

**A Brief Account of the Philosophical Relationship between Beauty and Human
Ethics**

Simona Chiodo

simona.chiodo@polimi.it

The article analyses the relationship between the philosophical notion of beauty and the ethical and political life of human beings through the history of Western philosophy, from Plato to contemporary authors.

Keywords: Aesthetics, Beauty, Politics, Plato

Storia breve della relazione filosofica tra la bellezza e l'esistenza etica e politica degli esseri umani

di *Simona Chiodo*
simona.chiodo@polimi.it

The article analyzes the relationship between the philosophical notion of beauty and the ethical and political life of human beings through the history of Western philosophy, from Plato to contemporary authors.

Ci sono parole celeberrime di Platone che dicono che in uno stato perfetto bisogna «ricercare quegli artigiani che per felici doti naturali siano capaci di seguire le tracce della naturale bellezza»¹, perché «così i giovani, come se abitassero in luogo sano, trarranno vantaggio da ogni parte donde un effluvio di opere belle, come una brezza spirante da luoghi salubri e recante salute, ne colpisca la vista o l'udito; e fin da fanciulli insensibilmente li guidi alla somiglianza, all'amicizia e alla concordia con la bella ragione»². La relazione essenziale che secondo Platone c'è tra la bellezza e le condizioni alle quali uno stato è perfetto, e che sono il «luogo sano», i «luoghi salubri», la «salute» e la «concordia con la bella ragione», è altrettanto celebre. Adesso, proviamo a rispondere alla domanda seguente: perché secondo Platone c'è una relazione essenziale tra la bellezza e uno stato perfetto? La risposta è data dal significato della nozione greca antica di bellezza, e in particolare della sua matrice pitagorica, che Platone sviluppa: la bellezza è un'essenza, e ha lo statuto ontologico delle essenze, che sono universali, e non particolari, ma ha, anche, qualcosa di speciale, perché «solo la bellezza sortì questo privilegio di essere la più percepibile dai

¹ Plat. *Resp.* 401 c.

² Ivi, 401 c-d.

sensì»³. E cioè: la bellezza è l'unica essenza visibile agli esseri umani – la bellezza è l'unica possibilità che gli esseri umani hanno di fare un'esperienza "estetica", cioè "sensibile", dell'universalità, e della diversità che c'è tra l'universalità e la particolarità, cioè tra la perfezione (estetica e, in ultimo, etica) e l'imperfezione (estetica e, in ultimo, etica). In particolare, fare un'esperienza estetica della bellezza significa fare un'esperienza estetica, se non altro parziale, dell'idealità, e della diversità che c'è, ancora, tra la perfezione (estetica ed etica) dell'idealità e l'imperfezione (estetica ed etica) della realtà. Platone argomenta che l'esperienza della bellezza reale fonda l'esperienza della bellezza ideale, e che il passaggio dalla prima alla seconda è essenziale per l'esistenza etica e politica: chi esperisce la bellezza è «così indotto a contemplare il bello che è nelle istituzioni e nelle leggi»⁴. «Dopo le istituzioni, poi, deve passare alle scienze, affinché contempi la loro bellezza, e, mirando a questo bello ormai così vasto, e non servendo più, come uno schiavo, al particolare, nell'amore per un singolo fanciullo o uomo o istituto, cessi dall'aver vile e misero animo, e invece, rivolto al largo mare del bello, procrei, contemplandolo, molti belli e splendidi ragionamenti e pensieri, in un infinito amor di sapienza; finché, rafforzatosi e sviluppatosi in esso, non arrivi a scorgere quell'unica scienza, che ha per oggetto tale bellezza»⁵, cioè la bellezza che «è in eterno, e non nasce né muore, e non cresce né scema; e poi, non è bella per un verso e per un verso brutta, né ora sì e ora no, né bella rispetto a una cosa e brutta rispetto a un'altra, né qui bella e là brutta, come se bella per alcuni e brutta per altri»⁶, ma è «essa stessa in sé e per sé, uniforme in eterno: e tutte le altre cose belle partecipino di lei in tal modo, che mentre queste nascono e muoiono, essa non cresca né diminuisca per nulla, né subisca alcuna mutazione»⁷. Allora, la ragione

³ Plat. *Phaedr.* 250 d.

⁴ Plat. *Symp.* 210 c.

⁵ Ivi, 210 c-d.

⁶ Ivi, 210 e-211 a.

⁷ Ivi, 211 b.

per la quale la bellezza è essenziale è che significa la possibilità che gli esseri umani hanno di sviluppare la loro realtà imperfetta, soprattutto etica e politica, attraverso la visione dell'idealità perfetta, che fa vedere loro che è possibile partire dalla posizione di «uno schiavo» del particolare, che è incapace di superare i limiti della sua realtà imperfetta, perché è incapace di vedere al di là dal particolare, e arrivare alla posizione di chi è distinto da «molti belli e splendidi ragionamenti e pensieri», e non da «misero animo», e che è capace di superare i limiti della sua realtà imperfetta, perché è capace di vedere al di là dal particolare.

L'essenzialità della bellezza per l'esistenza etica e politica è ancora più perspicua se ci riferiamo al significato più autentico delle parole citate di Platone secondo le quali bisogna seguire la bellezza «naturale». Se è vero che la bellezza è un'essenza speciale perché la natura, che è l'acme della bellezza reale, fa della bellezza l'essenza «più percepibile dai sensi», è anche vero che parlare di natura non significa affatto parlare, ad esempio, di mimesi della forma del fiore dell'orchidea, ma significa, *in primis*, parlare di riferimento al *kosmos*, che è sia «cielo; sfera celeste»⁸ sia «ordine», e, ancora, «convenienza; decoro; gravità; decenza; dignità; contegno; buon ordine; disciplina», «ordinamento; apparecchio; costituzione», «ornamento; ornato», «mondo; ordine mondiale; universo» – seguire la bellezza del *kosmos* significa seguire l'«ordine» che il «cielo», con i suoi astri, dà agli esseri umani, che misurano sia il loro spazio sia il loro tempo attraverso la «sfera celeste», che ordina con affidabilità sia lo spazio che è a misura umana (il nord, il sud, l'est e l'ovest) sia il tempo che è a misura umana (il giorno e la notte, i mesi, le stagioni e gli anni). Allora, la ragione per la quale la bellezza è essenziale per l'esistenza etica e politica è che l'acme della sua realtà, che è il *kosmos* naturale, ha addirittura il potere di ordinare e, in ultimo, di garantire la misura umana, cioè

⁸ Sic nel Rocci, anche per le citazioni che seguono.

l'esistenza umana che possa essere la risposta più etica possibile alla natura degli esseri umani (alle loro necessità nello spazio e nel tempo, ma anche alle loro aspirazioni).

La matrice pitagorica della nozione di bellezza, sviluppata da Platone, fonda anche le posizioni di Aristotele, di Plotino e di Agostino. In particolare, l'*Etica nicomachea* di Aristotele è densa di riferimenti alla relazione tra la bellezza e l'attitudine etica degli esseri umani. E Plotino arriva ad argomentare la loro identità perfetta: «possiamo anche affermare che “buono” e “bello” ovvero “Bene” e “Bellezza” s'identificano»⁹. In ultimo, Agostino domanda: «Che cos'è la giustizia che è in noi, o qualunque altra virtù per la quale si vive rettamente e saggiamente»¹⁰? E risponde che «la giustizia che è in noi» è «la bellezza dell'uomo interiore»¹¹.

Adesso, proviamo a sintetizzare il significato della relazione tra la nozione antica di bellezza e la dimensione etica e politica degli esseri umani. I suoi cardini sembrano essere due:

1. il primo cardine ha a che fare con l'idea di un'eteronomia radicale, che arriva a essere dualistica: se è vero che la bellezza è l'unica essenza visibile, e che, allora, mette in relazione l'idealità, universale e perfetta, con la realtà, particolare e imperfetta, è anche vero che la bellezza ideale, universale e perfetta, insieme con le altre essenze, non è trasferibile nella realtà particolare e imperfetta. Gli esseri umani non possono fare cose universali e perfette. Ma l'eteronomia che caratterizza la nozione antica di bellezza non significa affatto una resa all'irrimediabilità della particolarità e dell'imperfezione della realtà. Viceversa, significa considerare la bellezza un criterio metodologico cruciale per imparare ad agire nel modo più promettente possibile tra i modi particolari e imperfetti che abbiamo a nostra disposizione per agire. E cioè: la bellezza funziona da linea dell'orizzonte, che è

⁹ Plot. *Enn.* I, 6, 31.

¹⁰ S. Aug. *Epistola* 120, 4, 20.

¹¹ *Ibidem.*

altrettanto intrasferibile nella realtà particolare e imperfetta (non possiamo arrivarci, perché quando muoviamo i nostri passi anche la linea dell'orizzonte cambia posizione, ed è più in là, più distante), ma è la sua intrasferibilità nella realtà particolare e imperfetta, cioè la sua idealità, a essere essenziale per noi, e in particolare a essere il nostro criterio metodologico di sviluppo, cioè la condizione alla quale camminiamo nel modo più promettente possibile tra i modi particolari e imperfetti che abbiamo a nostra disposizione per camminare (il fatto che la linea dell'orizzonte cambia posizione, ed è più in là, più distante quando muoviamo i nostri passi è la cosa che ci fa camminare, e non stare fermi) – l'idealità della bellezza, cioè l'eteronomia radicale che c'è tra la bellezza ideale e la realtà, è la cosa che ci fa sviluppare il nostro modo di agire, cioè che ci fa fare, oggi, un'azione che, anche se è di necessità particolare e imperfetta, è, comunque, più promettente dell'azione particolare e imperfetta che abbiamo fatto ieri;

2. il secondo cardine ha a che fare con l'idea di una misura umana: l'acme della bellezza reale, che è il *kosmos*, cioè l'ordine naturale del cielo, che dà la misura al nostro spazio e al nostro tempo, è una cosa altissima, e altrettanto ambiziosa, ma è, insieme, una cosa che ha a che fare in modo strettissimo con noi, con la nostra realtà particolare e imperfetta, perché i nostri spazi reali e i nostri tempi reali sono misurati dalla bellezza straordinaria del *kosmos*. Allora, l'acme della bellezza reale, che è la bellezza del *kosmos*, ci fa vedere in modo quotidiano che c'è qualcosa di essenziale che unisce la nostra realtà particolare e imperfetta con la realtà della bellezza del *kosmos* – e fare vedere l'unione tra la nostra particolarità e la nostra imperfezione con la bellezza del *kosmos* significa fare vedere la possibilità che abbiamo di fare qualcosa di alto, di ambizioso e, soprattutto, di misurato sulla nostra umanità, che è particolare e imperfetta e, insieme, alta e ambiziosa, che è la cosa decisiva che impariamo dal nostro riferimento alla bellezza naturale, e in particolare alla bellezza dell'ordine naturale del *kosmos*, e che è cruciale, in ultimo, per sviluppare, con

un'ambizione sufficiente, la qualità delle nostre azioni, che saranno comunque particolari e imperfette, ma anche più promettenti delle azioni che avremmo fatto se non avessimo imparato dalla bellezza del *kosmos* che la misura della nostra esistenza è, e deve essere, alta e ambiziosa in senso letterale, cioè cosmica in senso figurato.

La nozione antica di bellezza ha un successo notevolissimo per secoli, ma la filosofia moderna introduce un'idea rivoluzionaria: l'idea secondo la quale la bellezza sia soggettiva, e non oggettiva, cioè particolare, e non universale, attraverso una specie di laicizzazione, di secolarizzazione della sua metafisicità. Hume non nega la possibilità di trovare i criteri attraverso i quali giudichiamo la bellezza, ma argomenta che sono *a posteriori*, e non *a priori*: «La bellezza non è una qualità delle cose: essa esiste soltanto nella mente che le contempla, e ogni mente percepisce una diversa bellezza»¹². Allora, «nessuna regola di composizione può esser fissata mediante ragionamenti *a priori*, o può ritenersi un'astratta conclusione dell'intelletto derivante dal confronto di quelle essenze e relazioni di idee che sono eterne e immutabili. Il loro fondamento è lo stesso di tutte le scienze pratiche: l'esperienza»¹³. E quando Burke prova a trovare i criteri *a posteriori* attraverso i quali giudichiamo la bellezza trasforma la sua metafisicità (ad esempio la metafisicità di una nozione di *kosmos* che ha sia un significato letterale sia un significato figurato, e densissimo) in una dimensione caratterizzata da una particolarità radicale, e addirittura da una contingenza radicale: «le qualità della bellezza, come quelle che sono qualità puramente sensibili, sono le seguenti: [...] l'essere relativamente piccoli; [...] l'essere lisci; [...] l'averne una varietà nella direzione delle parti; [...] l'averne quelle parti non angolose, bensì fuse per così dire l'una nell'altra [...], l'essere di forma delicata, senza notevole apparenza di forza [...], avere colori chiari e luminosi, ma non

¹² D. Hume, *La regola del gusto*, in Id., *La regola del gusto e altri saggi*, a cura di G. Preti, con una nota di F. Minazzi, Abscondita, Milano 2006, pp. 11-33, qui p. 14.

¹³ Ivi, p. 15.

troppo forti e squillanti [...], [e] qualora dovesse esserci un colore squillante, smorzarlo mediante l'accostamento d'altri colori»¹⁴. La realtà della bellezza sostituisce *in toto* la sua idealità, e, insieme con la sua idealità, il suo potere di essere, per gli esseri umani, uno strumento essenziale per passare da una dimensione (anche etica e politica) meno promettente a una dimensione (anche etica e politica) più promettente, anche se non perfetta, attraverso l'idea di una bellezza che, se non altro quando agisce da ideale delle azioni umane, cioè da criterio metodologico delle azioni umane, sia perfetta (Burke argomenta anche che «*La perfezione non è causa di bellezza*»¹⁵).

L'empirismo di Hume e di Burke, che è essenziale per lavorare a un'interrogazione particolare, cioè rispettosa di qualsiasi diversità da caso a caso, della bellezza, ottiene anche i due risultati seguenti:

1. la bellezza ha un potere minore di agire da ideale delle azioni umane, cioè da criterio metodologico che esemplifichi la possibilità di passare, ad esempio, da uno *status quo* meno promettente a uno *status in fieri* più promettente;

2. la bellezza sembra quasi sintetizzare il passaggio da una società per la quale è essenziale una dimensione collettiva e pubblica a una società per la quale è essenziale una dimensione individuale e privata. Non a caso, la bellezza passa da una fruizione (antica) attraverso i sensi (collettivi e pubblici) della vista e dell'udito (l'oggetto bello che io esperisco può essere esperito anche dagli altri) a una fruizione (moderna) attraverso il senso (individuale e privato) del gusto, che è addirittura il paradigma dell'esperienza estetica settecentesca (l'oggetto bello che io esperisco non può essere esperito anche dagli altri). La nozione di bellezza che l'empirismo settecentesco elabora sembra significare, allora, il lavoro a un'idea di un essere umano che, prima di essere a servizio di una dimensione sociale, etica e politica

¹⁴ E. Burke, *Inchiesta sul bello e il sublime*, a cura di G. Sertoli e G. Miglietta, Aesthetica, Palermo 2006, p. 130.

¹⁵ Ivi, p. 124.

esterna a sé, sia a servizio di una dimensione identitaria interna a sé, e caratterizzata da un'intersoggettività che ha limiti precisi, e insuperabili.

La nozione di bellezza che Kant elabora è densa di significati, tra i quali, ancora, l'idea di una bellezza che sia una possibilità di libertà, cioè di "autonomia" (alla lettera, di "leggi" date "da sé" a sé), e non di eteronomia (alla lettera, di "leggi" date "da altro" da sé a sé, ad esempio dal *kosmos* a sé). Gli argomenti di Kant che hanno a che fare con la relazione tra la bellezza e la libertà, cioè l'autonomia, sono numerosi. Il primo, attraverso la lezione dell'empirismo, è la soggettività del giudizio sulla bellezza: «tutti i giudizi di gusto sono giudizi singolari»¹⁶, perché «Non può esserci alcuna regola oggettiva del gusto che determini mediante concetti ciò che è bello»¹⁷. E la conseguenza è che «il gusto deve essere una facoltà che ciascuno esercita da sé»¹⁸. In particolare, «Il gusto semplicemente avanza un'esigenza di autonomia. Fare di giudizi estranei il principio di determinazione del proprio sarebbe eteronomia»¹⁹. Il secondo, ancora attraverso la lezione dell'empirismo, è la negazione della relazione tra la bellezza e la perfezione: «con la bellezza, come conformità a scopi formale e soggettiva, non viene pensata in alcun modo una perfezione dell'oggetto»²⁰. Il terzo è la distinzione celebre tra la bellezza libera (più autentica, superiore) e la bellezza aderente (meno autentica, inferiore): «Vi sono due specie di bellezza: la bellezza libera (*pulchritudo vaga*) o la bellezza semplicemente aderente (*pulchritudo adhaerens*). La prima non presuppone alcun concetto di ciò che l'oggetto deve essere, la seconda presuppone un tale concetto e la perfezione dell'oggetto secondo quel concetto»²¹. Il risultato ultimo è il seguente: la nozione

¹⁶ I. Kant, *Critica della facoltà di giudizio*, 24.

¹⁷ Ivi, 53.

¹⁸ Ivi, 53-54.

¹⁹ Ivi, 137.

²⁰ Ivi, 46-47.

²¹ Ivi, 48.

moderna di bellezza è quasi il simbolo della libertà umana, cioè di esseri umani autonomi e autodiretti, e non eteronomi ed eterodiretti. La relazione tra la dimensione estetica della bellezza e l'etica continua a esserci (secondo Kant «un interesse immediato per la bellezza della natura [...] è sempre contrassegno di un'anima buona»²²). E, soprattutto, «il bello è simbolo del bene morale»²³), ma il significato moderno della loro relazione è rivoluzionario nel senso che la bellezza è quasi la forma sensibile di che cosa significa l'autodeterminazione di sé, e non l'eterodeterminazione di sé. Allora, la domanda alla quale provare a rispondere è la seguente: che cosa significa superare con radicalità l'eteronomia? E cioè: che cosa otteniamo? E che cosa perdiamo?

Cominciamo da Schiller, che continua il lavoro di Kant: «è unicamente attraverso la bellezza che si perviene alla libertà»²⁴, perché la bellezza «non ha bisogno di riferirsi a qualcosa di esterno, come il conforme ad un fine, per essere, ma nello stesso tempo comanda e ubbidisce a se stess[a], e realizza la sua propria legge»²⁵. E continuiamo con Hegel, che estremizza l'autonomia della bellezza, e, insieme, le conseguenze sociali, etiche e politiche del suo significato. La libertà continua a essere fondativa: «la considerazione del bello è di specie liberale, un lasciar fare gli oggetti come in sé liberi ed infiniti, e non il voler possederli ed il servirsene come utili per bisogni e intenzioni finiti, cosicché anche l'oggetto come bello non appare né oppresso e costretto da noi, né combattuto e vinto dalle restanti cose esterne»²⁶. Ma la rivoluzione ulteriore che l'idea di libertà di Hegel introduce è che parlare di libertà significa, adesso, parlare addirittura del

²² Ivi, 166.

²³ Ivi, 258.

²⁴ F. Schiller, "Lettere sull'educazione estetica dell'uomo", in Id., *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo e Callia o della bellezza*, a cura di A. Negri, Armando, Roma 1971, pp. 103-245, qui p. 111.

²⁵ F. Schiller, "Callia o della bellezza", in Id., *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo e Callia o della bellezza*, cit., pp. 247-296, qui p. 276.

²⁶ G.W.F. Hegel, *Estetica*, a cura di N. Merker, *Introduzione* di S. Givone, Einaudi, Torino 1997, p. 132.

rovesciamento della gerarchia tra la libertà umana (degli esseri umani e degli artefatti umani) e la natura: in particolare, «il bello artistico sta più in alto della natura [...]. Infatti la bellezza artistica è la bellezza generata e rigenerata dallo spirito, e, di quanto lo spirito e le sue produzioni stanno più in alto della natura e dei suoi fenomeni, di tanto il bello artistico è superiore alla bellezza della natura»²⁷. La nozione di bellezza di Hegel significa due cose, se non altro:

1. l'ottenimento di una libertà estrema, cioè di un'autonomia e di un'autodeterminazione estreme: l'ordine naturale del *kosmos* non è più il riferimento della nostra realtà, cioè di chi siamo e di che cosa facciamo;

2. la perdita di un'idealità che agisca da controparte della nostra realtà. Viceversa, l'idealità arriva a coincidere con la nostra realtà (Hegel scrive: «Chiamiamo il bello l'*idea* del bello. Ciò va inteso nel senso che il bello deve essere concepito come idea, anzi come idea in una forma determinata, come *ideale*. Ora l'idea, in generale, è nient'altro che il concetto, la realtà del concetto e l'unità di entrambi»²⁸). Ma non possiamo non dire che la coincidenza tra l'idealità e la realtà può arrivare a risultati pericolosi: la perdita di una controparte può significare una specie di meccanismo totalitaristico, nel quale la realtà, che non fa più riferimento a un'idealità altra, cioè fuori da sé, per sviluppare sé, può risolvere la sua identità in un'autolegittimazione radicale, nella quale succede anche che non c'è più qualcosa di altro da sé a illuminare i vizi di sé, da provare a trasformare, se e quando è possibile, in virtù.

Il Novecento è il secolo della negazione della bellezza – il Novecento è il secolo di una negazione dell'eteronomia che significa un'affermazione dell'autonomia che può arrivare, se non altro in qualche caso, all'assolutizzazione di una dimensione, che è la nostra realtà, che è creduta avere il potere di un'autolegittimazione radicale

²⁷ Ivi, p. 6.

²⁸ Ivi, p. 123.

(e, non a caso, l'arte novecentesca nega di frequente la bellezza, perché la bellezza è stata per millenni il simbolo che ha dato visibilità, viceversa, all'eteronomia, cioè a un'idea di una realtà umana che non è autosufficiente, e che ha bisogno di altro da sé per sviluppare sé).

La negazione novecentesca della bellezza è registrata anche dai filosofi, isolatissimi, che continuano a parlare della nozione di bellezza. Ad esempio, secondo Adorno la categoria estetica della bellezza deve essere sostituita dalla categoria estetica della bruttezza, perché la seconda ha la capacità, che la prima non ha, di dire la verità sulla realtà umana, e in particolare sulla sua drammaticità, che deve essere esplicitata, e non rimossa. E Gadamer torna a parlare della nozione di bellezza attraverso pagine sulla sua storia passata, e sul suo significato passato²⁹.

Ma negli ultimi due decenni succede qualcosa di significativo: un numero notevole di filosofi torna a ragionare sulla nozione di bellezza, sulla quale sono concentrati sia analisi storiche sia, e soprattutto, sintesi teoretiche, quasi a dire che la bellezza, insieme con il suo significato sociale, etico e politico, torna a essere creduta necessaria.

Proviamo a passare in rassegna i lavori filosofici contemporanei che sono più concentrati sulla relazione tra la bellezza e l'esistenza etica e politica degli esseri umani (ma, tra i lavori che non sono in senso stretto filosofici, registriamo, se non altro, gli studi di Vernant, che già a partire dagli anni sessanta torna al significato civile della bellezza, che nella cultura che fonda la nozione occidentale di bellezza è un valore sacro, irrinunciabile per l'esistenza etica e politica della società umana).

Zecchi pubblica nel 1990 *La bellezza*³⁰, che interroga l'estetica ottocentesca e novecentesca, e in particolare gli autori romantici, Husserl, Heidegger e la nozione di simbolo, e nel 1995 *Il brutto e il*

²⁹ Cfr. Th.W. Adorno, *Dialettica negativa*, tr. it. di C.A. Donolo, Einaudi, Torino 1970, Th.W. Adorno, *Teoria estetica*, tr. it. di E. de Angelis, Einaudi, Torino 1975 e H.G. Gadamer, *L'attualità del bello*, a cura di R. Dottori, Marietti, Genova 1996.

³⁰ S. Zecchi, *La bellezza*, Bollati Boringhieri, Torino 1990.

*bello: nella vita, nella politica, nell'arte*³¹, che interroga la relazione possibile tra la bellezza e le pratiche che caratterizzano in modo decisivo l'esistenza attiva quotidiana degli esseri umani.

Nel 1995 Bodei riafferma la relazione «quasi ubiqua, rinvenibile nelle più distanti culture»³², tra la bellezza e «le idee di eccellenza e di perfezione morale»³³ («Nel giapponese *yoshi*, ad esempio, il legame con la nozione di buono è altrettanto diretto che nel latino *bellus*. Quest'ultimo termine [...] è infatti un diminutivo di *bonus* [...]. Intrecciati all'idea di buono sono [...], fra l'altro, l'ideogramma cinese *mei* [...] e il greco *kalos* [...] regolarmente associato al buono (*agathos*), persino nella nota endiadi *kalokagathos*, che designa l'uomo esemplare, completamente riuscito [...]. Analoga valenza morale, parallela all'*honestum* in campo etico, ha in latino *decorum*, imparentato con *decentia*»³⁴).

Nel 1999 Scarry argomenta con incisività la necessità etica e politica della bellezza. Prima, lavora alla *pars destruens*, e in particolare contro i due argomenti seguenti: «La critica politica contro la bellezza è costituita da due argomenti distinti. Il primo afferma che la bellezza, occupando la nostra attenzione, ci distrae dalle ingiustizie sociali [...]. Il secondo argomento sostiene che quando contempliamo un oggetto bello, facendone un oggetto di attenzione continuata, il nostro è un atto distruttivo nei confronti dell'oggetto stesso»³⁵. Poi, lavora alla *pars construens*, a partire dall'argomento seguente, che riprende la relazione «tra bellezza come *fairness* (armoniosità) e giustizia come *fairness* (equità), usando la definizione di John Rawls, largamente accettata, dell'equità come “simmetria nella relazione tra ciascuno e

³¹ S. Zecchi, *Il brutto e il bello: nella vita, nella politica, nell'arte*, Mondadori, Milano 1995.

³² R. Bodei, *Le forme del bello*, Il Mulino, Bologna 1995, p. 13.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ E. Scarry, *On beauty and being just*, Princeton University Press, Princeton 1999 (*Sulla bellezza e sull'essere giusti*, tr. it. di S. Romano, Il Saggiatore, Milano 2001, p. 58).

tutti gli altri»³⁶: «“equità” (*fairness*), viene usata sia per riferirsi a lineamenti armoniosi sia per riferirsi a requisiti etici come “essere equi”, “comportarsi equamente” e “distribuzione equa”³⁷. In ultimo, riprende anche un argomento di Murdoch, secondo la quale la bellezza è un’occasione straordinaria di apertura all’altro nel senso che «la cosa migliore o la “cosa più ovvia presente tutt’intorno a noi, e che è anche un’occasione per depotenziare l’io, è ciò che comunemente si chiama bellezza»³⁸.

Nel 2001 Steiner scrive che la bellezza è una relazione riuscita (sia tra esseri umani sia tra esseri umani e oggetti naturali e artefattuali), nella quale c’è una specie di riconoscimento, e quasi di scoperta, di valori³⁹.

Nel 2004 Sartwell riafferma la presenza della relazione tra la bellezza e l’esistenza civile degli esseri umani in culture numerose: ad esempio, secondo i greci *kalos* è anche «un ordine morale»⁴⁰ e secondo i giapponesi *wabi-sabi* è anche un atteggiamento etico e politico nel senso che è una specie di scelta dell’«umiltà»⁴¹ («*Wabi* inteso come bellezza è umiltà, asimmetria e imperfezione [...]. *Sabi* significa “solitudine”, [...] una sorta di desolazione o depressione meditativa che può essere dolce. Ma si riferisce anche alla solitudine sia come uno stato di isolamento personale sia come povertà di oggetti»⁴²).

Nel 2007 Nehamas riprende l’affermazione di Stendhal (che anche Zecchi riprende nel titolo di un suo lavoro: *Le promesse della bellezza*⁴³) attraverso l’idea secondo la quale la bellezza sia una promessa di

³⁶ Ivi, pp. 87-88.

³⁷ Ivi, p. 86.

³⁸ Ivi, pp. 104-105 (Cfr. I. Murdoch, *The sovereignty of good over other concepts: the Leslie Stephen Lecture*, Cambridge University Press, Cambridge 1967, p. 2).

³⁹ Cfr. W. Steiner, *Venus in exile: the rejection of beauty in twentieth-century art*, Free Press, New York 2001.

⁴⁰ C. Sartwell, *Six names of beauty*, Routledge, New York 2004 (*I sei nomi della bellezza. L’esperienza estetica del mondo*, tr. it. di M. Viridis, Einaudi, Torino 2006, p. 133).

⁴¹ Ivi, p. 141.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Cfr. S. Zecchi, *Le promesse della bellezza*, Mondadori, Milano 2006.

felicità. In particolare, secondo Nehamas la bellezza è «the promise of more»⁴⁴, cioè la promessa di una soddisfazione sia delle cose che già vogliamo sia, e soprattutto, delle cose che non vogliamo ancora, ma che la nostra esperienza della bellezza fa cominciare a essere, per noi, la risposta, promettente, alla nostra volontà di lavorare alle condizioni alle quali è possibile un'esistenza umana caratterizzata da una qualità maggiore.

Nel 2008 Vercellone parte dall'analisi delle conseguenze della negazione contemporanea della bellezza e arriva a sintetizzare la necessità di una sua ripresa «ecologic[a]»⁴⁵ nel senso che la bellezza, nel suo significato di relazione positiva, e sostenibile, con la natura, può dare visibilità all'urgenza di rifondare «l'idea di intersoggettività, di comunità, in breve l'abitabilità del mondo»⁴⁶ (l'argomento ecologico è cardinale anche in altri lavori filosofici, ad esempio in *On the origin of beauty: ecophilosophy in the light of traditional wisdom*⁴⁷ di Griffin, pubblicato nel 2011, secondo il quale la nozione di bellezza, e in particolare la nozione di bellezza naturale, può continuare a fondare il lavoro alle nozioni di sostenibilità, di giustizia, di economia riuscita e di soddisfacimento spirituale con l'obiettivo di superare la crisi che caratterizza la nostra contemporaneità).

In ultimo, nel 2011 Scruton riprende il lavoro filosofico a una nozione di bellezza che sintetizzi un'idea di civiltà, e in particolare, prima, di una via di uscita da un egoismo narcisistico e, poi, di un'esistenza intersoggettiva riuscita⁴⁸.

Allora, sembra possibile dire che la ripresa contemporanea del lavoro filosofico alla nozione di bellezza registra una specie di

⁴⁴ A. Nehamas, *Only a promise of happiness: the place of beauty in a world of art*, Princeton University Press, Princeton 2007, p. 76.

⁴⁵ F. Vercellone, *Oltre la bellezza*, Il Mulino, Bologna 2008, p. 183.

⁴⁶ *Ivi*, p. 184.

⁴⁷ Cfr. J. Griffin, *On the origin of beauty: ecophilosophy in the light of traditional wisdom*, Foreword by S. Kumar, World Wisdom, Bloomington 2011.

⁴⁸ Cfr. R. Scruton, *Beauty*, Oxford University Press, Oxford-New York 2009 (*La bellezza: ragione ed esperienza estetica*, tr. it. di L. Majocchi, Vita e Pensiero, Milano 2011).

scetticismo sulla possibilità degli esseri umani, e in particolare della loro esistenza etica e politica, di essere *in toto* autonomi – la ripresa della bellezza sembra significare che l'esistenza etica e politica degli esseri umani continua ad avere bisogno di un criterio metodologico che ha il potere di dare una visibilità "estetica", cioè "sensibile", a che cosa possiamo fare se vogliamo passare da una realtà particolare meno promettente a una realtà particolare più promettente attraverso l'idealità che la nozione di bellezza sintetizza (e che non è un'idealità da fare coincidere, con una violenza quasi totalitaristica, con la realtà particolare degli esseri umani. Viceversa, è un'idealità che è a servizio della realtà, perché è, in senso figurato, la sua linea dell'orizzonte, che può farci sviluppare, perché può fare sviluppare la misura umana della realtà, che è più promettente se ha, anche, una controparte eteronoma, che dà una visibilità maggiore, attraverso una comparazione, ai vizi possibili della realtà, da provare a trasformare, se e quando è possibile, in qualcosa di più virtuoso).