.

I think that everyone, religious and secular alike, can understand that if one were to accept the existence of an omnipotent Creator, to insist, as an intrinsic religious proposition, on the liberty to say No to such a Creator, this becomes fundamental to the very understanding of our human condition as Moral Agents – with choice and responsibility for such choices.

It is in this primordial sense that John Paul II and Benedict XVI argued for the primacy of religious freedom among all freedoms: it stands as proxy for the very ontology of the human condition. Of what it is to be human.

One can go perhaps one step further. Citing James, Benedict explains, in the Munich homilies (to which far too little attention has been given) that the “the royal law” the law of God’s kingship is also “the law of freedom.” This is puzzling: if, exercising such freedom, one accepts the transcendental Royal law, how can this constitute an actual enhancement of one’s freedom? Does not law, by its very nature, mean accepting restrictions on our freedom?

I understand Benedict as saying that by acting outside the constraints of God’s law, human freedom is illusory since one merely become a slave to one’s human condition, to human desires. To accept God’s law, as the ‘royal law,’ the law of He who transcends this world, is to assert my inner liberty vis-à-vis any one or thing which is of this world. In the words of St. Ambrose: «*Quoam multos dominos habet qui unum refugerit!*» There is no better antidote to totalitarianism in this world.

What then of the Rawlsian challenge? In my understanding of the Bundestag speech, Benedict did not reject the Rawlsian premise: the democratic discourse, the give-and-take of our public life, must be based on a shared understanding of reason which transcends ideological divides such as Left and Right in the same way that we all understand that two and two make four. Such a discourse cannot take place with an interlocutor whose positions are based on non-negotiable, self referential, transcendent truths.

Without mentioning him by name, Ratzinger challenged not Rawl’s premise but his flawed understanding of Christianity as misguided and mistaken.

When the Christian, Benedict argued, steps into the public space to make demands on public normativity which can be enforced by law, he or she do not make such demands based on revelation and predicated on faith or religion, although they may coincide with such. It is, as we have seen, part of Christian anthropology, that humans are endowed (by the creator) with the faculty of reason, common to humanity, which, indeed constitutes the legitimate language of general public normativity. The content of the Christian demand within the public sphere will thus be in the realm of practical reason – morality and ethics as often expressed through natural law. If I may give an example, when Cain murdered Abel, he did not turn around and say to the Lord: You never told me it was forbidden to murder. Neither does the reader of Scripture raise such an objection. It is understood that by virtue of their creation (for the religious, in the image of God) we all have the capacity to distinguish between right and wrong and do not require divine revelation for such.

This too, is not a concession to secularism. It is an inevitable result of the religious propositions which informed the Regensburg discourse. To adopt a publicly binding norm predicated exclusively on religious faith and revelation would violate precisely that profound, religiously based, commitment to religious freedom, whereby coerced faith is a contradiction and contrary to divine will.

It is, too, a courageous proposition. On the one hand it constitutes the entry visa of the Christian into the normative public square as an equal. At the same time it imposes a serious and severe discipline on the Christian community of faith. The strictures of reason might force one to revisit moral positions and to reverse previous norms. One no longer has that Joker in the Pack: “This is what God commanded”. That is not part of shared public reason. One might lose, reasonably, an argument rooted in reason. If one adopts a language, one has to speak it correctly to be understood, one must follow its inherent grammar if one is to be both understood and convincing. And that is true also for the language of Reason.

The Seduction of Natural Law

I want to explore now one fundamental implication of this understanding of freedom from religion in the European circumstance when Chris-

tianity as a practiced religion has become a minority. We are living in a Post Constantine Europe, something that remaining Christians have difficulty in internalizing.

As I noted above the Rawlsian fallacy was in his misunderstanding of Christianity. The Christian goes into the Public Square with a legitimate demand for using the power of the State and the Law to impose norms, only when such norms can be derived from universal reason/natural law and do not rely on revelation. A Christian may legitimately insist that the State criminalize murder not because this is to be found in the Ten Commandments revealed to Moses at Sinai, but because universal reason and natural law lead to the same result. Couching religious norms in the language of universal reason and natural law become thus, as noted above, the entry visa of the believer into the public square.

There is, thus, a huge temptation to couch as many religious norms in the language of reason and natural law and thus boldly assert such as general norms which should bind society as a whole.

I already noted above the courage of the Christian position accepting that only religious norms justifiable by reference to reason and natural law may be imposed on the public at large. I wish to elaborate here on some of the risks of overreach in yielding to this temptation. One should proceed with great caution. Getting it wrong, that is mischaracterizing a norm the authority of which derives exclusively from revelation as if it is part of universal reason, may have serious undesirable consequences. Some consequences are of a practical and prudential nature all the more relevant in a state of minorityship. They may be ineffective as well as harm the ability of religious communities to preserve their freedom of religion.

But no less important is the fact that such mischaracterization may lead one into serious *religious error*, imposing a religious norm on non-believers. «*We impose our faith on no one. Such proselytism is contrary to Christianity. Faith can develop only in freedom*» (*Homily*, Munich, 10 September 2006).

As regards the doubtful efficacy of overreach I can do no better than cite, once again, the wise reflections of Chantal Delsol in her John Paul II lecture.

«*Christians try to defend their traditional moral values relying on non-Christian arguments: they know too well that their dogma would not be heard at all. They strategically argue from the perspective of nature, natural law or related reasons which are not necessarily less important.... Yet with no practical mean-*

ingful results ever. Our society is not concerned with natural law: people widely believe that rules of right and wrong are created by society, and are not intrinsic to human nature. They also question the relationship between politics, power and traditional religion».

One can go further. It is not just oftentimes ineffective for the reasons Delsol explains. It may be counterproductive. In the secular society in which we live in Europe (and the West more generally) minority religious communities struggle to preserve their religious norms even when these are countercultural. If norms of faith are couched in terms of general reason, and rightly or wrongly one loses the public debate – as has been increasingly the case – it makes it more difficult to persuade general society – to make the switch and allow religious communities the autonomy to observe their religiously derived norms.

Let me give an example. Think of the Muslim and Jewish communities who insist on Hallal and Kosher slaughtering. If they were to make the argument for this slaughter based on the proposition that in reason it is the most humane way of slaughtering (it was such for many centuries) – and then society found (rightly or wrongly, in present circumstances rightly) that it was not more humane, it would be much more difficult to sanction the practice than if they justified the practice *ab initio*, as part of their ritualistic and particularistic religious based normativity.

There is also a consideration which is relevant within the community of faith and not only vis-à-vis general secular society, a consideration which in my view is all the more poignant in the situation of minorityship.

Does, for example, a Catholic claim, as was the case, in say Italy not until too long ago, that the prohibition on Divorce derives from universal reason and is, as such, something which one should or at least may legitimately seek to impose on all, as indeed was the case in Italy well into the second half of the 20th Century. Or should the prohibition on Divorce be something about which one says that it is an internal norm, deriving from the text of scripture and reflecting the particularist logic of the Catholic sacrament of marriage but not opposable to the whole human community? If the latter is chosen it becomes an explicit identity marker, one of many, of what it means to be a Catholic. The fact that it is a norm that derives from revelation and is explicated within the Christian covenant, does not mean that it cannot and should not be part of a societal discourse on the meaning of marriage, conjugal love and commitment. It simply should not be presented as something that general reason would demand of everyone to follow.

When Catholic parents educate their children, do they say – Once married, no divorce because that is what marriage must mean to all men and woman? Or do they say – Once married, no divorce, because this is how we Catholics, following the teaching of our Lord and our Church understand marriage? The terse answer – We do this or do not do this because we are Catholic is not only an identitarian marker of great value in my Opinion. It is also a way, in the education of children to assert a special relationship with the divine: we do this or do not do this for the exclusive reason that the Lord has so commanded us. Following some transcendental truths which go beyond are human reason have a particular religious significance.

This question becomes a whole lot more delicate if posed in relation to the debates *du jour* regarding, say, homosexuality and same sex marriage. I certainly do not want to express an opinion on the substance of this debate save to say that as a matter of public reason, I believe there can be non-homophobic utilitarian arguments concerned with preserving the traditional understanding of marriage and the importance of traditional families which may explain opposition to same sex marriage. There are, too, valid arguments to extend ‘marriage for all’ rooted in very similar concerns, namely privileging the status of marriage.

But the sacramental logic of marriage, a holy union in the eyes of God, within religion generally and within the Judaeo-Christian tradition more specifically which restricts marriage in a whole variety of ways among which is the exclusion of same sex marriage, can be seen to follow an altogether non-utilitarian logic. Marriage on this understanding is to be viewed as holy sacrament. But this very vocabulary of sacrament and holiness are an indication that this is a norm which cannot and should not be imposed on non-believers.

But there is a third strand and it is the most controversial – which opposes same sex marriage not on utilitarian arguments, nor on the sacramental nature of marriage but argues from a position of universal reason and natural law.

The opposition to same sex marriage based on natural law does not derive from the ‘unethical’ dimension of same sex marriage, but from the contention that it is against the order of the world (and variants of this argument).

But with great respect to many natural law scholars, I never found this strand of the argument persuasive. Deriving normativity from the ‘nature of the world’ is to my mind deeply rooted in a religious world

view: that our natural world had a Creator, the Holy One Blessed Be He and that in His creation of the world was embedded a Telos: it was created in the way it was with divine purpose. A teleological view of the natural world is, in my contention, inherently and quintessentially, religious. Take away the divine Creator and there is no reason that an atheist must see any normativity in the natural world. The Law of Gravity is not normative. It is causal and descriptive. When a child asks for the reason for a would be prohibition on same sex marriage, the only legitimate answer on this view would be that it so because it is against the will and design of the Almighty.

If there is any merit in this argument the consequences are clear. To impose such by law on non-believers would be *religiously* impermissible.

And, additionally, the prudential arguments mentioned above would also come into play. If the argument is couched in natural law terms, and, as an empirical matter, one is seen to lose the public debate when couched in universal reason, the internal authority of the norm within the community of faith is correspondingly weakened and the ability of the (minority) community of faith to seek respect for their counter culture position, would be more difficult to make that if, *ab initio*, it was presented as a religious norm to be respected under freedom of religion. Put differently, it becomes more difficult subsequently to claim a consciousness exception based on religion to a general norm. If the norm is presented as a matter of public reason and one loses that debate deliberatively and democratically, why should one be given an opt-out from the general norm? If it is presented as part of a religious logic and thus an expression of freedom of religion, the case is much stronger.

FREEDOM OF, AND FREEDOM FROM, RELIGION IN A SECULAR WORLD (PART II)

Joseph H.H. Weiler

Who does not believe in Freedom of, and Freedom from religion in our modern, liberal democratic societies? Freedom of religion may be found in every single European constitution. But it is commonly understood to include freedom from religion as well. It is in this primordial sense that John Paul II and Benedict XVI argued for the primacy of religious freedom among all freedoms: it stands as proxy for the very ontology of the human condition. Of what it is to be human.

Keywords: *Religious Freedom, European Constitutions, Natural Law, Laïcité, Secularism.*

Libertà di religione, libertà dalla religione in un mondo secolarizzato (prima parte)
Chi non crede nella libertà di religione e nella libertà dalla religione nelle nostre società moderne e liberaldemocratiche? La libertà di religione è presente in ogni singola costituzione europea. Ma è comunemente intesa come libertà di religione. È in questo senso primordiale che Giovanni Paolo II e Benedetto XVI hanno sostenuto il primato della libertà religiosa tra tutte le libertà: essa rappresenta l'ontologia stessa della condizione umana. Di ciò che significa essere umani.

Parole chiave: *Libertà religiosa, Costituzioni Europee, Diritto Naturale, Laïcité, Secolarismo.*

One of the most pervasive and persuasive articles of faith of *Laïcité* is that it enshrines and ensures the principle of neutrality of the liberal State. Nowhere is this ‘dogma’ more strongly held than when it comes to the role of the State in education. The Second Chamber of the European Court of Human Rights in the *Lautsi* Case gave forceful expression to this principle. In unanimously finding that the Italian requirement of displaying a crucifix in all classrooms of elementary public schools was a violation of the European Convention of Human Rights it said: «*The State’s duty of neutrality and impartiality is incompatible with any kind of power*

Joseph H.H. Weiler, NYU School of Law, New York.
Email: joseph.weiler@nyu.edu

on its part to assess the legitimacy of religious convictions or the ways of expressing those convictions» (47).

Obviously displaying a crucifix in the classroom would violate such. It is a position and a conclusion which appear almost axiomatic. If one believes in the neutrality of the State – not least on matters of religion – as a core liberal marker, how could one not reach such a conclusion? Often it is put as follows: how could one consider an empty wall, which forbids the crucifix, as more objectionable than a wall which allows the crucifix.

I do not wish to engage with the far deeper ontological issue of whether liberalism as such can usefully be described as a ‘neutral’ worldview, but instead grapple with the assumption of neutrality and the way it plays out in relation to religion in contemporary European societies.

Secularism and *laïcité* are not an empty categories which signifies absence of faith. To many, they signify a rich world view which holds, *inter alia*, the political conviction that religion only has a legitimate place in the private sphere and that there may not be any entanglement of public authority and religion. For example, on this view, only secular schools should be funded by the State. Religious schools must be private and not enjoy public support. It is a political position, understandable historically and respectable as such. But it is difficult to consider it as “neutral” on the political spectrum.

Today, the principal social cleavage in our States as regards religion is not among, say Catholics and Protestants, but among the religious and the ‘secular’. If the social pallet of society were only composed of blue yellow and red groups, than black – the absence of colour – would be a neutral “colour.” In a society the overwhelming members of which are religious albeit of different denominations, a secular, non-religious State could in this setting be considered as neutral. But once one of the social forces in society has appropriated black as its colour, then that choice is no longer neutral.

Secularism is not like the black which is absence of colour, but the black which is a bold colour in and of itself. If one is presented with a binary choice, in this case religious versus non-religious world view, neither choice is any longer neutral.

Let us see how this plays out in relation to education. If we compare two models of State funding of education – the Franco-American model on the one hand and the Dutch-British model on the other. Under the first model, in the name of neutrality, the State will only fully fund secular schools. This is a happy choice for non-religious parents the ed-

ucation of whose children will be paid by the State but somewhat less happy for parents who wish their children to receive an education which reflects, or at least respects, the religious commitment and to achieve such have to send their child to a private school which at best receives a partial subsidy for some functions.

The Netherlands and the UK, understand the dilemma and adopt an ‘agnostic’ position: they will fund public schools which are secular, as well as schools affiliated with one of the principal religions in society. I think a case can be made that the Dutch and British model are more neutral.

If we look inside the class room we may also see the difficulty of the neutral posture articulated by the Second Chamber of the European Court of Human Rights. Consider the following parable of Marco and Leonardo, two friends just about to begin school. Leonardo visits Marco at his home. He enters and notices a crucifix. ‘What is that?’, he asks. ‘A crucifix – why, you don’t have one? Every house should have one’. Leonardo returns to his home agitated. His mother patiently explains: ‘They are believing Catholics. We are not. We follow our path, no less noble. Now imagine a visit by Marco to Leonardo’s house. ‘Wow!’, he exclaims, ‘no crucifix? An empty wall?’ ‘We do not believe in that nonsense’ says his friend. Marco returns agitated to his house. ‘Well’, explains his mother, ‘We follow our path.’ The next day both kids go to school. Imagine the school with a crucifix. Leonardo returns home agitated: ‘The school is like Marco’s house. Are you sure, Mamma, that it is okay not to have a crucifix?’ But imagine, too, that on the first day the walls are naked. Marco returns home agitated. ‘The school is like Leonardo’s house,’ he cries. ‘You see, I told you we don’t need it’.

In reality, the *laïque* alternative to the crucifix is not a naked empty wall, The walls of our schools are open to accommodate and endorse all manner of world views, and in reality often do – except the one world view which is explicitly excluded which is the religious world view. At the entrance of every elementary school in France you will find inscribed: *Liberté, Égalité, Fraternité* – the battle cry of the French Revolution. I would be delighted to send my children to a school which displayed such rousing words, embodying such ideals. But if I were a Monarchist, I might feel, well, upset. Were I a Monarchist and were to complain to the School board of the city or region, I would be told: Win the next election, and have it removed, and put up instead, *La France est Moi*. I would never dream of telling my children that *Liberté, Égalité, Fraternité* is

a neutral principle. On the contrary, it is an ideological position which I favor, and for which much blood was spilled. I would mobilize to defend it, democratically of course, and hope my children would be equally so mobilized. But neutral?

And yet, there it is on the wall. Imagine, not a farfetched hypothetical, that a region in the country decided to be Nuclear Free. Driving through Europe you find many such regions. Many of them espouse a nuclear free icon. Often the triangular piece sign of the 60s. It, too, in such regions could go on the wall of a school. The classroom wall, in principle and in reality, is covered with signs and symbols which reflect democratic, ideological preferences of our polities. Leave your privileged tenured university desks, enter into the nearest school. Take a look around. The only thing you will not find is a religious symbol. The principle of classroom neutrality does not, in theory and praxis, require an empty wall. It could not – there is hardly a symbol or picture which does not carry some explicit or implicit ideological baggage. Even Goldilocks and the Three Bears is not ideologically neutral.

What the *laique* constitutional principle does is to allow most such representations on the wall, when democratically arrived at by school boards, educational authorities and the like, except religious ones which are prohibited even if they were to be massively supported by democratic institutions. This result follows the logic of constitutionally defining religion as a private affair even if religion itself does not so define itself.

The educational consequence is not trivial. For the message, both explicit and implicit, can well be understood as – all world views can find their place on the wall and are thus to be understood as legitimate, except a religious world view which, by implication at least, becomes toxic. Nelson Mandela or Che Guevara: Yes; John Paul II, Mohammad or Moses: No.

Both the Italian choice – crucifix – and the French choice – no crucifix, pose an educational challenge. The Italians will have an imperative exigency in their educational programming to teach respect for other religions and for no religion at all. The French, who today do not only forbid a crucifix on the wall, but forbid children to wear a cross or a headscarf or a *kipphah* (but you can wear a shirt with Marx, Karl or Groucho, on the back) have an imperative educational exigency to teach respect for the religious sensibility and not allow the ban to be interpreted as the State endorsing an attitude of contempt or derision towards religion.

There may be particular circumstances where the arrangements by the State could be considered coercive and inimical given, say, the demographic composition of a school catchment area, in which case a variety of pluralist options are open. But, indeed, pluralism and accommodation seem to be more fecund concepts to deal with these issues than 'neutrality'.

Reframing the Approach to Collective Religious Identity and Individual Religious Liberty

As noted above, we habitually talk of the commitment to religious freedom, both positive and negative: freedom of religion and freedom from religion, which European states are constitutionally to guarantee their citizens and residents.

But when it comes to the identity of the State, how does one reconcile between the two? Would not a religious identity of the State militate against the freedom of religion of its secular population and citizens adhering to a different religion? And would not a State shorn of any religious identity not compromise the freedom of religion of, say, a majority who wish to see that preference reflected in the State? Europe, I would argue, has charted an interesting and in my view appealing approach to this issue.

The European constitutional landscape posits two rather than one "Freedom of and from Religion". One is the classical *individual* Freedom of and from Religion, which is a common European constitutional asset. No one should be privileged or discriminated on account of their religious affiliation or the absence thereof.

However, in its very statal structure Europe represents a second *collective, identitarian*, Freedom, conceptually stemming from the internationally guaranteed right of self-determination, namely the freedom of nations/states to include in their self-definition, in their self-understanding and in their national and statal symbology, a more or less robust entanglement of religion and religious symbols.

Consider France and the United Kingdom, good examples because both are founding members of the European Convention of Human Rights and, with the usual imperfections, are both considered robust liberal democracies in good standing.

France, in its very Constitution, defines itself as *laïque* – usually understood as mentioned above, as a political doctrine which does not al-

low the State any endorsement or support of religion and would, say, consider the display of religious symbols by the State or the funding of religious schools, as, well, anathema. At an *individual* level, *laïcité* does not necessarily mean individual atheism or agnosticism. I know many persons who are religious in a profound and capacious way, but uphold *laïcité*. They do so because they believe that, independently of their personal conviction, it is wrong for the State to get entangled with religion. This precision is important since it helps highlight the fact that *laïcité* is a political doctrine about the best way to regulate the relationship between the State and Religion. The origins of, and justification for, *laïcité* can be historical (the specificities, for example, of the *Ancien Régime* and the subsequent French Revolution) but also theoretical – rooted in both principled and pragmatic consideration of, say, how best the State may ensure peaceful coexistence among religious factions.

Laïcité is to be contrasted with an opposing doctrine, which is also very common in Europe and which has no accepted name. “Theocracy”, even by the most ardent supporters of French style *laïcité*, would not be an appropriate label to describe a State like the modern UK or Denmark. For convenience let us refer to states the collective identity of which contain a religious self understanding and sensibility. The most striking manifestation of such are those states which have an established Church and a State religion, like the UK (Anglican), Denmark, (Lutheran), Greece (Orthodox), Malta (Catholic) to give but a few examples. I estimate that around half the population of Europe live in States which cannot be defined as *laïque* as *la France*.

These States are committed as a matter of individual rights to freedom of and from religion, but see no wrong in a religious, or religiously rooted, self-understanding of nation and state, and their public spaces are more or less replete with state-endorsed religious symbology. In England, part of the UK, the Monarch is both the Head of State but also the Titular head of the Anglican Faith and its institutional manifestation in the Church of England: the “Established Church” of the Nation and State. Many State functions have a religious character: clergy sit (or sat) *ex-ufficio* as part of the legislature, the flag carries the Cross (of St. George) and the national anthem is a Prayer to God.

In somewhat of a mirror image of what I wrote above, I know many persons in England who are very convinced atheists and yet see no harm in the this religious entanglement of the collective identity and are also able to invoke considerations of principle and pragmatism: has the UK

been more riddled with religious strife than, say, France? It would seem that at least until recently, Catholics, Jews and Muslims were at peace with, say, a photo of the Monarch on the wall of a classroom or, more significantly, the English (or British) population at large has been at peace with a Catholic, or Jewish or Muslim or Church of England classroom funded from the general tax receipts of a population which is mostly secular, just as their French counterparts would be uncomfortable with the above.

It is not my purpose to claim normative parity for these two positions – a proposition which would be hotly contested. But I will make two claims in relation to them. First, both the France and the UK (English) models are considered constitutionally legitimate in Europe. The UK (or Denmark, or Malta, or Greece) and many others with different recipes of Church/State arrangements are not, simply by being what they are not in violation of the Convention or in violation of the common constitutional traditions of Europe. Second, and more controversially, I do need to repeat here that the claim that *laïcité* embodies a principle of neutrality – requires a very narrow (and self-serving) definition of what we mean by neutrality. Sure, a *laïque* State, a *la France*, is neutral as between different *religious* factions in the French public space. But it is not neutral in a broader political sense. What may hang on a French classroom wall will depend on the political colour of French democracy at any given time: a bust of Voltaire? *S'il Vous Plaît*. Marx? *Pourquoi Pas?* The noble Battle Cry of the French Revolution – *Liberté, Égalité, Fraternité* – is, as mentioned, to be found on countless schools across the country. The only things that may not be displayed, independently of the contemporary colour of voter preference, is a cross, or a *mezuzah* or a crescent. Kids may come to school with any manner of emblems such as the famous peace triangle, but not with you-know-what.

There is not contestation in Europe about the principle of freedom of and from religion (though many debates about its application) at the individual level. But there is a deep contestation about the most suitable way to regulate the symbolic and iconographic entanglement of Church and State. The *laïque* position is surely not “neutral” about that contestation: it is as much a polar position as is the more religiously oriented position outlined above. . It does not simply choose a side. It is a side. It is theoretically autistic or disingenuous to claim neutrality for a term which defines one pole in a bipolar dispute.

This argument brings about yet a third very important underlying

distinction which is rarely articulated, but which can be very visible. There are those who truly believe that *laïcité* is a primordial condition – sine-qua-non for a good liberal democracy and that, at least implicitly, the moderate secularist position is sub-optimal at best and aberrational at worst. Consequently, it is morally imperative for good democrats and liberal pluralists to attempt to clip the wings of religious manifestations even if moderat as far as possible – a principled and consistent position.

There are others (myself included) who hold the view that, even more in today's world than before, the European version of the religious states explained above is in fact hugely important in the lesson of tolerance it forces on such states and its citizens towards those who do not share the “official” religions and in the example it gives the rest of the world of a principled mediation between a collective self-understanding rooted in a religious sensibility, or religious history, or religiously-inspired values and the imperative exigencies of liberal democracy. There is, on this view, something inspiring and optimistic by the fact that even though the King is the Titular Head of the Church of England, the many Catholics, Muslims and Jews, not to mention the majority of atheists and agnostics, can genuinely consider him as “their King” too, and equal citizens of England and the UK. I think there is intrinsic value of incalculable worth in the European pluralism which validates both a France and UK as acceptable models in which the individual right to and from religion may take place.

This, then, is how I would frame the issues against which the spate of cases and debates currently present in the European public space must take place. All too often these debates are reduced to the oft-difficult line drawing exercises between freedom of and from religion and their counterbalancing by other societal mores.

We all accept that when it comes to Freedom *of* Religion, the right, like all other fundamental rights, is not absolute. We would not allow in the name of religious freedom human sacrifice, or even the kind of conduct which incites to hatred or threatens public order and peace. The individual liberty is ‘balanced’ against a collective good variously defined.

But surely Freedom *from* Religion is not absolute, and its vindication has to be so balanced, and the principle collective good against which it should be balanced would, in my view, be the aforementioned collective freedom of a self-understanding, self-definition and determination of the collective self as having some measure of religious reference. Free-

dom *of* Religion surely requires that no school kid be obligated to chant God's name, even in, say, God Save the King. But does Freedom *from* Religion entitle such to demand that others not so chant, to have another national anthem? How does one negotiate the individual and the collective rights at issue here?

At the identitarian level one should simply accept that religion, religious symbols and memories and histories can be an important part of the fabric of the collective self which constitutes the nation and accept, as is the practice in so many European states that such could be reflected in the symbology of the State. And yet at the same time, respecting and embracing an inclusive notion of equal citizenship, recognizing such as a marker of tolerance and a modern manifestation of liberal sensibilities and perhaps even celebrating the overall European constitutional landscape with its openness to so many formulations of the relationship between religion and State.

At the individual level whilst striving to respect fully freedom of and freedom from religion, instead, then, of negotiating the impossibilities of neutrality through separation, the operative concept should shift to accommodations – pragmatic solutions in which the hard cases where freedom of and from religion clash, one seeks the outcomes that afford maximum respect to these different personal commitments.

I think that both to understand the new debates and to arrive at meaningful, ethical, deontological, identitarian and pragmatic results may profit by this reframing.



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.

INTELLIGENZA ARTIFICIALE: UNO "SPECIAL" SUL DISCORSO DI PAPA FRANCESCO AL G7 (14 GIUGNO 2024)

Andrea Carobene, Gabriele Della Morte, Francesca Sironi De Gregorio, Mario A. Maggioni, Roberto Maier, Antonella Marchetti, Giovanna Mascheroni, Simone Tosoni, Gianluca Zuccaro

Il 14 giugno 2024 Papa Francesco ha presentato al G7 di Borgo Egnazia (Savelletri di Fasano, Puglia) un'articolata riflessione sull'intelligenza artificiale, «strumento affascinante e tremendo» che più di altri tocca l'umano. Dopo l'intervento, i membri del gruppo di lavoro informale sull'intelligenza artificiale, costituito all'interno del Centro di Ateneo per la dottrina sociale della Chiesa, sono stati invitati a esprimere un commento "a caldo" a partire dai punti più significativi in relazione al proprio ambito di ricerca.

Parole chiave: *Intelligenza artificiale, Persona, Libertà, Responsabilità, Relazione, Algoritmi, Guerra, Diritto umanitario, Antropologia, Politica.*

Artificial intelligence: a 'special' on Pope Francis' speech to the G7 (14 June 2024)

On June 14, 2024, during the G7 summit in Borgo Egnazia (Savelletri di Fasano, Puglia), Pope Francis delivered an insightful reflection on artificial intelligence, referring to it as an «exciting and fearsome tool» that profoundly impacts the human experience. Following his address, members of the informal working group on Artificial Intelligence, formed under the University Center for the Social Teaching of the Church, were invited to share their immediate reflections, focusing on the most significant aspects in relation to their specific fields of research.

Keywords: *Artificial Intelligence, Person, Freedom, Responsibility, Relation, Algorithms, War, Humanitarian Law, Anthropology, Politics.*

Introduzione (Mario A. Maggioni e Simona Beretta)

Francesco, primo Papa a prendere parte ad una riunione del forum intergovernativo dei "grandi" Paesi (G7), il 14 giugno 2024 ha presentato a Borgo Egnazia, in Puglia, un'articolata riflessione sulla intelligenza artificiale, «*strumento affascinante e tremendo*» che più di altri tocca l'umano.

Abbiamo invitato i membri di un gruppo di lavoro informale di ricer-

ca sull'intelligenza artificiale, costituito all'interno del Centro di Ateneo per la dottrina sociale della Chiesa, ad esprimere una “reazione a caldo” dopo l'intervento di Papa Francesco al G7, per approfondire il dialogo fra ricerca e magistero e elaborare proposte culturali e politiche all'altezza delle sfide che “ci toccano” – non solo come destinatari passivi, ma chiamandoci a essere protagonisti.

In questa introduzione presentiamo gli elementi principali dei sette contributi che formano questo “special” del Dizionario.

Padre Gianluca Zuccaro (*I punti fondamentali del discorso al G7*) offre una efficace sintesi del discorso di Papa Francesco, evidenziandone le connessioni con altri importanti documenti del magistero sociale e con alcuni recenti contributi etico-teologici sulla centralità della persona umana.

Anche il contributo di Andrea Carobene (*Tecnologia come apertura alla alterità*) ricorda che parlare di tecnologia significa parlare dell'umano: la tecnologia è intrinseca alla natura stessa dello strumento che, essendo espressione della persona umana, rimanda alla sua libertà e alla sua responsabilità.

A questa osservazione si collega il contributo di Mario A. Maggioni (*Scelta e decisione, tra libertà e responsabilità*) che, in una prospettiva economico-comportamentale, si sofferma sul processo della decisione umana in un ambiente incerto, tema spesso marginalizzato e minimizzato nelle scienze sociali. Decidere implica una assunzione di rischio e di responsabilità e rimanda ad una concezione dell'uomo come essere intrinsecamente relazionale.

Giovanna Mascheroni e Simone Tosoni (*Dal conoscibile al datificabile: il colonialismo dei dati*) rileggono il discorso del Papa alla luce della riflessione sociologica che, inscrivendo il fenomeno IA nei processi di algoritmizzazione dei media e di “datificazione” della dimensione sociale, chiariscono perché è indispensabile un rilancio del “politico”, inteso come scelta etica non delegata, affinché la tecnologia sia a vantaggio di tutti e non un lucrativo affare per pochi.

Si tratta di “immaginare responsabilmente il futuro”, come sottolinea Antonella Marchetti nel suo contributo (*Persone, algoritmi e psicologia:*

immaginare responsabilmente il futuro). Se la tecnologia è inevitabilmente un prodotto della creatività umana, in che cosa l'IA si distingue dall'intelligenza umana? Come si intersecano la mediazione culturale operata dagli strumenti tecnici e la necessità di relazionarsi con l'altro? Come lasciarci ancora sorprendere dall'umano?

Il contributo di Gabriele Della Morte e Francesca Sironi De Gregorio (*“Nessuna macchina può decidere se togliere la vita a un uomo”*) sottolinea, in un'ottica giuridica, il rischio che l'utilizzo dell'intelligenza artificiale possa attentare ai più elementari principi del diritto umanitario. In guerra, fa una grande differenza che i sistemi bellici siano azionati o controllati dagli umani (*human in the loop, human on the loop*), oppure siano “armi autonome” (*human out of the loop*) che sanciscono la disumanizzazione definitiva dell'avversario.

Abbiamo lasciato per ultima la presentazione del contributo di don Roberto Maier (*L'intelligenza artificiale e il mistero della libertà*) perché ricapitola i termini della dimensione antropologica del discorso del Papa. A partire dalla esperienza vertiginosa della libertà personale, che decide di sé e della sua vita, Maier chiarisce perché l'ultima parola sulla intelligenza artificiale spetti al politico: come ogni persona esiste decidendo, anche la polis esiste solo come decisionalità condivisa.

1. I punti fondamentali del discorso al G7 (Gianluca Zuccaro)

Il recente discorso di papa Francesco *alla sessione del G7 sull'intelligenza artificiale* (14 giugno 2024) si pone in sintonia con i precedenti pronunciamenti magisteriali in cui emerge l'attenzione per il tema dell'intelligenza artificiale (IA) e, in generale, per l'impatto delle nuove tecnologie nell'odierno contesto globalizzato (cfr. *Humana communitas*, 2019; Francesco, *Messaggio per la 57a Giornata delle Pace*, 2024). Dal documento risulta una visione positiva del rapporto tra l'essere umano e la tecnica, intesa come elemento caratterizzante la sua condizione esistenziale e, in particolare, la sua relazione con il mondo. Essa è espressione alta del suo essere spirito incarnato, in quanto gli permette di abitare il cosmo in modo personale, nonché storicamente e culturalmente situato (cfr. Benanti 2016, 110s.).

È in tale prospettiva che viene accolto con favore il crescente sviluppo

dell'IA, sottolineando come tale tecnologia informatica sia in grado di apportare modifiche profonde alle nostre relazioni personali, economiche e politiche, e come il suo più alto fine sia quello di essere al servizio dell'essere umano, favorendone uno sviluppo integrale (cfr. *Populorum progressio*, 1967, 1-42). A riguardo, è sottolineata la centralità del concetto di persona umana, quale realtà creata ad immagine e somiglianza di Dio (*Gn* 1, 26), rispetto a cui ogni altra entità deve essere subordinata. È a questa, quindi, che va riconosciuta la dignità ontologica, che deriva dal suo essere «*voluta, creata ed amata da Dio*» (*Dignitas infinita*, 2024, 7). È questo il punto di partenza imprescindibile per ogni riflessione etica che voglia orientare al bene l'utilizzo dell'IA e avere un respiro capace di raggiungere gli esseri umani di ogni cultura e credo religioso (cfr. *Dignitas infinita*, 6).

Strettamente legato ai concetti di persona umana e della sua dignità è il tema della scelta. Il testo ben distingue tra la possibilità offerta dall'IA di compiere scelte sulla base di una serie di dati opportunamente elaborati e la capacità dell'essere umano di decidere. Nel compiere tale atto, che coinvolge l'essere e il vissuto del soggetto, egli ne diventa responsabile dinanzi a Dio, come ai fratelli, e fa uso della sua libertà, elemento che lo distingue da ogni artefatto, per quanto complesso esso sia (cfr. Piana 2022, 66s.). Alla luce di ciò, emerge come un impiego etico dell'IA non possa prescindere dal lasciare all'uomo la decisione ultima su temi cruciali, quali la vita e la morte.

Fortemente connesso a ciò è il rimando all'impiego dell'IA in contesti, come quello della ricerca e della giustizia, in cui la peculiarità del pensiero umano, nelle sue due componenti logico-dimostrativa (*inter-legit*) ed intuitiva (*intus-legit*) (cfr. Lambert 2023, 71), è elemento insostituibile. Soltanto un pensiero come quello umano è in grado di aprirsi alla novità, sia nella conoscenza del mondo che nella storia personale di ciascuno, e tracciare percorsi di reale sviluppo per la famiglia umana.

Infine, un ultimo aspetto su cui il testo si sofferma riguarda il rapporto tra questa tecnologia e il contesto storico-sociale in cui essa si pone. La realtà globale nella quale siamo inseriti e il carattere transnazionale dell'IA rappresentano uno stimolo verso la ricerca di riferimenti etici che siano comuni. A tale riguardo, un ruolo fondamentale è quello rivestito dalla politica, chiamata ad essere contesto di riflessione e confronto in cui assumere decisioni, per il bene del singolo cittadino e dell'intera comunità. Il rischio di perseguire interessi di natura puramente economica, e rafforzare così una visione tecnocratica (cfr. *Laudato si'*, 2015,

106-114) e riduttiva dell'essere umano, è opportunamente sottolineato nel documento.

Pertanto, l'invito è quello ad una politica che sappia accostarsi alla realtà umana in tutta la sua complessità e orienti uno sviluppo dell'IA secondo principi etici rispettosi della dignità della persona, favorendo percorsi di inclusione e di pace rivolti all'intera umanità (cfr. *Fratelli tutti*, 2020, 179s.).

Bibliografia

Benanti P. (2016), *La condizione tecno-umana: domande di senso nell'era della tecnologia*, Dehoniane, Bologna.

Lambert D. (2023), *Robotica e intelligenza artificiale*, Queriniana, Brescia.

Piana G. (2022), *Umanesimo per l'era digitale. Antropologia, etica, spiritualità*, Interlinea, Novara.

Gianluca Zuccaro
Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano
gianluca.zuccaro@unicatt.it

2. Tecnologia come apertura alla alterità (Andrea Carobene)

«Uno strumento affascinante e tremendo», che «*impone una riflessione all'altezza della situazione*». Così Papa Francesco ha definito l'intelligenza artificiale nel suo *intervento alla sessione del G7 a Borgo Egnazia*.

I due aggettivi usati per descrivere l'intelligenza artificiale accompagnano il sostantivo “strumento”, ed è attorno a questa parola che Papa Francesco ha costruito il suo intervento. Sottolineare la dimensione strumentale delle intelligenze artificiali (plurale usato tanto nel messaggio per la LVIII Giornata mondiale delle comunicazioni sociali quanto nel messaggio per la LVII Giornata mondiale della pace), è la modalità che ha permesso al Santo Padre di sottolineare la dimensione umanistica della tecnologia.

«*Parlare di tecnologia è parlare di cosa significhi essere umani e quindi di quella nostra unica condizione tra libertà e responsabilità, cioè vuol dire parlare di etica*».

L'idea è che noi viviamo in una condizione “tecno-umana”, e che il nostro rapporto con la Natura è sempre mediato dagli strumenti. La necessità di servirci di strumenti non è però causata unicamente di limiti

della nostra corporeità, ma è specchio, al contrario, della nostra condizione di «*ulteriorità rispetto al nostro essere biologico*». Noi essere umani siamo «*sbilanciati verso il fuori-di-noi, anzi radicalmente aperti all'oltre*».

Si tratta a mio parere di un'idea importantissima, che sembra rispondere in maniera diretta a chi considera la tecnica come una negazione della nostra apertura verso l'Essere. Al contrario, nel nostro ricorrere agli strumenti «*prende origine la nostra apertura agli altri e a Dio; da qui nasce il potenziale creativo della nostra intelligenza in termini di cultura e di bellezza; da qui, da ultimo, si origina la nostra capacità tecnica*».

Quello che viene detto qui è che la tecnologia, tutta la tecnologia, è legata alla natura proprio dell'uomo, al suo essere proiettato verso l'altro, verso un'alterità. La tecnologia non solo dunque non è neutra, ma è sempre un'espressione della natura relazionale dell'uomo, un'espressione di bellezza perché manifesta la capacità e il desiderio dell'uomo di "essere per", di proiettarsi verso l'altro. Tecnologia come manifestazione dello sbilanciamento dell'uomo verso l'alterità, del nostro essere «*radicalmente aperti all'oltre*».

Scienza e tecnologie vengono qui descritte come un linguaggio umano che aspira alla bellezza e che è mosso dalla bellezza, e questo vale anche per l'intelligenza artificiale. La capacità tecnica dello strumento "intelligenza artificiale" rimanda quindi a quelle dimensioni di cultura e bellezza che sono proprie dell'uomo. In questa concezione della tecnologia l'etica non si presenta quindi come una sovrastruttura, un qualcosa che deve essere pensato a posteriori per vagliare ciò che è giusto o sbagliato, ma al contrario è intrinseca alla natura stessa dello strumento che, espressione della natura propria dell'uomo, rimanda immediatamente alla nostra condizione di libertà, e quindi di responsabilità.

Se quindi da una parte il Papa ricorda ancora come le intelligenze artificiali possano diventare espressione di quel paradigma tecnocratico del quale aveva denunciato i rischi tremendi a partire dalla *Laudato si'* (2015), allo stesso modo ci ricorda come la tecnologia, tutta la tecnologia, abbia in sé, per sua natura, un seme di bellezza e di apertura al trascendente che deve essere colto e valorizzato. Un invito che mi sembra costituire una pista di lavoro davvero interessante e promettente per chiunque si occupa di etica delle intelligenze artificiali, ma anche di tecnologia in genere.

3. Scelta e decisione, tra libertà e responsabilità (Mario A. Maggioni)

Il discorso di Papa Francesco al G7 di Borgo Egnazia offre certamente molti spunti di riflessione. Mi limito a sottolinearne alcuni che hanno provocato, più di altri, la mia, proprio a partire dall'ambito di ricerca che sto approfondendo in questi ultimi anni. In particolare mi soffermo su un piccolo brano estratto dalla parte introduttiva del discorso: «*Conviene sempre ricordare che la macchina può, in alcune forme e con questi nuovi mezzi, produrre delle scelte algoritmiche. Ciò che la macchina fa è una scelta tecnica tra più possibilità e si basa o su criteri ben definiti o su inferenze statistiche. L'essere umano, invece, non solo sceglie, ma in cuor suo è capace di decidere. La decisione è un elemento che potremmo definire maggiormente strategico di una scelta e richiede una valutazione pratica*» (*Discorso alla sessione del G7 sull'intelligenza artificiale*, 14 giugno 2024).

La differenza tra scelta e decisione o, a voler andare ancora più a fondo, l'essenza stessa di quello che intendiamo con questi due termini è da sempre alla radice della scienza economica fin dalle sue origini, a partire dalla filosofia morale nel XVIII secolo, ma è certamente tornata prepotentemente e problematicamente alla ribalta con l'affermarsi del cosiddetto filone dell'economia comportamentale.

In un lavoro del 1992, Amos Tverski (lo psicologo che insieme a Daniel Kahneman, poi premio Nobel per l'economia nel 2002, sviluppò le basi dell'economia comportamentale) e Eldar Shafir legano inescindibilmente il concetto di scelta a quello di libertà (e in questo implicitamente riaffermano una concezione antropologica che non può farci tornare al racconto di *Gn* 2-3) e a quello di rischio quando affermano: «*The experience of conflict is the price one pays for the freedom to choose. Conflict arises because a person does not always know how to trade off costs against benefits, risk against value, and immediate satisfaction against future discomfort. [...] The resolution of conflict is complicated by the presence of uncertainty about the consequences of one's actions, and it is further hindered by the anticipation of dissonance and regret. Conflict plays no role in the rational theory of choice. [...] This principle of value maximization underlies the standard analysis of decision-making under uncertainty and the classical theory of riskless choice, which are widely used in economics, political theory, and management science*» (Tverski e Shafir, 1992, 358).

La libertà è certamente una caratteristica propria dell'essere umano e questa si estrinseca nella capacità di scegliere e di prendere decisioni, cosa che implica sempre una assunzione di rischi e di responsabilità.

La centralità degli algoritmi (vedi voce *Algoritmo*) (definizioni non ambigue di sequenze finite di operazioni) di massimizzazione della correlazione, come avviene nei modelli di *Generative Artificial Intelligence* (rafforzata dalle capacità di *self-learning and self tutoring*), sembrano invece sollevare l'essere umano dall'assunzione della responsabilità per le scelte effettuate e questa caratteristica rende l'IA particolarmente attraente. Non per niente nella "vecchia storia" di cui si accennava all'inizio di questo contributo, nel momento in cui l'essere umano è messo di fronte alle conseguenze (cognitivamente note *ex ante*, ma esperienzialmente ignote) della propria scelta e decisione di "mangiare dell'albero della conoscenza del bene e del male", si assiste ad un goffo tentativo di negazione della responsabilità, che quasi stempera in commedia l'inizio drammatico della vicenda umana: «*La donna che tu mi hai posta accanto mi ha dato dell'albero e io ne ho mangiato*»; o ancora: «*Il serpente mi ha ingannata e io ho mangiato*» (Gn 3, 12-13).

Forse soffermandoci sulla principale tentazione offerte dall'AI, e cioè quella di avere sempre una risposta per qualsiasi domanda, si potrebbe sottolineare che l'ignoranza è semplicemente un fatto, una condizione esistenziale dell'uomo in molte circostanze e che è più ragionevole, come sottolineato da Gilboa *et al* (2009), affidarsi a qualche opzione di *default* o incorporare il principio precauzionale dentro il processo decisionale. In entrambi i casi la razionalità consiste nel poter fornire ad un altro soggetto, che lo richiama, le ragioni della propria scelta. L'opzione di *default* viene infatti costruita e validata nel tempo attraverso una lunga serie di interazioni sociali (come succede ad esempio con i protocolli all'interno di una comunità di pratica, come quella dei medici, dei giudici o degli ingegneri); la capacità di fornire narrazioni persuasive delle proprie credenze implica una concezione antropologica in cui l'individuo, o meglio la persona, non è «*un atomo sperduto in un universo casuale*» (*Caritas in veritate*, 2009, 29), ma un nesso di relazioni (Scola, 2006).

A questo proposito, nell'introduzione del suo *discorso*, Papa Francesco afferma: «*Parlare di tecnologia è parlare di cosa significhi essere umani e quindi di quella nostra unica condizione tra libertà e responsabilità, cioè vuol dire parlare di etica*». E ancora: «*Di fronte ai prodigi delle macchine, che sembrano saper scegliere in maniera indipendente, dobbiamo aver ben chiaro che all'essere umano deve sempre rimanere la decisione, anche con i toni drammatici e urgenti con cui a volte questa si presenta nella nostra vita. Condanneremo l'umanità a un futuro senza speranza, se sottraessimo alle persone la capacità di decidere su loro stesse e sulla loro vita condannandole a dipendere dalle scelte delle macchi-*

ne. Abbiamo bisogno di garantire e tutelare uno spazio di controllo significativo dell'essere umano sul processo di scelta dei programmi di intelligenza artificiale: ne va della stessa dignità umana».

Il riferimento all'etica non è qui inteso come un astratto elenco di valori e di principi, che da lontano e dall'esterno dovrebbero informare l'agire di un uomo concepito come essere autonomo e assoluto (*ab-solutus*) da ogni relazione, ma come il legame tra l'irriducibile individualità dell'essere umano e le sue micro-relazioni costitutive che si esplicitano in azioni e ne definiscono l'esperienza (Arendt, 1958; Wojtyła, 1979). Proprio questo riferimento mi sembra sia il punto fondamentale del discorso del pontefice e che ad ognuno, nei limiti e nelle potenzialità della propria esistenza, sia dato l'inderogabile compito di approfondire.

Bibliografia

- Arendt H. (1958), *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago (trad. it. *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, 2017).
- Beretta S., Maggioni M.A. (2017), *Time, relations and behaviors: Measuring the transformative power of love-based community life*, Helen Kellogg Institute for International Studies.
- Gilboa I., Postlewaite A., Schmeidler D. (2009), *Is it always rational to satisfy Savage's axioms?*, «Economics & Philosophy», 25(3), 285-296.
- Maggioni M.A., Beretta S. (2012). *The Whole Breadth of Reason: Rethinking Economics and Politics*, «Rivista Internazionale di Scienze Sociali», 120 (3), 241-261.
- Scola A. (2006), *Conceptualization of the Person in Social Sciences*, Pontifical Academy of Social Sciences, Acta 11, Città del Vaticano.
- Wojtyła K. (with Anna-Teresa Tymieniecka) (1979), *The Acting Person*, edizione originale in polacco, *Osoba i Czyn*, 1969 Dordrecht; D. Reidel Pub. Co., Boston.

Mario A. Maggioni
Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano
mario.maggioni@unicatt.it

4. *Dal conoscibile al datificabile: il colonialismo dei dati* (Giovanna Mascheroni e Simone Tosoni)

Il discorso tenuto dal Santo Padre *in occasione della sessione del G7 sull'Intelligenza Artificiale* a Borgo Egnazia (Puglia) nel giugno 2024 propone un inquadramento delle sfide poste dalla nuova tecnologia che riprende e rilancia l'impostazione adottata dalle discipline sociologiche per affrontare il problema delle conseguenze sociali dell'IA. In estrema sintesi, tale impostazione consiste, da una parte, nell'adozione di una prospettiva di lungo corso, che riconosca le continuità degli sviluppi tecnologici più recenti con il processo, almeno ventennale, di algoritmizzazione dei media e di datificazione del sociale; e dall'altra nello sforzo sistematico di contestualizzare la riflessione sulla nuova tecnologia nei presenti scenari economici, culturali, sociali e politici.

Guidato da quello che definisce un nuovo umanesimo tecnologico, il Santo Padre riconosce così la profonda ambivalenza dell'intelligenza artificiale, aperta a esiti opposti nel suo processo di diffusione sociale: divenire per l'uomo un potente aiuto nel compito di "custodire e governare" il mondo o formidabile strumento di asservimento, e finanche di annullamento dell'uomo stesso per mano dell'uomo.

Se ciò vale per ogni tecnologia prodotta dall'uomo, il Santo Padre mette però anche a fuoco la radicale novità dell'IA: non si tratta più soltanto di uno *strumento* per comunicare con gli altri, per fruire di contenuti, per compiere operazioni semplici, ma di una tecnologia che acquisisce capacità agentiche, che le consentono di comunicare (con le persone e con altre macchine) e di prendere decisioni in modo autonomo o parzialmente autonomo.

Questa inedita capacità apre due ordini principali di problemi.

Il primo, più generale, è quello della delega etica alla macchina: una volta mobilitata l'intelligenza artificiale per un obiettivo, questa tende infatti a ridurre lo spazio decisionale dell'agente umano, riducendo di conseguenza anche gli spazi di esercizio della responsabilità in favore di procedure automatizzate, peraltro umane: è il rischio implicato dal paradigma tecnocratico, di cui l'AI rischia di farsi esempio più evidente e allo stesso tempo volano.

Il secondo ordine di problemi riguarda invece i concreti modi in cui la macchina prende le decisioni ad essa delegate: modi che rischiano di amplificare le disuguaglianze sociali esistenti, andando a produrre discriminazione nell'accesso alla conoscenza, alla salute, al credito e alle

opportunità. In questo scenario, diventa fondamentale ispirarsi a quella che il Santo Padre chiama «*una nuova algoretica*» che metta al centro la persona e che sfidi l'epistemologia del "dataismo" (Van Dijck 2014) – vale a dire, la credenza che i dati offrano una rappresentazione autentica e imparziale del mondo, e che, quindi, le decisioni automatizzate informate dai dati siano preferibili alla parzialità del giudizio umano. In realtà, la conoscenza correlazionale (Andrejevic 2020) – quella che gli algoritmi elaborano analizzando i *Big Data* con modelli di previsione statistica – è parziale – il conoscibile si riduce al datificabile – e *pre-emptive*, ovvero orientata al tecno-soluzionismo, a risposte facili a problemi complessi, e anticipare, modellandolo, il futuro.

Se dunque gli esiti della diffusione di una tecnologia restano sempre potenzialmente aperti, nell'incontro con il contesto sociale, economico e culturale la legittimazione dell'IA rischia costantemente di risolversi in una chiave tecnocratica che risponde solo a logiche di profitto e di ingegneria sociale.

Il nuovo ordine socioculturale è, infatti, fortemente caratterizzato dal colonialismo dei dati (Couldry & Mejias 2019), in cui le persone sono vincolate a una razionalità economica che mette a profitto ogni aspetto della vita umana, e all'immaginario sociale del dataismo, che legittima l'estrazione di dati e l'elezione di interessi privati a valore pubblico, dietro alla promessa che questi, prima o poi, torneranno a beneficio di tutti.

Nel suo discorso, Papa Francesco sottolinea però come tale esito non sia un destino e indica nel rilancio del politico, inteso come scelta etica non delegata, il vero cuore della scommessa in un futuro in cui la tecnologia sia effettivamente posta a vantaggio di tutti, e non di poche grandi aziende.

Tale appello non ignora la complessità della deliberazione pubblica in un contesto di complessità culturale come il nostro, in cui convivono sistemi di valori multipli ed eterogenei – e in cui la delega della decisione a un *meccanismo* ritenuto erroneamente oggettivo e imparziale appare una pericolosa tentazione per uscire da estenuanti *impasse*.

In questo senso, la proposta è quella di recuperare la centralità della dignità della persona umana come base valoriale minima condivisa tra sistemi diversi di valori su cui fondare ogni tentativo di deliberazione pubblica.

Bibliografia

Andrejevic M. (2020), *Automated media*, Routledge.

Couldry N. & Mejias U.A. (2019), *The costs of connection. How data is colonizing human life and appropriating it for capitalism*, Stanford University Press.

van Dijck J. (2014), *Datafication, dataism and dataveillance. Big data between scientific paradigm and ideology*, «Surveillance and Society», 12(2), 197-208.

Giovanna Mascheroni
Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano
giovanna.mascheroni@unicatt.it

Simone Tosoni
Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano
simone.tosoni@unicatt.it

5. *Persone, algoritmi e psicologia: immaginare responsabilmente il futuro* (Antonella Marchetti)

Una prima considerazione psicologica riguarda il riconoscimento della *potenza della creatività umana*: la tecnologia viene infatti immediatamente inquadrata, al pari della scienza, come un prodotto della nostra creatività. Tuttavia, secondo il Santo Padre, nel caso dell’IA si tratta di un prodotto in grado di incidere sul modo stesso in cui concepiremo la nostra identità di esseri umani. Ciò è verosimilmente dovuto all’“etichetta” – Intelligenza – sotto la quale sono categorizzate le prestazioni di sistemi algoritmici aventi differenti finalità (Floridi e Nobre, 2024).

Mentre di altre tecnologie si è cioè storicamente affermato che operassero in modo intelligente (si pensi alle tecnologie legate alla scrittura, capaci di trasformare il pensiero e il linguaggio orale in testo scritto e potenzialmente condivisibile in modo illimitato), nel caso dell’IA è l’insieme stesso degli artefatti tecnologici a essere definito “Intelligenza”. Con ciò uscendo dall’analogia (“la tecnologia X si comporta *come se* fosse intelligente”) per avallare la reificazione del funzionamento nella capacità generale (l’Intelligenza) che lo renderebbe possibile.

È allora ovvio che interrogativi quali: “Intelligenza umana e IA sono distinguibili?” appaiano plausibili e che ciò metta in crisi la nostra stessa concezione identitaria, oltre a costituire una rivoluzione cognitiva e non soltanto industriale, come afferma il Santo Padre.

Un altro concetto importante è quello di *ambivalenza* nei confronti della IA: termine che rimanda a vissuti di dubbio/alternanza nell'esperienza affettiva relativa a qualcuno o qualcosa, che nel caso della IA danno luogo alla polarizzazione tra atteggiamenti entusiastici/catastrofisti nei suoi confronti (Crawford, 2021).

Un passaggio denso di implicazioni psicologiche è inoltre quello in cui si parla di *condizione tecno-umana* e di *ulteriorità*. Il ruolo della mediazione culturale rispetto all'ambiente operata dagli strumenti e la necessità della relazione con l'altro da sé per lo sviluppo umano e l'esistenza dei sistemi socio-culturali sono concetti ben noti agli psicologi grazie a Vygotskij (1934). Il pensiero e l'intelligenza germinano nello scambio con l'altro e in questo fiorire sono sostenuti dalla storia della cultura anche tecnologica preesistente alla persona che l'altro le offre attraverso l'educazione.

Assai rilevante appare altresì la distinzione tra *scelta* e *decisione*: soltanto la prima alla portata della macchina, ove la seconda trascende il peso delle connessioni nella rete algoritmica per ricondurci alla umana responsabilità basata sulla libertà, che richiede saggezza oltre a competenza.

Immaginare il futuro con l'IA significa anche ammettere il *limite della nostra onnipotenza nella possibilità di controllo* degli strumenti da noi stessi creati, il che rimanda nuovamente a responsabilità, saggezza, vigilanza e richiama potentemente la centralità dell'*educazione*.

Infine, di grande bellezza è il richiamo alla *capacità dell'uomo di sorprendere*: l'aggettivo "generativo", secondo il Santo Padre, meglio si addice a questa potenzialità, anziché alle modalità per lo più comportamentistico-simili di apprendimento dell'AI per via rafforzativa.

Ricordando ciò, potremo forse arginare un bisogno psicologico profondo che il discorso del Papa identifica: quello di certezza e universalità, che solo una riflessività critica autenticamente umana può aiutarci a perseguire.

Bibliografia

Crawford K. (2023), *Né intelligente né artificiale. Il lato oscuro dell'AI*, RCS MediaGroup, Milano.

Floridi L., Nobre A.C., (2024), *Anthropomorphising machines and computerising minds*:

the crosswiring of languages between Artificial Intelligence and Brain & Cognitive Sciences (February 25, 2024), Centre for Digital Ethics (CEDE) Research Paper.

Vygotskij L.S. (1966), *Pensiero e linguaggio*, Giunti-Barbera, Firenze.

Antonella Marchetti
Università Cattolica del Sacro Cuore; Milano
antonella.marchetti@unicatt.it

6. «Nessuna macchina può decidere se togliere la vita a un uomo» (Gabriele Della Morte e Francesca Sironi De Gregorio)

Nel corso della storia la guerra ha subito trasformazioni radicali legate allo sviluppo e all'introduzione di nuove tecnologie sul campo di battaglia, in una chiara tendenza al distanziamento tra gli originari combattenti “frontali”.

È indubbio che l'introduzione di tecnologie militari basate sull'intelligenza artificiale sia potenzialmente portatrice di efficienza nel settore bellico, ma perché l'intelligenza artificiale è uno strumento «*affascinante e tremendo*», come ha rimarcato il Santo Padre nell'apertura del suo *discorso al G7*, vi è altresì il rischio che essa possa attentare ai più elementari principi etici e giuridici alla base del diritto umanitario, ovvero di quel settore del diritto che disciplina cosa si può, e non si può fare, nel corso dei conflitti armati.

Le sfide principali attengono innanzitutto al ricorso alle cosiddette “armi autonome”, in grado di riconoscere obiettivi ed espletare funzioni critiche, come l'intercettazione, la neutralizzazione, il danneggiamento o la distruzione di bersagli.

Nella pratica, a seconda del grado di supervisione umana, ci si riferisce a sistemi azionati dagli umani (*human-in-the-loop*); comunque sotto controllo umano (*human-on-the-loop*); o senza alcun controllo umano (*human-out-of-the-loop*). Nel primo caso, il sistema sarà in grado di colpire unicamente obiettivi che siano stati manualmente selezionati o comunque approvati da un essere umano. Nel secondo, il sistema è in grado di selezionare gli obiettivi e ingaggiare autonomamente l'arma, permettendo comunque all'uomo di supervisionare l'operazione, mantenere il controllo e deciderne la sospensione. Diversamente, nel terzo caso il sistema si presenta come completamente autonomo, ovvero in grado di operare in un ambiente dinamico, individuando un bersaglio e appli-

candovi una forza nel caso estremo di tipo letale senza alcun controllo umano. Occorre sottolineare che le armi riconducibili a quest'ultimo sistema si trovano ancora allo stato di ricerca e non sono ancora impiegate nei conflitti. Tuttavia, la ricerca tecnologica avanza a un ritmo sempre più rapido ed è fondamentale interrogarsi se da un punto di vista giuridico, e soprattutto etico, sia legittimo farvi ricorso.

In tale prospettiva il monito del Santo Padre è quanto mai opportuno: «nessuna macchina dovrebbe mai scegliere se togliere la vita ad un essere umano».

È pertanto essenziale che tali armi vengano sin da subito progettate nel pieno rispetto del diritto internazionale umanitario, e in particolare alla luce dei principi di distinzione, proporzionalità e precauzione, che nel disciplinare la condotta delle ostilità mirano a proteggere i civili. Anche perché l'intero sistema si basa sul generale principio di umanità, che impedisce l'utilizzo di armi e tecniche militari volte a causare sofferenze non necessarie.

Riprendendo poi alcuni criteri elaborati nell'ambito del dibattito internazionalistico sulla questione, si ritiene fondamentale che tali sistemi mantengano un certo livello di affidabilità e governabilità, e dunque siano comunque ascrivibili a un controllo umano significativo che permetta altresì, in caso di errori o incidenti, l'attribuzione della responsabilità a un soggetto determinato.

Rimane però sullo sfondo un'insuperabile questione etica: è accettabile che una cyber-arma decida su questioni di vita o di morte senza essere in grado di apprezzare, nel suo complesso, il valore della vita umana? La disumanizzazione dell'avversario diverrebbe definitiva. Come ha ribadito il Santo Padre «*Ne va della stessa dignità umana*».

Gabriele Della Morte
Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano
gabriele.dellamorte@unicatt.it

Francesca Sironi De Gregorio
Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano
francesca.sironide@unicatt.it

7. *L'intelligenza artificiale e il mistero della libertà* (Roberto Maier)

Bisognava che qualcuno lo dicesse: se ne è fatto carico Papa Francesco. Il tema di fondo non è il pericolo, il controllo o la limitazione dell'intelligenza artificiale. È la libertà il nodo che, attraverso questi temi imprescindibili, viene al pettine. Non si giustificerebbe altrimenti il sorprendente uso dell'espressione «*affascinante e tremendo*» per parlare di uno strumento: i due termini, la tradizione filosofica li aveva riservati nientemeno che all'esperienza del sacro e del numinoso. Se il papa li usa, non è per evocare uno scenario kubrikaniano, ma per dirci che la posta in gioco, di fronte all'AI, è la stessa del sacro: il compito della decisione, il mistero della libertà, quella misteriosa facoltà della persona che permetteva già nel Rinascimento a Pico della Mirandola di definire l'umano *coelestium et terrestrium vinculum et nodus e mundi copula*. Nella nota *Orazione sulla dignità umana*, l'umanista rinascimentale lasciava che il Creatore si rivolgesse così ad Adamo: «*Non ti ho fatto del tutto né celeste né terreno, né mortale, né immortale perché tu possa plasmarti, libero artefice di te stesso, conforme a quel modello che ti sembrerà migliore. Potrai degenerare sino alle cose inferiori, i bruti, e potrai rigenerarti, se vuoi, sino alle creature superne, alle divine*». Tremendo o affascinante non è lo strumento, e neppure il nume, ma l'umano che decide di sé. In ragione di questa vertigine ogni cosa, persino una trama di circuiti, riflette seduzione e terrore.

È curioso che i due atteggiamenti più diffusi (in parte motivati, ma non per questo sensati), di fronte alla possibilità delle "macchine pensanti" siano l'entusiasmo utopico e la disperazione distopica: due modi di abdicare al compito drammatico della libertà. Il primo immagina che il fardello delle scelte possa essere scaricato dalle nostre fragili spalle e elegantemente appoggiato su quelle della tecnica. La seconda se ne libera gettandolo a terra: si salvi chi può. Entrambe caratterizzano la nostra epoca, ma hanno una storia lunga quanto la storia. Non a caso il Vangelo di Gesù, quando si confronta con i timori della fine del mondo, incessantemente ripete: «*sorgeranno nuovi cristi e falsi profeti*» (Mt 24,24): «*non credeteci, non andate*» e «*non è ancora la fine*» (Mc 13,7). Occorrerebbe ribadirlo, di fronte alle utopie e alle distopie contemporanee, di fronte alla potenza di calcolo dei computer quantistici, come di fronte al catastrofismo ecologico: «*non credeteci, non andate*», bisognerebbe ripetere a chi attende l'ultimo messianico gingillo; «*non è ancora la fine*», bisognerebbe ricordare a chi dà per spacciato il pianeta (già si parla da tempo di una nuova forma di disturbo mentale chiamato eco-ansia).

Chi frequenta l'umano – non solo il suo mondo, ma anche il suo immondo – lo sa bene: il fascino della libertà è sempre sulle nostre labbra, ma nelle viscere è un fuoco divorante. Lo sapeva bene Dostoevskij, quando metteva sulle labbra del Grande inquisitore la cinica ammissione: «*nulla è stato più intollerabile della libertà per l'uomo e per la società umana!*». Già intuiva il rischio di una conclusione paradossale della parabola della modernità: nata per indicare all'umano l'infinita dignità di un soggetto all'altezza del vero, anche senza sacerdoti a fargli da tutore, il cogito si declassa ad algoritmo, rischiando di sottrarre «*alle persone la capacità di decidere su loro stesse e sulla loro vita*». Nessuno nega la portata epocale di questa nuova tecnologia, intendiamoci. Ma siamo stati forse affrettati a svendere per così poco la parola intelligenza, come se esistesse un'intelligenza senza il compito insopportabile della libertà, come se leggere dentro al mondo non fosse un'attitudine esclusiva di quel soggetto che non decide solamente cosa fare, ma – facendolo – decide di sé.

L'intervento di papa Francesco è preciso nell'individuare i rischi prossimi della nuova tecnologia (le armi autonome, le scelte legali, l'*accountability*, l'organizzazione e l'uso dei dati...), ma è precisissimo nell'indicarne l'orizzonte. Non solo quello etico, che ci chiede di condividere i valori e non solo gli esiti di un'azione. Ma soprattutto quello antropologico, per il quale l'umano esiste solamente decidendosi. Per questo l'ultima parola spetta al politico. La *polis* non nasce solo dalla mediazione tra i valori plurali: la *polis* nasce dall'esercizio sapiente di una decisionalità condivisa. Una società, come un essere umano, è se stessa decidendo di sé, assumendosi coraggiosamente il compito insopportabile della libertà. Certo, nello scrivere le nostre leggi, nello stabilire i limiti alle nostre tecnologie, nel disegnare un modo di abitare il mondo, rischiamo di fare errori madornali. Ma nel mentre scriviamo, stabiliamo, disegniamo noi stessi. Ogni volta che gli esseri umani lasciano a qualcun altro questo compito (che si tratti di un idolo, dell'uomo forte o di una macchina), la *polis*, semplicemente, si dissolve.

Roberto Maier
Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano
roberto.maier@unicatt.it



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...

TASSO DI SCONTO SOCIALE E CAMBIAMENTO CLIMATICO

Andrea Boitani

Nel valutare gli effetti delle politiche di contrasto dei cambiamenti climatici gli economisti utilizzano il tasso sociale di sconto, con una implicita assimilazione di una scelta collettiva, che coinvolge più generazioni, a quella di allocazione intertemporale del consumo di un singolo individuo dalla vita infinita. Tanto più alto il tasso di sconto e tanto più si svalutano i danni futuri del cambiamento climatico. In contrasto con la nozione di bene comune che coinvolge le generazioni future.

Parole chiave: Tasso di sconto sociale, Cambiamento climatico, Etica ed economia.

Social discount rate and climate change

In assessing the effects of climate change policies, economists use the social discount rate, with an implicit assimilation of a collective choice involving several generations, to the intertemporal allocation of consumption of a single infinitely lived individual. The higher the discount rate, the more the future damage of climate change is dwarfed. This is opposed to the notion of a common good involving future generations.

Keywords: Social discount rate, Climate change, Ethics and economics.

Introduzione

Nel magistero della Chiesa viene data grande rilevanza alla giustizia intergenerazionale, in connessione con la sostenibilità dello sviluppo, a sua volta necessaria per custodire e lasciare alle future generazioni il patrimonio naturale che ci è stato donato. Il Santo Padre Francesco nella *Laudato si'* (2015, 159) così si esprime: «La nozione di bene comune coinvolge anche le generazioni future ... Ormai non si può parlare di sviluppo sostenibile senza una solidarietà tra generazioni». E poco oltre: «Se la terra ci è dona-

Andrea Boitani, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

Email: andrea.boitani@unicatt.it

ta, non possiamo più pensare soltanto a un criterio utilitarista di efficienza e produttività per il profitto individuale. Non stiamo parlando di un atteggiamento opzionale, bensì di una questione essenziale di giustizia, dal momento che la terra che abbiamo ricevuto appartiene anche a coloro che verranno». La giustizia intergenerazionale era chiaramente delineata anche nella *Caritas in veritate* (2009), laddove il Santo Padre Benedetto XVI scrive: «I progetti per uno sviluppo umano integrale non possono pertanto ignorare le generazioni successive, ma devono essere improntati a solidarietà e a giustizia intergenerazionale, tenendo conto di molteplici ambiti: l'ecologico, il giuridico, l'economico, il politico, il culturale» (48).

Non è azzardato sostenere che la *giustizia tra le generazioni* dovrebbe essere polo di orientamento per valutare le politiche volte ad affrontare i cambiamenti climatici, che oggi rappresentano l'aspetto più rilevante di una crisi ecologica - la cui "radice umana" va riconosciuta (*Laudato si'*, 101; *Laudate Deum*, 2023, 11) - e, quindi, sono la più grave minaccia alla custodia della natura per le generazioni che verranno. A conoscenza di chi scrive, non si trova però nel Magistero riferimento e discussione critica del concetto che gli economisti ampiamente utilizzano per fare confronti di valore intertemporali (e quindi, di fatto, anche intergenerazionali) da utilizzare, tra l'altro, per la valutazione delle politiche ambientali. Si tratta del concetto di *sconto* e, più precisamente, di *tasso sociale di sconto*. Un concetto fatto proprio dall'*approccio tecnocratico* alla questione climatica e che perciò entra in contrasto con l'approccio del Magistero.

Dal tasso individuale al tasso sociale di sconto

Si supponga che un individuo, per rinunciare a 1 unità di consumo oggi richieda in pagamento 1,1 unità di consumo domani (= tra un anno). Questo ci dice che il consumo di oggi ha, per l'individuo in questione, un valore del 10% più alto rispetto al consumo di domani. Quel 10% (= 0,1) è proprio il tasso di sconto tra consumo oggi e consumo tra un anno dell'individuo in questione. Il che significa che una unità di consumo tra un anno vale, per quell'individuo, meno di una unità di consumo oggi: precisamente vale $1/(1+0,1)=0,9$. Procedendo in modo analogo, per estensione, una unità di consumo dopo due anni varrà $1/(1+0,1)^2=0,826$ unità di consumo oggi. Una unità di consumo dopo dieci anni varrà $1/(1+0,1)^{10}=0,35$. Tanto più rimandato nel futuro è il consu-

mo e tanto minore è il valore presente di quel consumo: con un tasso di sconto del 10% (come ipotizzato fin qui) una unità di consumo tra dieci anni vale per l'individuo il 35% di una unità di consumo oggi.

Gli economisti hanno esteso l'uso del tasso di sconto dalla valutazione dei consumi individuali collocati in differenti momenti del tempo, alla valutazione del benessere di un'intera comunità, ovvero il "benessere sociale", che va ben oltre i consumi materiali e può arrivare a comprendere il godimento della natura e della sua bellezza. Si è passati così dal tasso di sconto individuale al tasso di sconto sociale, assunto al ruolo di grandezza cruciale per valutare la scelta di politiche pubbliche che hanno effetti variamente distribuiti nel tempo e differenti costi di attuazione. Un esempio è utile a meglio comprendere meglio quanto conti la grandezza del tasso sociale di sconto utilizzato. Un danno ambientale di un milione di euro tra cinquanta anni, una volta scontato con un tasso dell'1%, avrebbe un valore presente (cioè oggi) di circa 608 mila euro. Ma se lo scontassimo a un tasso pari al 5%, il valore presente sarebbe di 87 mila euro. Applicando la logica economica, se si valutasse il danno futuro senza scontarlo, si cercherà di evitare il danno da un milione adottando una politica di prevenzione, purché questa costi meno di un milione. Il danno evitato sarebbe, infatti, maggiore del costo sostenuto per prevenirlo. Se scontassimo il danno futuro al tasso dell'1 per cento, prenderemmo precauzioni per evitarlo solo se queste costassero oggi meno di 608 mila euro. Chi scontasse al 5 per cento non prenderebbe alcuna precauzione, salvo quella che ha il costo davvero contenuto di 87 mila euro. L'effetto dello sconto è svalutare i danni (e i benefici), per quanto grandi siano, che si manifestino nel futuro. Più elevato è il tasso di sconto e minor peso hanno i danni e i benefici futuri e, insomma, il benessere futuro per le decisioni che vengono prese oggi. Conta anche la lunghezza dell'orizzonte considerato: se il danno di 1 milione si dovesse realizzare tra trecento anni, al tasso di sconto dell'1% il valore presente sarebbe di circa 50 mila euro e con un tasso del 5% si scenderebbe al valore irrisorio di 43 centesimi.

Le generazioni future a sconto

È chiaro, come un tasso di sconto elevato genera risultati che, di fatto, favoriscono le generazioni presenti, le quali, proprio grazie al valore elevato assunto per il tasso di sconto, possono più facilmente ignorare o,

quantomeno, minimizzare l'importanza attribuita alle conseguenze per le generazioni future delle azioni compiute oggi, inclusa l'inazione nei confronti del cambiamento climatico. Esiste dunque un contrasto significativo tra l'uso di un tasso elevato di sconto e il principio secondo cui *"la terra che abbiamo ricevuto appartiene anche a coloro che verranno"* (*Laudato si'*, 159). Nella valutazione delle politiche di mitigazione e contrasto dei cambiamenti climatici si sono confrontate due posizioni, quella di William Nordhaus (1994) e quella di Nicholas Stern nella sua *Review on the Economics of Climate Change*. Nordhaus suggerisce di usare un tasso di sconto del 4,3%, mentre Stern adotta un tasso dell'1,4%. Con il 4,3% il valore presente di una perdita di benessere tra 100 anni (dovuta ai cambiamenti climatici) sarebbe 17 volte più piccola di quanto sarebbe usando l'1,4%. *«La differenza tra i tassi di sconto dei due economisti è sufficiente a spiegare la differenza tra le loro conclusioni. La maggior parte dei costi del controllo del cambiamento climatico deve essere sostenuta nel prossimo futuro, quando la generazione attuale dovrà sacrificare parte dei suoi consumi. I benefici arriveranno per lo più tra uno o due secoli. Poiché Stern ritiene che il valore attuale di questi benefici sia superiore a quello di Nordhaus, Stern può giustificare la spesa odierna per mitigare il cambiamento climatico più di quanto non faccia Nordhaus»* (Broome 2008, 99).

Le giustificazioni dello sconto

Quali sono le ragioni che potrebbero giustificare lo sconto del futuro e in che misura, se mai, bisognerebbe farlo? Nei calcoli aziendali scontare un costo o beneficio futuro è del tutto normale, dato che un'impresa deve pagare interessi sul denaro preso a prestito (da una banca o dal mercato, tramite emissioni obbligazionarie) e, quindi, ogni guadagno futuro dovrà essere decurtato degli interessi che dovranno essere pagati sul prestito. Ma scontare flussi di cassa (o consumi individuali) non è la stessa cosa che scontare il benessere dell'umanità di là da venire, ammesso e non concesso che al benessere in senso ampio si riesca ad attribuire un qualche valore numerico. Tasso individuale e tasso finanziario di sconto da un lato e tasso sociale di sconto dall'altro sono cose eticamente differenti. In sintesi, ci sono ragioni plausibili per scontare flussi di cassa e consumi individuali e buone ragioni per non scontare il benessere sociale. Ed è coerente scontare consumi e flussi di cassa e non scontare, o scontare a tassi diversi e molto più bassi, il benessere sociale.

Equità distributiva

A volte lo sconto viene giustificato in base ad argomentazioni di equità distributiva intergenerazionale. Si parte dall'ipotesi che le generazioni future avranno certamente redditi più elevati di quelle attuali, quindi, noi, che siamo più poveri, non dovremmo sopportare costi elevati per lasciare ai nostri più ricchi pronipoti un capitale naturale rivalutato dalle azioni di mitigazione del cambiamento climatico futuro e di adattamento a quello comunque in corso. Scontare i danni che l'inazione di oggi produrrà nel futuro sarebbe, dunque, un modo per ripristinare l'equità distributiva tra generazioni. In realtà, i comportamenti inerziali di oggi rischiano di lasciare un capitale naturale distrutto in maniera irreversibile nel giro di pochi decenni. Il che implica che le generazioni future, anche qualora il loro reddito materiale fosse davvero più alto del nostro, avranno con elevata probabilità un benessere inferiore, a causa della ridotta possibilità di usufruire di beni ambientali (ghiacciai, barriere coralline, foreste, laghi, aria respirabile, ecc.). Alcune aree del pianeta saranno divenute inabitabili e grandi migrazioni ambientali saranno all'ordine del giorno (e stanno già avvenendo: «*Per quanto si cerchi di negarli, nasconderli, dissimularli o relativizzarli, i segni del cambiamento climatico sono lì, sempre più evidenti*», *Laudate Deum*, 5).

In questo più ampio contesto, parlare di equità intergenerazionale solo in termini di reddito appare quantomeno limitato. Se e fino a che punto le generazioni future staranno meglio o peggio della generazione presente dipende dalle politiche messe in atto e soprattutto da cosa si fa oggi circa il cambiamento climatico. Qualora il benessere delle generazioni future dovesse essere inferiore di quello della generazione presente (si avesse cioè una crescita negativa del benessere, pur in presenza di crescita positiva dei consumi materiali), il tasso di sconto che ripristina l'equità distributiva intergenerazionale dovrebbe essere negativo e non positivo, come è invece ragionevole assumere quando si valutano i consumi o i flussi di cassa di un individuo o di un'impresa nell'arco di pochi anni. Inoltre, bisogna considerare che le generazioni future non saranno omogenee sotto il profilo distributivo (come, del resto, non lo è quella presente; vedi voce *Disuguaglianza: perché preoccuparsene*). Anche qualora fossero in media più ricche della generazione presente, ci saranno alcuni individui più ricchi e altri più poveri. Ed è anche molto probabile che i cambiamenti climatici avranno impatti maggiori sui più poveri e minori sui più ricchi, come sta già accadendo oggi. Il tema dell'equità

distributiva si presenta, dunque, assai più complesso e articolato di come potrebbe apparire guardando alla media di ogni generazione. Come osservato da Papa Benedetto XVI «*oltre alla leale solidarietà inter-generazionale, occorre reiterare l'urgente necessità morale di una rinnovata solidarietà intra-generazionale*» (*Messaggio per la Giornata Mondiale della Pace 2010*, 8), tanto che si considerino la generazione presente quanto quelle future.

Preferenza temporale

La motivazione eticamente più dubbia dello sconto è il cosiddetto tasso di preferenza temporale. Cioè il fatto che ciascuno di noi, della generazione presente, preferisce avere una data somma di denaro o, più in generale, un certo livello di benessere oggi rispetto ad avere quella somma o quel benessere in un qualsiasi momento del futuro. L'inventore dell'economia del benessere Arthur Cecil Pigou (1968, p. 29) affermava che, a causa della preferenza temporale, «*l'uomo distribuisce le sue risorse tra il presente e il futuro lontano, su di una base di preferenze interamente irrazionali. Quando egli ha la scelta tra due soddisfazioni, non sceglie di necessità la maggiore, ma dedicherà i suoi sforzi a produrne o a ottenerne una piccola oggi a preferenza di una molto maggiore fra qualche anno*». Perché quella molto maggiore futura viene scontata. Roy Harrod (economista di Oxford e primo biografo di Keynes) definì la preferenza temporale «*un'infermità dell'uomo [...] un'espressione educata per la rapacità e la conquista della ragione da parte delle passioni*».

Quali ragioni (o quali passioni) potrebbero esserci dietro la preferenza temporale? Le uniche ragioni che sembrano plausibili, ma non molto convincenti, sono la vicinanza affettiva e la possibilità di estinzione del genere umano. Come riconosceva già David Hume, ognuno di noi è più legato ai propri figli e nipoti che ai lontani discendenti che non conoscerà mai. Sembra un tratto psicologico semplice e comprensibile, a livello individuale. Ma perché dovrebbe riguardare la società intesa come un tutto? Questa va oltre la mera somma degli individui oggi viventi e comprende le generazioni future, il cui benessere – secondo la maggior parte dei filosofi morali e il magistero della Chiesa - dovrebbe perciò pesare quanto il nostro. Invece, come conseguenza della preferenza temporale che si assume valere tanto per gli individui quanto per la società, il benessere di chi nasce dopo, conta per la generazione presente molto poco. Le generazioni future non fanno così parte del “noi”:

sono sconosciuti, sono dei “loro” cui dare poco peso. Spesso i modelli utilizzati dagli economisti nascondono questo “egoismo generazionale” dietro l’ipotesi che la generazione presente abbia una vita di durata infinita e sia costituita da un individuo rappresentativo (non si pongono perciò problemi distributivi intra-generazionali). Grazie a tali ipotesi, non si fanno mai valutazioni e confronti di benessere tra generazioni diverse e le scelte sociali intertemporali finiscono per coincidere con quelle di un singolo individuo (appunto rappresentativo). L’inevitabile problema etico, di giustizia inter-generazionale, legato alla scelta del tasso di sconto viene così celato.

Il rischio di catastrofi

La possibilità di estinzione del genere umano rende la probabilità che i nostri discendenti godano effettivamente dei benefici delle politiche fatte oggi inferiore al cento per cento. E questo giustifica che quei benefici vengono scontati. Ma di quanto? Un’estinzione per cause esogene è un’eventualità remota, visto che sono bassissime le probabilità di collisione tra la Terra e qualche gigantesco meteorite o di una improvvisa trasformazione del Sole, che lo renda capace di arrostitire i suoi pianeti. Non è invece impossibile che le nostre decisioni di oggi sul clima e su altre faccende influenzino, almeno in parte, la stessa probabilità di estinzione, oltre che, come già detto, il “capitale naturale” che lasceremo alle generazioni future. Si è ricordato che Nicholas Stern, nella sua *Review on the Economics of Climate Change*, adotta un tasso di sconto pari a 1,4%; un numero che risulta da una preferenza temporale pura nulla, mentre uno sconto pari a 0,1% è dovuto alla possibilità di estinzione e 1,3% ascrivibile alla crescita attesa dei consumi e del Pil di cui, anche in presenza di cambiamenti climatici, dovrebbero beneficiare le generazioni future. Quell’1,3% è probabilmente oggi troppo alto, perché legato a previsioni ottimistiche: alla luce dei maggiori danni dovuti al cambiamento climatico verificatisi nel corso dei quasi vent’anni passati dalla *Stern Review*, è aumentato il rischio che il benessere sociale e la stessa ricchezza materiale crescano assai meno di quanto atteso nel 2006. Come scrive il Santo Padre Francesco: «*le previsioni catastrofiche ormai non si possono più guardare con disprezzo e ironia. ... Lo stile di vita attuale, essendo insostenibile, può sfociare solamente in catastrofi, come di fatto sta già avvenendo in diverse regioni*” (*Laudato si*, 161).

Esiste un “corretto” tasso sociale di sconto?

Molti economisti hanno pensato che per trovare un qualche valore plausibile a una variabile così cruciale come il tasso sociale di sconto bisognasse guardare soltanto al mercato, i cui prezzi relativi rifletterebbero le preferenze degli individui. E così qualcuno ha detto che il tasso di sconto dovrebbe essere pari al tasso di interesse a lungo termine sul capitale investito da soggetti privati.

Si tratta di quel tasso che viene usato per scontare i guadagni derivanti da un investimento e calcolarne il valore attuale da confrontare con i costi. Così facendo si garantirebbe l'efficienza. Fissare un tasso di sconto inferiore al saggio marginale di rendimento degli investimenti alternativi significherebbe fare investimenti per la mitigazione dei cambiamenti climatici che rendono meno dei possibili investimenti alternativi. E ciò non sarebbe nell'interesse delle generazioni future che – si dice – preferirebbero un investimento più fruttuoso da parte nostra oggi in modo da avere in futuro molte più risorse (anche) per fronteggiare i cambiamenti climatici. Come ha notato Marc Davidson (2015), si tratta però di un “ragionamento spurio” perché le generazioni future non hanno alcun modo di esprimere le loro preferenze e di compiere questo genere di scelta. È difficile concepire un contratto sociale che prenda in considerazione persone che ancora non esistono. Inoltre, semmai, le informazioni fornite dai mercati – come ci ricorda Lord Stern – *«riguardano scelte individuali con un orizzonte temporale limitato e non cosa dovrebbe fare la società su un arco temporale molto maggiore»*. E ancora Davidson (2015, p. 404) ricorda come *«non è certo che il comportamento di risparmio della società riveli effettivamente preferenze sociali su come soppesare i danni al clima rispetto alle perdite di consumo attuali. Sebbene le persone possano risparmiare anche per i loro discendenti, i mercati dei capitali rivelano principalmente le preferenze dei consumatori attuali di trasferire i propri consumi al futuro, mentre la politica sul cambiamento climatico riguarda la ponderazione dei cambiamenti nei consumi tra persone e generazioni diverse. Non ci sono molte ragioni per considerare le due cose correlate: dall'osservazione che sto conservando una mela per poterla mangiare domani, non si può dedurre che io sia disposto o moralmente obbligato a conservare una mela perché qualcun altro possa mangiarla domani. Né si può dedurre dal fatto che non conservo una mela per me che non sono disposto a conservarla per qualcun altro»*.

Infine, a dire il vero, sembra un paradosso cercare un valore fondamentale per calcolare gli effetti del più colossale fallimento del mercato

(cioè il cambiamento climatico) proprio nel mercato finanziario, il cui malfunzionamento, i cui fallimenti e la cui scarsa attenzione etica sono stati al centro delle critiche mosse da più parti.

Conclusione

Nell'affrontare il cambiamento climatico, molti economisti hanno cercato di utilizzare il loro approccio individualistico. Lo hanno fatto sostenendo la necessità di utilizzare tassi di sconto sociali che riflettessero una elevata preferenza temporale, che implica una forte discriminazione a svantaggio delle generazioni future, nonostante i crescenti rischi di catastrofi ambientali, e facendone discendere la raccomandazione di rinviare l'adozione di misure e comportamenti idonei a limitare i cambiamenti climatici avvenire e a adattarsi meglio a quelli già in corso. Tutto ciò in nome di un'efficienza interamente giudicata e misurata con gli occhiali della generazione presente. Al contrario, Pigou (1968, p. 33) sosteneva che «*lo Stato deve proteggere in una certa misura gli interessi del futuro contro gli effetti dei nostri ragionamenti irrazionali e della nostra preferenza per noi stessi sui nostri discendenti*».

Purtroppo, da scelte compiute su basi eticamente e scientificamente fragili dipendono le possibilità per le prossime generazioni degli umani di vivere su questo pianeta una vita dignitosa e perciò veramente libera. Dovremmo comprendere nel profondo che «*siamo noi i primi interessati a trasmettere un pianeta abitabile per l'umanità che verrà dopo di noi*» (*Laudato si'*, 160) e che, con riferimento alla minaccia vitale costituita dal cambiamento climatico, scontare il futuro in modo eccessivo è «*una pratica eticamente indifendibile e nasce solamente dalla nostra debolezza di immaginazione*» – come ebbe a scrivere Frank Ramsey nel lontano 1928 – e fa parte di quel «*deterioramento etico e culturale che accompagna quello ecologico*», denunciato dal Santo Padre Francesco (*Laudato si'*, 162).

Piuttosto che affidarsi al bilancino dei costi e dei benefici abbondantemente scontati sarebbe bene seguire l'indicazione del Santo Padre: «*Si rende indispensabile creare un sistema normativo che includa limiti inviolabili e assicuri la protezione degli ecosistemi, prima che le nuove forme di potere derivate dal paradigma tecno-economico finiscano per distruggere non solo la politica ma anche la libertà e la giustizia*» (*Laudato si'*, 53).

Un'indicazione che porta a comportamenti e politiche ispirate al principio di prudenza, volte cioè a rendere minima la probabilità che

si possa giungere al punto di non ritorno della catastrofe climatica: un *guardrail approach*, come suggerito da Nic Stern (2022).

Bibliografia

- Broome J. (2008), *The ethics of climate change*, «Scientific American», June, 97-102.
- Davidson M.D. (2015), *Climate change and the ethics of discounting*, «WIREs Clim Change» (6), 401-412.
- Nordhaus W.D. (1994), *Managing the Global Commons. The Economics of Climate Change*, MIT Press Cambridge (MA).
- Pigou A.C. (1968), *Economia del Benessere*, UTET (quarta edizione inglese, 1932), Torino.
- Stern N. (2022), *A time for action on climate change and a time for change in economics*, «Economic Journal», (132), 1262-63.



Voci già pubblicate

clicca sulla voce per aprirla nel Dizionario online

AMBIENTE

ECOLOGIA E TRIBUTI AMBIENTALI – Marco Allena
LE ENERGIE RINNOVABILI – Stefano Amaducci
AMBIENTE URBANO – Ilaria Beretta
ECONOMIA CIRCOLARE – Ilaria Beretta
CHE COSA CI CHIEDE LA “LAUDATE DEUM”? – Simona Beretta, Roberto Zoboli, Roberto Maier, Laura Zanfrini
EDUCAZIONE ALL'APERTO – Cristina Birbes
AMBIENTE, GLOBO, MONDO – Francesco Botturi
GIOVANI E CASA COMUNE – Caterina Calabria
POPOLAZIONI INDIGENE, TUTELA DELL'AMBIENTE E DIVERSITÀ CULTURALE – Anna Casella
RISCHIO AMBIENTALE ED ECOLOGIA UMANA – Barbara Lucini
EDUCARE ALL'ALLEANZA TRA L'UMANITÀ E L'AMBIENTE – Pierluigi Malavasi
GOVERNO DEL TERRITORIO: PIANIFICARE IL BENE COMUNE – Martino Mazzoleni
SUOLO: USO, ABUSO E CONSUMO – Martino Mazzoleni
ENERGIA: PANORAMA MONDIALE E SFIDE DEL PRESENTE – Simone Tagliapietra
EDUCARE AD UNA CITTADINANZA SOSTENIBILE – Orietta Vacchelli
LA GESTIONE DELLE RISORSE IDRICHE E IL CONTRIBUTO DELLA CHIESA – Tebaldo Vinciguerra
COMUNITÀ ENERGETICHE RINNOVABILI E FRATERNE – Alessandra Vischi
CAMBIAMENTO CLIMATICO E SVILUPPO UMANO – Roberto Zoboli

POVERTÀ E DISUGUAGLIANZE

ACCESSO ALLA TERRA – Sara Balestri
DISUGUAGLIANZA: PERCHÉ PREOCCUPARSENE – Andrea Boitani
MERITO, MERITOCRAZIA E DISUGUAGLIANZA – Andrea Boitani
POVERTÀ E DISEGUAGLIANZA: UNA PROSPETTIVA GLOBALE – Luigi Campiglio e Sebastiano Nerozzi
DISUGUAGLIANZA DEI REDDITI – Lorenzo Cappellari
INSICUREZZA ALIMENTARE E SALUTE DEI BAMBINI IN ITALIA – Maria Luisa Di Pietro e Drieda Zacc
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

L'INVECCHIAMENTO DELLA POPOLAZIONE E LA CONDIZIONE ANZIANA – Alessandro Rosina

RESILIENZA – Cristina Castelli

TURISMO SOSTENIBILE – Valerio Corradi

DIGNITÀ UMANA E ANTROPOLOGIA TEOLOGICA – Roberto Maier

FORMAZIONE DEI GIOVANI E OBIETTIVI DI SVILUPPO SOSTENIBILE – Simona Sandrini

FORMAZIONE PER LO SVILUPPO UMANO INTEGRALE – Alessandra Vischi

RIPENSARE LE RELAZIONI

LAVORATORI E FAMIGLIA – Mirko Altimari

I VOLTI DELLA DIGNITÀ – Giovanni Bombelli

PERSONA: ORIGINI, DIMENSIONI PROIEZIONI – Giovanni Bombelli

FAMIGLIA E SOLIDARIETÀ TRA LE GENERAZIONI – Donatella Bramanti

IL VALORE DELL'ASSISTENZA E LA CENTRALITÀ DELLA PERSONA NEL PROCESSO DI CURA – Antonio Giulio de Belvis

IL FAMILIENS: LA FAMIGLIA AL CENTRO DELLE POLITICHE E DELLE PRATICHE SOCIALI – Elisabetta Carrà

BELLEZZA DELLA PAROLA E RESPONSABILITÀ AUTORIALE NELLA LETTERATURA PER L'INFANZIA – Sabrina Fava

IL RISPETTO PER GLI ANZIANI: BREVI NOTE PER GLI OPERATORI DI CURA – Fabio Folgheraiter

CITTADINANZA – Alessandra Gerolin

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

RICONOSCERE E RISPONDERE ALLA VULNERABILITÀ IN TEMPO DI COVID-19 – J. Keenan, D. Kirchhoffer e L. Valera

IL VATICANO INVITA A UNA DISCUSSIONE GLOBALE SULLA DIGNITÀ UMANA – David G. Kirchhoffer

EUGENETICA LIBERALE: TRA DISSOLUZIONI ED EQUIVOCI – Alessio Musio

SCHIAVITÙ: ORIZZONTI E PROSPETTIVE STORICHE – Beatrice Nicolini

UMANIZZAZIONE DELLA MEDICINA – Cristian Righettini

L'ADOZIONE: UNA FORMA PECULIARE DI GENERATIVITÀ FAMILIARE E SOCIALE – Rosa Regina Rosnati

L'IDENTITÀ FEMMINILE – Giovanna Rossi

INDIVIDUO – PERSONA – Marco Salvioli, O.P.

PACE E CONVIVENZA

GUERRA – Ingrid Basso

BUILDING PEACE IN TIMES OF WAR – Simona Beretta

PARLARE AI BAMBINI DI PACE – Cristina Castelli e Francesca Giordano

LA RAZIONALITÀ DEL CONTROLLO DEGLI ARMAMENTI E DEL DISARMO – Raul Caruso

LE SANZIONI ECONOMICHE – Emilio Colombo

LIBERTÀ RELIGIOSA – Martino Diez

LA DONNA NEI CONFLITTI ARMATI E NEI PROCESSI DI PACE – Flaminia Giovanelli

WOMEN AND PEACE – Flaminia Giovanelli

SALUTE E COSTRUZIONE DELLA PACE. INTERVISTA AL FONDATORE DI "HEALING ACROSS THE DIVIDES" – Norbert Goldfield

RAZZISMO – Paolo Gomasasca e Laura Zanfrini

IL DIALOGO NELLA SFERA DELLA POLITICA INTERNAZIONALE CONTEMPORANEA – Paolo Maggolini

DIALOGO E PACE NEL CONTESTO INTERNAZIONALE – Paolo Maggolini

LIBERTÀ RELIGIOSA E POLITICA INTERNAZIONALE NEL MONDO CONTEMPORANEO – Paolo Maggolini

LE RISORSE NATURALI DEL CONTINENTE AFRICANO TRA CONFLITTI E INTEGRAZIONE PACIFICA DEI POPOLI – Aldo Pigoli

VERA PACE O ASSENZA DI CONFLITTO? LE DIVERSE VISIONI DEL CONCETTO DI SICUREZZA – Riccardo Redaelli

IL CONCETTO DI PACE E L'INTERNAMENTO DEI MILITARI ITALIANI DOPO L'ARMISTIZIO – Valentina Villa

POLITICHE E ISTITUZIONI

LA CURA DELLA LEGGE (POSITIVA): VERSO UNA ECOLOGIA GIURIDICA – Barbara Boschetti

DEMOCRAZIA: RISCHIO DI ARRETRAMENTO E OPPORTUNITÀ DI PARTECIPAZIONE – Antonio Campati

CORPI INTERMEDI – Antonio Campati

L'IPERAFFLUSSO IN PRONTO SOCCORSO – Marcello Candelli e Francesco Franceschi

REALISMO POLITICO E REALISMO CRISTIANO – Luca G. Castellin

WELFARE: UN APPROCCIO GIURIDICO – Matteo Corti

MODELLI DELLA GIUSTIZIA E SANZIONI PENALI – Luciano Eusebi

SOSTEGNO ALLA FAMIGLIA E INTERVENTO DELLO STATO – Vincenzo Ferrante

LA SECULARIZZAZIONE E LE SUE SFIDE NEL MONDO CONTEMPORANEO – Alessandra Gerolin

ANTITRUST – Michele Grillo

SOLIDARIETÀ (E DIRITTO INTERNAZIONALE) – Mariangela La Manna

IL DIALOGO TRA L'UNIONE EUROPEA E LE ISTITUZIONI RELIGIOSE – Luca Lionello

DEMOCRAZIA, POPOLO, PARTECIPAZIONE. LA SETTIMANA SOCIALE DI TRIESTE NEL SOLCO DI "FRATELLI TUTTI" – Sebastiano Nerozzi

ISTRUZIONE E FORMAZIONE PROFESSIONALE – Antonella Occhio

AMMINISTRAZIONE CONDIVISA E SUSSIDIARIETÀ: SFIDE PER IL TERZO SETTORE – Luca Pesenti

CORRUZIONE – Michele Riccardi e Mario A. Maggioni

LINGUE, NAZIONI E DIRITTI DEI POPOLI NELL'ORDINE INTERNAZIONALE – Rocco W. Ronza

ISTITUZIONI INCLUSIVE E SVILUPPO ECONOMICO – Domenico Rossignoli

SISTEMI SANITARI E CURA DELLA PERSONA – Gilberto Turati

FREEDOM OF, AND FREEDOM FROM, RELIGION IN A SECULAR WORLD (PART I) –

Joseph H.H. Weiler

FREEDOM OF, AND FREEDOM FROM, RELIGION IN A SECULAR WORLD (PART II) –

Joseph H.H. Weiler

SCIENZE E TECNOLOGIE**INTELLIGENZA ARTIFICIALE: UNO "SPECIAL" SUL DISCORSO DI PAPA FRANCESCO AL G7 (14 GIUGNO 2024) – Andrea Carobene, Gabriele Della Morte, Francesca Sironi De Gregorio, Mario A. Maggioni, Roberto Maier, Antonella Marchetti, Giovanna Mascheroni, Simone Tosoni, Gianluca Zuccaro**

INTELLIGENZA ARTIFICIALE, ASPETTI FILOSOFICI – Ciro De Florio

ALGORITMO – Marco Della Vedova

ELEMENTS OF THE TECHNOCRATIC PARADIGM BEFORE "LAUDATO SI'" – Paul H. Dembinski

THE RADICAL CRITIQUE OF THE "TECHNOCRATIC PARADIGM" IN "LAUDATO SI'" – Paul H. Dembinski

TECHNOCRATIC PARADIGM: SELECTED CHRISTIAN TEXTS – Paul H. Dembinski

MICROBIOTA INTESTINALE: GENERALITÀ E COMPOSIZIONE – Antonio Gasbarrini e Gianluca Ianiro

REALTÀ COMPUTABILI. PROSPETTIVE E LIMITI – Yves Gaspar

ASPETTI ETICI E ANTROPOLOGICI DELL'INTELLIGENZA ARTIFICIALE – Markus Krienke

PSICOLOGIA E ROBOTICA SOCIALE: LA HUMAN-ROBOT INTERACTION – Antonella Marchetti e Davide Massaro

BIOTECNOLOGIE INNOVATIVE – Adriano Marocco

IL BENESSERE DEGLI ANIMALI – Erminio Trevisi e Giuseppe Bertoni

RELAZIONE DI CURA E RESPONSABILITÀ MEDICA: IMPLICAZIONI GIURIDICHE – Francesco Zecchin

IL FUTURO DEL LAVORO

RICOSTRUIRE NELLA CRISI: LA PRIORITÀ DEL LAVORO – Simona Beretta

DISOCCUPAZIONE – Diego Boerchi

UNEMPLOYMENT – Diego Boerchi

TECHNOLOGY AND LABOR IN THE TIME OF ARTIFICIAL INTELLIGENCE – Emilio Colombo e Mario A. Maggioni

TECNOLOGIA E LAVORO AL TEMPO DELL'INTELLIGENZA ARTIFICIALE – Emilio Colombo e Mario A. Maggioni

LAVORO POVERO: UN APPROCCIO GIURIDICO – Michele Faioli

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

WELFARE ATTIVO, LAVORO E PARTECIPAZIONE SOCIALE – Rosangela Lodigiani

PROFESSIONI ED ECOLOGIA INTEGRALE – Antonio Molinari

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

TECHNOLOGICAL CHANGE AND EMPLOYMENT – Marco Vivarelli

SICUREZZA SUL LAVORO: EDUCAZIONE E FORMAZIONE – Paola Zini

ECONOMIA E FINANZA

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

IMPRESA

- LE ORGANIZZAZIONI NONPROFIT E IL PLURALISMO NEI TIPI DI IMPRESA – Gian Paolo Barbetta
QUALI STRUMENTI PER LA TUTELA DEL CREATO? EVIDENZE PER ORIENTARE LA GOVERNANCE D'IMPRESA CONTRO IL CLIMATE CHANGE – Carlo Bellavite Pellegrini, Rachele Camacci e Claudia Cannas
OBIETTIVI DI IMPRESA – Michele Grillo
ORGANIZZAZIONI NON PROFIT E IMPRESA SOCIALI: PROFILI ORGANIZZATIVI E GESTIONALI – Marco Grumo
INTRAPRENDERE: UNA QUESTIONE DI RELAZIONI – Giovanni Marseguerra
RESPONSABILITÀ SOCIALE D'IMPRESA – Mario Molteni
IMPRESA E GESTIONE DELLE RISORSE UMANE – Massimiliano Monaci
LA LEADERSHIP NELL'ORGANIZZAZIONE CONTEMPORANEA: QUESTIONI, SCENARI, PROSPETTIVE – Massimiliano Monaci
SHAREHOLDERS E STAKEHOLDERS – Matteo Pedrini
WELFARE AZIENDALE – Luca Pesenti

MEDIA

COMUNICAZIONI SOCIALI E MAGISTERO: PAROLE CHE RISUONANO – Alberto Bourlot e Mariagrazia Fanchi

MEDIA EDUCATION E PASTORALE – Alessandra Carenzio e Marco Rondonotti

PARROCCHIE IBRIDATE – Alessandra Carenzio e Marco Rondonotti

MEDIA – Fausto Colombo

FAKE NEWS – Aldo Frigerio

HATE SPEECH, LINGUAGGIO D'ODIO – Milena Santerini

L'INTEGRAZIONE TRA MEDIA E MACCHINE: ALGORITMI E VITA QUOTIDIANA – Simone Tosoni

GLOBALIZZAZIONE

NUOVE SCHIAVITÙ – Alberto Aziani e Marina Mancuso

DIRITTO DI EMIGRARE E DI NON EMIGRARE – Ennio Codini

GOVERNO DELL'IMMIGRAZIONE – Ennio Codini

LA GLOBALIZZAZIONE E IL MERCATO DEL LAVORO – Elena Cottini e Claudio Lucifora

DELOCALIZZAZIONE PRODUTTIVA – Laura Maria Ferri

LABOUR MIGRANTS IN THE GULF: RIGHTS AND RELIGION – Elena Maestri

I MINORI MIGRANTI – Giovanni Giulio Valtolina

INTERCULTURALISM AND MIGRATION PROCESSES – Giovanni Giulio Valtolina

INTERCULTURALISMO E PROCESSI MIGRATORI – Giovanni Giulio Valtolina

MIGRANT CHILDREN – Giovanni Giulio Valtolina

MIGRAZIONI FORZATE – Laura Zanfrini

MIGRAZIONI INTERNAZIONALI – Laura Zanfrini

MIGRAZIONI IRREGOLARI – Laura Zanfrini

FORCED MIGRATIONS – Laura Zanfrini

INTERNATIONAL MIGRATIONS – Laura Zanfrini

IRREGULAR MIGRATIONS – Laura Zanfrini