

Guerra o ingerenza umanitaria? L'ONU, la NATO e i veri padroni del mondo*

di Massimo Cacciari

Per affrontare il tema che mi è stato proposto ritengo opportuno procedere attraverso un'analisi che, invece di soffermarsi direttamente sulla valutazione delle specifiche dinamiche di potere (non solo politico) espresse dagli attori egemoni a livello internazionale – si pensi all'ONU, alla NATO, agli Stati Uniti e all'Unione Europea, ma anche alla comunità economico-finanziaria mondiale –, si sforzi innanzitutto di estrapolare dalla storia delle idee degli ultimi secoli il senso dell'evoluzione delle ideologie e, più in generale, degli orientamenti culturali da cui dipendono le scelte operative in tutti i campi dell'agire sociale, politico e scientifico-economico, per poi giungere a individuare chi sia, alle soglie del XXI secolo, il vero «padrone del mondo» e quanto il suo potere si fondi su una particolare *Weltanschauung*.

Ciò premesso, la prima considerazione che si impone è che un ipotetico osservatore esterno non avrebbe difficoltà a identificare i fattori più importanti che regolano la nostra vita in quelli riconducibili alla dimensione economica e tecnologica. Questi, infatti, operando su uno scenario ormai globale, si stanno dimostrando capaci di assoggettare a sé, ovvero di sussumere progressivamente, tutte le grandi tradizioni ideologiche e culturali, in una maniera e con

* Relazione tenuta il 30 settembre 1999.

un'efficacia uniformante decisamente inaspettate. Potrebbe dunque esser fatta valere, in linea generale, la seguente equazione: globalizzazione = dominio dell'ideologia tecnologica, unica e vera «padrona del mondo» attuale. Occorre tuttavia rammentare, da un lato, che l'ideologia tecnologica costituisce, in realtà, il cuore di tutte le ideologie del mondo moderno occidentale (per lo meno da Bacone in avanti) e, dall'altro, che vi sono in teoria diversi modi di concepire il fenomeno della globalizzazione e i suoi risvolti applicativi: modi da cui discendono almeno due differenti concezioni politico-pratiche dei rapporti tra i vari soggetti della vita internazionale. Solo se si tiene conto di ciò il problema di chi siano oggi i veri «padroni del mondo», e quello strettamente connesso di come sia possibile distinguere eticamente e politicamente le forme della guerra da quelle dell'ingerenza umanitaria (nella sua accezione più ampia), può trovare una soddisfacente soluzione di tipo filosofico generale.

Entrando nel vivo dell'argomento, non si può fare a meno di notare come l'odierno successo della scienza e della tecnica - di cui lo sviluppo economico può essere considerato un aspetto, o una semplice conseguenza - si basi su un'idea di fondo: che ai problemi più importanti che l'uomo può trovarsi ad affrontare nel suo sviluppo storico è certamente possibile fornire una risposta in termini tecnico-pratici. Secondo questa prospettiva, piuttosto che a una definizione di tipo utilitaristico, che ne sottolinei la funzione di strumento con il quale far fronte, di volta in volta, a specifiche e concrete esigenze umane, il concetto di tecnica sembra implicare il riferimento a un vero e proprio paradigma culturale, a una concezione - connaturata alla vocazione demiurgica dell'*homo faber* e, per ciò stesso, accolta con eccezionale favore dalla cultura contemporanea - imperniata, appunto, sull'idea che a qualunque problema si può sempre trovare una soluzione in termini in qualche modo calcolabili e scientificamente prevedibili.

Più precisamente, l'uomo occidentale (o, potremmo dire, l'*homo globalizzatus*) sarebbe ormai incline a ritenere che tutti i suoi problemi siano, in generale, suscettibili di venire tecnicamente impostati e (quasi) immancabilmente risolti. E in ciò si può ravvisare un fattore di straordinaria novità, una vera e propria metamorfosi culturale, tanto più rilevante nei suoi effetti ideologici e nelle sue conseguenze politico-pratiche ove si consideri che sono stati necessari alcuni secoli prima che l'uomo giungesse a distinguere nettamente

la differente «utilità» dei riferimenti alla sfera ideologico-religiosa (degli affetti, dei valori ecc.) e a quella dell'economia, della scienza e della tecnologia. Il cammino filosofico-culturale percorso dall'uomo avrebbe, in sostanza, condotto al risultato eclatante di rendere sempre più il richiamo alla sfera dell'economia, della scienza e della tecnologia il valore di riferimento assoluto, l'approccio orientativo-avalutativo effettivamente e legittimamente dominante della nostra epoca - e quindi paragonabile, nella sua portata, al vero «padrone del mondo» attuale.

Naturalmente, anche le culture tradizionali premoderne erano consapevoli dell'aspetto strumentale insito nel concetto di tecnica, ma non erano in grado di concepire tutti i problemi in *termini tecnici*, in un modo tale, cioè, che a priori fosse possibile ipotizzare una risposta risolutiva di tipo tecnico, tecnico-amministrativo o economico. È opportuno, tuttavia, precisare che il riconoscimento del valore orientativo-ideologico della tecnica - la straordinaria metamorfosi culturale cui si faceva cenno poc'anzi - non è una caratteristica esclusiva della seconda metà del nostro secolo, poiché le linee fondamentali di questo approccio erano già state tracciate all'inizio dell'età moderna, per esempio da Francesco Bacone.

I filosofi come Bacone ritenevano infatti che l'uomo, elaborando opportunamente il concetto di tecnica, fosse in grado di esercitare un dominio perfetto su tutte le risorse naturali, in modo da «costringere» queste ultime a soddisfare, in forme sempre più adeguate, qualunque sua esigenza di manipolazione e di trasformazione dell'esistente. Bacone giunse addirittura a sostenere che la vera essenza della cosa, di ogni singolo ente naturale, è l'*utilitas*, il suo essere «utile per noi». E questo è precisamente il modo in cui, negli ultimi secoli, la concezione tecnica imperante nel mondo occidentale ha considerato (e continua a considerare) gli enti naturali, i quali *non sono* se non in quanto utili all'uomo, se non in quanto trasformabili e manipolabili in modo da divenire utili all'uomo.

Ma se questo suo divenire utile all'uomo non accade casualmente alla cosa, bensì ne costituisce l'intima essenza, allora è chiaro che un approccio del genere può essere considerato come la stessa *forma mentis* della tecnica, come una concezione filosofico-culturale - di fatto, una nuova ideologia - suscettibile di esercitare un'egemonia sempre più estesa sulla cultura postmoderna contemporanea e caratterizzata da una pervasività quasi assoluta nei confronti delle cul-

ture tradizionali – le quali non avevano mai neanche ipotizzato di considerare ogni entità (naturale, sociale, politica e soprattutto economica) nei termini di una così stretta dipendenza dal principio utilitaristico-funzionale.

Volgendo lo sguardo alle principali tradizioni ideologiche di questi ultimi due secoli, quella di stampo marxista e quella di stampo liberale, non ci si può sottrarre all'impressione che esse siano del tutto interne a questa concezione antropologica di tipo tecnico-utilitaristico e abbiano coerentemente concepito l'ambito economico come il motore essenziale della trasformazione sociale e culturale. *L'homo novus*, alla cui determinazione tutte queste ideologie hanno teso, è sempre stato considerato, in larga misura, come il prodotto dello scatenamento delle forze produttive a lungo compresse dai valori tradizionali, di derivazione prevalentemente religiosa o etica. Di qui l'insistenza, da parte dei fautori di tali ideologie, sulla necessità di far leva sullo sviluppo delle forze produttive per liberare l'uomo da tutte le prigioni in cui i valori ereditati da un oscuro passato lo hanno tradizionalmente costretto.

In effetti, all'idea dello sviluppo delle forze produttive le ideologie degli ultimi due secoli hanno mescolato idee e approcci orientativi che rappresentano il tentativo di secolarizzare antiche concezioni escatologiche e soteriologiche, donde un'immagine del *politico* e della *politica* come qualcosa di salvifico. È proprio in questa contraddittorietà di fondo, in questa ibridazione (spesso confusa) di elementi escatologico-liberatori e di riferimenti tecnico-utilitaristici, che va ricercata la ragione filosofica della crisi contemporanea dell'ideologia marxista, ma in buona parte anche di quella liberal-liberista.

Nel caso del marxismo – che forse più di altre ideologie ha lasciato il segno, in quanto causa principale, o almeno concausa, di molti drammatici conflitti della nostra epoca – questa ibridazione può essere spiegata alla luce della somiglianza (quasi un'identità, per alcuni) con la visione «ebraica» del mondo: una visione «pura», di religione della ragione, cui fa da sfondo la convinzione che una certa prospettiva storico-salvifica, e non un'altra, sia razionalmente il destino del mondo. Proprio per questa sua purezza onnicomprensiva nel cogliere il senso delle vicende umane, il marxismo appare come il paradigma prevalente del pensiero ideologico compiuto contemporaneo. Non a caso, è in rapporto a esso che le altre ideolo-

gie, per lo meno negli ultimi due secoli di storia occidentale, hanno trovato materia e argomenti per svilupparsi in senso critico-oppositivo. Tocca peraltro osservare come la stessa concezione marxista abbia ormai perduto, quasi per intero, i suoi tipici connotati «religiosi», finendo per secolarizzarsi nell'individuazione demurgico-amministrativa di un *welfare* sempre più appiattito sugli standard definiti dalla civiltà tecnico-utilitaristica.

Tuttavia, se si guarda al cuore del grande schema ideologico-culturale che dominava già nell'epoca medioevale, si vede che la meta verso cui l'umanità era chiamata a tendere era la fine della «preistoria dei conflitti» e l'instaurazione sulla terra di un *regnum hominis* che fosse il frutto dell'opera dell'uomo, e non soltanto della provvidenza divina. In tutte queste proto-ideologie e visioni del mondo si può cogliere, cioè, la convinzione che la salvezza dell'uomo dipende (anche) dall'uomo stesso e dall'applicazione creativa delle sue potenzialità – vale a dire che il regno di Dio è già *dentro* gli uomini, e il nostro dovere è quello di edificarlo *fuori* di noi. Questa convinzione, di derivazione pelagiana, ha continuato a esercitare la sua influenza fino al secondo dopoguerra, per poi esprimersi compiutamente, ai giorni nostri, mediante la rinuncia ad ogni orpello escatologico-religioso e il parallelo (o conseguente) avallo dell'approccio tecnico, scientifico, economico e utilitaristico, generalmente considerato l'approccio ideologico-valutativo vincente, in quanto «razionalmente puro».

Al fine di focalizzare meglio questa concezione, ritengo sia giunto il momento di presentarla nella sua purezza pervasiva e immaneistica, nel suo sinistro splendore di unica e incontrastata «padrona del mondo», depurandola di tutto ciò che, soprattutto durante il «lungo secolo delle ideologie» (1848-1968), l'ha storicamente contaminata. La comprensione del valore universale dell'approccio tecnico-scientifico-utilitaristico – e delle sue molteplici declinazioni a livello di teoria e di prassi politico-economica – esige, infatti, che si operi una «purificazione concettuale», che si elimini qualunque riferimento a elementi escatologici e soteriologici. Si comprenderà facilmente, allora, come all'interno del paradigma tecnico-utilitaristico la dimensione e la stessa funzione della politica trovino senso e significato in un'accezione eminentemente *amministrativa*, secondo cui la politica, per essere valida e razionale, deve necessariamente e semplicemente creare le condizioni per ottimizzare lo sviluppo eco-

onomico – tanto che si potrebbe affermare, in estrema sintesi, che l’oggetto principale della competizione fra opzioni politiche diverse non può riguardare altro che le modalità attraverso cui si creano e si mantengono, in un dato ambito territoriale, le condizioni migliori per lo sviluppo dell’economia.

Sono convinto che quanto si è detto finora esprima in maniera adeguata il senso comune dell’uomo occidentale contemporaneo, il quale, nell’affrontare i problemi quotidiani, ricorre di preferenza (in modo consciente o inconsciente) proprio all’approccio valutativo sopra descritto. È probabile, tuttavia, che manchi una precisa consapevolezza delle conseguenze che da una rigida applicazione di tale approccio potrebbero derivare, sia nell’ambito dell’esperienza quotidiana sia in quello, più generale, della formulazione delle decisioni politiche ed economiche a livello nazionale e internazionale. Per questo motivo, mi sembra opportuno mettere maggiormente a fuoco tali conseguenze, anche per chiarire il significato del tramonto delle ideologie tradizionali ai fini della determinazione delle variabili operanti nello scenario globale.

Va messo in evidenza, innanzitutto, il carattere globalizzante del paradigma interpretativo fondato sull’approccio tecnico-scientifico, le cui principali applicazioni si collocano appunto al livello delle decisioni e delle strategie economiche globali. Bisogna però intendersi sul preciso significato del termine *globale*. In altre parole, si tratta di scegliere tra una concezione della globalità come massa omologata, uniforme, indifferenziata, egemonizzata da un’unica idea o direzione di marcia, e una concezione della globalità come sistema complesso, come struttura a rete costituita da individualità universali originarie, diverse e indipendenti le une dalle altre. Come si vede, si tratta di due concezioni della globalità radicalmente antitetiche, che rimandano rispettivamente all’immagine del deserto, cui naturalmente si confà la globalità dell’indifferenziato, e a quella dell’arcipelago, in cui ogni isola conserva la sua individualità, la sua specificità, le sue caratteristiche peculiari, per cui si parlerà di globalità che esalta le differenze invece di annullarle.

Ora, è fuor di dubbio che all’origine del successo del paradigma tecnico-utilitaristico non v’è il riferimento all’immagine della terraferma, del deserto, bensì quello all’icona dell’arcipelago dei territori, delle aree culturali e delle lingue. Sennonché, durante il «lungo secolo delle ideologie», questo riferimento alla dinamica vitalità dei si-

stemi a rete rispetto a quelli centralizzati è stato offuscato dalle due tradizioni ideologiche dominanti, quella marxista e quella liberale. È perciò necessario, oggi, ritornare a interrogarsi sul senso attribuito dall'uomo alla corrente evolutiva della globalizzazione, al fine di verificare, da un lato, se lo sviluppo del processo globalizzante sia coerente con quello desumibile dal paradigma interpretativo tecnico-scientifico e, dall'altro, se all'uomo contemporaneo sia possibile in qualche modo indirizzare, in termini di contenuti e di valori, la dinamica della globalizzazione economica e scientifica in atto. È lecito infatti ritenere che, qualora dovesse prevalere in futuro un approccio incline a considerare la tecnica e la tecnologia come i soli strumenti in grado di rappresentare efficacemente e legittimamente la salvifica marcia trionfale di un'unica cultura omologante e di un'unica visione del mondo, che volessero imporsi a livello planetario eliminando ogni individualità e differenza, allora si prospetterebbe davvero una nuova epoca di straordinarie lacerazioni, poiché le differenze e le individualità non potrebbero riconoscersi in un sistema globale di tal genere, e quindi non potrebbero riconoscerne la legittimità.

Il rischio di un incipiente conflitto fra l'Europa e l'Islam – o, meglio, fra la civiltà tecnologica occidentale e quella teologica islamica – costituisce un chiaro segnale di questo pericolo. D'altro canto, pur sembrando propensa ad affrontare i problemi relazionali con l'Islam sulla base di un approccio informato, almeno in apparenza, al principio della tolleranza, la stragrande maggioranza degli occidentali conserva un atteggiamento di fondo di tipo didattico, imperativo, il quale presuppone una concezione dello spazio europeo e occidentale come «spazio centripeto». Sarebbe, viceversa, importante (e politicamente opportuno) che l'*homo technologicus* contemporaneo – in ossequio, tra l'altro, ai reali fondamenti della propria concezione storico-filosofica di stampo utilitaristico – optasse per un approccio *policentrico*, ossia prendesse atto non che ci sono tanti centri che amministrano la medesima realtà, bensì che lo stesso sviluppo della scienza e della tecnica europee non sarebbe stato possibile senza uno spazio configurato ancora in termini policentrici.

Qualora, invece, dovesse continuare a «costringere» la totalità dei fattori umani, culturali, economici, politici e organizzativi all'interno di un unico schema tecnologico-imperativo-omologante, la civiltà occidentale finirebbe inevitabilmente per tradire la storia delle pro-

prie idee fondative, come pure la verità delle cose. Non solo, ma si porrebbero soprattutto le basi per l'apertura di un confronto decisivo, dal cui esito potrebbe derivare un significativo ridimensionamento del ruolo e della presenza del continente europeo nel sistema politico internazionale, oltre che una seria minaccia per le fondamenta dell'ordine di civiltà dell'intero pianeta.

La soluzione del problema, la terapia preventiva rispetto al rischio di una proliferazione incontrollata di conflitti a tutti i livelli – quale potrebbe prodursi in reazione all'orientamento imperialistico-uniformante tipico della concezione che sta alla base degli odierni processi di globalizzazione – non può essere individuata altro che in un'interpretazione della globalizzazione come valore rispettoso di tutte le culture, le individualità e i linguaggi del nostro pianeta.

È questa la sfida principale cui soprattutto l'Europa è chiamata oggi a fare fronte: una sfida che si è posta fin dal momento in cui si sono realisticamente affacciate le esigenze di integrazione dei diversi settori, a cominciare da quelli economici, ma che adesso si è fatta ineludibile e strategica. L'integrazione, infatti, dev'essere concepita essenzialmente come armonizzazione, e quest'ultima, piuttosto che dell'annullamento delle differenze, dev'essere il risultato della loro massima valorizzazione all'interno di un contesto comunicativo dialogico. Certo, concepire l'armonizzazione come annullamento delle differenze può apparire più semplice, ma tale concezione non potrà alla fine che produrre, in virtù di una sorta di eterogenesi dei fini, l'effetto opposto: quello, cioè, della distruzione di ogni tessuto comune a seguito del conflitto inevitabile tra le diverse individualità.

Ora, non v'è dubbio che questa preoccupazione attraversa, se pure con differenti gradi di consapevolezza, le considerazioni dei principali decisori europei, ai quali compete declinare in termini politico-pratici le proprie visioni del mondo rispetto a tutte le materie dell'amministrazione comunitaria – da quelle più banali, riguardanti le norme di sicurezza o le norme alimentari, a quelle più complesse, riguardanti per esempio le norme fiscali. Si può anzi affermare che fra Stati Uniti ed Europa è in atto un confronto caratterizzato non soltanto da aspetti di concorrenza e di competitività economica, ma anche (prioritariamente) da differenti concezioni riguardo al mito della tecnica e alla missione «civilizzatrice» (o meno) della globalizzazione tecnologica. Sotto quest'ultimo profilo, la competizione appare invero più larvata; sarebbe, invece, altamente auspicabile che il

vecchio continente si facesse interprete più dinamico e convinto della versione policentrica del paradigma tecnico-utilitaristico globale.

Più precisamente, il comportamento ottimale nei confronti degli Stati Uniti sarebbe quello di richiamare questo grande Paese al riconoscimento delle individualità universali originarie che compongono il pianeta. In caso contrario, se invece di dialogare criticamente con la cultura americana e di competere con essa nei modi di interpretare policentricamente la globalizzazione tecnologica si pensa che l'unica salvezza per il continente europeo (e per i singoli membri della nato, prima ancora che per quelli delle Nazioni Unite) sia l'adeguazione omologata alla pretesa di verità del pensiero e della politica statunitensi, concepiti come il valore di riferimento assoluto, la conseguenza sarà che gli Stati Uniti, in quanto unica superpotenza sopravvissuta, saranno sempre più spesso indotti a svolgere compiti di polizia internazionale in ogni angolo del pianeta per mantenere e consolidare l'ordine mondiale secondo una logica egemonica pura. Sennonché, come ci insegna la storia, un ordine rigido, dogmatico, monocentrico – come quello che si sta attualmente producendo a livello internazionale – è suscettibile di spezzarsi catastroficamente da un momento all'altro, mentre solo gli ordini mobili, policentrici, autenticamente «federalisti» sono attrezzati per far fronte, anche dal punto di vista tecnico, economico e scientifico, alla complessità delle sfide del mondo contemporaneo.

Dibattito

Se è vero che il dominio della tecnica riduce tutte le cose alla loro utilità, come si può scongiurare il rischio che anche l'uomo finisca per essere considerato esclusivamente in funzione della sua utilità? L'antidoto può forse consistere in un «nuovo umanesimo»?

La concezione tecnico-scientifica di tipo utilitaristico è per definizione antropocentrica, perché tutto è visto in funzione e per l'utilità dell'uomo. Tutto l'universo è per l'uomo, tutte le trasformazioni che si impongono alla natura sono per l'uomo. Quindi, il progetto tecnico-scientifico è assolutamente umanistico, è la realizzazione

dell'umanesimo nella sua quintessenza. Ne consegue che parlare di «nuovo umanesimo» è improprio ed equivoco. Ritengo, piuttosto, che occorra mettere in discussione questa eredità umanistica, che considera lecito fare tutto ciò che risulta utile all'uomo. Più precisamente, mi pare di fondamentale importanza modificare la concezione corrente, secondo la quale sarebbe possibile soltanto «contenere» il processo della globalizzazione tecnologica ed economica, ma non porre a esso realisticamente (e federalisticamente) dei confini.

In che cosa consiste precisamente l'idea di federalismo? Si può immaginare un modello di federalismo imperniato sulla persona piuttosto che sul concetto di comunità (tanto più che a quest'ultimo è stato tradizionalmente associato il particolarismo e non l'universalismo)?

Una concezione federalistica autentica è quella che concepisce la globalità come una rete di individualità universali originarie, come una struttura di poteri tutti originari, non dipendenti gli uni dagli altri. E in tanto queste individualità possono essere universali, in quanto non si chiudono in se stesse, ma si aprono e dialogano; in quanto capiscono che è nel loro interesse non isolarsi, ma sviluppare relazioni reciproche. Occorre superare la concezione umanistica tradizionale, che intende la comunità come qualcosa in cui nessun altro può penetrare, per iniziare a pensare le nostre comunità come *vere* comunità (secondo l'etimo del termine), per iniziare a ragionare in modo autenticamente federalistico. Il federalismo infatti dovrebbe essere interpretato come un sistema politico che ha il suo fondamento e che è tutto pensato in funzione della persona e della comunità, della persona responsabile, cioè che «sa rispondere». E siccome una persona è in grado di rispondere solo se qualcuno le domanda qualcosa, è evidente che per poter essere *responsabile* (nel senso etimologico del termine) essa deve avere necessariamente davanti un'altra persona. Ma la necessità di un interlocutore, considerata da un punto di vista politico generale, comporta che ogni singolo membro di una comunità non possa pretendere di essere *immune* (concetto, questo, antitetico a quello di *comune* e di *comunità*) dal confronto con l'altrui diversità, se non altro perché una persona immune non ha di fronte a sé alcun altro. Se lo pensiamo su queste

basi, il federalismo non è più semplicemente una costruzione “artificiale”, ma è un nuovo pensiero sull’uomo, sulle relazioni fra uomo e uomo e forse, in prospettiva, anche sulle relazioni fra uomo e natura. Purtroppo, il processo di globalizzazione tecnico-scientifica attualmente in corso – cui pure si potrebbe associare l’idea di «comunità universali», poiché le nostre città sono concepibili, in fondo, come elementi della rete, come nodi, o commutatori di energia – pensa invece l’identità *senza relazione*, pensa l’altro non come necessario a sé, ma come qualcosa che andrà progressivamente superato, finendo così nell’apologia della comunità chiusa, dell’identità egoistica e inospitale.

Esistono degli strumenti capaci di governare in maniera efficace il fenomeno della globalizzazione, tenuto anche conto della diversificazione che esso necessariamente produce?

Per governare efficacemente la globalizzazione – la quale, lungi dal produrre, come sarebbe auspicabile, uguaglianza di opportunità nel pieno riconoscimento delle diversità culturali, è causa, piuttosto, di omologazione mentale e di differenziazione economica – non vi sono strumenti privilegiati, ma vi è un concerto di possibilità che comprende anche il *logos*, in tutti i significati del termine: come parola volta a convincere, ma anche come capacità di raccogliere, di collegare al tuo discorso le parole del dialogante o dell’avversario, di colui che non la pensa come te, e di collegare le tue parole al suo. È importante porre in rilievo come sia estremamente pericoloso, dal punto di vista dell’interesse economico, intendere il processo di globalizzazione in termini omologanti. Si guardi, per esempio, all’Unione Europea: non v’è dubbio che è nel suo interesse, anche economico, utilizzare parte delle sue risorse per interventi efficaci (non di tipo bellico) nei Paesi extracomunitari (Kosovo e Bosnia, *in primis*). Se si continueranno a procrastinare interventi di questo tipo, che sono le vere «ingerenze umanitarie» di cui i Paesi in difficoltà hanno bisogno, sarà inevitabile che si affermi la prepotenza, anche tecnica ed economica, degli Stati Uniti sull’Europa e nel mondo intero. Solo all’interno di una logica di sussidiarietà e di federalismo non omologante si può ammettere che, tra gli altri strumenti di intervento, vi sia anche quello riguardante una politica comune di difesa che con-

senta ai futuri ausplicabili Stati Uniti d'Europa di riconquistare un ruolo politico di prestigio (ma non di cruda egemonia). È evidente, infatti, che una potenza la quale abdichi supinamente al proprio ruolo politico sarà alla lunga una potenza dominata anche dal punto di vista tecnico e, ancor più, da quello economico, se è vero (come è vero) che nella storia non si è mai avuta una potenza che fosse *soltanto* economica.

Quali posizioni politico-pratiche ha assunto la Chiesa nei confronti dell'ideologia tecnico-utilitaristica oggi dominante su scala planetaria?

Per secoli il Vaticano ha condotto una strenua lotta contro le ideologie politiche che volevano far propri valori religiosi concorrenti rispetto al messaggio di cui la Chiesa è portatrice. In questo contesto, il Vaticano ha svolto una funzione decisiva nel palesare le contraddittorietà e nell'accelerare il processo di disgregazione delle ideologie, soprattutto quelle del «secolo lungo» (1848-1968). Oggi, tuttavia, esso vive una condizione di grande impotenza di fronte all'emergere di un'ideologia planetario-globale atea, la quale ritiene «perdita di tempo» il discutere della persona e del modo di armonizzare le diversità e si presenta essenzialmente indifferente ad ogni interpretazione religiosa. La Chiesa sta intuendo che si è giunti veramente al dunque, allo «scontro finale»; ma, allo stesso tempo, essa è completamente spiazzata, perché le lotte che credeva decisive erano in realtà semplici preamboli del vero scontro finale tra Cristo e l'Anticristo.

Quale rapporto intercorre tra l'etnocentrismo europeo e le forme di etnocentrismo espresse dalle altre culture?

L'etnocentrismo cinese, quello maya, quello azteco avevano scarsissime velleità egemoniche planetarie. La grande differenza tra questo tipo di etnocentrismi e quello europeo è evidente fin dalle origini. I greci consideravano i barbari al loro stesso livello; talora, anzi, riconoscevano la superiorità di quelle civiltà «diverse», e perciò le valorizzavano. L'etnocentrismo europeo non prende le mosse da una sottovalutazione delle altre culture, bensì da una loro grande consi-

derazione: esso riflette la volontà di unificare e omologare genti e culture di cui si riconosce il valore, talora persino la superiorità (si pensi agli esempi storici di Alessandro Magno, come dello stesso impero romano). L'europeo ha sempre avuto questo sguardo di curiosità e di ammirazione nei confronti di colui che si accingeva a conquistare. Ma è proprio in questi termini che emerge chiaramente la volontà di potenza della cultura europeo-occidentale; una volontà di potenza che quasi mai le altre culture hanno espresso nei confronti dei loro «altri».