

La pace tra prassi e utopia

di Elisa Piras* e Francesco Strazzari**

Conceptualisations of peace, between praxis and utopia

Throughout the history of Western political thought, the concept of peace has received far less attention than that of war, because of its constitutive ambiguities and of the special attention to conceptualise and justify war, functional to the pursuit of realist – especially imperial and colonial – political goals. Although it is impossible to summarise a complex reflection that, albeit intermittently, has resurfaced from its beginnings to the present day, an attempt will be made to propose a brief reconstruction of the relationship between the concept of peace and those of praxis and utopia, shedding light on specific moments in which the tradition of pacifism has been confronted with the need to act concretely in the real world in order to end or avoid war and with the need to imagine ideal worlds in order to escape the belligerence that characterises the coexistence of different political authorities.

Keywords: Peace, Utopia, Praxis, Pacifist Movements, Transformative Politics.

In pace leones, in proelio cervi.

Tertulliano

Impregnata di metafore mutuate dal mondo della scienza medica, la riflessione e lo studio sulla pace, al pari di quella sulla salute, stenta a guadagnare spazio e profondità rispetto alla riflessione che mette a fuoco il suo correlato concettuale, ovvero la patologia-guerra. In altre parole, da qualunque angolo lo si guardi, il concetto di pace ha ricevuto assai meno attenzione che non quello di guerra. La pace è solitamente definita in negativo, come assenza di guerra, oppure – in senso più limitato – come l'atto

* Assegnista di ricerca in Filosofia Politica alla Scuola Sant'Anna di Pisa; elisa.piras@santannapisa.it.

** Professore ordinario di Relazioni Internazionali alla Scuola Sant'Anna di Pisa; francesco.strazzari@santannapisa.it.

che pone fine a una guerra. Per l'irenologo Gaston Bouthoul, essa indica «la condizione di un gruppo umano sovrano, cioè dotato di autonomia politica, il cui indice di mortalità non contiene una sezione di omicidi collettivi organizzati e guidati»¹. Lo scoglio è difficilmente evitabile: per quanto ‘in positivo’, anche questa definizione di pace rimanda alla problematica nozione di ‘omicidi collettivi’. Come osserva Anatol Rapoport, nei territori prediletti da storici e scienziati sociali, non è tanto l’accumulazione di conoscenza sulla pace, quanto ciò che impariamo su cause e dinamiche degli eventi bellici che è comunemente ritenuto importante al fine di (ri)stabilire le condizioni della pace stessa².

La ricerca sulla guerra, del resto, è tradizionalmente focalizzata su conflitti militari fra pari o simili – e dunque, nella Storia, su grandi potenze e comunque stati che si riconoscono reciprocamente sovranità. Non sorprende che massacri perpetrati nel nome della civiltà (crociate, guerre coloniali) raramente siano stati inquadrati nelle riflessioni sulla guerra – e dunque sulla pace. La rimozione di questa dimensione ha reso possibile definire la stessa Guerra Fredda, che ha visto le grandi potenze astenersi dallo scontro diretto, mentre milioni di persone morivano nelle guerre per procura nel Sud del mondo, come *Long Peace*³. Guardando più vicino a noi, la stessa vicenda delle missioni militari italiane che, dopo l’iniziale entusiasmo multilaterale nella cornice della pace liberal-democratica degli anni Novanta del Novecento, vengono dispiegate all'estero sotto il termine ‘missioni di pace’ – pur con mandati sempre meno chiari e ispirati al ‘ritorno degli interessi geopolitici’ – racconta la difficoltà nel tracciare i confini concettuali che distinguono e legittimano pace e guerra⁴.

L’ambivalenza concettuale, del resto, ha radici profonde, tracciabili fino all’etimo della parola. Mentre il termine greco *eirene* si trova spesso a richiamare una situazione sostanziva di riposo, serenità e concordia, in altri casi viene utilizzato più semplicemente al fine di designare l’assenza di guerra. La radice latina di pace (*pax*) si ritrova nel verbo *paciscor*, che in origine richiama l’accordo e il negoziato, ma che nell’uso finisce per definire la resa incondizionata e l’assoggettamento delle popolazioni sconfitte ad una sola parte, Roma, concepita come agente di civiltà e ordine, artefice della *pax romana*, per l’appunto.

1. G. Bouthoul, *La pace. Tra storia e utopia*, Armando, Roma 1976, p. 37.

2. A. Rapoport, *Definitions and Concepts of Peace*, in *Encyclopedia of Peace, Conflict and Violence*, Vol. 2, Academic Press, San Diego 1999.

3. Tra i tanti contributi sulla ‘Long Peace’, si veda J. L. Gaddis, *The Long Peace. Inquiries into the History of the Cold War*, Oxford University Press, New York 1987.

4. P. Ignazi, G. Giacomello, F. Coticchia, *Italian Military Operations Abroad. Just Don’t Call It War*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2012.

In queste oscillazioni di significato si coglie già un aspetto-chiave del problema: l'assunto implicito secondo cui fra pace e guerra, o meglio nel ciclo di guerre e paci la sfera dell'azione corrisponde solo alla dimensione della guerra, mentre la pace resta a connotare una più indistinta fase di normalità, peraltro organizzata attorno a miti ed epiche guerresche con valore costitutivo⁵. Tale assunto tende a eclissare la pace tanto come pratica quanto come prassi (ad esempio come *opus iustitiae*) – soffermandosi semmai sul suo essere ‘bene insufficiente’, che risparmia dal peggiore male, la morte violenta, ma non persegue necessariamente il *summum bonum*, il bene ultimo delle persone e delle comunità tipicamente presente nel pensiero utopico⁶.

I. Fra fede e impero

Nel I secolo a.C. Cornelio Nepote mette in bocca a Epaminonda parole sprezzanti sulla pace, rappresentata come prodotto della guerra, per cui coloro che vogliono una pace durevole devono addestrarsi nella pratica delle armi, piuttosto che della vacua retorica⁷. Un tema classico è per l'appunto quello della durevolezza della pace, quasi un *cliché* nella propaganda di epoca imperiale, memorabilmente ritratto da Marguerite Yourcenar nelle riflessioni sulla *Tellus Stabilita*: l'imperatore Adriano forzò la pace nella deliberata convinzione che ogni acquisizione si sarebbe col tempo stabilizzata, che le costrizioni imposte sarebbero state infine interiorizzate, e che dunque la maschera avrebbe aderito al volto⁸. Adriano fece costruire l'Ara Pacis, Virgilio narrò la missione di Roma come *pacique imponere morem*, e la pacificazione imperiale venne celebrata come fonte di armoniosa prosperità.

Con il Cristianesimo le cose si complicarono, considerata anche la dottrina evangelica del perdono e la refrattarietà dei primi cristiani ad impugnare la spada. Più in generale, il discorso religioso non legge la pace in termini di durevolezza, ma la colloca oltre il tempo (la pace eterna), ancorata ai temi della giustizia e della salvezza. Se non si approderà a una teologia della pace, si perverrà tuttavia all'elaborazione per fasi di un'influente teologia della guerra. Nella sua difesa dei cristiani dall'accusa di

5. V. Jabri, *Discourses on Violence: Conflict Analysis Reconsidered*, Manchester University Press, Manchester 1996.

6. Si veda la voce “Pace” di Norberto Bobbio in *Dizionario di Politica*, UTET, Torino 1990.

7. Cornelius Nepos, *Vitae*, *Epaminonda* 5,1-4.

8. M. Yourcenar, *Memorie di Adriano. Seguite dai taccuini di appunti*, Einaudi, Torino 2014.

esporre Roma alle invasioni barbariche, nel 240 d.C., Origene rifiuta la scelta – proposta da Celso – fra gli obblighi della difesa e il ritirarsi dal mondo. Evoca invece una comunità di credenti che costituisce un esercito nella *pietas*. Essa sta nella società e respinge la guerra perché trasforma re e barbari attraverso la Parola Invincibile che è Cristo, e così facendo doma le forze del caos⁹.

La conversione dell’Impero al Cristianesimo porta i teologi a riconoscere che l’Impero ha portato pace nel mondo consentendo l’annuncio della Parola a tutti i popoli e domando i popoli belligeranti: ricondotti alla dottrina, essi conoscono la pace e hanno la meglio sui demoni che li spingono alla guerra. Nella sua Orazione su Costantino, Eusebio di Cesarea sostiene che gli ideali di armonia e concordia vivono nell’associazione fra Impero (Roma) e Cristianesimo (Chiesa). Si aggiungono i teologi d’Oriente nel contemplare l’adempimento dell’antica profezia del mondo in pace, per la quale «Dio volle associare i popoli di lingue diverse e i regni di civiltà discordi, decise di sottomettere ogni gente civile a un solo impero, imponendo il vincolo di un potere concorde, affinché l’amore della religione unisse i cuori», e dunque «una nazione non leverà più la spada contro l’altra, e non impareranno più la guerra»¹⁰.

L’idea di una corrispondenza fra autenticità della fede e autenticità della pace nella sua dimensione temporale non può essere letta come mera figlia delle circostanze storiche: «nella Bibbia la pace è considerata sinonimo di salvezza divina, è il complesso dei beni messianici e quindi spesso è presentata in rapporto con la vita divina»¹¹. Nel contesto della letteratura profetica veterotestamentaria politica, società, natura e religione sono fra loro in stretta dipendenza, e l’idea stessa di pace (*shalom*) è dunque riflessa su diverse sfere¹². In assenza di fede viva, non si può dunque parlare di pace. Nel quinto secolo, il vescovo di Ginevra Salonio specifica la dottrina: gli eretici, simulando la dottrina, non possono che costituire una congrega-

9. Origenes, *Contra Celsum*, VIII, 72. Rivolto ai Cristiani, che riteneva minaccia per l’impero, Celso aveva così argomentato: «Venne, non tenetevi a distanza dall’attuale regime politico. Schieratevi a fianco dell’imperatore. Non cercate di costruirvi un altro impero, o di acquisire delle posizioni speciali. È un’apertura che voi potrete fare alla pace. Se tutti dovessero seguire il vostro esempio e astenersi dalla politica, la gestione di questo mondo cadrebbe in mano ai selvaggi barbari senza legge».

10. Rispettivamente, Prudenzio ed Eusebio di Cesarea, cit. in R. H. Bainton, *Il cristiano, la guerra, la pace*, Piero Gribaudo Editore, Torino 1968, p. 108.

11. S. A. Panimolle, “*Da pacem, Domine!*”, in *Dizionario di spiritualità biblico-patristica. I grandi temi della S. Scrittura per la «lectio divina»*, vol. 32: F. Manns, E. Peretto, S. A. Panimolle (a cura di), *Guerra e pace nella Bibbia*, Borla, Roma 2002, p. 7.

12. *Shalom* non può essere concepito se non nel vincolo inscindibile con la giustizia, estrinsecantesi nella difesa del povero, dell’indifeso, dell’orfano e della vedova. Si veda B. Maggioni, *La Pace nel Vecchio e nel Nuovo Testamento*, in “Vita e Pensiero”, 9, 1980, p. 126.

zione votata al male, generando tribolazione e dannazione, anche quando queste vengono dissimulate sotto le spoglie della concordia e della pace. Nel mondo cristiano la pace, in altri termini, perché sia tale (duratura e non illusoria) non può essere raggiunta sulla sola base di astuzie e alleanze politiche, ma deve trovare un posto nei cuori delle persone e alimentarsi con la fede¹³.

Nel complesso, si può affermare che nella riflessione di età premoderna sul tema della guerra e della pace l'accento cade sul tema della giustizia, del torto subito: l'ingiustizia appare come causa di conflitto, e ha come correlato concettuale la giustizia. Attorno al problema della giustizia si elaborano due orientamenti di fondo, in parte inconciliabili. Da una parte, la legittimazione del ricorso alla guerra per ristabilire la giustizia – che porta Agostino alla prima formulazione delle tesi sulla guerra giusta, poi rielaborate nei secoli a venire. Dall'altra parte, il rifiuto delle armi come strumento di giustizia dei primi cristiani, fino all'invito al perdono totale e incondizionato, sintetizzato nell'imperativo «amate i vostri nemici e pregate per i vostri persecutori».

Così, lungo la prima linea, si incontra l'idea, più o meno radicata in considerazioni sulla natura umana segnata dal male, che la pace duratura, per quanto bene supremo, resti una realtà metastorica: se al singolo compete una morale guidata dall'amore, è compito *dell'autorità politica* cercare di stabilire la pace possibile, ristabilendo condizioni di giustizia, anche attraverso la guerra come male necessario. Lungo la seconda linea, quella del rifiuto delle armi, il Nuovo Testamento con il Discorso della Montagna («Beati gli operatori di pace, perché saranno chiamati figli di Dio») non lascia spazio a dubbi nel presentare la pace come un modello di condotta che deve diventare vita vissuta, fino alla disobbedienza di fronte al comando di agire con violenza¹⁴. Il nesso violenza-giustizia-pace viene, dunque, rinnegato, mentre al suo posto si fa strada la possibilità di gestire i conflitti attraverso mezzi nonviolenti.

Si potrebbe riflettere a lungo, ma non è questa la sede, sui nessi che intercorrono fra glorificazione dell'impero, dottrina della guerra giusta e appelli alla guerra santa, nell'era delle Crociate – e di come significativa-

13. Si noterà come tale dottrina sia riflessa nell'idea di pace che è proiettata, nel mondo islamico, nella Umma – l'unità di tutti i credenti che trascende confini, stati e nazioni – soprattutto per quelle correnti di pensiero islamico nel cui schematismo dottrinale non è ammessa la possibilità di pace in forma di *dar al-sulh* (letteralmente la «terra del trattato», dominio della conciliazione), mentre viene lanciato l'appello alla trasformazione in *dar al-islam* dei territori rappresentati come regno della guerra e dell'infedeltà (*dar al-harb*), siano essi formalmente sotto un sovrano musulmano oppure laico.

14. Mentre Tertulliano scrive che, disarmando Pietro, Cristo aveva sfilato la spada a ogni soldato, il vescovo Ippolito definisce la guerra come omicidio, sostenendo che i soldati desiderosi di convertirsi debbano apprendere a disobbedire davanti all'ordine di uccidere.

mente meno sviluppata sia stata la dottrina della disobbedienza e il rifiuto della violenza. Ciò che preme sottolineare qui è come l'appello alla guerra santa è sopravvissuto alla fine del Medioevo: non tanto nello spirito di crociata contro gli infedeli, ma grazie alla doppia frattura violenta prodotta dalla Riforma protestante in Europa e dalla conquista genocida del Nuovo Mondo, due processi estremamente violenti che sono stati accompagnati e sostenuti da un gran numero di riflessioni volte a giustificare la violenza, e da un meno nutrito *corpus* di riflessioni pacifiste, che hanno spesso battuto le strade poco esplorate dell'utopia¹⁵.

2. Pace e utopia nel pensiero politico moderno

I percorsi filosofico-politici dell'utopia e del pacifismo si intersecano all'inizio dell'era moderna¹⁶. Nel 1516, soltanto tre anni dopo la pubblicazione del Principe di Machiavelli, fu pubblicato e iniziò a circolare in Europa il libello aureo di Thomas More, descrizione dotta e scanzonata delle istituzioni e dei costumi degli abitanti di un'isola al confine del mondo presentata dalla prospettiva di un filosofo-marinaio. Il buon-luogo o non-luogo che costituiva il ribaltamento positivo della società inglese avrebbe dato il nome a un sottogenere 'carsico' del pensiero politico, che appare e scompare in diversi contesti storici. Quando si fa riferimento alla pace, però, la proposta di società perfetta di Utopia rivela un carattere ambiguo: alla pace sociale interna corrisponde un atteggiamento sfaccettato verso la guerra, 'profondamente detestata' dagli utopiani che però la accettano e talvolta la avviano, purché si combatta al di fuori dei confini, come misura di autodifesa, ma anche per riparare i torti subiti – in particolare in ambito commerciale – e per soccorrere popolazioni oppresse da governi tirannici. Questo pacifismo contingente era ben diverso dal pacifismo di Erasmo, che nel 1517 con il suo *Querela Pacis* proponeva un rifiuto incondizionato della guerra come *modus vivendi* per le relazioni internazionali, individuando tra gli ostacoli principali alla realizzazione della pace il patrimonialismo e l'avidità dei sovrani e in generale l'attaccamento ai beni materiali che rendeva le persone impermeabili al messaggio cristiano. Riprendendo alcuni spunti del dibattito cristiano ma riformulandoli per un pubblico di intellettuali umanisti, Erasmo presenta la pace come strumento della ragione e della divina provvidenza, una via da perseguiere per evitare gli effetti negativi

15. V. Lavenia, *Guerre in Età Moderna. Antiche e nuove legittimazioni dei conflitti*, in "900. Per una storia del tempo presente", 9, 2, 2009.

16. Per una ricostruzione approfondita di questi percorsi, si veda C. Altini, *Utopia. Storia e teoria di un'esperienza filosofica e politica*, il Mulino, Bologna 2013.

prodotti dalle guerre, abbozzando un argomento razionalista che sarà ripreso dai pensatori illuministi.

Il modello utopico di More viene rielaborato anche in altre opere, come *La città del sole* di Tommaso Campanella, che dal carcere all'inizio del Seicento descriveva una società all'avanguardia della tecnologia militare e sempre pronta alla guerra, tanto da esercitarsi con guerre finte per essere preparata a reagire alle provocazioni dei popoli vicini, invidiosi del buon governo. Verso la metà del secolo, anche nell'utopica società di Oceana descritta dal repubblicano James Harrington, la guerra rimane un'opzione possibile fintanto che non si renda la pace profittevole per quei cittadini che ripongono nella guerra le loro speranze di arricchimento.

Come per More, anche per Campanella e Harrington popoli ben governati muovono guerra soltanto dopo essersi riuniti in consiglio. A dispetto delle rappresentazioni stereotipate delle utopie come opere visionarie e fughe in un mondo irreale, è proprio la percezione 'realista' della normalità di alcuni fenomeni che caratterizzano le relazioni internazionali della modernità, come le ricorrenti guerre intra- e inter-statali, che colpisce in questi progetti. La pace è un bene sommo, ma la guerra non è il *summum malum* che una società può affrontare. I progetti di pace perpetua, anche quando perdono il carattere tecnicamente utopico e si concentrano non sulla descrizione di società ideali immaginarie ma sulla trasformazione delle istituzioni statali esistenti o nella creazione di nuove istituzioni sovranazionali, ripropongono varianti di pacifismo contingente. Per esempio, nel 1623 Émeric Crucé proponeva di disinnescare e disincentivare le guerre con un'assemblea composta dagli ambasciatori di tutti gli stati del mondo, ciascuno con pari legittimità politica, che avrebbe dovuto risolvere le controversie tramite arbitrato e se necessario reprimere i conflitti attraverso le forze congiunte degli Stati. Quasi un secolo più tardi, l'abate di Saint Pierre affidava le speranze di pace – una pace non universale ma 'separata', di portata europea – a un 'trattato di associazione' con il quale i principi cristiani d'Europa avrebbero affermato pubblicamente la loro accettazione dell'assetto geopolitico e istituito un'Unione sovranazionale che avrebbe potuto arbitrare le controversie tra i membri e costringerli al rispetto del trattato, se necessario.

A cavallo tra il XVII e il XVIII secolo, il pacifismo divenne una bandiera per alcune minoranze religiose, come i valdesi e i quaccheri, le cui vicende avrebbero ispirato gli appelli di Voltaire alla tolleranza come metodo di governo delle società complesse. Il pacifismo integrale dei quaccheri – definito dal fondatore del movimento, George Fox, e poi dal teologo Robert Barclay – rifiutava la guerra e ogni forma di violenza e dava una prima formulazione all'obiezione di coscienza. Fu proprio un pensatore e politico quacchero britannico trapiantato nel Nord America, William Penn, a

riprendere la tradizione dei progetti di pace con il suo *Discorso intorno alla pace presente e futura dell'Europa* del 1693, formulando la proposta – che sarebbe stata approfondita nel 1710 da un altro pensatore quacchero, John Bellers – di un Parlamento con rappresentanti eletti dai cittadini europei in grado di dirimere le controversie fra gli stati europei, includendo non solo gli stati cristiani dell'Europa occidentale, ma anche la Russia e l'Impero ottomano.

Il più noto tra i progetti filosofici per la pace perpetua è certamente quello pubblicato da Immanuel Kant nel 1795, opera minore della sua vasta produzione ma particolarmente preziosa per la storia del pensiero politico internazionale. La pace perpetua, per Kant, non corrisponde a un ideale per il mondo degli angeli, ma una possibilità reale di trasformazione delle dinamiche di potere esistenti, basata su un'analisi dei fatti e sull'assunto metodologico dell'interdipendenza. Sull'onda del (momentaneo) trionfo degli ideali rivoluzionari in Francia, Kant pensava possibile la realizzazione di un cambiamento epocale negli affari internazionali, attraverso un accordo tra stati per definire un nuovo codice di condotta che nel medio periodo avrebbe dovuto ridurre il grado di violenza dei combattimenti e la probabilità di nuove guerre e che nel lungo periodo mirava a estirpare la guerra dal mondo una volta per tutte. Ciò che è importante sottolineare è che il pacifismo degli autori che mirano alla realizzazione della pace perpetua non è tecnicamente utopico, poiché essi mirano a realizzare la pace in contesti reali e a loro ben noti, individuando soluzioni creative, frutto dell'immaginazione politica, per risolvere problemi concreti.

3. Il dibattito novecentesco

La carneficina della Grande Guerra ridusse drasticamente la popolarità delle proposte di ‘guerra giusta’, segnando un punto di svolta nel dibattito sulla pace¹⁷. Nel 1915 si tenne a Zimmerwald, nella Svizzera neutrale, la conferenza dei partiti socialisti antimilitaristi, che – sull’onda dello sconcerto prodotto dall’approvazione dei crediti di guerra da parte dei socialdemocratici tedeschi – propose una pace senza annessioni e riparazioni, mentre una minoranza dei delegati, guidata da Lenin, propugnava la mobilitazione per trasformare la guerra imperialista in guerra di classe e rivoluzione. Pacifismo e nonviolenza non erano sempre allineati nel pensiero politico socialista, ma potevano essere utili strumenti propagandistici

¹⁷. Per una discussione sugli sviluppi ottocenteschi dell’idea di pace perpetua e delle pratiche di pacificazione attraverso la guerra, si veda D. Losurdo, *Un mondo senza guerre. L’idea di pace dalle promesse del passato alle tragedie del presente*, Carocci, Roma 2019, pp. 87-181.

da utilizzare di volta in volta per marcare la differenza della prassi politica socialista per sovvertire i governi borghesi. La pace sociale e internazionale ingiusta – nata dall’oppressione del proletariato e a tutto vantaggio della borghesia – veniva rifiutata alla stregua della guerra imperialista, in quanto perseguiva gli stessi scopi. Sempre nel 1915, a L’Aia, nasceva la Women’s International League for Peace and Freedom (WILPF), il più importante movimento femminista pacifista internazionale, che avrebbe tenuto una posizione di nonviolenza assoluta durante entrambi i conflitti mondiali.

L’8 gennaio del 1918 Woodrow Wilson esponeva un piano in 14 punti per la ricostruzione di un ordine internazionale che trascendesse in maniera positiva l’esperienza della Grande Guerra e rendesse possibile una pace stabile e duratura tra i popoli. Pochi mesi più tardi, Ernst Bloch nel suo *Spirito dell’utopia* distingueva tra proposte utopistiche o astratte, prive di un fondamento reale, e proposte utopiche o concrete, che fondandosi su una *docta spes* – speranza che si nutre di una conoscenza approfondita della realtà sociale e politica – sviluppano idee per dare forma a ciò che ancora non esiste. Una pace stabile e duratura, o per dirla con le parole di Raymond Aron una ‘pace di soddisfazione’, è una situazione di equilibrio e assenza di conflitti violenti che può essere realizzata in questo mondo.

Fu la percezione di come la pace seguita alla Seconda guerra mondiale, con relazioni congelatesi in Guerra Fredda, generava ovunque insicurezza in forma di intimidazione davanti alla minaccia di una guerra termonucleare, a spingere alcuni scienziati ad una rottura epistemica, lanciando una sfida empirica con la creazione della *peace research*¹⁸. Da una parte gli studi strategici e di sicurezza, la geopolitica e l’indagine sulle ‘cause della guerra’; dall’altra, riflettendo da Hiroshima in avanti, l’eclettismo metodologico e disciplinare degli scienziati di pace, consapevoli dell’importanza delle preferenze valoriali nella ricerca e decisi a contribuire a determinare condizioni reali per il raggiungimento della pace. Una parte importante di questa agenda è rappresentata dalla ricerca sul disarmo, che ha fra i propri riferimento dal 1945 il Bulletin of the Atomic Scientists, il manifesto Einstein-Russel del 1955, la creazione dell’agenzia ONU per l’uso pacifico e il controllo dell’energia nucleare (IAEA) nel 1957 e il Premio Nobel per la Pace al movimento Pugwash del 1995. Per ammissione degli stessi protagonisti delle svolte che hanno segnato la Storia del ventesimo secolo, le idee e i risultati che animarono la ricerca sul fronte pacifista, un tempo dipinte come quasi-eversive e disfattiste, ebbero infine un impatto significativo nel plasmare il *new thinking* che giustificò la caduta dei muri e delle cortine di ferro. Dissidenti che – a Est come a Ovest

18. Si veda K. Höglund e M. Öberg (eds.), *Understanding Peace Research*, Routledge, London 2011.

– avevano animato la contestazione pacifista e antimilitarista di massa negli anni Settanta-Ottanta, si trovarono negli anni Novanta in posizioni influenti, quando non con responsabilità di governo – a discutere di guerre giuste e interventi umanitari, mentre anche fra i leader dei partiti ispirati dal pacifismo originario – si pensi alla parabola del Partito Comunista Italiano/PDS/DS dopo l'opposizione alla prima Guerra del Golfo – gradualmente sfumava il tabù della partecipazione ad azioni in guerra.

4. Il dibattito contemporaneo

Alla fine del secolo scorso, Norberto Bobbio proponeva una distinzione tra pacifismo passivo e attivo: il primo, fondato su una teoria scientifica o presunta tale, mira a dimostrare che la guerra non è necessaria; il secondo va oltre, considerando la guerra ingiustificabile. La capacità creativa e trasformativa dell'utopia, teorizzata più precisamente da Karl Mannheim nel 1929, è una caratteristica delle riflessioni sulla pace contemporanee. Questa possibilità dell'utopia di generare speranza e formare nuove sensibilità è teorizzata anche da Herbert Marcuse, che da una prospettiva marxista disincantata ritiene che solo attraverso l'utopia sia possibile tradurre la disperazione per il presente in protesta e ricerca di un *reale-possibile futuro*, da costruire tramite un ripensamento radicale dell'uso di scienza e tecnica per cambiare gli assetti socioeconomici e culturali della società e liberare le persone dal lavoro oppressivo e alienante prodotto dalle logiche capitalistiche¹⁹.

Anche il pensiero politico liberale ha gradualmente rivalutato il potenziale trasformativo dell'utopia, in particolare come antidoto all'eccesso di realismo e all'assuefazione alla violenza che questo produce. Non è un caso se John Rawls, tra i filosofi politici più importanti del Novecento, mentre le vicende balcaniche, ruandesi, somale mostravano la 'permanenza della Storia' dopo la caduta dei blocchi contrapposti, ha riproposto il modello kantiano della pace perpetua, dichiarando di voler fondare un'utopia realistica per estendere «i limiti delle possibilità politiche pratiche» e dimostrare che è possibile agire per cambiare le dinamiche del sistema internazionale esistente²⁰. Una delle novità metodologiche proposte da Rawls per l'elaborazione di progetti di pace perpetua realisticamente utopici è stata l'inclusione di spunti proveniente da un dibattito sviluppatosi – a partire da uno studio di Michael Doyle sulla politica estera statunitense²¹ –

19. H. Marcuse, *La fine dell'utopia*, Laterza, Roma-Bari 1968 (ed. or. 1967).

20. J. Rawls, *Il diritto dei popoli*, Edizioni di Comunità, Torino 2001 (ed. or. 1999), traduzione di S. Maffettone.

21. M. Doyle, *Liberalism and World Politics*, in "American political science review", 80, 4, 1986.

nell’ambito della teoria delle relazioni internazionali sulla ‘pace separata’, o ‘pace liberale’, che ha dato origine a una fitta agenda di ricerca che studia empiricamente l’assenza di guerra fra democrazie consolidate.

Con la fine della Guerra Fredda, in Occidente il tabù della guerra, scritto a chiare lettere anche nella Costituzione italiana e tenuto vivo dalla possibilità delle guerre per procura e delle *covert operations*, subisce una evidente erosione: proliferano le operazioni di polizia internazionale (*peacekeeping*) e gli interventi umanitari. Anche nel campo pacifista, di fronte alle massicce violazioni dei diritti umani e alle politiche genocidarie messe in atto in alcuni conflitti resi visibili dalle nuove tecnologie applicate dai mass media, si creano delle fratture profonde, che rivelano l’eredità delle matrici liberali, marxiste e religiose che hanno contribuito allo sviluppo del pacifismo contemporaneo e che generano nuove proposte di prassi pacifista – si pensi per esempio alle forze di interposizione nonviolenta e ai caschi bianchi, o alle diverse forme di mobilitazioni di ‘madri per la pace’ e ‘donne in nero’.

Nel dibattito pubblico, bollare le proposte pacifiste di utopismo, inteso come *wishful thinking*, si rivela spesso funzionale all’affermazione della variante militarista del realismo politico, che ammette corse agli armamenti e ricorso a violenza e guerra come necessità, in ragione delle presunte auto-evidenze della ‘realtà geopolitica’. Si tratta di una strategia di marginalizzazione, volta a releggere il pacifismo in luoghi-altri (volendo usare un termine caro a Michel Foucault, si potrebbe parlare di *eterotopie*) rispetto alla piazza o alla sfera pubblica, dai quali la comunicazione con le persone che vivono nel mondo di tutti i giorni è impossibile o surreale (si pensi ai classici esempi di eterotopie: il manicomio, il cimitero o il cinema). Per secoli i pacifisti hanno cercato di mostrare il realismo delle loro proposte per aver pieno accesso a pieno titolo nei dibattiti sulla sicurezza e sulla politica internazionale, senza essere relegati a ruoli di testimonianza o bollati come sognatori. Più recentemente, autrici e autori che hanno sviluppato riflessioni pacifiste hanno invece rivendicato il carattere utopico delle loro proposte, che mirano a estrarre dalla complessità del reale delle potenzialità di emancipazione per superare l’ingiustizia e la violenza dello *status quo*. Su queste posizioni, ad esempio, Ruth Levitas, che vede l’utopia come metodo più che come fine della ricerca e dell’azione politica, una possibilità di esprimere preferenze basate su ragioni ideali, coniugando speculazione teorica e azione pratica²². Non va dimenticato che il pacifismo contemporaneo è una costellazione di teorie, anche molto diverse tra loro, che

22. R. Levitas, *Utopia as Method. The Imaginary Reconstitution of Society*, Palgrave Macmillan, London 2013.

sostengono la nonviolenza e l'opposizione alla guerra in maniera assoluta o condizionata. Lo storico statunitense Jay Winter ha chiamato ‘utopie minori’ esperimenti di affermazione di una preferenza per un ordine internazionale pacifico, promossi da attori diversi – governi, diplomatici, intellettuali, movimenti studenteschi – che non hanno in sé nulla di utopistico: si tratta di pratiche di contestazione di un universo simbolico che riproduce la violenza e allo stesso tempo di proposte concrete di gestione di determinati conflitti che prendono forma in determinati momenti e possono avere un’influenza duratura²³. Rifacendosi a queste interpretazioni dell’utopia come progetto e pratica trasformativa, alcuni interpreti del pacifismo contemporaneo guardano ai movimenti sociali e all’attivismo nonviolento e pacifista come risorse per un pacifismo di testimonianza, che faccia luce sulle ingiustizie e sulla sofferenza prodotte dalla guerra in situazioni concrete e considerano particolarmente proficua l’alleanza con chi promuove agende antisessiste e antirazziste. Un esempio di queste prassi trasformative è il progetto Pace Femminista in Azione: Giustizia climatica, sicurezza e salute, un’iniziativa recentemente promossa dalla WILPF che talvolta viene riassunta con il termine di ecopacifismo femminista, che – attraverso una serie di attività di ricerca, dibattito e sensibilizzazione realizzate da una costellazione di associazioni e movimenti – unisce la riflessione sulla giustizia climatica alla problematizzazione delle strutture sociali patriarcali del Nord e del Sud del mondo. Il passaggio alla rivendicazione del pacifismo come galassia di utopie minori e radicate nell’esperienza dei conflitti e nelle pratiche nonviolente elaborate per gestirli è un segno dell’importanza sempre maggiore dell’elemento della prassi nell’elaborazione di riflessioni pacifiste da parte di autori e autrici che, partendo da diverse prospettive religiose, politiche e culturali, rifiutano quell’attitudine realista e sconfortante che David Estlund ha chiamato *utopofobia*, assai diffusa anche tra i filosofi politici.

Al tempo stesso, riprendendo il tema della pace imperiale e della guerra giusta, è necessaria una messa a fuoco del carattere eurocentrico del dibattito – lo scarso interesse per la resistenza dei deboli (e per le loro nozioni di pace e guerra). Questa riflessione riguarda le forme strutturali di dominio, ineguaglianza e vessazione violenta, ereditate e riprodotte a partire dall’espansione imperiale e coloniale. Achille Mbembe richiama come nel passato coloniale il termine pace sia un sito di conflitto di significati: la pace coloniale si qualifica come guerra senza fine, caratterizzata dalla presa di possesso, la delimitazione, l’asserzione di controllo e la manifattura

²³ J. Winter, *Dreams of Peace and Freedom: Utopian Moments in the Twentieth Century*, Yale University Press, New Haven 2006.

di una larga riserva di immaginari culturali²⁴. Nell'occupazione coloniale (così come nei molti territori occupati dei conflitti odierni) non è considerata la mobilitazione di soggetti che si rispettano come nemici: saltano le distinzioni fra combattenti e non combattenti, così come quella fra nemico e criminale. Salta l'idea stessa di guerra e pertanto anche quella di far pace con loro, mentre riecheggiano semmai le parole di Tacito: «rubano, massacrano, rapinano, e con falso nome lo chiamano impero: laddove fanno il deserto, lo chiamano pace»²⁵.

La fatica con cui il termine guerra viaggia in questo ambito, e – per converso – la facilità con cui si afferma, solitamente associandolo ad imprecativi di civiltà o morali, l'obiettivo della pacificazione, richiama l'attenzione sull'importanza di aspetti epistemici insiti nel pensare la pace: in ultima analisi ci chiede come sia possibile che le differenze e le gerarchie coloniali (inclusa la questione razziale, forse la meno nominabile), pur formalmente superate con le indipendenze, permangono, riprodotte e amplificate nella globalizzazione. Esiste una *razionalità coloniale* negli interventi nel Sud del mondo, inclusi quelli di *peacebuilding*²⁶: nelle colonie abitate da selvaggi (soggetti incapaci di autodisciplinarsi) guerra e pace hanno avuto diversa eziologia, una logica meno governata dalle regole associate alla gestione di esseri umani detentori di diritti. Anche oggi la gran parte delle azioni di stabilizzazione, mantenimento della pace hanno luogo nel mondo postcoloniale, dove la *razionalità coloniale* ha tracciato il solco: qui la contabilità dei morti raccoglie scarsa notizia mediatica, mentre i meccanismi di comprensione sono stereotipati in una dinamica vittima-carnefice, e i nemici – ubiqi e tutti uguali, seguendo il cliché orientalista.

Infine, si può notare come la rivalutazione dell'utopia come una risorsa preziosa per lo sviluppo del pacifismo contemporaneo – in particolar modo per elaborare prassi trasformative e per formare avanguardie pacifiste composite in grado di agire localmente per la risoluzione nonviolenta dei conflitti e di diffondere una cultura di pace attraversando i confini nazionali, culturali e generazionali. Tuttavia, lo sviluppo di un pacifismo di questo tipo è minacciato dalla relativa scarsità di riflessioni utopiche e dalla sovrabbondanza di distopie, che – rappresentando e drammatizzando i sempre più precari equilibri tra umanità, tecnologia ed ecosistema – generano paure, smarrimento e disperazione, ma sembrano incapaci di fondare nuove possibilità di concettualizzazione e azione per cambiare

24. A. Mbembe, *Necropolitics*, in “Public Culture”, 15, 1, 2003, pp. 23-4.

25. Tacito, *De vita et moribus Iulii Agricolae*, 30.

26. V. Jabri, *Post-colonialism: A Post-colonial Perspective on Peacebuilding*, in *The Palgrave Handbook of Disciplinary and Regional Approaches to Peace*, Palgrave Macmillan, London 2016.

lo *status quo*. L'ubiquità della distopia è facilmente verificabile: non sono soltanto i filosofi o i fumettisti – precursori del genere – a ricorrervi; nella vita quotidiana, è possibile trovare narrazioni distopiche nei romanzi, al cinema, nelle serie tv, nei resoconti giornalistici. Inoltre, in una narrazione distopica il pericolo può venire da qualunque entità, vivente o non vivente, e i confini tra ciò che è bene e ciò che è male non sono facilmente distinguibili; in un contesto distopico i dilemmi morali si succedono incessantemente e le decisioni vanno prese da una persona o da un gruppo molto ristretto di persone sotto pressione e in condizioni di informazione imperfetta. La maggior parte delle volte, la narrazione distopica si conclude con un'apocalissi o con uno scampato pericolo, mai con una rigenerazione degli assetti e dei legami sociali di una comunità. Tuttavia, se si associa il pacifismo contemporaneo alla ricerca di vie concrete per risolvere e gestire conflitti senza violenza, ma generando istituzioni sociali e politiche giuste e sostenibili, è proprio sulla rigenerazione che occorre insistere, cercando visioni trasformative nella tradizione utopica o formulando utopie minori che, attraverso lo sviluppo di prassi pacifiste, indichino vie d'uscita percorribili dagli scenari realisticamente distopici nei quali – più o meno consapevolmente – ci immergiamo in massa tutti i giorni.