



FOCUS - DIBATTERE CON GLI ALTRI E CON SE STESSI

Dibattere con gli altri e con se stessi

Marco Milella

Associate Professor of Education | Department of Philosophy, Social and Human Sciences and Education | University of Perugia (Italy) | marco.milella@unipg.it
Corresponding Author

Debating with others and with oneself

Abstract

In this contribution, an episode taken from filmic and narrative texts serves as a red thread to deal with training in debating with others and with oneself. This training distinguishes between, and at the same time unites – without solutions of continuity – the internal and external dialogicity of human communicative interactions. Therefore, this training recognises the endless circularity of relationality including, and above all, in the face of secrets, ‘vicissitudes’, reversals of scenarios, sudden recognitions and ironies. As a result, debating can and must become a constant formative engagement to fight injustice, including by learning to put oneself into other people’s shoes and, above all, by posing questions and ‘saying’ answers that are capable of dealing with perceptions and conceptions of words and their consequences.

Keywords

training for debate, vicissitudes, ironies, secrets, saying answers

Un episodio tratto da testi filmici e narrativi funge, nel presente contributo, da filo rosso per affrontare la formazione al dibattito con gli altri e con se stessi. Una formazione che distingue e unisce, allo stesso tempo, senza soluzioni di continuità, la dialogicità interna ed esterna delle interazioni comunicative umane. Una formazione, dunque, che riconosce l’interminabile circolarità delle relazionalità anche e soprattutto di fronte ai segreti, alle “peripezie”, ai capovolgimenti degli scenari, agli improvvisi riconoscimenti nonché alle ironie. Così dibattere può e deve diventare un impegno formativo costante per combattere le ingiustizie, anche apprendendo a mettersi nei panni altrui e, soprattutto, imparando a porre domande e a “dire” risposte tali da prendersi cura delle percezioni e delle concezioni delle parole e delle loro conseguenze.

Parole chiave

formare al dibattito, peripezie, ironie, segreti, dire risposte

In medias res

All'interno di "Vai e vivrai" – testo narrativo (Mihialeanu, Dugrand, 2005) e filmico – è presente un passaggio che delinea in maniera egregia il nesso tra la possibilità di acquisire una presunta identità sociale, nonché culturale ed eventualmente religiosa, e la capacità di sostenere una disputa e prevalere. Il tutto mentre, nello stesso tempo, l'adolescente protagonista vive uno scontro inevitabile tra chi, dentro di sé, sente di essere e chi ha bisogno di essere creduto e considerato. Tale scontro risulta composto di domande e risposte spesso contraddittorie perché il protagonista – paradossalmente – ha bisogno di, e deve far di tutto per, essere percepito diversamente da chi si sente di essere: finalità ultima di tutto ciò è la sua stessa sopravvivenza.

Shlomo, il protagonista, decide di partecipare a una "controversia talmudica", per vincerla allo scopo di essere riconosciuto sì come conoscitore della Torà, ma, soprattutto, come un "buon ebreo".

Nel dialogo, che si svolge tra Shlomo e il rabbino che organizza i dibattiti all'interno della sinagoga, con la partecipazione della comunità di credenti e non, emerge chiaramente l'esplicita domanda del protagonista, che costituisce la motivazione immediata della sua partecipazione al dibattito: "Avere la meglio in una controversia vuol dire che si è un buon ebreo, no? Il rabbino accenna un sì più interrogativo che affermativo" ((Mihialeanu, Dugrand, 2005, p. 117).

Shlomo, tramite la propria vittoria nella disputa, ha un obiettivo urgente: innamorato di Sara, desidera superare l'ostilità razzista del padre di lei, il signor Singer. Costui, infatti, ha impedito brutalmente al ragazzo l'accesso alla festa di compleanno della figlia. Shlomo si sente incoraggiato a partecipare al dibattito perché riceve dalla stessa Sara le scuse e una spiegazione per il comportamento del padre: "Papà dice che voi non siete ebrei, ma 'cristiani arcaici'. Pensa che ignorate tutto della Torà, dice che in Etiopia morivate di fame e che siete qui per fuggire la miseria. [...] E che siete i più grandi bugiardi di Israele" ((Mihialeanu, Dugrand, 2005, p.115).

Shlomo, effettivamente, vive in Israele ed è un adolescente di origine etiopica che ha il colore della pelle scuro. Egli decide di credere alle parole di Sara e le considera come pista da seguire per cercare di ottenere considerazione e per frequentare liberamente la ragazza; pertanto s'impegna a dimostrare di padroneggiare la Torà e, quindi, assicurarsi almeno un'occasione per farsi conoscere. Sceglie, concretamente, di fare sue, seguire e approfondire quelle "regole" che gli vengono espresse come *condicio sine qua non* per garantirsi rispetto.

Si accorgerà, però, che, dopo tutto il lavoro di preparazione e la brillante prestazione, il risultato sperato non ci sarà: le attestazioni conseguite con la disputa, peraltro vinta, verranno disconosciute dal padre di Sara che gli rinfaccerà, addirittura, di essere il diavolo, per aver equiparato Dio alla luna ((Mihialeanu, Dugrand, 2005, p. 123). Paradossalmente, in tale equiparazione c'è una parte della storia di Shlomo che, da bambino, quando era in viaggio verso Israele, aveva già cominciato un dialogo interiore con la luna. Egli l'aveva identificata con la madre, lasciata nel campo profughi in Sudan, indirizzandole un messaggio su cosa significasse per lui essere ebrei ((Mihialeanu, Dugrand, 2005, p. 70) che al lettore e allo spettatore può suonare simpaticamente ironico e auto-ironico.

Il padre di Sara, dunque, non ammette l'ebraicità del ragazzo e, anche se non lo dichiara apertamente, lo fa a causa del colore della sua pelle. Prima che la controversia si svolgesse, il successo in essa era considerato una prova dell'ebraicità dei partecipanti, perché dimostrava la non ignoranza della Torà. Però, dopo il suo espletamento, lo stesso successo non sarà più ritenuto una prova sufficiente per essere accettati. Shlomo sperimenta che le "regole", alle quali si era adattato, erano "truccate": in ogni caso, vicesse o perdesse, egli doveva rimanere sempre escluso e discriminato da una certa mentalità grezza e fondamentalista del padre di Sara. Anzi, tale *forma mentis*, dopo la vittoria del ragazzo, manifesterà ancora di più la propria rabbia, forse perché era stata privata della possibilità speciosa di accusare Shlomo di non conoscere e praticare le forme della tradizione e aveva meno argomenti per "giustificare" la propria volontà di emarginare.

Rimane, però, importante e interessante che proprio la controversia sia stata scelta dai narratori come contesto idoneo a far acquisire lo *status* di "buon ebreo" che la maggior parte della comunità – paradossalmente per l'economia dell'intera storia – attribuisce a Shlomo, dichiarandolo vincitore nella *quaestio* dibattuta con un altro giovane. Dibattere implica un accordo tacito sulle regole del "gioco" disputatorio e un reciproco riconoscimento dei contendenti come soggetti capaci di interloquire.

Il racconto, poi, condensa in sé, come tutte le narrazioni, tanti livelli di realtà, di relazione, di percezione e di concezione. Nel caso di specie: la *questio*, vinta da Shlomo, riguarda, non a caso, quale fosse il colore della pelle di Adamo.

1. Contesti narrativi del dibattere

Non si tratta, quindi, di una disputa qualunque, né socialmente, né per la storia personale di Shlomo. La *quaestio* affrontata nella contesa non è irrilevante: il colore della pelle di Adamo non è indifferente, stante il radicale collegamento di questo personaggio della Genesi – intesa non solo come libro della Bibbia, ma anche come origine dell’umanità – e le conseguenze nei rapporti attuali tra ebrei dalla pelle più chiara e quelli dalla pelle più scura. Non va sottovalutato che il contendente di Shlomo, sostenendo che Adamo era “bianco”, aveva ripetuto uno pseudo fondamento per la supremazia dei “bianchi”, la sottomissione e la schiavitù dei neri; in sintesi aveva avallato i rapporti di forza razzisti che si stavano vivendo nel presente.

Il colore della pelle è stato ed è talmente abusato per strumentalizzare le dinamiche interumane di riconoscimento, di inclusione e di esclusione (Jablonski, 2020), da far sembrare e credere che – a condizionarle – sia esso stesso per sua “natura”, e non, invece, una aberrante scelta pseudo culturale di una parte dell’umanità. Questa parte continua a porre nel passato – quindi in una tradizione antica, inventandola *ad hoc* (Hobsbawm, Ranger, 1987) – inesistenti “radici” per un’oppressione attuale. Quasi che una credenza, un pregiudizio, una tradizione siano tanto più solidi quanto più sono considerati antichi, ovvero quanto più – metaforicamente – le loro radici affonderebbero nel passato (Bettini, 2016).

È necessario, a questo punto, esplicitare i momenti salienti di questa storia che qui si propone come paradigmatica per la formazione relazionale al dibattito.

Shlomo è stato portato in Israele come ebreo etiopico, “salvato” dalla cosiddetta “operazione Mosè”, attuata dal Mossad israeliano e dalla Cia statunitense. Oltre a sperimentare insieme agli altri etiopi in Israele il peso di tale vicenda, egli vive un contrasto stridente e segreto, tutto interiore, fra come sa di essere considerato e come – nella sua interiorità – egli si percepisce.

La vicenda di Shlomo è frutto di una *inventio* romanzesca calata, però, in un complesso e reale contesto storico. Lo stato di Israele, negli anni Ottanta del secolo scorso, quando nel corno d’Africa imperversava una delle più terribili carestie della storia, con annesse e connesse guerre e devastazioni, trasferì in “patria” una parte considerevole degli ebrei etiopi (e, fra questi, molti bambini che divennero o partirono già orfani).

Tale operazione aveva trovato fondamento e giustificazione nel previo riconoscimento, da parte del Gran Rabbinate di Gerusalemme, dello *status* di ebrei di queste popolazioni. Questo *status* era stato, dunque, posto in discussione e il riconoscimento che ne era derivato metteva un punto – che gli eventi successivi smaschereranno come non definitivo – al dibattito molto importante per lo stato d’Israele, sull’appartenenza a esso. In base alla – purtroppo molto diffusa – concezione di appartenenza, in mezzo a milioni di persone che pativano e morivano di fame e di violenze tra l’Etiopia e il Sudan, potevano essere salvati solo coloro che erano individuati come ebrei.

Nella storia dell’umanità tante volte – troppe – l’appartenenza è stata posta come discriminazione tra chi poteva sopravvivere e chi doveva soccombere. Nel caso di specie, quella stessa “appartenenza”, quando gli Etiopi ebrei saranno effettivamente portati in Israele, sarà ancora messa in dubbio, questa volta per infliggere una nuova, ma in realtà sempre vecchia, forma di razzismo e di discriminazione.

La narrazione testuale e filmica di questa vicenda ha portato agli onori anche della cronaca una storia poco conosciuta: l’esistenza di ebrei africani, di ebrei dalla pelle scura. Una tipologia che pure le classificazioni persecutorie dei nazisti sembravano aver trascurato.

È interessante rimarcare che già durante il periodo fascista, prima della promulgazione delle leggi razziali, in Italia queste popolazioni erano state studiate proprio da ricercatori ebrei italiani (Viterbo, Cohen, 1993). Quando poi il regime fascista cominciò a perseguire la comunità ebraica italiana, i ricercatori stessi si trovarono di persona dalla parte dei perseguitati e dovettero cambiare i loro punti di vista: le persecuzioni patite dagli ebrei etiopi divennero rispecchiamenti delle vessazioni subite da quelli italiani (Trevisan Semi, 1987). Alla base della discriminazione c’è sempre una domanda – a volte occultata – sulle presunte origini, proprie e altrui, e sulle conseguenze concrete di tali radici, se esse, ovviamente, sono credute autentiche.

Non è mai troppo tardi per riflettere e agire, in maniere e direzioni formative, sulle conseguenze degenerative di impostare i rapporti umani sulla cosiddetta “identità”: “In fondo, l’identità è l’ultima risorsa che rimane quando c’è penuria di strumenti per immaginare un futuro diverso” (Remotti, 2010, p. XXV).

Si potrebbe sostenere che in molti conflitti violenti, esplicitamente e implicitamente, il dibattito sulle origini sia di così vitale importanza che a tale questione non si può sfuggire, né si può essere formati a sottrarsi. La disputa sulle origini, come fondamento e giustificazione di identità violente (Sen, 2006; Maalouf, 1999¹; Fabbro, 2018), attraversa tutto l’episodio testuale e filmico di cui si sta fruendo.

In un’ottica formativa, quindi, il dibattito si focalizza nel confronto con se stessi e con gli altri: su come si vuole essere percepiti, concepiti e considerati e sulle conseguenze di come si crede e di come gli altri credono che dobbiamo e/o possiamo essere stimati.

2. Disputare e ricercare la propria storia

La storia presa in esame ancora una volta esemplifica adeguatamente. In una delle lingue più parlate in Etiopia e utilizzata dagli stessi ebrei neri, l’amarico, essi sono appellati dai loro vicini “falascia” che vuol dire “straniero” oppure “colui che non possiede terra”. Per gli ebrei neri, “falascia” è un termine oltre che dispregiativo, improprio: essi si definiscono, infatti, con l’espressione “Beta Israel”, ossia la “Casa di Israele”. Nel caso degli ebrei dalla pelle scura, le loro origini, secondo la tradizione biblica, risalgono all’incontro tra il re Salomone e la Regina di Saba che avrebbe portato ed incardinato la fede ebraica in Etiopia. Pertanto si sentono un popolo con una stessa fede, “sono al contempo neri ed ebrei. Gli unici ebrei fra i neri d’Africa, gli unici neri fra gli ebrei del mondo” (Mihialeanu, Dugrand, 2005, p.13).

Quanto e quando la definizione altrui venga interiorizzata, accettata o combattuta nel *secretum* di ognuno è questione ineludibile per i processi formativi. Tale questione è la culla di un dibattito primordiale per ogni persona. Lo sfondo storico del racconto non può non sottolineare che similmente agli ebrei dell’Europa orientale, anche quelli etiopi sono stati considerati per lunghi secoli stranieri nelle loro case e nelle loro patrie e, ridotti in questa condizione, era loro impedito di possedere anche una minima parte di terra.

Tornando alla parte romanzata della narrazione, un colpo di scena – di fatto, paradossalmente continuo – attraversa l’intera vicenda: Shlomo, infatti, non è effettivamente ebreo. Nella complessità della storia degli ebrei etiopi si inserisce infatti la “peripezia” – etimologicamente ciò che cade sopra e dentro (Cortelazzo, Zolli, 1999, pp. 1170-1171) – della trovata romanzesca: l’identità ebraica, che Shlomo necessita di farsi riconoscere, costituisce l’altra faccia della medaglia di un dibattito con se stesso, che deve portare avanti fin dalla più tenera età. Shlomo deve combattere con se stesso perché in lui stesso convivono due “anime”: quella che ricorda e che non può rivelare e quella che deve manifestare per rimanere fedele a un segreto che a nove anni ha promesso di mantenere per salvarsi la vita. Questo è l’espedito narrativo nel quale il protagonista è “caduto”, è calato suo malgrado. Questa è la condizione che lo “circonda” in tutta la storia.

L’imprevedibile e paradossale situazione del protagonista è quella di trovarsi in continuo confronto con se stesso. Per sopravvivere deve “fingerlo” di essere chi non è, ma nel farlo cresce e impara a vedere se stesso con gli occhi di chi crede alla sua costruzione identitaria, al suo modo di auto-plasmarsi. Si trova nella condizione di vivere sempre quella condizione – che, spesso in maniera meno manifesta, è di tutta l’umanità – di riconoscere e di far dibattere, dentro di sé, le differenze tra appartenenze che si presentano reciprocamente estranee e reciprocamente escludentesi.

Il segreto, che nei testi citati è la sorgente della narrazione, costituisce la fonte della disputa interiore, del colloquio con se stessi, ovvero la condizione della permanente controversia: esplicita nella creatività romanzata; implicita nella vita di ognuno. Il segreto riposa su domande, soprattutto su alcune: chi sono; chi siamo; chi posso essere considerato; chi posso diventare. Sono domande imprescindibili e ineludibili in ogni dibattito con gli altri e con se stessi, che riguardano le “peripezie”, ossia la possibilità di un capo-

1 Il titolo originale francese di questo libro suona in maniera molto meno pacifica rispetto al titolo italiano: *Les identités meurtrières*, infatti, vuol dire, letteralmente, “le identità assassine”.

volgimento, di un “rovesciamento di fronte” nonché le scoperte e le rivelazioni, ossia i “riconoscimenti” (comprendenti anche gli auto-riconoscimenti) ottenuti e tentati.

Peripezia, riconoscimento, ironia e segreto si rivelano essere i pilastri del narrare e argomentare. Se poi consideriamo che tali attività, tali fenomenologie narrative e relazionali sono centrali nel sapere e nell’agire formativi, meritano di essere osservate un po’ più da vicino.

3. Peripezie e riconoscimenti

Già Aristotele lega la peripezia al riconoscimento nella sua *Poetica* (1964). Così definisce la prima: “Peripezia è il mutamento improvviso [...] da una condizione di cose nella condizione contraria e anche questo mutamento è sottoposto, secondo la nostra teoria, alle leggi della verisimiglianza o della necessità” (Aristotele, 1964, pp.102-103).

Il rovesciamento della situazione di Shlomo è, come si è accennato appena sopra – quello che riguarda la “verità” della sua nascita: egli non è ebreo, ma è stato legato fin da bambino al segreto di fingersi ebreo e di non rivelare mai la sua origine, pena l’impossibilità di sopravvivere.

“Il riconoscimento, come indica la parola stessa, è il passaggio [anche esso inatteso] dalla non conoscenza alla conoscenza [...]. La più bella forma di riconoscimento si ha quando intervengono contemporaneamente casi di peripezia” (Aristotele, 1964, pp. 103-104). Il termine greco usato da Aristotele per riconoscimento è *anagnòrīsis*², ovvero l’agnizione che riguarda, in primo luogo, le persone e svela qualcosa delle identità nascoste dei soggetti coinvolti nella trama.

Da un punto di vista formativo, è opportuno che il riconoscimento sia considerato sempre provvisorio, mai definitivo. Se il riconoscimento provoca un piacere, questo stesso “consiste piuttosto nel fatto che in esso si conosce *più* di ciò che già si conosceva.” (Gadamer, 1983, p. 146). In quel “più” c’è anche e soprattutto la differenza rispetto a ciò e a come si conosceva in precedenza. Un tale piacere riguarda se stessi, gli altri, gli oggetti, la natura e tutto ciò in cui l’umanità è capace di rispecchiarsi.

Più volte, nella storia di Shlomo, egli stesso cercherà di farsi riconoscere: la delusione, dopo la disputa, lo spingerà addirittura a “confessare” a un poliziotto la propria origine. Egli non sarà creduto perché l’agente “vedrà”, nella sofferenza del ragazzo, “solo” i segni della pressione razzista che lo avrebbe spinto ad auto-accusarsi.

4. Ironie

Per Aristotele, comunque, oltre alla peripezia è improvviso anche il riconoscimento. Infatti, il capovolgimento di fronte è comune denominatore anche nell’ironia. L’ironia, oltre a voler significare il contrario di quel che si afferma e ad avere un legame con l’umorismo, lo scherzo e/o lo scherno, si segnala per la propria enigmaticità. L’etimologia del lemma “ironia” può essere ricondotta al participio greco *eirōn*, “colui che interroga” (Mortara Garavelli, 1997, p. 166). E questo interrogare non si espleta solo all’esterno, ma nasce e si sviluppa in un contraddittorio interno alla persona, nel quale anche le parole parlano con se stesse. Così l’ironia può diventare “il caso limite, più evidente, di un fenomeno frequentissimo nel discorso: la dialogicità interna alla parola” (Mizzau, 1984, p. 68). Dialogicità implica dinamismo delle parole che si muovono nei loro significati, capovolgendosi, quasi danzando: “l’ironia è una specie di danza della parola” (Giorello, 2019, p.73).

Le parole che disputano con se stesse sono una fonte per tutti i dibattiti. E qualsiasi processo formativo deve occuparsi di tale confronto serrato anche con se stessi e tra i propri vocaboli, visto che formare implica imprescindibilmente stare di fronte e attraversare: parole, comportamenti, scacco dell’agire umano, cambiamenti e trasformazione del punto di vista, nonché storie e relazioni.

Naturalmente, “quando l’ironia parla per enigmi, rischia di essere fraintesa” (Vlastos, 1998, p. 28). O,

2 “*Anagnòrīsis* indica [...] almeno tre processi connessi al conoscere: un emergere, un affiorare della conoscenza; un rafforzamento della medesima; e una sua ripetizione, un riconoscimento” (Boitani, 2014, p. 42).

peggio, di essere considerata un inganno o uno scherzo. Effettivamente, nella cultura greca antica, un'ironia che implichi "verità" si sovrappone a una precedente concezione che la considerava un mero raggirio. Nel Socrate di Platone l'ironia ha un significato costituito da elementi di verità e non di falsità.

È possibile dare un orientamento comune a queste due accezioni – inganno e ricerca della verità – che sembrano inconciliabili? Sì, se si accosta a "ironia" il significato di "far finta", *to pretend* (Vlastos, 1998, p. 35). "Far finta" può far parte di una truffa, ma può essere anche indispensabile per entrare in un ambito, per esempio, di gioco dove vige consapevolezza di regole "finte" ovvero costruite *ad hoc* per giocare. Così, "si danno contesti dove 'far finta' va oltre l'affermazione del falso perché va oltre la falsità, come quando diciamo che i bambini 'stanno facendo finta' che i loro gettoni siano soldi (li chiamano 'soldi finti') o che le loro bambole siano malate o morte o vadano a scuola" (Vlastos, 1998, p.35). A questo uso, forse secondario del termine "ironia", bisogna far riferimento e riconoscerlo come base e "alimento" del dibattito. Questo uso è completamente estraneo all'inganno intenzionalmente voluto ed è fondato "su quella 'volontaria sospensione dello scetticismo' mediante la quale entriamo nel mondo della finzione immaginativa, nell'arte, nel gioco" (Vlastos, 1998, p. 36).

Bisogna, dunque, continuamente formarsi e formare a entrare in discussione, a entrare nel gioco delle domande e delle *quaestiones* che, come giova ripetere, trovano origine pure nell'ironia. Anche per questo motivo, "l'ironia socratica è un'ironia che interroga" (Jankélévitch, 1997, p. 20). Il continuo domandare di Socrate "mette in moto ciò che è immobile, contesta l'incontestabile, e la sua infaticabile diffidenza è sempre all'erta" (Jankélévitch, 1997, p. 22).

Nella formazione al dibattito – interno ed esterno – accettare di capovolgere il proprio punto di vista e di dialogare con esso, una volta capovolto, si palesa come strumento e fine per accedere a una consapevolezza più ampia. Ovviamente la possibilità che un cambiamento di prospettiva risulti un autentico passo in avanti, per un continuo rinnovamento delle proprie modalità di percepire e di concepire se stessi, gli altri e il mondo, dipende dalla qualità del rovesciamento, dal coinvolgimento in esso e dal conseguente mutamento del proprio orizzonte di consapevolezza. L'esercitarsi a tale disputa è condizione necessaria, ma mai sufficiente al raggiungimento del risultato che non può mai essere garantito a priori.

5. Segreti

Va notato che, nella narrazione romanzesca della vita di Shlomo, l'*incipit* di tutti i rivolgimenti, di tutte le "peripezie" della sua vita è dato dalla bruneriana "stranezza" (Bruner, 1988; 2002) di un accordo assolutamente "trasgressivo" tra due madri: una cristiana e l'altra ebrea che decidono di violare leggi morali e religiose nonché le aspettative dei loro ruoli, dei loro punti di vista, per dare a un bambino una possibilità di vita. Anche la trovata narrativa di far adottare un figlio cristiano da una madre ebrea ribalta un *topos* storico verificatosi durante la *shoah*: quello dei bambini o di componenti del popolo ebraico che, perseguitati e bisognosi di soccorso, di nascondimento spesso dovevano dissimulare la propria origine e fede dietro altre sembianze.

Tornando, per un attimo solo, alla questione del riconoscimento, dell'agnizione, i testi presi in esame cominciano e ruotano tutti intorno a un "segreto", che, però, è svelato al lettore e allo spettatore poco dopo l'inizio del racconto. Con questa scelta i narratori sembrano cercare di evitare che i lettori e gli spettatori possano avere un'immagine negativa del protagonista e condannarlo per la sua "falsità". Il sentirsi obbligato al segreto fa soffrire Shlomo; però è proprio il mantenerlo che riesce quasi a proteggerlo, perché catalizza la sua attenzione sulla propria reticenza o presunta menzogna e lo distrae dalla pressione esterna comune a tutti coloro che si trovano nella sua stessa situazione di migrante.

Il "segreto", però, non va né condannato a priori, moralisticamente; né va "sacralizzato" perché non deve mai perdere il suo dinamismo, la sua dimensione, in una fase di ricerca, di traghettatore. Per non nuocere deve rimanere in movimento nel tempo, deve poter rappresentare possibilità inesprese e suscitare sempre nuove riprese e interpretazioni. Non bisogna mai dimenticare che anche i segreti possono essere un modo di dire "verità" differenti da quelle che ci si aspetta.

Un segreto è, quindi, sempre una messa alla prova delle relazionalità interumane, soprattutto di quelle che cercano di essere formative. Segreti, forse apparentemente non così eclatanti, sono presenti nella vita

di tutti, ruotano intorno a un'impossibilità di comunicazione e/o a un interdetto, ovvero un divieto di dire qualcosa.

I processi formativi, di fronte al segreto, hanno bisogno di andare al di là delle astrattezze di principio, necessitano di concretezza e rispetto nonché attesa e attenzione per i tempi del – mai certo – eventuale svelamento. Ciò che, però, in questa sede preme rimarcare è che i segreti sono trampolini per domande da porre agli altri e a se stessi. Si tratta di quelle domande che i “piccoli” e i “grandi” racconti (la letteratura, per esempio) non si stancano mai di porsi. Interrogativi che alludono al “mistero”, che richiede studio, cura e preoccupazione. E questa attenzione si palesa come formazione e auto-formazione, nonché propensione verso ciò che non si finisce mai di scoprire: l'umanità.

Mistero, inteso in questa accezione appena menzionata, e segreto sono ovviamente legati. Tale correlazione, però, si estende anche al dibattere. Senza mistero, da scoprire incessantemente, e segreto, da tutelare e svelare, mancherebbero i motori del dibattito. L'etimologia può confortare queste riflessioni. Nella storia della parola “segreto” c'è il verbo latino *secernere*, separare (Cortelazzo, Zolli, 1999, p. 1497), lo stesso lemma che è all'origine, alla base di “discernimento” (Cortelazzo, Zolli, 1999, p.473). Il discernere, il tentare di vedere chiaramente trova il suo “a priori”, la sua condizione di possibilità nel segreto e nel mistero. Mistero, segreto e discernimento necessitano sempre di una qualche forma di dibattito, per non rimanere schiacciati da una visione unica, da una dimensione troppo definitiva, chiusa, quasi “tombale” delle percezioni e delle concezioni umane.

6. Apprendere a porre domande e a “dire” risposte

Dibattere formativamente deve servire proprio a non smettere di porsi domande e indagare di conseguenza. Per concepire domande, dunque, bisogna sentire, a volte patire, prima di tutto se stessi, le proprie e le altrui storie, calate nei tempi e nei luoghi, ossia nei contesti nei quali ci si trova. Ogni domanda ha sempre un progetto di risposta che può essere confermato o meno. Ogni domanda è autentica se tenta di uscire dalla cornice di presupposizioni già presenti in se stessi ed è una messa alla prova della legittimità, dell'origine e della validità di tali presupposizioni. Ogni domanda autentica prevede la capacità di ascoltare come risposta qualcosa di più e, soprattutto, di differente rispetto a un attimo prima di formulare la domanda. Ogni risposta avviene sempre in un contesto che è sempre chiamato – spesso implicitamente – in causa dalla domanda. Ogni risposta riguarda, in ogni caso, o l'accettazione del contesto implicitamente presupposto dalla domanda o la sua messa in discussione senza, però, ignorare le presupposizioni contenute nella domanda.

“L'essenza della domanda è il porre e mantenere aperte delle possibilità” (Gadamer, 1983, p. 349). Possibilità non di abolire inevitabili pregiudizi, ma di riconoscerli per metterli in movimento, farli camminare, perché li si vive come inadeguati e ci si percepisce bisognosi di cambiare le proprie premesse nei confronti della vita. Il bisogno e il desiderio di cambiamento sono frutto del sentirsi finiti ed incompleti, immersi in un tempo e in uno spazio che non controlliamo, che ci condizionano (anche se non lo ammettiamo) e che possiamo attraversare, creativamente, solo se accettiamo di riconoscere che ci influenzano. Il modo con cui facciamo domande e cerchiamo risposte è il nostro apporto al divenire del presente.

Dibattere con gli altri e con se stessi deve essere un impegno formativo costante per combattere le ingiustizie, apprendendo a mettersi anche nei panni altrui. Solo così si può riconoscere che le proprie convinzioni possono rafforzarsi o cambiare e che, soprattutto, le ragioni dell'altro non sono qualcosa da eliminare, ma la dimensione stessa del dialogo interiore. Tale dialogo è una forma di prevenzione e terapia di tutte quelle forme di auto-dispregio, a volte alimentate da interdetti e segreti, che portano le vittime, le persone più deboli a fare proprie le percezioni e le concezioni dei carnefici. Una descrizione agghiacciante e lucida di questo fenomeno si ebbe quando gli ebrei, perseguitati dai nazisti, privati della possibilità di discutere, rischiarono di adottare lo stesso linguaggio dei loro persecutori (Klemperer, 2011).

Nella storia di Shlomo, le “occasioni” di pensare male di se stesso sono più di una: non solo è di pelle scura, non solo è etiope, ma è anche segretamente – come già sottolineato – “non ebreo”.

Il dialogo interiore, inoltre, apre le porte a un esercizio formativo basilare per il dibattito: lo scambio delle parti. Questo espediente è necessario perché altrimenti il dibattito risulta viziato. Platone, che ai dia-

loghi e alle dispute affida il suo pensiero, è consapevole degli effetti della cristallizzazione dei “ruoli” nella dinamica del domandare e rispondere. Infatti, nel *Protagora* (2000, p. 832), fa dichiarare a Socrate di essere disposto a rispondere alle domande di Protagora e, poi, a invertire i ruoli.

Scambiarsi le parti, in una discussione, è un esercizio basilare per mettersi nei panni altrui, è un’esperienza teatrale e giocosa che, se espletata seriamente, non lascia indifferenti. Lo scambiarsi le parti può servire, infatti, a inventare una parte, magari solo “recitata”, di se stessi e che aiuta a scoprire un aspetto concreto mai esperito delle proprie potenzialità e capacità. D’altronde, le attitudini a ricercare si basano sulla tensione paradossale tra invenzione e scoperta: l’umanità deve continuamente inventare e re-inventare se stessa per scoprire, incessantemente e mai ultimativamente, le infinite sfaccettature delle proprie identità. Infatti, “la fonte di molte fra le più ricche e sorprendenti combinazioni si trova proprio nell’esplicitazione di quei processi di conflitto e di convergenza tra i vari modelli di identificazione che operano all’interno della persona e la costituiscono” (Bruner, 1968, p. 57).

Cominciando dalla scuola per proseguire nei tribunali, in quasi tutte le interazioni umane, il porre domande è una prerogativa di un superiore gerarchico: i giudici interrogano come – anche se diversamente – lo fanno i docenti. Questa situazione inevitabilmente condiziona, a volte inibisce, la possibilità di fare domande. Con questa interdizione, però, vengono limitati anche i percorsi di ricerca che potrebbero emergere da un elaborare quesiti e domande senza pensare di violare una qualche gerarchia, ovvero di non “stare al proprio posto”.

Se tale condizionamento è impossibile da rimuovere del tutto, è anche vero che chi pone al centro la ricerca è disponibile allo scambio delle parti, a rispondere – quando potrebbe solo interrogare – per smascherare, dall’interno, la logica di quell’aver ragione unicamente finalizzato a sottomettere piuttosto che allo scoprire insieme qualcosa che serva a tutti gli interlocutori.

“Chi nel discorso non cerca di penetrare l’essenza di un problema, ma solo di aver ragione, considererà naturalmente il domandare più facile del rispondere. Il domandare non nasconde infatti il pericolo di incontrare una domanda a cui non si sa rispondere. [...] chi crede di sapere di più non è capace di domandare. Per esser capaci di domandare bisogna voler sapere, il che significa però che bisogna sapere di non sapere” (Gadamer, 1983, p. 419).

Domandare vuol dire uscire dalla posizione – anche tragicamente farsesca – di far vedere, di far apparire di non aver alcun bisogno. D’altra parte, un apprendimento diventa un’esperienza formativa quando il procedere del sapere personale e di una comunità si apre e si estende nel vivere uno scontro tra un’opinione, una credenza già esistente e “qualcosa” che non la conferma, che non si riesce a inquadrare come al solito. Questo “qualcosa” non è unicamente intellettuale o cognitivo, riguarda anche emozioni e sentimenti del sapere e del conoscere, comprende, insieme, agire e patire. In questa prospettiva, “la domanda si impone, non è più possibile scansarla restando fermi al modo di vedere attuale” (Gadamer, 1983, p. 423). E la risposta, le risposte, una volta mutato il modo di percepire e concepire, possono persino staccarsi dalla domanda e vivere di vita propria; possono diventare un “dire” che ha “dimenticato” di essere stato o di essere una risposta.

È importante, nell’agire formativo e nel riflettere su di esso, considerare il “dire” sempre come risposta a una domanda anche e spesso inespressa. Ed è ancora più pregnante andare alla ricerca, mai esaustiva, della domanda alla quale soprattutto il “dire” del disagio tenta di rispondere. Ogni affermazione può essere vista come una risposta a una domanda. Fare ipotesi su tale domanda apre le porte a una comprensione che coinvolge profondamente gli interlocutori. Tale domanda si trova, però, in un contesto, in un livello diverso rispetto all’affermazione. “Comprendere una domanda significa porla. Comprendere un certo pensiero significa comprenderlo come risposta a una domanda (Gadamer, 1983, p. 433).

Comprendere un altro da sé significa non tanto rispondere alle sue domande, quanto porsi le sue domande e tentare, con tutto noi stessi, di rispondere, sentendo e patendo, in noi, ciò che ipotizziamo senta e patisca l’altro. “Il comprendersi nel dialogo non è un puro metter tutto in gioco per far trionfare il proprio punto di vista, ma un trasformarsi in ciò che si ha in comune, trasformazione nella quale non si resta quelli che si era” (Gadamer, 1983, p. 437).

Ecco perché è così importante l’attenzione alle parole e alla possibilità che cambino di significato, nonché al rispecchiamento interiore che si sperimenta pronunciando, anche silenziosamente, parole “altre”, ovvero le parole altrui. La trasformazione e l’auto-trasformazione sono le cartine al tornasole della comprensione e dell’imparare a porre – che non può non essere sempre anche un porsi – domande.

Nota bibliografica

- Aristotele (1964). *Poetica*. Bari: Laterza.
- Bettini (2016). *Radici. Tradizione, identità, memoria*. Torino: Einaudi.
- Boitani P. (2014). *Riconoscere è un dio. Scene e temi del riconoscimento nella letteratura*. Torino: Einaudi pdf e-book.
- Bruner J. S. (1968). *Il conoscere. Saggi per la mano sinistra*. Roma: Armando.
- Bruner J. S. (1988). *La mente a più dimensioni*. Roma-Bari: Laterza.
- Bruner J. S. (2002). *La fabbrica di storie*. Roma-Bari: Laterza.
- Cortelazzo M., Zolli P. (Eds.) (1999). *Dizionario etimologico della lingua italiana*. Bologna: Zanichelli.
- Fabbro F. (2018). *Identità culturale e violenza*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Gadamer H. G. (1983). *Verità e metodo*. Milano: Bompiani.
- Giorlano G. (2019). *La danza della parola. L'ironia come arma civile per combattere schemi e dogmatismi*. Milano: Mondadori pdf e-book.
- Hobsbawm E. J., Ranger T. (Eds.) (1987). *L'invenzione della tradizione*. Torino: Einaudi.
- Jablonski N. G. (2020). *Colore vivo. Il significato biologico e sociale del colore della pelle*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Jankélévitch V. (1997). *L'ironia*. Genova: Il Melangolo.
- Klemperer V. (2011). *LTI La lingua del Terzo Reich*. Firenze: Giuntina.
- Maalouf A. (1999). *L'identità*. Milano: Bompiani.
- Mihialeanu R., Dugrand A. (2005). *Vai e vivrai*. Milano: Feltrinelli.
- Mizzau M. (1984). *L'ironia. La contraddizione consentita*. Milano: Feltrinelli.
- Mortara Garavelli B. (1997). *Manuale di retorica*. Milano: Bompiani.
- Platone (2000). *Tutti gli scritti*. Milano: Bompiani.
- Remotti F. (2010). *L'ossessione identitaria*. Roma-Bari: Laterza.
- Trevisan Semi E. (1987). *Allo specchio dei Falascià. Ebrei ed etnologi durante il colonialismo fascista*. Firenze: Giuntina.
- Sen A. (2006). *Identità e violenza*. Roma-Bari: Laterza.
- Viterbo C. A., Cohen A. (1993). *Ebrei di Etiopia. Due diari (1936 e 1976)*. Firenze: Giuntina.
- Vlastos G. (1998). *Socrate, il filosofo dell'ironia complessa*. Firenze: La Nuova Italia.