

# IN NOME DEL DIO DENARO. LA POLITICA DELLE NUOVE CROCIATE

*Carmela Bianco*

## *Abstract*

*History shows that the Crusades, fought in the name of God, often concealed aims of domination – first through violence, then through economic control. There is little point in seeking justification for these actions; nothing can truly excuse them. Today, the causes behind many wars remain unclear. These “new crusades” hide the same desire to dominate and exploit, now in the name of a different god: money. This new god seduces those who worship it, imposes its own rituals and symbols of power, and demands submission. The politics behind these new crusades do not bring new lessons, but reveal that a god still lies behind them – and that people still long for a merciless one.*

*Keywords: Crusades, Economy, Domination, Money-God, Symbols*

107

## *1 Premessa*

È possibile realizzare una guerra giusta? Una tale domanda è al centro di numerose riflessioni etiche, filosofiche, religiose e giuridiche da secoli. Non esiste una risposta unica valida a risolvere la questione, ma è possibile individuare alcune posizioni principali che verranno progressivamente delineate.

Generalmente, i principi acquisiti e accolti sull'idea di guerra giusta sono ravvisabili in una causa giusta (ad esempio, la difesa da un'aggressione); nell'essere dichiarata da un governo legittimo; nell'evitare principi di vendetta o conquista, ma il costante perseguimento della pace e della giustizia; infine, nello scongiurare che i danni causati siano superiori ai benefici sperati.

La guerra, però, comporta sofferenze ingiustificabili per i civili, anche se è “giusta”. La distinzione tra giusto e ingiusto in guerra è soggettiva e dipende dal punto di vista delle parti coinvolte. Spesso è solo un pretesto ideologico o propagandistico.

In sintesi, è possibile pensare a una guerra giusta in circo-

stanze estremamente limitate e ben definite, ma, nella pratica, è da ritenere che tale idea sia difficilmente realizzabile nella stessa realtà concreta della guerra. In essa, infatti, si commettono necessariamente atti ingiusti, non essendo possibile colpire direttamente ed esclusivamente i responsabili dell'eventuale ingiusta aggressione. E chi uccide è sempre ingiusto: compie un'azione irrimediabile che equivale a, o sopravanza, qualsiasi possibile colpa dell'eventuale aggressore.

La guerra non è mai un mezzo sano per sanare i conflitti umani. Forse si può trovare un motivo per fare guerra, ma in nome di chi si può definire giusta? Difendere diritti togliendo diritti, a cominciare da quello alla vita, porta con sé una devastante contraddizione. E mentre si rimproverano alla Chiesa le sue crociate in nome di Dio, da tempo vi sono nuove crociate nel nome di un nuovo dio.

## 2 *Nel nome di Dio*

108 Non sono pochi gli studiosi, oggi, che giudicano le Crociate null'altro che un lungo atto di intolleranza compiuto nel nome di Dio. Ovviamente, non sono pochi nemmeno quelli che si oppongono a una tale interpretazione. Secondo Christopher Tyerman: «Ciò che oggi, a molti cristiani e forse alla maggior parte dei non cristiani, potrebbe apparire un paradosso inconciliabile non è sempre apparso così ovvio o acquisito» (Tyerman 2012: 31). È sicuramente il caso degli ambienti colti che attorniavano Urbano II sul finire del secolo XI, quando fu indetta la Prima Crociata.

Nel Vecchio come nel Nuovo Testamento si tramandano storie di guerra legittima e gradita al Signore. Nel Vecchio Testamento il popolo eletto degli Israeliti combatteva per la propria fede, sotto il comando e la protezione del proprio dio. Molti testi del Vecchio Testamento, in modo peculiare quelli che attengono a Gerusalemme, si potrebbero interpretare come *causa belli*: «O Dio, nella tua eredità sono entrate le nazioni, hanno profanato il tuo santo tempio, hanno ridotto in macerie Gerusalemme» (Sal 79).

Nel Nuovo Testamento, l'*Apocalisse* è colma di violenza, parte integrante del compimento del giudizio universale:

Poi vidi il cielo aperto, ed ecco un cavallo bianco; e colui che lo cavalcava si chiama il Fedele e il Verace; ed egli giudica e guerreggia con giustizia. E i suoi occhi erano una fiamma di fuoco, e sul suo capo v'eran molti diademi; e portava scritto un nome che nessuno conosce fuorché lui. Era vestito d'una veste tinta di sangue, e il suo nome è: la Parola di Dio. Gli eserciti che sono nel cielo lo seguivano sopra cavalli bianchi, ed eran vestiti di lino fino bianco e puro. E dalla bocca gli usciva una spada affilata per percuoter con essa le nazioni; ed egli le reggerà con una verga di ferro, e calcherà il tino del vino dell'ardente ira dell'Onnipotente Iddio. (Ap. 19, 11-15).

Immagini e linguaggio come quelli del brano appena riportato, insieme alla storia guerresca del popolo eletto del Vecchio Testamento, alimentarono in modo diretto la visione del mondo dei crociati. I documenti che oggi abbiamo a disposizione sulla prima crociata contengono un unico riferimento all'Apocalisse, ma quest'ultima compare ovunque nei testi dei commentatori. I tanti riferimenti alla Apocalisse alimentarono le molte interpretazioni della guerra di Urbano II come il coronamento di una profezia biblica o come il rinnovamento delle lotte narrate nelle Sacre Scritture. 109

Ciò fa intravedere come l'abitudine a considerare le interminabili guerre degli Israeliti come modelli per il comportamento cristiano da prendere alla lettera non avvenne in modo improvviso. Tyerman sostiene: «Fino all'adozione del cristianesimo da parte dello Stato romano la guerra pubblica era stata ripudiata dai teologi: Origene di Alessandria, per esempio, nel III secolo ribadì più volte che le guerre del Vecchio Testamento andavano lette come allegorie delle battaglie spirituali della Nuova Alleanza. Da allora in poi, la cristianità dovette fare i conti con qualcosa di più dell'esegesi biblica. Nell'elaborare una provvisoria giustificazione teorica alla guerra nel IV e V secolo, i padri della Chiesa fusero due tradizioni distinte della guerra legittima: quella elleno-romana e quella ebraica» (Tyerman 2012: 34).

Nella *Politica*, Aristotele coniò l'espressione "guerra giusta" per descrivere le categorie di guerra accettabili (I 8 1256b). La guerra era un comportamento naturale per lo Stato, ma non doveva essere fine a sé stessa. Si poteva fare ricorso alla guerra per prevenire l'asservimento dello Stato, per conquistare un impero a beneficio degli abitanti dello Stato conquistatore, per autodifesa (Lana 1988: 31-32). In altre parole, tutto dipendeva dalla giusti-

zia dei fini in nome dei quali la guerra era combattuta. Non vi era alcun concetto di guerra religiosa, anche perché la religione pubblica era simile a un culto civile, le necessità di uno Stato virtuoso erano giuste quasi per definizione. Nella *Politica*, inoltre, Aristotele insiste sull'idea di guerra "in vista della pace" (VII 14 1333b).

Ai giusti fini di Aristotele, il diritto romano aggiunse la giusta causa basata sulle relazioni contrattuali<sup>1</sup>. Prendendo spunto dal termine *pax*, che deriva dal verbo latino *pangere* ovvero patuire e stipulare, si sostenne che la guerra è giustificata se una parte è colpevole di aver infranto un accordo. Per giuristi come Cicerone, la guerra giusta richiedeva una dichiarazione formale, scopi difensivi o scopi punitivi. Il nemico in una guerra giusta era colpevole. Cicerone sostenne anche che per dare inizio a una guerra giusta era necessaria una condotta giusta (*De leg.*, libro II) Tali teorie conferirono alle guerre di Roma contro i nemici esterni un senso di giustizia.

Quando, poi, il cristianesimo divenne religione ufficiale dell'impero romano, all'inizio del secolo IV, la guerra giusta greco-romana si scontrò con la tradizione giudaica delle guerre combattute per fede e volute da Dio. Tyerman ci rammenta, come abbiamo già sottolineato, che

la conversione di Costantino e il riconoscimento finale del cristianesimo come religione ufficiale dell'impero romano nel 381 portarono all'emergere di un insieme di principi limitanti sulla guerra giusta cristiana che, in quanto combattuta dai fedeli, poteva essere considerata santa. L'identificazione dell'impero romano con la Chiesa di Dio permise ai cristiani di vedere nello Stato laico il loro protettore, essendo la *pax romana* sinonimo di pace cristiana. (Tyerman 2012: 35).

Per lo stato, agli *hostes* terreni si unirono i nemici della fede.

Ambrogio di Milano consolidò l'unione tra Roma e la cristianità: i loro destini erano connessi in modo inestricabile. La guerra di una era la guerra dell'altra; le guerre di Roma erano tutte giuste come lo erano quelle degli Israeliti del Vecchio Testamento.

Il crollo delle istituzioni dell'impero romano d'Occidente nel V secolo minò l'unitarietà di interessi di Ambrogio e avrebbe rischiato di minare tutto il fondamento teorico della guerra giusta cristiana senza l'opera di un contemporaneo più giovane, Ago-

---

<sup>1</sup> Per un approfondimento sull'argomento cfr. Tito Livio, *Ab Urbe condita*.

stino d'Ippona. Agostino coniugò la dottrina classica e quella biblica della guerra giusta per arrivare ad alcuni principi generali non conosciuti nel contesto di un *imperium romanum* attivo (*De civ. Dei*: IV, 6.15). L'analisi di Agostino si fondava sul peccato quale causa della guerra e che con la guerra poteva essere combattuto e vinto (*C. adv. L. et Proph.* 1, 16.30). Era concorde con Aristotele circa l'idea di perseguire la pace come fine della guerra, e con Cicerone sull'idea che il saggio debba condurre una guerra giusta per debellare un'ingiustizia dell'avversario. Concordava anche con i legislatori romani che affermavano l'importanza del sostegno dell'autorità nelle guerre pubbliche; Agostino, nel citare le Sacre Scritture, aggiungeva che non si contravveniva al precetto di Dio quando si uccideva per ordine di Dio (*In Io. Ep. tr.*: 23, 6-7). Agostino aveva spostato la giustificazione della violenza dai testi giuridici alle liturgie, dall'ambito secolare a quello religioso. I non pochi commenti di Agostino sulla guerra permisero di identificare quattro caratteristiche essenziali della guerra giusta. Essa richiede una giusta causa, uno scopo che deve essere difensivo o volto al recupero di legittime proprietà, una legittima autorità che la decreti, la giusta motivazione da parte di coloro che la combattono (*De civ. Dei* IV, 15.7). Sulla base di tali principi, una guerra può diventare veicolo per la promozione della virtù. Dalle categorie di Agostino nacquero le basi della teoria della guerra giusta cristiana così come fu presentata, per esempio, da san Tommaso d'Aquino nel secolo XIII<sup>2</sup>. Per quest'ultimo, la guerra giusta richiede tre condizioni: essere dichiarata dall'autorità pubblica, essere motivata dall'autodifesa ed essere condotta con la retta intenzione di ottenere la pace e non un ampliamento del proprio potere o dominio (*S. Th.* II-II, q. 40, a. 1, ad 3).

III

<sup>2</sup> «L'Aquinate denuncia inequivocabilmente la natura *contra legem divinam* della guerra, la natura quindi di *peccatum*, per poi riprendere la dottrina agostiniana sulla guerra giusta e le condizioni necessarie perché un conflitto possa trovare una giustificazione. In tal modo la soluzione offerta dall'Aquinate ha una duplice fonte, da una parte quella teologica che si fonda sull'interpretazione che Agostino fa del Vangelo, che non esclude in toto la possibilità di un'azione armata, e dall'altra quella giuridica che pone la giustificazione della guerra sub condizione. Le due visioni, quella agostiniana e quella dell'Aquinate, divergono, infine, leggermente nell'interpretazione sul fondamento della *pax*. Per Sant'Agostino la pace è quella di derivazione romana da intendersi come ristabilimento di un ordine giuridico violato. Tale principio viene riproposto da San Tommaso, il quale riprende Isaia nel suo "opus iustitiae pax", su basi più direttamente teologiche e bibliche (cfr. Pettinato 2017: 666).

Gli scrittori medievali, va sottolineato, nel valutare se una guerra fosse combattuta in maniera giusta o ingiusta, rendevano la differenza distinguendo tra *ius ad bellum*, la giustizia della guerra, e *ius in bello*, la giustizia nella guerra. Lo *ius ad bellum* si riferisce a concetti quali aggressione o difesa; lo *ius in bello* all'osservanza o alla violazione delle norme consuetudinarie e positive del combattimento<sup>3</sup>. Entrambe queste due tipologie di giudizio suppongono che la guerra rientri in una sfera di moralità<sup>4</sup>, cioè sia suscettibile di giudizi morali differenziati. Cosa possibile solo se i due tipi di giudizio siano presi insieme.

La separazione tra *ius ad bellum* e *ius in bello* è stata pensata anche da Carl Schmitt, il quale ha rifiutato il primo (*ius ad bellum*) in quanto giudicato inaccettabile per il suo fondamento nel diritto naturale – che avrebbe trovato la sua alta espressione nel domenicano Francisco de Vitoria –, e ha accettato il secondo (*ius in bello*) per lui sancito da un diritto positivo riconosciuto dagli Stati europei moderni (*ius publicum europaeum*)<sup>5</sup>. Enrico Berti sul punto sostiene: «È chiaro, tuttavia, che le norme relative allo *ius in bello* pretendono di fondarsi, se non sul diritto naturale, su un complesso di valori morali riconosciuti dalla coscienza dei diversi popoli, al giudizio dei quali non si può sottrarre la guerra come tale, cioè lo *ius ad bellum*, per cui o si considera la guerra come un fatto del tutto estraneo alla sfera della moralità e allora non ha nemmeno senso parlare di *ius in bello*, oppure si riconosce la possibilità di fare intervenire giudizi morali nella situazione di guerra, e allora la stessa guerra come tale non può sottrarsi alla sfera della moralità» (Berti 2006: 198-199).

Le imprecisioni che caratterizzavano la mescolanza di guerra giusta e guerra santa tornarono in molti commentari pseudoagostiniani successivi, e generarono una comoda plasticità concettuale che caratterizzò, in seguito, gli atteggiamenti cristiani nei confronti della guerra (Schmitt 1991: 36). Il linguaggio del *bellum justum* spesso descriveva qualcosa di più vicino al *bellum sacrum*.

Una guerra giusta non è necessariamente una guerra santa,

<sup>3</sup> Per una lettura sull'argomento cfr. Walzer (1990).

<sup>4</sup> In senso ancor più critico nei confronti del principio di uguaglianza morale dei belligeranti: McMahan 2009. In merito al dualismo *ius ad bellum*/*ius in bello* e nella prospettiva del filosofo del diritto internazionale, oltre ai contributi raccolti in Zolo 2001 e 2006; si veda quanto meno Pietropaoli (2008) e Campione (2009).

<sup>5</sup> Riguardo al tema dello *ius publicum europaeum* cfr. Schmitt (1991).

sebbene tutte le guerre sante siano giuste. La guerra santa dipendeva dalla volontà di Dio, era condotta dai chierici o dai sovrani laici e offriva ricompense spirituali. La guerra giusta dava il via a una categoria giuridica legittimata da necessità, condotta e finalità laiche, cui si legavano benefici terreni temporali. La fusione delle due tipologie di guerra caratterizzò le formulazioni cristiane successive.

### 3 La teoria moderna della guerra giusta

Quella moderna è una teoria della guerra giusta che ha fatto riferimento a tre punti: quello della giustificazione (*iusta causa*), quello del soggetto decisore (*legitima auctoritas*) e quello del modo di attuazione (*iusto modo*). Il criterio della *recta intentio*, necessario per rendere giusta una guerra per Tommaso d'Aquino, è stato progressivamente dimenticato negli sviluppi successivi della teoria. La teoria della guerra giusta non è un blocco monolitico ma una questione che contiene più versioni, accomunate dall'ammissione dell'esistenza di cause giuste di guerra.

113

La giustificazione della guerra nella Scuola del diritto naturale e delle genti (Goyard-Fabre 1982: 89-120) ha inizio dal diritto di difendersi dall'aggressore. Una guerra difensiva è giusta per natura perché è volta a proteggere i beni dello stato o a ottenere il pagamento di un credito o punire i crimini<sup>6</sup>. Qui l'autodifesa comprende la tutela della vita e della libertà e anche quella della proprietà e si estende anche all'esercizio dei poteri punitivi. Sono ipotesi considerate come contenute nella categoria generale della difesa nazionale, che è diritto-dovere dell'autorità statale. In questo, Grozio non fa che seguire Vitoria, De Soto, Suarez, Ayala e Gentili. Le altre motivazioni della guerra sono ricondotte all'autodifesa<sup>7</sup>. La guerra non strettamente di-

<sup>6</sup> Per un primo approccio al problema cfr. Grozio (2010: XLIV-XLVI).

<sup>7</sup> «La rivendicazione dell'autodifesa da parte di coloro che occupano una posizione dominante è più spesso una difesa del loro stesso potere, delle sue prerogative e delle disuguaglianze che esso presuppone e produce. In questi casi, il sé che si difende si identifica con altri sé, con i quali condivide la bianchezza, la nazionalità o l'appartenenza partitica, specialmente nel corso di una disputa a proposito dei confini nazionali. La retorica dell'autodifesa lavora dunque al servizio di scopi bellici. Questo "sé" opera allora come un regime politico, includendo tutti gli altri sé che gli somigliano sulla base del

fensiva può essere legittima solo a certe condizioni, tra cui il pericolo certo e non presunto (Grozio 2010). L'attacco preventivo, che Hobbes stima giusto, è per Grozio, Wolff e Vattel illegittimo (Walzer 1990: 107-122): la sola possibilità di essere attaccato non dà il diritto di divenire aggressore.

Si è persa così non solo la giustificazione agostiniana della guerra come difesa del debole e dell'oppresso, ma anche la fonte più diretta di questi autori moderni, cioè la teoria della guerra giusta di Tommaso d'Aquino<sup>8</sup>. In Tommaso la guerra di autodifesa non si riscontra come vera ipotesi di una guerra giusta; si punta piuttosto sulla necessità di preservare il bene comune. Questo riguarda sia coloro che devono essere difesi, sia coloro che offendono ingiustamente (*S. Th.* II-II, q. 40, a.1). Pertanto le ipotesi sollevate da Tommaso d'Aquino riguardano tutte l'uso della guerra come sanzione, diretta, quindi, a punire una colpa e a soddisfare una richiesta di giustizia.

II4 Se applichiamo questo modo di affrontare la questione della guerra (lontano da quello della Scolastica e anche da quello della Scuola del diritto naturale), possiamo oggi sostenere che una guerra è giustificata se è volta a porre fine alle gravi trasgressioni dei diritti umani che un governo attua nei confronti dei propri cittadini? Ciò non troverebbe consenso nella dottrina di Grozio e nella lettera della Carta delle Nazioni Unite, che, ammettendo la guerra solo come autodifesa, non tollera l'intervento di altri stati per porre fine agli abusi che un governo compie nei confronti dei propri sudditi. A tal fine, le parole di Francesco Viola sono importanti:

Tuttavia, la prassi attuale degli interventi umanitari, fondata sulla distinzione tra i crimini contro l'umanità, intesi oggi come violazione enorme di diritti fondamentali, e il crimine di una guerra di aggressione, è più correttamente spiegabile assumendo l'ottica di Tommaso d'Aquino che quella dei suoi interpreti successivi<sup>9</sup> (Viola 2005: 60).

---

colore, della classe e del privilegio, ed espellendo dal regime del soggetto, o del sé, chiunque, nell'ambito di quell'economia, si trovi a essere marcato da una differenza» (Butler 2020: 26).

<sup>8</sup> Nelle tesi di Tommaso d'Aquino ritroviamo la riflessione canonistica sulla guerra a partire dal *Decretum* di Graziano. Cfr. Bellini (1989).

<sup>9</sup> Sul punto si veda anche Nardin (1998: 684-691), Mattei (2012: 29-73).

Se una guerra è giusta quando è volta a perseguire le ingiustizie, allora quelle che riguardano i diritti umani rientrano tra le cause giuste di guerra. Nonostante la Carta delle Nazioni Unite si sia inizialmente ispirata a principi groziani e kantiani, la prassi col tempo si è spostata verso il modo in cui era stata formulata la teoria della guerra giusta da Agostino e Tommaso d'Aquino. Una difficoltà, tra le diverse, riscontrabile in una guerra qualificata come giusta perché in difesa della dignità umana, riguarda l'esistenza di fatto di una pluralità di concezioni dei diritti umani. L'affermazione della loro universalità spesso cela la convinzione della superiorità della concezione occidentale, basata su un'idea che non è condivisa da culture differenti. Quindi, una guerra giustificata dalla difesa dei diritti umani si modificherebbe facilmente in uno strumento per imporre la supremazia dei valori occidentali e dei sistemi politici ed economici ad essi relativi (Zolo 2002: 270-271). Viola, in merito, sostiene che:

non tutti i diritti umani dovrebbero poter essere usati come giustificazione della guerra. V'è, in effetti, un piccolo nucleo di diritti fondamentali che devono considerarsi come elementari e come la condizione per il godimento di tutti gli altri diritti. Essi stanno a monte di tutte le differenti concezioni dei diritti, siano esse liberali o comunitaristiche, individualistiche o collettivistiche. Questi diritti sono stati indicati come *socially basic human rights* e sono il minimo rispetto richiesto alla dignità umana. Si tratta certamente della sicurezza, cioè del diritto di non essere ucciso, torturato, aggredito (*security rights*), e dei diritti di sussistenza (*subsistence rights*), cioè del diritto al cibo, vestiario e riparo convenienti, nonché all'aria e all'acqua pulite. Si discute se tra questi diritti elementari bisognerebbe includere – come credo – anche la libertà negativa. Si può ritenere che tutti gli uomini, a prescindere dalla loro identità culturale e dalle loro particolari concezioni dei diritti, dovrebbero essere d'accordo nel considerare una grave violazione della dignità umana la privazione di uno di questi diritti strettamente fondamentali. Ciò può, dunque, essere considerato una giusta causa di guerra a determinate condizioni (Viola 2005:61-62).

115

Non solo. Un'altra difficoltà a sostegno di una guerra giusta è ravvisabile nello stesso termine "guerra" che porta con sé una connotazione negativa della violenza, da una parte, ed un collegamento alla dimensione statale, dall'altra. La guerra, infatti, è un'attività violenta esercitata da una o più comunità politiche

nei confronti di una o più comunità politiche. Il ben noto detto di Clausewitz «la guerra non è se non la continuazione della politica con altri mezzi» presuppone certamente il concetto moderno di politica legato alla concentrazione del potere nello stato. Ed allora, quando a decretare e attuare quest'azione repressiva è un'autorità internazionale, non si dovrebbe parlare di «guerra», ma di «operazioni di polizia», poiché si tratta di difendere la comunità internazionale. Ciò non esclude che anche queste operazioni armate avranno bisogno di una giustificazione, affinché la forza non degeneri in violenza, ma in ogni caso non si è nella cornice tradizionale interstatale entro cui erano state elaborate le teorie della guerra giusta. Inoltre, una polizia internazionale è un organo proprio di uno stato mondiale. Se, però, guardiamo alla natura della comunità internazionale, in cui le fonti pattizie hanno una funzione prevalente, si nota la sua resistenza ad ogni verticalizzazione sul piano dei soggetti di diritto.

La natura anorganica e orizzontale della comunità internazionale è un ostacolo oggettivo alla costituzione di una vera e propria polizia internazionale dotata di forza sufficiente a tener a freno quella degli stati, a meno che non si riconducano hegelianamente le azioni di polizia a livello della società civile, cosa irrealistica (Viola 2005: 60).

Un'ulteriore e forse ultima difficoltà si presenta come la più ardua da superare. Una guerra giusta (*jus ad bellum*) condotta in modo ingiusto (*jus in bello*) diventa ingiusta, perché – come si è già detto – uno dei suoi criteri fondamentali è il modo in cui essa è attuata. Il primato dei diritti come *iusta causa* rende ancora più vincolante questo collegamento. La forza distruttrice delle attuali armi, anche quelle convenzionali, fa sì che una guerra, pur giusta per la causa, non potrebbe mai essere condotta giustamente. La stessa possibilità di calcolo comparativo tra i diritti da difendere con la guerra e i diritti violati da essa, nonché la stessa possibilità di violare diritti per raggiungere fini ancora più essenziali, non appare un modo valido di amministrare i diritti umani, che tra loro sono incommensurabili. Non è lontanamente ammissibile l'idea di poter violare i diritti di una singola persona per difendere quelli di una moltitudine. Non si possono calpestare diritti umani per difendere diritti umani. Sta proprio qui l'inaccettabilità della guerra, cioè nell'e-

quivalenza valoriale tra l'offesa da combattere e il modo in cui la si combatte.

È vero che non bisogna dimenticare la differenza tra la violenza e l'uso legittimo della forza, ma nella guerra quest'uso non può essere mai totalmente controllato e delimitato (*inter arma silent leges*). Si dovrebbe, pertanto, ritenere che, se da una parte i diritti risuscitano le teorie della guerra giusta, dall'altra ne vietano l'attuazione e la praticabilità. Sono ipotizzabili guerre giuste, ma non sono realizzabili senza diventare ingiuste. Ciò è ancora più evidente nella lotta contro il terrorismo, che appare essere tanto più efficace quanto più ne imita i metodi e l'imprevedibilità dei comportamenti aggressivi (Viola 2005: 66).

Il rischio della minaccia del terrorismo può riportare la comunità internazionale allo stato di natura, da cui la teoria della guerra giusta aveva cercato di farla uscire (Galli 2002). Diversi conflitti contemporanei che vengono intrapresi con una giustificazione ideologica, spesso legata a valori religiosi, etici o culturali, possono essere visti come una continuazione delle antiche crociate, ma adattate ai temi e alle problematiche moderne. Un esempio è la "guerra al terrorismo" o l'intervento militare in Medio Oriente, spesso giustificati con l'intenzione di difendere o diffondere la democrazia e i diritti umani.

II7

Non si può negare che, in linea di principio, vi è nella tutela dei diritti umani un fondamento di giusta causa per cui dare inizio a una guerra: ma chi può decidere poi di attuarla? E una volta dato il via ad attività belliche come si fa a non violare quegli stessi diritti umani per cui si combatte? La protezione dei diritti umani è una giusta causa di guerra, ma la guerra non è un giusto mezzo di protezione dei diritti umani.

#### 4 Quale fine è giusto?

La guerra ha dei fini. È uno strumento per raggiungere risultati politici. È necessaria altresì per ripristinare il senso di giustizia umana, per preservare i diritti umani. Nella teologia cristiana, come abbiamo già sottolineato, c'è stato un lunghissimo dibattito sulla possibilità di una guerra giusta. E quindi sull'idea che essa possa essere un giusto mezzo per un fine che è il Bene (Walzer 1990: 40)<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Sull'argomento cfr. anche Walzer (2012: 26-27).

La guerra è un oggetto complesso e come tale in essa ricadono diversi livelli di esperienza e diversi vissuti umani. Vi è in essa la rappresentazione di chi la decide, la organizza o la dirige. Vi è, poi, la rappresentazione di chi la fa concretamente o la subisce. Due rappresentazioni opposte, quindi. Una che non ha immagini visive se non quelle delle mappe su cui indicare le strategie. Una guerra cioè senza esplosioni e senza la visione dei morti. E poi c'è la guerra come esperienza diretta della morte, del fango e dell'odore acre dei cadaveri. Restano due rappresentazioni collegate, ma separate.

Se per i primi, gli organizzatori e i decisori, la guerra ha un fine, serve, cioè, a ottenere un obiettivo politico (conquistare un territorio, conquistare delle risorse economiche, cambiare un governo ostile, controllo di rotte commerciali); per i secondi, c'è solo la morte.

118

Ci può essere un motivo per decidere la guerra, ma non c'è un motivo che possa credibilmente spiegare il fatto di abbandonarsi alla morte, o di dare la morte. Questo è un limite, appunto un assoluto: non c'è un oltre, non c'è qualche cosa in vista della quale si vive un'esperienza. La guerra è morte e basta, morte data o subita, per chi ne ha effettivamente esperienza» (Alfieri 2023: 12).

L'essenza stessa della guerra è la morte. Non è un mezzo per raggiungere un fine, è un fine essa stessa, non mira ad altro che sia fuori di essa. Quindi, dare la morte è il fine della guerra, come anche Elias Canetti (1981: 87) ci ricorda. Il posto della mortalità connaturata agli uomini viene preso, in guerra, dall'*uccidibilità*. C'è un nemico, va ucciso: «Non c'è la Morte, c'è qualcuno che ci vuole uccidere» (Alfieri 2023: 13). Ogni singolo uomo può uccidere. C'è la morte di chi uccide e di chi è ucciso. Chi uccide si sente potente. Ed è un potere che può assumere chiunque. In quest'ottica, la guerra è la radicale massificazione del potere. In guerra si ottiene il potere assoluto, quello di uccidere.

E benché sia spaventoso anche solo pensarlo, l'idea di uccidere seduce. Uccidere appaga il desiderio del potere. Eppure nessuno sosterebbe di voler il male anziché il bene. E il preferire il bene non risolve alcuna questione, alcun conflitto. I fini dei conflitti devono essere rapportati al concreto perché altrimenti restano vuoti. Bisogna calarsi nella situazione e scegliere

in base ad essa. Nonostante ciò, una convergenza unanime è difficile da raggiungere, anche perché se ci fosse non ci sarebbe conflitto. Bisogna calarsi in un contesto e poi scegliere in base ad esso. Dal conflitto non si esce realizzando il bene, ma realizzando un compromesso.

È evidente che chiunque faccia una guerra avanza delle ragioni per cui la fa. Nessuno che faccia una guerra sostiene di farla ingiustamente:

e nessuno che faccia la guerra si sente esentato dal dover dare delle ragioni per quello che sta facendo. Queste ragioni possono avere un fondamento, ed è anzi abbastanza difficile che manchino di qualsiasi fondamento. Questo rischia di risolversi in un continuo rimando di accuse reciproche: ciascun contendente afferma le proprie pretese ragioni contro il preteso torto dell'altro in un loop senza via d'uscita. Non possiamo dunque porci il problema della guerra giusta se non assumendo idealmente un punto di vista che non si identifichi con nessuno dei confliggenti, ma che, senza essere neutrale, cerchi di essere equanime» (Alfieri 2023: 18-19).

119

La ricerca di una visione terza della guerra, l'occhio esterno alla situazione, non può essere considerata quella assoluta, quella giusta, quella che coglie la verità nella sua pienezza. Non è nelle possibilità umane. Il problema della guerra giusta è un problema da affrontare ponendosi in situazione. Tra due contendenti, con le loro relative ragioni esposte e giustificate, con chi ci si alleerebbe? Il problema della guerra giusta consiste in una sorta di alleanza ideale che non si traduce esclusivamente in una scelta politica. Può essere anche una scelta personale o interiore. Qualsiasi sia la motivazione, si discute del caso.

Per difendere la propria posizione e la certezza della ragione per cui si combatte, si parte dal perché si combatte, che corrisponde quasi sempre alla libertà, ai diritti, all'uguaglianza. Ma la libertà, i diritti e l'uguaglianza di chi? E quale libertà, quali diritti e quale uguaglianza? Generalmente queste tre parole sono state le cause di grandi conflittualità tra popoli e sono, da tempo, rappresentative dei valori sui quali si fonda la democrazia. E in nome della democrazia si è dato avvio a numerose guerre negli anni. Posta in questo senso, la democrazia diviene la "nuova" religione per cui si combatte, dove il culto si manifesta nell'adorazione di quei valori che, considerati sacri, devono

essere tutelati e perseguiti sempre. Non solo. Vi è un'evangelizzazione della democrazia, da parte ovviamente dei paesi democratici. Lì dove non c'è, va portata. Nessuna forma di governo è considerata più efficace e valida a salvaguardare le necessità di ogni membro di una comunità. Impensabile che un popolo non aspiri ad avere un governo democratico che lo guidi. Si spinge perciò alla conversione, anche con la forza, di tutti quei popoli che non hanno questa alta forma di rappresentanza di ciò che è sacro, i valori insostituibili che la fondano appunto. Verso questi valori si esprimono sentimenti e manifestazioni di omaggio e venerazione. Considerarli sacri equivale a considerarli intoccabili e ciò lega l'uomo ad essi in un rapporto di dipendenza. Ovviamente, l'idea di esportare i valori democratici viene a urtare con lo stesso significato che quei valori hanno nel paese che "incontrano". La libertà, l'eguaglianza e i diritti che si vogliono esportare, hanno per tutti lo stesso significato? Ovviamente, no. Ma questo non arresta la democrazia che vuole comunque espandersi. E in questo suo intento, accoglie (forse per convenienza) ogni senso e definizione che incontra, con un solo risultato raggiunto: la perdita degli stessi valori che si tenta di proteggere, la loro sacralità, il loro senso originario. Senza quei valori, è possibile parlare ancora di democrazia?

Una democrazia ha bisogno, certo, di istituzioni adatte, ma non è sufficiente se poi queste istituzioni non sono sostenute da saldi principi. Là dove i principi che hanno ispirato le istituzioni perdono vigore negli interessi umani, anche le istituzioni decadono, diventano vuoti scheletri che si frantumano al primo urto. Se oggi c'è un problema della democrazia, è più un problema di principi che di istituzioni. E senza tali principi è difficile garantire la giustizia. Nonostante una tale consapevolezza e i tentativi di ripristinare la cosa, bisogna accettare che i principi della democrazia si stanno spegnendo.

La stabilità di una moderna democrazia, nei suoi diversi significati, si fonda, innanzitutto, sulla sua capacità di non disconoscere i valori guida di cui si fa portatrice, e che sono rappresentativi di quella decisione per cui si fonda e lotta, evidenziando l'idea secondo cui le libertà civili, conquistate con fatica nel tempo, si difendono, in primo luogo, con la loro promozione e quotidiana cura.

Al pari di qualunque norma giuridica, nel quadro di un ordinamento di ispirazione marcatamente democratica, la concreta

propensione dei diritti inviolabili dell'individuo a conformare la condotta dei consociati si valuta tramite il grado di effettività proprio del precetto all'interno del quale vengono enunciati i diritti di libertà.

Al contempo, però, pur se riconosciuta a livello teorico l'inviolabilità di determinate posizioni giuridiche soggettive, espressione di rilevanti interessi umani, il semplice spontaneo rispetto del precetto da parte degli individui non appare da solo adeguato a garantirne un'incondizionata tutela. A sopperire a una tale mancanza, interviene lo Stato che, in ossequio al contratto sociale idealmente stipulato con i propri cittadini, predispone misure e tecniche di salvaguardia adeguate la cui attivazione consente di preservare la consistenza dei valori sottesi ai diritti fondamentali della persona. L'intervento dello Stato, però, che è quasi sempre un intervento normativo, se da un lato ne garantisce la tutela, dall'altro non può assicurare il sentimento del rispetto, inteso qui quale disposizione personale ad astenersi da atti offensivi o lesivi verso altri implicita nel riconoscimento di un dovere, che rende di per sé la solidità dei valori un principio insito nella persona stessa. Ecco che la libertà di ognuno diviene l'esternazione di un serrato individualismo. Tale fenomeno, tipico dell'età democratica, consiste nella chiusura delle persone nella propria dimensione privata, ovvero nella tendenza a isolarsi dalla società a grave danno della giustizia, senza la quale viene a limitarsi la libertà degli individui. Qui la giustizia si traduce in speranza di giustizia individuale.

121

### *5 L'interdipendenza del potere*

Le crociate furono, in sintesi, conflitti dichiarati "in nome di Dio" con forti motivazioni economiche e politiche – gli imperatori bizantini volevano un aiuto militare dall'Europa, i papi volevano più potere e prestigio e i cristiani volevano riconquistare Gerusalemme dal controllo musulmano e proteggere altri siti importanti per la cristianità –. Le guerre successive non mostrano motivazioni dissimili a quelle delle crociate – questioni territoriali, conflitti per la creazione degli stati o per la loro liberazione dall'oppressione, e poi le guerre coloniali, quelle commerciali e infine quelle per la sopravvivenza dello stato –, se, ad un'attenta analisi, si evidenzia che la comunanza di intento

è nel dominare. Forse anche per questo è possibile parlare di “nuove crociate”, che hanno cause comuni a quelle precedenti e un dio per cui si muovono ‘quelle’ cause. Sono cioè, interventi militari, campagne politiche o economiche che, pur giustificate in termini ideologici e morali, hanno spesso alla base motivazioni legate al potere e al denaro, il nuovo dio, appunto.

122 Inoltre, le sopraccitate guerre, oltre ad essere motivo di attenta speculazione filosofica e politica ad ampio raggio, ancora oggi, mostrano una comune peculiarità ravvisabile nelle forme di dipendenza. Così come l'imperatore ha bisogno del sostegno e dell'appoggio dei suoi sudditi nonché della forza dei suoi militari per affrontare la guerra e per accrescere il proprio potere, così, in senso contrario, anche i sudditi e i militari hanno bisogno della promessa di giustizia del proprio imperatore o re. Non solo. Le guerre evidenziano anche altre dipendenze che si mostrano soprattutto nello svolgimento del conflitto: necessità di risorse, di processi economici, di sapere tecnico. Nessuno stato, per quanto potente, si è mai potuto definire indipendente in quanto a risorse. Una tale situazione pone ogni stato in una sorta di eguaglianza, ossia, ogni stato è parte di un sistema di interconnessioni e di interrelazioni che lo avvicina ad una idea di comunità. Ed essendo un'interdipendenza “a catena” (un anello dipende da quello a cui è legato, e così via), la gestione degli affari comuni e dei valori essenziali deve essere compiuta tendenzialmente da tutta la comunità. Lo stato contemporaneo, in particolare, oltre alla difesa della sicurezza nazionale, persegue la tutela dei valori essenziali della comunità nazionale e internazionale. E i valori comunitari si traducono nei diritti da garantire a ogni singolo uomo. Se si assume la responsabilità di rispettare i diritti umani nel mondo, si assume anche l'impegno a cooperare con gli altri soggetti internazionali a questo scopo.

Ciò dà una lettura dei valori come rappresentativi di una forma di dipendenza. Si combatte per essi, si stabiliscono incursioni e “nuove crociate” in altri paesi per la loro tutela anche quando non si è direttamente coinvolti. Preservarli in un paese altro, significa tutelarli anche nel proprio. In particolare, tutelarli in un paese europeo è necessario perché sono simbolici dell'intera comunità. I valori sono rappresentativi di una comunità, ne custodiscono la storia, anche antropologica. Ma come abbiamo già avuto modo di evidenziare, per tutelare i valori si fanno guerre che distruggono la stessa portata semantica di

quei valori per i quali si combatte. Se per la mia libertà, distruggo la libertà degli altri, non ho forse messo in pericolo la stessa mia libertà? Forse vi è un tipo di valore, non etico né sociale, che si cela dietro ai valori per cui palesemente si combatte?

Si fa riferimento al valore sul piano economico, che non sempre collima con quei valori che tendono a perseguire innanzitutto il bene comune. Una nuova fabbrica, ad esempio, produce valore sul piano economico, ma se inquina tanto da distruggere il sistema circostante, potrebbe non essere considerata affatto produttiva di valore. Non si intende sostenere che il termine valore in ambito economico sia negativo, ma si vuole evidenziare che dopo essere stato al cuore del pensiero economico, oggi va rivisitato e compreso meglio. Intenderlo come una categoria "soggettiva" legata alle preferenze degli agenti economici, ha reso nel tempo il prezzo dato a un oggetto ciò che determina il suo valore. Insomma, il valore economico viene designato quale processo attraverso il quale la ricchezza è creata, si tratta di un flusso che produce oggetti reali (Mazzucato 2022: 9). La creazione di sempre maggiore ricchezza ha condotto gli uomini ad attraversare mari, iniziare viaggi per portare beni di ogni tipo e prenderne altri, da tempi immemorabili. L'idea che l'accumulo di ricchezza fa diventare potenti, è questione storica da sempre. È stato, infatti, l'accumulo del metallo prezioso, in particolare, scoperto nelle Americhe e riversatosi sull'Europa, simbolo di ricchezza e prosperità, a rappresentare la via del potere. E a quel potere (poter comprare è simbolo di ricchezza, avere qualcosa da vendere che altri non hanno significa gestire un potere economico-politico in altri paesi), era, come lo è oggi, difficile rinunciare. «la regolazione dell'esercizio del potere mi sembra non avvenga più secondo la saggezza, ma secondo il calcolo, inteso come calcolo delle forze, calcolo delle relazioni, calcolo delle ricchezze, calcolo dei fattori di potenza» (Foucault 2005: 257). Da qui all'inizio di un conflitto, la strada è sempre stata breve. La dipendenza è fastidiosa. Il volere e il possedere, quando sfociano in desideri illimitati, sono bombe pronte ad esplodere. E quando il proprio potere è insufficiente nascono alleanze utilitaristiche.

Il potere, in questo senso, dà vita all'interdipendenza, tramite la quale cresce e si manifesta. Questo potere esercita, inoltre, un controllo sulla vita degli individui non più tramite la repressione, ma attraverso la gestione della vita stessa. È l'incontro

tra potere e sfera della vita, un processo che si intensifica con l'esplosione del capitalismo (Mazzucato 2005: 252-253).

Sembra altresì che tutte le diverse cause di una guerra trovino nella volontà di potenza di uno stato su un altro una matrice unitaria. La questione del potere e, in particolare, la distribuzione della potenza, appaiono quindi la principale causa.

Questo è ancora più vero in un ambiente anarchico, quale sarebbe quello internazionale: «così stando le cose, gli statisti sarebbero costretti, alla luce del cosiddetto “dilemma della sicurezza”, a dare guerra ogni qual volta l’assetto dei rapporti di potenza rischi di rendere vulnerabile il loro paese» (Herz 1950: 157-180). In altri termini, il problema è nelle transizioni di potere definite dai cambiamenti della potenza relativa dei singoli stati a cui si potrebbe ricollegare la logica delle alleanze, le quali modificandosi possono stravolgere l’equilibrio dato. Seguendo questa linea logica, si giunge a definire una teoria secondo la quale il calcolo di guerra non è altro che un meditato prodotto di un’analisi “quasi-economica” dei vantaggi che da una guerra si potrebbero trarre. Un’ipotesi che ha a che fare con lo stato quale soggetto d’azione. Se, però, si sposta l’analisi ad un livello più oggettivo, troveremo alcune impostazioni classiche – quella liberale e quella marxista – che rinviando a una matrice di tipo economico il motivo del succedersi di varie guerre. Il capitale finanziario, che regge i destini sia di quello industriale sia di quello bancario, quando percepisce di aver raggiunto il limite delle risorse interne allo stato necessita di ampliare la propria scala di attività affinché siano assicurati nuovi profitti (Mazzucato 2022). Ad oggi, la storia non sembra aver corroborato quest’impostazione economicistica, nonostante la stessa teoria economica affidi la determinazione della causa radicale dei conflitti internazionali a valutazioni di carattere politico.

Un significativo processo di distribuzione del potere, all’interno dell’Occidente, è avvenuto tramite la competizione per il controllo della tecnologia e dei mercati finanziari che ha contribuito a spostare parti consistenti di potere dai governi alle istituzioni finanziarie e industriali. Le prime influenzano le politiche finanziarie degli Stati, gli investimenti pubblici e il progresso dei sistemi di welfare. Le seconde influenzano la dotazione tecnologica di un paese, il suo sistema industriale, le politiche per il mercato del lavoro, la distribuzione delle strutture produttive.

Le istituzioni finanziarie e industriali, nel sistema attuale, deb-

bono rispondere ai requisiti stabiliti dai mercati e dispongono di un obiettivo che non incrocia se non per caso quelli dei cittadini.

Ci sono tre sistemi da considerare: il sistema finanziario, quello industriale e quello politico. Mentre i sistemi finanziario e industriale sono internazionali – vengono cioè governati dalle regole del mercato globale – quelli politici sono essenzialmente nazionali. Ogni sistema ha un suo referente, ognuno dei quali con un proprio particolare potere. Quello degli investitori e degli azionisti è di spostare i capitali, quello degli elettori, invece, è un potere limitato a quando vengono chiamati a esercitare il voto e assai più ristretto di quello in cui operano le banche e le imprese. Ciò lascia che le loro esigenze si infrangano contro un sistema sul quale le politiche dei singoli paesi hanno ben poco potere.

In un tale contesto, la democrazia, in particolare quella liberale, perde di incisività e con essa si riduce il ruolo geopolitico dell'Occidente. Siamo divenuti una società polarizzata, dove convivono ricchezza e disuguaglianza. Principalmente a causa di un processo tecnologico che aiuta una redistribuzione del reddito senza precedenti, riducendo i salari reali, sganciandoli dalla produttività e mettendo a rischio la sopravvivenza della classe media, vera cifra distintiva delle società occidentali, mentre ovunque nel mondo si trovano i ricchi e i poveri.

125

Rispetto al passato, sono cresciuti i ricchi che non lavorano e ancor di più i poveri che lavorano. La ricchezza finanziaria pesa più del reddito da lavoro che è ormai insufficiente. «Possiamo avere la democrazia o possiamo avere la ricchezza concentrata nelle mani di pochi, ma non possiamo averle entrambe» (Dillar 1942: 42).

È improbabile che le società occidentali possano alla lunga sostenere gli eccessivi livelli di disuguaglianza a cui la globalizzazione della finanza le costringe. Un sistema democratico postula un accettabile livello di equità, senza il quale è a rischio la coesione sociale, si affievolisce il senso di appartenenza. L'Occidente corre un pericolo significativo: le nazioni falliscono quando le loro istituzioni, un tempo inclusive, divengono escludenti e piegano economia e regole del gioco al servizio delle élite costituite<sup>11</sup>.

Il capitalismo rischia quindi di andare verso il tramonto. Vuoi per colpa della finanza – come sostiene Braudel – vuoi perché «i

---

<sup>11</sup> Sul tema si consiglia la lettura del testo Acemoğlu-Robinson (2013).

conflitti per il dominio della tecnologia emarginano l'economia capitalista e la concorrenza che ne è l'essenza, favorendo il monopolio» (Severino 2012: 27, 73), secondo quanto afferma Severino. Ma mentre il capitalismo può esistere senza la democrazia liberale, quest'ultima non potrebbe sopravvivere senza il primo. Va quindi salvato (Salvati 2009), magari tramite un processo di redistribuzione del potere all'interno dei sistemi occidentali che restituisca spazio e autonomia ai governi e conferisca valore al concetto di sovranità popolare, intesa come impegno degli istituti elettivi a rispettare la funzione di preferenza dei cittadini.

## 6 Postmodernità e conflitto

La postmodernità porta con sé forme specifiche di conflittualità:

126

l'egemonia mondiale stessa degli Stati Uniti e la coincidenza sia pure imperfetta della loro difesa dell'*American interest* con il *main stream* delle politiche portate avanti a livello finanziario, economico e tecnologico dalle multinazionali hanno dato luogo al nascere di una nuova conflittualità e al delinearsi di nuovi interlocutori, alcuni dei quali potrebbero identificarsi con le neopotenze emergenti mentre altri, esito per ora di una sia pur imperfetta canalizzazione del malessere e della protesta derivanti dal concentrarsi della ricchezza e dall'espandersi della miseria nonché dal delinearsi degli orizzonti della crisi planetaria, si sono semmai finora malamente e caoticamente espressi nell'affermarsi dei movimenti fondamentalisti e nel diffondersi delle strategie e delle tattiche terroristiche» (Salvati 2009: 93)

Se invece si opta per la tesi di un'inattesa svolta dell'equilibrio internazionale fissata dalla necessità di rispondere alla sfida criminale del terrorismo, allora bisogna essere consapevoli che il progetto destabilizzatore delle centrali terroristiche ha richiesto e insieme legittimato una risposta, principalmente da parte americana, volta a un riassetto del mondo che coincida con l'esportazione della democrazia mediante la lotta alle dittature e al Terrore.

In questo contesto, il paragone pensato da Cardini di un'America imperialista, simile nel desiderio espansionistico, differente nelle finalità di questo desiderio, all'impero romano (Sal-

vati 2009: 94-95), dà a pensare a quanto gli *States* siano governati da un'*élite* che non è più espressione di una volontà collettiva e sempre più collegata ad altre similari *élite* sparse nel mondo ma concentrate comunque fra gli Stati Uniti, Canada, Europa, Giappone e Australia. In realtà per poter essere un vero impero, all'America manca una strategia positiva: gli USA non intendono conquistare il mondo o difenderlo da ogni male. Essi si limitano a dare ordine al mondo tramite coalizioni di circostanza, al di fuori del diritto internazionale, praticano sistematicamente la repressione dei sintomi di disagio e di disperazione mediante il perseguimento dei crimini terroristici, rifuggendo dalle cause che danno avvio a tutto ciò.

Un imperialismo che, come è stato già accennato, ha a che fare soprattutto con i diritti umani e con l'idea di sostenere i *national interests*; azioni che richiedono, come già per gli imperi coloniali<sup>12</sup>, il ricorso a costosi *contractors*, ai mercenari; mentre, per tutelare gli spazi interni vi è il reclutamento dei *vigilantes* privati che si occupano di tutelare l'ordine e i diritti delle imprese che li hanno ingaggiati e impediscono il progredire di forme della giustizia. In tale prospettiva, sembra di parlare di un impero senza confini e senza limiti, un *deep empire* non guidato da forze occulte o da chi sa quale 'stanza del potere', ma da un'*élite* internazionale di gruppi imprenditoriali e finanziari che hanno un solo scopo, arricchire pochi stati e, in essi, una circoscritta casta di uomini. Nell'impero del nuovo millennio, il potere è diviso e gestito dalla forza militare detenuta direttamente o indirettamente dagli USA e dalla politica garantita dagli organismi come Fondo Monetario Internazionale e Banca Mondiale che regolano il flusso del denaro.

Le banche, in particolare, da tempo il luogo/simbolo della politica finanziaria, occupano i luoghi che una volta erano riservati alle chiese. Lì dove, un tempo, si erigevano cattedrali sono state poi erette banche imponenti, a dimostrazione del loro potere. Negli ultimi anni, peculiarmente, le banche hanno condiviso i loro spazi di onore con vari eventi quali mostre pittoriche e momenti musicali che sembrano accentuare la loro sacralità. È ovviamente una sacralità del tutto secolarizzata, in conformità all'ambiente che la circonda e la onora. L'umanità ha sempre avuto bisogno

127

<sup>12</sup> Contro l'idea di dominio coloniale può essere interessante consultare gli studi di J. Butler.

di un tempio e, già da epoche non troppo recenti, il suo tempio è la banca. L'umanità non può fare a meno di luoghi sacri. Un tale nuovo tempio evidenzia un cambiamento di rotta radicale. Da un Dio che tende alla valorizzazione della persona e della pietà e alla costruzione giusta di una vita che porterà alla felicità, l'uomo si è diretto verso un dio che nega la persona, nega la pietà, alimenta individualismi e false promesse di felicità raggiunta negli oggetti che si acquistano. E se per la propria singola felicità si è disposti a combattere sempre, per la felicità perseguita da un popolo, fatta soprattutto di interessi finanziari da ingrandire o difendere, si è capaci di fare guerra. In tale contesto, si possono dare vita a "crociate economiche", dove le nazioni o le coalizioni perseguono aggressivamente politiche economiche, come sanzioni o guerre commerciali, per difendere i propri interessi finanziari, appunto, o per esercitare pressione su altre nazioni.

128 Ecco perché, in una tale visione, la banca, quale luogo simbolico del denaro e del mondo finanziario, va eretta a nuovo luogo sacro. La novità del tempio/banca ha comportato anche il mutamento della ritualità che è tipico del contesto "tempio" (Dussel 2018: 101-123). Mentre quelli della chiesa sono riti fatti di cerimonie liturgiche, festività, orazioni, processioni, i riti della banca sono invece fatti di pratiche di ufficio, operazioni contabili e file davanti agli sportelli, i nuovi altari votivi. Se, però, nelle chiese l'elemento da venerare è Dio, nelle banche è il denaro, ormai nuovo Dio. E mentre Dio si celebra attraverso le devozioni e i riti liturgici, così il nuovo dio denaro si celebra attraverso le transazioni, la modulistica e le varie operazioni finanziarie. Giulio Chiodi, evidenziando il superamento del Dio cristiano con quello odierno del denaro, sostiene:

La nuova divinità, il denaro, si venera senza sosta. Proprio in quanto divinità, il denaro è appunto un dio vero e, pur se appare rivolto assolutamente all'immanenza, dell'antico conserva tutti i tratti di trascendenza e altrettanto la venerabilità, così come gli effetti psicologici sui suoi devoti. Anch'esso fa miracoli. Beneficia chi lo possiede, fa potente chi è oggetto della sua benedizione, trasforma gli animi e li eleva nella vita materiale e in quella spirituale, e interviene, nella sua onnipotenza, a modificare l'ordine naturale delle cose. Come il vecchio dio soprannaturale anch'esso ha caratteri soprannaturali: non si vede, non si sente, non si tocca se non nelle immagini e negli oggetti liturgici delle ritualità che lo celebrano (Chiodi 2009: 81).

Il denaro – sensibile, tangibile e materiale – che si può vedere e toccare, non esprime la sua essenza ma soltanto qualcosa di simile ai santini che si distribuivano sulle soglie delle chiese. È minuteria per modeste esigenze quotidiane, bisogni del momento, per piccole necessità consolatorie, quindi per le pratiche devozionali più marginali del culto; appunto come avveniva con le immagini dei santi, che un tempo erano in circolazione tra i fedeli. Il vero dio non è materiale e non può quindi essere né veduto né maneggiato. È un *Deus absconditus*, che si cela dietro i suoi riti e le sue liturgie, dietro le celebrazioni. Anche il denaro, dunque, è invisibile. Si nasconde dietro i terminali elettronici e lo si evoca sotto il battere dei tasti,

che accreditano, trasferiscono, accumulano, distribuiscono, mettono in movimento somme immani, che nessuno materialmente né vede né tocca, ma che sono alluse in segni e simboli che appaiono su un visore o su fogli stampati, su moduli, cedole, bilanci; soprattutto questi ultimi nascondono i suoi più oscuri misteri, ai quali accudiscono solo i più grandi iniziati. Il vero dio, nella sua magnificenza e potenza, non è certo in quelle poche monete che circolano da una mano a l'altra; queste, ripetiamolo, sono solo santini, che ogni buon devoto si porta in tasca. Egli è là, nel suo tempio, e lo abita nella sua inaccessibile onnipotenza, uno e diviso, accudito gelosamente dai suoi sacerdoti secondo le loro gerarchie di operatori, bancari, agenti di borsa, banchieri, finanziari, tutti personaggi investiti e consacrati come ministri del suo culto (Chiodi 2009: 82).

129

Il nuovo dio gioca col suo essere *absconditus*. Ama nascondersi negli oggetti che rappresenta<sup>13</sup>. È il suo modo di manifestarsi, rendersi visibile. Più un oggetto è prezioso, più la manifestazione del potere del nuovo dio è evidente. E da questo dio si diventa dipendenti. Un gioco conosciuto anche dal vecchio dio. Il nuovo dio interviene nelle cose umane, dove ancora è presente il vecchio, e si maschera dietro quest'ultimo, sì che i fedeli, credendo di obbedire al vecchio servono senza saperlo il nuovo, che gli è dietro

---

<sup>13</sup> Sul punto Walter Benjamin offre un'interessante interpretazione del capitalismo come un sistema religioso, dove il culto si è emancipato dai suoi oggetti tradizionali (Dio, santità, ecc.) e si è focalizzato sulla speculazione finanziaria e sul debito. Si è fatto ricorso prevalentemente alla traduzione di Salzani del 2013. L'introduzione di C. Salzani "Politica profana, o dell'attualità di Capitalismo come religione" è consigliabile per chiarezza e documentazione bibliografica.

nascosto (Luchte 2009: 413-437). Per esempio, il vecchio dio lascia credere che lo si possa meglio incontrare tra le folle di turisti, per l'occasione denominati pellegrini, che non nella tranquilla solitudine di una piccola chiesa dimenticata. Quelle folle incontrano invece il nuovo dio, che si fa credere il vecchio. Del resto il nuovo dio si concepisce solo in una cultura monoteistica. In realtà, al pari della chiesa, anche la banca sta per essere sostituita da un luogo che la renderà non più visibile e questa "sua nuova fisicità" è la sua forza. È una fisicità solo immaginaria perché è nell'etere e in questa nuova "versione" assicurerà una costante connessione. Ciò che non si vede si immagina, rendendo la cosa sempre più affine alle proprie aspettative. Lo spazio fisico della banca sarà definitivamente sostituito dallo spazio virtuale e il denaro sarà contenuto nelle sole carte di credito o bancomat, i nuovi santini da distribuire, che renderanno il tutto ancora più sacro e miracoloso.

130 Come il Dio cristiano anche il dio Denaro crea e, come si è detto, fa miracoli. La sua è una creazione continua: distrugge e fa sorgere cose nuove e trasforma ininterrottamente il mondo e le creazioni da lui attuate. Il suo operare infligge costanti sciagure. È lui a conferire valore a tutto: è il denaro il metro del valore, il valore è il denaro. E questo valore, con la sua promessa di felicità, ha ormai soppiantato tutti gli altri. «Qui si esplica la vera natura della nuova divinità e si esercita la sua vera potenza: nel valore, nell'assegnare ad ogni cosa un prezzo; e non solo alle cose, ma lo determina anche per le persone; soprattutto per le persone, in virtù di ciò che fanno, di ciò che vogliono, di ciò che danno e prendono, di ciò che dicono, in virtù dei loro desideri, dei loro interessi, insomma di tutto il genere di vita che conducono, quindi della loro vita. Dunque, nella sua onnipotenza governa tutta la vita del genere umano a suo piacimento. Il prezzo è l'emanazione del suo spirito, ed è il suo spirito, l'energia accessibile della sua essenza inaccessibile. In principio era il prezzo, il prezzo era presso il denaro, il prezzo era il denaro. E viceversa, naturalmente» (Luchte 2009: 83). Il nuovo dio vuole un solo costume, il suo, quello del valore stabilito dalla quantità, in sintesi, del valore monetario. La sua volontà quantificatrice cancella le culture e le civiltà e distrugge le loro lingue, imprime ovunque il suo volto, la sua tipologia di vita, che deve per tutti essere uniforme ed interscambiabile tra gli individui<sup>14</sup>. Le sole differenze ammes-

<sup>14</sup> La base di partenza della mia personale idea sulla questione, è ravvisa-

se sono stabilite dalla quantità di ricchezza monetaria. È un dio che alletta gli individui realizzandone i desideri, li compra. È più facile comprarli individualmente. Dopo comprati, vengono massificati. L'individualismo è il paradiso terrestre che il nuovo dio restituisce generoso all'umanità, in cambio della sua devozione. Uno dei problemi connessi all'individualismo è l'atteggiamento che assume l'uomo verso ciò che lo circonda, che ne evidenzia il mutato senso delle cose e il loro concetto. Il concetto di individuo, di moneta e di mercato non "descrivono" soltanto, ma sono nozioni epistemologicamente orientate e producono effetti.

Si rifletta sull'operato del nuovo dio. Il prezzo implica la monetizzazione delle cose. Se ogni cosa ha un prezzo, vuol dire che è rappresentativa di una quantità di denaro. La cosa è fatta ad immagine e somiglianza del dio vivente, il denaro. La consacrazione alla nuova divinità comporta allora che la cosa diventi la rappresentazione del denaro e che in tal senso diventi partecipe del divino. Acquisendo un proprio prezzo ogni cosa perde sé stessa, è privata della propria autonomia, della propria natura. Diventa una quantità allineata ad altre quantità, una frazione di un tutto. Diventa fungibile. Qui, una nuova idea di crociata diventa una metafora per descrivere queste dinamiche contemporanee, in cui il denaro e la politica si intrecciano per giustificare azioni che potrebbero altrimenti essere viste come puramente opportunistiche o imperialistiche.

131

## *7 Per una conclusione*

Dietro la rappresentazione di un conflitto manicheo fra "Bene" e "Male", fra democrazia e autocrazia, viene nascosta la realtà di una guerra per l'egemonia acquisita, tra i molteplici interessi in gioco, nel sovrapporsi di politica di potenza e di interessi economici di un singolo paese.

Quando si tratta di guerra è arduo non interrogarsi, non riflettere, cercare le ragioni e ipotizzare i principi che hanno dato il via al conflitto, ma questo implica un ragionamento complesso, inserito in una prospettiva storica, che urta contro la semplificazione binaria amico/nemico. La complessità, le ragioni e la

---

bile nella concezione weberiana dell'influenza della economia sulla religione e della religione sull'economia. Cfr. Weber (2002).

storia richiamano richieste di pace, diplomazia, paesi neutrali, stati cuscinetto, mediazione: tutti elementi estranei alla logica primitiva amico/nemico.

Il ridurre il tutto alla sola raffigurazione del nemico significa distogliere l'attenzione da problemi quali, ad esempio, le disuguaglianze. Questa semplificazione arruola i cittadini in una guerra, in una visione del mondo, nella quale loro in verità sono sudditi: non riguarda la loro emancipazione ma la competizione per il dominio di altri. E, nemico dopo nemico, si allarga il solco della repressione del dissenso e la democrazia, dimenticando di essere dissenso, scivola verso l'ossimoro della "democrazia senza conflitto". Si assiste a una normalizzazione della guerra e della sua logica, che porta a un'estrema esasperazione quel processo di standardizzazione dell'emergenza, dalle legislazioni contro il terrorismo fiorite dopo l'attacco alle Torri Gemelle. Il nemico è da cancellare, è disumano.

132 Ciò evidenzia l'esaurirsi dei valori della democrazia. Quest'ultima diviene vittima della guerra come pluralista e conflittuale, come spazio aperto all'espressione del dissenso, e anche in quanto terreno di trasformazione sociale. Da un lato, sta la dissimulazione del conflitto sociale e delle sue potenzialità emancipanti attraverso il reclutamento in una società unita contro il nemico esterno. Dall'altro lato, l'attribuzione di risorse per la guerra ha luogo a svantaggio di quelle destinate alla rimozione degli ostacoli di ordine economico e sociale.

Recuperare i valori della democrazia è essenziale. Ma continuare a perseguire l'idea di attuare movimenti missionari miranti a diffondere la volontà del dominio mascherata da buoni propositi, è cosa errata. Il dominio di una propaganda bellica pervasiva si ripercuote sul passato, sul presente e sul futuro di ognuno. Sostiene Debord:

La prima intenzione del dominio spettacolare era far sparire la conoscenza storica in generale; e in primo luogo, quasi tutte le informazioni e tutti i commenti ragionevoli sul passato più recente. [...] Con la distruzione della storia l'avvenimento contemporaneo stesso si allontana immediatamente in una distanza favolosa, tra le sue narrazioni non verificabili, le sue statistiche incontrollabili, le sue spiegazioni inverosimili e i suoi ragionamenti indifendibili (Debord 2018: 42).

Con la "fine della storia" svaniscono la critica e la prospettiva

di cambiamento del futuro. Il controllo sul presente, attraverso la perdita della dimensione storica, ipoteca la trasformazione del futuro.

La guerra è l'estrema manifestazione, nella sua cruda e nuda materialità, di quel potere senza limiti che il costituzionalismo e la democrazia costituzionale contrastano. «Il linguaggio della guerra è quello di una sfrenata libertà "privata", è quello di uno stato di natura globale hobbesiano, con le sue guerre endemiche e le sue diseguaglianze strutturali, con la competizione che si fa violenza armata» (Algostino 2024: 8). Progettare azioni per la pace significa anche agire per una democrazia pluralista, conflittuale e sociale, per un cambiamento della società verso l'attuazione della giustizia sociale.

Di azioni per la pace ne sono state pensate e attuate diverse, ma le guerre continuano. Forse il problema è proprio nella scelta dei valori da perseguire che troppo spesso allontanano dalla cosa che più di tutto è importante: fare il giusto.

Se con il perseguire il "giusto" si intende tutelare l'essenza della libertà, dell'uguaglianza e dei diritti individuali, valori fondativi della democrazia, è auspicabile pensare al giusto quale fine per dissolvere la crisi che avvolge la democrazia. Uno scopo che dovrebbe essere desiderato e voluto da ogni persona. È il singolo uomo concreto che deve farsi "giusto", che deve volersi "giusto". Giusto è colui che è profondamente innocente, nudo di ogni potere, spogliato da ogni apparenza di vantaggio che possa derivare dalla sua condizione, quindi, è colui che va oltre ogni idea retributiva, ogni idea di scambio: questa idea di giusto si avvicina all'idea di dono. Un tale "uomo giusto" non erra nella scelta di un principio, di una regola e di una norma. Questo giusto ha a che fare con il bene, ma il bene in quell'accezione per la quale eccede ogni calcolo e ogni misura. Questo giusto concretizza la giustizia.

È nella ricerca di "farsi giusto" che si protegge la libertà, l'uguaglianza e i diritti di ogni singola persona e si acquisisce, giorno per giorno, l'importanza del preservare tali valori per la sopravvivenza stessa della comunità e della democrazia. L'importanza di essere liberi e di essere parte di una collettività dove i diritti o i valori di uno sono considerati al pari di quelli degli altri, rende consapevoli che tali esigenze vanno garantite a tutti.

In questa prospettiva, è importante che etica e morale non si dissocino da un fine comune. Se, infatti, vanno per due stra-

de differenti, la prima diviene vuoto formalismo, la seconda si perde nella sterilità di una mano destra che attende sempre di sapere cosa fa la sinistra, prima di agire. Solo dove moralità e etica si compenetrano, sembra aprirsi la prospettiva di una “vita buona”, “una vita giusta”. Come scriveva lo storico Johan Huizinga, nessuno dovrebbe desiderare uno “Stato etico”, ma nessuno dovrebbe egualmente auspicare l’avvento di uno Stato che sia sottratto al giudizio etico dei suoi cittadini. Non vi sarebbero, altrimenti, garanzie, né responsabilità (Huizinga 1947).

### Bibliografia

- Acemoğlu, Daron – Robinson, James A. (2013). *Perché le nazioni falliscono*. Milano: il Saggiatore.
- Agostino (Aurelius Augustinus Hipponensis). *Contra adversarium Legis et Prophetarum*. Roma: Città nuova 2000.
- *De Civitate Dei*. Milano: Bompiani 2001.
- *In Iohannis epistolam ad Parthos tractatus decem*. Roma: Bompiani 1985.
- 134 Alfieri, Luigi (2023). “La pace è un fine o un mezzo?” In: Bianco C. – Foderaro A. – Tavolaro G. (a cura di), *Potere, pace, diritti. Idee forti per una realtà debole*. Milano: FrancoAngeli.
- Algostino, Alessandra (2024). *Clima bellico e deriva autoritaria: una connessione letale per la democrazia*, online <https://www.questionegiustizia.it/data/doc/3904/clima-bellico-e-deriva-autoritaria-una-connessione-letale-per-la-democrazia.pdf>, 8. Accesso 20 maggio 2025.
- Aristotele. *Politica*. Milano: Bompiani. 2016.
- Bellini, Piero. (1989). *Il gladio bellico. Il tema della guerra nella riflessione canonistica dell’età classica*. Torino: Giappichelli.
- Benjamin, Walter (2013). *Capitalismo come religione* [1921]. Genova: Il Melangolo.
- Berti, Enrico (2006). “Esiste un’etica della guerra?”. In: V. Posenti (ed.), *Pace e guerra tra le nazioni*, Milano: Edizioni Angelo Guerrini e Associati.
- Butler, Judith (2020). *La forza della non violenza. Un vincolo etico-politico*. Milano: Nottetempo.
- *La bussola del lutto*, online <https://magazine.cisp.unipi.it/la-bussola-del-lutto/#:~:text=Ma%20un%20futuro%20del%20genere,la%20maliziosa%20accusa%20di%20antisemitismo>. Accesso 20 maggio 2025.

- Campione, Roger (2009). *El nomos de la guerra. Genealogía de la 'guerra justa'*. Valencia: Tirant lo Blanch.
- Canetti, Elias. (1981). *Massa e potere*. Milano: Adelphi.
- Chiodi, Giulio Maria (2009). "Dio, il denaro, l'immondizia". *He-liopolis. Cultura, Civiltà, Politica*, 8(1-2):81-87.
- Cicerone (Marcus Tullius Cicero). *De Legibus*. Roma: L'Erma di Bretschneider. 2008.
- Debord, Guy (2018). *Commentari sulla Società dello spettacolo, 1984-1988*. Bolsena: Massari.
- Dilliard, Irving (1941). *Mr. Justice Brandeis, Great American*. St. Louis: The Modern View Press.
- Dussel, Enrique (2018). *Metafore teologiche di Marx*. Roma: in-Schibboleth.
- Foucault, Michel (2005). *Nascita della biopolitica*. Milano: Feltrinelli.
- Galli, Carlo (2002). *La guerra globale*. Roma-Bari: Laterza.
- Goyard-Fabre, Simone (1982). "Guerre et paix chez les jurisconsultes du droit naturel et des gens". *Revue européenne des sciences sociales*, 20(61) : 89-120.
- Grozio, Ugo (2010). *Il diritto della guerra e della pace [1625]*. Padova: CEDAM.
- Herz, John (1950). Idealist internationalism and the security dilemma. *World politics*. 2(2):157-180. 135
- Huizinga, Johan (1947). *L'Uomo e la Cultura*. Firenze: La Nuova Italia.
- (1974). *La Scienza Storica*. Bari: Laterza.
- Lana, Italo (1988). *L'idea della pace in Aristotele, Cicerone, Agostino*. In: B. Amata (a cura di), *Cultura e lingue classiche*. Roma: Las.
- Luchte, James (2009). "Marx and the Sacred". *The Journal of Church and State*, 51(3): 413-437.
- Mazzucato, Mariana (2022). *Il valore di tutto. Chi lo produce e chi lo sottrae nell'economia globale*. Roma-Bari: Laterza.
- Mattei, Giona (2012). "Michael Walzer e il labirinto della guerra". In: M. Walzer (ed.), *Le conseguenze della guerra. Riflessioni sullo jus post bellum*. Milano: Mimesis.
- McMahan, Jeff (2009). *Killing in War*. Oxford: Oxford University Press.
- Nardin, Tiziana (1998). "Philosophy of War and Peace". In: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. 9. London: Routledge.
- Pettinato, Cristina Maria (2017). "Dalla "guerra giusta" all'ecologia umana della pace: la giustificazione della guerra nel magistero pontificio degli ultimi decenni". *Diritto e Religioni*, 12(2): 654-737.

- Pietropaoli, Stefano (2008). *Abolire o limitare la guerra? Una ricerca di filosofia del diritto internazionale*. Firenze: Polistampa.
- Salvati, Michele (ed.) (2009). *Capitalismo e democrazia*. Bologna: il Mulino.
- Severino, Emanuele (2012). *Capitalismo senza futuro*. Milano: Rizzoli.
- Schmitt, Carl (1991). *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello 'ius publicum europaeum'* [1950]. Milano: Adelphi.
- Stimilli, Elettra (2011). *Il debito del vivente. Ascesi e capitalismo*, Macerata: Quodlibet.
- Tito Livio (Titus Livius). *Ab Urbe condita*. Milano: Newton Compton. 1997.
- Tommaso d'Aquino. *Summa Theologiae*. Roma: Città Nuova. 2018.
- Tyerman, Christopher (2012). *Le guerre di Dio. Nuova storia delle crociate*. Torino: Einaudi.
- Viola, Francesco (2005). "La teoria della guerra giusta e i diritti umani". In: S. Semplici (a cura di), *Pace, sicurezza, diritti umani*. Padova: Messaggero, 39-68.
- Walzer, Michael (1990). *Guerre giuste e ingiuste. Un discorso morale con esemplificazioni storiche*. Napoli: Liguori.
- (2012). "The Aftermath of War. Reflections on Jus Post Bellum". In: E. Peterson (ed.), *Ethics beyond War's End*. Washington: Georgetown University Press.
- (2017). "Le conseguenze della guerra. Riflessioni sullo jus post bellum", Milano: Mimesis.
- Weber, Max (2002). *Sociologia della religione. Protestantismo e spirito del capitalismo*. Milano: Bompiani.
- Weibel, Peter (2011). *Il capitalismo divino. Colloquio su denaro, consumo, arte e distruzione*. Milano: Mimesis.
- Zolo, Danilo (2001). *I signori della pace. Una critica del globalismo giuridico*. Roma: Carocci.
- (2002). "La guerra come strumento di protezione dei diritti dell'uomo". In: T. Mazzarese (ed.), *Neocostituzionalismo e tutela (sovra)nazionale dei diritti fondamentali*. Torino: Giappichelli.
- (2006). *La giustizia dei vincitori. Da Norimberga a Baghdad*. Roma-Bari: Laterza.