



# Dialogo

«Non credo che ci sia una contraddizione tra la difesa della diversità e il tentativo di trovare un terreno comune e universale dall'altra», dice il filosofo iraniano. «Non si tratta, per esempio, di relativizzare i diritti umani ma di discutere anche le idee generali che li sostengono»

## CONFRONTO TRA DIVERSE TOLLERANZE

### CON JAHANBEGLOO

Giuliano Battiston

Immaginiamo di essere delle rane, ferme sul fondo di un pozzo, che non sanno dell'esistenza dell'oceano. Potremmo anche credere che quel pozzo sia un oceano e che quello sia il nostro orizzonte ultimo, ma la differenza tra il pozzo e l'oceano rimarrebbe comunque immensa. È con questo esempio che il filosofo iraniano Ramin Jahanbegloo giustifica la sua insistenza nel promuovere una cultura del dialogo, che superi gli arroccamenti identitari e sappia conciliare il radicamento culturale con un sentimento di appartenenza collettiva all'umanità e di responsabilità verso gli altri. Sa bene, Jahanbegloo, che le dichiarazioni di universalismo suonano sospette, perché sono state spesso usate come pretesti per mascherare politiche annessioniste, finendo con il radicalizzare il particolarismo identitario. Ma continua a credere che l'unico modo per opporsi all'attuale «scontro delle intolleranze» passi per il riconoscimento dell'«unicità» dell'uomo. E che questo passi a sua volta per il «riconoscimento reciproco delle differenze». Il sentiero non è facile, ammette Jahanbegloo, ma è l'unico che vale la pena seguire se vogliamo uscire dal pozzo. Abbiamo incontrato il filosofo iraniano a Roma, dove, invitato dalla rivista «Reset», ha presentato il suo *Leggere Gandhi a Teheran* (Marsilio, pp. 11, euro 10).

**Lei ha sostenuto che «la filosofia non è soltanto avere un forte senso della realtà (nei termini in cui Hegel scriveva che «la filosofia è il proprio tempo appreso con il pensiero»), ma anche**

**sapere come resistere ad essa». Significa che possiamo usare la filosofia anche per contrastare le politiche repressive e il dogmatismo religioso?**

Almeno a partire da Socrate la filosofia è sempre stata una forma di resistenza a tutti i generi di dogmatismo e ha avuto il compito di resistere ai pregiudizi, al fanatismo e all'intolleranza. Questo non significa che i filosofi non possano essere intolleranti, e alcuni di loro lo sono senz'altro; ma la filosofia come esercizio critico del pensiero, come strumento per non attestarsi sulle verità stabilite e per ripensare sempre di nuovo le verità è per sua natura antidogmatica. Ed è innanzitutto un'avventura dialogica. Una delle eredità più rilevanti della tradizione filosofica è quella di aver contribuito a stabilire il dialogo, che laddove si è verificato ha prodotto risultati eccezionali, come nel caso di Cordoba, da cui è emerso il Rinascimento europeo. Anziché temere i musulmani, come si fa in Europa, o demonizzare i cristiani e l'Occidente, come accade in Medio Oriente, oggi dovremmo ristabilire questo dialogo e dare vita a una nuova Cordoba. Ci sono ottime ragioni per farlo, ragioni che eccedono la semplice opportunità politica.

**Ma affinché si possa ristabilire questo dialogo ci deve essere innanzitutto ciò che lei definisce «tolleranza dialogica». Ci vuole spiegare meglio cosa intende con questa espressione?**

Per molti la tolleranza equivale a confinare le comunità «altre» in ghetti mentali o fisici, che impediscano il contatto. Io penso invece a una forma di tolleranza che esclude l'indifferenza o la passivi-

tà, e che si dà solo quando si accetta in modo reciproco che ci sia una forma di interazione, un confronto; il dialogo può avere inizio solo laddove si riconosce che l'«altro» è pari a noi e ha le capacità per risponderci e insegnarci qualcosa. Per questo credo che per ottenere un effettivo pluralismo culturale non si debba insistere soltanto sulla molteplicità dei valori e delle culture, ma anche sulla necessità di istituire un confronto dialogico ed empatico tra questi valori e culture, in modo da riconoscere un terreno comune, dei valori condivisi. Gli esseri umani cominciano a rispettarsi reciprocamente quando capiscono che ogni cultura è portatrice di un'eredità comune.

La mutualità del riconoscimento, la solidarietà e la reciprocità ci permettono non solo di dare vita a una globalizzazione produttiva, che deve essere basata sull'apertura e sulla tolleranza dialogica, ma anche di evitare, attraverso un esercizio critico riflessivo, l'auto-chiusura nei ghetti mentali, i più pericolosi.

**In «Leggere Gandhi a Teheran» lei scrive che al cuore dell'esperienza di Cordoba c'è «l'aspirazione all'universale e il rispetto della diversità». Ma come conciliare le due dimensioni evitando l'universalismo «egemonico» e la tendenza ad assimilare l'altro, il relativismo morale e l'essentialismo culturale che reifica le identità? È sufficiente affidarsi a quello che nel dibattito con Richard Rorty ha definito «universalismo soft»?**

Non credo che ci sia necessariamente una contraddizione tra la difesa della diversità da una parte e il tentativo di trovare un terreno comune e universale

dall'altra. L'universalismo «soft» infatti è una forma di universalismo che, tenendo conto della rilevanza delle particolarità e delle diversità, non si impone attraverso messaggi unidirezionali e monodimensionali. Proprio in quanto «soft» e non «hard», questo universalismo può essere la base sulla quale costruire un confronto, un terreno comune tra culture diverse che non ceda al relativismo. Prendiamo il caso dei diritti umani: non si tratta di relativizzarli, ma di rendere suscettibili di discussione anche le idee universali che li sostengono. Come se il *minimum* morale, necessario per ogni conversazione civile e per evitare la barbarie, potesse realizzarsi pienamente soltanto su una strada che non sia a senso unico, laddove sia consentito confrontare le diverse interpretazioni di questo *minimum*. La diversità delle culture e il dialogo interculturale contribuiscono a realizzare l'universalismo, non lo ostacolano.

**Lei distingue tra il modello indiano di secolarismo – un modello simmetrico che promuove il dialogo e comportamenti non settari verso le religioni – e quello francese della laïcité, monolitico ed esclusivista piuttosto che pluralista e inclusivo. Ci spiega meglio qual è la differenza?**

I casi anche recenti della storia francese dimostrano l'attaccamento a un vecchio modo di giudicare le questioni del pluralismo e della cittadinanza. Molto diverso da quello adottato in India, dove, sulla base di una secolare tradizione di convivenza tra lingue, culture e religioni diverse, la diversità viene accettata con molta più facilità e naturalezza, e lo *status quo* politico e culturale, soprattutto dopo l'indipendenza, si fonda sull'equivalenza delle religioni e delle fedi e sull'uguale rispetto verso di esse. La costituzione indiana infatti non privilegia, in nome della razionalità, della Rivoluzione francese o della *laïcité*, un unico modello al quale subordinare gli altri. Ed è per questo che l'India, pur con molte zone d'ombra, rappresenta un esempio di coesistenza pacifica, come dimostra oggi la coabitazione tra un presidente musulmano e un primo ministro sikh, e in passato il fatto che tra gli indiani che combattevano al fianco di Gandhi per l'indipendenza e la modernizzazione del paese ci fossero anche molti musulmani, come Khan Abul Gamal Ghaffar Khan: si trattava di creare una nuova diversità indiana, non una nuova India destinata solo a indu, cristiani o sikh.

**Recentemente lei si è dedicato all'esplorazione dei modi in cui è possibile «diventare globali» e costituire, attraverso il «mutuo riconoscimento delle differenze», una cittadinanza che oltrepassi quella legata allo stato-nazione. In che modo questo «mutuo ricono-**

**samento delle differenze» si lega al concetto gandhiano di non-violenza?**

Negli ultimi tempi ho introdotto anche il concetto di solidarietà delle differenze, perché credo che mutualità e solidarietà possano funzionare soltanto se pensate insieme. Entrambi questi concetti sono intimamente legati alla nozione di non-violenza così com'è stata pensata da Gandhi o Martin Luther King. Nel processo di riconoscimento dell'altro in quanto tale ci si immerge infatti in un confronto dialogico che richiede il superamento di qualunque forma di violenza (sociale, politica, culturale), o in altri termini l'oltrepassamento della dialettica hegeliana del servo/padrone, che implica comunque una violenza formale. Nella dialettica a cui io mi riferisco è invece il processo stesso a creare nuove forme di non-violenza, perché l'esercizio del dialogo annulla o depotenzia la violenza e sollecita il confronto reciproco e il riconoscimento di una responsabilità comune, indicando la necessità di completarci a vicenda, culturalmente, ma direi anche spiritualmente.

**In altri termini sembra di capire che dovremmo adottare il punto di vista di Gandhi, che desiderava una casa con**

**porte e finestre aperte, metafora della necessità di aprirsi all'«altro» senza timori. Cosa può insegnarci, oggi, il modello etico-politico di Gandhi, a cui ha dedicato diversi libri?**

Gandhi avrebbe molto da insegnare anche all'Europa odierna, perché i desideri che lei ricordava la riguardano. Anche l'Europa, infatti, dovrebbe aprire le proprie porte all'alterità e all'immigrazione, senza temere di perdere la propria identità, perché è solo attraverso la coesistenza interculturale che potrà crearsi una nuova idea di Europa, e insieme ad essa una nuova cultura. Come quella di cui è espressione Barack Obama, un presidente nero e insieme bianco, votato da ebrei e ispanoamericani, che hanno riconosciuto in lui proprio il simbolo di questa coesistenza. Mi auguro che molto presto anche in Europa potremo avere come presidente o primo ministro una persona di provenienza araba o indiana, e spero che, finalmente, questa non sarà considerata un'aberrazione, bensì una buona opportunità.

**Un'ultima domanda di carattere più personale: con l'accusa di tramare contro il governo iraniano, nel 2006 lei è stato incarcerato per centoventicinque giorni nella sezione 209 – destinata ai prigionieri politici – della prigione di Evin a Teheran. Cosa risponde a quanti l'hanno definita «un cavaliere della Nato culturale»?**

Innanzitutto si suppone che la Nato sia un'organizzazione militare e politica, non culturale. In secondo luogo è lontanissima da me l'idea di poter esse-

re un cavaliere, se non nel senso di Don Chisciotte. Al di là di questo, credo che quell'esperienza mi abbia insegnato l'importanza di rifiutare la logica che vuole che alla violenza si risponda con la violenza. Ho imparato che non si deve assecondare il sentimento della ritorsione. Mandela in questo rappresenta un esempio illuminante: pur avendo trascorso ventisette anni in prigione, quando ne è uscito non ha cercato la vendetta personale o collettiva, ma ha spinto il paese verso la coesistenza. Sebbene il suo progetto di verità e riconciliazione non sia completamente riuscito, rimane importantissimo, perché vi erano inclusi anche coloro che dovevano giustificare le violenze compiute, come in una terapia di gruppo. Quel che è stato fatto in Sudafrica a livello nazionale potrebbe essere esteso a livello globale con il dialogo interculturale.

## PROFILO

### Accenni alla vita e a alcune opere del filosofo iraniano Ramin Jahanbegloo

Nato a Teheran nel 1961, Ramin Jahanbegloo si è formato alla Sorbona di Parigi e poi al Center for Middle Eastern Studies di Harvard. Collaboratore della rivista «Esprit», tra il 1997 e il 2001 ha insegnato al Dipartimento di Scienze politiche dell'Università di Toronto per poi diventare direttore del Dipartimento di Studi contemporanei del Cultural Research Bureau di Teheran. In Iran è stato tra i fondatori della rivista «Goftegu» (Dialogo). Nell'aprile 2006 è stato arrestato con l'accusa di condurre attività contro il governo iraniano. Liberato dopo cinque mesi, fino al 2007 ha insegnato presso il Center for the Study of Developing Societies di New Delhi, prima di tornare quest'anno all'Università di Toronto, dove è professore di Scienze politiche e Research Fellow presso il Centre for Ethics. Tra i suoi libri: «Conversation with Isaiah Berlin» (1992), «Gandhi: Aux sources de la non-violence» (1998), «Penser la nonviolence» (1999), «Iran: Between Tradition and Modernity» (2004), «The Clash of Intolerances» (2007), «The Spirit of India» (Penguin 2008), «Beyond Violence» (2008, con Roberto Toscano).

