

Università degli Studi Roma Tre
Inaugurazione dell'Anno Accademico 2001/2002
31 gennaio 2002

Prolusione

L'evoluzione del concetto di pace: un itinerario storico

Prof. Renato Moro

“Un parola, per dire tutto, domina e illumina i nostri studi: “comprendere””. Così si esprimeva uno dei fondatori – e forse *il* fondatore – della storiografia del nostro secolo, il francese, Marc Bloch. Non si deve chiedere ai cultori della scienza storica di schierarsi per una opzione o per l'altra, di formulare giudizi di condanna o di assoluzione, di spiegare cosa si sarebbe dovuto fare; occorre chiedere loro di spiegare semplicemente cosa è stato (o non è stato), perché questo è avvenuto e con quali esiti sugli uomini e le società umane.

Di fronte a temi drammatici come quelli della pace e della guerra, l'atteggiamento della storia può sembrare assumere una posizione irenica o rinunciataria. Eppure, la scelta del “comprendere” - che non significa, beninteso, giustificare: e, quando scriveva queste parole, del resto, proprio Bloch militava nella Resistenza francese – appare per molti versi anche un gesto di rottura rispetto alle tante immagini del passato che assumono i contorni del mito, verso le tante certezze accettate senza esame critico, proprio perché presuppone uno sforzo di analisi che inevitabilmente finisce per *smontarle*, svelarne l'illusorietà o mostrarne la semplificazione.

Se parlare di pace oggi è particolarmente difficile, non per questo è meno necessario. Guardare al concetto di pace e alla sua evoluzione potrebbe sembrare una fuga nel mondo della cultura e della teoria rispetto alla drammaticità della realtà. Non credo sia così: è assai probabile che i modi di pensare non abbiano minor efficacia pratica dei fatti stessi. La realtà “oggettiva” ha la tendenza a essere foggata dal modo in cui gli esseri umani la percepiscono, dalle idee, dalle credenze, dai miti e dai simboli mediante i quali essi danno (o cercano di dare) senso al mondo. Uomini e donne agiscono in base alla realtà come essi la percepiscono, contribuendo così anche a formarla. Da questo punto di vista, ogni discorso sul modo di concepire, intendere, praticare, vivere il problema della pace non è meno concretamente decisivo dei rapporti di forza, degli intrecci di politica internazionale, delle ideologie in conflitto o dei problemi tecnici delle missioni di pace. La guerra e la pace non rappresentano solo *fatti*, ma anche complessi *costrutti simbolici*, sedimentati in tradizioni trasmesse che non riguardano solo rappresentazioni – appunto – di eventi, ma codici espressivi, forme di memoria e di identità collettive, sistemi di valore. Guarderemo dunque soprattutto ai modi di pensare delle collettività e ai movimenti sociali, al mondo della *cultura* in senso antropologico: all'universo dei timori, dei desideri, delle speranze, dei bisogni, delle ansie, dei sentimenti collettivi di masse sterminate di esseri umani.

Il quadro che ci si apre dinanzi all'inizio del secondo millennio e nel quale si inserisce oggi il problema della pace appare, per molti versi, assolutamente nuovo.

Per la verità, uno sguardo superficiale alla situazione attuale potrebbe farci pensare – ed in effetti ha fatto pensare a qualcuno – al XX secolo come ad un “secolo inutile”, che ci ha alla fine riportati

sostanzialmente al suo punto di partenza. Uno studioso inglese di grandissimo valore, Anthony D. Smith, ha parlato di una situazione che si potrebbe accostare alla favola della Bella Addormentata: l'osservatore ha l'impressione, dopo la fine della Guerra Fredda, di trovarsi ad assistere a qualcosa che rassomiglia al risveglio del castello dopo il bacio del principe, quando ognuno riprende a fare ciò che faceva esattamente cento anni prima. Se si confronta la situazione seguita alla caduta del Muro di Berlino con quella realizzata dal trattato di Versailles e dagli altri trattati di pace seguiti alla prima guerra mondiale, se si paragonano gli obiettivi attuali della politica internazionale e il programma di allora, racchiuso nei famosi 14 punti di Wilson, proprio questa può essere la sensazione: la Germania è tornata, come nel 1919, ad essere un grande Stato democratico al centro del nostro continente; i nuovi Stati nati nell'Europa dell'Est mantengono grosso modo l'assetto che avevano nel 1919; oggi è l'ONU a svolgere il ruolo che in origine era affidato alla Società delle Nazioni; l'opinione *liberal* mondiale appare colpita, ora come allora (ricordiamo solo l'insistenza di allora sul "martirio del Belgio" o sugli orrori perpetrati dai russi in Galizia), dagli atti di violenza contro i civili e dalle migrazioni forzate; le potenze occidentali, ora come allora, appaiono pronte ad intervenire militarmente in favore di una "pace democratica", mentre il rischio di un nuovo "ritiro" americano appare analogo al riflesso isolazionista seguito allora alla nascita della Società delle Nazioni. Nei nostri anni stiamo dunque assistendo a qualcosa di epocale, ma – ci ripetono questi osservatori – si tratterebbe semplicemente di una terza ristrutturazione dell'ordine internazionale di fine XX secolo, dopo quelle avvenute al suo inizio e alla sua metà. Alla prima guerra mondiale ha fatto seguito l'ordine di Versailles, alla seconda quello di Yalta, alla terza – anche se non combattuta, perché è stata la Guerra Fredda – una pace non poi così lontana dalle precedenti.

Quella appena esaminata è una interpretazione suggestiva, ma anche – credo – profondamente riduttiva. Davanti ai nostri occhi c'è certamente qualcosa di molto più nuovo e rilevante: come ci suggerisce un grande antropologo, che è anche un grande "saggio" del nostro mondo, Clifford Geertz, probabilmente stiamo assistendo ad un vero e proprio trapasso d'epoca e di civiltà, con il passaggio a un mondo assai diverso da quello passato, instabile, vago, irregolare, frammentato, senza più potenze compatte o blocchi rivali, senza più grandi concetti integrativi o totalizzanti. Ci sentiamo come in "un vortice" che "ci circonda in luoghi frastagliati e in tempi di discordia": "Il mondo in cui abbiamo vissuto [...] dopo Teheran e Postdam, anzi dopo Sedan e Port Arthur – un mondo di potenze compatte e di blocchi rivali, di formazione e costituzione di nuove macro-alleanze – non esiste più".

A questi enormi cambiamenti corrisponde anche un nuovo concetto di pace? Una delle aspirazioni che hanno animato e animano il nuovo pacifismo, quello degli anni più vicini a noi, è stata quella di ottenere un ordine, definito in positivo, nei rapporti internazionali, là dove era esistita soltanto la pace, intesa negativamente come mera assenza di guerra.

Alcune grandi cesure hanno portato a questa nuova sensibilità. Innanzitutto, quella rappresentata dall'Illuminismo che ha permesso il passaggio da una idea "naturale" di pace ("A fame, peste et bello libera nos Domine", si pregava nel Medio Evo) ad una idea di pace come ideale regolatore e risultato di un processo riformatore. Il secondo punto di svolta è stato poi lo sviluppo, nel contesto della società di massa, dei momenti pacifisti, di ispirazione cristiana o democratica, antimilitarista, socialista, tolstoiana: la guerra e la pace nell'età dei conflitti "totali", della morte di massa, della sacralizzazione della guerra, non erano più la prerogativa dei capi di governo, ma divenivano oggetto di una sfida organizzata, rivolta alle élites, alle autorità e, più in generale, allo Stato. Il trionfo delle "religioni politiche" novecentesche ha fatto il resto: si confrontavano ora due ideologie totali e contrapposte, quella della guerra e quella della pace. I movimenti pacifisti hanno conosciuto andamenti alterni e, soprattutto, sono entrati in crisi, prima, di fronte alla drammatica scelta di come opporsi al fascismo e al nazismo, poi, nuovamente, di fronte alla dura logica bipolare della Guerra Fredda. Tuttavia, anche in quest'epoca così difficile per gli ideali di pace è venuta emergendo una novità fondamentale, anzi uno dei contributi decisivi per una nuova impostazione del

problema: la riflessione di Gandhi, che tuttavia ha avuto a lungo una scarsa incidenza sui movimenti di massa. L'atteggiamento sostanzialmente passivo e individuale verso la violenza presente nella posizione di Tolstoj, il suo atteggiamento di totale rinuncia rispetto ad ogni conquista o efficacia "mondana" si mutava in una netta fiducia negli aspetti pratici della non-violenza come strumento politico di lotta. L'ultima cesura sarebbe avvenuta, infine, tra anni sessanta e settanta con una prima incidenza delle posizioni gandhiane sui movimenti di massa, con la significativa evoluzione della posizione della Chiesa conciliare e giovannea e con lo sviluppo, grazie al movimento intellettuale del *Peace Research* di Johan Galtung, per la prima volta, di una vera e propria "scienza della pace" accanto alla "polemologia": se alla violenza personale si accompagnava quella "strutturale" (quella delle istituzioni), allora ad un concetto negativo di pace, come assenza di violenza personale, doveva aggiungersi uno positivo come assenza di violenza strutturale, e quindi come lotta all'ingiustizia sociale, all'ineguaglianza, allo sfruttamento, all'imperialismo. La grande spinta verso l'"educazione alla pace" e verso la "cultura della pace" dei primi anni ottanta, in relazione alla crisi legata all'installazione dei missili Pershing e Cruise in Europa, sarebbe nata su queste premesse e avrebbe visto l'emergere di nuove componenti sia ambientaliste sia legate ai movimenti femminili. La pace da sempre vissuta come idea negativa veniva per la prima volta ad essere percepita da grandi movimenti di massa come fatto costruttivo e dinamico e la non-violenza da etica dell'intenzione e della testimonianza passava a discorso di responsabilità e di agire sociale. Per un momento, almeno, la pace sembrava divenuta un'opzione più "realista" della guerra. Dopo un cinquantennio di monumenti volti alla sacralizzazione dei conflitti (cimiteri di guerra, monumenti ai caduti, sacrari, tombe del "soldato ignoto"), sarebbero cominciati a comparire numerosi, a partire dal Centro della pace di Hiroshima di Kenzo Tange, i monumenti alla pace.

Dopo il 1989 si era pensato, in un primo momento, al semplice ritorno della guerra classica, quella teorizzata da Clausewitz. Gli anni novanta hanno conosciuto invece una inedita forma di guerra, caratterizzata dalla caduta della distinzione tra combattenti e non combattenti, dalla presenza decisiva dei gruppi paramilitari e, addirittura, criminali, da tecniche più vicine alla guerriglia e alle pratiche antiinsurrezionali che ai conflitti militari classici, dalla miscela tra decentralizzazione e tecnologia avanzata, dall'aver spesso come obiettivo le popolazioni civili. Difficile da interpretare, questo fenomeno ha trovato una molteplicità di definizioni: si è parlato di guerre "intra-statali" e non più "inter-statali", di guerre a "bassa intensità" rispetto ai grandi conflitti classici del XX secolo, di guerre identitarie al posto di guerre per gli interessi geopolitici, di guerre "privatizzate" o "informali", di guerre "postmoderne", di guerre "vischiose", come qualcuno recentemente ha voluto chiamarle. La nuova realtà delle operazioni di peace-keeping avviata dall'ONU in Namibia, Angola, El Salvador, Cambogia e Mozambico, con significativi successi ha trovato invece difficoltà e in qualche caso veri e propri fallimenti in Ruanda, Somalia, ex Jugoslavia, Timor Est. Il problema appare essenzialmente quello che al "camaleonte" della guerra - per usare ancora una metafora di Clausewitz - deve corrispondere una trasformazione anche del concetto di pace. Forse, alle guerre "postmoderne" è necessario si contrapponga un pace "postmoderna".

Di fronte alla nuova realtà del dopo '89 l'idea della "pace democratica", l'idea cioè della natura pacifica dei regimi rappresentativi, è uscita dal mondo delle discussioni accademiche degli scienziati politici per divenire una direttiva dell'amministrazione Clinton, e non solo di essa: favorire la democratizzazione significherebbe favorire la pace. Ma, a parte l'incessante discussione accademica sul fatto se questa corrispondenza tra "più democrazia" e "più pace" sia una legge universale (qualcuno ha tirato in ballo anche la tendenza delle antiche *poleis* greche a combattersi o non combattersi tra loro) oppure se sia da intendersi solo come legata a un periodo storico (seconda metà del XX secolo) e a un'area geografica (quella euroatlantica), resta il fatto che ogni ottimismo in questa direzione appare fuori luogo. Il discorso vale infatti anche per democrazie giovani e in fase di istituzionalizzazione? Vale per democrazie non "liberali"? La democrazia nella sua storia si è mostrata ben attrezzata a governare i conflitti di interesse: ma

ha gli stessi strumenti di fronte a quelli identitari? Il massimo che si possa dire in materia credo che sia che la “pace democratica” resterà a lungo un attributo della sola area occidentale. Nei fatti, tuttavia, questo ha provocato una significativa crisi del pacifismo, almeno così come si era configurato nel corso del secolo fino alla metà degli anni ottanta. Già in occasione della Guerra del Golfo è ritornato vivace il dibattito sull'idea della “guerra giusta” e solo in pochi paesi, e non nelle roccaforti del pacifismo (Stati Uniti, Gran Bretagna, Olanda), si sono avute manifestazioni di massa per la pace. La guerra del Kosovo ha visto infine uno straordinario rovesciamento di posizioni per cui il pacifismo “politico”, o almeno una parte consistente di esso, ha sostenuto con forza le ragioni dell'ingerenza umanitaria e, addirittura, dell'imposizione della pace e di sanzioni militari contro la violazione dei diritti umani. Rispetto al concetto classico di “pacifismo” abbiamo insomma assistito a un profondo rimescolamento delle carte.

Proprio attorno alle Nazioni Unite ci si è spinti assai avanti, sulla base dell'esperienza accumulata sul campo, nell'elaborazione di un nuovo approccio globale al problema della pace (quello al quale si riferisce il Master in *Peacekeeping & Security Studies* presente a Roma Tre). L'uso di forze ONU per proteggere operazioni umanitarie, il passaggio da operazioni a carattere militare, realizzate dopo una tregua tra le parti per favorire le condizioni di un negoziato, a operazioni con rilevanti aspetti anche civili che avevano luogo dopo un negoziato e con lo scopo di aiutare a realizzare l'accordo stabilito tra di esse, lo sviluppo di programmi coordinati, per un certo numero di anni e in campi diversi, per sradicare definitivamente le cause di guerra, ricostruendo le istituzioni nazionali, promuovendo i diritti umani, creando forze di polizia civili, rappresentano una base di partenza del tutto nuova per il problema della pace. Il progressivo scivolare del concetto di *peace-keeping* in quelli di *peace-making* e di *peace-building*, cioè di costruzione attiva della pace dopo il conflitto, le dimensioni completamente nuove di ambiti quali la costruzione della fiducia reciproca o l'accertamento dei fatti, il ruolo assunto, accanto ai militari, da funzionari politici civili, da persone attente al monitoraggio dei diritti umani, da osservatori elettorali, da specialisti in aiuto umanitario ai rifugiati, da funzionari di polizia, l'idea che il “consenso internazionale sulla importanza cruciale dello sviluppo economico e sociale” rappresenti “la più sicura base per una pace durevole” - come è detto nel rapporto annuale del Segretario Generale del gennaio 1995 - costituiscono senz'altro gli elementi fondamentali di un innovativo approccio integrato al concetto di pace che è in evidente contrasto con precedenti impostazioni legate a soluzioni di mero compromesso o alla ricerca di risultati in termini distributivi. In una letteratura internazionale oramai molto sviluppata sulla “risoluzione dei conflitti” si cercano di costruire modelli di educazione interculturale e di *peace-building* religioso. Si comincia a delineare anche il passaggio dalla idea della “risoluzione” a quella della “trasformazione” dei conflitti, con le ovvie implicazioni che questo comporta. Contrariamente a quanto pensavano di essere sul punto di fare, qualche anno fa, gli esponenti del *Peace Research*, terapie credibili contro la guerra non sembrano essere state trovate. Tuttavia, ancora oggi, il *Peace Research* come concezione emancipativa continua a concentrare utilmente la sua attenzione su una “teoria critica” della pace, mettendo a fuoco i processi sociali inclini alla violenza, quali soprattutto la mistificazione, la reificazione o la costruzione del nemico. Qualcuno è tornato invece a un concetto essenzialmente politico di pace. Secondo Mary Kaldor, Direttrice del Global Civil Society Programme alla London School of Economics and Political Science, l'obiettivo essenziale della pace deve tornare ad essere, in un'ottica neo-kantiana, essenzialmente quello della ricostruzione della legittimità. Al posto dell'emergenza umanitaria, vanno favorite le condizioni per un riemergere della società civile, per far contare quei cittadini che la diplomazia internazionale tende a trascurare; è necessario quindi distinguere tra imparzialità e neutralità, importante nel *peace-keeping* tradizionale a carattere umanitario ma non quando, come nel caso delle “nuove guerre”, si ha l'obiettivo primario della difesa delle popolazioni; vanno avviati piani di ricostruzione economica non da realizzare dopo la pace, sul classico modello del Piano Marshall, ma come primo obiettivo della pace stessa; va evitato un modello di transizione standard inteso come democratizzazione, puntando invece alla

realizzazione di sicurezza, spazio pubblico, riconciliazione e dialogo aperto; occorre puntare con decisione sulle forze disponibili presenti sul posto.

Non so se abbiamo di fronte effettivamente un nuovo concetto di pace adatto ad un “mondo in frantumi”, ad un “mondo patchwork”, per usare la bella espressione di Clifford Geertz. Sta di fatto che alcuni cambiamenti radicali sono avvenuti. Viviamo in un mondo in cui il problema del “giusto” e dell’“ingiusto” tende spesso a passare in secondo piano di fronte al primario valore della “vita” e del “vitale”. Molti insistono oggi sul fatto che tra pace interiore e pace socio-politica non vi sia inconciliabilità. Emmanuel Lévinas ci ha proposto un nuovo pacifismo come controllo della propria interiorità, come “ospitalità ontologica”. Una nuova “teologia della pace” smaschera e denuncia il nesso tra violenza, religione e società che la ricerca antropologica, quella sociologica e quella storico-religiosa hanno individuato e rispetto al quale la stessa tradizione storica cristiana non sembra potersi dire estranea. Negli anni della crisi delle ideologie nell’Occidente anche i discorsi sulla pace e sulla guerra tendono ad uscire, nella mentalità collettiva, dai linguaggi della mobilitazione totalizzante tramite la politica. Pace e guerra appaiono entrambe figlie di un sogno di unità che si tende a sostituire con una politica del relativo. Dal *pacifista* siamo passati al *pacificatore*, al compositore di conflitti, che, in realtà, è figura completamente diversa, visto che con essa cadono il rifiuto radicale dell’uso della violenza e, in molti casi, anche quello della forza. La tradizione “progressista” aveva sempre considerato il “diplomatico”, e cioè colui che usa le arti pazienti del trattare e del guadagnare tempo, una figura spenta e grigia o un malefico orditore di inganni conservatori. Anche questo appare cambiato profondamente. Tuttavia, il problema del “Terzo-per-la-pace” di cui parla Norberto Bobbio appare irrisolto e difficile resta individuarlo come soggetto. Le grandi utopie pacifiche che propongono esseri umani perfetti e privi di conflitti, come privi di differenze – culturali e storiche, innanzitutto – non tanto rischiano di sembrarci non realistiche ma di lasciare immutate le condizioni della guerra. Una politologa americana, Jean Bethke Elshtain, ha proposto una politica “al di là della guerra e della pace” che rifiuta di vedere tutto il giusto e tutto il bene solo da una parte, che rifiuta di arrogarsi il diritto di uccidere proprio perché è un diritto assoluto, che per umiltà morale rifiuta la finzione secondo la quale tutti i mezzi sono accettabili se si dichiara buono o giusto il proprio fine.

Il paradosso supremo della guerra e della pace è che saremo giudicati per come ci saremo preparati ad affrontare ciò che è del tutto imprevedibile, ciò che non ci si può mai attendere. La grande, autentica, lezione sia dell’utopismo che del realismo politico coincide allora nell’invito a seguire l’etica della responsabilità. Immanuel Kant ha scritto che dobbiamo operare per la pace universale anche se non sappiamo “se la pace perpetua sia una cosa reale o un non senso”, cioè “dobbiamo agire sul fondamento di essa, come se la cosa fosse possibile”. Raymond Aron, che ha dedicato un’intera vita di studio al problema della guerra e della pace, ha terminato le quasi novecento pagine del suo monumentale lavoro con una conclusione “non conclusiva”: “[dobbiamo] pensare e agire con il fermo proposito di far sì che l’assenza di guerra possa continuare fino al giorno in cui la pace diventerà possibile, nell’ipotesi che un giorno lo diventi”. Contro ogni realismo cinico e ogni fatalismo disperato dobbiamo seriamente credere che la pace dipenda da noi. Anche Max Scheler, nell’ultima pagina del suo libro sull’*Idea di pace*, ci suggerisce che lavorare alla pace difficile ha qualcosa a che fare con l’“eroismo calmo, senza chiasso, della vita quotidiana”.