

۵۷۷۷۹  
۱۷۷۷۷  
۱۷۷۷۷

۱۷۷۷۸

۷۷

مذهب کما رادی و دینواری

در بیت حکیم الهی

دینواری

Sagittari Laterza

115

---

© per la raccolta, 1999,  
Giulio Laterza & Figli,  
per la sola lingua italiana


Traduzione di Mohsen Abohashani  
e Maria Fazio Mascheroni

Prima edizione 1999

Mohammad Khatami

Religione,  
libertà  
e democrazia

Prefazione di Luciano Violante

 *Editori Laterza*

---

Proprietà letteraria riservata  
Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari

Finito di stampare nel gennaio 1999  
Poligrafico Dehoniano -  
Stabilimento di Bari  
per conto della  
Gius. Laterza & Figli Spa  
CL 20-5771-9  
ISBN 88-420-5771-1

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche ad uso interno o didattico.

Per la legge italiana la fotocopia è lecita solo per uso personale *purché non danneggi l'autore*. Quindi ogni fotocopia che eviti l'acquisto di un libro è illecita e minaccia la sopravvivenza di un modo di trasmettere la conoscenza.

Chi fotocopia un libro, chi mette a disposizione i mezzi per fotocopiare, chi comunque favorisce questa pratica commette un furto e opera ai danni della cultura.

## *Prefazione*

di Luciano Violante

*Quando ho ricevuto l'invito a curare la prefazione all'edizione italiana di questi scritti del Presidente iraniano, sono stato preso da due contrastanti stati d'animo. Mohammad Khatami è una figura particolarmente autorevole non solo per la responsabilità che attualmente ricopre, ma anche perché è molto impegnato, pur tra gravi difficoltà, nella democratizzazione del suo paese e nella costruzione di un nuovo rapporto tra Islam e Occidente. Egli, inoltre, in una fase politica assai difficile, sta avviando con determinazione una strategia per fare dell'Iran un ascoltato interlocutore dei maggiori paesi del mondo, senza abbandonare i caratteri propri dell'identità culturale e religiosa iraniana.*

*Ero allo stesso tempo preoccupato perché non possiedo tutte le conoscenze necessarie per introdurre un lettore occidentale, lontano dalle categorie proprie della cultura iraniana, alla complessità del pensiero teorico, politico e religioso dell'Autore.*

*Tuttavia ho accettato con molto piacere.*

*L'Iran, per ragioni geopolitiche e per ragioni religiose, è un paese-chiave per gli equilibri in Medio Oriente e nel Mediterraneo; dalle sue scelte e dal livello di garanzia delle li-*

*bertà dei suoi cittadini dipendono per gran parte il futuro dell'intera regione e, per gli inevitabili riflessi, anche il futuro delle relazioni internazionali dell'Italia. Il nostro paese, dal canto suo, in particolare attraverso le importanti visite effettuate nel 1998 dal presidente Prodi e dal ministro Di-  
ni, ha allacciato con l'Iran nuove relazioni di natura culturale e commerciale. Proprio per iniziativa del presidente Khatami, prontamente accolta dal governo italiano, si terrà nel 2000 un importante convegno sulle quattro grandi civiltà del Mediterraneo, egiziana, persiana, greca, romana. L'Italia è forse il paese europeo che sta avviando rapporti più completi con l'Iran, senza alcuno spirito impositivo e nonostante le difficoltà determinate dalla profonda diversità dei regimi politici<sup>1</sup>.*

*Ho letto, infine, nelle decisioni di scegliere l'Italia per la prima pubblicazione in Occidente di questi importanti saggi, e di chiedere l'introduzione al presidente della Camera dei Deputati, un atto di particolare amicizia nei confronti del nostro paese e del nostro parlamento.*

Khatami fu eletto presidente della Repubblica Islamica dell'Iran il 23 maggio 1997 con circa il 70% dei consensi. In termini occidentali, e con qualche grossolanità, si potrebbe dire che ha proposto, nel corso della sua campagna elettorale, democratizzazione ed equità sociale. Il suo programma parlava soprattutto alle donne, ai giovani

<sup>1</sup> Il sistema politico-costituzionale iraniano si regge su un delicato sistema di pesi e contrappesi; cfr. A. Schirazi, *The Constitution of Iran*, Tauris, London-New York 1997.

ed agli iraniani di lingua non persiana<sup>2</sup>. Venne votato massicciamente proprio da questo tipo di elettori che rappresentano quote rilevanti della popolazione. L'Iran è il paese delle tre metà: infatti poco meno della metà dei 60 milioni di iraniani sono donne; circa metà ha meno di 20 anni<sup>3</sup> e tutti i cittadini acquistano il diritto di voto a 16 anni; appena la metà dichiara il persiano come lingua madre, mentre gli altri dichiarano, nell'ordine, turco, arabo, curdo, beluci e turkmeno.

In quest'ultimo dato c'è una prima significativa particolarità iraniana. L'Iran non è un paese «persianizzato», con minoranze emarginate. È un paese dove l'etnia non è motivo di divisione, perché la coesione nazionale non deriva dall'unità o dalla prevalenza etnica, ma dalla religione. La dinastia dei safavidi, che è all'origine dell'Iran moderno, e che regnò per due secoli, a partire dal 1502, era, ad esempio, di origine azera. Uno dei motivi di caduta dello shah Mohammad Reza Pahlavi, anche se non determinante, è stato il tentativo di imporre un'unica identità a tutti i cittadini iraniani, mentre una delle prime misure prese dalla Repubblica Islamica fu la revoca del divieto di usare le lingue delle minoranze, pur proclamando il persiano come lingua ufficiale<sup>4</sup>.

Tutte queste diverse etnie sono accomunate dalla fede

<sup>2</sup> Cfr. *Portrait. Mohammad Khatami*, «The Echo of Iran», gennaio 1998, p. 25.

<sup>3</sup> I dati demografici sono tratti da Y. Courbage, *Scenari demografici mediterranei*, Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 1998, pp. 166 sgg.

<sup>4</sup> O. Roy, *Iran: fra identità scita e Realpolitik*, «Limes», 1, 1997, p. 84.

sciita; questa è una seconda particolarità iraniana. Naturalmente forti fattori di coesione nazionale derivano dalla rivoluzione contro lo shah e dalla guerra contro l'Iraq; ma non va sottovalutato che in entrambe le vicende il clero sciita ha avuto un ruolo determinante e quindi, indirettamente, entrambi gli avvenimenti hanno rafforzato l'identità religiosa del paese. Un'importante chiave per avvicinarsi alla comprensione della realtà iraniana sta proprio nello sciismo. L'Iran è l'unico paese islamico a maggioranza sciita e gli sciiti fuori dell'Iran si sentono ad esso molto vicini. A conferma del fatto che il rapporto religioso è quello che più conta, si cita spesso l'origine azera, e non persiana, di alcuni grandi leader iraniani, tra cui lo stesso Khamenei, attuale guida spirituale.

La terza particolarità è costituita dal ruolo di mobilitazione politica che ha storicamente avuto la fede sciita in chiave antimperialista, dalla fatwa dell'ayatollah Shirazi contro la concessione ai britannici del tabacco iraniano, alla fine del secolo scorso, sino alla rivolta del 1978 contro lo shah Mohammad Reza Pahlavi. Tale atteggiamento tradizionale ha avuto modo di rafforzarsi negli anni Ottanta, quando gli Stati Uniti, per colpire tanto l'URSS, colpevole dell'invasione dell'Afghanistan, quanto la classe dirigente iraniana che aveva guidato la rivolta contro Mohammad Reza Pahlavi, amico degli USA e dell'Occidente, tentarono di mobilitare il mondo islamico sunnita in funzione non solo anticomunista ma anche antis-ciita. L'operazione alla fin dei conti ha causato agli interessati più danni che vantaggi, dato che la maggior parte degli attentati an-



tiamericani verranno effettuati da formazioni estremistiche sunnite. Per converso ha accentuato il carattere antiamericano ed antioccidentale di una parte considerevole dell'opinione pubblica iraniana e ha contribuito all'ulteriore rafforzamento del tradizionale credo religioso come fattore di unità nazionale.

In Iran, per questo complesso di ragioni, nessuno può, almeno nei tempi brevi, prescindere dalla fede religiosa e un futuro realistico non può che essere costruito all'interno di essa.

La linea di pensiero che unifica questi saggi è proprio la costruzione del futuro, all'interno della fede sciita, ma con un forte spirito riformatore, che risponde tanto al carattere personale del presidente iraniano quanto ai mutamenti intervenuti in Iran a ventun anni dalla rivoluzione. Khomeini, leader carismatico della rivoluzione e della guerra contro l'Iraq, è morto. La metà degli iraniani di oggi è nata dopo quel fatidico 1978 e aveva al massimo dieci anni quando finì la terribile guerra con l'Iraq (1980-1988). I momenti della esaltazione rivoluzionaria e della mobilitazione ideologica permanente sono finiti e una buona parte di questi giovani non è più indifferente alle seduzioni occidentali. La lotta per la giustizia sociale, che era l'anima propolare della rivolta contro lo shah, è persa spesso soggiacere all'imposizione di un modello di puritanesimo esteriore fondato sul rigido controllo dei comportamenti di tutti i cittadini, in particolare dei giovani e delle donne. È cresciuta intanto la scolarizzazione e l'urbanizzazione degli iraniani. Nel 1976 il paese aveva poco meno di 34 mi-

lioni di abitanti, di cui il 47% viveva in città con più di 100 mila abitanti. Il tasso di scolarità era del 59% per gli uomini e del 28% per le donne. Oggi il 61% degli iraniani vive in città con più di 100.000 abitanti, il tasso di scolarità è salito all'85% per gli uomini e al 74% per le donne<sup>5</sup>. La grande Teheran che aveva nel 1976 quattro milioni e mezzo di abitanti oggi ne ha dieci, un milione in più dell'intera Lombardia. Lo sviluppo delle reti di comunicazione, dalle trasmissioni televisive via satellite ad Internet, pone infine le generazioni più giovani a contatto con la musica, gli spettacoli, le merci, le bevande, gli abiti e gli stili di vita dell'Occidente. Si tratta di un intreccio di seduzioni, tanto più accattivanti perché si presentano nei loro aspetti ludici, sconnesse dal principio di responsabilità personale, che costituisce comunque uno dei cardini della nostra civiltà, e spogliate di un'analisi delle durezze e dei difetti del mondo occidentale.

Con questi cambiamenti sociali e culturali la classe dirigente iraniana deve fare i conti, consapevole che non può opporre un semplice ritorno ad antiche tradizioni, ma non può neanche spalancare acriticamente le porte del proprio paese a quella che risulterebbe una vera e propria colonizzazione commerciale e ideologica. Il rifiuto pregiudiziale rischierebbe di aprire conflitti generazionali violenti e di difficile soluzione. La seconda strada comporterebbe lo sgretolamento del fondamento sciita dello Stato e la perdi-

<sup>5</sup> F. Adelhah, *Étre moderne en Iran*, Karthala, Paris 1998, p. 154.

ta dell'identità iraniana, perché verrebbe meno il principale collante della nazione che è oggi quello religioso.

L'Iran si trova in una fase di transizione tra il passato recente, quando hanno avuto un peso decisivo le correnti religiose più tradizionaliste, e la necessità di aprire nuove strade, che non sconfessino il passato. È un paese-cerniera tra mondo arabo e mondo asiatico, pur non appartenendo a nessuno dei due, perché buona parte della popolazione è di origine indoeuropea o «aria» e da qui deriva il termine Iran<sup>6</sup>. In questa fase delle relazioni internazionali la parte più aperta della sua classe dirigente comprende che deve impegnarsi per rivestire nella regione un ruolo adeguato all'importanza del paese, altrimenti rischia di essere isolata o condizionata da altri protagonisti. L'alternativa più favorevole la obbliga ad avviare relazioni con il mondo occidentale.

«La nostra concezione circa l'instaurazione e il consolidamento di una forma di Stato religiosa nella nostra società tesa verso il futuro», spiega Khatami, «non può materializzarsi nel vuoto: non riusciremo a concretare tale concezione senza un contatto pieno con la comunità internazionale. Questo importante compito ci viene affidato proprio mentre la civiltà occidentale domina il mondo; e tuttavia, nello stesso momento, dobbiamo tentare di liberarci dal dominio dell'Occidente. Quindi è naturale che ci confrontiamo con l'Occidente, e l'esito finale di tale confronto determinerà il nostro futuro» (pp. 121 sg.). Dell'Occi-

<sup>6</sup> G. Gnoli, *The idea of Iran*, IsMEO, Roma 1989.

dente l'Autore dà un'interpretazione complessa, non totalmente critica, ma molto severa nei confronti della laicità e della tendenza costantemente espansionistica. Riconosce l'impegno per la liberazione di milioni di esseri umani dalle catene della schiavitù, ma critica la concezione della libertà occidentale come esclusivamente preoccupata dei vincoli esterni e non anche della liberazione dell'uomo dalle «proprie tentazioni» (p. 103). Un sistema come quello oggi vigente in Iran, scriverà più avanti il presidente, deve limitare le libertà edonistiche, deve convincere i giovani a realizzarsi nella continenza (p. 163). Il programma è certamente ostico per la nostra concezione della democrazia, ma è coerente con la natura religiosa della Repubblica Iraniana.

Nell'Occidente distingue le politiche dai valori. Le politiche sono da combattere aspramente perché l'Occidente tenta di indurre i popoli «ad arrendersi ai suoi voleri e a servire i suoi interessi» (pp. 123 sg.). Ma con i valori della cultura occidentale bisogna confrontarsi razionalmente. Usare gli strumenti militari o gli interventi giudiziari sarebbe come «versare benzina sul fuoco della parte opposta» (p. 126). La novità è particolarmente significativa, se si considera che il preambolo della Costituzione iraniana, approvata nel 1979, stabilisce il principio dell'esportazione in tutto il mondo della rivoluzione e dei suoi contenuti politici, con particolare riferimento alla lotta contro l'Occidente.

Bisogna distinguere, scrive in diversi dei saggi, gli aspet-

ti positivi da quelli negativi dell'Occidente, respingendo questi ultimi e studiando con profondità i primi.

Khatami è un religioso e quindi pone una cura particolare nel connettere insieme concezione religiosa e impegno politico. A suo avviso è proprio lo sforzo di capire e interpretare la religione che deve convincere il mondo iraniano ad un rapporto più razionale con l'Occidente. L'interpretazione viva ed efficace della religione, infatti, viene garantita dalla presenza nella vita contemporanea e non è possibile essere presenti nel mondo contemporaneo senza conoscere in modo preciso una delle più potenti realtà nel mondo d'oggi quale è appunto la civiltà occidentale (pp. 63 sg.). Da ciò deriva una valutazione realistica della nostra civiltà: sono «pochi i popoli e i paesi non occidentali che non abbiano sofferto sulla propria pelle il dolore della frusta e dell'oppressione da parte dell'Occidente politico ed economico, a causa sia del vecchio colonialismo sia dell'odierno espansionismo» (p. 64); tuttavia questo è solo uno dei volti dell'Occidente, che ha elaborato una civiltà e una cultura basate su valori specifici che bisogna conoscere, «da un lato prestando grande attenzione ai suoi pericoli, dall'altro acquisendo le sue conquiste umane» (p. 64). Bisogna distinguere e scegliere, conclude Khatami, «assumendoci nel contempo la responsabilità della nostra scelta» (p. 64).

Una particolare difficoltà per l'attuazione di questi indirizzi, che non traspare direttamente dagli scritti, è costituita dall'identificazione nella società iraniana dell'Occi-

dente con gli Stati Uniti, i quali vengono spesso presentati non solo come la quintessenza dello spirito conquistatore del capitalismo occidentale, ma anche come il pericoloso corruttore di costumi; è questo il significato effettivo dell'espressione «Grande Satana», propagandista di abitudini e consumi del tutto contrari alle severe tradizioni sciite. Su un grande muro di Teheran ho visto dipinta per tutta l'ampiezza una bandiera statunitense con teschi al posto delle stelle e con le strisce che terminavano in altrettanti missili.

Questo tipo di critiche non sono accettabili. Tuttavia noi europei non dobbiamo sottovalutare nel rapporto con l'Iran, e più in generale con tutto il mondo islamico, la necessità di una distinzione tra i due Occidenti, quello europeo, e di influenza europea, e quello statunitense, e di influenza statunitense. Si tratta di realtà distinte e non confondibili per il diverso peso della politica, della società, del mercato, della solidarietà, dei meriti, dei bisogni e del principio di responsabilità.

Non esiste un pensiero unico occidentale. Ma sta a noi europei presentare la nostra identità e i nostri valori a tutti i paesi vicini non europei, con i quali dobbiamo fare i conti non diversamente da quanto gli altri devono fare con noi. La moneta unica e la costruzione progressiva di istituzioni europee rendono sempre più necessaria la distinzione tra i due Occidenti, alleati, uniti da una storia e da un futuro comune, ma distinti nelle identità e diversi in alcuni valori fondamentali e negli stili di vita.

Khatami coglie nella difficile fase che attraversa il suo paese il rischio di due estremismi, due sventure come egli le chiama: il dogmatismo religioso oscurantista, che sarebbe il più pericoloso, perché si avvale di un'aura di legittimità religiosa (pp. 137 sg.), e la passiva subalternità ai modelli occidentali. Entrambe le eventualità sarebbero foriere di scontri interni laceranti; la prima, inoltre, isolerebbe il paese dal contesto internazionale e la seconda, sulla base dell'analisi delle forze in campo nel paese e nell'intera regione, avrebbe come conseguenza la trasformazione dell'Iran in un incontrollabile campo di battaglia. Scartando gli estremismi, per Khatami la soluzione più equilibrata è quella realistica e riformatrice, una nuova strada per il progresso, dove l'acquisizione di maggiori spazi di libertà individuale, di un maggiore pluralismo e di maggiore equità sociale sia in sintonia con una lettura dei principi della fede sciita meno chiusa e meno aggressiva rispetto a certe tradizioni. D'altra parte in molti casi la tradizione ostacola il cambiamento e non rimane altra strada se non distruggerla (p. 31), osserva il presidente iraniano.

Il pilastro centrale della teoria politica di Khatami, particolarmente vicina alla nostra concezione della democrazia, è l'attribuzione al popolo delle decisioni sulla natura dello Stato (p. 67). L'interrogativo fondamentale, spiega Khatami, è se la forma dello Stato sia un fatto che riguarda il popolo, oppure se debba essere stabilita dalla religione (p. 67); personalmente, aggiunge l'Autore, ritengo che la questione debba essere gestita dal popolo e noi non pos-

siamo dire al popolo: voi dovete volere per forza questo Stato islamico. Lo Stato islamico acquista legittimità solo se il popolo lo vuole (p. 85) e, conseguentemente, il popolo potrebbe anche ad un certo punto decidere di rifiutarlo. «Che si abbia il rifiuto dell'ingerenza della religione nella politica, o di contro si proceda addirittura all'instaurazione di uno Stato religioso, l'essenziale è che la decisione riguardante le condizioni di vita del popolo sia presa per volontà del popolo» (p. 78).

Per dare coerenza a questa impostazione Khatami precisa una serie di concetti in materia di Islam, distinguendo la religione dalla sua interpretazione e mettendo in guardia dalle confusioni possibili tra l'interpretazione della religione, che è umana, e quindi mutevole, e la religione in sé, che è frutto della Rivelazione divina e nella cui essenza sono il «sacro», il «sublime» e l'«assoluto». Con evidente riferimento a rischi propri del suo paese, Khatami insiste molto su questa distinzione: «La grande catastrofe [...] si verifica nelle società religiose nel momento in cui il carattere assoluto e sacro proprio dell'essenza della religione viene trasferito alle interpretazioni [...] che della religione l'uomo elabora, e ciò che un uomo e gli uomini, nella loro limitatezza, sono giunti a produrre, viene considerato religione; prende così forza l'opinione che sia religioso soltanto chi accetti quelle interpretazioni; e da qui si originano molte degenerazioni, molte infedeltà, molti conflitti» (p. 52).

Da questa impostazione derivano decise critiche al fanatismo religioso e l'ammonizione relativa ai membri del



clero regressivo e dogmatico «che non se ne stanno con le mani in mano» (p. 169). Anche quando si parla dell'Islam, continua Khatami, occorre precisare a quale Islam ci si voglia riferire e cita a questo proposito almeno sette diverse interpretazioni di questa religione (p. 51).

Allo stesso spirito realistico e razionale sono ispirate le critiche al tradizionalismo inteso come non disponibilità ad accettare i cambiamenti; non a caso è citato a questo proposito un pensiero di Khomeini: «I metodi con cui attualmente governiamo la nostra società sono destinati con ogni probabilità a mutare negli anni a venire» (p. 153).

In Italia e in molti altri paesi occidentali non abbiamo un'idea approfondita né dell'Islam né della Repubblica Iraniana e pensiamo talora ad un regime cupo, violento e privo di libertà. La fatwa contro lo scrittore Salman Rushdie, la limitazione nella scelta degli stili di vita delle donne e dei giovani, la minaccia di una severissima condanna nei confronti di un uomo d'affari occidentale che aveva una relazione sentimentale con una donna iraniana, il processo al sindaco di Teheran Kharbaschi, ed altre analoghe notizie, hanno accentuato questa immagine. Tuttavia la vita politica in Iran, nonostante alcune tragedie, è assai più complessa, ricca e multiforme di quanto le parole o le immagini possano trasmetterci<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Sugli aspetti «moderni» della vita in Iran v. F. Adelhah, *Être moderne en Iran* cit.; per una comparazione tra le discriminazioni in Occidente e quelle nell'Islam, v. A.A. Mazrui, *Islamic and Western Values*, «Foreign Affairs», settembre-ottobre 1997, pp. 118 sgg.

L'Iran ha conosciuto in venti anni una rivoluzione guidata dai leader religiosi e una guerra durata otto anni con centinaia di migliaia di vittime e l'uso di armi chimiche. Il regime uscito vittorioso dall'una e dall'altra esperienza ha dovuto nel frattempo misurarsi con numerosi nemici esterni ed interni, con ondate di fanatismo religioso-politico, con la difficoltà di affrontare i problemi che la modernità, la globalizzazione e lo sviluppo delle relazioni internazionali possono porre a governi con una prevalente connotazione religiosa. Ora l'Iran sembra uscito dalla fase dell'adolescenza delle nazioni, propria dei primi decenni dei paesi che si affermano autonomamente sulla scena mondiale e deve affrontare i problemi posti dalla propria maturità.

Il più importante tra questi, direttamente affrontato da Khatami, è la conciliazione tra i principi della fede sciita e un programma di profonde riforme sociali e politiche. Il paese va giudicato alla luce di questo sforzo politico ed intellettuale che ha anche tragici risvolti in scontri interni tra opposte componenti. Ad un lettore superficiale alcune delle argomentazioni del presidente iraniano potrebbero apparire o dettate dall'esigenza contingente di mediare tra posizioni apparentemente inconciliabili oppure frutto di fughe non realistiche rispetto alla situazione iraniana ed «eversive» rispetto alla religione islamica. Non è così. Khatami si è proposto durante la campagna elettorale e continua a proporsi oggi, nella sua attività politica e in questi scritti, non come notabile mediatore tra le diverse opzioni, ma come il sostenitore più determinato di un'autonomia

strada riformatrice, una via iraniana, diremmo noi, per superare il difficile passaggio di fronte al quale si trova il proprio paese.

In Iran, come risulta dai giornali in lingua inglese che vengono pubblicati nella capitale, il dibattito politico è molto vivace e i temi affrontati in questo volume sono costantemente oggetto di riflessione e di scontro. Nel pensiero islamico, inoltre, è molto presente un filone interpretativo tollerante e realistico, cui si ispira direttamente il presidente Khatami e che è stato condiviso da quel 70% di elettori che lo hanno votato. Il presidente iraniano è stato allievo di uno dei maggiori interpreti islamici contemporanei, Morteza Motahari – a sua volta allievo di Khomeini –, assassinato nel 1979 da un gruppo terroristico, che ha costantemente sottolineato che la ricerca della verità religiosa non è prerogativa esclusiva «di un tempo, di un luogo o di determinate persone» e ha richiamato l'attenzione dei musulmani sulla necessità di respingere l'assoggettamento cieco alle tradizioni e alle usanze ancestrali, perché ciò ostacola la conoscenza della verità<sup>8</sup>.

Peraltro nessuno può ritenere che i principi qui esposti da Khatami trovino pronta e corale accoglienza nel suo paese. Sono contrari gli estremismi di varia natura e non è escluso il ricorso al terrorismo per bloccare una evoluzione del paese, come dimostrano gli omicidi di intellettuali vicini a Khatami nelle ultime settimane del 1998 e le dichiarazioni rese dal ministro della Sicurezza in ordine alla

<sup>8</sup> M. Murahari (Morteza Motahari), *La visione unitaria del mondo*, Seimar, Roma 1998, pp. 21 e 22.

partecipazione a tali omicidi di appartenenti ai servizi di sicurezza<sup>9</sup>.

La strada che il presidente iraniano ha scelto di percorrere, richiamandosi all'interpretazione più aperta dell'Islam, è l'unica realisticamente possibile. L'Occidente, l'Europa e l'Italia hanno la necessità, per l'importanza che ha l'Iran in una delle aree più delicate del mondo, di seguire con rispetto ed attenzione le evoluzioni della situazione politica in quel paese. Anche dalla prudenza e dalla serietà dei nostri comportamenti dipende il futuro della strategia politica dell'attuale governo iraniano.

Sarebbe tuttavia riduttivo leggere in chiave esclusivamente politica questi saggi. Sotto il complesso delle argomentazioni scorre infatti il tema di fondo del pensiero di Khatami, costituito dal confronto tra la civiltà islamica e quella occidentale.

Per quasi mille anni la civiltà islamica ha rappresentato il più grave problema strategico europeo. Le sconfitte degli Arabi a Poitiers nel 732 e dei Turchi a Vienna nel 1683 hanno determinato il primato cristiano nel controllo del territorio europeo e del Mediterraneo. Tuttavia esse furono strappate «ai punti»<sup>10</sup> e non dovettero apparire del tutto tranquillizzanti se Edward Gibbon in *Declino e caduta dell'Impero Romano* giunse a scrivere che se Carlo Martello fosse stato sconfitto a Poitiers, il Corano «sarebbe oggi insegnato ad Oxford». Ma ancora oggi l'immagi-

<sup>9</sup> R. Allen, *Khatami on top as ministry admits murder link*, «Financial Times», 7 gennaio 1999.

<sup>10</sup> Così G.E. Fuller, I.O. Lesser, *Geopolitica dell'Islam*, Donzelli, Roma 1996, p. 7.

ne di un contrasto al «pericolo musulmano» nei Balcani riemerge in posizioni greche, bulgare, serbe e russe per esprimere le preoccupazioni di quei paesi e la loro interpretazione del proprio ruolo nel sistema di sicurezza europea<sup>11</sup>.

I musulmani dal canto loro sono profondamente consapevoli di un millennio di superiorità culturale, intellettuale, scientifica e militare sull'Occidente. Questa superiorità cominciò lentamente a declinare con il Rinascimento, sottolinea in questi saggi Khatami, e da allora è iniziata l'ascesa occidentale che continua tutt'oggi. Oggi il fenomeno dell'Islam politico è la reazione al declino musulmano spinta dal risentimento verso un Occidente che appare direttamente o indirettamente responsabile di tutte le sciagure che hanno colpito i popoli musulmani. Queste rivendicazioni sono del tutto ignorate in Occidente, perché noi ignoriamo l'esistenza di una «versione musulmana della storia»<sup>12</sup>, il cui approfondimento ci eviterebbe invece molti errori e consentirebbe l'avvio di rapporti di pacifica convivenza con i nostri vicini.

Secondo Khatami l'attuale cultura islamica appartiene ad una civiltà il cui tempo è finito (p. 9); bisogna dar vita ad una nuova civiltà che vada oltre l'Occidente (pp. 129 sg.), che sia diversa dal passato islamico e dal prevedibile futuro dell'Occidente. Ma l'obiettivo non va conquistato con la guerra, come si pensava al tempo della rivoluzione antishah; va conquistato invece con il dialogo.

<sup>11</sup> V.O. Potezica, *The Islamic factor in Balkans*, «Review of International Affairs» (Belgrado), maggio-giugno 1993.

<sup>12</sup> G.E. Fuller, I.O. Lesser, *Geopolitica dell'Islam* cit., p. 19.

Su quali basi in Occidente, e in particolare in Europa, si può accogliere l'invito ad un confronto tra le due civiltà? Il numero delle risposte possibili è vicino all'infinito. Ma qualunque risposta non può prescindere da tre straordinari cambiamenti nel nostro mondo che inducono ad una riflessione profonda sul futuro della civiltà occidentale e dei valori europei: la crisi degli Stati nazionali, la globalizzazione, la dissociazione crescente tra tecnologia e cultura.

Abbiamo la necessità di reinventare nuove forme di identità e di appartenenza dei popoli, che sostituiscano nel tempo quelle che ancora oggi hanno come punto di riferimento gli Stati nazionali. Dobbiamo far nascere forme di governo sovranazionale dei processi economici e forme di educazione all'uso delle informazioni per evitare che i flussi informativi globali, permanenti, contraddittori e privi di qualsiasi verifica, possano indurre ad un senso di estraniamento dalla realtà o possano creare poteri antidemocratici; non a caso è stato prodotto negli USA un film, *The Truman Show*, in cui per la prima volta il problema della libertà non si è posto nei confronti di un potere politico o militare o giudiziario o criminale, ma nei confronti del potere dell'informazione. Abbiamo, infine, l'esigenza di un governo della tecnologia che superi il divorzio tra ragione tecnologica e valori umani. Non è vero che la ragione tecnologica può restare indifferente rispetto ai fini. Sappiamo che le diverse tecnologie hanno effetti che riguardano l'ambiente, la produzione, la riproduzione, tutto ciò che è essenziale alla vita umana, e quindi, per salvaguardare il futuro della nostra civiltà, non possiamo man-

tenere la tecnologia indifferente rispetto alle sue conseguenze.

Non so se saremo capaci di superare la frammentazione contemporanea compiendo una nuova lettura coerente, ma non integralista, di tutte le conoscenze. Ma più intense comunicazioni tra i diversi campi del sapere, una più approfondita consapevolezza dei rapporti tra le azioni e le loro conseguenze, una maggiore coerenza tra cultura e vita sociale, tra principi etici e comportamenti individuali, non possono che agevolare la vita degli uomini e darle maggior senso.

L'interdipendenza globale non può riguardare solo le economie e l'informazione; riguarda anche i saperi e le azioni. La parcellizzazione propria della ragione tecnologica occidentale rischia di provocare nuove alienazioni, nuovi allontanamenti da sé.

Se Teheran, per le ragioni qui indicate, non ride, si potrebbe concludere, New York, Londra, Roma, Parigi e Berlino non ridono, per altre ragioni di analoga gravità. È forse necessario che civiltà appartenenti a mondi vicini comincino a dialogare, non per vincere l'una sull'altra, ma per capire in che modo ciascuno può aiutare gli altri e se stesso ad aprire la propria strada ad un nuovo futuro.





Religione, libertà e democrazia





## Tradizione, modernità, sviluppo\*

Ci si può accontentare di un'interpretazione semplice, e ovviamente superficiale, dei termini «tradizione», «modernità» e «sviluppo», definendo la modernità come un fenomeno occidentale, instaurato distruggendo le tradizioni e in lotta contro di esse; e definendo lo sviluppo – che è il frutto della modernità, o per lo meno è ad essa necessariamente legato – come un obiettivo strategico per i paesi che non fanno parte del sistema occidentale di pensiero e di vita. Da simili premesse superficiali si può trarre una conclusione superficiale, cioè che per conseguire lo sviluppo sia necessario modernizzarsi, e che la modernità non si possa acquisire se non in lotta contro la tradizione.

Interpretazioni del genere, tuttavia, non corrispondono alla realtà: possono soddisfare soltanto le persone dotate di pensieri deboli, e che non avvertono responsabilità nei confronti del destino dell'uomo. Il problema è troppo complicato perché lo si possa risolvere tanto facilmente.

Da una parte la tradizione non si può stravolgere sem-

\* *Sonnai, Tadjaddod, Tousse'e*, Discorso tenuto alla facoltà di Diritto e Scienze Politiche e Amministrative dell'Università del Libano (primavera 1996).

plicemente volendolo, sulla base di criteri puramente teorici, dall'altra parte la modernità non può essere acquisita senza sacrifici. Fino a che non sono gli uomini a cambiare, il destino della loro vita collettiva non può subire alcun cambiamento decisivo, e anche l'evoluzione delle persone è a sua volta un fenomeno molto complesso, i cui fattori non sembrano essere tutti nelle mani dell'individuo.

Ci riterremo soddisfatti se la nostra trattazione del tema fosse in grado di aprire nella mente dei ricercatori almeno un piccolo spiraglio di luce.

I termini *tradizione*, *modernità* e *sviluppo* sono estremamente ambigui, incerti e complessi; tuttora non ne esiste un'interpretazione unanimemente condivisa, né forse esisterà mai. Le ambiguità derivanti da interpretazioni diverse, da pregiudizi diversi, da diverse predilezioni e convenienze, e dai differenti punti di vista adottati da ognuno, sono all'origine di gravi incomprensioni. Per attenuare almeno tali incomprensioni, è necessario dunque prima di tutto che ogni interlocutore specifichi chiaramente la propria interpretazione dei termini medesimi. Come primo passo nello sforzo di esporre il percorso del nostro pensiero, cercherò pertanto di chiarire i presupposti della nostra concezione riguardo al tema in discussione.

Qual è il mio concetto di «modernità» e «tradizione»?

Quando parliamo di modernità, parliamo indubbiamente di un fenomeno nuovo, o di un insieme di fenomeni nuovi; e tuttavia: si può definire *modernità* qualsiasi fenomeno nuovo che si verifichi nella vita dell'uomo? Oppure la modernità è il carattere specifico di un determina-

to periodo storico? La comunità umana (anche nei suoi aspetti più elementari) evolve costantemente, e i nuovi fenomeni si sostituiscono ai fenomeni vecchi nel sistema di vita dell'uomo; la differenza sostanziale fra il mondo antico ed il mondo nuovo non risiede nell'assoluta stabilità del primo rispetto all'assoluta evoluzione del secondo, bensì nella lentezza dell'evoluzione del primo rispetto alla fortissima accelerazione dei cambiamenti del secondo. Ma non definiamo *modernità* qualsiasi tipo di evoluzione e nascita di nuovi fenomeni, seppure di fondamentale ed evidente importanza all'interno della società: a mio parere, con il termine *modernità* va definita l'evoluzione che si è verificata nella fase attuale della storia dell'uomo in Occidente. In altre parole, si può definire *modernità* lo spirito della nuova civiltà e la cultura più consona a tale civiltà.

Possiamo prescindere dal complesso dibattito sul rapporto che lega civiltà e cultura, e dall'interrogativo se esse vadano considerate come due elementi di una realtà o due fatti interdipendenti; è scontato comunque che ogni cultura sia adatta alla propria specifica civiltà. Sappiamo che anche in Occidente la nuova civiltà si è instaurata con la distruzione della civiltà precedente, e di conseguenza anche la cultura propria di quella civiltà è stata cancellata; nella nuova epoca è emersa una nuova cultura adatta alla civiltà nuova; tale cultura ha sostituito la cultura precedente, e la modernità è lo spirito dell'attuale nuova civiltà e cultura.

Veniamo ora a trattare della tradizione.

In sintesi, la tradizione ha a che fare con il passato; ma non si può definire *tradizione* qualsiasi fatto vecchio. Si

parla di tradizioni divine, di tradizioni naturali e simili, e coloro che accettano la tradizione canonica divina o la tradizione della legge naturale le considerano inalterabili. Tali tradizioni in se stesse parlano di fatti immutabili, e sinché simili fatti esistono, anche la tradizione rimane viva. Le leggi che regolano l'esistenza sono la tradizione divina o la tradizione naturale. È possibile che l'uomo, nel processo di individuazione di queste leggi, cada in errore, e che in seguito si accorga dell'errore commesso; ciò che cambia non è mai il principio originario della legge, bensì l'interpretazione che della legge viene operata dall'uomo. Persino se si postula come essenziale alla natura del mondo il principio della non-immutabilità e del cambiamento – quale è affermato da Sadr al-Mata'lehin<sup>1</sup>, grande filosofo musulmano che credeva nel «moto dell'essenza», o quale è concepito dai marxisti, che identificano il mondo nelle sue contraddizioni interne e sulla base di simili premesse considerano il movimento e il cambiamento caratteri sostanziali e costanti del mondo – tuttavia in ogni caso sta di fatto che almeno il principio del cambiamento è riconosciuto da tutti come legge permanente e costante. In effetti, il significato della tradizione rispetto alla modernità non va ricercato nell'insieme dei fatti antichi, né in ciascuno di essi; tutti gli uomini in genere considerano praticamente inalterabili una serie di fatti in alcuni campi della loro vita, e nessuno per questa ragione li accusa di essere tradizionalisti o refrattari alla modernità.

Qual è, dunque, il significato di *tradizione*? A mio parere, la tradizione è un fatto umano, ha a che fare con l'in-

terpretazione operata dal pensiero e dal sentimento dell'essere umano. In altri termini, essa si identifica con le concezioni, le abitudini e i comportamenti ordinari che siano divenuti basilari nella società e che abbiano relazione con il passato. In quest'ambito, la tradizione ha una relazione stretta con la cultura, in molti casi è la manifestazione di una cultura; e tuttavia non qualsiasi cultura si può qualificare come tradizione o tradizionale. Al contrario, la tradizione è la cultura che esisteva in una società che un tempo aveva prodotto una civiltà: ora quella civiltà è finita, ma quella cultura, o almeno gran parte della sua impronta, sono rimaste nel midollo dell'anima delle persone. Il termine *civiltà*, secondo me, non designa necessariamente l'elevato grado di complessità e di avanzamento di una civiltà; esso indica piuttosto un particolare metodo di vita, nel senso ampio della parola, il quale è in se stesso il risultato del rapporto particolare creato con l'esistenza, e consiste nelle risposte alle domande e nel soddisfacimento dei bisogni generati e venuti in luce a seguito dell'instaurazione di tale rapporto; quindi, anche gli uomini primitivi possiedono una propria civiltà, e l'uomo ha elaborato qualche tipo di civiltà sin dal giorno in cui ha cominciato a vivere in gruppo (cioè da sempre).

È possibile che nell'epoca attuale la cultura del passato permanga, pur essendo finita e scomparsa la civiltà che con quella cultura era sorta e che ne era stata il fondamento. Infatti la cultura è radicata nel tessuto profondo dell'anima degli uomini; di conseguenza essa è più longeva della civiltà stessa, ed è traccia concreta della vita, del-

le usanze, degli ordinamenti sociali, dei metodi, degli strumenti e del comportamento dell'uomo nei confronti del mondo e degli altri uomini (cioè di tutto ciò di cui consta la civiltà); addirittura a volte le tracce della cultura propria di una civiltà rimangono nel profondo dell'anima degli uomini per secoli dopo la fine di quella civiltà.

In altri termini, la tradizione è incarnazione e manifestazione della cultura di ieri nella vita di oggi, nonostante i profondi cambiamenti subiti dalla civiltà.

Quando una nuova civiltà sorge, e viene elaborata la cultura che le è propria, la popolazione che un tempo era padrona della civiltà precedente, ormai finita o in declino, conserva nel profondo dell'anima la cultura di quella civiltà o impronte notevoli di essa, e ora, posta di fronte a una nuova civiltà e a una nuova cultura, viene a trovarsi in una situazione contraddittoria. Da un lato, le realtà della vita sono influenzate dai bisogni e dalle conquiste della nuova civiltà; dall'altro, le anime portano con sé convinzioni e valori che, almeno a prima vista, sono in contrasto con i valori e le convinzioni proprie della nuova civiltà. Oggi popolazioni e nazioni come la nostra si trovano ad affrontare tutte le difficoltà implicate da una simile contraddizione, e la crisi spirituale e sociale primaria delle nostre società – una crisi che è essenzialmente diversa dalle crisi della vita occidentale – si genera dalla medesima contraddizione; e sinché tale contraddizione non verrà risolta alla radice, la crisi è destinata a permanere.

La società occidentale ha avviato la sua nuova civiltà con una rottura della tradizione. In altre parole, punto di



partenza della nuova civiltà va considerato il momento in cui le tradizioni teoretiche ed etiche della Chiesa – ed anche le tradizioni socio/economiche del feudalesimo – sono state revocate in dubbio e poi fatte oggetto di rifiuto, ed è sorto un conflitto vinto dalla nuova civiltà e dalle avanguardie del suo pensiero e dei suoi valori; ora la nuova civiltà continua a vivere nel luogo in cui è sorta, in Occidente, sebbene si possa dire che il suo baricentro, se non è stato completamente ed unidirezionalmente trasferito dall'Europa all'America, tuttavia si è esteso sino a includere l'America; e partendo da questi due poli essa si è in qualche modo diffusa in tutto il mondo, esercitando una pesante influenza, per esempio, sulla vita di paesi come il nostro.

D'altro canto, sebbene la nostra cultura passata non sia rimasta inalterata, perché con il trascorrere del tempo ha subito in modo particolare il condizionamento della cultura e dell'onnipresente civiltà occidentale, tuttavia la nostra anima non si è svuotata del solido retaggio della nostra antica cultura, o di parti significative di essa; di una cultura che, qualunque sia, è in ogni caso diversa dalla cultura egemone dell'Occidente, ed è persino in contrasto con questa.

In altri termini, noi possediamo una tradizione, o tradizioni, che sono nate o si sono accompagnate ad un'altra civiltà; oggi quella civiltà non esiste più, e la civiltà dominante, che ha oltrepassato i propri confini ed ammette esplicitamente tale espansione, esercita una forte influenza sulla nostra vita.

Come tutti sappiamo, però, questa civiltà è riuscita a sorgere grazie alla distruzione della civiltà e della cultura medievali. E la contraddizione che genera l'attuale crisi di molte società, per esempio nel conflitto fra la nuova civiltà da un lato e la cultura e le tradizioni dall'altro, risiede nel permanere, nell'epoca contemporanea, della cultura del passato.

Forse qualcuno ritiene che la nuova civiltà sia stata in conflitto soltanto con la cultura e la civiltà medievale dell'Occidente; che noi invece avessimo elaborato una cultura e prodotto una civiltà diverse dalla civiltà e dalla cultura occidentali dei secoli di mezzo; e che perciò l'incompatibilità della nuova civiltà e della nuova cultura con la cultura e la civiltà del Medioevo non implichi per forza una loro incompatibilità con la nostra cultura passata. Per dimostrare una simile tesi è possibile persino addurre come prova tutto ciò che separa e distingue la cultura islamica e la cultura cristiana, e la diversità fra le civiltà proprie delle due culture – diversità che esiste effettivamente. Tuttavia, è corretto affermare che l'esistenza di una diversità fra le culture islamica e cristiana non implica affatto che esistano compatibilità e parità fra la nostra cultura e la nuova cultura. Al contrario, i caratteri comuni all'origine e alla natura delle due culture, quella del Medioevo occidentale e quella del mondo islamico, sono tali che le si può classificare entrambe, se non proprio come due categorie della medesima specie, almeno come due specie del medesimo genere; la differenza invece tra la nostra cultura di oggi, che si radica nel passato, e la cultura propria della

nuova civiltà, che è riuscita ad egemonizzare la nostra vita, è una differenza sostanziale che riguarda la qualità di ciascuna civiltà.

I principali elementi di somiglianza tra la nostra cultura e la nostra tradizione da un lato, e, dall'altro, la tradizione e la cultura del Medioevo, che l'Occidente ha sfidato (sfida sfociata nella nascita e nell'espansione dell'era della nuova civiltà), consistono nella centralità di Dio nel pensiero, nella fede, nel sistema delle idee, dei valori e dei sentimenti dell'uomo; invece il fulcro attorno al quale ruota la civiltà nuova è l'uomo, l'uomo di questo mondo. Si può persino affermare che, nella concezione dei grandi architetti della nuova filosofia e del nuovo pensiero che guidano la nuova epoca, come Cartesio, sebbene anch'essi difendano il principio dell'idea di Dio e del soprannaturale, l'uomo presenti un'identità diversa dall'identità dell'uomo ideale del Cristianesimo e dell'Islam del Medioevo, e che il ruolo e la centralità di quest'uomo nel sistema dell'esistenza, per lo meno nel mondo naturale, siano diversi da quelli delineati dalla fede dei predecessori.

Naturalmente, l'idea del soprannaturale e del divino, il pensiero mistico e il pensiero religioso, sono sempre esistiti e continuano ad esistere tuttora, come d'altro canto anche nel Medioevo e in particolare nel mondo islamico sono forse esistite concezioni più o meno atee e secolari; tuttavia nella sostanza il nostro discorso non riguarda il fatto che concezioni e fedi esistessero, bensì l'origine delle impronte che ne sono rimaste, la profondità del loro radicamento, la loro diffusione nella società e il loro ruolo.

lo nella vita sociale dell'uomo. Nessuno dubita che Dio e la religione fossero il fulcro attorno al quale ruotavano il pensiero e la vita nel Medioevo, e che la natura e l'uomo naturale siano invece il fulcro del pensiero e della vita nell'epoca moderna.

Nel Medioevo la motivazione autentica della vita era collocata nell'aldilà, o per lo meno all'aldilà veniva attribuita la maggiore importanza, e sotto questo profilo il musulmano e il cristiano erano tesi all'identico obiettivo. Al contrario, nel mondo della civiltà moderna, pur senza giungere ad affermare che l'idea del destino escatologico sia totalmente trascurata, l'attenzione principale è rivolta alla vita di questo mondo. Sebbene non si ritrovi oggi la fiducia illimitata nella scienza sperimentale nutrita e praticata dai predecessori occidentali del XVIII secolo, la scienza<sup>2</sup> e la tecnologia da essa generata sono tuttavia i motori fondamentali della vita nella nuova epoca, e per decidere il proprio comportamento (perlomeno nell'ambito della vita sociale) l'uomo d'oggi non ritiene di aver bisogno di alcun punto di riferimento cui richiamarsi, anzi non riconosce alcun magistero al di fuori del pensiero e del sentimento umano e civile, e della propria capacità di sperimentare.

Nel passato, invece, sia il modo di concepire l'esistenza sia l'interpretazione della scienza da parte dei pensatori, erano molto diversi dagli attuali. Il criterio per stabilire la credibilità e il valore della scienza non era affatto il conseguimento di profitti o vantaggi, che sono nel mondo di oggi gli obiettivi primari; al contrario, il valore della co-

noscenza consisteva nella nobiltà dell'argomento oggetto della ricerca scientifica, e di conseguenza il soprannaturale, in particolare la conoscenza di Dio, erano considerati il grado massimo cui potesse aspirare la scienza. Si pretendeva che nella vita collettiva, o almeno in una sua parte considerevole, dominassero la legge canonica o l'interpretazione delle fonti religiose esplicite. Accettata l'esistenza della Rivelazione, l'uomo riteneva di non aver bisogno di alcun ulteriore punto di riferimento per conoscere il proprio compito, oppure considerava qualsiasi altra fonte di magistero come subordinata alla Rivelazione. Occorre aggiungere che nel mondo islamico la filosofia, che vi si era sviluppata attorno al nucleo centrale dell'intelletto aristotelico-neoplatonico, nonostante quest'ultimo approdasse ad esiti sostanzialmente diversi dalle odierne filosofie della razionalità, è rimasta comunque emarginata e isolata rispetto a due movimenti forti – cioè la scuola dei seguaci del canone religioso, numerosi sia all'interno della classe dirigente sia nella popolazione in generale, e il sufismo<sup>3</sup>, i cui seguaci si annoverano fra i membri dell'élite e in alcuni settori della popolazione.

Con una certa approssimazione, l'inizio della nuova civiltà può essere individuato nel momento in cui si è cominciato a considerare come la grande, o la massima, dimostrazione del valore della scienza la sua capacità di produrre risultati utili alla vita di questo mondo. Nelle civiltà precedenti (tanto del Cristianesimo quanto dell'Islam), invece, il nucleo centrale della concezione della realtà e della scala dei valori consisteva nel non attribuire al mondo

alcuna importanza, e sebbene l'attenzione dei Maestri musulmani nei confronti del mondo fosse maggiore di quella dei loro omologhi cristiani, in entrambe quelle civiltà ogni preoccupazione di organizzare la vita terrena era considerata riprovevole.

Riassumendo, dunque: 1) la civiltà moderna predomina sulla vita dei non-occidentali; 2) la civiltà moderna richiede una propria cultura, che le sia adatta; 3) la nostra vita subisce in misura evidente l'influenza della civiltà dell'epoca attuale, mescolata alla cultura tradizionale o con grandi porzioni di essa – cultura tradizionale che era propria di un'altra civiltà, la quale oggi non esiste più; 4) la nuova civiltà ha preso forma grazie alla distruzione della civiltà precedente, e con una cultura consona a se stessa.

È chiaro quindi che le contraddizioni tra la nuova civiltà e la nuova cultura da un lato, e la nostra cultura tradizionale dall'altro, sono tra i principali fattori che generano la crisi della nostra maniera di pensare e della nostra vita. Ora, ci domandiamo: che cosa occorre fare, in questa fase? È necessario insistere unicamente sulla tradizione, oppure bisogna insistere unicamente sulla civiltà e la cultura occidentali ed esserne assorbiti ed assimilati, oppure ancora si può individuare un'ulteriore e diversa soluzione che elimini le contraddizioni, o almeno le attenui e le incanali, così che esse non finiscano per scardinare la vita collettiva e l'identità storica? A mio parere, una simile domanda non si è ancora posta come interrogativo fondamentale per tutti i pensatori nelle società non-occidentali,

e finché non sarà stata posta non si potrà pretendere di ricevere in proposito una risposta ponderata in una qualsiasi direzione, né di conseguenza si potrà pretendere di risolvere la crisi; d'altro canto, però, la sostanza del dilemma occupa continuamente la mente e l'anima delle persone. E a seconda delle risposte fornite alla domanda si sono delineate diverse correnti di pensiero, fra le quali, nel mondo non-occidentale, le tre correnti tradizionalista, filo-occidentale e riformista. Queste tre correnti, ciascuna delle quali include un'amplessima varietà di opinioni e preferenze, malgrado le reciproche naturali differenze generate dai diversi ambienti sociali e geografici possiedono alcuni punti in comune che meritano attenzione.

Non erano pochi – tuttora non lo sono – i tradizionalisti che, basandosi costantemente sulla tradizione e su tutti i suoi aspetti, o in altri termini basandosi sulle proprie abitudini mentali e sulle proprie consuetudini comportamentali considerate sacre, si sono impuntati in un atteggiamento ostile contro la modernità, e hanno pensato che si potesse vivere nel bozzolo stretto della tradizione ereditata dai predecessori, chiudendo le porte alle ondate massicce della modernità e della cultura occidentale. Tuttavia la loro ostinazione ha avuto una sorte negativa, non ha prodotto i risultati che questa corrente di pensiero auspicava, e la civiltà occidentale, nella propria espansione storico/geografica, si è aperta una strada, almeno per quanto riguarda molti dei propri aspetti superficiali, nelle società tradizionali, senza che le società tradizionali elaborassero la minima riflessione riguardo alle maniere opportune di

affrontare il nuovo fenomeno. Momento dopo momento, la tradizione e i suoi guardiani sono stati costretti ad arretrare, senza che la società fosse pronta ad accogliere la civiltà dell'Occidente in modo ponderato; e come risultato di un simile processo la società tradizionale è caduta in una crisi di proporzioni più accentuate.

Sull'altro fronte, esistevano persone convinte che la crisi si sarebbe completamente risolta accettando sotto ogni profilo la nuova civiltà, le sue necessità e le sue esigenze, tra le quali la cultura moderna.

Per i pensatori appartenenti a questa corrente, la modernità rappresentava il massimo grado di perfezione della vita e della storia umana; il progresso, la salvezza e la felicità erano ritenuti strettamente dipendenti dalla modernità; quindi a loro parere si sarebbe dovuto preparare il terreno per instaurarla e si sarebbe dovuto eliminare ogni ostacolo dal suo percorso; ed essi pensavano che l'ostacolo principale sul cammino della modernità fosse costituito dalla tradizione. Questa concezione, movendo guerra alla tradizione ed eliminandola, ha preparato la casa perché vi entrasse il gradito ospite.

Purtroppo molti, capaci di vedere soltanto la superficie della realtà, allibiti e affascinati di fronte ai risultati enormi e naturalmente stupefacenti, seppure superficiali, raggiunti dall'Occidente, hanno aderito a quest'idea, e in sostanza così pensavano, nella maggior parte dei casi, coloro che si presentavano nelle nostre società con il nome di intellettuali. Tuttavia l'azione di questo gruppo e i suoi risultati non soltanto non sono riusciti a risolvere i nodi



delle medesime società, ma anzi al contrario hanno ag-  
giunto altre difficoltà alla difficoltà del problema già esi-  
stente e hanno accresciuto gli ostacoli lungo il percorso. In  
primo luogo, la superficialità della loro visione ha impedi-  
to che si potesse riflettere adeguatamente sui fondamenti  
della civiltà e della cultura occidentali, quindi anche i pen-  
satori sono giunti in ritardo a comprendere quale fosse il  
rapporto corretto tra la tradizione e la modernità. In se-  
condo luogo, umiliando e insultando la tradizione invece  
di analizzarla e criticarla, e attribuendo un peso troppo  
scarso all'influenza della tradizione radicata nel popolo, in  
pratica non sono stati in grado di realizzare alcunché di si-  
gnificativo nei confronti di una realtà che nella società esi-  
steva davvero. Mai sono riusciti a trovare un proprio spa-  
zio nel tessuto profondo della società, la cui anima cono-  
sceva la tradizione ed era abituata ad essa, né sono riusci-  
ti a trovare un modo di esprimere sentimenti e parole che  
fosse comunemente condiviso, e sono così caduti in un do-  
loroso isolamento, senza che la loro parola producesse  
un'eco decisiva nella società; o ancor peggio, pur di resta-  
re in piedi, si sono rifugiati sotto i mantelli dei governi an-  
tipopolari; oppure ancora, in molti casi, nella pratica si so-  
no completamente asserviti al colonialismo occidentale  
presente nei loro paesi.

Questi due tipi di risposta, qualunque sia il loro inten-  
to, essendo estranei alla realtà non producono in concre-  
to altro risultato che una grande confusione mentale, peg-  
giorando la crisi e rendendo definitivamente insuperabile  
il vicolo cieco.

Nel mondo reale, l'influenza esercitata sulla società dalla civiltà e dalla cultura occidentali non si può bloccare pronunciando anatemi e fantasticando, né si può eliminare dalla società la tradizione concedendo patentini ed emanando circolari. La vita dell'uomo si trova costantemente ad affrontare cambiamenti e trasformazioni, e i fattori del cambiamento non sono tutti nelle sue mani; è dunque fondamentale scoprire con quale astuzia si possa riuscire ad inserirsi in modo attivo e consapevole nel processo di cambiamento e ad affrontare con prontezza e intelligenza gli eventi, invece di restarne ostaggi ciechi. A lato delle due soluzioni ipotizzate, è stata elaborata anche un'altra risposta, ad opera di alcuni fra i pensatori più impegnati e consapevoli, e capaci di riflettere sul destino dei loro popoli nei paesi dei quali anche noi facciamo parte: malgrado tutte le loro reciproche divergenze, tali pensatori si possono riunire nella definizione generale di sostenitori delle riforme e riformatori.

Se è vero che la corrente del pensiero riformista, viva nei nostri paesi da oltre un secolo, consente di nutrire maggiori speranze in un futuro migliore, in realtà tuttavia essa subisce l'influsso della crisi molto vasta che coinvolge la nostra vita intellettuale e sociale, e nella maggior parte dei casi versa in uno stato di confusione. È vero, inoltre, che i riformisti fanno specificamente ricorso all'intelligenza contro l'espansionismo e i metodi oscuri del colonialismo occidentale, sulla base del doppio principio del «ritorno a se stessi», cioè della ricostruzione dell'identità culturale e storica della propria nazione e della propria co-

munità, e dell'«atteggiamento positivo nei confronti delle conquiste della civiltà umana»; tuttavia, tra i gruppi riformisti, che sono numerosi e diversi, non soltanto non esiste un'opinione concorde riguardo a chi siano i «se stessi» cui è necessario tornare, e quali aspetti della vita occidentale occorra acquisire e assorbire e assimilare, ma si possono addirittura individuare un ampio spettro di correnti diverse, e forse reciprocamente contrastanti. Di conseguenza, le teorie elaborate nel loro campo risentono negativamente della confusione, di un eccesso di sicurezza, e della superficialità dei punti di vista.

Nonostante tutto, però, è doveroso rispettare i riformisti, in quanto avanguardie intelligenti, guide impegnate e consapevoli, che grazie alla percezione della crisi e della pericolosa situazione della società cui appartengono, con coraggio e generosità indicano in quale direzione si debba agire per liberare la società stessa dalle sue calamità. Essi stessi, per quanto loro possibile, hanno compiuto i primi passi di questo percorso travagliato e rischioso. In particolare la grandezza della loro opera si fa più evidente se paragonata al lavoro dei tradizionalisti in guerra contro l'Occidente e dei filo-occidentali che fuggono dalle tradizioni. Ma quanto è stato acquisito sin dall'epoca del primo contatto fra il mondo islamico e la civiltà occidentale, la quale negli ultimi due secoli si è espansa in misura crescente, è un'esperienza forte, e dimenticarlo può causare disastri. Secondo me, tale esperienza può condurci a concludere che qualsiasi strada per risolvere la crisi di cui parliamo debba avere alla sua base la consapevolezza che si

genera dalla riflessione e dalla ponderazione riguardo ai fondamenti della nuova civiltà da un lato, e riguardo alla conoscenza, alla familiarità e al dialogo autentico con la tradizione dall'altro. L'assenza di questi due requisiti, o di uno di essi, sarebbe catastrofica. Mi spiegherò meglio fra poco.

Ora noi siamo alle prese con un passato molto travagliato e un futuro sconosciuto, e fluttuiamo fra questo passato e questo futuro, in un mondo che soggiace al dominio culturale, politico, economico e militare dell'Occidente. Ora noi siamo alle prese con lo sviluppo, il cui volto è stato sperimentato dall'avanzamento dell'Occidente; ed è indispensabile che chiariamo al più presto il nostro compito nei suoi confronti. Che si riesca a stabilire quale sia questo compito, dipende dalla conoscenza che dello sviluppo si possiede; e conoscerlo non è possibile se non tramite un'adeguata riflessione riguardo alle radici e ai significati del pensiero e della civiltà dell'Occidente.

Dobbiamo rassegnarci e arrenderci senza condizioni alle ondate dello sviluppo, oppure, ragionando sui suoi fondamenti, possiamo trovare un'altra strada che, pur consentendoci di goderne i vantaggi, ci impedisca di dissolverci nei costumi e nelle usanze della civiltà occidentale come un popolo che abbia perso la propria identità? Ovviamente una disamina ampia della natura, dei limiti e delle caratteristiche dello sviluppo esula da questo nostro discorso. Tuttavia è molto importante accennare al fatto che lo sviluppo, come molti altri concetti oggi in uso, presenta radici e identità occidentali, e il suo obiettivo è un

modello di vita attualmente praticato in Occidente; in altre parole, al di là dei dibattiti teorici e delle sterili polemiche, il termine *sviluppo* (a mio parere almeno) può essere così definito: «L'instaurazione di un determinato modello di vita basato sui parametri e sui criteri che costituiscono i fondamenti della civiltà occidentale». Forse che il mondo non è diviso in due parti, una parte sviluppata (cioè organizzata secondo i criteri della civiltà occidentale) e una parte non sviluppata? forse che non consideriamo «in via di sviluppo» i paesi impegnati ad acquisire dall'Occidente i modelli della vita sociale? Proprio a questo punto si pone in modo serio la questione del rapporto fra la tradizione (che è lo spirito della cultura passata) e la modernità (che è lo spirito della nuova civiltà e dello sviluppo).

Dunque lo sviluppo è un fatto occidentale e si regge sulla base della civiltà occidentale, una civiltà il cui spirito si identifica nella modernità; di conseguenza, se non è possibile nemmeno conoscere lo sviluppo senza un'adeguata riflessione e ponderazione riguardo all'origine teorica e alle basi dei valori della civiltà occidentale, ancor meno è possibile, in mancanza dei medesimi presupposti, giungere a decidere se accettarlo o rifiutarlo. A mio parere, discutere dello sviluppo prima di aver discusso dei suoi fondamenti sarebbe deviante.

Secondo alcuni, se non accettano lo sviluppo, con tutti i suoi strumenti e le sue conquiste, i popoli sono condannati all'arretratezza e alla miseria, e quindi all'annientamento; e, poiché lo sviluppo è il frutto della modernità,

per acquisire una migliore qualità di vita non esiste altra strada se non il diventare moderni, e diventarlo secondo i canoni della nuova modernità. Una simile valutazione potrebbe risultare corretta se considerassimo la civiltà occidentale come luogo di nascita dello sviluppo e come l'ultima civiltà umana, e ne concludessimo che non resti altro a ognuno che arrendersi di fronte a quest'ultima tappa del cammino della vita collettiva verso la perfezione; ma quanti ritengono che la civiltà occidentale, nonostante la sua attualità, non sia l'ultima fra le civiltà dell'uomo, e che, come ogni altro fatto umano, sia relativa, limitata e suscettibile di essere cancellata, non si lasciano convincere dall'argomentazione sopra esposta. È chiaro, ovviamente, che rifiutare la proposta occidentale non significa arrendersi ai tradizionalisti e ai regressivi, né equivale a rifiutare in blocco tutti gli elementi e le regole dello sviluppo; vuol dire invece rifiutare in genere l'opinione di chi sostiene che ci si debba semplicemente arrendere di fronte alle ondate dello sviluppo inteso nel senso occidentale. Comunque, la questione dello sviluppo è fra gli argomenti più importanti cui dedicano la propria attenzione i nostri intellettuali e coloro che lavorano per edificare le società delle quali la nostra fa parte. Va aggiunto, a questo proposito, che il compito degli intellettuali e dei pensatori impegnati e consapevoli è diverso dal dovere dei politici e degli amministratori della società, e la salvezza si può raggiungere solo se le linee e le decisioni politiche si conformano al pensiero e alla riflessione, non a modelli precostituiti e imposti alla mente.

È fondamentale che noi, che operiamo nel campo della speculazione teorica e del pensiero, non ci rassegniamo, per pura negligenza, ad essere travolti dalle ondate della volontà di sviluppo, senza interrogarci riguardo all'origine e ai fondamenti della nuova civiltà, che è la base e la cultura dello sviluppo, e senza riflettere attorno allo spirito di questa stessa civiltà, vale a dire la modernità. Anche quando non si rifugge dall'accettare lo sviluppo così come esso viene sperimentato in Occidente, l'interrogativo circa la sua origine e i suoi risultati è ancora il compito principale per il pensiero e per gli intellettuali autentici; è innegabile che senza il lavoro del pensiero non possa verificarsi un processo di sviluppo che sia davvero reale e radicato. Infatti: 1) lo sviluppo non è un fatto meccanico, che possa avere luogo e riuscire a prendere forma in assenza dell'essere umano capace di riflettere; 2) una società incapace di pensare, al primo arresto imposto dall'impatto con le difficoltà, si disorienta, ed è innegabile che le difficoltà umane e sociali non si risolvono ricorrendo alla forza o alla rigida applicazione della legge o alle imposizioni dei politici, sebbene sia possibile con simili mezzi nascondere per brevi periodi l'esistenza.

In sintesi, la determinazione dei nostri obiettivi riguardo allo sviluppo dipende dalla definizione dei nostri obiettivi riguardo alla nuova civiltà e al suo spirito, cioè alla modernità. Questo è tuttora il più importante dei nostri problemi. Nel turbine dei pesanti conflitti fra la tradizione (su cui si fondano la nostra personalità e la nostra identità culturale e storica) e la modernità (che è davvero un evento

di grande importanza storica e una realtà potente dell'epoca attuale), noi attraversiamo una crisi severa, una crisi che incatena persino molti riformisti che sarebbero in grado di trovare qualche possibile soluzione.

Le amare esperienze dei seguaci dell'Occidente e dei sostenitori della tradizione sono davanti ai nostri occhi, e l'intelligenza, la perspicacia, le capacità intellettuali ci imediscono di ripetere esperimenti che hanno avuto esiti catastrofici: esperimenti dai quali non ci resta che apprendere lezioni opportune per trovare una strada migliore.

La civiltà nuova, come ho già detto, è una realtà importante di questa fase della storia dell'uomo, e ha inoltre prodotto straordinari risultati positivi per tutta l'umanità. Tuttavia anche i suoi aspetti negativi non sono pochi; e non si limitano ai crimini politici ed economici commessi dagli occidentali all'esterno dei propri confini geografici. Anche al proprio interno l'Occidente deve affrontare gravi difficoltà, che quasi in tutti i tempi hanno provocato gravi crisi economiche, sociali e intellettuali. E a questo proposito, se noi orientali non fossimo stati disperati e pessimisti, avremmo potuto valutare in un modo più preciso di quanto non riusciamo a fare ora la ragione del dominio esercitato dalla civiltà occidentale sui non-occidentali.

Poiché la libertà si fonda sulla capacità dell'uomo di non lasciarsi manipolare dagli avvenimenti del «tempo», e di mantenersi sempre padrone delle proprie decisioni, che cosa è mai accaduto a noi, perché consegniamo le nostre facoltà di decisione nelle mani della civiltà occidentale? È



chiaro che la decisione corretta è quella che si basa sull'analisi attenta e sul ragionamento. Ciò che soprattutto è importante per noi, è riuscire a portarci al livello di attenzione e accortezza proprio dell'Occidente, del suo spirito, della sua modernità, dei suoi risultati e del suo sviluppo, quindi a produrre un tipo corretto e logico di ragionamento.

La stessa civiltà occidentale contiene in sé un elemento umano, cioè relativo. Di conseguenza contiene la possibilità di deteriorarsi e annientarsi – a meno che qualcuno, esagerando, non voglia sostenere che l'uomo, con il sorgere della società moderna, abbia smesso di desiderare.

Forse che la civiltà, il mondo, e l'uomo, non costituiscono le risposte alle richieste dell'uomo stesso e ai suoi diversi e complessi bisogni?

Esistono, com'è naturale, desideri e bisogni importanti, di portata storica, e il modo in cui la civiltà si forma è la risposta ad essi.

È evidente che i desideri e i bisogni che esistono prendono forma nello stampo del tempo, del luogo e di una fase storica particolare, uno stampo in cui sono comprese la natura del momento in corso, del tempo, del luogo, della fase storica, e la loro influenza; per questa ragione le civiltà si trasformano e cambiano, e non esiste alcuna civiltà immutabile e imperitura.

Qualsiasi domanda cui sia data una risposta, o qualsiasi desiderio o bisogno venga soddisfatto, spingono l'uomo verso altre decine di domande e bisogni. In ultima analisi si può affermare che la realizzazione completa della vita

dell'uomo sia il risultato (il frutto) del suo spirito complessivo. La civiltà si regge fin tanto che è in grado di rispondere ai desideri dell'uomo e di soddisfarne i bisogni grazie alla propria forza innata e nascosta (grazie al fiorire delle proprie capacità e risorse interiori). Tuttavia la civiltà, come qualsiasi altro fenomeno, è umana, cioè appartiene a questo mondo. Se si immiserisce, se la sua forza innata rimane inerte (se i suoi talenti interiori non fioriscono), essa va incontro al proprio deterioramento sino a non essere più in grado di rispondere alle nuove domande dell'uomo: in questo caso, l'uomo che esprime quei bisogni e quelle domande perde la speranza – e così le civiltà vanno a scomparire, procedono verso l'annientamento e la rovina.

Sino ad oggi la civiltà occidentale si è trovata ad affrontare numerose crisi. Tuttavia, grazie alla fiducia nelle proprie risorse interiori, è riuscita a superarle: e fra queste la crisi più importante è stata la crisi che si è verificata nel XIX secolo; in qualche misura essa è perdurata nel XX, e ha mostrato il proprio volto ripugnante nelle due guerre mondiali. Ma il capitalismo e il liberalismo occidentali, modificandosi d'un tratto nelle proprie fondamenta, hanno potuto resistere di fronte al loro potente avversario, il socialismo; un avversario le cui fondamentali debolezze interne hanno causato poi il crollo del mondo socialista sotto lo sguardo stupefatto dell'intero pianeta. È evidente però che la civiltà occidentale è ancora travagliata da altre crisi profonde: crisi causate, a quanto sembra, dagli interrogativi circa la sostanza stessa della civiltà dell'Occiden-

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.  
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.