

Questo articolo è basato su un'assunzione di fondo, senza condividere la quale diventa difficile accettare tutto il resto. L'assunzione è la seguente: non ha molto significato fare confronti comparativi tra culture, tradizioni e religioni, mentre lo ha farlo tra forme politiche. Ciò, altrimenti detto, vuol dire che possiamo trovare molto di buono e molto di cattivo sia nella nostra cultura, tradizione e spiritualità, che in quelle degli altri. Ma che, allo stesso tempo, la forma politica liberal-democratica si lascia preferire alle altre. Senza entrare nel merito, identico poi la forma politica liberal-democratica con il rispetto di alcuni diritti umani fondamentali e di almeno alcune procedure democratiche di consultazione popolare.

Vorrei cominciare comunque il mio tentativo di ricostruzione filosofica proprio dalla perdita progressiva di senso che credo tutti avvertiamo in questi giorni. Il senso, come lo intendo e come d'altronde è stato più volte concepito in filosofia, ha a che fare con la relazione interumana, con la traduzione e l'interpretazione reciproca. Linguaggi e culture differenti si incontrano attraverso complesse mediazioni contestuali e storiche, e solo queste ultime consentono la formazione progressiva di manuali di traduzione, che consentono la comprensione reciproca pur nella diversità delle tradizioni. Si tratta evidentemente di equilibri delicati, in cui la mediazione semantica dipende essenzialmente da una prassi che la consenta. Il significato di quella perdita progressiva di senso, che spesso avvertiamo e da cui sono partito, mi sembra legato proprio dalla rottura drammatica di questa possibilità di mediazione, rottura che in casi come quello dell'11 settembre sembra essere attuale. Il problema della perdita del senso nasce proprio dall'impossibilità di comunicare che dipende da una prassi troppo recalcitrante perché troppo violenta. Il terrorismo, in altre parole, è la premessa e la conseguenza insieme di un clamoroso fallimento semantico, che esclude la comunicazione e quindi la comprensione.

Comincerò questo itinerario con una definizione stipulativa. La trama della mediazione politica, il nucleo cioè di quella relazione tra io e altro che garantisce la comunicazione e in ultima analisi il senso, è costituita in politica dalla ragione pubblica. Per ragione pubblica, io qui intendo l'insieme di argomenti che sono in maniera esplicita e trasparente, destinati a giustificare comparativamente decisioni politiche alternative. In questo modo, la ragione pubblica presuppone una sorta di filtro tra le motivazioni profonde e quelle effettivamente presentabili nella sfera pubblica.

Lo scopo di un appello alla ragione pubblica così inteso è infatti chiaro: si tratta di bilanciare due opposte e ineludibili necessità dell'agire politico, quella di rappresentare le differenze e quella di prendere una decisione finale valida per la comunità nel suo complesso. Per equilibrare esigenze decisionali e rappresentative delle differenze, i membri di una comunità sacrificano parte delle loro passioni e presentano argomenti a favore di opzioni alternative che siano quanto più possibile compatibili con quelli degli altri membri della comunità.

Intendiamo, il funzionamento della ragione pubblica non è né facile né automatico, neppure nella migliore delle democrazie. Ci sono frequenti casi, infatti, in cui differenze intrattabili mettono a nudo tipi di decisione che non possono essere prese, evitando quei nodi profondi che pure la ragione pubblica liberale ci suggerirebbe di bypassare. La ragione pubblica, comunque sia, tiene quando le parti in causa mantengono un perdurante interesse a stare insieme, e sono, proprio per ciò, disposte a un sacrificio significativo di aspetti non secondari della loro personalità in nome di una convivenza migliore.

La fragilità e la problematicità della ragione pubblica dipendono fortemente dalle circostanze storiche entro cui le possibilità della mediazione comunicativa sono collocate. L'equilibrio, che permette di sacrificare le differenze in nome della convivenza, è sempre in bilico, per cui è chiaro che un evento catastrofico può rendere la situazione contestuale non in grado di reggere alle spinte disgregatrici. Ora, se la trama della ragione pubblica è fragile all'interno della comunità nazionale, essa lo è tanto più quando si confrontano culture e tradizioni diverse, come avviene sullo scenario internazionale.

Il mio interesse intellettuale riguarda direttamente la comprensione del conflitto identitario, le sue ricadute politiche e culturali e le prospettive normative che appaiono meglio indicate per affrontarlo. Questo non vuol dire che la riflessione filosofica sia un sostituto dell'azione repressiva. Sostengo solo che comprensione e repressione sono due cose diverse. E che, senza com-

preensione, nessuna azione politica, e quindi neppure la repressione, può essere intelligente. L'ipotesi analitica di fondo - che io propongo - è che il terrorismo, puntando sulla diffusa ignoranza delle differenze culturali rilevanti nello scenario internazionale, si proponga di distruggere la trama della ragione pubblica. E, in questo modo, di minare la comprensione reciproca e quindi il senso. Compito normativo della politica è, a mio avviso, cercare di impedire un esito siffatto, cominciando proprio con il comprendere le differenze culturali rilevanti.

Vorrei anche chiarire subito che non intendo questo compito come un'impresa culturale in senso stretto, ma ancora una volta lo concepisco come una forma mista di attenzione squisitamente culturale e di riflessione più tipicamente strutturale. Cominciando da quest'ultima, non si può ignorare a mio avviso che esiste una sproporzione enorme sociale ed economica tra le varie parti del mondo. Un'etica delle relazioni internazionali basata sull'

Senza comprensione, nessuna azione politica, neppure la repressione, può essere intelligente

idea di sostenibilità sociale, costituisce, da questo punto di vista, non solo un compito morale ineludibile ma anche la premessa per la ricostruzione del dialogo e quindi del senso. Tuttavia, l'analisi della questione ha anche un suo aspetto culturale indipendente dal livello di reddito e benessere dei paesi poveri. Si tratta, in questo caso, di un'opacità culturale reciproca, aggravata dal fatto che una cultura, quella occidentale, esprime un'evidente superiorità competitiva. L'anti-occidentalismo è frutto in questo caso del ritenersi da parte di membri di culture alternative, più o meno giustamente, vittime di una vera e propria violenza identitaria. La violenza identitaria è stata definita come l'incapacità di tenere conto dell'altro nella propria formazione di identità. A molti membri di altre culture noi occidentali abbiamo - vero o falso che sia - dato esattamente questa impressione di incapacità di fare nostri i loro valori anche più semplici, essendo loro invece per ragioni geo-politiche evidenti costretti a prendere sul serio i nostri.

Autorevoli studiosi sostengono che simili preoccupazioni culturali sono sostanzialmente superflue. A loro dire, l'accostarsi ai diritti umani e alla cultura liberale da parte di culture extra-occidentali sarà semplicemente una conseguenza diretta dell'adozione di un modo di produzione capitalistico e di forme di vita più simili alle nostre. Io resisto a questa forma di riduzionismo socio-economico, gravido tra l'altro di violenza identitaria. Non c'è bisogno, a mio avviso, che tradizioni culturali diverse dalla nostra adottino il modo di vita occidentale per trovare un compromesso accettabile sui diritti umani, cosa che costituisce un primo passo verso l'adozione di forme politiche liberal-democratiche. Concediamo, al contrario, a ognuno il diritto sacrosanto di vivere nell'ambito della propria cultura e delle forme identitarie che preferisce, e vediamo se, in questo modo, più liberale e multiculturale insieme, un accordo su un'interpretazione minimale dei diritti umani è possibile.

A questa tesi, si può obiettare che i movimenti extra-occidentali, e le tradizioni culturali che loro corrispondono, non sarebbero affatto disponibili a una parziale integrazione, del tipo di quella che io predico. A conforto di tale obiezione, si citano spesso il caso dell'integralismo islamico. A mio avviso, è lecito però dubitare di tanta sicurezza nell'interpretare, in maniera univoca, altre culture. È noto che i paesi islamici non hanno riconosciuto la Dichiarazione universale dei diritti dell'u-

mo del 1948, proprio perché non accettavano il preteso universalismo di tale documento alla luce di un conflitto con la legge islamica. Hanno così elaborato, come proposta alternativa, una *Dichiarazione islamica dei diritti dell'uomo* nel 1991. Da allora in poi, il rapporto potenzialmente conflittuale tra legge islamica e diritti umani è stato un permanente oggetto di ricerca scientifica e dibattito politico. Non tutti sanno, però, che i giuristi islamici che si occupano di diritti umani sono spesso e volentieri di formazione occidentale, e che quindi almeno sul piano dell'argomentazione giuridica un'intesa non rappresenta un compito impossibile. La cosa è rilevante anche a livello superficiale, per esempio se si osserva che quando si parla di diritto islamico si pensa di solito alla *Shari'a*, ma quest'ultima riguarda essenzialmente il diritto di famiglia e alcuni aspetti di diritto privato, e quindi ha poco a che fare con i diritti umani nella loro generalità.

Non è mia intenzione entrare nel merito del problema (non ne sarei capace, tra l'altro), ma solo proporre un'osservazione di metodo che vede la tesi dell'incompatibilità assoluta tra le due tradizioni come banalmente falsa. Questa mia sintetica, e di certo anche affrettata, conclusione dipende da una semplice constatazione, che a me sembra francamente irrefutabile: esistono a pieno titolo, all'interno della dottrina e del mondo islamico, diverse interpretazioni della legge coranica in competizione reciproca. Di queste, alcune sono ragionevolmente compatibili con la tradizione occidentale dei diritti umani, e altre non lo sono. Per esempio, la dominante dottrina islamica, basata sul salafismo, che costituisce il retroterra culturale-religioso di molti movimenti musulmani, appare sicuramente chiusa e ostile rispetto ai valori liberal-democratici intrinseci alla tradizionale interpretazione occidentale dei diritti umani. Ma, anche se meno influente di questa dottrina, esiste tutta-

via, e si batte con coraggio e vigore, anche un modernismo riformista islamico che si dichiara a favore di una rilettura critica della tradizione musulmana. Sembra tuttavia evidente che il riformismo modernista ci offra una possibilità importante di dialogo sui diritti umani, un dialogo, si badi bene, essenzialmente multiculturale, nel senso che va alla ricerca di valori comuni ma partendo da basi ermeneutiche distinte, innanzitutto rispettando la piena titolarità di ogni cultura di adottare le sue forme di vita e di proporre la propria visione dei diritti. Che questa sia la via da percorrere da un punto di vista culturale, per me è indiscutibile. È frutto solo di ignoranza improduttiva e di imperialismo becero ridurre la complessità della cultura islamica a un monolitico fondamentalismo. Mettendo da parte i diritti umani e ritornando più generalmente ai rapporti culturali con il mondo islamico possiamo cercare di evidenziare alcuni errori evidenti, evitando i quali la nostra comprensione di quel mondo

può migliorare, e magari qualche promettente percorso di indagine. Cominciando dagli errori, dovrebbe risultare chiaro a tutti che Islam e terrorismo sono due cose assolutamente diverse tra loro. Non si può confondere un'intera cultura con l'azione di piccoli gruppi estremisti e crudeli. Anche il nazismo discende in qualche modo dal cristianesimo, ma chiunque volesse identificare la cultura cristiana con il nazismo sarebbe giustamente considerato un interprete perverso. Tuttavia, pur tenendo ferma la distinzione tra Islam e terrorismo, sembra chiaro che cercare di conoscere meglio quella cultura, può contribuire a disarmare alcune ragioni di propaganda del terrorismo. Ancora una volta, insomma, comprensione e repressione sono diverse, e la prima va diretta alla cultura islamica mentre la seconda concerne il terrorismo. Tuttavia, qualsiasi azione repressiva presuppone comprensione intelligente, senza di cui è cieca e inutile. Non basta evitare però la violenza

che è stato infinite volte ripreso dai manuali di diritto pubblico e ha influenzato come nessun altro la nostra formazione culturale politica.

Ora il punto è che in un mondo globalizzato questo modello ha perso gran parte del suo significato. È semplicemente falso di fatto che la sovranità promana dall'alto e dal centro. Ciò è stato notato più volte dai critici postmoderni e radicali, da Foucault a Toni Negri per citarne solo due. Il mondo globalizzato è governato da micropoteri dispersi e plurali. Assistiamo, in sostanza, a una dispersione radicale della sovranità, che passa dallo stato nazionale territoriale a una serie di organismi sia multistatali (la UE, le NU) sia multinazionali (ma non statali (le ong, le grandi corporations)). Il problema che ci si pone, a questo punto, è quello di ricomporre e dare senso normativo alla fotografia della dispersione della sovranità. La costituzione progressiva, prima come un *modus vivendi* e poi magari come un'intesa più profonda, dal basso di una trama di ragione pubblica mi sembra il modo più proficuo di fare un tentativo in questa direzione ricostruttiva. Possiamo anche sostenere che il terrorismo del tipo di quello dell'11 settembre esibisce, provocando tra l'altro una guerra non dichiarata e non statale, la fine del modello classico e centrato di sovranità. Rappresenta, per così dire, l'epifania di un tramonto istituzionale. In questo modo, segna anche la fine di un modello di intesa, un modello imperniato sulla centralità della ragione pubblica liberale esportata dall'Occidente. La mia proposta consiste nella ricostruzione dell'intesa politica, e quindi del senso, attraverso la riproposizione della ragione pubblica liberale dalle periferie, o meglio tramite una dialettica di organismi sovrani polarizzati e polivalenti. Altrettanto importante mi sembra riproporre l'urgenza di interventi che producano ricchezza nei paesi con cui avviene con difficoltà il confronto culturale. Ancora una volta, non ridurrei tali difficoltà alla sola miseria, ma tuttavia mi sembra evidente che processi di industrializzazione contribuiscano a rendere i rapporti interculturali più facili. Non mancano tra l'altro dati statistici che mettono in relazione sistemica la frequenza degli scambi economici con la riduzione dei conflitti armati. Abbiamo oggi come oggi una pleora di organizzazioni economiche internazionali, dalla Banca Mondiale al WTO, e abbiamo tante imprese multinazionali, e gli stessi stati occidentali hanno l'opportunità di offrire numerosi incentivi che potrebbero indurre le imprese a investire in maniere geopoliticamente accorte. Come mai ciò non avviene, e questi organismi complessivamente non riescono a investire a creare ricchezza nei paesi dove è aspro il conflitto culturale? La risposta più neutrale che si possa dare è che la causa dell'insuccesso è dovuta alla mancanza di mercati efficienti in questi paesi, con la connessa difficoltà di creare mercati efficienti dove questi non esistono autonomamente.

È un errore ridurre a un monolitico fondamentalismo la complessità della cultura islamica

identitaria con la curiosità intellettuale. Bisogna sicuramente guardarsi dalle false analogie che minano la comprensione di un mondo culturale che è profondamente diverso dal nostro. Tali false analogie riguardano, purtroppo, primariamente proprio quel nucleo di ragione pubblica, che, come abbiamo visto, è così essenziale al nostro modo di ricomprendere le differenze all'interno di un unico universo di discorso e di azione. La ragione pubblica è la versione politica liberale della possibilità della mediazione, come noi abitualmente la concepiamo. Ora, la tradizione liberale è nata, in Occidente, essenzialmente intorno alla separazione tra *civitas* e *religio*, come un modo per salvaguardare il pluralismo delle fedi attraverso la progressiva privatizzazione degli ambiti di religiosità. Proprio confinare la religione nel privato, separando con nettezza la città di Dio dalla città dell'uomo, ha consentito quel doppio livello e quel sacrificio di motivazioni metafisiche da cui ha origine la ragione pubblica. Quest'ultima, nata probabilmente come un *modus vivendi* indispensabile a desaccralizzare la politica per renderla meno cruenta, ha poi assunto nel tempo una valenza etico-politica più generale.

La falsa analogia, di cui si diceva, dipende ovviamente dal fatto che la separazione tra *civitas* e *religio* non è avvenuta, perlomeno nei termini in cui noi possiamo comprenderla a pieno, nel mondo islamico. Qui, la separazione tra città di Dio e città dell'uomo non opera, o, se opera, lo fa in modi e forme che per lo più ci sfuggono. La religiosità islamica, tanto per dirne una, non è privata, ma è squisitamente pubblica. Come pubblica è la preghiera, e pubblica è la professione di fede.

Gli ostacoli materiali sono senza dubbio molti e difficili da superare. Comunque sia, credo che si possa affermare che il metodo dell'integrazione pluralistica dal basso, che ho proposto, trova un certo riscontro in politica e in economia. Quando parlo di politica qui, intendo il complesso rapporto tra sovranità e pluralismo, da cui trae origine tra l'altro l'idea di ragione pubblica. Nella visione tradizionale della politica, la sovranità è un requisito esclusivo dello stato collegato al controllo del territorio. La decisione politica promana, per conseguenza, dal centro, e il pluralismo si può prendere tutt'al più come un atteggiamento privato di benevolenza nei confronti della diversità. Questo è, in estrema sintesi, il modello hobbesiano classico della sovranità,



Il terrorismo si propone di distruggere la trama del rapporto tra l'io e l'altro che è alla base della ragione pubblica

Si può parlare con l'Islam di valori liberal-democratici?

Sebastiano Maffettone



Campagna antifumo nella città di Gaza (AP Photo/Laurent Rebours)

l'Unità

CONSIGLIO DI AMMINISTRAZIONE

PRESIDENTE
Andrea Manzella

AMMINISTRATORE DELEGATO
Alessandro Dalai

CONSIGLIERI
Alessandro Dalai
Francesco D'Ettore
Giancarlo Giglio
Andrea Manzella
Mariolina Maruccci

"NUOVA INIZIATIVA EDITORIALE S.p.A."
SEDE LEGALE:
Foro Bonaparte, 69 - 20100 Milano

Certificato n. 3498 del 10/12/1997

Iscrizione al numero 243 del Registro nazionale della stampa del Tribunale di Roma. Quotidiano dei Gruppi parlamentari dei Democratici di Sinistra - l'Ulivo. Iscrizione come giornale murale nel registro del tribunale di Roma n. 4555

Direzione, Redazione:
00187 Roma, Via dei Due Macelli 23/13
tel. 06 696461, fax 06 69646217/9

20126 Milano, via Fortezza 27
tel. 02 255351, fax 02 2553540

Stampa:
Sabo s.r.l. Via Carducci 26 - Milano

Fac-simile:
Sies S.p.a. Via Santi 87, - Paderno Dugnano (MI)

Serom S.p.a. Via del Fosso di Santa Maura - Torre Spaccata (Roma)

Distribuzione:
A&G Marco Spa Via Fortezza, 27 - 20126 Milano

Per la pubblicità su l'Unità
Publikompass S.p.A.
Via Carducci, 29 - 20123 MILANO

Tel. 02 24424443 Fax 02 24424490
02 24424533 02 24424550

La tiratura dell'Unità del 13 ottobre è stata di 139.233 copie