

# DIGNITÀ, UMANITÀ, RICONOSCIMENTO DELL'ALTRO. PICO DELLA MIRANDOLA E LE CONDIZIONI ANTROPOLOGICHE DELLA PACE

DIGNITY, HUMANITY, RECOGNITION  
OF THE OTHER.  
PICO DELLA MIRANDOLA AND THE  
ANTHROPOLOGICAL CONDITIONS FOR PEACE

- Pavel Rebernik<sup>1</sup>

## RIASSUNTO

Seguendo alcune suggestioni tratte dall'Enciclica *Fratelli tutti*, rilette, ripensate e sviluppate alla luce della *Oratio de hominis dignitate* di Pico della Mirandola, è necessario tornare a riflettere - in opposizione alla logica distruttiva dello scontro e della guerra, oggi sempre più pervasiva - sulle condizioni antropologiche che rendono possibile la logica dell'incontro e di un autentico "artigianato della pace", in cui ciascuno è chiamato a scrivere in prima persona una nuova pagina di storia e speranza. Ciò esige che l'uomo riscopra e assuma su di sé il valore della dignità della persona, così da "riappropriarsi di sé" passando attraverso un imprescindibile "riconoscimento dell'altro".

## PAROLE CHIAVE

Alterità, dignità, pace, riappropriazione di sé, riconoscimento, umanità.

<sup>1</sup> Professore Straordinario di Filosofia contemporanea ed Estetica presso la Facoltà di Filosofia della Pontificia Università Gregoriana (Roma) e Docente Invitato di Storia della filosofia presso la Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione «Auxilium» Roma.

## SUMMARY

Following some suggestions drawn from the encyclical *Fratelli tutti*, reread, pondered and developed in the light *Oratio de hominis dignitate* of Pico of the Mirandola, it is necessary to go back and reflect - in opposition to the destructive logic of conflict and war, which is increasingly pervasive today - on anthropological conditions that can make possible the logic of encounter and of an authentic "artisanship of peace", in which everyone is personally called to write a new page of history and hope. This requires that every human being rediscovers and takes upon himself/herself the value of the dignity of the human person, so as to "re-appropriate oneself" through an essential "recognition of the other".

## KEYWORD

Otherness, dignity, peace, self-reappropriation, recognition, humanity.

## RESUMEN

Siguiendo algunas sugerencias tomadas de la encíclica *Fratelli tutti*, releídas, pensadas de nuevo y desarrolladas a la luz de la *Oratio de hominis dignitate* de Pico della Mirandola, es necesario volver a reflexionar- en oposición a la lógica destructiva del desencuentro y de la guerra, cada vez más extendida -sobre las condiciones antropológicas que hacen posible la lógica del encuentro y de una "auténtica artesanía de la paz", en el que cada uno está llamado a escribir en primera persona una nueva página de historia y esperanza. Eso exige que el hombre redescubra y asuma sobre sí mismo el valor de la dignidad de la persona, de forma que "se apropie nuevamente de sí mismo" pasando a través de un imprescindible "reconocimiento del otro".

## PALABRAS CLAVE

Alteridad, dignidad, paz, apropiarse nuevamente de sí mismo, reconocimiento, humanidad.

### 1. «Ognuno svolge un ruolo fondamentale [...] per scrivere una nuova pagina di storia»

«Ogni violenza commessa contro *un essere umano* è una ferita nella *carne dell'umanità*; ogni morte violenta ci "diminuisce" come perso-

ne».<sup>2</sup> Nel capitolo settimo dell'Enciclica *Fratelli tutti*, dal titolo *Percorsi di un nuovo incontro*, papa Francesco invoca delle possibili vie di ricerca che, in opposizione alla logica dello scontro e della guerra, oggi imperante, aprano all'incontro e all'accoglienza: scuotano sino alle radici i nostri animi e sollecitino una rinnovata riflessione che comporti, in ciascuno di noi, un percorso di personale "riappropriazione di sé" - un ritorno a ciò che è "propriamente umano" - da realizzarsi alla luce di un imprescindibile "riconoscimento dell'altro". Ecco i due poli del mio intervento che si richiamano mutuamente: "riappropriazione di sé" e "riconoscimento dell'altro". Sono due facce della stessa medaglia contro cui si stagliano, per converso, "dis-appropriazione di sé" e "misconoscimento dell'altro", atteggiamenti che, benché per lo più sottaciuti, spesso guidano anche inconsapevolmente il nostro agire e sostengono le nostre relazioni interpersonali, conducendo all'indifferenza e allo scontro. È infatti il misconoscimento della dignità dell'uomo il presupposto antropologico a partire da cui è possibile esercitare la violenza sull'altro: spalanca la strada alla prevaricazione, all'offesa, alla prepotenza, al conflitto, a tutto ciò che non "tocca" solo l'uomo che mi è di fronte, ma, per suo tramite, ferisce l'umanità tutta, quella che nel volto dell'altro - manifestazione di trascendenza<sup>3</sup> - viene in luce. Il riconoscimento dell'altro, invero, si attua come logica dell'incontro e consente di riappropriarsi di sé, di riconoscer-sé nell'umanità (dell'altro) che ci accomuna (tutti): «i processi effettivi di una pace duratura sono anzitutto *trasformazioni artigianali* operate dai popoli, in cui ogni persona può essere un fermento efficace con il suo stile di vita quotidiana».<sup>4</sup> All'origine di una realtà sociale e politica che di volta in volta prende forma, che attualizza mere possibilità traducendole in realtà, vi è un agire personale, deliberato, originario, un nuovo fermento di senso che promuove possibilità di incontro oppure di scontro, e di cui ciascuno di noi è responsabile: «"ognuno svolge un ruolo fondamentale, in un unico progetto creativo, per scrivere una nuova pagina di storia, una pagina piena di speranza, piena di pace, piena di riconciliazione". C'è una "*architettura della pace*, nella quale intervengono le varie istituzioni della società, ciascuna secondo la propria competenza, però c'è anche un "*artigianato della pace* che ci coinvolge tutti».<sup>5</sup>

<sup>2</sup> FRANCESCO, Lettera enciclica *Fratelli tutti* (FT), 3 ottobre 2020, n. 227, in [https://www.vatican.va/content/francesco/it/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20201003\\_enciclica-fratelli-tutti.html](https://www.vatican.va/content/francesco/it/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html) (corsivi miei).

<sup>3</sup> Si pensi, a questo riguardo, alle stimolanti e feconde riflessioni di LÉVINAS Emmanuel, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Milano, Jaka Book 1990; ID., *Violenza del volto*, Brescia, Morcelliana 2010.

<sup>4</sup> PAPA FRANCESCO, *Fratelli tutti*, n. 231 (corsivi miei).

<sup>5</sup> Ivi n. 231 (corsivi miei); la citazione riportata dal Papa è tratta dal *Discorso interreligioso con i giovani, Maputo - Mozambico* (5 settembre 2019), in *L'Osservatore Romano*, 6 settembre 2019, 7.

Se riappropriarsi di sé esige un tornare a ciò che l'uomo propriamente è e che lo caratterizza nella sua umanità, ciò presuppone, come ha ben messo in luce una parte della filosofia dell'esistenza del Novecento - penso soprattutto al pensiero di Heidegger<sup>6</sup> - che la stessa struttura costitutiva dell'essere umano non sia nulla di compiuto e definitivo una volta per tutte, ma sia sempre "in gioco". Infatti, per un verso lascia vedere un movimento intrinseco - una "motilità" originaria - che è tendenza costitutiva a condurlo fuori di sé, a "dis-localarlo" in altro da sé, a disperderlo nel mondo esercitando modalità di attuazione per lo più improprie: l'uomo tende a realizzarsi come ente intramondano tra enti intramondani, smarrisce ciò che egli stesso in senso proprio è, tende ad espor-si alla dis-appropriazione di sé e ad identificarsi con il mondo. Per l'altro verso, però, l'essere dell'uomo presenta anche un contro-movimento costitutivo, una motilità altrettanto originaria che, dalla dispersione nel mondo, tende a ricondurlo alla riappropriazione del proprio essere: ad approssimarsi a sé per dimorare nella vicinanza della verità dell'essere.

Aniché problematizzare il tema della "pace" come tale, in quanto segue intendo focalizzarmi prevalentemente sulle "condizioni" senza rispettare le quali la pace risulta impossibile, mancante del suo terreno sorgivo. Ciò richiede di tornare a riflettere sull'uomo, o meglio, su ciò che "rende uomo" l'uomo, e quindi: sull'importanza del riconoscimento della dignità della persona quale condizione antropologica necessaria per la costruzione della pace; sulle radici ontologiche di tale dignità; sul senso di «un "artigianato" della pace che ci coinvolge tutti», in cui ciascuno è chiamato a scrivere la propria pagina di storia contribuendo, nel proprio piccolo, a mantenere aperta la porta della speranza. Per fare ciò, per un verso - e soprattutto - mi rivolgerò ad alcuni passi tratti da un testo classico del pensiero filosofico occidentale, più propriamente umanistico, ma ancora di grande attualità: la *Oratio de hominis dignitate* di Giovanni Pico della Mirandola. È un saggio in grado di suscitare vie di riflessione e nuovi percorsi di incontro, indicando come la "dignità" sia la radice della nostra umanità, del nostro essere "artigiani" di noi stessi, responsabili delle nostre relazioni e del senso che, attraverso noi, risuona nel mondo. Per un altro verso - e più di sfuggita - farò seguire brevi riflessioni sul pensiero heideggeriano, in cui l'uomo [*Dasein*] manifesta una "dignità" che si esprime come primato sia ontico (rispetto a tutti gli altri enti) sia ontologico (l'essere dell'uomo è "riferimento" [*Bezug*] all'essere stesso e alla sua verità); l'uomo è domanda di senso, ossia pre-comprensione del senso dell'essere, ma lo è di volta in volta, secondo modalità temporali ed esistenziali che gli consentono di "appropriarsi di sé" oppure di "dis-appropriarsi di sé", per disperdersi nel mondo alla stregua di un ente tra gli enti.

<sup>6</sup> Cf HEIDEGGER Martin, *Essere e tempo*, Milano, Longanesi 2005; Id., *Lettera sull'"Umanismo"*, Milano, Adelphi 1995.

## 2. «Grande miracolo è l'uomo»

Redatta dal giovane Pico (1463-1494) tra la fine del 1486 e l'inizio del 1487,<sup>7</sup> la *Oratio de hominis dignitate* avrebbe dovuto svolgere la funzione di mera prolusione alla pubblica disputa romana progettata dallo stesso Pico per l'inizio del 1487, nel corso della quale egli avrebbe dovuto sottoporre all'esame di un vasto consesso di ecclesiastici e dotti ben novecento tesi filosofiche e teologiche da lui stesso scritte per l'occasione. Poiché tredici di queste tesi vennero messe sotto accusa da una commissione pontificia, il progetto fallì. Dell'*Oratio*, che a quel punto Pico non volle più pubblicare, egli utilizzò soltanto l'ultima parte, una lunga appendice (§§ 143-268) aggiunta in un secondo momento (per rispondere ad alcune obiezioni),<sup>8</sup> che integrò nella sua rigorosa *Apologia* scritta nella primavera del 1487 per difendere le tredici tesi sotto accusa. La parte iniziale, invece, poiché ai suoi occhi aveva soltanto una funzione introduttiva e non prevedeva di essere discussa, non vide mai la luce nel corso della sua vita.<sup>9</sup> Eppure, è proprio su questa parte - la quale nel corso dei secoli ha ricevuto numerose interpretazioni, attualizzazioni, finanche modernizzanti forzature - che intendo soffermarmi, in quanto Pico vi lascia affiorare un'immagine dell'uomo e della sua essenza che si delinea man mano che prende forma la sua "dignità" (§§ 1-50), meritando particolare attenzione, mentre in un secondo momento (§§ 51-142) elabora un significativo elogio della filosofia e della sua funzione di cui, però, non mi occuperò in questa sede.

È bene ricordare che la *Oratio* è un discorso, o meglio: una "orazione" appartenente al genere letterario della prolusione umanistica e, come tale, composta per un'occasione a cui è indissolubilmente legata. Il suo linguaggio - stilisticamente poetico, eloquente, ricchissimo di fonti e riferimenti, brillante e accattivante - ben si accorda alla solennità della circostanza e dispiega un pensiero che, seppur distante dal rigore argomentativo di un trattato filosofico, non è affatto riducibile ad un mero esercizio retorico, piuttosto: cattura l'attenzione del lettore, ne accende la mente, lo stimola alla riflessione e alla ricerca personali. Altra importante - per quanto introduttiva - anticipazione, è che l'*Oratio* non riguarda l'uomo di-

<sup>7</sup> PICO DELLA MIRANDOLA Giovanni, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, a cura di Francesco Bausi, Fondazione Pietro Bembo, Parma, Ugo Guanda Editore 2002. Tutte le citazioni saranno tratte da questa edizione critica con testo originale latino a fronte e traduzione italiana.

<sup>8</sup> Come riporta F. Bausi, le «critiche prontamente mosse da alcuni suoi avversari: occuparsi di filosofia, aver organizzato una disputa filosofica pubblica, essere troppo giovane per un'impresa tanto ardua, aver proposto alla discussione un numero eccessivo di tesi» (*Ivi*, *Introduzione* XIV).

<sup>9</sup> Sulle vicende e la storia del testo in esame si veda l'ampia *Introduzione* (VII-LI) del curatore F. Bausi. Sul contesto rinascimentale e sul pensiero di Pico rimando a: GARIN Eugenio, *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, Roma-Bari, Laterza 1990; *Id.*, *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina*, Roma-Firenze, Edizioni di storia e letteratura 2011; CACCIARI Massimo, *La mente inquieta. Saggio sull'Umanesimo*, Torino, Einaudi 2019.

*rettamente*; Pico vi giunge per gradi: prima, passando attraverso una rapida rassegna di interpretazioni della natura umana provenienti dal mondo antico e medievale, che però non reputa sufficienti; poi, interrogandosi sulle ragioni della "dignità" dell'uomo, che di per sé è sorgente di meraviglia; infine, ricercando le "radici" di tale dignità nell'atto stesso della creazione dell'uomo da parte di Dio, in quanto quelle radici fondano la stessa umanità. È allora *mediante* la messa in luce dei tratti costitutivi la "dignità" dell'uomo che emerge la differenza essenziale dagli altri enti; ciò significa: solo attraverso il necessario "riconoscimento" della dignità di questo ente - ed è decisivo capire in cosa consista e chi debba operare tale "riconoscimento" - si costituisce l'umanità dell'uomo, la natura più "propria" che lo contraddistingue da tutti gli altri enti naturali, non naturali o soprannaturali che siano.

Così *l'incipit*: «Ho letto, reverendissimi padri, negli antichi libri degli Arabi, che il saraceno Abdallah, interrogato su quale cosa gli apparisse massimamente *degn* di meraviglia in questa [...] scena mondana, rispose che niente vi appare di più meraviglioso dell'uomo. Alla quale opinione si accorda il celebre detto di Mercurio: "*Grande miracolo, o Asclepio, è l'uomo*"». <sup>10</sup> Suscettibile di ammirazione, l'uomo si distingue nel e per il suo "essere degno" di meraviglia innanzitutto per quello che "è", non soltanto in seguito a ciò che fa o ha, sebbene il suo agire abbia delle ineludibili ricadute sul suo essere, contribuendo a plasmarlo. Si intuisce, pertanto, come il suo statuto ontologico manifesti originariamente un "essere" che trascende la «scena mondana», "oltre-passa" ciò che è "altro" dall'uomo (e in un certo senso, che è altro anche nell'uomo), un essere che si erge come "differenza" nella (e rispetto alla) identità che il mondo ha con sé stesso, sebbene per il momento non si colgano propriamente i tratti specifici di tale "differenza". L'essere dell'uomo si impone come "meraviglia" al punto da meritare il tributo di «Grande miracolo». Tuttavia, in cosa consiste l'eccellenza della natura umana? Perché l'uomo è "meraviglia"? Su cosa si fonda il suo essere, per così dire, un "miracolo"? Ponendosi tali domande, Pico offre una panoramica di sfumature caratterizzanti la natura umana, tutte provenienti dalla ricca tradizione filosofica che eredita e con cui deve confrontarsi, e pur riconoscendo loro grande rilevanza, si dichiara tuttavia insoddisfatto riguardo agli argomenti addotti: «essere, cioè, l'uomo messaggero tra le creature, affine a quelle superiori, sovrano di quelle inferiori; interprete della natura, in virtù dell'acutezza dei sensi, della capacità analitica della ragione, della luce dell'intelletto; interstizio tra l'immobile eternità e il fluire del tempo, e [...] vincolo, anzi imeneo del mondo, di poco meno grande [...] rispetto agli angeli». <sup>11</sup> La capacità analitica della ragione umana è senz'altro ragguardevole; e cosa dire della

<sup>10</sup> *Ivi* §§ 1-2, corsivi miei.

<sup>11</sup> *Ivi* § 3.

luce dell'intelletto? Riconoscere l'uomo come vero interprete della natura, come colui che svolge la funzione di "copula" tra ciò che gli è superiore e ciò che gli è inferiore, vincolo tra tutte le nature e creature, sintesi del mondo terrestre e celeste, interstizio tra eternità e fluire temporale; tutto questo è di indubbio valore, eppure non basta, di per sé, a giustificare la meraviglia che l'uomo è. Se ci fermassimo a questi aspetti, infatti, perché non ammirare «maggiormente gli stessi angeli, oppure i beatissimi cori celesti?».<sup>12</sup> Invero, la natura multiforme dell'essere umano per un verso costituisce una delle principali ragioni della sua eccellenza, per l'altro verso è essa stessa fonte di dissidi interiori, sconvolgimenti radicali che riguardano ciò che lui stesso è, terribili guerre, come Pico rimarcherà più avanti appellandosi alla filosofia di Empedocle: «Egli [...] ci indica mediante la contesa e l'amicizia, vale a dire mediante la *guerra* e la *pace*, la duplice natura insita nelle nostre anime, dall'una delle quali veniamo spinti in alto verso le cose celesti, mentre dall'altra veniamo ricacciati in basso verso le cose inferiori [...]. Certamente *molteplice*, o padri, è la *discordia che regna in noi; nei nostri confini infuriano terribili lotte intestine e guerre più che civili*».<sup>13</sup> Passando attraverso il confronto con questa messe di tratti distintivi, Pico esce sì arricchito, e però ancora più persuaso della loro insufficienza. È in grado, ora, di comprendere «perché felicissimo tra gli esseri viventi, e quindi degno di ogni ammirazione, sia l'uomo; e quale veramente sia quella condizione che egli ha avuto in sorte *nell'ordine dell'universo*, invidiabile non solo dagli animali bruti, ma anche dagli astri e dalle intelligenze ultramondane. Cosa incredibile e meravigliosa!».<sup>14</sup>

### 3. Capace di intendere il senso, di amare la bellezza, di ammirare la grandezza

In quanto segue, intendo porre l'attenzione su quei tratti essenziali della dignità umana le cui implicazioni coinvolgono non soltanto l'uomo, ma il creato tutto e persino Dio stesso. Sarà pertanto necessario esplicitare rispettivamente:

1. il contraccolpo che un'ipotetica assenza dell'uomo avrebbe sul creato, giacché una tale "mancanza" - paradossalmente - ricadrebbe in modo radicale sulla realtà tutta;
2. le ripercussioni di una dignità che si caratterizza per essere essenziale "ricerca di senso"; ciò sarà illustrato sia nella prospettiva pichiana sia, anche se sommariamente, nella riproposizione heideggeriana della "domanda dell'essere", in quanto vi emerge quella

<sup>12</sup> *Ivi* § 5.

<sup>13</sup> *Ivi* §§ 85-87, corsivi miei.

<sup>14</sup> *Ivi* §§ 6-7, corsivi miei.

"dignità di domanda (*die Frag-würdigkeit*) che chiama in causa direttamente il domandante;

3. i risvolti decisivi di un "essere camaleontico", artefice di sé stesso, "riconosciuto" da Dio nella sua dignità, responsabile della "ri-appropriazione di sé" (così come della sua "dis-appropriazione") la quale può realizzarsi unicamente mediante il "riconoscimento dell'altro" (e dell'Altro).

### 3.1. L'uomo: una "mancanza" radicale nel creato

Ed ecco che, per rendere ragione della sua dignità, desiderabile anche dalle intelligenze angeliche, Pico inscena una suggestiva rilettura della parte iniziale della *Genesi*, una profonda rivisitazione personale della creazione dell'universo e, successivamente, del discorso che Dio rivolge ad Adamo. Vale la pena seguire il dipanarsi della riflessione picchiana:

«Già Dio, sommo Padre e *architetto*, aveva fabbricato *con arte*, secondo le *leggi* della sua arcana sapienza, questa dimora mundana che vediamo, augustissimo tempio della divinità. Aveva adornato con le intelligenze angeliche la regione iperurania; aveva animato le sfere celesti con gli spiriti beati; aveva popolato queste parti sozze e fangose del mondo inferiore con una multiforme turba di animali. Ma una volta compiuta l'opera, l'artefice desiderava che ci fosse qualcuno *capace di intendere il senso* di una creazione così magnifica, di *amarne la bellezza*, di *ammirarne la grandezza*. Per questo [...] meditò infine di creare *l'uomo*».<sup>15</sup>

Proprio quando la creazione sembra ormai compiuta, Dio, sommo artefice e architetto, avverte una "mancanza" essenziale nel creato, un'assenza radicale: l'uomo. Benché avesse «fabbricato con arte», secondo la sua misteriosa sapienza, l'intero universo, e ogni cosa - dalla «regione iperurania» alle zone più infime del «mondo inferiore» - fosse, nel suo stesso "essere", armonicamente congiunta al tutto e ne rivelasse la bellezza e la grandezza; e benché la divina sapienza non soltanto presiedesse alla creazione, ma permeasse il mondo intero, e, organizzandolo strutturalmente dall'interno, e ponendolo in essere secondo leggi da Dio stesso stabilite, lo rendesse un tutto ordinato (bello), intrinsecamente dotato di senso, degno di ammirazione, ovvero «augustissimo tempio della divinità»; ebbene, proprio per tutto questo, Dio desiderava che vi fosse qualcuno in grado di «intenderne il senso», di «amarne la bellezza», di «ammirarne la grandezza». La mancanza dell'uomo, allora, non concerne soltanto quest'ultimo: la sua assenza, paradossalmente, si riverbera sulla totalità del reale. Come se l'intero universo - autentica opera d'arte creata dal «sommo Padre», capolavoro primigenio in cui il divino artefice risplende

<sup>15</sup> *Ivi* §§ 10-14, corsivi miei.



e risuona - nonostante la sua armonica perfezione rimanesse muto, cieco, sordo: incompreso, nella sua sensatezza; invisibile, nella sua bellezza; impercettibile, nella sua ammirabile grandezza. In assenza dell'uomo, il creato intero non soltanto permarrebbe sconosciuto a sé stesso, ma, come uno strascico di essere sordo, non potrebbe essere "ri-conosciuto" nella verità del suo essere, nella bellezza del suo splendore, nella magnificenza della sua grandezza, non essendoci alcuno - al di fuori di Dio solo - in grado di accoglierne il risuonare armonico, carpendone il senso. Espressione della perfezione e della sapienza del Padre, traccia visibile e udibile del suo artefice, per mancanza di un ente capace di interrogarsi sul "senso" di ciò che è, il mondo tutto rimarrebbe ignoto, e ancor più lo sarebbe Dio stesso. Ed è per questo - perché riguarda le "radici di senso" del creato - che la creazione dell'uomo "com-porta" (porta con sé e in sé), nella «potenza del Padre», un «*estremo parto*»,<sup>16</sup> una sorta di "sforzo di Dio", un atto creativo che, al modo di un travaglio interiore, scuote alle "radici" non solo la nuova creatura, bensì, attraverso di essa, l'universo intero: l'«*estremo parto*» è un originario "riconoscimento", da parte del sommo architetto, della "dignità" di una creatura il cui "essere" è in sé stesso e per sé stesso capace di cercare, trovare e far risuonare senso.

### 3.2. L'uomo è domanda di senso

La ricerca di senso è un tratto radicale e irrefutabile dell'essere umano, manifestazione della sua dignità, sigillo della sua unicità: modi in cui l'uomo diviene artigiano di sé, delle proprie relazioni con l'altro uomo, con il mondo, con Dio.

A seguire, qualche considerazione in margine al pensiero di Pico della Mirandola e, successivamente, di Martin Heidegger, per il quale le modalità di elaborazione della domanda di senso dell'essere divengono forme esistenziali di attuazione dell'essere dell'uomo, autentiche e inautentiche.

#### 3.2.1. Ancora Pico

Unico ente ontologicamente in grado di porre una "domanda di senso", l'essere umano - come espressione della sua dignità - manifesta:

<sup>16</sup> Vale la pena riportare l'intero passo: «Ma non sarebbe stato degno della potenza del Padre venir meno, quasi sfnita, nel suo *estremo parto* (*in extrema faetura*); non della sua Sapienza esitare per pochezza d'ingegno di fronte a un'opera necessaria; non del suo benefico Amore, che colui che avrebbe dovuto lodare nelle altre cose la divina liberalità fosse costretto a biasimarla in ciò che lo riguardava» (*Ivi* § 16, corsivi miei). Si impone all'attenzione come la creazione dell'uomo risulti, da queste parole, «un'opera necessaria», in quanto la dignità riconosciuta da Dio all'uomo si configura come capacità di cogliere il senso della creazione stessa, con tutte le implicazioni che ne seguono.

1. per un verso, un'insorgenza costitutiva rispetto al tutto; una "differenza" strutturale propria di un ente che porta con sé e in sé un'"alterità"; una presa di distanza rispetto al creato, e quindi una forma di trascendenza;
2. per l'altro verso, una paradossale appartenenza (sebbene nella distanza) all'essere di tutto ciò che è; una profonda vicinanza costitutiva, senza che questa annulli la sua essenziale differenza; un'irruzione decisiva nel "cuore" del creato.

Quanto al *primo* aspetto, l'unicità della differenza che l'uomo è, bene emerge dalle emblematiche parole di Pico: «non c'era tra i modelli uno sul quale esemplare la nuova stirpe, non c'era negli scrigni qualcosa da donare in eredità alla nuova creatura, non c'era tra i seggi di tutto il mondo uno sul quale potesse trovare posto codesto *contemplatore dell'universo*. Tutti erano ormai occupati; tutti erano stati assegnati, ai gradi sommi, ai mezzani e agli infimi». <sup>17</sup> Nessun ente appartenente ad una creazione così magnifica poteva essere preso a modello per esemplare l'uomo; ciascun ente, infatti, occupava un posto specifico, ovvero il suo essere era delimitato ad una sede stabilita, "chiuso" in sé e all'altro da sé, determinato secondo le leggi dell'arcana sapienza. L'unicità dell'uomo, invece, è rivelatrice di una differenza strutturale, portatrice di una distanza costitutiva rispetto alle creature: niente di ciò che è mondano - dagli esseri viventi più infimi sino ai gradi sommi - è suscettibile di donare qualcosa di sé in eredità all'uomo. Questi, ontologicamente altro (e oltre) rispetto al mondo, trascende il creato di cui fa parte; è un'"alterità" che, nella sua essenziale differenza, è "aperta" al tutto, capace di contemplare l'universo intero: attraverso sé, mediante il proprio essere, l'uomo porta a manifestazione la verità del creato.

Quanto al *secondo* aspetto, essenzialmente intrecciato al primo, in che modo intendere l'intima vicinanza dell'uomo all'essere delle creature e al tutto, pur nel rispetto della sua irriducibile lontananza, che è "differenza"? Così Pico: «L'ottimo artefice stabilì infine che a colui al quale nulla poteva esser dato di proprio *fosse comune tutto* quanto era stato concesso di particolare alle singole creature. Prese dunque l'uomo, questa creatura di aspetto *indefinito*» e lo collocò «*nel centro del mondo*». <sup>18</sup> Riconoscendo la straordinarietà dell'uomo nell'ordinarietà del mondo, Dio decise di non foggiare in tutto e per tutto la sua natura essenziale; o almeno, scelse di non determinarlo indipendentemente dal coinvolgimento diretto dell'uomo stesso: Dio-artefice "riconosce" l'uomo-artefice di sé, al punto da poter vedere sé nell'uomo. Il sommo Padre decise di "non decidere l'uomo": non si "apropriò" di lui (non ne divenne proprietario, né fece dell'uomo una sua proprietà); non ne definì - per così dire "dall'alto" -

<sup>17</sup> *Ivi* §§ 14-15, corsivi miei.

<sup>18</sup> *Ivi* §§ 17-18, corsivi miei.

i tratti costitutivi caratterizzanti le sue proprietà. Piuttosto: scelse di "lasciar-essere" l'uomo, di rispettare il suo «aspetto indefinito (*indiscretae opus imaginis*)», indeterminato, per alcuni versi anche incerto, ma proprio per questo potenzialmente suscettibile di assumere qualunque foggia, capace, grazie alla sua attività autopoietica, di divenire qualunque figura. Poté pertanto collocarlo «nel centro del mondo (*in mundi positum mediotullio*)», nel cuore del creato, in modo che da lì tutto potesse domandare, tutto potesse comprendere e contemplare.

La posizione della domanda di senso presuppone, quale condizione del suo stesso sorgere, una precomprensione del senso del domandato: non è possibile domandare ciò che, in qualche modo, non abbia a che fare con il domandante, che non sia in un rapporto originario di comprensione con quest'ultimo. Per corroborare concettualmente questo tratto decisivo dell'essere umano come "domanda di senso", mi sia consentita, a questo punto, una breve digressione nel pensiero heideggeriano.

### 3.2.2. Incursione nel pensiero di Heidegger

Ritengo, infatti, che pur con le indiscutibili differenze di registri linguistici, di contesti ed epoche storiche in cui Heidegger e Pico si muovono, e pur riconoscendo l'indubbio impianto immanentistico e metodologicamente ateo in cui si articola la domanda ontologica heideggeriana di contro a quella pichiana - come avrò cura di mostrare -, un cenno alla novità del pensiero del filosofo tedesco possa contribuire a cogliere il senso di "dignità" dell'uomo che si manifesta proprio nella "dignità" della domanda dell'essere e della comprensione di senso: l'uomo (*esserci*, *Dasein*) "è", di per sé, domanda di senso dell'essere, "strutturale riferimento" a tutto ciò che è: l'esserci lascia-vedere il fenomeno della verità dell'essere nel suo darsi storicamente.

Nella sua innegabile complessità, infatti, *Essere e tempo* (1927) è la posizione di una domanda semplice e radicale: la domanda dell'essere. "Semplice", in quanto tutti comprendiamo l'espressione «Il cielo è azzurro» o «Sono contento»,<sup>19</sup> e se ci interroghiamo sul *significato* dello "è" che tiene insieme "il cielo" e "azzurro" ci accorgiamo di essere già sempre coinvolti, o meglio "gettati" nella questione dell'essere. "Radicale", perché tale domanda è "pre-supposta" in ogni considerazione ontica o questione sull'ente: è la "radice" che rende possibile il nostro riferimento all'ente (al cielo, all'azzurro, alla contentezza), anche quando non sia esplicitamente tematizzata. L'essere ci è radicalmente vicino, eppure è radicalmente lontano. Infatti, nonostante la sua semplicità e radicalità - o forse proprio per questo - la domanda ontologica è caduta nell'oblio, mettendo in imbarazzo il pensiero filosofico occidentale dalla sua origine greca sino

<sup>19</sup> HEIDEGGER Martin, *Essere e tempo*, Milano, Longanesi 2005, 15, corsivi dell'autore.

ad oggi. Ciò non va però addotto ad una distrazione della riflessione filosofica; piuttosto, rientra nel peculiare statuto ontologico di ciò che è cercato (l'essere) e nel suo strutturale rapporto con colui che cerca (l'esserci). Ne è testimonianza la citazione d'apertura dell'opera, tratta dal *Sofista* di Platone, in cui lo Straniero di Elea evidenzia la "familiarità" (vicinanza) e al contempo la "perplexità" (lontananza) in cui sempre *siamo* quando usiamo l'espressione "essente" (ente), quando, cioè, intendiamo *significare* "ciò che è".<sup>20</sup> Per un verso, l'ente-uomo l'esserci - è in un rapporto privilegiato ("familiare") con l'essere, anzi egli stesso è questo *rapporto* al punto che il "concetto" di essere viene considerato il più generale, indefinibile (vuoto) e "ovvio" di tutti. Per l'altro verso, la *comprensione media*, quotidiana di ciò che è («Il cielo è azzurro») dimostra una *incomprensione di fondo* che genera "perplexità": l'essere riguarda l'ente in quanto ente, l'ente nella sua totalità, eppure non si identifica con la totalità dell'ente, né con una sua parte. In ogni nostro rapporto all'ente in quanto tale «si nasconde a priori un enigma». <sup>21</sup> È pertanto necessario ridestare la questione del "senso dell'essere" facendola vibrare in una esplicita tematizzazione filosofica, e ciò esige che si rivolga l'attenzione "là" (*Da-sein*; questo è il senso del "-ci" dell'esser-ci), dove l'essere "c'è" ("si dà", si lascia vedere, si manifesta in quanto fenomeno), ossia nella struttura costitutiva dell'uomo (esserci).

L'analisi della domanda dell'essere non riguarda qualcosa (l'essere non è un ente, né un "contenuto ontico"), ma il rischiaramento della sua "struttura formale". Da un lato, manifesta l'essere della domanda; dall'altro e contestualmente, indica la via che orienta e dispiega la ricerca. Ogni domanda ha un "domandato" (il cercato), un "interrogato" (colui che deve rispondere e a cui è posta la domanda), un "ricercato" (il senso della domanda: l'orizzonte a partire da cui, grazie a cui ed in vista di cui la comprensione del mandato è già sempre orientata). Nel caso della domanda dell'essere:

- a. il domandato è l'"essere";
- b. l'interrogato è l'ente-uomo, l'"esserci";
- c. il ricercato è il "senso" dell'essere.

Decisiva risulta la posizione di colui che deve rispondere (l'interrogato), l'esserci (*Dasein*), che nel caso specifico della domanda ontologica è lo stesso ente che pone la questione. Infatti, affinché la domanda dell'essere possa sorgere, l'ente-uomo deve preliminarmente *comprendere il senso* di ciò che domanda, altrimenti non soltanto non potrebbe rispondere,

<sup>20</sup> Cf *Ivi* 10: «"È chiaro infatti che voi da tempo siete familiari con ciò che intendete propriamente quando usate l'espressione *essente*; anche noi credemmo un giorno di comprenderlo, ma ora siamo caduti nella perplexità"»; la citazione riportata da Heidegger è tratta da Platone, *Sofista* 244 a.

<sup>21</sup> *Ivi* 15. Nella traduzione italiana è stata erroneamente omessa l'espressione "a priori", presente invece nell'originale tedesco, e pertanto da me riportata.

ma neanche domandare: la comprensione del senso dell'essere da parte dell'esserci è la condizione del porsi della domanda dell'essere, nonché della sua elaborazione. Non si tratta, come lo stesso Heidegger sottolinea, di un "circolo vizioso" (cercare il senso dell'"essere" presupponendo l'"essere" dell'esserci), quanto di mettere in moto il "circolo virtuoso" ("circolo ermeneutico") proprio della condizione umana: l'esserci è quell'ente il cui *modo di essere è rapporto di comprensione con il proprio essere e con l'essere di ciò che è difforme da sé*.

Ecco un risultato di grande rilievo: la domanda dell'essere è strutturalmente intrecciata all'essere dell'esserci, anzi è l'esserci stesso. L'articolazione della domanda corrisponde all'attuarsi dell'esserci secondo modalità autentiche e inautentiche di volta in volta diverse che determinano l'essere dell'esserci nel suo "come". La coappartenenza di domanda e esserci mostra un primato ontologico (che riguarda l'essere dell'uomo) e un primato ontico (che riguarda l'ente uomo rispetto a tutti gli altri enti: la sua "differenza") rispetto ad ogni altra domanda e ad ogni altro ente che non sia l'esserci. Infatti, tutte le scienze hanno come oggetto di indagine un ente: la matematica studia il numero, la biologia la vita ecc.; ma ogni tematizzazione e conoscenza dell'ente da parte delle scienze "pre-suppone" una *comprensione del senso dell'essere in generale* - in ciò consiste il primato ontologico - la quale soltanto rende possibile (fonda) la trattazione dei vari ambiti ontici (le ontologie regionali) su cui si basano le scienze particolari (ne è dimostrazione l'impossibilità, da parte delle scienze, di conoscere i propri fondamenti).

Dal punto di vista ontico, inoltre, l'esser-ci è quell'ente che, a differenza di tutto ciò che è altro da sé, è essenzialmente "*apertura*" (ecco il senso del "ci"). Non perché sia aperto a qualcosa d'altro da sé: il suo "essere" è questa stessa apertura. Il "ci", che designa il "come" del suo essere, è luogo-che-apre la manifestazione dell'essere: è comprensione d'essere (su cui si basa ogni conoscenza concettuale). Heidegger esprime il primato ontico dell'esserci servendosi di una formula emblematica: «per questo ente, nel suo essere, ne va *di* questo essere stesso». <sup>22</sup> Ciò significa che l'esserci non semplicemente "ha" comprensione, ma "è comprensione" dell'essere: la comprensione che l'esserci è, determina ogni volta - secondo modalità di attuazione temporali autentiche o inautentiche - il suo essere e rende possibile ogni suo riferimento all'ente. Se l'esserci è comprensione del proprio essere (primato ontico) e del senso dell'essere in generale (primato ontologico), egli è quell'ente il cui essere è - nel linguaggio heideggeriano - "*esistenza*". Esistere indica essenzialmente un "*esser-fuori*", "*esser-oltre*" un "*mero stare*", che contraddistingue gli enti "*semplicemente presenti*" (i quali non sono altro che ciò che sono). In quanto esistente:

<sup>22</sup> lvi 24.

1. l'esserci "ha-da-essere" il suo proprio essere: è possibilità; non soltanto perché abbia dinanzi a sé una molteplicità di possibilità tra cui scegliere e realizzarsi (le quali sono tutte determinabili onticamente), bensì in quanto il suo essere si caratterizza *come possibilità*: è la condizione ontologica a partire dalla quale ogni determinazione ontica è possibile. Ciò implica che *la possibilità che l'esserci è, non potrà mai essere realizzata compiutamente*, piuttosto "avrà sempre da essere". L'esistenza denota l'"essenza" dell'esserci. Non però in senso tradizionale (come "contenuto quidditativo", il "che cosa" dell'esserci), ma come indicazione del suo precipuo "modo d'essere";
2. l'essere dell'esserci "è sempre mio": l'esserci è il destinatario di una domanda in cui è personalmente coinvolto, a cui deve ogni volta rispondere in prima persona secondo modalità "proprie" ed "improprie"; l'essere dell'ente-uomo non è un concetto generale o astratto, ma riguarda sempre qualcuno.

Scegliendosi, può sia "appropriarsi di sé", e conquistarsi nell'autenticità, sia "dis-appropriarsi di sé", e disperdersi in ciò che egli propriamente non è: conquistarsi, solo apparentemente, nella inautenticità. Entrambe le modalità esistenziali, in Heidegger, vanno intese come "modi di essere" parimenti originari, che si fondano nella costituzione ontologica dell'esserci in quanto "essere sempre mio". Non hanno alcun senso valoriale, piuttosto indicano "come" l'esserci, esplicitando sé, si auto-comprenda: determini e attui modificazioni che hanno ricadute decisive sull'esistenza stessa.

Dopo questa disamina, in cui emergono chiare assonanze con la nostra riflessione pichiana, torniamo alla *Oratio*, forti, tuttavia, di alcune differenze decisive utili per comprendere meglio lo stesso pensiero del Mirandolaio.

### 3.3. L'uomo "camaleonte"

Ed ecco che, ora, mediante un'originalissima rivisitazione pichiana del discorso che Dio rivolse ad Adamo, ricco di forza concettuale, di grande intensità filosofica e di innegabile impatto emotivo, siamo in grado di scorgere, ancora più a fondo, in cosa consista la dignità dell'uomo. Senza il "riconoscimento" della dignità, invero, l'uomo decadrebbe ad ente tra gli enti, a cosa tra le cose e, assorbito nell'identità del mondo, smarrirebbe l'identità di uomo - che è "differenza" - divenendo oggetto manipolabile e reificabile:

«"O Adamo, non ti abbiamo dato una sede determinata, né una figura tua propria, né alcun dono peculiare, affinché quella sede, quella figura, quei doni che *tu stesso sceglierai*, tu li possedga come tuoi propri, *secondo* il tuo desiderio e *la tua volontà*. La natura ben definita assegnata agli altri esseri è racchiusa da leggi da noi fissate. Tu che *non sei racchiuso*

*entro alcun limite, stabilirai la tua natura in base al tuo arbitrio, nelle cui mani ti ho consegnato. Ti ho collocato come centro del mondo perché da lì tu potessi meglio osservare tutto quanto è nel mondo. Non ti creammo né celeste né terreno, né mortale né immortale, in modo tale che tu, quasi volontario e onorario scultore e modellatore di te stesso, possa foggarti nella forma che preferirai. Potrai degenerare (degenerare) negli esseri inferiori, ossia negli animali bruti; o potrai, secondo la volontà del tuo animo, essere rigenerato (regenerari) negli esseri superiori, ossia nelle creature divine"».*<sup>23</sup>

Il parto estremo di Dio pone in essere un ente senza figura, privo di doni precipui, carente di eccellenze naturali, senza una sede determinata, mancante di una natura definita; per molti versi un ente lacunoso, dunque. Eppure, anziché misconoscerne la dignità, Dio gliene riconosce in sommo grado. Mentre tutte le creature sono racchiuse entro limiti stabiliti da leggi fissate dalla divina sapienza, l'uomo, dall'essere indefinito e indeterminato, ontologicamente incerto, può scegliere, in base al proprio arbitrio, di essere ciò che vuole, di divenire ciò che desidera. La libertà di scelta, da parte dell'uomo, delinea l'apice della sua dignità, in quanto può esercitarsi non soltanto rispetto agli altri enti, ma riguardo a sé, al suo rapporto con il mondo e con Dio stesso. Il dono più grande del divino artefice è aver donato l'uomo all'uomo, averlo consegnato nelle sue mani, averlo "riconosciuto" come «volontario e onorario scultore e modellatore» di sé stesso. Infatti: «Nell'uomo, all'atto della nascita, il Padre infuse i semi di ogni specie e i germi di ogni genere di vita. Cresceranno, e in lui produrranno i loro frutti, quelli che ciascuno coltiverà».<sup>24</sup> Potrà scegliere da sé la propria figura e, privo di sede, insediarsi ovunque nel mondo. L'uomo è centro del mondo perché in lui, in nuce, vi sono i semi di ogni forma di vita: sceglierà liberamente quali coltivare e deciderà in che modo foggarsi. Potrà «degenerare negli esseri inferiori» e negli «animali bruti», oppure potrà far fiorire liberamente le proprie virtù ed «essere rigenerato negli esseri superiori».<sup>25</sup> Pertanto, chiamato in qualunque momento a plasmare sé stesso, l'uomo è un *microcosmo* in cui il macrocosmo intero risuona, attraverso cui l'universo tutto manifesta e irradia senso. E così glossa Pico: «Chi non ammirerà questo nostro camaleonte?».<sup>26</sup> Vale la pena indugiare su quest'ultima figura, quella dell'"uomo camaleonte", e ripensare la possibilità che l'uomo "è" (non semplicemente "ha") di «degenerare» negli animali bruti o di «essere rigenerato» in ciò che è superiore.

<sup>23</sup> PICO DELLA MIRANDOLA, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, §§ 18-23, corsivi miei.

<sup>24</sup> *Ivi* §§ 27-28, corsivi miei.

<sup>25</sup> Cf *ivi* § 29: «Se coltiverà quelli vegetali, diventerà una pianta; se quelli sensuali, abbrutirà; se quelli razionali, riuscirà un essere celeste; se quelli intellettuali, sarà un angelo e un figlio di Dio».

<sup>26</sup> *Ivi* § 31, corsivo mio.

Capace di prendere le sembianze del mondo, di assumerne i colori sino a confondersi con esso, l'uomo-camaleonte è colui che ha il mondo intero in sé: può dis-perdersi nel mondo e dis-appropriarsi di sé, perché non (si) riconosce (nel) l'altro e, soprattutto, non riconosce l'Altro che è Dio, per cui può "mondanizzare" sé stesso e degenerare in una creatura intramondana; oppure, può riappropriarsi di sé riconoscendo l'altro - e soprattutto l'Altro, ovvero aderire al progetto divino - umanizzando e spiritualizzando il mondo. Ciò significa che la libertà di scelta comporta l'assunzione di una "responsabilità etica": in Pico non c'è un'antropologia tutta terrena e immanentistica. La scelta, da parte dell'uomo, presuppone una norma che è "legge divina", ed è rispetto a questa che l'uomo ha la libertà di aderire o di ribellarsi, di conformarsi (assumendo la legge in sé) o di non conformarsi (rifiutandola). Mentre nel pensiero heideggeriano "autenticità" e "inautenticità" non hanno un senso valoriale, e l'uomo è un ente "gettato" nel mondo di cui però si ignora la provenienza, in Pico, invece, "buona" è la scelta che conduce l'uomo alla conoscenza di Dio, anzi al suo riconoscimento. Non per nulla, mentre l'atto di "degenerare" presenta la voce attiva, il percorso di "rigenerazione" (*regenerari*) a cui Pico allude è espresso da una voce verbale passiva, ovvero presuppone l'intervento della grazia:<sup>27</sup> «E se, non accontentandosi di alcuna delle sorti assegnate alle creature, si raccoglierà nel centro della sua unità, diventato un solo spirito con Dio, lui che fu stabilito sopra tutte le cose sarà superiore a tutte le cose, nella solitaria caligine del Padre».<sup>28</sup>

Artefice e architetto divino, da una parte; artefice e architetto umano, scultore di sé e della propria identità, ma con una costitutiva responsabilità etica, dall'altra. Questa sorta di "corrispondenza", per quanto infinitamente asimmetrica, è indice di un evento che cambia la storia del mondo. Nell'uomo e attraverso l'uomo il "senso" di tutto il creato può essere pensato, compreso, venire a parola, comunicato, e per ciò stesso essere "riconosciuto". È degno di attenzione che nel partorire l'uomo, nel porlo in essere, il primo "riconoscimento" è quello che opera Dio nei confronti dell'uomo e riguarda la sua unicità e dignità; tale riconoscimento, originario e sorgivo, è la condizione che rende possibile all'uomo "riconoscere", a sua volta, il senso del mondo, e Dio stesso; ma questo, nella prassi quotidiana, si realizza attraverso il "riconoscimento" dell'altro uomo e della sua dignità: solo a partire da qui è possibile risalire dal "senso" dell'opera d'arte (la scena mondana) all'artefice. Viceversa, come sostenuto nella citazione d'apertura, «Ogni violenza commessa contro un essere umano è una ferita nella carne dell'umanità» e, aggiungerei, una ferita nel mondo intero che attraverso il grido di dolore dell'uomo risuona di senso.



Con il suo «estremo parto», che richiede uno sforzo, Dio non semplicemente conosce l'uomo, ma lo "riconosce". Il "conoscere" tiene a distanza il conosciuto, se ne allontana, ed in tal modo lo oggettivizza: lo scompone in parti semplici, lo analizza, ne dispone a proprio piacimento - come oggetto tra oggetti - per poi ricomporlo, come bene ci insegnano le scienze. Il "riconoscimento", invece, comporta l'implicazione spaziale di avvicinamento: è una conoscenza che si fa "vicinanza", che si approssima all'uomo e "si fa prossimo" per l'uomo; in questo modo rende l'uomo prossimo a sé, consentendogli di "riappropriarsi di sé". Il riconoscimento rispetta l'altro nella sua complessità, senza scomporlo né semplificarlo per disporne arbitrariamente, in quanto implica riconoscere sé nell'altro - come bene ci ha insegnato la riflessione dell'idealismo tedesco - e ciò richiede un "travaglio interiore", in cui ognuno è disposto a "mettere in gioco" tutto sé stesso. L'uomo nasce come essere profondamente relazionale, sociale, politico, storico, eppure è per lo più inconsapevole della propria umanità e "dignità"; anziché esercitare la propria apertura costitutiva, che è domanda di senso e accoglienza di verità e bellezza, permane rigidamente chiuso nella sua individualità, in una cristallizzata autoreferenzialità, in un cieco egoismo: non consapevole del tessuto strutturalmente relazionale da cui nasce, a cui appartiene e mediante cui è chiamato a "riconoscere l'altro" per "riappropriarsi di sé". Attraverso la propria persona, Dio vede l'uomo persona, fine in sé, centro del mondo, libero di scegliere, di accogliere o rifiutare la legge della sua arcana sapienza. Ora: se *la dignità è la via d'accesso all'umanità*, allora il suo "riconoscimento" - nell'ambito delle relazioni umane, così come nel contesto dei rapporti pubblici e istituzionali - è la condizione necessaria per non de-umanizzare l'uomo, per non strumentalizzarlo o renderlo suscettibile di oggettivazione: "distante da sé" perché "distante dall'altro", una pedina di scambio di cui servirsi, o una cosa da distruggere. Il riconoscimento della dignità dell'uomo è la *ratio essendi* della pace.

# REGOLAZIONE DELLE EMOZIONI INTERGRUPPO: UN PERCORSO PER LA COSTRUZIONE DELLA PACE

## INTERGROUP EMOTION REGULATION: A PATHWAY TO PEACEBUILDING

- Lucy Muthoni Nderi<sup>1</sup>

### RIASSUNTO

La riconciliazione post-conflitto è un requisito per una pace duratura e sostenibile. L'articolo concettualizza la costruzione della pace come un processo di regolazione delle emozioni intergruppo. La prima parte introduce un quadro teorico per l'analisi dei processi di regolazione emotiva coinvolti nei processi di pace. La seconda sezione delinea alcune prospettive di interventi psicosociali e i loro effetti su specifiche emozioni intergruppo. In particolare ci si concentra su come l'alterazione degli stati emotivi di gruppo quali odio, rabbia, senso di colpa possa aprire la strada al rafforzamento di una visione fiduciosa del futuro caratterizzata dalla speranza e dall'empatia in vista di ricostruire relazioni pacifiche tra avversari. La conclusione considera brevemente alcune implicazioni educative, accennando a qualche pista di ricerca futura.

### PAROLE CHIAVE

Regolazione delle emozioni intergruppo, interventi psicosociali, costruzione della pace.

<sup>1</sup> Docente aggiunta di Psicologia Dinamica presso la Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione «Auxilium» di Roma.