

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 2023, 1 - Gennaio-Marzo

Dizionario di dottrina sociale della Chiesa

Le cose nuove del XXI secolo

Fascicolo 2023, 1 – Gennaio-Marzo

Pubblicazione trimestrale / Four issues per year

Direttrice / Editor

Simona Beretta

Comitato di direzione / Editorial Board

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

Comitato scientifico internazionale / International Scientific Committee

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

Segreteria di redazione / Editorial Staff

Marco Pedrazzini, Filippo Tocci

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

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

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

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

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

2023 Vita e Pensiero. Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore

Largo Agostino Gemelli, 1 - 20123 Milano

Proprietario: Istituto Giuseppe Toniolo di Studi Superiori

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

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

Pubblicità inferiore al 45%

ISSN (digitale): 2784-8884

www.vitaepensiero.it

Libri Ebook Riviste - Anteprime Notizie Interviste

Anche su     



Presentazione

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

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

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

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

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

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

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

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

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



Indice

POVERTÀ E DISUGUAGLIANZE

- DISUGUAGLIANZA: PERCHÉ PREOCCUPARSENE
Andrea Boitani

7

RIPENSARE LE RELAZIONI

- UMANIZZAZIONE DELLA MEDICINA
Cristian Righettini

17

PACE E CONVIVENZA

- GUERRA
Ingrid Basso

27

- BUILDING PEACE IN TIMES OF WAR
Simona Beretta

37

- PARLARE AI BAMBINI DI PACE
Cristina Castelli – Francesca Giordano

47

- LE SANZIONI ECONOMICHE
Emilio Colombo

54

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

63

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

72

ECONOMIA E FINANZA

- PREFERENZE SOCIALI E COOPERAZIONE
Giuseppe Mastromatteo – Piero Tedeschi

80

MEDIA

- PARROCCHIE IBRIDATE
Alessandra Carenzio – Marco Rondonotti

91

Voci già pubblicate

97



Povertà e disuguaglianze

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

DISUGUAGLIANZA: PERCHÉ PREOCCUPARSENE

Andrea Boitani

Dovremmo preoccuparci della disuguaglianza e non solo della povertà. Una disuguaglianza economica elevata tende a perpetuarsi, a trasformarsi in indifferenza sociale, a disgregare le comunità e mettere in pericolo la democrazia, oltre a far male alla crescita. La disuguaglianza dei risultati si trasforma in disuguaglianza delle opportunità per le generazioni successive. Data la difficoltà degli interventi redistributivi, sono necessarie politiche pre-distributive che riducano le disuguaglianze di mercato, senza puntare all'egualitarismo assoluto.

Parole chiave: *Disuguaglianza, Povertà, Uguaglianza di opportunità, Redistribuzione, Pre-distribuzione.*

Inequality: Why worry about it

We should be concerned about inequality and not just poverty. High economic inequality tends to perpetuate itself, turn into social indifference, disintegrate communities, and endanger democracy, as well as hurt growth. Inequality of outcomes turns into inequality of opportunity for subsequent generations. Given the difficulty of redistributive interventions, pre-distributive policies that reduce market inequality are needed, without aiming for absolute egalitarianism.

Keywords: *Inequality, Poverty, Equality of opportunity, Redistribution, Pre-distribution.*

ERC: SH1_13; SH3_2

Disuguaglianze che crescono e che si riducono

Quando il Santo Padre Paolo VI vergava la *Populorum progressio*, nel 1967, la disuguaglianza che più preoccupava era quella tra i popoli: «*i popoli della fame interpellano oggi in maniera drammatica i popoli dell'opulenza*» (1). A preoccupare era un'eccessiva disparità nella crescita economica: «*i popoli ricchi godono di una crescita rapida, mentre lento è lo sviluppo di quelli poveri*» (8). Quella grande enciclica veniva alla luce nel mezzo dei *trenta anni gloriosi* durante i quali la crescita impetuosa dei Paesi ricchi si era accom-

Andrea Boitani, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

Email: andrea.boitani@unicatt.it

pagnata a una più equa distribuzione dei redditi e a una riduzione delle disuguaglianze all'interno degli stessi Paesi ricchi, mentre crescevano le disuguaglianze tra i cittadini dei Paesi ricchi e quelli dei Paesi poveri. A partire dagli anni '80 del secolo scorso, centinaia di milioni di persone sono uscite dalla povertà assoluta (definita oggi da un reddito spendibile inferiore a 1,90 \$ al giorno), grazie in particolare alla crescita dei due giganti asiatici (Cina e India). Se nel 1990 c'erano oltre 2 miliardi di persone che non avevano da mangiare, nel 2020 (prima della pandemia) gli affamati nel mondo erano scesi a 700 milioni. Certamente, è uno dei meriti che vanno riconosciuti alla globalizzazione, anche se – guardando a una soglia di povertà appena più ragionevole (5,5 \$ al giorno) – troviamo ancora oggi 3,4 miliardi di persone povere. Che si trovano in posizione di estrema fragilità a fronte di grandi pandemie (come quella del Covid-19) (vedi voce *Crisi pandemica e povertà*), di guerre, crisi energetiche. Esposti ai venti del caso e agli uragani del disastro, per usare l'efficace espressione del presidente americano Franklin Delano Roosevelt.

Allo stesso tempo, sono cresciute le disuguaglianze all'interno dei Paesi ricchi (vedi voce *Povertà e disuguaglianza: una prospettiva globale*). Soprattutto si sono ingigantite le differenze tra chi si trova in cima alla scala dei redditi (e ancor più della ricchezza) e chi si trova sui gradini più bassi. Negli Stati Uniti d'America, le quote del decile (10%) della popolazione con redditi (prima della tassazione) più elevati e il 50% con redditi più bassi si equivalevano nel 1980 (circa 20% del totale). Nel 2021 la quota del decile più povero era scesa sotto il 14% e quella del decile più ricco era salita al 45,6%. In Italia, invece, i redditi (prima della tassazione) del "top 10%" erano pari al 24% di tutto il reddito prodotto nel 1980, mentre al 50% più povero, toccava il 26%. Nel 2001, la quota dei più ricchi era salita al 36%. Quella del 50% più povero era scesa al 16,5%. Dal 2001 al 2020 la quota del primo decile si è un po' ridotta (32% nel 2020) e quella del 50% più povero è tornata a crescere un poco (20,7% nel 2020). L'incidenza della povertà assoluta (misurata dalla quota delle famiglie che possono spendere per consumi meno del costo di un paniere di beni ritenuto necessario) è rimasta pressoché costante tra 2005 e 2010 (4%), ma è raddoppiata tra il 2011 e il 2020 (7,9%).

Le tendenze degli ultimi quarant'anni, con riferimento all'Italia, mostrano un significativo aumento della disuguaglianza soprattutto all'interno dei redditi da lavoro. Fra il 1980 e il 2017, l'indice di Gini (che va da 0, perfetta uguaglianza, a 1, completa concentrazione del reddito

nelle mani di un solo individuo) delle retribuzioni lorde annue dei lavoratori dipendenti da aziende private è passato da 0,350 a 0,423. È cioè aumentato di circa il 21%. Tra 1990 e 2017 i dipendenti con retribuzioni inferiori al 60% di quella mediana sono passati dal 25,6% al 30,6% del totale, mentre quelli con stipendi superiori a 10 volte il livello mediano sono raddoppiati: dall'1% al 2% (Inps, *XVIII Rapporto Annuale*, 2019).

I dati disponibili mostrano che la disuguaglianza è aumentata in modo anche più rilevante se si guarda alla ricchezza accumulata, qualsiasi ne sia la forma. La quota di ricchezza dell'1% più ricco della popolazione, in Italia, è passata dal 18% del 1995 al 25% del 2016 e quella del 10% più ricco dal 48% al 62%. In Italia, inoltre, è molto forte anche la disuguaglianza di reddito e ricchezza tra i territori (Centro-Nord e Mezzogiorno) ed è differenziata la disuguaglianza all'interno dei territori (maggiore al Sud che al Centro Nord).

Perché le disuguaglianze contano

Non dovremmo preoccuparci soltanto della povertà, lasciando stare le disuguaglianze? Tanto più che la prima, almeno in Italia, sembra in aumento, mentre la seconda appare negli ultimi venti anni sostanzialmente costante, se non in lieve flessione. Chi parla sempre di disuguaglianza non è soltanto roso dall'invidia per quelli che guadagnano di più o hanno una ricchezza più grande della sua? Il sottotesto di questa affermazione è: l'invidia non è un sentimento buono e nobile; quindi, occuparsi della disuguaglianza non è né buono né nobile. Occuparsi della povertà, invece, è buono e nobile.

In realtà, la gente si confronta continuamente con i propri "pari", cioè coloro che appartengono alla stessa comunità, sia essa locale, professionale, nazionale. Questo implica che, in un modo o in un altro, il reddito e – più in generale – il benessere degli altri ci interessa e influenza il nostro stesso benessere: stiamo bene se gli altri stanno bene e stiamo male se gli altri soffrono. Siamo, insomma, empatici. D'altra parte, la preoccupazione per i poveri non nasce proprio dal nostro interessamento per gli altri? E se diciamo che i poveri ci interessano perché un minimo vitale, di sopravvivenza, deve essere garantito a tutti, non è come se dicessimo che ci interessa solo il benessere di chi sta al di sotto di una certa soglia, mentre quello di tutti gli altri no? In realtà – ha notato Branko Milanovic (2007, p. 10) – «*recenti studi sulla felicità hanno*

trovato che, in ogni istante del tempo, la felicità cresce col reddito [...]». Tuttavia, nel corso del tempo e nonostante redditi molto più alti per tutti – poveri, classi medie e ricchi – il livello di felicità non cambia. L'implicazione è che per la felicità conta il reddito relativo, non quello assoluto». Non potrebbe essere il senso di giustizia, l'idea che tutti siamo nati con uguale diritto alla dignità e alla felicità, piuttosto che la livida invidia, a farci preoccupare per la disuguaglianza?

Un altro argomento per sminuire l'importanza delle politiche di contrasto della disuguaglianza è, come detto, che essa non starebbe aumentando. In realtà, ci sono motivi per cui alcuni indicatori della disuguaglianza (come il citato indice di Gini) possono non cogliere i cambiamenti quando essi siano concentrati soprattutto nelle “code” della distribuzione. E ciò perché i dati in base ai quali quegli indici sono calcolati sono il frutto di indagini campionarie. Il rischio è che il mondo dei campioni rappresenti male quello reale, in particolare sottostimi i molto poveri e i molto ricchi che possono facilmente sfuggire a un corretto campionamento. L'eventuale mancato aumento dell'indice di disuguaglianza dipende, inoltre, dal punto iniziale a partire dal quale si calcola la variazione. E se, per caso, la disuguaglianza era molto alta all'inizio e tale è rimasta, non c'è motivo di essere tranquilli solo perché non è aumentata. Se la disuguaglianza nel Paese X è più alta che negli altri Paesi con cui si è soliti confrontarsi, la sua costanza nel tempo non dovrebbe indurre a rilassarsi.

È più che fondato il sospetto che, anche se la disuguaglianza di reddito non aumenta, possano aumentare le disuguaglianze di benessere (vedi voce *Disuguaglianza dei redditi*). Il benessere dipende non solo dal reddito, ma anche dall'accesso ai servizi di *welfare*. Si pensi all'istruzione, alla formazione professionale (vedi voce *Istruzione e formazione professionale*), alla sanità, ai servizi di cura degli anziani e dell'infanzia. Se l'accesso a tali servizi diviene più difficoltoso e più costoso, si riduce il benessere di (e aumentano i rischi corsi da) coloro che hanno redditi più bassi, anche se non si ampliano le distanze di reddito. Inoltre, la disuguaglianza di ricchezza (costante o crescente che sia) contribuisce ad ampliare la distanza di benessere, che dipende anche dalla certezza e dal costo dell'abitare e, quindi, dal possesso dell'abitazione. Quindi, è errato concludere che, se la disuguaglianza di reddito sembra non aumentare, non c'è niente di cui preoccuparsi.

Infine, la disuguaglianza fa male alla crescita economica. Difficile quantificare di quanto si riduca la crescita della produttività, e quindi la

crescita *tout court*, a causa della disuguaglianza. Ma esistono numerose stime che l'impatto della disuguaglianza sulla crescita, anche nel lungo periodo, è forte e negativo nei Paesi OCSE, a causa dell'impatto negativo sull'accumulazione di capitale umano. Recentemente, l'Institute of Economic and Social Research della Hans Böckler Stiftung (collegata ai sindacati tedeschi) ha calcolato che la Gran Bretagna detiene il record: tra il 1990 e il 2010 la sua crescita avrebbe potuto essere dell'8,6% più alta di quanto è stata, senza l'aumento della disuguaglianza che si è verificato. Negli USA la perdita di crescita dovuta all'aumento della disuguaglianza è stimata al 6%, appena sotto l'Italia (6,6%) e sopra la Germania (5,7%). La relazione tra disuguaglianza e crescita economica è stata a più riprese indagata da un gruppo di ricercatori del Fondo Monetario Internazionale, guidati da Jonathan Ostry. Viene confermato che la disuguaglianza influenza negativamente la crescita, considerando un larghissimo campione di Paesi e un periodo di tempo molto lungo. Ma c'è di più: la disuguaglianza di oggi aumenta la probabilità che la crescita nei prossimi anni sia di breve durata. Quindi la disuguaglianza impatta negativamente anche sulla sostenibilità della crescita nel tempo.

I rischi sociali e politici della disuguaglianza

Con un'elevata disuguaglianza, ovvero con un'ampia distanza tra chi sta in cima alla scala e chi occupa i gradini intermedi o quelli più bassi, la vita dei ricchi diviene fisicamente e socialmente separata da quella del ceto medio e dei poveri. I ricchi dell'America Latina o dell'Africa – che vivono in quartieri e *compound* rigidamente chiusi e spesso militarmente presidiati – possono essere proprio su un pianeta diverso da quello in cui vive la “gente normale”. Ma anche dove i quartieri dei ricchi e quelli degli “altri” sono separati solo dall'incerto confine di una strada o di un giardino – come a Londra e in altre metropoli occidentali – i mondi degli uni e degli altri possono essere tra loro alieni. Ci ricorda il sociologo Göran Therborn che a Londra la durata media della vita si sta sempre più divaricando tra quartieri ricchi e quelli poveri. «*Se ci si sposta verso est sulla linea Jubilee della metropolitana, l'aspettativa di vita dei residenti diminuisce di sei mesi a ogni fermata*» (Therborn, 2013, p. 82). L'uso e l'abuso di alcol e tabacco spiegano statisticamente queste differenze. Ma perché le cattive abitudini di vita aumentano al crescere del divario di reddito e ricchezza (e quindi nel tempo)? C'entra anche il fatto che chi sta in bas-

so nella scala sociale perde molta della possibilità di controllo sul futuro della propria vita (come ci suggerisce Therborn) e chi sta in alto perde attenzione e interesse per chi è in basso e lontano dagli occhi.

A ciò va aggiunto che, più ampio è il distacco tra i pochi super-ricchi e l'enorme platea dei ceti medio-bassi, tanto maggiore sarà il potere che i primi potranno esercitare per mantenere invariati i propri privilegi, opponendosi a qualsiasi redistribuzione e, anzi, per reclamare una riduzione della pressione fiscale sui loro redditi e le loro ricchezze, minacciando di trasferirle in Paesi che li trattino con occhi di riguardo. La disuguaglianza crea fratture e divari di potere nella società moderna che possono minare la stabilità stessa dei sistemi democratici, alimentando tensioni sociali dagli esiti incerti e potenzialmente disgreganti.

Gli invisibili confini della disuguaglianza, non meno di quelli visibili, rendono più difficile il coinvolgimento dei ricchi nelle politiche di aiuto ai poveri. La disuguaglianza (specie quando molto elevata) può, in altri termini, ispessire lo schermo che permette di non vedere la povertà e conduce a non curarsene senza troppi rimorsi di coscienza. Un tema messo a fuoco dal Santo Padre Francesco nell'esortazione apostolica *Evangelii gaudium* del 2013: «*quasi senza accorgercene, diventiamo incapaci di provare compassione dinanzi al grido di dolore degli altri, non piangiamo più davanti al dramma degli altri né ci interessa curarci di loro*» (54).

Già nel lontano 1931, lo storico e statistico inglese Richard Tawney scriveva: «*la cosa insopportabile non è che un uomo possa guadagnare più di un altro, perché questi dettagli contabili possono essere dimenticati o ignorati lì dove uno stesso ambiente, una educazione comune e delle forme di vita condivise hanno creato un'atmosfera di rispetto e di considerazione. La cosa insopportabile è che alcune classi possano essere escluse dai vantaggi della civiltà di cui altri godono e che il senso di appartenenza a una stessa umanità, che è la questione decisiva, sia messa in discussione a causa di situazioni economiche diverse*» (Tawney, 1931, 260). Questa è una disuguaglianza davvero inaccettabile.

Basta l'uguaglianza dei punti di partenza?

Milton Friedman si aggrappava all'uguaglianza dei punti di partenza o "delle opportunità". Fatta salva quell'uguaglianza, le disuguaglianze effettive, o di risultato, non dovrebbero interessarci più di tanto. La vita è come una gara di corsa: tutti devono poter partire sulla stessa linea e correre con le stesse regole. A vincere sarà chi ha più talento e/o si è

meglio allenato e quindi sarà capace di correre più veloce. Non importa se al primo arrivato spettano ricompense enormemente più alte che al secondo, al terzo e al penultimo. Ovvero, non è importante la disuguaglianza dei risultati. L'importante è che nessuno sia partito con vantaggi o handicap arbitrari, legati al colore della pelle, al genere, alla religione, al privilegio di casta, alla nazionalità. In questo consiste (rebbe) l'ideale politico liberale.

L'uguaglianza dei punti di partenza è una declinazione del più generale concetto di uguaglianza di opportunità. Di fatto, coincide con «*l'uguaglianza di opportunità di partecipare alla pari nel mercato*» (Granaglia, 2022). Il che significa che le probabilità di successo nel mercato non devono dipendere dalle origini famigliari (e quindi dalla cultura e dalla ricchezza ereditate) e dalle responsabilità famigliari (cura degli anziani e dei piccoli, per esempio) che ciascuno di noi ha in diversa misura. Anche per assicurare veramente l'uguaglianza dei punti di partenza è necessario attuare delle politiche pubbliche, per esempio per l'istruzione e per il contrasto della povertà giovanile, ma anche per i servizi di cura degli anziani e dei minori, al fine di consentire la effettiva possibilità di lavorare, soprattutto alle donne. Solo il raggiungimento della pari opportunità di accesso al mercato giustificerebbe le disuguaglianze che, successivamente, si dovessero sviluppare nel mercato, dovute a differenze di talento e di sforzo individuale.

Secondo Tony Atkinson – uno dei massimi studiosi delle disuguaglianze – ci sono buoni motivi per cui l'uguaglianza delle opportunità non basta. Uno dei motivi è che qualcuno, nella corsa, può inciampare e finire in povertà. Impegnarsi a fondo non basta: ci vuole anche fortuna. Non dovremmo preoccuparci e aiutare chi ha avuto sfortuna? Ma il motivo più rilevante «*per non trascurare la disuguaglianza di esiti è che essa influenza direttamente l'uguaglianza di opportunità per la prossima generazione. Gli esiti ex post di oggi danno forma al campo di gioco ex ante di domani: chi beneficia della disuguaglianza di esiti oggi può trasmettere un vantaggio iniquo ai propri figli domani*» (Atkinson, 2015, p. 15). Insomma, la disuguaglianza di esiti, anche quando raggiunta in virtù di talento, di sforzo, di merito personale, tende a perpetuarsi, a essere ereditata e, quindi a vanificare la futura uguaglianza dei punti di partenza. Le persone che sono riuscite a ottenere solo redditi medio-bassi (e non hanno accumulato un patrimonio) riescono a dare ai loro figli solo una frazione di quello che i ricchi danno ai loro in termini di accesso all'istruzione e ciò, di per sé, crea una disuguaglianza di opportunità. La tesi di Atkinson è clamoro-

samente confermata dai dati disponibili, che indicano l'esistenza di una correlazione positiva tra la disuguaglianza corrente e la sua trasmissione intergenerazionale. Nei Paesi dove la disuguaglianza (di esiti) è maggiore, la mobilità economica è più bassa e quindi è maggiore la probabilità di essere ricchi se già lo era la propria famiglia di origine.

Ancora, secondo Atkinson (2015, p. 14), «*la maggior parte delle persone troverebbe inaccettabile ignorare completamente quello che succede dopo il segnale di partenza. I singoli possono impegnarsi a fondo ma avere sfortuna. Supponiamo che qualcuno inciampi e finisca in povertà. In qualsiasi società umana gli si fornirebbe un aiuto. Inoltre, molti sono convinti che tale aiuto debba essere offerto senza stare a indagare perché quella persona si è ritrovata in difficoltà*». Gli esiti sono dunque importanti anche perché «*non possiamo ignorare quelli per i quali l'esito consiste in una situazione difficile, anche nel caso in cui esistesse uguaglianza di opportunità ex ante*». L'autentica uguaglianza di opportunità non richiede un ugualitarismo assoluto (del resto irrealizzabile e anche indesiderabile), ma implica inevitabilmente tenere conto degli esiti, nella misura in cui essi determinano le effettive opportunità lungo il percorso e non solo quelle all'inizio della "gara".

Detto altrimenti, l'uguaglianza delle opportunità deve essere continuamente ricreata attraverso le appropriate politiche re-distributive e pre-distributive. Tra le prime vanno annoverate le politiche fiscali (tassazione progressiva dei redditi e dei patrimoni) e le politiche di *welfare* (di cui la politica della salute è aspetto importantissimo – vedi voce *Sistemi sanitari e cura della persona*).

In ragione delle difficoltà che incontrano le politiche direttamente redistributive, della ritrosia con la quale ci si accosta alle questioni fiscali, della trasversale demagogia del divieto di "mettere le mani in tasca ai cittadini", del timore che il *welfare* sia finanziariamente (o politicamente) insostenibile, da qualche anno è cresciuto l'interesse per il ruolo che può essere svolto dalle politiche pre-distributive, e in particolare, dalla politica della concorrenza. Essa, infatti, può contribuire (almeno) alla riduzione delle disuguaglianze di risultato che si producono nel mercato, cioè prima dell'intervento redistributivo dello Stato. Nella misura in cui possa contribuire anche alla creazione (e alla continua ri-creazione) di un *levelled-playing-field*, la concorrenza aiuterebbe anche a contrastare la disuguaglianza di opportunità.

Bibliografia

Atkinson A. (2015), *Disuguaglianza. Che cosa si può fare?*, Cortina.

Granaglia E. (2022), *Uguaglianza di opportunità. Sì, ma quale?*, Laterza.

Milanovic B. (2007), *Why we all care about inequality (but are loath to admit it)*, «Challenge», novembre/dicembre.

Tawney R. (1931), *Equality*, Allen & Unwin.

Therborn G. (2013), *The Killing Fields of Inequality*, Polity Press.



Ripensare le relazioni

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

UMANIZZAZIONE DELLA MEDICINA

Cristian Righettini

L'umanizzazione della medicina e delle cure propone pedagogicamente la persona-medico come un soggetto scientificamente preparato e moralmente orientato, virtuoso, formato: di là da stereotipi e misconoscimenti, umanizzare significa rappresentare l'identità del medico specialista tra competenza e accoglienza, ove l'una e l'altra debbono intersecarsi eticamente nel tempo della vita professionale, nei luoghi di lavoro e nell'interiorità delle persone, nel fondamento antropologico più profondo.

Parole chiave: *Umanizzazione, Medicina, Cura, Formazione, Etica.*

Humanization of medicine

The humanization of medicine and care pedagogically proposes the person-physician as a scientifically prepared and morally oriented, virtuous, trained subject: beyond stereotypes and misunderstandings, humanizing means representing the identity of the specialist physician between competence and acceptance, where the 'one and the other must ethically intersect in the time of professional life, in the workplace and in the interiority of people, in the deepest anthropological foundation.

Keywords: *Humanization, Medical science, Care, Education, Ethics.*

ERC: SH4_12

Uno sguardo introduttivo

Nelle pratiche sanitarie, come nelle sue teorizzazioni, il sapere medico si è interrogato, fin dall'antichità, su aspetti etico-morali, su ciò che è – o rappresenta – il bene per il malato, su ciò che deve essere considerato giusto o sbagliato nel contesto della salute, sulle questioni del dolore, della malattia e della morte. Senza pretese d'esaustività sulla storia della medicina, è bene indagare alcune questioni fondamentali che intercettano il lemma in parola, tra cura della persona e umanizzazione delle prassi cliniche.

Cristian Righettini, Università Cattolica del Sacro Cuore, Brescia.

Email: cristian.righettini@unicatt.it

Le ragioni dell'etica e della morale troppo spesso sono approcciate in maniera semplicistica, anziché essere accostate come contesti sapienziali complessi, utili per esaminare e delimitare il "campo epistemico" delle cosiddette "etiche applicate", nonché per orientarsi nella riflessione e nell'azione formativa e di cura.

Le implicazioni morali della medicina e della cura sono sempre state presenti fin dall'antichità, attraverso temi – la malattia, la vita e la morte, il corpo sofferente, il benessere della persona, i doveri del medico, i diritti del paziente, solo per citarne alcuni – che mantengono una forza interrogativa cogente per qualsiasi professionista della salute. Si tratta di *riflettere* sui concetti dell'etica generale della medicina e sulla cosiddetta deontologia professionale, in un dialogo proficuo che metta in luce aspetti globali, ma anche peculiarità e specificità di un campo così delicato e meritevole di continua attenzione.

Umanizzazione della medicina, sollecitudine e testimonianza

Un'etica medica delle virtù in ambito sanitario responsabilizza il singolo soggetto agente, anziché porlo semplicemente di fronte a delle obbligazioni, verso un rapporto autentico e moralmente orientato al bene del paziente *che si ha di fronte*. La sollecitudine, con cui il professionista sanitario attesta la sua propensione e il suo impegno verso il ben-essere e la fiducia nella relazione con la persona-paziente, traccia una via praticabile e auspicabile per le professioni di cura, senza tralasciare gli aspetti strettamente clinici, le indicazioni normative, i dati empirici e gli aspetti scientifici. La testimonianza caratterizza le professioni di cura, coinvolge i lavoratori in uno sforzo d'essere *credibili* oltre che professionalmente inappuntabili, li stimola ad affrontare le sfide quotidiane per mostrare in modo autentico le possibilità dell'esistenza, le scelte orientate verso l'umanizzazione della medicina, la promozione di competenze e posture morali non solo funzionali, ma anche consapevoli e formative. Di fronte all'eventualità dello scacco e del fallimento, il medico e il professionista sanitario sono mossi dalla volontà di mantenere presente l'impegno assunto verso la persona-paziente, tra libertà e responsabilità, tra la rigidità della norma e la fiducia nella promessa.

Umanizzazione della medicina e cura

Cosa significa curare? Che tipo di umanizzazione appartiene alla cura del medico? Non solo le possibili risposte si sono modificate nel corso del tempo, ma hanno comportato una serie di trasformazioni sociali, culturali e linguistiche. Il filosofo U. Curi esplicita questo processo, quando afferma che *«facendo riferimento al lessico britannico, il verbo che direttamente discende da – e che dunque corrisponde a – il binomio greco-latino the-rapeia-cura non è to cure, ma piuttosto to care. Chi si assume la cura in senso latino di un altro non necessariamente traduce questa sua attitudine, riassumibile nell'espressione I care, nelle pratiche concrete indicate col verbo to cure. Si può dire 'I care' senza necessariamente dire 'I cure', anche e soprattutto perché l'esercizio concreto insito nel to cure non dispensa affatto dal continuare a dire I care, come espressione di un'intima preoccupazione»* (Curi 2017, 56). Curare e prendersi cura testimoniano una visione plurale interna allo stesso contesto sanitario, così come la complessa evoluzione che l'ha interessata nel corso del tempo. *«Avvalendosi della lingua inglese si tratteggiano così dei cambi di approccio non solo semantici, passando da 'to treat', facendo riferimento al trattamento di una patologia, a una visione 'to cure' per curare l'individuo in tutti i suoi aspetti a 'to care' per definire il farsi carico e il prendersi cura dell'umano»* (Zane 2021, 100). Il sentimento di premura e sollecitudine, se vissuto nella propria quotidianità lavorativa, connota la concezione di sé, la rappresentazione del ruolo che si ricopre, la propria vocazione teleologica, riconoscendo la validità della propria deontologia professionale, ma allo stesso tempo trascendendola con la propria coscienza morale.

Umanizzazione e corporeità

Umanizzare la medicina significa riconoscere la valenza del corpo come portatore non solo di patologie e di conseguenti trattamenti, ma anche foriero di sensazioni personali, emozioni soggettive, sentimenti originali, simboli e significati psicologici e culturali. Diversamente da una certa visione stereotipata, la scienza medica non deve ricondurre il corpo a mero “simulacro biologico”, come se fosse un dispositivo meccanico. Per quanto sia necessario a livello epistemologico studiare l'essere umano nelle sue istanze fisiche e anatomiche, dinamiche e fisiologiche, per essere curato nelle sue specifiche parti e interazioni, va considerato sem-

pre un sistema vivente, un organismo cui attribuire valore, ontologico ed etico.

Umanizzare il corpo e le cure rivolte ad esso non significa dunque negarne i limiti e le debolezze, talvolta fin troppo evidenti in ambito ospedaliero, connesse alla fisicità biologica, ma riconoscerne la vitalità come corpo-soggetto, corpo-consapevole e protagonista, per quanto possibile, dei percorsi di cura. L'evidente derivazione lessicale di parole come "paziente" e "malato", che rimandano necessariamente al "patire", al "male" e alla sofferenza, istanze *subite* da un corpo umano, non deve però celare che, accanto a dinamiche passive di assistenza terapeutica, dovrebbero sempre sussistere processi partecipativi e propositivi tra persona-medico e persona-paziente, nei rispettivi ruoli e nelle autonome potenzialità d'azione.

Il riconoscimento della persona come *corpo vivente*, vissuto e soggettivamente inteso, pensante, senziente e volente, è la base dalla quale partire per qualsiasi discorso sull'umanizzazione della medicina, intrinsecamente connesso alla tradizione dell'epistemologia medica, del metodo scientifico e dell'*Evidence Based Medicine*.

Umanizzazione e comunicazione

Umanizzare la medicina significa anche, spesso, trovare "la parola giusta", il modo "adeguato", il termine che sia allo stesso tempo veritiero, comprensibile, la frase che possa essere esplicativa e accogliente allo stesso tempo. La salute oggi deve essere intesa in modo ampio, diffuso, globale e integrale, anche nelle sue componenti etiche e non strettamente tecniche. Così ha da cambiare anche la comunicazione in sanità, integrando l'idea di cura della persona e favorendo azioni concrete per un benessere più umanizzato. È compito condiviso, anche del medico, riconoscere l'unicità dell'incontro, l'originalità di ogni situazione interpersonale, la vivacità e "imprevedibilità" di ogni interazione comunicativa.

Si tratta di riconoscere la cura come un'istanza connessa alla relazione d'aiuto, poiché, partendo dal riconoscimento del valore e della dignità della persona, tende ad attivare nei soggetti protagonisti una serie di risorse intellettive, emotive e pratiche orientate relazionalmente al sostegno, alla crescita e al benessere, favorendo la ricerca di consapevolezza e responsabilità, autonomia, libertà e, per quanto paradoss-

sale possa sembrare in situazioni medico-ospedaliere, sollievo, felicità e riappacificazione. Se comunicare in medicina può essere paragonato a un'arte, a una sensibilità sempre personale, non va dimenticata la necessità di una preparazione e una formazione competente.

La prospettiva cristiana dell'umanizzazione della medicina: il paziente sofferente

«Una tragedia globale come la pandemia del Covid-19 ha effettivamente suscitato per un certo tempo la consapevolezza di essere una comunità mondiale che naviga sulla stessa barca, dove il male di uno va a danno di tutti. Ci siamo ricordati che nessuno si salva da solo, che ci si può salvare unicamente insieme» (Fratelli tutti, 2020, 32).

Se lo spirito di accoglienza e carità innerva tutta l'etica cristiana in maniera evidente, più complessa è la sua "traduzione" in ambito medico-sanitario, in un discorso che, come è già stato accennato, chiama in causa tanto la prospettiva del paziente quanto quella del medico.

Dalle parole ai comportamenti, passando per la testimonianza del dolore e la tacita richiesta di "salvezza", il paziente esprime in primo luogo al medico aspettative reciprocamente intese. La persona-paziente, quando affronta la malattia, soprattutto in condizioni di gravità o comunque di ospedalizzazione, esperisce tutto il vasto insieme della sofferenza personale ed esistenziale, non riducibile al "settore" della malattia, poiché investe l'insieme delle istanze vitali più profonde e più proprie di ognuno. Il "Vangelo della sofferenza", come viene definito da Giovanni Paolo II, possiede una paradossale forza nella fragilità dei pazienti, partecipi in modo misterioso – ma assai reale – delle sofferenze di Cristo stesso, che perciò possono dividerle con Lui e con la comunità cristiana stessa. «Cristo allo stesso tempo ha insegnato all'uomo a far del bene con la sofferenza e a far del bene a chi soffre. In questo duplice aspetto egli ha svelato fino in fondo il senso della sofferenza» (Giovanni Paolo II, *Salvifici doloris*, 1984, 30).

La prospettiva cristiana dell'umanizzazione della medicina: il medico accogliente

La prospettiva cristiana sulla cura auspica l'identità del medico tra competenza e accoglienza, ove sia l'una che l'altra debbono intersecarsi nel tempo della vita professionale, nei luoghi di lavoro e nell'interiorità delle persone, nel fondamento antropologico più profondo. Di fronte ai bi-

sogni materiali e spirituali della persona-paziente, il medico deve saper rispondere, tra scienza e coscienza. «*Coniugando umiltà, speranza e dedizione generosa con competenza e professionalità rigorose, il medico, l'infermiere e ogni altro operatore sanitario esercitano di fatto la misericordia, di cui sono chiamati a essere speciali testimoni verso chi soffre*» (Forte 2017, 41). Nella pratica quotidiana, tangibile, così come nelle attività di ricerca scientifica, il professionista medico si prodiga per la persona che si ha di fronte e per la promozione della salute come obiettivo sociale. «*In tale opera di ristoro verso i fratelli infermi si colloca il servizio degli operatori sanitari, medici, infermieri, personale sanitario e amministrativo, ausiliari, volontari che con competenza agiscono facendo sentire la presenza di Cristo, che offre consolazione e si fa carico della persona malata curandone le ferite*» (*Messaggio per la XXVIII giornata mondiale del malato*, 2020, 3). La fede e la speranza cristiana non sottraggono nulla all'impresa scientifica medica, anzi apportano un contributo di misericordia e consolazione, vicinanza, affetto e sostegno non solo dai propri cari e dalla famiglia del paziente, ma anche, per così dire, da un'accoglienza "esperta" dei professionisti sanitari. «Tutti abbiamo bisogno di consolazione perché nessuno è immune dalla sofferenza, dal dolore e dall'incomprensione» (Francesco, *Misericordia et misera*, 2016, 13).

Umanizzazione la medicina: in ascolto delle famiglie e della comunità

Attivare reti di condivisione, collaborazione e *partnership* è comprensibilmente un'istanza chiave dell'umanizzazione della medicina e delle cure. Diversamente da una visione stereotipata, la missione meritoria della medicina è tutt'altro che un'impresa solipsistica e chiusa nella diade strettamente terapeutica medico-paziente, per quanto fondamentale. Porre le basi di una sinergia virtuosa significa porsi in ascolto autentico di tutti gli *stakeholders* per generare buone pratiche di aiuto reciproco, cooperazione, sostegno, sollievo. Si tratta di valorizzare i legami – affettivi e professionali – che si formano e si trasformano nei contesti sanitari, diversificati e dinamici, espressione di sentimenti forti, emblematici delle situazioni di malattia e sofferenza, ma anche forieri di accoglienza delle persone, dei loro vissuti, dei loro bisogni e della loro ontologica dignità relazionale. Diffondere pratiche di umanizzazione delle cure significa coltivare una formazione generalizzata a beneficio delle diverse figure professionali in ambito ospedaliero, dai medici agli infermieri agli operatori socio-sanitari, per garantire uno standard elevato nella presa

in carico della persona-paziente; e tuttavia non possono essere dimenticati i tecnici, il personale amministrativo, i volontari nella preziosa opera di accompagnamento e aiuto. Anche i territori debbono essere coinvolti nei processi di umanizzazione, dalle amministrazioni locali, come ad esempio nel caso della “Rete delle Città del Sollievo” della Fondazione Ghirotti, per fornire ai pazienti cronici e terminali il miglior aiuto possibile in termini di sollievo dal dolore e accompagnamento verso il fine vita, a forme di associazionismo, gruppi di mutuo aiuto, progettualità educativa scolastica, solidarietà dei cittadini e delle famiglie.

Buone pratiche di umanizzazione della medicina per la persona-paziente

Nel panorama delle numerose iniziative di umanizzazione della medicina è utile tracciare alcune prospettive emblematiche che possono aiutare a comprendere come si possano “tradurre” le riflessioni in parola sull’idea di umanizzazione, etica della cura, formazione e accoglienza in azioni virtuose e utili per la salute e il benessere. La presenza di associazioni di volontariato che a vario titolo si prodigano gratuitamente nelle attività di assistenza ai malati o alle famiglie, di sostegno, di supporto pratico, di cultura, di svago e persino di gioco (si pensi ai pazienti pediatrici) è forse la prima direttrice di senso di cui tener conto. In secondo luogo, sono da segnalare tutte le iniziative di abbellimento e cura degli ambienti ospedaliero-sanitari, un modo concreto per rendere più gradevole la permanenza dei pazienti negli spazi di terapia e di degenza, migliorare la percezione dell’esperienza vissuta in termini di riduzione dell’ansia e dello stress. Ottimizzare gli aspetti comunicativi in sanità si esplica in iniziative di rilevazione della qualità percepita, fornendo agli utenti la possibilità di dare un *feedback* su accoglienza, competenza, puntualità e comfort, attraverso semplici strumenti tecnologici (“totem” a pulsantiera, questionari di gradimento, app su *device* mobili).

Buone pratiche di umanizzazione della medicina per la persona-medico

Vanno inserite nelle pratiche di umanizzazione le “Carte dei Servizi”, documenti che attestano un impegno condiviso e virtuose intenzionalità da sviluppare per una presa in carico globale e integrale della persona-paziente, preservando la qualità di vita e rispettando la dignità umana.

Particolarmente importanti poi sono quei progetti afferenti alla cosiddetta “medicina narrativa” (Zannini, 2008): se per i pazienti si tratta di offrire uno spazio e un tempo di elaborazione del vissuto della malattia, testimonianza esistenziale ed elaborazione dei propri bisogni, anche spirituali, per il personale sanitario assume piuttosto la valenza di una formazione sulle proprie competenze relazionali e trasversali, empatiche e comunicative. Ne è un esempio il progetto “La relazione di cura tra domanda di salute e desiderio di salvezza. Tra riflessione educativa e narrazione per il medico in formazione specialistica”, promosso dalla Facoltà di Medicina e Chirurgia dell’Università Cattolica del Sacro Cuore di Roma (Fondazione Policlinico Universitario Agostino Gemelli IRCCS), su indicazione dell’Assistente Ecclesiastico Generale S.E. C. Giuliodori, che propone un percorso formativo per i medici in formazione specialistica, a partire da uno spunto narrativo. I medici sono invitati a riflettere su alcuni episodi significativi nella loro pratica professionale, in cui sono state attivate capacità di ascolto, di comunicazione e di mediazione, *soft skills* oltre alle competenze tecnico-scientifiche, per mapparle e incrementarle per la costruzione di una professionalità esperta e integrale.

Prospettive di ricerca. Tra umanizzazione della medicina e formazione

L’umanizzazione della medicina non può non far riferimento ad un’etica amica della persona, poiché si tratta sempre di un’attitudine esistenziale delle persone coinvolte verso il miglioramento delle condizioni di vita, per sé e per gli altri. «*Ne consegue che la capacità di prendersi cura deve essere considerata anche come una sorta di virtù alla stessa stregua della bontà, della giustizia: come ci sono individui giusti, buoni, coraggiosi, generosi e così via, così si può far entrare nel catalogo delle persone virtuose anche individui caring*” (Adorno 2019, 58). Le virtù, anche quella della cura, come conoscenze, abilità e competenze, si possono apprendere, si possono trasmettere in via consapevolmente pedagogica, nella prospettiva dello sviluppo umano integrale. L’intenzionale impegno a favore dell’altro, soprattutto in condizione di fragilità, malattia e sofferenza, può essere letto da un punto di vista “educativo” come disponibilità e capacità di promettere un impegno per favorire «*una vita buona, con e per l’altro in istituzioni giuste*», una sollecitudine trasformatrice, una presenza amorevole e responsiva, la volontà di oltrepassare la condizione data di sofferenza per la promozione del benessere personale e integrale.

Medicina, umanizzazione, competenze

Prendersi cura implica imparare e insegnare l'umano verso l'acquisizione di abilità e competenze per imparare a vivere e decidere (Malavasi, 2020). Senza dimenticare le *skills*, le operatività tecniche e pratiche, psicologiche, comunicative e prossemiche, che certamente devono essere previste e apprese in qualsiasi percorso di formazione per professionisti sanitari, si potrebbe affermare metaforicamente che umanizzare la medicina significa imparare a "chiamare per nome" la persona-paziente che si ha di fronte, saper vedere il corpo-soggetto, oltre la malattia, e imparare ad ascoltare la storia, anche formativa, di cui ognuno è portatore e, allo stesso tempo, protagonista esistenziale.

La competenza riflessiva, in particolar modo, consente al medico di approfondire le relazioni di cura, considerare le variabili in gioco, soprattutto quelle umane, psicologiche e formative, le identità nel vivo delle evoluzioni educative, i ruoli e i processi trasformativi connessi. La conoscenza di sé e l'introspezione per la valorizzazione delle buone pratiche implica imparare a essere professionisti migliori, più preparati, più comprensivi e più formati a riconoscere l'umanità che ci appartiene.

Vedi anche le voci: *Relazione di cura e responsabilità medica: implicazioni giuridiche* e *Il valore dell'assistenza e la centralità della persona nel processo di cura*

Bibliografia

- Adorno F. P. (2019), *Gli obblighi della cura. Problemi e prospettive delle etiche del care*, Vita e Pensiero.
- Curi U. (2017), *Le parole della cura. Medicina e filosofia*, Raffaello Cortina Editore.
- Malavasi P. (2020), *Insegnare l'umano*, Vita e Pensiero.
- Righettini C. (2022), *Formazione e umanizzazione della medicina e delle cure. Una riflessione pedagogica*, Pensa MultiMedia.
- Zane E. (2021), *Tra riflessione pedagogica e comunicazione per i servizi integrati alla persona-paziente. Il caso emblematico del Centro Radioterapico Gemelli ART*, Pensa MultiMedia.



Pace e convivenza

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

GUERRA

Ingrid Basso

La nozione di guerra è esaminata prima da un punto di vista storico-linguistico, per comprendere come dalla parola greca pólemos si sia giunti al moderno uso del termine “guerra”. Il successivo percorso ermeneutico indaga sulla presenza di tale concetto fin dalle origini della filosofia occidentale intesa nella sua natura di dialogo. È poi esaminato il fenomeno della guerra da un punto di vista giuridico, e infine presentata la riflessione secolare e la posizione della Chiesa cattolica da sant’Agostino fino a Papa Francesco, problematizzando la nozione di “guerra giusta”.

Parole chiave: Giustizia, Guerra giusta, Pace, Politica, Guerra.

War

The notion of war is first examined from a historical-linguistic point of view, in order to understand how the Greek word pólemos led to the modern use of the term “war”. The hermeneutical analysis then investigates the presence of this concept since the origins of Western philosophy in its nature of dialogue. Later, the phenomenon of war is examined from a juridical perspective, and finally the secular reflection and position of the Catholic Church from St Augustine to Pope Francis is presented especially following the problematisation of the notion of a “just war”.

Keywords: Justice, Just War, Peace, Politics, War.

ERC: SH2_3; SH2_4; SH2_5; SH5_11

1. Definizione

La moderna parola guerra ha l’etimo nel germanico *werra*, “mischia”, dall’alto tedesco antico (*fu-*)*wërran*, “avviluppare”. Nel significato tradizionale, guerra indica un fenomeno collettivo che ha il suo tratto caratteristico nella violenza armata, aperta e dichiarata, fra gruppi organizzati: la guerra è la forma di relazione sociale violenta più estesa che si possa instaurare tra comunità politiche strutturate e sovrane. La guer-

Ingrid Basso, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

Email: ingrid.basso@unicatt.it

ra internazionale o tra Stati si distingue dalla guerra civile, che si svolge tra membri di una stessa entità politica, dalla guerra coloniale e dalla guerra di liberazione nazionale, e da altre forme di violenza organizzata, come il terrorismo.

2. Pólemos - bellum - guerra: storia ed ermeneutica di un concetto

L'abbandono del termine latino *bellum* per indicare la stessa "guerra" ha avuto varie interpretazioni, ma è comunemente accettata l'ipotesi secondo cui tale sostituzione abbia inteso storicamente mostrare il prevalere del modo disordinato di combattere dei Germani sull'ordine geometrico delle legioni romane. All'origine del concetto di guerra intesa astrattamente come "conflitto", vi è il greco *pólemos*, una delle parole fondative della filosofia occidentale (cfr. Eraclito, Platone). Ma sebbene la tradizione abbia trasmesso il significato di questo termine nella comune accezione di guerra intesa nel senso empirico del termine, il significato originario di *pólemos* nell'uso eracliteo – «*Pólemos è padre di tutte le cose, di tutte re; e gli uni disvela come dèi e gli altri come uomini, gli uni fa schiavi gli altri liberi*» (trad. Giannantoni, 1969) – non sembra essere la guerra empiricamente intesa, come a indicare una sorta di "immemorialità" per cui la guerra sarebbe ineliminabile perché essenziale all'agire umano. Il frammento di Eraclito pare piuttosto indicare una strada opposta: *pólemos* punta a spingere verso la ricerca di una ricomposizione dei contrasti proprio per il fatto di essere *logos* comune, quindi un *logos* che essendo tra, attraverso, è *dia-logos* (da cui la parola "*dialogo*"), e pertanto ha un significato "generativo" anziché "distruttivo". *Pólemos* è dunque padre di tutte le cose, di tutte re nel senso che "fa essere" come dèi o uomini, "conduce a essere". È pertanto anteriore agli uomini stessi e in questo senso è principio. Nella sua pregnanza semantica il termine eccede quindi una determinazione esclusivamente storico-politica (Curi, 2000).

2.1. Pólemos/guerra e politica

Su *pólemos* quale conflitto sempre vivo, di cui la guerra empiricamente intesa non è che una degenerazione non necessaria, dice lo stesso Platone (*Repubblica* 469c-471), che distingue anche tra *pólemos* come inimicizia con l'estraneo e *stasis* quale inimicizia col familiare. A *pólemos* Pla-

tone attribuisce la funzione del “produrre Stato” facendo politica: “agire secondo *pólemos*”, cioè “fare *polemica*”, significa dialogare per cercare una soluzione comune. Per Platone, il guardiano della *polis* deve essere «*uomo di guerra e filosofo*» (*Repubblica* VII, 525 b 8), laddove con guerra si intende ancora un “conflitto dialettico” per conseguire innanzitutto la prima e la più bella di tutte le vittorie (*Leggi*, I 626 e, 2-3), quella contro se stessi, contro le passioni particolaristiche che puntano non a ciò che è comune, ma al *particolare*. In *Leggi* I, 626 a 2-5 Platone scrive che *pólemos* è consustanziale alla natura dell’uomo, poiché nella realtà delle cose, per forza di natura, c’è sempre *pólemos*. Per esprimersi ancora con Eraclito, è appunto il divenire quale dialettica dei contrari il principio delle cose: il divenire nasce dal conflitto/confronto tra diversi, perché la medesimezza pura sarebbe stasi, non vita. Il principio-*pólemos* genera quindi distinguendo, cioè accomuna tutti nel costituirli come differenti. Il conflitto individua, fa emergere il carattere-dèmone di un individuo contro l’altro, ed entrambi nel loro opporsi manifestano in comune “porsi” di ciascuno come se stesso nella sua differenza dall’altro (Cacciari, 2016).

Tra i primi interpreti della lettura eraclitea di *pólemos* come originalità della differenza vi è M. Heidegger, che in *Introduzione alla metafisica* (lezioni di Friburgo del 1935) traduce per la prima volta il termine *pólemos* con la parola tedesca *Auseinandersetzung*, ovvero confronto, nel senso di costruttivo “dibattimento”, e prima ancora Carl Schmitt (*Il concetto del politico*, 1932). Sul tema, derivando le sue riflessioni da quelle heideggeriane, torna anche Jan Patočka (*Saggi eretici sulla filosofia della storia*, postumo 1980). La politica porta insomma in sé strutturalmente un elemento di fragilità, ricerca di un equilibrio mai dato una volta per tutte, ma questa fragilità è un valore, essendo il totalitarismo una politica che crede di aver trovato risposte definitive, e arresta la ricerca di senso all’inflessibilità dell’ideologia o alla seduzione della forza, che sfocia appunto nella guerra nel senso empirico del termine (Croce, 2009), in quella che C. von Clausewitz definiva appunto «*la continuazione della politica con altri mezzi*» (*Della guerra*, 1832).

3. Guerra e istituzioni giuridiche

Per il diritto romano, lo *ius belli* (il diritto di guerra) prevedeva che le guerre fossero indette (annunciate e poi regolarmente dichiarate) rispettando una procedura che esigeva la delibera del senato e poi alcu-

ni passaggi formali vigilati dai sacerdoti Feziali. L'espressione *bellum iustum*, o "guerra legittima" per il diritto romano, non contemplava quindi motivi di sostanza (es. ragioni di difesa), considerazioni di tipo etico, ma semplicemente la correttezza delle procedure giuridiche. Lo stesso Cicerone però, per il quale la guerra era legittima solo se regolarmente annunciata, dichiarata e finalizzata a ottenere riparazione, in un frammento (*De re publica* 3.23.35) citato da Isidoro di Siviglia, sembra occuparsi anche della sostanza quando fa riferimento alle *iustae causae bellorum*, ovvero quando dice che è "giusta" la guerra che ha una causa, come quella combattuta per riparare un torto subito oppure per scacciare i nemici. In precedenza, si riscontra un tentativo di giustificare la guerra sulla base di ragioni morali in Aristotele (*Politica*, VII, 14, 1333 a), allorché questi dichiara che a volte è necessario e legittimo fare la guerra, ma soltanto in vista della *pace*. La guerra sarà "giusta" solo in tre casi: per non cadere sotto il dominio altrui, per esercitare un'egemonia a vantaggio dei popoli assoggettati, per ridurre in schiavitù i barbari. Le diverse teorie sul cosiddetto *bellum iustum* che si svilupperanno nelle diverse epoche non mettevano quindi in discussione la legittimità giuridica, ma il carattere "giusto" o "ingiusto" della guerra.

Nella modernità, tra i pensatori più significativi in questa direzione vi sono: il teologo Francisco de Vitoria, che si interrogò se fosse lecito ai cristiani fare la guerra, chi detenga la legittima autorità di dichiarare e fare la guerra e quali fossero le cause della guerra giusta; Pierino Belli; Francisco Suárez e Alberico Gentili, per il quale le guerre, per essere legittime, dovevano essere "giuste" da entrambe le parti. Decisiva è però la riflessione di Ugo Grozio (*De jure belli ac pacis*, 1625), che oltre a interrogarsi sull'esistenza di uno *ius ad bellum* (i requisiti che legittimano l'iniziare una guerra, che per lui sono la difesa o la riacquisizione di ciò che ci appartiene, punire chi ha arrecato dei torti, rivendicare un diritto leso; difendere un diritto di altri) approfondì il problema della condotta delle ostilità e delle azioni lecite o illecite per i belligeranti (*ius in bello*). In tale direzione per Grozio è essenziale che entrambe le parti si attengano al rispetto di regole ricavate da principi generali di razionalità e giustizia, per cui non dovrebbe mai essere persa di vista la qualità del nemico in quanto uomo, il quale è a sua volta un essere razionale. Da qui il necessario rispetto per la popolazione civile, per i feriti, i prigionieri ecc., il rispetto di beni artistici, oggetti e luoghi di culto, raccolti ecc., delle promesse fatte. Una serie di regole, queste, che si trasformeranno gradualmente in diritto internazionale.

3.1. Istituzioni giuridiche nell'epoca contemporanea

Le diverse riflessioni sul carattere “giusto” o “ingiusto” della guerra verranno meno con l’affermarsi del positivismo giuridico ottocentesco, per cui veniva evidenziato che per gli Stati il ricorso alla guerra era sempre legittimo. La situazione ha visto una svolta a seguito della Prima guerra mondiale, con l’adozione dei primi trattati internazionali, i quali limitavano il ricorso alla guerra per comporre i conflitti, come il Patto della Società delle Nazioni (a integrazione del Trattato di Versailles del 28 giugno 1919), per escludere il ricorso di tutti gli Stati membri alla violenza bellica quale unico mezzo per affermare le proprie rivendicazioni (articoli 11-16), e il Patto Briand Kellog del 27 agosto 1928 o Trattato generale sulla rinuncia alla guerra come strumento di politica nazionale. Dopo le atrocità della Seconda guerra mondiale, con l’istituzione dell’Organizzazione delle Nazioni Unite nel 1945, il panorama cambia ancora, poiché gli Stati sono privati dello *ius ad bellum* contemplato dal diritto internazionale classico: la Carta dell’ONU ripudia l’uso e anche la sola minaccia dell’uso della forza (art. 2.4), con l’eccezione delle azioni militari collettive intraprese dal Consiglio di Sicurezza in caso di aggressione. L’art. 51 della Carta delle Nazioni Unite dice infatti: «*Nessuna disposizione [...] pregiudica il diritto naturale di autotutela individuale o collettiva, nel caso che abbia luogo un attacco armato contro un Membro delle Nazioni Unite, fintantoché il Consiglio di Sicurezza non abbia preso le misure necessarie per mantenere la pace e la sicurezza internazionale. Le misure prese da Membri nell’esercizio di questo diritto di autotutela sono immediatamente portate a conoscenza del Consiglio di Sicurezza e non pregiudicano in alcun modo il potere e il compito spettanti [...] al Consiglio di Sicurezza, di intraprendere in qualsiasi momento quell’azione che esso ritenga necessaria per mantenere o ristabilire la pace e la sicurezza internazionale*». La stessa Costituzione italiana, con l’art. 11 si pone sulla medesima linea. Pur ripudiando la guerra, il diritto internazionale regola le situazioni di conflitto internazionali e intranazionali mediante una serie di regole codificate da apposite convenzioni (Convenzioni dell’Aia del 1899 e 1907 e sulla protezione dei beni culturali in tempo di guerra 1954; Convenzione di Ginevra 1949 con protocolli addizionali 1977; Convenzione di New York nel 1981 sulla proibizione delle armi efferate; Protocollo del 1996 contro le mine; Convenzione di Parigi del 1993 contro le armi chimiche; Convenzione di Ottawa del 1997 contro le mine antiuomo; *Responsibility to Protect* o “R2P” del 2005).

3.1.2. *Le istituzioni alla prova dei fatti*

Nonostante gli intenti della Carta ONU e delle carte costituzionali nazionali, le guerre continuano tuttavia a imperversare, giustificate il più delle volte da fini ultimi che vanno oltre lo stretto dato giuridico, facendo capo al principio morale della “guerra giusta” – oggi più che mai dibattuto – a difesa dei diritti fondamentali dell’uomo (cfr. intervento NATO in Kosovo contro il genocidio degli albanesi nel 1998) e della lotta al terrorismo a seguito degli attentati dell’11 settembre 2001 (cfr. intervento NATO in Afghanistan nel 2001 e in Iraq nel 2003), per cui la guerra «*non è soltanto moralmente consentita, ma moralmente necessaria*» (Blankenhorn, 2005). A poco sono valsi inoltre gli strumenti giuridici, di cui la giustizia internazionale ha potuto avvalersi nel condannare e fermare l’invasione dell’Ucraina da parte della Russia il 24 febbraio 2022. L’intervento del Consiglio di Sicurezza dell’ONU è stato bloccato dalla Russia, membro permanente del Consiglio. Né ha potuto supplire l’Assemblea generale, che con risoluzioni del marzo e ottobre 2022 ha condannato l’invasione e giudicato illeciti i “referendum” per l’annessione alla Russia di territori ucraini, in quanto l’Assemblea generale può indirizzare agli Stati solo raccomandazioni. Sebbene tutti attivati, la Corte internazionale di giustizia, la Corte penale internazionale e la Corte europea dei diritti dell’uomo, purtroppo hanno finora sortito scarsi risultati concreti.

4. *La posizione della Chiesa nella storia*

Nei primi secoli del Cristianesimo fino a Costantino la Chiesa non enuncia un insegnamento esplicito sul tema della guerra, sebbene le parole del Vangelo (cfr. in particolare *Mt* 5,38-47; e *Lc* 6,27-31) evidenzino una chiara incompatibilità tra lo spirito dell’amore cristiano e la violenza. Nell’ambito della teologia morale cristiana la prima esplicita riflessione sulla liceità o meno della guerra è ad opera di Sant’Agostino d’Ippona, il quale, pur condannando la guerra secondo lo spirito dell’amore universale proclamato dal Vangelo (*Lettere*, III 189, 6), ne giustificava tuttavia il ricorso qualora rientrasse nell’ordine della divina Provvidenza (*De Civitate Dei* IV,6.15). Si inaugurano d’ora in avanti le riflessioni sulla cosiddetta “guerra giusta”. Lo stesso San Tommaso d’Aquino, concordando con Agostino, stabiliva che una guerra fosse “giusta” qualora dichiara-

ta da un'autorità legittimamente costituita (*legitima auctoritas*), per una giusta causa (*iusta causa*), e con il fine della pace, condizioni, queste, che se rispettate potevano giustificare anche l'uso di mezzi come l'inganno (*Summa Theologiae*, II^a-IIae q. 40 art. I). La dottrina della "guerra giusta" sarà ulteriormente approfondita in questa direzione nel XVI e XVII secolo (cfr. Domingo de Soto, Luis de Molina e Francisco Suárez) e accettata sempre nel rispetto dei principi di *legitima auctoritas*, *iusta causa* e *debitus modus*, per cui sono ripudiate tutte quelle condotte che non abbiano quale fine la sola sconfitta del nemico al fine di ottenere la pace. Il principio di fondo di questa posizione consiste nella considerazione che la guerra è un male, ma gli uomini non possono evitarla a causa del peccato originale, possono pertanto affidarne la conduzione all'etica, stabilendo regole che ne limitino i danni.

4.1. *La prima metà del Novecento*

Nel Novecento tale posizione si è articolata in uno *ius ad bellum* e in uno *ius in bello*. Per quanto concerne il primo aspetto, in caso di violazione di giustizia nelle relazioni internazionali e dopo aver fatto ogni sforzo per comporre pacificamente i dissidi, uno stato è legittimato a fare ricorso alle armi al fine di ripristinare la pace. Il tutto osservando alcune condizioni, soprattutto l'aver fondata presunzione di successo militare calcolando che i vantaggi siano superiori ai mali indotti dalla guerra. I principi fondanti della guerra giusta sono quindi necessità e proporzionalità (Menozzi, 2008). La Chiesa delega al giudizio dei governanti le valutazioni circa l'adempimento dei criteri per la giustificazione etica della guerra. La prima crisi di questi principi si ha però nel 1917 con la lettera di Benedetto XV (1 agosto) *ai capi delle nazioni belligeranti*, nella quale il conflitto è definito un'«*inutile strage*», laddove l'«*inutilità*» mette in dubbio il principio di proporzionalità. Tuttavia la Segreteria di Stato rendeva noto che il Santo Padre si rivolgeva non ai fedeli, ma alle cancellerie, per spingerle a intraprendere i negoziati di pace. Tuttavia il problema rimane: le dimensioni di una guerra "totale" condotta con mezzi sempre più distruttivi mettono definitivamente in crisi il principio di proporzionalità.

4.2. *La seconda metà del Novecento*

Con l'enciclica *Pacem in terris* del 1963, Giovanni XXIII dichiara che in un'epoca in cui è presente l'arma atomica è irrazionale pensare che il ricorso alla violenza sia uno strumento idoneo a ripristinare la giustizia, quando il rischio è la fine del consorzio umano. Tuttavia non è ancora messo in crisi il principio secondo cui sia lecito usare la forza per difendersi dall'aggressore. Con il Concilio Vaticano II, Paolo VI dichiarerà nella *Gaudium et spes* (7 dicembre 1965) che bisogna sforzarsi «*per preparare quel tempo nel quale, mediante l'accordo delle nazioni, si possa interdire qualsiasi guerra*» (82). L'autorità ecclesiastica approfondisce questi punti nei decenni successivi con Giovanni Paolo II nel *Catechismo della Chiesa Cattolica* (P. III, cap. II, art. 5,III, 2308-2317) in cui richiamando ancora la *Gaudium et spes* (79) si dice che «*fin tantoché esisterà il pericolo della guerra e non ci sarà un'autorità internazionale competente, munita di forze efficaci, una volta esaurite tutte le possibilità di un pacifico accomodamento, non si potrà negare ai governi il diritto di una legittima difesa*», si considerano però le «*strette condizioni che giustificano una legittima difesa con la forza militare*», decisione che è sottomessa a rigorose condizioni di legittimità morale. Nella valutazione di questa condizione ha un grandissimo peso la potenza dei moderni mezzi di distruzione, una posizione, questa richiamata recentemente anche dal cardinale P. Parolin in un'intervista del 2022 («*Limes*» 7, 2022). Anche nel *Compendio della dottrina sociale della Chiesa* (parte II, cap. 11,III) la guerra è condannata a favore della pace, e si delimitano le condizioni previste dalla dottrina tradizionale circa la liceità morale dell'esercizio del diritto alla difesa mediante la condanna della produzione di armi di distruzione di massa e l'esortazione alla loro eliminazione, l'obbligo morale di opporsi agli ordini che comportino crimini contro il diritto delle genti, l'affermazione della liceità del riconoscimento statale all'obiezione di coscienza all'uso della forza per motivi religiosi. Anche nel momento della comparsa del terrorismo islamico, Giovanni Paolo II dichiara (*Discorso durante la riunione con i patriarchi e i vescovi dei paesi implicati nella Guerra del Golfo*, 4 marzo 1991) che non esiste una «*guerra santa*», così come deplorerà (attraverso le parole del Cardinale Jean Louis Tauran a Washington nell'ottobre 2002) l'idea di una «*guerra preventiva*» (contro l'Iraq).

4.2. *L'ultimo ventennio*

In un'epoca in cui le guerre implicano l'uso di armi che comportano la distruzione di massa dei civili, la teologia della guerra giusta sembra aver però esaurito il suo compito. In occasione della XXXIX Giornata Mondiale della Pace del 2006, il messaggio *Nella verità, la pace*, Benedetto XVI ha espresso il suo sostegno al diritto umanitario, incoraggiandone il rispetto e la pronta attuazione, nella convinzione che esista, anche nella guerra, la verità della pace attraverso il *dialogo*. Il rispetto del diritto internazionale è un dovere per tutti i popoli. Ne va apprezzato il valore e occorre garantirne la corretta applicazione. Nell'*Angelus* del 18 febbraio 2007, ancora Benedetto XVI – in un discorso richiamato anche da Papa Francesco in occasione della L Giornata Mondiale della Pace (1 gennaio 2017) –, definiva i passi dei vangeli di Matteo e Luca sull'amore per i propri nemici come «*la magna charta della nonviolenza cristiana*», aggiungendo che «*la nonviolenza per i cristiani non è un mero comportamento tattico, bensì un modo di essere della persona, l'atteggiamento di chi è così convinto dell'amore di Dio e della sua potenza, che non ha paura di affrontare il male con le sole armi dell'amore e della verità*».

La nonviolenza è dunque un elemento vincolante per il comportamento dei credenti che intendono conseguire la giustizia nelle relazioni sociali, e tale nonviolenza deve essere intesa come «*stile di una politica di pace*». La «*nonviolenza attiva*» non è ovviamente «*resa, disimpegno, passività*» dinanzi all'ingiustizia e alla malvagità, ma un modo di sconfiggerle senza ricorrere alla «*forza ingannevole delle armi*». Con l'enciclica *Fratelli tutti* (2020, 258), la ratifica di Papa Francesco del rifiuto del concetto di guerra giusta sembra essere così l'esito dell'itinerario del magistero nell'ultimo secolo: «*Non possiamo più pensare alla guerra come soluzione. [...] Oggi è molto difficile sostenere i criteri razionali maturati in altri secoli per parlare di una possibile "guerra giusta". Mai più la guerra!*». Vanno ricordate, in questa direzione, ancora le recenti parole di Papa Francesco contro la guerra e sul peso che l'industria delle armi ha nello scoppio delle guerre, nelle conferenze stampa rispettivamente del *15 settembre 2022* durante il volo di ritorno dal Kazakistan e dal Bahrein (*6 novembre 2022*).

Bibliografia

Blankenhorn D. (2005), *The Islam/West Debate: Documents from a Global Debate on Terrorism, U.S. Policy, and the Middle East*, Rowman & Littlefield.

Cacciari M., Caracciolo L., Galli della Loggia E., Rasy E. (2016), *Senza la guerra*, il Mulino.

Croce C. (2009), *Politica, storia e comunità in J. Patočka e R. Esposito*, in «ACME - Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano», LXII, 3, Settembre-Dicembre, pp. 247-270.

Curi U. (2000), *Filosofia come guerra*, Bollati Boringhieri.

Menozi D. (2006), *Chiesa, pace e guerra nel Novecento. Verso una delegittimazione religiosa dei conflitti*, il Mulino.

BUILDING PEACE IN TIMES OF WAR

Simona Beretta

The ‘no’ to war and the need for a culture of peace we find in the pontifical magisterium of recent decades have been reinforced by the war in Ukraine. This contribution argues the reasonableness of this perspective, presenting some points of method: assuming the perspective of the victims, considering peace as a dynamic process aimed at the common good, revisiting memories of peacemaking by grasping the transformative power of hope, even within suffering.

Keywords: (Just) war, Legitimate defence, Victims, Peacebuilding, Europe, Pacification.

Costruire la pace in tempi di guerra

Il “no” alla guerra e la necessità di una cultura di pace presenti nel magistero pontificio degli ultimi decenni si sono rafforzati con la guerra in Ucraina. Questo contributo argomenta la ragionevolezza di questa prospettiva, presentando alcuni punti di metodo: assumere la prospettiva delle vittime, considerare la pace come un processo dinamico teso al bene comune, rivisitare le memorie di pacificazione cogliendo il potere trasformativo della speranza, pur dentro la sofferenza.

Parole chiave: Guerra (giusta), Legittima difesa, Vittime, Peacebuilding, Europa, Pacificazione.

ERC: SH2_3

Building peace in a world of war

Sixty years after *Pacem in terris*, the voice of the Pope speaks again against all wars, with major insistence on the war in Ukraine. A war between brothers, involving peoples that have in common both the early days of their Christian baptism in the Dnieper river, and the contemporary experience of mixed families, or families living across boundaries now impassable. A war within geographical Europe, and part of that “*third world war in pieces*” pope Francis has been recalling since 2014 (Francis, *Homily at Military memorial in Redipuglia*, 2014).

Simona Beretta, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

Email: simona.beretta@unicatt.it

Wars hardly make sense: with a war, nobody wins. But the mystery of evil, *mysterium iniquitatis*, is present in our lives: the roots of war are deep in human experience, despite human hearts call for love, beauty, truth, justice. “A monumental struggle against the powers of darkness pervades the whole history of man” (*Gaudium et spes*, 1965, 37). “Every war leaves our world worse than it was before. War is a failure of politics and of humanity, a shameful capitulation, a stinging defeat before the forces of evil” (*Fratelli tutti*, 2020, 261).

Against war

Pope Francis’ book “*Against war. Building a culture of peace*”, published in 2022, collects papal speeches and writing calling for peace in concrete forms, from denuclearization (Francis, *Message on nuclear weapons*, Nagasaki, 2019) to stopping the trade in weapons (*Fratelli tutti*, 262). The sub-title of the English edition speaks of building a culture of peace; the sub-title of the Italian edition speaks of the courage to build peace. Culture and courage: a call to convert both thinking and acting towards *peace*.

To many contemporaries, the Pope’s message against war appears both obvious (what else would you expect from a Pope?) and irrelevant, and is quickly dismissed as unrealistic or utopian. This attitude seems to me too cheap, that should be challenged on the basis of sound, robust reasons. Europe is a continent that experienced centuries of war among brothers, and also unprecedented events of peaceful transformation, from the European Coal and Steel Community in 1951 in Western Europe, to the virtually bloodless political transformation after 19-89 in Eastern Europe.

Today, can we say “no” to war in Europe? and how to build peace?

Unrealistic, utopian message? A reality check

“No to war” has a long historical record in Popes’ messages (*Against war*, 2022, final chapter by Andrea Tornielli). Just some highlights: in 1848, Pius IX refused to send soldiers of the State of the Church in the war against another Christian people, Austria; he superseded temporal considerations because the Pope is the “father of all faithful”.

In 1917, Benedict XV’s *Letter to the leaders of the belligerent peoples* (*Ai*

capi dei popoli belligeranti) declared the war a “useless slaughter” and spelled out “concrete and practical proposals [...] which appear to be the cornerstones of a just and lasting peace”. Among the proposals, we find the condonation of war damages: “As for war damages and expenses, we see no other way out than in the general rule of a complete and reciprocal condonation, justified moreover by the immense benefits of disarmament”. The Pope’s invitation to peace was not accepted; in the Paris Peace Conference in 1919 the Allied powers actually did the opposite, imposing heavy reparations on the succumbing Central powers, at a loss for everybody, as that decision paved the way for the second world conflict.

John Maynard Keynes, in 1919, wrote *The Economic Consequences of the Peace* arguing for a much more generous attitude, on the basis of very pragmatic economic considerations. His position shaped the Allies’ attitude in the second post-war: condonation, plus support for reconstruction also extended to former enemies. This clearly made the difference between the two post-war periods: nationalisms and depression after the first world war, versus openness and growth after the second.

Realism, after all, seems to sit more on the side of those who call for peace, rather than being the prerogative of those that negotiate on the basis of power considerations.

There is another line of possible reality check, that I will not expand here, but leave to the reader’s judgement: did the XXI century military interventions, including those with humanitarian, defensive or precautionary ‘justifications’, actually accomplish their goals?

The Church’s “no to war” is not so unrealistic, after all.

Just war and legitimate defence

Fratelli tutti 258 maintains that “it is very difficult nowadays to invoke the rational criteria elaborated in earlier centuries to speak of the possibility of a ‘just war’”. The statement obviously does not amount to equidistance between the parts involved in the Ukrainian war, as the Pope explicitly acknowledged that there is an aggressor and an invaded country, which is the immediate victim of the war. *Fratelli tutti* affirms “the possibility of legitimate defence by means of military force, which involves demonstrating that certain rigorous conditions of moral legitimacy have been met”. But the conclusion remains: “Never again war!” (*ibidem*).

One serious reason for saying no to war is the “uncontrollable destruc-

tive power over great numbers of innocent civilians". Back in 1965, Don Lorenzo Milani's *Letter to the Judges*, written as self-defense for supporting conscientious objection to military service, refers to a paper by Nobel Prize Max Born («Bulletin of the Atomic Scientists», April 1964) and writes: "in World War I the dead were 5% civilians 95% military (it could still be argued that civilians died 'incidentally'). In the second 48% civilians 52% military (it could no longer be argued that civilians had died 'incidentally'). In the Korean one 84% civilians 16% military (it could now be argued that the military died 'incidentally')". In contemporary conflicts, not only in Ukraine, conducting war seems to coincide with directly aiming at making life impossible for civilians. Not to speak of possible escalation involving the use of nuclear weapons and other weapons of mass destruction; pope Francis has repeatedly called for denuclearization (with unforgettable speeches in Japan – *Nagasaki* and *Hiroshima*, 24 November 2019), and the Holy See signed and ratified the UN Treaty on the Prohibition of Nuclear Weapons (TPNW) during the 20 September 2017 signing ceremony (*The International Day For The Total Elimination Of Nuclear Weapons*).

War and the "fading of faces"

In the Introduction of *Against war*, pope Francis recalls an expression of Venerable don Tonino Bello: conflicts and wars find their roots in "the fading of faces". That is: the macro phenomenon of war is one with dismissing the micro experience of looking into the eyes of the other.

As a micro implication, "Let us not remain mired in theoretical discussions, but touch the wounded flesh of the victims. Let us look once more at all those civilians whose killing was considered "collateral damage". Let us ask the victims themselves. ... Look at reality through their eyes, and listen with an open heart to the stories they tell. In this way, we will be able to grasp the abyss of evil at the heart of war. Nor will it trouble us to be deemed naive for choosing peace" (*Fratelli tutti*, 261).

Touching the flesh of the victims is about converting at the same time hearts and minds; it is about the courage and the culture of peace even in times of war.

The macro implication about peace building is very similar: "Beginning with the least. Building social friendship does not only call for rapprochement between groups who took different sides at some troubled period of history, but also for a renewed encounter with the most impoverished and vulnerable sec-

tors of society. For peace is not merely absence of war but a tireless commitment – especially on the part of those of us charged with greater responsibility – to recognize, protect and concretely restore the dignity, so often overlooked or ignored, of our brothers and sisters, so that they can see themselves as the principal protagonists of the destiny of their nation” (Fratelli tutti, 233).

Peace agreements negotiated at top levels should never be detached from active recognition of the human dignity of concrete persons, especially of the most vulnerable.

The flesh of the victims in the Russian-Ukrainian war

We are overwhelmed by grief in learning about the many victims, military and civilians, in Ukraine, including children and elderly persons; about mass graves and all sort of atrocities; homes and civil infrastructures destroyed, making life so difficult for survivors; devastation of farming land and crops; millions of internally displaced persons and refugees/asylum seekers. There are also victims in Russia: young and unexperienced soldiers, and mercenaries – often cynically recruited among prisoners; political opponents and “foreign agents” incarcerated. And, last but not least, there are victims out of global interdependence, as the Russian-Ukrainian conflict provided shocks in food prices, in food availability, in fertilizers and energy prices.

One overall feature emerges from the multifaceted world of victims: the most severely affected are the poor, the most vulnerable. Refugee women at risk of human trafficking; food insecure people; smallholders facing prohibitive costs for seeds and fertilizers; vulnerable households facing higher prices for basic goods such as food and energy. A small but telling example of the poor being a victim: in Russia, drafting for the army mostly occurred in low income regions and in smaller cities, where population has little voice and virtually no alternatives (*Where are Russia's newest soldiers coming from?*, «The Economist», 21st Oct. 2022).

Touching the flesh of the victims reminds us that no victim is simply a number in the overall count: each victim has a face, relatives and friends; their flesh is the visible sign of their being *imago Dei*. The non-material damages of war go deep into human hearts, and leave deep scars in future human coexistence.

Peace as a dynamic process

As in *Fratelli tutti* 233, the Catholic social tradition teaches that peace is more than the absence of active fighting (not to deny that a cease fire is the necessary first step in the path of peace). Achieving victory, or success at the negotiating table, does not amount to achieving peace; peace is not the status where one can accommodate, to be “left in peace” at a safe distance from others. Building peace is a permanent process, committed to recognizing, protecting and restoring human dignity of all, with courage and endurance.

Indeed, “*Time is greater than space. [...] This principle enables us to work slowly but surely, without being obsessed with immediate results. It helps us patiently to endure difficult and adverse situations [...] We need [...] to give priority to actions which generate new processes in society and engage other persons and groups who can develop them to the point where they bear fruit in significant historical events*” (*Evangelii gaudium*, 2013, 222 -223)

Peace as a common good

Peace is the path towards the common good – of each and every person, of peoples and nations. The rights of nations (see *Address to the fiftieth general assembly of the United Nations Organization*, 1995) and *human rights* go hand in hand in the Catholic social tradition. Both are rooted in human dignity, since the right to life implies the right to participate in community life. In other words, the right of each person to contribute to the economic, social and political life of a nation is at the same time expression of human dignity, and foundational component of the rights of nations. No micro-macro dichotomy, once again: this is key in building a culture of peace, by restoring the victims’ dignity, and by making them “*the principal protagonists of the destiny of their nation*” (*Fratelli tutti*, 261 and 233). “*If we accept the great principle that there are rights born of our inalienable human dignity, we can rise to the challenge of envisaging a new humanity. We can aspire to a world that provides land, housing and work for all. This is the true path of peace, not the senseless and myopic strategy of sowing fear and mistrust in the face of outside threats. For a real and lasting peace will only be possible on the basis of a global ethic of solidarity and cooperation in the service of a future shaped by interdependence and shared responsibility in the whole human family*” (*Fratelli tutti*, 127).

Peace building: the perspective of the international community

Creating the conditions for a positive peace is a complex process, as the international community has learned from peace building and peace-keeping practices, and their failures. The UN 2005 *Brahimi Report on Peacekeeping* offers detailed suggestion that can be summarized as follow: it is essential to work at the educational level for eradicating mistrust and forging a culture of mutual respect, so “to reassemble the foundations of peace, and provide the tools for building on those foundations something that is more than just the absence of war”.

In our connected, interdependent world, education is key to overcome ideological interpretations of reality and sectarian historical narratives; to oppose new, sophisticated forms of ‘alternative facts’ that easily thrive within disconnected echo-chambers; to contrast hate-speech, polarizing perspectives, and systematic denigration of the ‘others’ that can justify conflict and violence. These negative trends cannot be contrasted with repressive tools, while education allows for bottom-up transformation, by openly engaging with reality, including other cultures.

“Disarmed” encounter seems particularly urgent in the war now raging in Europe, where verbal escalation has preceded military escalation, and military escalation has prompted new waves of violent linguistic reactions on both sides. This escalation can only be defused by introducing a positive language of peace, and by a purified, evidence-based, humble narrative of historical events free from prejudice, attentive to the victims’ perspective, capable of self-questioning and of empathic listening.

Pacification is possible, but quite demanding

Pacification walks with the legs of actual people, on a narrow and risky path – almost knife-edge path. For opening to the other as a “disarmed” partner, one needs to trust the possibility that there still are “reserves of goodness present in human hearts” (*Fratelli tutti*, 196). Conflict is often rooted in very different visions and interests, and these differences need to be spelled out, assuming that each partner values what the other has to say, expecting the other to value what one says. This two-way communication presupposes the reciprocal recognition of a common experience of humanity. Is this recognition unrealistic, or utopian? No, but it surely is very challenging and demanding. Opening the channels for peace

may cost suffering violence, incarceration, denigration; we know that most pacification efforts imposed terrible human costs to peacebuilders. Their testimony remains as a powerful sign that there is hope even among death and ruins.

Hope and faith go hand in hand; actually, “*Faith is hope. [...] Only when the future is certain as a positive reality does it become possible to live the present as well*” (*Spe salvi*, 2007, 2). In all circumstances, as ancient and contemporary martyrs witness. Sharing the experience of a deep-felt faith makes it possible for different religious traditions to pray together, as “*Prayer is the strength of peace*” (Francis, *Angelus*, Oct 23rd, 2022)

Europe 1951: memories of peace

European peoples share memories that can rekindle hope that peace is possible. What happened after the second world war – quite differently from the post- first world war period – was durable peace among some countries that were former enemies (but also, quite soon, the emergence of a bipolar world, with a cold war where former allies set on opposite sides, and with one city, Berlin, divided in two by a physical wall that was also a symbolic reminder that conflict was still open).

However, it is undeniable that after the second world war an ‘unlikely’ peace, involving France, Germany, Italy and other smaller countries, became an historical fact. The first institutional accomplishment, the European Coal and Steel Community (ECSC), established in 1951, was a supranational organization that could directly activate policies, above state sovereignty: quite a big change, with respect to preexisting nationalisms. ECSC establishment marked the beginning of an institutionalized process of deeper and wider integration in Europe – with its up and downs, and its lights and shadows.

What is important for peacebuilding today is the following: the initial steps of European integration were conceived out of a strong faith and a reasonable hope that peace was possible.

We tend to relegate the experience of the European ‘founding fathers’ in a sort of mythical past, when they achieved a pacification we can now take for granted. It is not so: each generation is called to renew faith and hope in order to revitalize peaceful institutions – otherwise they survive by inertia for a while, but sooner or later become irrelevant or even transform into a conflictual ground.

Europe 1989: memories of peace

We have more recent, very powerful memories of peaceful political change we need to make sense of, especially today in the midst of a European war. Did we really understand what happened in 1989? Was that the end of the cold war? Was it the political victory of democracy over authoritarianism? And/or the victory of participatory market systems over bureaucratic central planning?

In the immediate post 1989 years, the above interpretations seemed more or less plausible, if not acceptable; they were thoroughly discussed and elaborated, and became the almost obvious description of the set of events that occurred around “the fall of the Berlin Wall”, a very successful expression that is however quite inaccurate in describing what had really happened.

Now those interpretations show their short-sightedness and superficiality: hot war is raging once again; authoritarianisms have not been overcome; businesses thrive, but amid kleptocracy, oligarchic conflict, oligopolist power and firms’ dominance; most worryingly, human dignity – the foundational landmark of democracy – is severely violated.

I am convinced it is high time to reassess 1989 and what followed. It was the public emergence of the powerless: ordinary people who suffered imprisonment and even worse pains for their attempt to “live in the truth” (as Vaclav Havel described the experience of peaceful resistance in Czechoslovakia), people in solidarity with them, speaking up and keeping memory of each other’s sufferings, samizdat people ... All were hoping against all hopes, and accordingly endured heavy sufferings.

Let us recall that in 1979 Poland had received the historical visit of Saint JP II. His exhortation “Do not fear!” was behind the emergence of the *religious and political movement Solidarność*, a most innovative social and political actor that was at the forefront of political transformation in Poland and in other countries under Soviet control. Indeed, hope is highly contagious. And yet, it needs constant rekindling – here and now.

Pacification, as democracy, are constant processes – not irreversible positions.

Quoting *Spe salvi* again: “*man’s freedom is always new and he must always make his decisions anew. ... Freedom presupposes that in fundamental decisions, every person and every generation is a new beginning. Naturally, new generations can build on the knowledge and experience of those who went before, and they can*

draw upon the moral treasury of the whole of humanity. But they can also reject it, because it can never be self-evident in the same way as material inventions. ... The right state of human affairs, the moral well-being of the world can never be guaranteed simply through structures alone, however good they are. ... Even the best structures function only when the community is animated by convictions capable of motivating people to assent freely to the social order”.

Before dismissing the teaching of the Church as unrealistic or utopian, we need to consider that transformative hope is borne out of sufferings. Even today, peace will come if we are willing to suffer for peace. Peace is never cheap.

References

- Born M. (1964), *What is Left to Hope For?*, «Bulletin of the Atomic Scientists», Vol. 20, 4, April , 2-5.
- Pope Francis (2022), *Against war. Building a culture of peace*, Orbis.
- Keynes J.M. (1919), *The economic consequences of the peace*.
- Milani L. (1965), *Lettera ai giudici*.
- Tornielli A. (2022), *Afterword* in Pope Francis, *Against war. Building a culture of peace*, Orbis.

PARLARE AI BAMBINI DI PACE

Cristina Castelli – Francesca Giordano

Spesso si considera la guerra faccenda da adulti. In realtà in un mondo dove i conflitti sono in espansione anche i bambini sono coinvolti, sia direttamente che indirettamente attraverso drammatiche immagini proposte dai media. Il presente contributo risponde ai pressanti inviti di Papa Francesco a riflettere sul tema della pace, su come “farla” e “costruirla”. È questo l’obiettivo della storia del gufo Orazio che insegna come trovare la strada della pace e della giustizia al di là delle inimicizie contingenti.

Parole chiave: Guerra, Bambini, Educare alla pace, Libri illustrati, Risoluzione conflitti.

Talking of peace to children

It is often assumed that war only concerns adults. In reality, in a world of expanding conflicts, children are also involved, both directly and indirectly, watching dramatic images on the media. This contribution responds to Pope Francis’ pressing invitation to reflect on peace, how to “make it” and “build it”. This is the aim of the story of the owl Horace, that teaches how to find the path of peace and justice beyond contingent enmities.

Parole chiave: War, Children, Educating for peace, Illustrated books, Conflict resolution, Silent books.

ERC: SH2_3

Premessa

La pace ha un valore primario per l’umanità, è «*il bene per eccellenza*» (*Messaggio per la Giornata mondiale della pace*, 2012) e i cristiani sono chiamati a perseguirlo con ogni impegno. Conseguentemente, papa Francesco a più riprese ha richiamato l’attenzione al dovere di essere donne e uomini di pace, affinché le ingiustizie sociali siano superate, le differenze culturali non diventino motivo di pregiudizi e odio e nessuno possa sentirsi assuefatto o indifferente davanti all’orrore suscitato dalla guerra e dalla violenza declinata nelle sue varie forme (*Fratelli tutti*, 2020).

Cristina Castelli, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

Email: cristina.castelli@unicatt.it

Francesca Giordano, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

Email: francesca.giordano@unicatt.it

Ma cosa s'intende per pace?

La Bibbia considera la pace non solo come assenza di guerra, ma confronto armonico tra l'uomo e il creato (*Is* 11, 6-9). La fine delle ostilità, infatti, non costituisce la pace, ne è solo la premessa, la condizione necessaria per aprire spazi di dialogo dove ognuno può «*riconoscere la possibilità che l'altro apporti una prospettiva legittima, qualcosa che si possa rivalutare anche quando c'è stato uno sbaglio o si è agito male*» (*Fratelli tutti*, 228). Da questa angolazione la pace è da intendersi come *riconciliazione*, come *ricostruzione* del tessuto umano o sociale quando lacerato da conflitti, differenze e separazioni. In realtà, quelle della riconciliazione e della ricostruzione sono strade impervie, ma possibili quando si costruisce «*con lo spirito, con le idee, con opere della pace*» (Paolo VI, *Discorso alle Nazioni Unite*, 1965).

Da qui si può intuire il valore di percorsi educativi indirizzati alla presa di coscienza dei giovani sul fatto che tutti gli esseri umani sono membri di una stessa famiglia, nonostante le differenze di cultura, razza e religione. È dunque «*opportuno e urgente* – rimarca Papa Francesco – *che quanti hanno responsabilità di governo elaborino politiche economiche che prevedano un'inversione del rapporto tra gli investimenti pubblici nell'educazione e i fondi destinati agli armamenti*» (*55ª Giornata Mondiale della Pace*, 2022).

Già la *Costituzione dell'UNESCO*, adottata nel 1945 al termine della seconda guerra mondiale, riconobbe che «*poiché le guerre nascono nella mente degli uomini, è nello spirito degli uomini che devono essere poste le difese della pace*». È questa la grande sfida raccolta recentemente da Papa Francesco e lanciata il 19 settembre 2019 con il *Global compact on Education* per un'alleanza d'ampio respiro tra istituzioni scolastiche, università e organismi internazionali, proprio in funzione della pace e della giustizia partendo dalla scuola. Con la sottoscrizione del *Patto Globale* tutti sono chiamati a generare un cambiamento di mentalità su scala planetaria grazie a un'educazione che prepari alla cooperazione, coscia dei diritti delle persone, volta a superare conflitti e divisioni per un'umanità più fraterna che si impegni nella cura dei giovani, sanandone, laddove necessario, le ferite e i traumi personali provocati dagli egoismi che sempre dividono (cfr. *Video-messaggio di Papa Francesco ai partecipanti al "Global Compact on Education"*, 2020).

Oggi, di fronte alle tante guerre in corso, con tante famiglie e bambini sfollati in campi profughi, traumatizzati dagli eventi, le esigenze di riconciliazione e di ritrovare valori da condividere, sono ancora più sen-

tite. Non basta la libertà dalla guerra, proclamare diritti e messaggi di pace, sono necessari percorsi educativi che mettano in moto intelligenza, cuore e braccia. «*Beati gli operatori di pace*» (Mt 5,9) che sanno essere in pace, fare la pace, cercare la pace e mantenerla.

È quanto l'ONU, mediante l'adozione dell'Agenda 2030 e degli Obiettivi di Sviluppo Sostenibile, in particolare il n.16 dedicato alla promozione di società pacifiche e inclusive, si è impegnato a mettere in pratica «*nel rispetto dei diritti umani dove è il segreto della vera pace*» (Giovanni Paolo II, *Giornata Mondiale della Pace*, 1999). Concetto ripreso recentemente dal cardinale Matteo Zuppi: «*cerchiamo la forza per spezzare le catene del male, per non voltarci dall'altra parte, per smettere di pensare che la pace non sia affare nostro. La pace comincia nel cuore di ciascuno; comincia da me, da te, da noi, fino ad arrivare alle sfere della politica e della diplomazia*», ha sottolineato Zuppi, concludendo che «*la pace non è un sogno ma una scelta: la scelta*» (*Conferenza episcopale per la pace*, Bari 21 dicembre 2022).

Parlare di pace ai bambini

L'educazione alla pace ha la finalità di far crescere bambini equilibrati in grado di superare piccoli o grandi conflitti emotivi e sociali che vivono dentro o fuori casa. Per loro “pace” significa affetti e legami stabili e sicuri, mentre la guerra è la perdita o rischio di perdita di tutto questo. Vedendo come negli ultimi mesi, a seguito dell'invasione russa dell'Ucraina, è presente con prepotenza la parola “guerra”, un pensiero preoccupato va ai bambini che possono subire conseguenze negative per le notizie sconvolgenti proposte dai *media*. È quindi necessario parlare di pace possibile e dei benefici che la cultura della pace apporta al vivere civile.

«*Come possono finire le guerre nel mondo, se noi non siamo capaci di superare le nostre piccole incomprensioni e i nostri litigi? I nostri atti di dialogo, di perdono, di riconciliazione, sono 'mattoni' che servono a costruire l'edificio della pace*». È la raccomandazione rivolta l'11 maggio 2015 da papa Francesco ai circa 7.000 bambini presenti all'incontro nell'Aula Paolo VI organizzato dalla Fabbrica della Pace, nell'ambito di un progetto educativo condotto in collaborazione col Ministero dell'Istruzione e la CEI: «*Prendo spunto proprio dall'espressione 'Fabbrica della pace' – ha spiegato nel suo discorso –. Il termine 'fabbrica' ci dice che la pace è qualcosa che bisogna fare, bisogna costruire con saggezza e tenacia. Ma per costruire un mondo di pace, occorre incominciare*

dal nostro 'mondo', cioè dagli ambienti in cui viviamo ogni giorno: la famiglia, la scuola, il cortile, la palestra, l'oratorio... Ed è importante lavorare insieme alle persone che vivono accanto a noi: gli amici, i compagni di scuola, i genitori e gli educatori». Secondo Francesco, «c'è bisogno dell'aiuto di tutti per costruire un futuro migliore. Agli adulti, anche alle istituzioni, compete di stimolarvi, sostenervi, educarvi ai valori veri» (incontro con bambini e ragazzi di scuole italiane, partecipanti alla manifestazione promossa da "la fabbrica della pace", 2015).

A scuola di resilienza

Finalizzate a questi obiettivi, nella scuola, occorrono risorse didattiche che facilitino lo sviluppo di competenze trasversali e di valori fondamentali quali la cittadinanza globale, l'inclusione sociale, la fratellanza. Tali competenze permettono di guardare e prevedere, al di là delle inimicizie vissute, scenari diversi.

In questa direzione *RiRes* – Unità di ricerca sulla resilienza del Dipartimento di psicologia dell'Università Cattolica – ha studiato, attraverso la metodologia del *silent book*, un racconto che permetta ai bambini di far proprio il concetto di pace per prevenire la violenza e favorire la risoluzione dei conflitti.

Un racconto per la pace

Il Gufo Orazio, posatosi su un albero cresciuto nel mezzo di un fiume che separa due villaggi di animali che tengono il capo rivolto esclusivamente verso la loro comunità, osserva come l'ombra dell'albero generi terrore e preoccupazione negli abitanti, che, incapaci di girarsi per comprenderne l'origine, immaginano derivi da un mostro cattivo o un orco famelico al di là del fiume, desideroso di attaccarli e distruggerli. Nel giro di poco, terrore e preoccupazione si impadroniscono degli abitanti a tal punto da fare scoppiare una guerra tra due villaggi che di fatto non si sono mai guardati né visti. Sarà proprio il saggio gufo Orazio a portare gli abitanti a girarsi per rendersi conto che al di là del fiume non abitano orchi o mostri cattivi, ma si trova un villaggio di animali simili a loro, e che la spaventosa oscurità altro non è che l'ombra di un albero di avocado cresciuto nel mezzo del fiume.

La storia è stata scritta dall'Unità di Ricerca sulla Resilienza, in rispo-

sta al bisogno manifestato dagli insegnanti, all'indomani dello scoppio del conflitto in Ucraina del 20 febbraio 2022, di offrire ai bambini spazi di dialogo e confronto sull'evento bellico e percorsi di educazione alla pace. Dallo scorso anno la guerra è entrata in maniera preponderante nelle case con parole e immagini molto forti di morte, violenza e distruzione veicolate dai *media*, che hanno generato timori, dubbi e interrogativi nei piccoli. Da cosa nascono le guerre e i conflitti? Come si possono superare? Chi decide di fare la guerra? Come si arriva a fare la pace? sono alcune delle domande condivise dai bambini in contesti scolastici e familiari, che necessitavano una risposta in tempi brevi.

Il bisogno di trovare risposte, di attribuire significato alla realtà, è un meccanismo di adattamento proprio dell'essere umano, che va ascoltato e valorizzato, in quanto importante promotore di resilienza. Talvolta si pensa di proteggere i più piccoli tagliandoli fuori da questi argomenti, mentre aiutare il bambino a comprendere il reale può alleviare il peso con cui percepisce la situazione. Pertanto è importante dedicare ai bambini degli spazi in cui possano condividere quesiti, paure e preoccupazioni, perché queste si affrontano anche cominciando a dargli un nome, e a trovare insieme possibili soluzioni.

Perché un silent book

I libri senza parole – *silent book* – sono strumenti educativi capaci di offrire al bambino uno spazio sicuro, quello dell'immaginazione, all'interno del quale sentirsi accolto e dove trovare strategie per affrontare paure e preoccupazioni, un "altrove" dove è possibile scoprire e condividere pensieri, e avviare così processi di resilienza e riconciliazione. Lo schermo protettivo delle immagini offre al bambino l'opportunità di attivare nuove finestre di pensiero e di parola, con le quali acquisire maggiore consapevolezza di sé e del mondo esterno. Attraverso la storia non si inventano nuove realtà, ma si prefigurano differenti prospettive, nuovi punti di vista. Come quello del Gufo Orazio che, a fronte del conflitto tra due villaggi che non volevano guardarsi, decide di intervenire e porta gli abitanti a "girarsi", ad andare oltre il loro interesse, a volgere il proprio sguardo per abbracciare l'interezza del mondo e dell'altro.

Il reale non viene pertanto trasformato, ma attraverso meccanismi d'identificazione se ne modifica la percezione. Ecco che ampliando il proprio sguardo e girando il capo di "270" gradi, proprio come i gufi

sanno fare, si scopre l'importanza di affrontare paure, dubbi e incomprensioni che spesso caratterizzano il nostro concreto agire nel quotidiano in modalità diverse dalla rabbia, dalla chiusura e dall'isolamento, così da abbracciare l'alterità, apprezzandola nel suo valore di risorsa. Si riconosce l'importanza della conoscenza reciproca e la straordinaria forza della collaborazione e della cooperazione all'interno del gruppo, come accade per i due villaggi al termine della storia. Si imparano a identificare risorse e talenti di ciascuno, valorizzando ogni persona per l'unicità che porta con sé e che apporta al gruppo.

È in questo senso che il Gufo Orazio si fa strumento di educazione alla pace, portatore di valori e messaggi di inclusione, di riconciliazione e di fratellanza, come quelli formulati dai bambini della scuola primaria dell'Istituto Leone XIII di Milano, che dopo aver partecipato al ciclo di laboratori "A scuola di Resilienza: il Gufo Orazio", hanno identificato le seguenti lezioni apprese:

- "È importante girarsi per conoscere nuove persone";
- "Conoscere l'altro mi arricchisce, anche se comporta uno sforzo"
- "Conoscendosi le persone possono comprendere e apprezzare le diversità";
- "Siamo più simili agli altri di quanto pensiamo: tutti hanno qualcosa in comune, anche se sembriamo diversi";
- "non bisogna giudicare il libro dalla copertina: tutti abbiamo delle qualità diverse e dentro ognuno di noi c'è qualcosa di bello!";
- "siamo tutti unici: diversi, ma simili!"
- "per essere felici, bisogna essere uniti";
- "insieme è meglio!".

Le immagini della storia hanno dunque elicitato nei bambini il pensiero e preparato alla condivisione di punti di vista e valori alla base di una cultura della pace, diventando così uno strumento di lettura del quotidiano che ha permesso di edificare insieme percorsi di collaborazione e fratellanza. Concludiamo ricordando quanto afferma la Costituzione dell'UNESCO stipulata nel 1945, nell'immediato dopoguerra: le guerre hanno origine nella mente degli uomini ed è nel loro spirito che vanno poste le difese della pace. È responsabilità comune contribuire alla diffusione di una cultura della pace, specialmente tra le nuove generazioni, affinché possano riconoscersi parte della "Fabbrica della Pace", come afferma papa Francesco, e ingaggiarsi attivamente nella costruzione di società future pacifiche e inclusive.

Bibliografia

Giordano F., Cipolla A. (2022), *Il gufo Orazio*, Valentina Edizioni.

Scaparro F. (2003), *Cosa vuol dire pace per un bambino*, in *La bella stagione*, Vita e Pensiero.

Simeone D., Zani V. (a cura di) (2021), *La Casa della Pace. Un progetto educativo in divenire*, Vita e Pensiero.

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

LE SANZIONI ECONOMICHE

Emilio Colombo

Le sanzioni sono sempre più diffuse per risolvere conflitti anche di natura non necessariamente economica. Anche se possono sembrare uno strumento opportuno in contesti dove siano necessarie risposte proporzionate senza che degenerino in atti di guerra, tuttavia spesso esse risultano poco efficaci nel raggiungimento degli obiettivi preposti. La dottrina sociale della Chiesa sottolinea come le sanzioni debbano essere utilizzate con grande ponderazione e sottoposte a rigidi criteri giuridici ed etici, al fine di limitare gli effetti avversi sulla popolazione civile.

Parole chiave: *Sanzioni commerciali, Sanzioni finanziarie, Embargo, Risoluzione conflitti, Meccanismi di punizione.*

Economic sanctions

Economic sanctions are increasingly popular in conflict resolution. Even if they appear an appropriate tool in circumstances where a proportional response is needed without degenerating in armed conflict, nevertheless sanctions are often not effective in reaching their goals. The social doctrine of the Church emphasizes that sanctions are to be used with great discernment and must be subjected to strict legal and ethical criteria, in order to limit the adverse effects on the population.

Keywords: *Trade sanctions, Financial sanctions, Embargo, Conflict resolution, Punishment mechanism.*

ERC: SH2_11

Introduzione

A seguito dell'invasione dell'Ucraina la Russia è stata oggetto di sanzioni senza precedenti da parte dei principali Paesi avanzati. Lo sforzo sanzionatorio nei confronti della Russia ha caratteristiche di unicità, ma al tempo stesso presenta numerosi tratti in comune con esperienze passate da cui è possibile trarre interessanti insegnamenti.

Le sanzioni sono azioni unilaterali o collettive contro un Paese che viene ritenuto violare le regole e le leggi internazionali. Nella pratica

Emilio Colombo, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

Email: emilio.colombo@unicatt.it

esse sono considerate uno strumento intermedio per “punire” un Paese senza ricorrere alla forza, in casi in cui l’azione diplomatica non sortisce l’effetto desiderato.

Le sanzioni coprono un ampio spettro di azioni che spaziano dalla rottura dei rapporti diplomatici, al boicottaggio di eventi culturali/sportivi (famoso fu il boicottaggio delle Olimpiadi di Mosca del 1980 da parte degli USA, seguito dal boicottaggio di quelle del 1984 a Los Angeles da parte dell’URSS) sino al congelamento di *asset* esteri di un Paese.

Tuttavia, l’interesse si è rivolto soprattutto alle sanzioni di carattere economico, che riguardano principalmente restrizioni agli scambi commerciali e alle transazioni finanziarie.

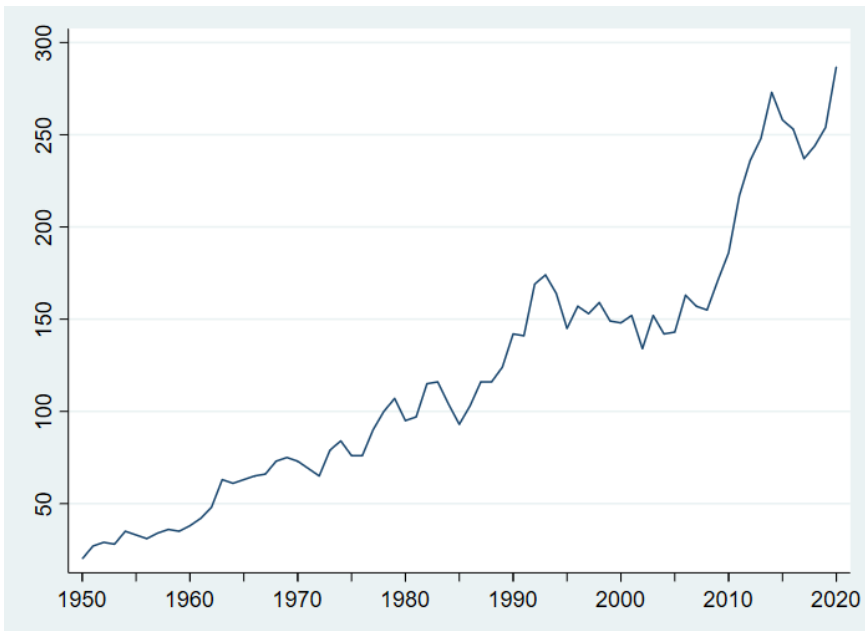
Le sanzioni economiche non sono certo uno strumento moderno, erano utilizzate anche nell’antichità. I libri di storia riportano che nel 432 a.C. Pericle, comandante di Atene, adottò delle sanzioni commerciali contro la città di Megara, rea di essere troppo vicina alla lega Peloponnesiaca guidata da Sparta. Nonostante l’antica diffusione delle sanzioni economiche, sino al XX secolo la forza era lo strumento privilegiato per risolvere controversie e, anche quando queste erano esclusivamente di carattere economico, il meccanismo di punizione si basava su qualche forma di coercizione. Le restrizioni commerciali venivano infatti generalmente implementate con blocchi navali che impedivano fisicamente la circolazione di navi a costo di scontri semi-bellici.

Ad esempio, nel 1889, a seguito della rivoluzione realizzatasi in Venezuela, numerose proprietà estere furono distrutte e lo Stato Venezuelano si trovò inadempiente nel pagamento del debito sovrano. Come risposta alcuni Paesi europei tra cui Inghilterra, Germania e Italia istituirono un blocco navale ai principali porti venezuelani, presero possesso degli edifici doganali e bombardarono il forte di San Carlo nella baia di Maracaibo. Di conseguenza il Venezuela diede priorità ai Paesi europei nel pagamento del debito. Episodi analoghi si sono verificati per tutto il XX secolo. Successivamente, a partire dalla fine della Prima guerra mondiale, le sanzioni economiche si sono progressivamente affermate come strumento di politica estera e diplomatica. Negli anni ’30 numerosi Paesi sono stati colpiti da sanzioni economiche; l’Italia ha subito consistenti sanzioni economiche da parte della Lega delle Nazioni nel 1935 a seguito dell’invasione dell’Abissinia da parte del regime fascista.

Sanzioni: alcuni fatti stilizzati

Utilizzando i dati del Global Sanctions Database (GSDB) (Felbermayr *et al.* 2020) è possibile trarre alcuni spunti interessanti. La *figura 1* mostra come, a partire dal 1950, il numero di sanzioni in vigore è cresciuto notevolmente, passando da circa 50 nei primi anni '60 a più di 250 attuali (il dato più recente non include le sanzioni alla Russia adottate nel 2022). Ovviamente, poiché le sanzioni tendono ad essere implementate per periodi abbastanza prolungati (la durata media nel campione osservato è di circa 9 anni) il loro numero tende a crescere nel tempo; tuttavia, se si prende in considerazione il numero di nuove sanzioni, anche quest'ultimo cresce nel tempo.

Figura 1
Numero di sanzioni in vigore
 Elaborazioni dell'autore su dati GSDB

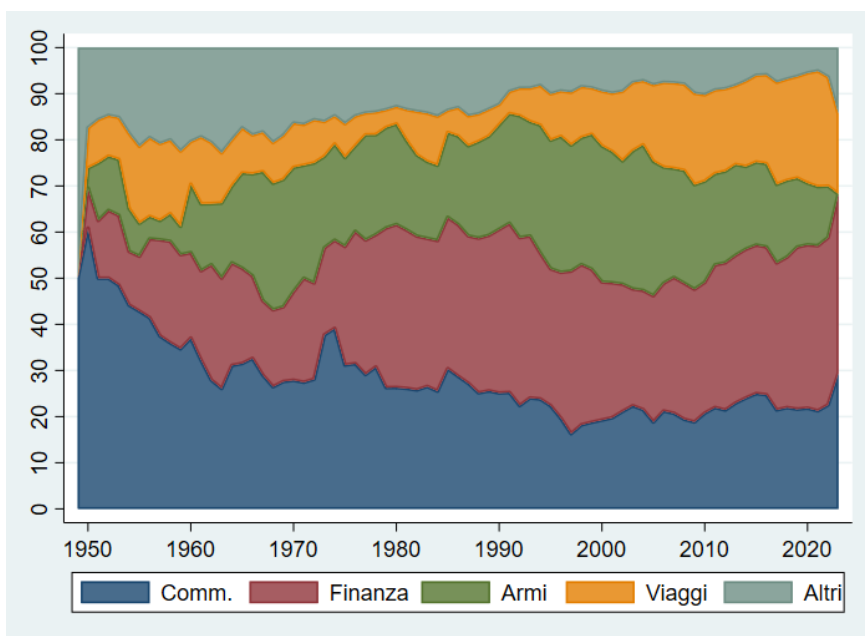


Le tipologie di sanzioni sono piuttosto eterogenee, riguardando embargo di armi, limitazioni di carattere commerciale o finanziario, restrizioni ai viaggi ecc. Ai nostri fini possiamo considerare le restrizioni di ca-

rattere commerciale e finanziario come la tipologia di sanzioni più propriamente economiche.

La *figura 2* mostra che queste rappresentano circa il 60% della tipologia di sanzioni adottate. In particolare, mentre negli anni '50 le sanzioni economiche erano prevalentemente di carattere commerciale, con la globalizzazione e lo sviluppo della finanza l'importanza relativa delle sanzioni finanziarie è notevolmente cresciuta.

Figura 2
Sanzioni, distribuzione per tipologia
Elaborazioni dell'autore su dati GSDB

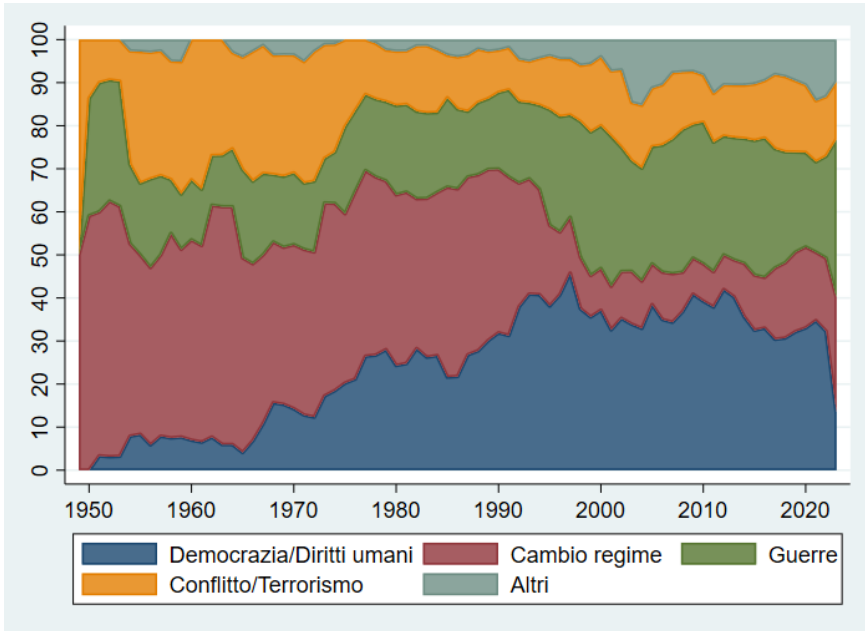


Infine, il GSDB consente di classificare le sanzioni anche con riferimento all'obiettivo che, almeno nelle intenzioni dei Paesi che le hanno adottate, vogliono raggiungere. Anche in questo caso gli obiettivi sono molteplici: per facilitare la lettura li abbiamo raggruppati in alcune macrocategorie.

Una prima categoria riguarda tutte le sanzioni adottate a seguito di derive autoritarie, riduzioni della democrazia o violazioni dei diritti

umani. Una seconda riguarda le sanzioni adottate nei confronti di Paesi di cui si vuole favorire un cambio di regime. La terza si riferisce alle sanzioni adottate per prevenire delle guerre o per favorirne la cessazione. La quarta a sanzioni adottate a seguito di dispute territoriali o attacchi terroristici.

Figura 3
Sanzioni: distribuzione per obiettivo
 Elaborazioni dell'autore su dati GSDB



La *figura 3* illustra l'evoluzione della distribuzione degli obiettivi delle sanzioni tra le diverse macrocategorie. Sino all'inizio degli anni '90 la categoria prevalente era costituita dalle sanzioni adottate per favorire un cambiamento di regime nel Paese sanzionato. Questo conferma l'idea, spesso sottolineata dalla letteratura, che le sanzioni fossero intese come uno strumento alternativo alla vera e propria guerra. Negli anni della guerra fredda, infatti, molti Paesi hanno utilizzato gli strumenti economici quali restrizioni commerciali o embargo di armi (*figura 2*) con l'obiettivo di generare un cambio di regime nei Paesi *target*. D'altro canto, nello stesso periodo vi era scarsa attenzione alla tutela dei diritti umani o al preservare forme di governo di tipo democratico.

A partire dagli anni '90 le importanze relative si sono invertite. Mentre sino al 1990 gli obiettivi di cambiamento di regime hanno rappresentato in media il 44% degli obiettivi delle sanzioni e quelli orientati alla tutela della democrazia o dei diritti umani solo il 14%, dal 1990 i valori sono cresciuti rispettivamente al 15% e al 35%.

Per quale motivo le sanzioni economiche sono così popolari?

Vi sono diversi motivi per cui le sanzioni costituiscono lo strumento sanzionatorio preferito. Da una parte costituiscono uno strumento per offrire una risposta proporzionata verso azioni di un Paese che non minacciano direttamente gli interessi vitali degli altri. Ad esempio, le sanzioni adottate negli anni '80 nei confronti del Sud Africa erano orientate a punire il regime dell'*apartheid* anche se il Paese non costituiva una minaccia diretta per altri Stati sovrani.

Dall'altra le sanzioni possono essere uno strumento per favorire il rispetto dei diritti umani (es. Cile di Pinochet nel 1973), la tutela delle minoranze etniche (es. Sud Africa negli anni '80), la non proliferazione delle armi di distruzione di massa (es. Iran e Corea del Nord), ecc.

Infine, dal punto di vista pratico, le sanzioni sono più facilmente implementabili e accettabili da parte dell'opinione pubblica del Paese sanzionatore, rispetto a interventi militari che prevedono l'impiego diretto di risorse umane e strumentali.

Le sanzioni sono efficaci?

Non è facile giudicare l'efficacia delle sanzioni, soprattutto di quelle economiche, dato che in genere non hanno un obiettivo economico, bensì politico. In altri termini, esse cercano di raggiungere un obiettivo politico attraverso mezzi di pressione di carattere economico. Gli obiettivi catalogati nel GSDB sono molteplici e anche eterogenei. Dunque, anche se la finalità diretta è quella di infliggere al Paese sanzionato un costo economico, l'obiettivo ultimo è politico.

In questo contesto la valutazione dell'efficacia delle sanzioni assume una connotazione duplice: da una parte occorre valutare l'efficacia economica e dall'altra il successo politico. Dal punto di vista economico le sanzioni infliggono un costo spesso piuttosto rilevante al Paese colpito.

La letteratura empirica al riguardo è piuttosto estesa e mostra che gli effetti sono eterogenei a seconda che le sanzioni siano bilaterali o multilaterali; tuttavia, possiamo affermare che gli effetti macroeconomici su crescita, commercio, investimenti diretti esteri siano rilevanti, intensi e duraturi.

Spesso il loro effetto si estende ben oltre il periodo in cui le sanzioni stesse sono state applicate (Hufbauer *et al.*, 2007). In questo ambito occorre osservare che la crescente globalizzazione ha sostanzialmente modificato il contesto in cui le sanzioni sono state inflitte e di conseguenza i loro costi economici. A differenza degli anni '50 e '60, quando le economie avevano scambi piuttosto limitati, oggi con la globalizzazione spinta, il grado di interdipendenza è molto elevato. Di conseguenza da una parte le sanzioni economiche possono infliggere maggiori costi ai Paesi colpiti, dall'altra, se non sono adottate da un numero ampio di Paesi, risulta più facile eluderle.

Con riferimento alle finalità ultime delle sanzioni, la valutazione sulla loro efficacia è invece più controversa. Da una parte è opportuno sottolineare come, al contrario degli effetti economici, gli effetti politici siano certamente di difficile quantificazione (ad esempio non è semplice valutare il successo di una politica sanzionatoria intrapresa in presenza di violazioni dei diritti umani).

Dall'altro, nonostante i rilevanti costi economici delle sanzioni, esse non sembrano essere altrettanto efficaci dal punto di vista politico. Inoltre, spesso i successi sono meno rilevanti in presenza di governi poco democratici (Lektzian e Souva, 2007). Infatti, mentre in una democrazia il costo economico delle sanzioni si traduce spesso in perdita di consenso da parte del governo, nei regimi autocratici le sanzioni possono sortire l'effetto opposto favorendo una maggiore autarchia e un controllo ancora più ferreo sulla società. Questo non è un fattore di poco conto dato che, come mostrato nella *figura 3*, la quota di sanzioni che ha come obiettivo la tutela dei diritti umani è aumentata notevolmente negli ultimi anni. Inoltre, tanto più le sanzioni spingono un Paese all'isolamento e all'autarchia, tanto meno esse stesse risultano efficaci.

Le considerazioni svolte nei paragrafi precedenti offrono alcuni spunti relativi alle sanzioni adottate nel 2022 nei confronti della Russia. In primo luogo occorre sottolineare che mai precedentemente era stato oggetto di pesanti sanzioni un Paese così importante dal punto di vista economico. L'economia Russa per dimensione era l'undicesima al mondo e l'importanza era ancora maggiore considerando il ruolo svolto

nel mercato delle *commodities* (oltre al noto caso del petrolio e del gas, la Russia è uno dei principali produttori mondiali di grano, fertilizzanti, palladio, nichel, oro ecc.). Tutto ciò ha reso ancora più rilevanti gli effetti di *spillover* che le sanzioni hanno avuto sull'economia globale. In questo contesto può essere più facile aggirare le sanzioni stesse, se sono numerosi i Paesi che ne vogliono contenere gli effetti avversi.

In secondo luogo è interessante notare come buona parte dello sforzo sanzionatorio sia stato orientato verso figure di spicco dell'*establishment* politico-economico russo, i cosiddetti oligarchi, nella speranza che questa pressione avrebbe indebolito il governo russo. Tuttavia questi tentativi hanno paradossalmente consolidato la *leadership* di Putin, conformemente agli effetti indesiderati delle sanzioni rivolte alle autarchie.

Le sanzioni e la dottrina sociale della Chiesa

Dal punto di vista formale la dottrina sociale della Chiesa ammette l'uso delle sanzioni che «*mirano a correggere il comportamento del governo di un Paese che viola le regole della pacifica ed ordinata convivenza internazionale o che mette in pratica gravi forme di oppressione nei confronti della popolazione*» (*Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, 2004, 507)

Tuttavia, sottolinea come le stesse sanzioni devono essere verificate periodicamente dalla comunità internazionale, enfatizzando come anche tra i Paesi sanzionatori ci deve essere un dialogo, anche critico, sulla decisione di continuare con l'applicazione delle sanzioni.

La Chiesa afferma che le sanzioni devono essere utilizzate «*con grande ponderazione*» e sottoposte a «*rigidi criteri giuridici ed etici*». La preoccupazione principale è rivolta alla popolazione civile che si trova spesso doppiamente penalizzata: sia dai regimi che violano i principi democratici e umanitari sia dalle stesse sanzioni, adottate come risposta ai regimi stessi, che rischiano di penalizzarne seriamente le condizioni economiche.

Soprattutto, la dottrina sociale della Chiesa sottolinea come lo scopo ultimo delle sanzioni non sia la vittoria in una guerra economica quanto piuttosto «*aprire la strada alle trattative e al dialogo*».

Emerge in questo contesto la posizione di grande e costante apertura che non deve mai cessare di guidare i Paesi e la comunità internazionale. Al contrario spesso l'esito delle sanzioni è quello di favorire lo sviluppo di posizioni di chiusura, di incomunicabilità e di isolamento, come se fossero la pietra tombale posta sopra qualsiasi tentativo di conciliazione.

In questo caso le sanzioni, anziché essere uno strumento che favorisce e rilancia un dialogo per una soluzione, divengono una barriera che divide ed esclude alcuni Paesi dalla trama di rapporti sia commerciali che diplomatici che costituiscono la precondizione per poter pensare una fattiva conciliazione. La posizione di apertura è necessaria per poter realizzare la pace. «*Essa infatti non è la semplice assenza della guerra [...] non è mai qualcosa di raggiunto una volta per tutte, ma è un edificio da costruirsi continuamente*» (*Gaudium et spes*, 1965, 78).

Da ultimo occorre considerare anche la preoccupazione della dottrina sociale a che le sanzioni abbiano una durata limitata nel tempo. Questa preoccupazione, peraltro giustificata dai dati riportati precedentemente che mostrano una durata media delle sanzioni di circa 9 anni, sottende una posizione lungimirante e saggia. Se le sanzioni, per durata e dimensioni, mettono in ginocchio un Paese, rischiano di produrre nella popolazione colpita un effetto opposto che può avere conseguenze ancora più nefaste anche per i Paesi sanzionatori. È la ben nota preoccupazione che aveva anche Keynes, condivisa da Benedetto XV, quando, giudicando eccessive le sanzioni alla Germania dopo la prima guerra mondiale, temeva che avrebbero favorito la nascita di forze ancora più estreme, come effettivamente avvenuto.

Bibliografia

- Davis L., Engerman S. (2003), *History Lessons: Sanctions - Neither War nor Peace*, «Journal of Economic Perspectives», Vol. 17, 2, pp.187-197.
- Felbermayr G., Kirilakha A., Syropoulos C., Yalcin E., Yotov Y.V. (2020), *The global sanctions data base*, «European Economic Review», Vol. 129.
- Hufbauer G.C., Schott J.J., Elliott K.A., Oegg B. (2009), *Economic Sanctions Reconsidered: History and Current Policy* (3rd ed.), Institute for International Economics.
- Lektzian D., Souva M. (2007), *An Institutional Theory of Sanctions Onset and Success*, «Journal of Conflict Resolution», Vol. 51, 6, pp. 848-871.
- Morgan T.C., Syropoulos C., Yotov Y.V. (2023), *Economic Sanctions: Evolution, Consequences, and Challenges*, «Journal of Economics Perspectives», Vol. 37, 1, 3-30.

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

Aldo Pigoli

Le risorse naturali di cui il continente africano è ampiamente dotato hanno storicamente rappresentato uno dei principali fattori di ritardo nello sviluppo politico ed economico di molti Paesi. Questo paradosso, principalmente legato a malgoverno e interessi economici predatori, ha fatto sì che le risorse africane abbiano stimolato e protratto nel tempo guerre civili e conflitti armati su base regionale. Tuttavia, proprio le materie prime possono costituire il fulcro sul quale costruire le fondamenta per uno sviluppo pacifico ed in grado di dare benessere e dignità ai popoli africani.

Parole chiave: *Bene comune, Conflitti, Integrazione, Pace, Sfruttamento, Sviluppo.*

Natural resources in the African continent: between conflicts and peaceful integration

The African continent is rich in every natural resource. This element has historically represented one of the main factors of delay in the political and economic development of many countries. A paradox by itself, linked to bad governance and predatory economic interests, that has been witnessing the birth and prolongation of civil wars and armed conflicts on a regional basis. However, in the next future, raw materials could lay down the foundations for a peaceful development capable of giving well-being and dignity to the African peoples.

Keywords: *Common good, Conflicts, Integration, Peace, Exploitation, Development.*

ERC: SH1_3; SH1_12; SH2_3; SH2_5; SH3_2 - Nell'ambito di SPS 14/B2

Il crescente interesse internazionale per il continente africano e le sue risorse

Il continente africano è considerato da molti esperti delle relazioni internazionali l'area che maggiormente contribuirà allo sviluppo economico futuro del sistema globale. Ciò è dovuto principalmente all'enorme e ancora scarsamente sfruttata dotazione di risorse naturali. L'Africa è il secondo continente per dimensioni geografiche (30,4 milioni di Km²), e la maggior parte dei Paesi che lo compongono dispone di un potenziale produttivo elevato di materie prime agricole, minerarie ed

Aldo Pigoli, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

Email: aldo.pigoli@unicatt.it

energetiche. Gli attori economici internazionali, siano essi multinazionali private o grandi aziende a controllo pubblico, guardano al continente africano come ad un grande bacino di *commodity* utili al proprio sviluppo industriale, commerciale e urbano. Ciò ha messo in evidenza la persistenza di un modello di sfruttamento caratterizzato prevalentemente da un gioco a somma zero, in cui i popoli africani sono sistematicamente depredati delle proprie risorse a vantaggio dello sviluppo di attori europei, nordamericani e asiatici. Nel 1965, Papa Paolo VI, a conclusione del Concilio Vaticano II, tenutosi in piena epoca di accesso all'indipendenza da parte delle colonie degli imperi europei, sosteneva: «*I Paesi in via di sviluppo o appena giunti all'indipendenza desiderano partecipare ai benefici della civiltà moderna non solo sul piano politico ma anche economico, e liberamente compiere la loro parte nel mondo; invece cresce ogni giorno la loro distanza e spesso la dipendenza anche economica dalle altre nazioni più ricche, che progrediscono più rapidamente*» (*Gaudium et spes*, 9).

I paradossi del continente africano: tanta terra, poco cibo

Nel corso degli ultimi decenni il continente africano, storicamente caratterizzato da una bassa densità demografica, con l'eccezione di alcuni territori, ha sperimentato una significativa crescita della popolazione, passata da poco meno di 230 milioni di persone nel 1950, agli attuali 1,4 miliardi di abitanti, con un incremento rilevante del peso del continente sul totale della popolazione mondiale (dal 9% al 17,5% del totale). Tale evoluzione ha radicalmente modificato lo scenario relativo alla capacità del sistema africano di produrre adeguate risorse alimentari per sostenere il rapido incremento demografico.

Nonostante le potenzialità di cui dispongono i Paesi africani in termini di terra e risorse idriche, la capacità produttiva a livello alimentare è infatti deficitaria: stando ai dati della Food and Agriculture Organization (FAO), in Africa si produce solo il 3,6% del grano a livello mondiale, il 7,5% del mais, il 4,3% di riso e solo Egitto, Etiopia e Nigeria sono in grado di produrre quote significative. Molti Paesi africani sono importatori netti di prodotti alimentari e subiscono le forti oscillazioni dei prezzi sui mercati internazionali, così come le continue crisi climatico-ambientali. La situazione alimentare in varie regioni africane è drammatica: se la media di persone malnutrite nel continente è di una su cinque (più del doppio della media mondiale), in Africa centrale oltre il 30% della

popolazione non raggiunge sufficienti livelli alimentari.

Nel 1961, Papa Giovanni XXIII esortava ad uno «*sviluppo graduale e armonico del sistema economico [...] fra tutti i settori produttivi; occorre cioè che nel settore agricolo siano realizzate le innovazioni concernenti le tecniche produttive, la scelta delle colture e le strutture aziendali che il sistema economico, considerato nel suo insieme, permette o sollecita; e che siano realizzate, quanto più è possibile, nelle debite proporzioni rispetto al settore industriale e dei servizi*» (*Mater et magistra*, 116). Un monito, espresso in piena fase di decolonizzazione dei popoli africani, che oggi suona quanto mai d'attualità, vista la limitata propensione delle *leadership* africane a muovere verso l'integrazione tra i vari settori produttivi e la diversificazione delle produzioni ed esportazioni.

La crescente rilevanza di minerali e idrocarburi

Un discorso non dissimile è quello che riguarda la produzione mineraria, incluse le risorse energetiche quali idrocarburi e carbone.

Pur essendo ricco di giacimenti e al centro di una crescente domanda a livello internazionale, il continente africano copre solo il 5,5% della produzione mineraria a livello mondiale, con circa 1 miliardo di tonnellate metriche annuali. Va inoltre considerato che circa un terzo della produzione proviene dall'area nordafricana e che, relativamente a tutto il continente, l'80% dell'*output* riguarda gli idrocarburi.

Paradossalmente, alcuni Paesi africani ospitano la gran parte delle riserve di minerali di fondamentale importanza per le filiere produttive internazionali, quali: oro (40% delle riserve di oro a livello mondiale), cromo e platino (90% del totale). La Repubblica Democratica del Congo (RDC), tra i Paesi con la maggior dotazione di materie prime al mondo, produce oltre il 60% del cobalto e, congiuntamente al confinante Ruanda, una quota rilevante di tantalite, entrambi componenti strategici per l'industria dei *microchip* e non solo. Discorso analogo per manganese e bauxite, della quale la Guinea produce il 60% del totale mondiale. Inoltre, in Africa sono già state scoperte significative quantità di *Rare Earth Elements* (REE, le cosiddette "Terre Rare"), oggi indispensabili per la produzione di molte apparecchiature elettroniche, ottiche, magnetiche e catalitiche. Da questo punto di vista, in ottica futura, il continente africano potrebbe rappresentare un'alternativa strategica rispetto alle forniture cinesi che, soprattutto per i Paesi europei, contribuiscono alla

quasi totalità del fabbisogno di approvvigionamenti, aspetto questo che comporta una pericolosa dipendenza in chiave geopolitica.

Il continente africano è altresì ricco di petrolio e gas naturale. Soprattutto quest'ultimo sta acquisendo crescente rilevanza, sia per far fronte ai recenti scenari geopolitici, vedi crisi Ucraina e sganciamento europeo dalle forniture russe, sia per soddisfare il crescente fabbisogno energetico interno, trainato dall'incremento demografico, economico e urbanistico di molti Paesi africani. Nel continente africano si sta verificando una crescente ondata di investimenti e attività esplorative, che si stima faranno crescere sia la produzione che il ruolo geoeconomico di molti Paesi africani. Detto ciò, considerando che oggi la quasi totalità della produzione di idrocarburi in Africa è destinata ai mercati esteri, emerge una questione sempre più rilevante per lo sviluppo del continente: si stima che in molti Paesi africani il fabbisogno di energia potrebbe più che raddoppiare nei prossimi decenni, lasciando le *leadership* africane di fronte a scelte difficili rispetto a come allocare *asset* strategici per l'aumento degli introiti finanziari senza creare ulteriori deficit di accesso all'energia (basti pensare che in Africa subsahariana, nelle aree rurali 3 abitanti su 4 utilizzano per cucinare, riscaldarsi e lavorare fonti energetiche tradizionali, quali legno e carbone da foresta, nonché rifiuti, con un evidente grave impatto dal punto di vista dell'inquinamento (Pigoli, 2022).

La dipendenza dalle materie prime

La grande rilevanza del settore primario in buona parte delle economie dei Paesi africani ha da sempre costituito un fattore in grado di generare importanti risorse economico-finanziarie, grazie alle *revenue* provenienti dalle esportazioni, ma, contemporaneamente, ha contribuito a creare tutta una serie di criticità e conflitti di varia natura.

Se nel corso degli ultimi anni la percentuale di *export* legata alle *commodity* è andata diminuendo, anche grazie alla progressiva diversificazione produttiva sperimentata da alcune economie continentali, il numero di Paesi che manifesta un livello di dipendenza elevato è andato aumentando, con ben 45 Paesi su 54, oltre l'80% del totale.

Tabella 1

*Dipendenza dalle commodity in Africa*Fonte: *State of Commodity Dependence 2021**United Nations Conference on Trade and Development (UNCTAD), October 2021*

	2008-2009	2018-2019
Paesi africani	52	54
Numero di Paesi dipendenti dalle <i>commodity</i>	40	45
Percentuale di Paesi dipendenti dalle <i>commodity</i>	76,9	83,3
Percentuale di <i>export</i> dipendente dalle <i>commodity</i>	81,9	76,7

Ciò ha limitato fortemente la capacità di sviluppo non solo economico, ma anche politico-sociale del continente africano, portando all'affermazione di modelli di cosiddetto *Rentier State* caratterizzati da regimi autoritari e antiliberali e *leadership* cleptocratiche.

La dipendenza dalle materie prime in molti casi ha inoltre rallentato o addirittura inibito il processo di transizione economica verso una maggior diversificazione produttiva a favore dei settori manifatturiero e dei servizi, spesso impedendo di fatto la mobilità socioeconomica e la redistribuzione della ricchezza. Ciò va contro alcuni dei principi cardine della dottrina sociale della Chiesa in ambito socioeconomico: «*Il benessere economico di un Paese non si misura esclusivamente sulla quantità di beni prodotti, ma anche tenendo conto del modo in cui essi vengono prodotti e del grado di equità nella distribuzione del reddito, che a tutti dovrebbe consentire di avere a disposizione ciò che serve allo sviluppo e al perfezionamento della propria persona*» (*Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, 2004, 303).

Gestione delle risorse e conflitti

Considerando questi aspetti, risulta evidente che la persistente rilevanza delle risorse naturali nelle economie africane, essendo stata fino ad oggi caratterizzata da una cattiva e inefficiente gestione delle stesse, abbia prodotto effetti rilevanti anche sotto il profilo della diffusione e continuazione dei conflitti sociopolitici a livello interno, spesso caratterizzati da manifestazioni di violenza armata se non di vera e propria ribellio-

ne, così come di tensioni e guerre di natura interstatale, in un'ottica di competizione regionale spesso eterodiretta da interessi internazionali.

Non è un caso che Paesi dipendenti dalle materie prime si trovino ai più bassi livelli dello sviluppo umano e che negli stessi si assista alla persistente presenza di conflitti armati.

Tabella 2

Sviluppo umano, dipendenza dalle risorse e conflitti

Elaborazione dell'autore su dati delle seguenti fonti: *Human Development Report 2021-22, United Nations Development Programme (UNDP), September 2022; State of Commodity Dependence 2021, United Nations Conference on Trade and Development (UNCTAD), October 2021; Conflict Barometer 2021, Heidelberg Institute for International Conflict Research (HIIK), March 2022.*

Posizione nel ranking mondiale ISU/HDI (UNDP)	Paese	Indice di sviluppo umano (ISU/HDI) 2021 (UNDP)	Coinvolgimento in guerre o guerre limitate nel 2021 (HIIK)	Dipendenza da materie prime (UNCTAD)
172	Sudan	0.508	SI	SI
173	Madagascar	0.501	NO	SI
174	Gambia	0.500	NO	SI
175	Etiopia	0.498	SI	SI
176	Eritrea	0.492	NO	SI
177	Guinea-Bissau	0.483	NO	SI
178	Liberia	0.481	NO	SI
179	Rep. Dem. Congo	0.479	SI	SI
181	Sierra Leone	0.477	NO	SI
182	Guinea	0.465	NO	SI
184	Burkina Faso	0.449	SI	SI
185	Mozambico	0.446	SI	SI
186	Mali	0.428	SI	SI
187	Burundi	0.426	NO	SI
188	Repubblica Centrafricana	0.404	SI	NO
189	Niger	0.400	SI	SI
190	Ciad	0.394	SI	SI
191	Sud Sudan	0.385	SI	SI

Dei 20 Paesi con i livelli di indice di sviluppo umano (ISU/HDI) più bassi al mondo, secondo quanto calcolato dallo United Nations Development Programme (UNDP), 18 sono in Africa subsahariana.

Ciò in stridente contrasto con quanto auspicato da Papa Giovanni XXIII, quando, riferendosi ai Paesi in fase di sviluppo economico, faceva presente la necessità di una cooperazione internazionale che «*contribuisca a far sì che i paesi meno provvisti di beni pervengano, nel tempo più breve possibile, ad un grado di sviluppo economico che consenta ad ogni cittadino di vivere in condizioni rispondenti alla propria dignità di persona*» (*Pacem in terris*, 1963, 65).

Dei succitati Paesi, oltre la metà ha vissuto nel corso del 2021 (ultimo anno di cui si hanno dati certificati), contesti di guerra o guerra limitata, ossia con livelli di intensità di 4 o 5 su 5, secondo i parametri del *Conflict Barometer* dell'Heidelberg Institute for International Conflict Research (HIK). Uno scenario che ci deve ricordare le parole di Giovanni Paolo II quando richiamava all'esigenza della riconciliazione tra i popoli, al fine di evitare che il continente africano e il mondo intero divenissero campi di battaglia «*dove contano solo gli interessi egoistici e dove regna la legge della forza, che allontana fatalmente l'umanità dall'auspicata civiltà dell'amore*» (*Ecclesia in Africa*, 1995, 79).

L'esempio della Repubblica Democratica del Congo

Nelle regioni orientali della RDC, in particolar modo nelle province del Nord e del Sud Kivu, i conflitti armati non vedono soluzione di continuità da trent'anni. Ricca di materie prime minerarie, quali oro, cassiterite, coltan, diamanti e wolframio, per citarne alcune, il controllo di quest'area è stato oggetto di costante competizione tra le autorità statali e gruppi armati locali, a varie riprese sostenuti e armati dai governi dei Paesi limitrofi, in particolar modo da quello ruandese. Tutto questo, all'interno di un sistema della globalizzazione economica in cui varie aziende multinazionali occidentali e non hanno cercato di trarre beneficio dalle situazioni di instabilità per accedere più facilmente a risorse strategiche per le proprie filiere produttive. Il tutto a discapito della capacità del popolo congolese di affermare la sostanziale sovranità sulle proprie risorse, al fine di perseguire in maniera autonoma la strada del progresso e dello sviluppo.

Nel corso della sua visita in Africa centrale, il 31 gennaio 2023, dopo essere giunto nella capitale della RDC, Kinshasa, Papa Francesco ha espresso una ferma condanna: «*Giù le mani dall’Africa! Basta soffocare l’Africa: non è una miniera da sfruttare o un suolo da saccheggiare*» (*Discorso alle autorità, alla società civile e al corpo diplomatico*).

Già nell’enciclica dedicata al rapporto tra essere umano e ambiente naturale, Papa Bergoglio aveva apostrofato l’approccio predatorio verso le risorse naturali: «*se noi ci accostiamo alla natura e all’ambiente senza questa apertura allo stupore e alla meraviglia, se non parliamo più il linguaggio della fraternità e della bellezza nella nostra relazione con il mondo, i nostri atteggiamenti saranno quelli del dominatore, del consumatore o del mero sfruttatore delle risorse naturali, incapace di porre un limite ai suoi interessi immediati*» (*Laudato si’*, 2015, 11).

C’è speranza per la pace in Africa?

Povertà, sottosviluppo, marginalità economica, instabilità politica e conflitti armati sono tutte parole chiave sulle quali si è andata affermando la narrazione negativa del continente africano. Tuttavia, negli ultimi trent’anni un numero crescente di Paesi africani ha sperimentato tassi di crescita economica sostenuti e costanti, stabilità politico-istituzionale basata sull’affermazione dei processi democratici, riduzione o contenimento di molte situazioni di conflitto armato.

Pace e convivenza tra i popoli africani sono oggi sempre più una realtà e in molti contesti hanno iniziato a prevalere forme di cooperazione rispetto ad antagonismo e competizione.

Il processo di integrazione politica, economica e della sicurezza, che i Paesi africani stanno portando avanti all’interno del sistema dell’Unione Africana, sta perseguendo con successo la medesima strada intrapresa dai Paesi dell’Unione Europea, generando sviluppo e limitando i conflitti.

L’Agenda 2063 dell’Unione Africana ha come obiettivo «*to transform Africa from simply being a raw materials supplier for the rest of the world to a continent that actively uses its own resources to ensure the economic development of Africans*» (*African Union “Agenda 2063”*).

Si tratta di una sfida di straordinaria importanza, incentrata sulle risorse naturali, che fino ad oggi hanno rappresentato paradossalmente più un “*vulnus*” che un fattore di crescita e sviluppo pacifici. Proprio da

una gestione condivisa, integrata e responsabile dell'enorme patrimonio di risorse del continente, può scaturire l'affermazione autonoma dei popoli africani e dei loro Paesi, in un contesto di progressiva pacificazione e con un ritorno positivo per tutta la comunità internazionale. Una scommessa complessa, che passa attraverso un percorso irto di ostacoli e asperità, ma non per questo impraticabile, soprattutto se la comunità africana riceverà il sostegno internazionale, attraverso un radicale cambio di paradigma nelle relazioni politiche ed economiche, come più volte auspicato dalla dottrina sociale della Chiesa e in ultimo sostenuto da Papa Francesco, che nel 2013 indicava come «*una pace, che non sorga come frutto dello sviluppo integrale di tutti, non avrà nemmeno futuro e sarà sempre seme di nuovi conflitti e di varie forme di violenza*» (*Evangelii gaudium*, 219).

Bibliografia

- Allison S. (2020), *Conflict is still Africa's biggest challenge in 2020*, ISS Today, Institute for Security Studies, 6 January.
- Giro M. (2020), *Guerre nere. Guida ai conflitti nell'Africa contemporanea*, Guerini e Associati.
- Palik J., Rustad S. A., Methi F. (2020), *Conflict Trends in Africa, 1989–2019*, PRIO paper, Conflict Trends, Oslo, Peace Research Institute Oslo.
- Pigoli A. (2022), *La gestione delle risorse naturali nel continente africano: dinamiche di sfruttamento e potenzialità di sviluppo*, in A. Plebani, *Dinamiche geopolitiche contemporanee. Ce.St.In.Geo. geopolitical outlook 2022*, CRiSSMA Working Paper n° 28, EDUCatt.
- Ross M. (2015), *What Have We Learned about the Resource Curse?*, «Annual Review of Political Science», Vol. 18, 239-259.

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

Valentina Villa

L'internamento dei militari italiani nei lager nazisti dopo l'8 settembre 1943 pone ancora oggi diverse questioni di analisi storiografica; tra queste, assume particolare rilevanza il tema della pace visto sia come lo strumento attraverso cui i prigionieri hanno contrastato il nazifascismo sia come lo stato interiore raggiunto attraverso la preghiera e l'introspezione spirituale. Parimenti importante, inoltre, il tema della resistenza non armata come fondamento del futuro stato repubblicano.

Parole chiave: Pace, Guerra, Internati militari italiani, Resistenza, Repubblica, Campi di prigionia nazisti.

The concept of peace and the internment of Italian soldiers after Armistice

The imprisonment of the Italian soldiers in Nazi lagers after 8th September 1943 still raises various questions of historiographical analysis. Among them, the topic of peace assumes specific relevance and it is seen both as the tool used by prisoners to contrast Nazi fascism and as the inner state achieved through prayer and spiritual introspection. Moreover, it is equally important the topic of non-armed resistance as the foundation of the future Italian republican State.

Keywords: Peace, War, Italian Military Internees, Resistenza, Republic, Nazi lagers.

ERC: SH2_3; SH6_9; SH6_11; SH6_13; SH6_14

La questione dell'internamento dei militari del Regio Esercito Italiano dopo l'8 settembre 1943, pur avendo segnato le esistenze di quasi un milione di uomini, è stata volutamente dimenticata dalla storiografia e dalla memoria ufficiale dello Stato repubblicano per lunghi decenni; soltanto dalla fine degli anni Ottanta cominciano ad apparire le prime pubblicazioni che, superando la dimensione memorialistica, danno ragione dell'effettivo contributo fornito dagli internati alla causa resistenziale e indagano le ragioni che hanno spinto a resistere nei lager nazisti per venti mesi quasi il 90 per cento di coloro che vennero catturati nelle ore successive all'Armistizio.

Valentina Villa, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

Email: valentina.villa@unicatt.it

L'essenza della prigionia dei militari italiani, infatti, consiste proprio nella inusuale possibilità di scelta insita nell'internamento: in qualunque momento si può decidere di collaborare militarmente con il nazifascismo, chiudendo con l'umiliante condizione di carcerati e, in alcuni casi, perfino rientrando in patria. Ad abbandonare le gelide baracche dei campi saranno circa 103 mila "optanti", la maggior parte tra i primi mesi di detenzione e dopo il primo, terribile, inverno del 1943-44. Gli altri 650 mila, invece, resistono. Resistono alla fame – il massimo supplizio degli internati, il pensiero costante di tutte le ore di veglia e non solo – al freddo, alle umiliazioni, alle percosse, in alcuni casi anche alle estenuanti ore di lavoro coatto nelle fabbriche tedesche.

Raccontare la resistenza fisica degli internati – una resistenza, sia chiaro, incredibile: torneranno a casa pesando anche meno di quaranta chili e i morti saranno più di 50 mila, una percentuale altissima confrontata ai prigionieri di guerra di altre nazionalità – non deve, però, oscurare la grandezza della resistenza morale e spirituale. Perché hanno continuato a scegliere, ogni giorno, una prigionia volontaria? Perché si sono rifiutati così ostinatamente di venire a patti con i nazifascisti? Comprendere i motivi questa scelta ci permette di gettare una luce sui valori che hanno sostenuto gli internati nel loro deliberato sacrificio per quasi due anni.

Lo spartiacque dell'8 settembre

Fin dall'indomani della caduta di Mussolini, gli Alleati – attraverso il messaggio radio di Eisenhower trasmesso il 29 luglio 1943 – avevano esortato i militari italiani a contribuire ai piani di Washington e Mosca smettendo di sostenere lo sforzo bellico nazista: «*il vostro ruolo consiste nel cessare immediatamente ogni assistenza alle forze armate tedesche nel vostro paese. Se farete ciò, noi vi libereremo dai tedeschi e dagli orrori della guerra*». Tuttavia, è solo con il tragico armistizio dell'8 settembre e la conseguente attuazione da parte tedesca dell'operazione Achse – l'occupazione della penisola e il disarmo e la cattura delle Forze Armate – che i soldati si trovano di fronte ad una scelta possibile. Smistati nei territori occupati dal Reich, dopo interminabili e brutali settimane di viaggio, agli italiani deportati viene offerta la libertà in cambio dell'adesione al nazifascismo. Un'intera generazione – generazione ribelle, è stata definita (Avagliano, 2006) – cresciuta nel culto fascista della guerra, nel mito bellicista dell'I-

talia gloriosa e della dominazione dei popoli inferiori, si rifiuta di tornare a combattere, lascia le armi, consegnate al momento della cattura, ed esprime il proprio profondo dissenso scegliendo di rimanere prigioniera nei lager. Perché?

Le ragioni del “no”

Le ragioni sono molteplici: alcuni lo fanno per senso dell'onore, per il desiderio di tenere fede alla parola data con il giuramento militare al Re, altri per amore di una Patria ideale, sfrondata dalla retorica fascista, moltissimi per il rigetto istintivo del Nazismo e della sua ideologia paganneggiante, tanti per la volontà di non protrarre oltre una guerra assurda e perduta, delusi nei confronti di tutto ciò in cui avevano creduto e che si era dissolto. Le parole del capitano Giuseppe De Toni esplicitano chiaramente i motivi che sostengono la scelta dell'internamento: «*noi non vogliamo restare qui, come qualcuno insinua, per vigliaccheria, quasi imboscati, siamo tutti ex combattenti, molti decorati, molti volontari, e del resto noi abbiamo i nostri morti e questa è forse peggio che una prima linea di combattimento, noi non siamo degli attendisti, non è per calcolo, per capriccio, né per puntiglio, ma solo per coerenza, per un principio di dignità, di amore, di giustizia*» (De Toni, 1980, 178-180).

Colpiscono, inoltre, nelle memorie degli internati i continui rimandi al futuro dell'Italia – oltre che a quello personale, familiare – come se fosse presente la consapevolezza che, proprio nel tormento dell'internamento, si stia andando a formare la nuova coscienza nazionale che si sostanzierà poi nella forma repubblicana; si condivide, cioè, pur nella quasi totale assenza di contatti con la madrepatria, il progetto politico di ricostruzione democratica portato avanti parallelamente dai movimenti attivi della Resistenza.

La resistenza senz'armi

Proprio in una ingiustificata antitesi con l'esperienza dei movimenti partigiani in Italia, ci si riferisce spesso al fenomeno dell'internamento con la definizione di “resistenza senza armi”; se da un lato tale espressione indica il lodevole merito di includere l'internamento all'interno del panorama resistenziale, dall'altro sembra voler sottolineare una supposta

debolezza intrinseca legata all'assenza di scontro armato. L'unica vera lotta di liberazione – sembra sottintendersi, così come parvero pensare anche l'opinione pubblica e le forze politiche dopo la guerra – è quella delle brigate partigiane.

A distanza di ottant'anni, invece, risulta evidente la potenza della resistenza non armata degli internati che, andando contro quanto richiesto al loro ruolo di militari, si trovarono a tener fede a una posizione solo attraverso il reiterarsi dei loro “no”, mettendo in crisi gli apparati nazisti e repubblicani con la forza dei convincimenti e degli ideali. Gli internati militari italiani, infatti, rivendicano diritti e dignità in nome di un'Italia che non esiste ancora al di fuori di loro, un'Italia interiore, nuova, diversa da quella in cui hanno vissuto; guardano oltre ai reticolati, a un futuro di libertà, personale e nazionale. Per loro è quantomai appropriato il riconoscimento di Paolo VI: «*noi non possiamo non lodare coloro che, rinunciando alla violenza nella rivendicazione dei loro diritti, ricorrono a quei mezzi di difesa che sono, del resto, alla portata anche dei più deboli*» (*Gaudium et spes*, 1965, 78).

È interessante, inoltre, notare come questa particolare forma di resistenza pacifica avvenga come risposta alla violenza più bieca, sperimentata sulla propria pelle durante il tragitto e la prigionia o osservata nelle campagne militari dei tre anni precedenti; si tratta, dunque, di un rifiuto della guerra, opposto da chi ha già provato cosa sia realmente un conflitto armato.

Tale resistenza contro un militarismo becero e ottuso, ancora più straordinaria se si dà conto del clima culturale fascista in cui i soldati si erano formati, non può che essere in larga parte debitrice dell'opera svolta nel corso del Ventennio dall'Azione Cattolica – la cui forzata chiusura delle sedi porterà Pio XI alla redazione della durissima *Non abbiamo bisogno* (1931) – e da molti di coloro che negli anni Cinquanta diventeranno poi esponenti del pacifismo italiano, come don Primo Mazzolari e la sua “ostinazione della pace” e Giorgio La Pira, accompagnato nelle sue riflessioni dal cardinale Elia Dalla Costa. Aldo Capitini, altro pioniere del pacifismo e antifascista convinto, ha detto che sul piano storico non è vero che il non violento perde sempre e il violento vince: esistono, invece, vittorie senza violenza. L'esperienza degli internati militari rappresenta la vittoria di coloro che, scientemente, hanno fatto proprio il comando evangelico: «*rimetti la spada nel fodero, perché tutti quelli che mettono mano alla spada periranno di spada*» (Mt 26, 52).

La vita religiosa nei campi

L'internamento, dunque, può essere analizzato come una forma di resistenza pacifica al nazifascismo e tale resistenza è quotidianamente corroborata dall'esperienza religiosa nei campi, di cui rimangono molteplici testimonianze. La vivissima vita spirituale nelle baracche dei lager – ne sono testimonianza le fotografie di celebrazioni eucaristiche assai partecipate, inusuali messe di Natale, somministrazioni collettive dei sacramenti dell'iniziazione cristiana – non può essere declassata a blando conforto nelle asperità, ma ci restituisce un'immagine di consapevole sacrificio sorretto dalla fede. L'universo variegato dell'internamento annovera, inoltre, al suo interno voci lucide di resistenza spirituale e testimonianze preziose di fede: solo per citarne alcune, tra le tante, quella del martire Renato Sclarandi (1919-1944), del venerabile Giuseppe Lazzati (1909-1986), dell'educatore Pino Arpioni (1924-2003), ma anche quella del beato Teresio Olivelli (1916-1945).

Il tempo eterno nell'universo concentrazionario induce alla riflessione, alla preghiera, stimola un'ascesi dello spirito, unico ambito che i carcerieri non possono insidiare. Don Josè Cottino, cappellano nel campo di Wietzenhof, riflettendo sull'esperienza della prigionia, ricorda: «*molti sono veramente maturati badando all'essenziale, dimenticando le cose che compongono la cornice e andando al centro della vita. Molti altri hanno avuto un miglioramento spirituale, anche se poi la vita ha ripreso con tutti i suoi diritti, e questo filone aureo è stato sepolto nella sabbia. Una minoranza è rimasta irrigidita patendo in sé quella sofferenza che non sembrava dar frutti immediati*» (ANEI 1967, 66).

La figura del cappellano internato rappresenta una novità nella pratica ecclesiastica del primo Novecento: volontariamente recluso insieme ai suoi commilitoni, il sacerdote, soffrendo e condividendo le condizioni di vita inumane del lager, abbatte quella tradizionale barriera tra gerarchia e fedeli in una inedita anticipazione di quelle novità che saranno poi introdotte dal Concilio Vaticano II e, in particolare, dalla *Lumen gentium* del 1964: «*una nuova dimensione del sacerdozio diviene visibile e concreta attraverso la presenza di preti tra gli arrestati, tra i condannati e tra i resistenti torturati*» (De Bernardis, 2017, 66).

La pace tra i reticolati

Anche dal punto di vista dottrinale l'esperienza dell'internamento sembra suggerire le successive trasformazioni che porteranno la Chiesa cattolica a rifiutare ufficialmente il criterio della guerra giusta nel 1963 con la *Pacem in terris* di Giovanni XXIII e a decretare la piena incompatibilità tra cristianesimo e guerra moderna. Ed è sempre Roncalli, segnato dai suoi anni come sergente di sanità e cappellano militare, a evidenziare «*quale sia il desiderio di pace dell'uomo, specialmente di chi, come il soldato, confida di prepararne le basi per il futuro col suo personale sacrificio, e spesso con l'immolazione suprema della vita*» (*Ai cappellani militari in congedo*, 1959, 2). Parole quanto mai appropriate per gli internati militari italiani.

L'esperienza religiosa all'interno dei lager permette loro di sperimentare la vera *pace* – innumerevoli le testimonianze che riferiscono della sensazione di pace accostandosi ai sacramenti – e non è un caso che proprio al Dio della pace faccia riferimento anche Giovanni Guareschi nella sua commovente *Favola di Natale*, scritta per i compagni di prigionia di Sandbostel e letta la sera della vigilia del 1944 nella baracca del campo adibita a teatro, in cui a un Gesù appena nato nella tradizionale capanna fa da contraltare il dio della guerra, un bambinello dalle fattezze ariane che nasce in una culla corazzata, scaldato dal fiato di un lanciafiamme e dallo scappamento di un carrarmato (Guareschi, 1946).



“Cerimonia della Cresima”, lager di Sandbostel, 1° ottobre 1944, fotografia di Vittorio Vialli appartenente all'Archivio Vialli e conservata presso l'Istituto Storico Parri.

Pace dentro e fuori

Gli spunti presentati ci suggeriscono, quindi, una lettura duplice del fenomeno dell'internamento dei militari italiani dopo l'8 settembre 1943; da un lato, la coraggiosa "resistenza senz'armi" si pone tra i propri obiettivi quello prioritario di ottenere – attraverso l'ostinato rifiuto a fornire collaborazione militare ai nazifascisti – una pace politica, legata, cioè, al termine delle operazioni belliche condotte dalle forze dell'Asse. In quest'ottica gli internati hanno offerto un proprio, immane, contributo su più piani: dallo sforzo, economico e militare, che la gestione della mole di prigionieri ha imposto al Reich – sottraendo risorse per lo scontro diretto con gli Alleati – alla evidente delegittimazione politica che la presenza stessa dei militari, nonché le loro pessime condizioni di vita, ha causato alla Repubblica Sociale Italiana. Dall'altro, risulta meritevole di ulteriori indagini l'analisi dell'universo spirituale di riferimento degli internati, plasmato in larga misura dalla formazione religiosa della maggior parte dei prigionieri, dalla cultura cattolica in cui erano cresciuti, nonostante la propaganda fascista del Ventennio, e dallo sforzo assistenziale e spirituale dei cappellani militari. Da questo punto di vista, il categorico rifiuto della guerra contenuto nell'articolo 11 della Costituzione repubblicana sembra aver portato avanti l'eredità dell'esperienza, anche religiosa, dell'internamento e per alcuni internati sembra sia stato possibile sperimentare proprio nei lager *«l'interna pace, quella che viene dalla piena e chiara consapevolezza di essere dalla parte della verità e della giustizia, e di combattere e soffrire per esse, quella pace che solo il Re divino sa dare e che il mondo, come non sa dare, così non può togliere»* (*Non abbiamo bisogno*, I).

Bibliografia

ANEI (Associazione Nazionale Ex Internati) (1967), *Quaderni del Centro Studi sulla deportazione e l'internamento*, 4.

Avagliano M. (a cura di) (2006), *Generazione ribelle. Diari e lettere dal 1943 al 1945*, Einaudi.

De Bernardis A. (2017), *I cappellani militari e la tematica etico-religiosa nelle memorie dell'internamento italiano nei Lager nazisti (1943-1945)*, in *Carte italiane*, vol. 11, pp. 63-91.

De Toni G. (1980), *Non vinti. Hammerstein, Stalag II B, 1° Blocco*, La Scuola.

Guareschi G. (1946), *La favola di Natale*, Edizioni Riunite.



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...

PREFERENZE SOCIALI E COOPERAZIONE

Giuseppe Mastromatteo – Piero Tedeschi

Le preferenze sociali studiano se e come il benessere materiale degli altri influenza il benessere di un individuo. Le preferenze sociali sono nate in contrapposizione all'idea classica in economia secondo la quale gli agenti fossero egoisti, ovvero interessati esclusivamente al proprio benessere materiale (homo oeconomicus). Le analisi empiriche mostrano che i soggetti egoisti sono una minoranza, ma lo sono anche i soggetti incondizionatamente altruisti, che seguono i dettami dell'amore cristiano. La maggioranza dei soggetti è altruista verso altri che ritengono simili o che esprimono atteggiamenti altruisti di reciprocità. Le analisi delle preferenze sociali aprono a una visione dell'uomo come "un essere costitutivamente sociale" e disponibile alla reciprocità con gli altri. Quindi contribuiscono ad aprire un dialogo più fecondo e più profondo della scienza economica con la dottrina sociale della Chiesa.

Parole chiave: *Preferenze sociali, Cooperazione, Altruismo, Reciprocità, Mercato.*

Social preferences and co-operation

Social preferences study whether and how the material welfare of others affects the well-being of agents. Social preferences are in contrast to the classical idea in economics according to which agents are selfish, meaning that they are interested exclusively in their own material well-being (homo oeconomicus). Empirical analysis shows that selfish subjects are a minority, but so are unconditionally altruistic subjects, who follow the dictates of christian love. The majority of agents are conditional altruistic, that is, either they are altruistic toward those with whom they feel some similarity or those who reciprocate. The analysis of social preferences opens to a vision of man as "essentially a social being" and open to reciprocity. Thus they contributes to a more fruitful and deeper dialogue of economics with the social doctrine of the Church.

Parole chiave: *Social preferences, Co-operation, Altruism, Reciprocity, Markets.*

ERC: SH2_3

Giuseppe Mastromatteo, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

Email: giuseppe.mastromatteo@unicatt.it

Piero Tedeschi, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

Email: piero.tedeschi@unicatt.it

Dall'homo oeconomicus all'homo vivens

L'individualismo metodologico è una componente fondamentale del metodo di studio della teoria economica per la grande maggioranza degli economisti contemporanei. Tale metodo cerca di prevedere i comportamenti individuali a partire dalle preferenze dei singoli soggetti. Tuttavia, spesso si confonde l'individualismo metodologico con il postulare che i soggetti economici si preoccupino unicamente del proprio benessere materiale e si comportino quindi secondo i dettami del cosiddetto *homo oeconomicus*.

Se l'individualismo metodologico fosse caratterizzato dall'*homo oeconomicus* i punti di incontro fra scienza economica e dottrina sociale della Chiesa troverebbero ovvi ostacoli. Tuttavia se le preferenze individuali fossero di tipo sociale, ovvero dipendenti anche dalle allocazioni altrui, il quadro analitico di un percorso di convergenza, basato su responsabilità e libertà, potrebbe modificarsi in modo radicale in più punti. Lo studio di queste preferenze trova le sue basi fondamentali nella libertà di scelta individuale e nella valutazione degli effetti e delle conseguenze comportamentali di specifiche preferenze, una tematica che ha profonde interconnessioni con la responsabilità individuale e sociale. Le preferenze sociali aprono a una visione dell'uomo come "un essere costitutivamente sociale" sempre affermato dal Magistero. Questo recente approccio nell'ambito della scienza economica appare compatibile con il pensiero espresso nel *Compendio della dottrina sociale della Chiesa* (2004, parte prima), che riassume i numerosi passi sull'argomento contenuti nei più rilevanti documenti della Chiesa fino ad allora pubblicati.

La scienza economica si interroga sulla diffusione di preferenze che possiamo definire empatiche nei confronti del prossimo. In particolare la moderna economia comportamentale ha mostrato che esistono (e sono maggioritarie) preferenze di tipo non egoista. Gli individui, infatti, rispondono a norme sociali, sono interessati a quanto accade agli altri (oltre che a sé stessi), e sono disposti a sacrificare risorse per promuovere il benessere altrui, ma anche a sacrificare il proprio benessere per punire comportamenti ritenuti scorretti. Le preferenze sociali possono essere applicate a molti differenti fenomeni. Noi ci concentreremo soltanto sull'attitudine a cooperare fra agenti economici e la loro eventuale disponibilità a rinunciare a benefici individuali. L'importanza del tema della cooperazione per gli economisti deriva dal forte impatto positivo esercitato dall'attitudine a cooperare sullo sviluppo economico.

A fini di chiarezza, vale la pena esplicitare di cosa non ci occuperemo. Non tratteremo della cooperazione che emerge nelle situazioni di interazioni ripetute. I motivi fondamentali dell'esclusione sono due. Primo, i risultati a questo riguardo sono consolidati nella letteratura economica da molto tempo, in quanto l'articolo fondante di J. Friedman risale al 1971. Friedman stesso presenta il risultato come non sorprendente, tanto da definirlo "Teorema popolare" (*folk theorem*): se l'interazione sociale si svolge in più periodi è possibile punire chi devia dalla cooperazione nei periodi successivi: "occhio per occhio dente per dente". Secondo e più importante motivo dell'esclusione è che le interazioni ripetute possono indurre a cooperare anche agenti egoisti (*selfish*), che si preoccupano esclusivamente del proprio interesse materiale, purché sufficientemente pazienti. Noi riteniamo più interessante studiare la cooperazione che si osserva in interazioni non ripetute, nelle quali può risultare complesso punire i devianti per l'assenza di periodi futuri. Affinché ci sia cooperazione in interazioni di un periodo è necessario che i soggetti siano disposti a rinunciare a parte del proprio benessere materiale a favore di altri. Quindi ci deve essere quello che non esitiamo a definire un atto d'amore, ma che in termini più neutri abbiamo definito empatia verso il prossimo.

Ci occuperemo solo in modo sintetico dei meccanismi di formazione delle preferenze, perché i risultati su questo tema, ancorché molto interessanti, sono a nostro avviso piuttosto preliminari. In modo altrettanto sintetico ci occuperemo della correlazione fra cultura locale e preferenze. Anche in questo caso ci sono risultati apprezzabili, ma ancora preliminari, a causa della difficoltà di trovare misure empiriche delle culture locali. Tuttavia è possibile distinguere comunità e individui più o meno esposti all'economia di mercato. Questa distinzione ha un grande e ovvio rilievo per l'economia.

2. Le diverse tipologie di preferenze: altruismo incondizionato, altruismo condizionato e reciprocità

Forniamo alcune definizioni sui possibili tipi di preferenze. In particolare, ci soffermeremo su altruismo incondizionato e altruismo condizionato, ma faremo riferimento anche all'avversione alla disuguaglianza. In economia la definizione più comune del concetto di altruismo incondizionato è quella di soggetti il cui benessere migliora al migliorare del be-

nessere materiale altrui. Si discosta da definizioni di natura sociologica di cui si riferisce nell'appendice sui riferimenti bibliografici aggiuntivi. Probabilmente l'altruismo incondizionato è fra le preferenze qui analizzate quello più vicino alla nozione di amore cristiano: nel *Vangelo secondo Luca* (6, 27-38), si narra: «*In quel tempo. Il Signore Gesù disse: "A voi che ascoltate, io dico: amate i vostri nemici, fate del bene a quelli che vi odiano, benedite coloro che vi maledicono, pregate per coloro che vi trattano male"*». Ad esempio, questo tipo di preferenze implica una disponibilità a contribuire al finanziamento dei beni pubblici (di cui usufruiscono anche altri cittadini) anche quando questi cittadini non contribuiscono affatto o lo fanno in modo molto limitato (cioè in presenza di *free-riding*).

L'altruismo condizionato implica un miglioramento del benessere al migliorare del benessere materiale di specifici soggetti a esempio appartenenti alla cerchia delle relazioni dell'agente. Una forma particolare di altruismo condizionato è la reciprocità, per la quale il benessere di un agente migliora al migliorare del benessere dei soggetti benevolenti verso l'agente stesso. Si noti che la disponibilità a rinunciare in parte al proprio benessere materiale a favore di altri è l'implicazione comportamentale di tutte le nozioni di altruismo qui riportate, non solo di quello incondizionato. Un obiettivo fondamentale dell'economia comportamentale è studiare la diffusione nella popolazione di queste differenti tipi di preferenze e la possibilità che sostengano diffusamente comportamenti cooperativi.

3. Le relazioni tra egoismo e altruismo

La letteratura economica inizialmente si è posta domande relativamente semplici. Un tipico esempio è il breve articolo di Andreoni e Miller (2002), che presenta esperimenti con una struttura relativamente semplice e fondata sul gioco del dittatore, descritto nell'*Appendice sui giochi*. Il lavoro di Andreoni e Miller è interessante per almeno tre motivi. In primo luogo, l'articolo conferma risultati precedenti: *a*) non tutti i soggetti si comportano in modo egoista (nel loro campione solo il 22,7% tiene l'intera somma per sé); *b*) un numero consistente propone una divisione equa della somma di denaro (nel loro campione circa il 14,2%); *c*) i rimanenti soggetti manifestano vari tipi di preferenza, in particolare alcuni ritengono che la ricchezza degli altri agenti sia un sostituto perfetto della propria. I rimanenti agenti manifestano preferenze meno

nettamente caratterizzate, ma si comportano in modo approssimativamente comparabile a quello degli agenti con le preferenze appena descritte. Quindi la seconda implicazione è che i soggetti hanno preferenze sociali differenziate. Il terzo risultato è che il comportamento altruista è assolutamente compatibile con la nozione di razionalità economica (da un punto di vista tecnico il 98% del campione soddisfa l'assioma delle preferenze rivelate) e quindi l'altruismo (e non solo le preferenze egoiste) è compatibile con l'individualismo metodologico.

4. Robustezza dei comportamenti altruisti

I risultati in altri contributi sul gioco del dittatore possono differire leggermente sulle percentuali dei tipi di preferenze, ma il messaggio complessivo è il medesimo: presenza di non egoisti ed eterogeneità delle preferenze. I risultati relativi al gioco del dittatore pongono interrogativi sulla validità esterna, cioè al di fuori dell'esperimento stesso, dei risultati. Se gli agenti sono ingenuamente altruisti o per lo meno avversi alla disuguaglianza come suggerito dagli esperimenti, perché nella realtà non si osservano frequentemente soggetti che fanno donazioni a persone scelte casualmente?

Una prima parziale risposta può essere fornita da altri esperimenti basati su versioni più sofisticate del gioco del dittatore. In lavori molto differenti fra loro emerge che gli individui sono molto più generosi verso altri soggetti con i quali si possono in qualche modo identificare. Quindi in sintesi possiamo dire che i beneficiari dell'altruismo non sono scelti in modo casuale, ma sono piuttosto identificati con diversi criteri, fra i quali l'omofilia ha un peso rilevante, comportamento compatibile con l'altruismo condizionato.

Per studiare altre forme di altruismo condizionato, quali la reciprocità, è necessario analizzare situazioni più complesse. Alcuni degli esperimenti più interessanti sul tema si fondano sul gioco di contribuzione al bene pubblico. Come spiegato nell'*Appendice sui giochi*, se gli agenti fossero egoisti investirebbero molto poco nel bene pubblico, per due motivi. Il primo è che non possono appropriarsi dell'intero risultato dell'investimento che per sua natura beneficia anche altri. Il secondo è che ciascuno spera che siano altri ad investire nel bene pubblico. Entrambi questi fattori generano un sotto-investimento nel bene pubblico rispetto a quanto sarebbe socialmente ottimale (Pareto efficiente). Que-

sto sotto-investimento è il già citato fenomeno del *free-riding*. Uno dei lavori più interessanti sul tema è Fischbacher e Gächter (2010). Innanzi tutto nei loro esperimenti si trova conferma che gli agenti contribuiscono in modo più elevato rispetto a quanto compatibile con l'ipotesi di agenti puramente egoisti. Pertanto il fenomeno del *free-riding* è meno pronunciato di quanto previsto dalla teoria tradizionale, basata sull'*homo oeconomicus*, e il comportamento degli individui è compatibile con preferenze almeno parzialmente altruiste. Tuttavia, se si ripete il gioco, si registra una riduzione progressiva dei comportamenti altruisti e un aumento considerevole del *free-riding* (cioè di comportamenti egoisti). Si potrebbe trattare dell'effetto di un processo di apprendimento. Interagendo ripetutamente, gli agenti imparano che il comportamento più conveniente è quello di *free-riding* e quindi adeguano i propri comportamenti agli incentivi economici e alla fine la quasi totalità degli agenti si comporta in modo egoista.

I processi di apprendimento, però, sono incompatibili con l'osservazione che i comportamenti altruisti riprendono dopo una ripartenza del gioco che segue una sua eventuale interruzione. Fischbacher e Gächter (2010) ipotizzano che il comportamento osservato sia coerente con preferenze caratterizzate da reciprocità, per il quale gli agenti si comportano in modo altruista solo se sono ricompensati da comportamenti analoghi degli altri agenti. In caso contrario, gli agenti cambiano le proprie scelte e si comportano in modo egoista. Il comportamento degli altruisti condizionali dipende in modo cruciale dalle aspettative che hanno relativamente al comportamento altrui. Il lavoro di Fischbacher e Gächter (2010) contribuisce in modo fondamentale a distinguere l'effetto delle preferenze rispetto a quello delle aspettative, giungendo alla conclusione che il comportamento osservato dipende in modo essenziale dalle preferenze. In sintesi, se gli agenti sono reciprocanti, la cooperazione decade naturalmente nel tempo e le scelte convergono a comportamenti compatibili con preferenze egoiste. Le aspettative sul comportamento altrui, quindi, non sono la causa del decadimento dei comportamenti altruisti, ma piuttosto influenzano la velocità del processo di decadimento.

Le lezioni che si apprendono da questo filone di letteratura sono quindi almeno due. La prima è che molti agenti non si comportano come *free-rider* e quindi non manifestano preferenze puramente egoiste. La seconda lezione che apprendiamo è che l'altruismo incondizionato non è così frequente. In caso contrario la cooperazione sopravvivrebbe

nel tempo e non conoscerebbe una decadenza fino a scomparire. Questo risultato, assieme a quello che gli individui tendono a cooperare (ad avere comportamenti altruisti) soprattutto con altri che ritengono avere una qualche affinità con loro, induce a ritenere che la cooperazione possa concretamente manifestarsi e perdurare nel tempo, in contesti istituzionali, culturali e di mercato specifici che mantengono viva la coesione sociale e che vanno consapevolmente sviluppati da parte di attori pubblici. Dobbiamo pertanto chiederci in che modo si possa fare perdurare nel tempo i comportamenti altruisti.

Molti studi mostrano l'importanza delle norme sociali per formare le aspettative circa il comportamento altrui che potrebbero rendere molto lento (virtualmente infinito) il processo di decadimento della cooperazione fra gli individui. Inoltre le norme sociali e la propensione a cooperare sono fortemente influenzate dalla trasmissione di modelli culturali sia da parte dei genitori sia dalle figure di riferimento (*role models*) dei giovani. In particolare la fiducia è fortemente sensibile ai fattori educativi. La fiducia è un elemento essenziale per la cooperazione: se non ci fidiamo del prossimo non gli diamo la possibilità di manifestare il proprio eventuale altruismo.

5. Mercato, valori e preferenze

La letteratura economica ha anche indagato se e in che misura l'insieme di valori che caratterizzano i Paesi occidentali orientino le preferenze verso un altruismo condizionato e reciprocante in modo più accentuato rispetto ad altri tipi di "orientamento culturale". Spesso si fa riferimento a questo scopo a esperimenti basati sul gioco di ultimatum, spiegato nell'Appendice sui giochi. In questi giochi spesso chi riceve una proposta di distribuzione di una somma di denaro, la rifiuta se non considerata equa, finendo per non prendere nulla. Questo comportamento è particolarmente accentuato fra le popolazioni asiatiche caratterizzate culturalmente per una maggiore avversione alla disuguaglianza. Tuttavia appare difficile trovare ulteriori differenze significative fra le varie culture.

Si potrebbe obiettare che le analisi sugli effetti dei differenti orientamenti culturali sulla propensione a cooperare siano parzialmente minate da approssimazioni statistiche. Infatti l'orientamento culturale è spesso misurato dalla provenienza geografica degli agenti e da altre variabili osservabili che per loro natura sono un po' grossolane. Questo limite

potrebbe fortemente condizionare i risultati negativi circa la differenziazione delle preferenze in relazione a variabili culturali che richiederebbero un approccio maggiormente strutturato. Ad esempio Henrich *et al.* (2005) conduce esperimenti su 15 giochi di ultimatum, 6 giochi di contribuzione a bene pubblico, 3 giochi del dittatore e 2 esperimenti di controllo presso una campione di popolazione molto differenziato, sia geograficamente che per stratificazione sociale.

I risultati principali di questo gigantesco studio scientifico sono i seguenti. Innanzitutto, l'egoismo non è il motore principale del comportamento in nessuna delle società studiate. Secondo, si trovano differenze di comportamento molto maggiori di quelle rilevate in studi precedenti. Terzo, le differenze nell'organizzazione economica e nella struttura delle interazioni sociali spiega una parte sostanziale delle differenze di comportamento. In particolare gli esperimenti condotti fra soggetti più esposti alle interazioni di mercato registrano comportamenti pro-sociali (cooperazione) più frequenti. Quarto, le differenze individuali di natura economica o demografica non spiegano le differenze di comportamento. Quinto, i comportamenti negli esperimenti sembrano riflettere le strutture comuni di interazione sociale nella vita di tutti i giorni.

Il tema del rapporto fra cooperazione e mercato è ulteriormente e approfondito in Henrich *et al.* (2010). Utilizzando tre esperimenti effettuati presso 15 popolazioni differenti, il lavoro mostra che gli individui caratterizzati da maggiore preferenza all'equità sono spesso integrati nell'economia di mercato (integrazione misurata come percentuale delle calorie acquistate sul mercato) e che le comunità di maggiori dimensioni puniscono più severamente gli individui devianti. Inoltre vi è una correlazione positiva fra la partecipazione a una religione globale, quali il Cristianesimo e l'Islam, e la preferenza per l'equità, anche se questa evidenza è meno chiara rispetto a quelle precedenti.

Questi risultati non sono del tutto inattesi: affinché il mercato prosperi, è necessario che (ad esempio) un venditore si comporti in modo corretto anche con un compratore occasionale, e viceversa. Pertanto i mercati correttamente funzionanti necessitano e abitano i soggetti al rispetto dell'altro. Ne consegue che la diffusione del mercato è correlata alla propensione a cooperare, la quale può essere favorita dal rispetto dei precetti delle grandi religioni.

I risultati empirici della letteratura economica sembrano in assonanza con quanto si riscontra nella *Caritas in veritate*. «*Il mercato, se c'è fiducia reciproca e generalizzata, è l'istituzione economica che permette l'incontro tra le*

persone, in quanto operatori economici che utilizzano il contratto come regola dei loro rapporti e che scambiano beni e servizi tra loro fungibili, per soddisfare i loro bisogni e desideri. [...] Senza forme interne di solidarietà e di fiducia reciproca, il mercato non può pienamente espletare la propria funzione economica» (*Caritas in veritate*, 2009, 35).

6. Relazioni interpersonali e orizzonti di senso

La sottolineatura del problema della reciprocità nell'analisi economica delle preferenze sociali appare come una eco delle varie argomentazioni delle encicliche *Caritas in veritate* (29 giugno 2009), *Laudato si'* (24 maggio 2015) e *Fratelli tutti* (3 ottobre 2020), che conducono a considerare la solidarietà attiva quale fonte di beni relazionali, beni che nascono dai rapporti interpersonali. In entrambi i contesti la reciprocità induce a concepire uno scambio non anonimo, ma personalizzato, non separato dalle persone che lo attuano; non due trasferimenti separati di segno opposto. Questa personalizzazione dello scambio rappresenta il valore aggiunto della reciprocità. I risultati empirici della economia comportamentale mostrano che l'altruismo è prevalente in tutte le società analizzate.

Inoltre questi atteggiamenti aumentano con il diffondersi del mercato, perché il mercato non anonimo ma fra persone educa al rispetto dell'altro. «*La dottrina sociale della Chiesa ritiene che possano essere vissuti rapporti autenticamente umani, di amicizia e di socialità, di solidarietà e di reciprocità, anche all'interno dell'attività economica e non soltanto fuori di essa o "dopo" di essa»* (*Caritas in veritate*, 36). In questo senso può essere letto il richiamo di Papa Francesco il quale rimarca che «*senza forme interne di solidarietà e di fiducia reciproca, il mercato non può pienamente espletare la propria funzione economica»* (*Fratelli tutti*, 168).

Se da un lato vi sono importanti assonanze fra i risultati su altruismo e propensione a cooperare della letteratura sulle preferenze sociali e dottrina sociale della Chiesa, dall'altro permangono aspetti problematici. La reciprocità e l'altruismo che emergono come prevalenti nell'analisi delle preferenze sociali sono condizionati, spesso rivolti ai propri simili, fortemente influenzati da omofilia e caratterizzati da forme molto limitate di reciprocità. Spesso appaiono come forme gentili della brutale regola "occhio per occhio". Se si crede ai risultati empirici sulle preferenze sociali, sembra che grande parte dell'umanità si sia ferma-

ta all'Antico Testamento e che il passaggio al Nuovo costituisca ancora oggi la sfida principale, sia a livello individuale, sia soprattutto, per gli argomenti della presente voce, a livello sociale.

Bibliografia

Andreoni J., Miller J. (2002), *Giving according to GARP: An Experimental Test of Consistency of Preferences for Altruism*, «Econometrica», 70, 737-753.

Fischbacher U., Gächter S. (2010), *Social Preferences, Beliefs, and the Dynamics of Free Riding in Public Goods Experiments*, «The American Economic Review», 100, 541-556.

Friedman J. (1971), *A non-cooperative equilibrium for supergames*, «Review of Economic Studies», 38(1), 1-12.

Henrich J., Boyd R., Bowles S., Camerer C., Fehr E., Gintis H., McElreath R., Alvard M., Barr A., Ensminger J., Smith Henrich N., Hill K., Gil-White F., Gurven M., Marlowe F.W., Patton J.Q., Tracer D. (2005), *“Economic man” in cross-cultural perspective: Behavioral experiments in 15 small-scale societies*, «Behavioral and Brain Sciences», 28, 795-855.

Henrich J., Ensminger J., McElreath R., Barr A., Barrett C., Bolyanatz A., Cardenas J.C., Gurven M., Gwako E., Henrich N., Lesorogol C., Marlowe F., Tracer D., Ziker J. (2010), *Markets, Religion, Community Size, and the Evolution of Fairness and Punishment*, «Science», 327, 1480-1484.



Media

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

PARROCCHIE IBRIDATE

Alessandra Carenzio – Marco Rondonotti

Il contributo intende offrire un'occasione per riflettere sull'incontro fecondo tra digitale e azione pastorale, attraverso la presentazione dei profili di comunità che descrivono le modalità con cui le parrocchie accolgono le tecnologie e la cultura digitale (comunità media-impermeabile, neofita, potenziata, festiva e connessa) e la sistematizzazione teorica riconoscibile nella pastorale 1.0, 2.0 e 3.0, presentata alla 71ª Assemblea Generale della CEI da Pier Cesare Rivoltella.

Parole chiave: *Parrocchie, Tecnologie, Cultura digitale.*

Hybridized parishes

The contribution reflects on the fruitful encounter between digital and pastoral intervention, through the presentation of communities profiles that describe the ways in which parishes welcome technologies and digital culture (medium-impermeable community, neophyte, enhanced, festive and connected), in the light of the theoretical systematization recognizable in pastoral 1.0, 2.0 and 3.0 presented at the 71st General Assembly of the Italian Episcopal Conference (Rivoltella).

Parole chiave: *Parishes, Technologies, Digital culture.*

ERC: SH3

1. Linguaggi digitali e vita ecclesiale

Tra gli importanti aspetti su cui ha posto luce il pensiero di Benedetto XVI vi è certamente quello relativo alla “teologia della comunicazione”. La sua riflessione è stata infatti fondamentale per comprendere la portata della cultura digitale, cogliendone le opportunità oltre che i rischi; già nel 2011, in occasione dell'incontro avuto con i partecipanti all'*Assemblea plenaria del Pontificio consiglio delle Comunicazioni sociali*, Benedetto XVI indicava l'urgenza di una «*riflessione sui linguaggi sviluppati dalle nuove tecnologie*» per evitare la tentazione di scadere in un impoverimen-

Alessandra Carenzio, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

Email: alessandra.carenzio@unicatt.it

Marco Rondonotti, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

Email: marco.rondonotti@unicatt.it

to della capacità relazionale, nel conformismo che può spegnere ogni anelito alla ricerca della verità. Queste distorsioni, dice ancora papa Benedetto, non sono da intendere come l'inevitabile conseguenza degli effetti delle trasformazioni digitali in atto, ma al contrario rappresentano «*la conseguenza di un'incapacità di vivere con pienezza e in maniera autentica il senso delle innovazioni*».

Per avviare dunque la riflessione sui linguaggi digitali e approfondire quale possa essere il rapporto tra la pastorale e le tecnologie digitali, tenendo presente l'evoluzione che queste hanno compiuto in così poco tempo, ci può essere utile individuare tre differenti tipologie di azione ecclesiale. Accogliendo la proposta fatta da Pier Cesare Rivoltella nel contesto della 71^a Assemblea Generale della CEI svoltasi a Roma nel 2018, possiamo fare riferimento a tre differenti modalità di pastorale: la pastorale 1.0, la pastorale 2.0 e infine la pastorale 3.0 (Rivoltella, 2018).

La categorizzazione proposta non ha la pretesa di individuare tre differenti livelli di pastorale riorganizzati secondo una scala di efficacia, muovendosi da quello meno adeguato a quello più coerente con l'attuale contesto socio culturale. La proposta è invece quella di definire le caratteristiche di tre differenti modalità di progettare la propria comunicazione e condurre azioni educative coerenti con le finalità pastorali che la comunità ecclesiale è chiamata continuamente ad individuare.

2. Dalla pastorale 1.0 alla pastorale 3.0

Rispetto alle tre prospettive suggerite da Rivoltella, la prima corrisponde a un utilizzo del digitale secondo una logica che privilegia la dimensione informativa della comunicazione. Qui la comunicazione è costruita in modalità “uno a molti” ed è tipica dei mezzi di comunicazione di massa che consentono di diffondere il proprio messaggio a un numero di destinatari molto ampio. Quello che manca alla pastorale 1.0 è la reversibilità del flusso, vale a dire la reciprocità della comunicazione, impostando una comunicazione statica, molto utile per mettere a disposizione informazioni e notizie, ma non idonea a innescare forme di dialogo. In questo senso possiamo dire che a mancare è quella postura che consente di “Ascoltare con l'orecchio del cuore”, come ci ha invitato a fare papa Francesco nel suo *messaggio per la 56^a Giornata mondiale per le comunicazioni sociali*.

Allestire un'azione pastorale capace di sopperire alla mancanza di

relazionalità della pastorale 1.0 significa muoversi nella logica tipica della pastorale 2.0, in cui gli ambienti e le pratiche sono finalizzati alla collaborazione tra tutti gli attori della vita ecclesiali. In questo caso il limite potrebbe essere quello di rimanere confinati entro il perimetro di persone che già si conoscono e si frequentano.

Ed è proprio il desiderio di dare forma a una comunicazione “in uscita” ciò che caratterizza la logica della pastorale 3.0, in cui i confini non corrispondono unicamente con quelli territoriali della parrocchia o quelli antropologici delle persone che si riconoscono nella comunità. Il desiderio è quello di attivare uno spazio di reciprocità, di vivere l’ambiente digitale orientandolo all’incontro e al dialogo e richiamando la responsabilità di ciascuno a pensarsi «cittadini dell’ambiente digitale», come ha suggerito papa Francesco nel suo primo *messaggio per la Giornata Mondiale delle Comunicazioni sociali* (2014).

3. Esempi in situazione

Facciamo qualche esempio rispetto ai tre scenari descritti poco sopra.

Rispetto alla pastorale 1.0, pensiamo alla distribuzione dei fogli parrocchiali e alla progettazione dei palinsesti per le emittenti radio su differenti livelli territoriali, così come la creazione di liste *broadcast* su WhatsApp per raggiungere i genitori dei bambini del catechismo o i volontari della parrocchia.

Rispetto alla pastorale 2.0, si può trovare la sua forma concreta quando si usa WhatsApp per lanciare dei sondaggi all’interno di gruppi aperti, in cui i membri sono invitati ad esprimersi, o quando si condivide un file in Google Drive per costruire un documento condiviso con tutto il consiglio pastorale, finalizzato al lavoro del gruppo interno (facendo quindi attenzione a monitorare gli accessi e contingentare il limite dello spazio condiviso). Un ultimo esempio è relativo all’uso di Instagram, nel contesto della pastorale giovanile, per raggiungere quotidianamente i ragazzi con un contenuto, pensato come stimolo per attivare uno scambio conversazionale e per arrivare anche alla presenza.

Chiudendo con gli esempi, rispetto alla pastorale 3.0, possiamo citare l’esperienza condotta dalla parrocchia di San Marcello in Bari. Durante il tempo di emergenza sanitaria, la parrocchia ha avviato un percorso di catechesi diffusa, un’iniziativa rivolta a tutta la comunità e

realizzata da ciascun gruppo parrocchiale sotto la guida del parroco. I gruppi si sono alternati nella preparazione di un sussidio settimanale per la preparazione alla liturgia eucaristica settimanale, distribuito sia in formato cartaceo che digitale; il sussidio prevede la presenza di quattro elementi: un'immagine artistica o simbolica; una frase tratta dalla Parola della domenica; la proposta di un impegno semplice, un piccolo gesto legato al messaggio evangelico e infine una preghiera. Il formato digitale consente di raggiungere tutti i parrocchiani che a loro volta possono coinvolgere amici, conoscenti e vicini di casa in modo che il messaggio possa arrivare nelle case di molti, diventando un modo per pregare con tutta la comunità.

4. Profili di comunità: le parrocchie davanti al digitale

Per discutere del rapporto tra media digitali e parrocchie partiamo dall'analisi dei consumi, delle pratiche, delle rappresentazioni nei contesti. Si tratta di uno sguardo attivato insieme a WeCa e alla CEI negli scorsi anni, attualizzato in una recente ricerca che affronteremo nel prossimo paragrafo. Partire dalla mappatura delle pratiche ci consente di costruire una fotografia quanto più esaustiva delle reali esperienze e di rilevare i bisogni in tema di tecnologie e digitale, sapendo bene che non sono legati unicamente a "esigenze tecniche", ma soprattutto alla dimensione educativa, culturale e spirituale.

L'analisi di queste pratiche ci ha consentito di costruire un sistema composto da cinque profili di comunità: il questionario ha raggiunto più di 1000 soggetti tra catechisti, educatori della pastorale giovanile e vocazionale, referenti dei gruppi famiglia, operatori Caritas, operatori della comunicazione, della scuola e della cultura (Carenzio, Rondonotti, Rivoltella, 2020).

Vediamo in sintesi i profili di comunità.

Il primo definisce la comunità media-impermeabile. «*Come i tessuti water-proof si tratta di una comunità che rigetta i media, li esclude volutamente e non li considera parte della propria esperienza. Ne è simbolo l'immagine del divieto d'uso dei media e del pericolo manifesto, insieme a un utilizzo inesistente dei media stessi*» (Carenzio, Rondonotti, Rivoltella, 2020, p. 348). Il secondo è rappresentato dalla comunità neofita, che si sta avvicinando ai media e che si esprime in pratiche di tipo strumentale con una frequenza ridotta. Il terzo è rappresentato dalla comunità potenziata, «*una comunità che*

vive la logica relazionale tipica dei dispositivi digitali, con un uso più frequente per la quale i media incarnano la possibilità di estendere le relazioni oltre il tempo condiviso nei contesti parrocchiali» (ivi, p. 349). Il quarto è rappresentato dalla comunità festiva, che associa i media all'idea celebrativa e conviviale della festa utilizzando il potenziale connettivo del digitale. L'ultimo profilo è identificato nella comunità connessa dove le tecnologie sono "di casa", favorendo quindi la partecipazione e l'inclusione di tutti.

5. Lo sguardo sulle parrocchie dopo la pandemia

Se è vero che questi profili si riferiscono alla vita della parrocchia prima della pandemia, abbiamo provato a porre lo sguardo sulle parrocchie dopo la pandemia, attraverso una ricerca di rilevante interesse nazionale condotta in *équipe* interdisciplinare (pedagogia, sociologia, economia, psicologia) che ha provato a raggiungere le parrocchie dopo il *lockdown* (Boccacin, 2022). I dati sembrano mostrare scenari diversi: le parrocchie sembrano adottare una postura informativa nella dimensione verticale della comunicazione mediata dal digitale, ma si nota una diversa distribuzione dei profili: il 14,8% cade tra i *connective users*, il 37,3% è considerato *low user*, con una diminuzione di un approccio relazionale e connettivo. Stupisce, pensando alla presenza forte del digitale nelle nostre vite nel periodo di *lockdown*, ma certamente rimane invariato l'approccio tipicamente informativo rilevato anche in precedenza: *«tale dato rispecchia una concettualizzazione delle tecnologie che possiamo definire strumentale, ovvero come semplice mezzo per superare i limiti dettati dalle distanze fisiche e per rendere più efficace l'accesso alle informazioni. In questo caso la comunicazione viene intesa come una dinamica trasmissiva e verticale»* nella logica del *«pulpito digitale»*.

Certamente l'esperienza della pandemia ha portato molte parrocchie a sperimentare l'uso del digitale, anche laddove era meno presente, «ma ciò non significa che tali dispositivi siano automaticamente entrati a far parte del mondo della vita quotidiana delle parrocchie stesse» (Boccacin, 2022, p. 217). La progettualità, l'intenzionalità e lo studio sono tre pilastri capaci di tradurre la presenza di dispositivi e pratiche in qualcosa di più solido e capace di potenziare le relazioni. Per muoversi verso il paradigma di una pastorale 3.0 è necessario non fermarsi davanti alla complessità della sfida, ma avviare percorsi di sperimentazione che portino le comunità a liberare la propria creatività per trovare nuove forme

di incontro e di dialogo. Per utilizzare l'espressione scelta dall'*Assemblea dei vescovi australiani* (2019), è importante attuare una *governance* internazionale per «*garantire l'inclusione digitale in modo che i nostri vicini non siano lasciati ai margini dell'autostrada digitale*».

Questa strada è quella indicata anche dal Dicastero per le comunicazioni sociali della Santa Sede che, volendo dare continuità a quanto emerso dal recente Sinodo dei vescovi sui giovani (vedi la voce *Media education e pastorale*), ha scelto di avviare la sperimentazione di una particolare modalità di evangelizzazione del “continente digitale”. In occasione della preghiera per le Missioni nell'ottobre 2022, per la prima volta ha convocato la partecipazione digitale di *influncer* cattolici presenti in tutto il mondo; la rete ha risposto in maniera tanto favorevole che *l'esperienza è stata ripetuta* in occasione del Santo Natale 2022.

Gli autori condividono l'impostazione del contributo e il paragrafo 5. Alessandra Carenzio ha materialmente steso il paragrafo 4, Marco Rondonotti il paragrafo 1, 2, 3.

Bibliografia

Boccacin L. (2022) (a cura di), *Generare relazioni di comunità nell'era del digitale. La sfida delle parrocchie prima e dopo la pandemia*, Scholé Morcelliana.

Brambilla F.G., Rivoltella P. C. (2018), *Tecnologie pastorali*, Scholé Morcelliana.

Carenzio A., Rondonotti M., Rivoltella P. C. (2020), *UTOPIE – Usi delle Tecnologie tra gli Operatori Pastoralisti. Un'Indagine Esplorativa*, in Panciroli C. (a cura di), *Animazione digitale per la didattica*, Franco Angeli.

Rondonotti M. (2022), *Connessioni comunitarie. Le tecnologie di comunità e i contesti ecclesiali*, Scholé Morcelliana.

Rivoltella P.C. (2018), *Quale presenza ecclesiale nell'attuale contesto comunicativo*, Relazione principale. 71^a Assemblea Generale della Conferenza Episcopale Italiana. Roma, 21 - 24 maggio.



Voci già pubblicate

clicca sulla voce per aprirla nel Dizionario online

AMBIENTE

AMBIENTE URBANO – Ilaria Beretta

ECONOMIA CIRCOLARE – Ilaria Beretta

EDUCAZIONE ALL'APERTO – Cristina Birbes

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

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

SUOLO: USO, ABUSO E CONSUMO – Martino Mazzoleni

ENERGIA: PANORAMA MONDIALE E SFIDE DEL PRESENTE – Simone Tagliapietra

CAMBIAAMENTO CLIMATICO E SVILUPPO UMANO – Roberto Zoboli

POVERTÀ E DISUGUAGLIANZE

ACCESSO ALLA TERRA – Sara Balestri

DISUGUAGLIANZA DEI REDDITI – Lorenzo Cappellari

AMBIENTE E POVERTÀ – Claudia Ghisetti

CRISI PANDEMICA E POVERTÀ – Sebastiano Nerozzi

SVILUPPO UMANO INTEGRALE

SVILUPPO UMANO – Marco Caselli e Claudia Rotondi

COOPERAZIONE INTERNAZIONALE ALLO SVILUPPO – Marco Caselli, Silvia Malacarne e Claudia Rotondi

RESILIENZA – Cristina Castelli

FORMAZIONE PER LO SVILUPPO UMANO INTEGRALE – Alessandra Vischi

RIPENSARE LE RELAZIONI

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

LAVORATORI E FAMIGLIA – Mirko Altimari

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

CITTADINANZA – Alessandra Gerolin

INDIVIDUO – PERSONA – Marco Salvioli, O.P.

PACE E CONVIVENZA

LIBERTÀ RELIGIOSA – Martino Diez

RAZZISMO – Paolo Gomasasca e Laura Zanfrini

IL DIALOGO NELLA SFERA DELLA POLITICA INTERNAZIONALE CONTEMPORANEA – Paolo Maggiolini

LIBERTÀ RELIGIOSA E POLITICA INTERNAZIONALE NEL MONDO CONTEMPORANEO – Paolo Maggiolini

POLITICHE E ISTITUZIONI

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

CORPI INTERMEDI – Antonio Campati

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

WELFARE: UN APPROCCIO GIURIDICO – Matteo Corti
 SOSTEGNO ALLA FAMIGLIA E INTERVENTO DELLO STATO – Vincenzo Ferrante
 ANTITRUST – Michele Grillo
 SOLIDARIETÀ (E DIRITTO INTERNAZIONALE) – Mariangela La Manna
 ISTRUZIONE E FORMAZIONE PROFESSIONALE – Antonella Occhino
 CORRUZIONE – Michele Riccardi e Mario A. Maggioni
 ISTITUZIONI INCLUSIVE E SVILUPPO ECONOMICO – Domenico Rossignoli
 SISTEMI SANITARI E CURA DELLA PERSONA – Gilberto Turati

SCIENZE E TECNOLOGIE

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

IL FUTURO DEL LAVORO

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

ECONOMIA E FINANZA

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

IMPRESA

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

MEDIA

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

GLOBALIZZAZIONE

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

DELOCALIZZAZIONE PRODUTTIVA – Laura Maria Ferri

DIRITTO DI EMIGRARE E DI NON EMIGRARE – Ennio Codini

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

FORCED MIGRATIONS – Laura Zanfrini

INTERNATIONAL MIGRATIONS – Laura Zanfrini

IRREGULAR MIGRATIONS – Laura Zanfrini

MIGRAZIONI FORZATE – Laura Zanfrini

MIGRAZIONI INTERNAZIONALI – Laura Zanfrini

MIGRAZIONI IRREGOLARI – Laura Zanfrini