

Germano De Marzo

L'ESTETICA SCIENZA MODERNA E MONDANA
E LE SUE ORIGINI NEL SETTECENTO*

3. *Una scienza immanente*

Nella *Premessa* accennavo al saggio del 1931 di Benedetto Croce, saggio che ha, appunto, animato questo contributo. Qui si vogliono rendere in modo schematico gli sviluppi interni dello scritto e la sua struttura a catena e ciclica.

Croce è convinto che una frattura tra età medievale e moderna possa essere rintracciata nel diverso "risalto" che nelle due epoche è stato dato alla vita dello Spirito nel suo articolarsi in politica, economia ed arte. Parla, giustamente, di un diverso modo di percepire e vivere, e non della mancanza o presenza di questi "attributi": il Medioevo certo conosceva i tre aspetti, ma rispetto al Moderno non ne faceva il proprio centro vitale. Essi erano, per così dire, confinati in una sfera lontana dall'uomo, non carnale o fisica. La poesia e l'arte medievali furono «in gran parte didascaliche ed esortatorie e narrative ed allegoriche, e ben di rado personali o liriche»¹; come anche la politica che «dove non ubbidiva ad elementari necessità vitali di mantenimento e difesa,

* Il presente contributo costituisce la seconda parte del lavoro già pubblicato col medesimo titolo in "Idee", a. XX, nn. 59-60, maggio-dicembre 2005, pp. 105-119.

¹ B. CROCE, *Le due scienze moderne e mondane. L'estetica e l'economica* (1931), in ID., *Breviario di estetica. Aesthetica in nuce*, a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano 2001, p. 172.

s'indirizzava a fini ultramondani»²; e, per ultima, l'economia che si caratterizzava per il suo aspetto «“naturale”, con poca industria e scambi»³. Là dove erano presenti, si trattava pur sempre di una presenza-assenza, di un essere *blando* o di un essere non ancora *vero e proprio*.

Ecco, dunque, farsi strada l'immagine di un Medioevo che quasi non conosce l'economia; che ritrae la politica dalla *polis* per condurla in cielo; che fa dell'arte uno strumento *sterile e asettico*: la bellezza è sostanzialmente la *claritas*; è l'aureola dei santi che fa tutt'uno con la chiarezza, la verità e la bontà.

Le due scienze in esame erano pressoché ignote alla filosofia medievale che «nella sfera pratica, conosceva solo la Morale, e moralisticamente risolveva i problemi politici ed economici [...], e, nella sfera teoretica, la Logica, e riduceva la poesia e l'arte a mezzi di significazione e divulgazione delle sacre verità»⁴.

Che cosa fanno queste due nuove scienze, dalla natura radicalmente antiascetica, antitrascendente, mondana e profana? Per Croce tendono a «giustificare teoricamente [...] quel che si chiamava il “senso”, e che, oggetto di diffidenza o addirittura di negazione e di esorcismi nel medioevo, l'età moderna [...] veniva rivendicando»⁵. Ma il senso portava con sé dell'altro: designava sia l'*intuitivo* che il *sensibile* come il desiderio, l'utile e il piacevole. Così la “rivalutazione” produceva per il versante della logica dei sensi o logica poetica, l'estetica, e, per il versante dell'utile, l'economia. Altro non era se non «la teoretica e filosofica “redenzione della carne”, [...] cioè della vita in quanto vita, dell'amore terreno in tutte le sue guise»⁶.

Lo “sdoganamento” del *senso* comportava una sorta di spiritualizzazione: nel tentativo di trasportarlo dalla condizione di estraneo ed opposto alla spiritualità, in quella di amico ed alleato interno ad essa, perdeva qualcosa della sua “fattualità”. E così il senso si eleva e spiritualizza, ma, come vasi comunicanti, per una sorta di effetto conduttore o relazione osmotica, anche lo spirito muta forma, sensualizzandosi. Lo Spirito (come il Senso) cede qualcosa della propria essenza e, integrandosi, ritrova l'armonia «cessando di spasimare per la mutilazione che gli era

² *Ibidem.*

³ *Ibidem.*

⁴ *Ivi*, p. 173.

⁵ *Ivi*, p. 176.

⁶ *Ivi*, p. 177.

stata inflitta di alcune parti essenziali del suo essere»⁷.

Qual è il posto che occupano le due scienze all'interno dell'immanenza? Ebbene, per Croce ne chiudono il cerchio, in un certo senso «fanno quadrare i conti». Ma andiamo con ordine; la coerenza della realtà immanente è minacciata dal «più grave dei dualismi»: il dualismo di spirito e natura. L'uomo si erge dinanzi all'esistente, e, per farne oggetto di conoscenza, lo squarcia in due: da un lato pone il mondo dell'uomo, della coscienza; dall'altro quello della natura, della meccanicità. Ma per Croce bisogna rendersi conto che

non sussistono già due ordini di realtà o due mondi, l'uno spirituale e l'altro materiale, l'uno governato dalla finalità, l'altro sottomesso alla causalità, l'uno vivente e l'altro meccanico, ma che l'unica compatta inscindibile realtà può essere a volte elaborata secondo i concetti di spirito, vita, fine, e secondo quella di materia, causa, meccanismo⁸.

Ma se «il vero è l'intero»⁹, che non può essere cioè parziale, allora si capisce il rischio insito nella distinzione: pretendere che una parte possa, da sola, valere per il tutto, che è poi come giustificare la pretesa di annullare tutto il restante in nome di quel particolare divenuto paradigma. Emerge chiaramente il carattere feticista di una conoscenza o visione del mondo che pur aspirando, per difetto, alla totalità, in realtà da essa fugge a gambe levate. Ed infatti è così che «l'unica realtà, pensata alternatamente in due diversi modi, sarebbe in due diversi modi falsificata e in sé resterebbe impensabile e inconoscibile»¹⁰.

Per evitare di rimanere intrappolati nel tranello converrà, dunque, considerare i *due* dal punto di vista del loro centro unificatore: la storia. Tutto ciò che è conoscenza, sia di un mondo che dell'altro, è conoscenza storica e niente più.

Ma, e qui si pone un secondo problema, «negata la natura come ordine di realtà e mondo particolare, par che essa si ripresenti nello spirito stesso come quel qualcosa che il pensiero si trova dinanzi e che è il suo oggetto»¹¹ (poiché non è un altro soggetto); Hegel nella *Scienza della logica* dice che l'idealismo consiste nel non riconoscere il finito come

⁷ *Ibidem*.

⁸ Ivi, p. 182.

⁹ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Joseph Anton Goebhardt, Bamberg-Würzburg 1807, trad. it. e cura di V. Cicero, *Fenomenologia dello spirito*, Rusconi, Milano 1999, pp. 67-69.

¹⁰ B. CROCE, *Le due scienze moderne e mondane*, cit., p. 183.

¹¹ Ivi, p. 184.

un vero essere. Vero essere cioè idea, pensiero: la natura non è vero essere perché non ha coscienza. Si presenta come oggetto e cioè ripresenta il dualismo di soggetto e oggetto. Ma l'oggetto non è se non il «il fantasma ritornante di quell'inconscio, di quel non-spirituale, di quella materia, di quella natura, non disciolta dalla critica»¹², non *metabolizzato* dal soggetto. Ecco come si presenta da esterno. Ogni sforzo di ricomposizione conduce, comunque, alla formulazione di tautologie infconde.

Qui intervengono le due scienze moderne: esse «apprestano i dati necessari alla soluzione del problema, svelandoci l'oggetto per nient'altro che quella vita passionale, quegli stimoli, quegli impulsi, quel piacere e dolore [...], che è ciò che si fa materia della intuizione della fantasia»¹³. La volontà, che sorge col desiderio – tutto intriso di «natura» –, è interna allo spirito e costituisce forse la più elementare delle forme pratiche.

Se, dunque, si stabilisce che non sia possibile rinvenire una natura fuori dallo spirito, si può pensarne una interna ad esso e contraria, avversa allo spirito stesso? Il male e l'errore dove risiederanno? Non possono certamente essere «una forma dello spirito, perché, in tal caso, avrebbero carattere positivo e non già negativo, sarebbero bene e verità e non male ed errore»¹⁴. Saranno forse parvenza, illusione, apparenza o fantasia scherzosa? Neanche. In tal caso «la lotta contro il male e l'errore prederebbe ogni serietà, sarebbe una finzione di lotta, o, tutt'al più, un delirio di follia; e, invece, quella lotta è terribilmente seria e reale»¹⁵.

Se, dunque, non è errore oggettivo, come neanche illusione del male, sarà il frutto di una commistione: «un qualcosa di positivo che assume sembianza di negativo nello sforzo del passaggio [...] a una positività di forma superiore [...]; e che non già quel positivo da cui ci si è distaccati sia per sé male, ma il ricadere in esso» certamente lo diviene¹⁶.

Tirando le somme del discorso, si deduce che la sfera dello spirito pratico appare come una costruzione stratificata, in cui si alternano un

¹² *Ibidem.*

¹³ *Ivi*, p. 185.

¹⁴ *Ivi*, p. 187.

¹⁵ *Ivi*, p. 188.

¹⁶ *Ibidem.*

grado positivo superiore su un altro, comunque positivo, ma inferiore. Questo essere *un po' meno* è da intendersi nel senso in cui consideriamo l'essere basilare, l'essere il primo strato e non il sotterraneo, cioè lo stadio infimo. Qual è, dunque, il positivo inferiore e quale quello di grado superiore? Per Croce, l'edonismo, cioè la ricerca dell'utile (o volizione del particolare) è certamente meno *aristocratico* dell'etica (o volizione dell'universale), cioè della scienza del giusto, del bene, del buono. La forma dell'utile

è distinta dalla superiore ed etica, ma non però è direttamente a lei opposta [dunque solo distinta], e tale si configura solamente quando, sull'uomo utilitario sorgendo l'uomo morale [...] si compie un processo di distacco [...]. Il male è, dunque, lo spasimo del ricadere dalla moralità nella mera [...] utilità, la quale, tuttavia, per sé presa, [...] nondimeno è un bene e non un male¹⁷.

Così le sue scienze spiccatamente moderne e mondane, l'estetica e l'economica, avvicinano in un movimento armonico lo *spirito* e il *sensò*, «liberando lo spirito dall'incubo di una natura esterna», «escludendo il trascendente» e «attuando l'assoluta immanenza».

4. Baumgarten e Kant

La necessità di un momento in cui riportare sinteticamente le posizioni in ambito estetico di Baumgarten e Kant è stata già espressa nelle prime battute di questo lavoro quando i due filosofi erano presi idealmente come punti di *partenza* e di *arrivo* del Settecento estetico. Qui non s'intende puntualizzare i rapporti esistenti tra i due autori, né stabilire le comuni radici o gli esiti, formali o sostanziali che siano. Si vuole solo riportare alcune note caratteristiche dei singoli pensieri, presi a modelli dell'inizio e della fine dell'estetica settecentesca.

Il filosofo di Königsberg conosceva bene Baumgarten, infatti nelle sue lezioni universitarie faceva studiare proprio la *Metaphysica*. Non in modo troppo frequente, i riferimenti a Baumgarten sono comunque presenti nel pensiero kantiano. Un esempio a riguardo emerge da una nota, polemica e irriverente, del § 1 dell'Estetica trascendentale della sua *Prima Critica* dove fa esplicito riferimento all'autore, eccellente pensatore analitico, che avrebbe preso un abbaglio. Kant afferma, nel passo in questione, che

¹⁷ Ivi, pp. 188-189.

i tedeschi sono i soli, che si servano ora della parola *estetica*, per designare con essa ciò che gli altri chiamano critica del gusto. Questa denominazione si fonda sulla falsa speranza, concepita dall'eccellente pensatore analitico *Baumgarten*, di sottoporre la valutazione critica del bello a principî di ragione, e di innalzare a scienza le regole di tale valutazione. Questo sforzo tuttavia è vano. Difatti le regole o i criteri suddetti [...] sono semplicemente empirici e non potranno quindi mai servire come determinate leggi *a priori*, secondo le quali dovrebbe regolarsi il nostro giudizio di gusto¹⁸.

Non volendo entrare nel merito dell'affermazione kantiana, che porta con sé, o meglio (leggendola in connessione con le sue opere precedenti sull'estetica e con la *Critica del Giudizio*), che nasconderebbe una contraddizione¹⁹, l'esempio serve solo per sottolineare come la stessa terminologia estetica si prestava ad interpretazioni eterogenee, a configurazioni finanche opposte, se non a vere e proprie confusioni, anche nelle sfere più alte della cultura. Kant riconosceva a *Baumgarten* il diritto di appartenenza a quella sfera elitaria, ma ciò non frenava comunque la sua avanzata: la nota evidenza bene l'attacco frontale alla «*scientia cognitionis sensitivae*» di *Baumgarten*.

¹⁸ I. KANT, *Kritik der Reinen Vernunft*, Hartknoch, Riga 1781; trad. it. e cura di G. Colli, *Critica della ragione pura*, Adelphi, Milano 1995, p. 76; il corsivo sostituisce lo spaziato del testo originale.

¹⁹ Partito nelle sue *Osservazioni* (1764) all'inseguimento di una definizione, di un *teorema*, sul mondo dei sentimenti, ottenendo invece che il saggio «sia tutto meno che dimostrativo e argomentativo», senza cioè riuscire a stabilire un bel niente (cfr. I. KANT, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*; trad. it. di L. Novati, *Osservazioni del sentimento del bello e del sublime*, BUR, Milano 1998; soprattutto la lunghissima introduzione di G. Morpurgo-Tagliabue, pp. 5-75, qui p. 27); dopo aver sotterrato e scolpito l'epitaffio sulla tomba dell'eccellente pensatore, che non aveva capito che il vocabolo *estetica* doveva essere adoperato solo per rendere il senso di una «scienza di tutti i principî a priori della sensibilità», e non poteva essere il tentativo di sottoporre a principî razionali il giudizio critico sul Bello, giunge, con la *Terza Critica*, ad una sorta di apologia trascendentale del giudizio estetico, quella che compie nell'*Analitica del bello* (*Kritik der Urteilskraft*, bey Lagarde und Friederich, Berlin und Libau 1790; trad. it. di A. Gargiulo, *Critica del Giudizio*, introduzione di P. D'Angelo, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 71-157), dove stabilisce che: «il gusto è la facoltà di giudicare un oggetto o un tipo di rappresentazione mediante un piacere, o un dispiacere, senza alcun interesse. L'oggetto di un piacere simile si dice *bello*» (I momento, p. 87); «è *bello* ciò che piace universalmente senza concetto» (II momento, p. 105); «la *bellezza* è la forma della *finalità* di un oggetto, in quanto questa vi è percepita *senza la rappresentazione d'uno scopo*» (III momento, p. 139); «il *bello* è ciò che, senza concetto, è riconosciuto come oggetto di un piacere *necessario*» (IV momento, p. 149. Tutti i corsivi sostituiscono lo spaziato del testo originale).

Procediamo con ordine nel vedere come Kant giunga alla formulazione della sua *Critica* conclusiva.

Nella *Critica della ragione pura* studia la conoscenza: la natura appare come una struttura causale e necessaria dove non c'è posto per la libertà umana, come per qualunque piano teleologico. Nella *Critica della ragion pratica* studia la morale: postula come condizione della moralità la libertà dell'uomo e l'esistenza di Dio. Nella *Critica del Giudizio* studia il sentimento: col sentimento l'uomo fa esperienza di quelle finalità del reale che la *Pura* escludeva sul piano fenomenico e la *Pratica* postulava a livello noumenico. Ma il sentimento rappresenta un'esigenza umana e non ha valore conoscitivo o teoretico. Il sentimento permette, nel soggetto, l'incontro dei due mondi ma non la loro conciliazione. Il sistema è dicotomico: due sono le parti della filosofia perché due sono i mondi; la critica è tricotomica perché tre sono le facoltà: del *conoscere*, del *desiderare* e del *piacere e dispiacere*²⁰.

L'importanza dell'estetica intesa come sensazione all'interno della problematica epistemologica è esposta nella *Prima Critica* in modo da annullare ogni dubbio:

nella presente ricerca viene sollevata la questione, in quale misura io possa sperare eventualmente di costruire con la ragione, quando mi siano sottratti ogni materia ed ogni appoggio dell'esperienza²¹.

Infatti per Kant, nella *Critica della ragione pura*,

la questione capitale rimane sempre: che cosa ed in che misura possono conoscere intelletto e ragione, indipendentemente da ogni esperienza²².

Ma è vero anche che il *soprasensibile* trova già lì, seminati tra le righe, i germogli di quello che maturerà come il primato della pratica:

è difatti vano, il volere fingere *indifferenza* al riguardo di quelle indagini, il cui oggetto *non* può essere *indifferente* alla natura umana²³.

²⁰ Cfr. L. PAREYSON, *L'estetica di Kant*, Mursia, Milano 1968, soprattutto il punto 3, cap. I, intitolato "La Critica del Giudizio e il sistema di Kant: il giudizio", pp. 12-19.

²¹ I. KANT, *Critica della ragione pura*, cit., p. 11.

²² Ivi, p. 13.

²³ Ivi, p. 9; il corsivo sostituisce lo spaziato del testo. Molti anni dopo, a conferma del *peso* del mondo noumenico, scriverà che: «sebbene vi sia un immensurabile abisso tra il dominio del concetto della natura, o il sensibile, e il dominio del concetto della libertà, o il soprasensibile, in modo che non è possibile nessun passaggio dal primo al secondo [...], quasi fossero due mondi tanto diversi, che il primo non potesse avere al-

Tali indagini non possono esserci estranee perché la *completezza cosmologica* è richiesta come esigenza necessaria dalla nostra stessa ragione:

la conoscenza della ragione si rivolge soltanto ad apparenze, lasciando per contro che la cosa in sé certo sussista come per sé reale, ma sia da noi sconosciuta. Ciò che ci spinge necessariamente a oltrepassare il limite dell'esperienza e di tutte le apparenze è infatti l'*incondizionato*, che rispetto ad ogni oggetto condizionato la ragione esige [...] nelle cose in se stesse, pretendendo in tal modo la completezza della serie delle condizioni²⁴.

Il noumeno non può essere dimostrato ma è come se ci fosse: si può dunque postulare. Ed infatti nella *Seconda Critica* scriverà:

così si spiega anche, per la prima volta, l'enigma della critica: come si possa *negare realtà oggettiva* all'uso oltresensibile delle categorie nella speculazione, e *riconoscere* ad esse codesta realtà rispetto agli oggetti della ragion pura pratica. [...] Ora, la ragion pratica [...] procura realtà a un oggetto sovrasensibile della categoria della causalità, e cioè alla *libertà* [...]; e con ciò conferma mediante un fatto una cosa che là poteva solo venire pensata²⁵.

Ma qual è qui il *fatto* e come va inteso? E lo stesso Kant che si inoltrerà nel discorso dicendo, a proposito della *Legge fondamentale della ragion pratica* (dell'imperativo), che:

si può chiamare un fatto della ragione, non perché la si possa desumere da precedenti dati razionali, per esempio dalla coscienza della libertà [...], ma perché ci si impone di per se stessa come una proposizione sintetica a priori, non fondata su alcuna intuizione, né pura né empirica²⁶.

Allora se il noumeno, che non può essere dimostrato, appare comunque come una proposizione sintetica *a priori* che per Kant deve ne-

cun influsso sul secondo; tuttavia il secondo *deve* avere un influsso sul primo, cioè il concetto della libertà deve realizzare nel mondo sensibile lo scopo posto mediante le sue leggi, e la natura, per conseguenza, deve poter essere pensata in modo che la conformità alle leggi, che costituiscono la sua forma, possa almeno accordarsi con la possibilità degli scopi, che in essa debbono essere realizzati secondo le leggi della libertà» (I. KANT, *Critica del Giudizio*, cit., p. 21; il corsivo sostituisce lo spaziato del testo).

²⁴ I. KANT, *Critica della ragione pura*, cit., p. 26; il corsivo sostituisce lo spaziato del testo.

²⁵ I. KANT, *Kritik der Praktischen Vernunft*, Hartknoch, Riga 1788; trad. it., cura e Introduzione di V. Mathieu, *Critica della ragion pratica*, Rusconi, Milano, 1993, p. 41; il corsivo sostituisce lo spaziato del testo.

²⁶ Ivi, p. 89.

cessariamente avere un contatto con l'esperienza²⁷, allora ecco come otteniamo il *postulato*.

Ed ancora dove si trova quel *là* indicato nel testo?

Trova la sua collocazione nella densa galassia rappresentata dalla *Terza antinomia cosmologica* della *Ragion pura*. La tesi – la causalità delle leggi di natura non è l'unica forma esistente di causalità: bisogna ammettere anche la libertà –, e l'antitesi – non vi è alcuna libertà –, si fronteggiano l'un contro l'altra armate e sommesse si volgono ad un fato che le è di gran lunga più grande: il *cosmo* si spiega con un continuo rimando di situazioni e realtà di volta in volta condizionate ed incondizionate²⁸:

così libertà e natura, ciascuna nel suo pieno significato, si troverebbero simultaneamente e senza alcun contrasto proprio nelle medesime azioni, a seconda che queste vengano confrontate con la loro causa intelligibile oppure con la loro causa sensibile²⁹.

La sola divisione tra *Pura* e *Pratica* lasciava sfuggire qualcosa di rilevante e cioè non riusciva a ricomporre la frattura che si era creata nell'esperienza umana. Bisognava trovare un momento in cui le due forme non si alternassero nella conoscenza, ma riuscissero a convivere simultaneamente. Era necessario guardare il mondo della natura, della *Ragion pura*, con gli occhi della libertà, della morale, della *Ragion pratica*. Bisognava trovare il rimedio e, al tempo stesso, chiudere il *Sistema*. Ecco l'esigenza di costruire la *Critica del Giudizio*.

Detto questo varrà la pena comprendere perché e come può essere una *Critica*. Quale sarà, dunque, il suo principio *a priori*, cioè il principio *a priori* per il giudizio di gusto? Kant dice che è il principio della *finalità formale della natura*.

È presto detto. Quando nell'esperienza ci appare una regolarità della natura che non possiamo spiegare col solo intelletto, allora può essere applicato *a priori* il principio della finalità della natura alle cose del mondo di cui facciamo esperienza. La facoltà del giudizio mostra il va-

²⁷ «I giudizi di esperienza, come tali, sono tutti quanti sintetici. Sarebbe infatti assurdo fondare un giudizio analitico sull'esperienza, dato che, per formulare il giudizio, non ho affatto bisogno di uscir fuori dal mio concetto, e non mi occorre quindi al riguardo alcuna testimonianza dell'esperienza» (I. KANT, *Critica della ragione pura*, cit., p. 55; il corsivo sostituisce lo spaziato del testo).

²⁸ Cfr. *ivi*, pp. 478-479, 502-509 e 573-580.

²⁹ *Ivi*, p. 580.

lore mediano (*Mittelglied*, termine medio) che il Giudizio ha tra l'Intelletto e la Ragione. Considerando le nostre facoltà Kant nota che poiché l'Intelletto possiede principî *a priori* per la facoltà di conoscere e prescrive le leggi alla natura – sottoforma di principî sintetici –, e poiché la Ragione ha principî *a priori* per la facoltà di desiderare e prescrive leggi alla libertà, perciò suppone, per analogia, che anche il Giudizio possieda un principio *a priori* – la finalità della natura – per il sentimento di piacere e dispiacere. I principî sintetici dell'Intelletto ci dicono, ad es., che un fenomeno è esteso o che è collegato ad altri, ecc., e tutto questo viene detto in modo generale: vale per qualunque fenomeno, si mostra ciò che è identico in tutta la natura e non ciò che in essa è difforme. Ora, se noi immaginiamo l'infinita varietà delle forme della natura, potremmo anche arrivare a pensare che non sia possibile un confronto perché i fenomeni sono eterogenei: non ci potrebbe essere consentito di trovare una regolarità nel dispiegarsi della natura. Ma la nostra esperienza è, per sua natura, volta a rinvenire questa regolarità, per mezzo della quale poi ordina un edificio coerente di leggi particolari: il Giudizio, nel considerare la natura, si affida al principio della *finalità formale della natura*. Cosa significa? Che suppone che la natura si accordi alle esigenze delle nostre facoltà conoscitive, in modo da consentirci di ritenere almeno possibile il costruirne un'esperienza coerente. Il Giudizio non dimostra che le cose siano realmente così, non prescrive la legge alla natura – come fa l'Intelletto – ma lavora come se le cose fossero così e cioè prescrive a se stesso la legge.

Se per un verso, nella *Pura*, aveva sancito l'impossibilità di “smaterializzare” l'estetica³⁰, dall'altro – nel *Giudizio* – continua a subire il martellare incessante del “formalismo”: deve, per altra via, “smaterializzare” l'estetica ponendo quelle definizioni che stabiliscono in che modo e cosa sia “bello”³¹.

Probabilmente ciò che rendeva i due pensatori irriducibili l'uno all'altro era il nocciolo duro delle rispettive dottrine in materia:

l'idea che il bello consista in una rispondenza a canoni o norme fissate, determinabili oggettivamente; l'idea che ci siano proporzioni o regole della

³⁰ Tanto da criticare il pensatore analitico che voleva innalzare a scienza le regole della valutazione critica del bello, cosa non possibile perché quei criteri sono empirici e non possono divenire leggi.

³¹ Mi riferisco alle definizioni presentate nei quattro momenti dell'*Analitica del bello* (cfr. I. KANT, *Critica del Giudizio*, cit., pp. 87, 105, 139 e 149).

bellezza, una convinzione che ha percorso l'estetica occidentale per due millenni, esce definitivamente di scena [...]. Se l'estetica è scienza del bello, certamente la *Critica del Giudizio* [...] non è un'estetica³².

Lo sforzo di Baumgarten è stato un altro: mostrare come l'estetica sia dotata di un ulteriore valore – che non è solo quello di essere una forma aurorale (o propedeutica) di conoscenza –, che è sostanzialmente il valore poetico.

La poesia assicura un accesso alla verità diverso da quello permesso dalla conoscenza logica. Come infatti recita il § 14 della sua *Aesthetica*: «fine dell'estetica è la perfezione della conoscenza sensibile, in quanto tale. E questa è la bellezza. Occorre invece guardarsi dall'imperfezione di questa conoscenza, in quanto tale. E questa è la bruttezza». Come mette in evidenza S. Tedesco:

una *scienza* della conoscenza sensibile che non intenda *perfezionare* la conoscenza sensibile sarebbe per Baumgarten un assurdo non meno di una logica che non miri a perfezionare la conoscenza intellettuale [...]. Nessuna contrapposizione o reciproca estraneità [...] casomai una differenza di grado, esiste per Baumgarten fra arte e scienza³³.

Mentre per Kant la valutazione estetica della rappresentazione – essendo incentrata sul soggetto e sulla sua capacità di provare piacere o dispiacere –, non può avere valore conoscitivo, per Baumgarten l'estetica (la conoscenza sensibile) fa parte della gnoseologia e cioè della teoria filosofica della conoscenza.

Ma perché per Baumgarten le rappresentazioni acquisite attraverso la facoltà conoscitiva inferiore sono dette sensibili (*sensitivae*)? C'è probabilmente

l'intento di sostituire una dizione, *confuso*, fatta apposta per apparire svalutativa, con una che possa apparire meno negativamente connotata. [...] Più forte è probabilmente l'idea che [...] Baumgarten, interessato a rivalutare il valore conoscitivo del nesso fra oscuro e confuso [...] sia alla ricerca di un termine capace di indicare non solo "un gruppo" di facoltà, ma soprattutto [...] una forma di interconnessione, stabile, peculiare, autonoma³⁴.

L'importanza della scelta è paragonabile ad una svolta teorica di portata epocale: Cartesio aveva sancito di non accettare come vero nulla che non fosse dinanzi allo spirito con una chiarezza e distinzione tale

³² Ivi, *Prefazione del curatore*, p. XX.

³³ S. TEDESCO, *L'estetica di Baumgarten*, *Aesthetica Preprint*, Palermo 2000, p. 37.

³⁴ Ivi, p. 17.

da non permettere d'insinuarsi il minimo dubbio (prima regola del *Discorso sul metodo*); Baumgarten, dal suo canto, distingue tra

chiarezza intensiva, che si ha quando gli elementi [...] di una rappresentazione sono a loro volta particolarmente chiari, [...] e *chiarezza estensiva*, che si ha invece quando gli elementi rappresentativi sono particolarmente numerosi e coordinati fra loro così da dar vita a una rappresentazione [...] vivida e che è oggetto assolutamente peculiare del discorso estetico. Già nelle *Riflessioni sulla Poesia* (§§ 16-7) Baumgarten aveva proposto questa differenziazione, mostrando come solo le rappresentazioni estensivamente più chiare fossero poetiche, mentre quelle intensivamente più chiare rimanevano di pertinenza della conoscenza intellettuale, distinta³⁵.

Il regno su cui l'estetica ha il suo dominio è così delimitato da un lato, dalla conoscenza sensibile *oscura* (determinata dall'impossibilità cioè di entrare fin dentro i più minuti ingranaggi dei fenomeni), e, dall'altro, dalla conoscenza logica *distinta* (ottenibile solo con l'ausilio dell'intelletto); le rappresentazioni dell'estetica saranno, in virtù di questa contaminazione, *chiare ma confuse* (e cioè si potrà comprendere perfettamente il senso complessivo senza arrivare alla spiegazione concettuale).

In maniera differente da come agisce la conoscenza intellettuale, quella sensibile non verte sull'universale astratto bensì sul particolare concreto, motivo, questo, ancora più efficace per comprendere l'interesse manifestato dalla comunità umana verso di essa.

5. Il giudizio estetico

Come argomentava Croce, l'estetica, arrivando ad *escludere il trascendente ed attuando l'assoluta immanenza*, si presta ad interpretazioni di fondamentale importanza per l'uomo; vediamo in quale misura.

Qui si vuole riprendere, in parte, il discorso sull'estetica kantiana focalizzando l'attenzione sul *giudizio estetico* quale emerge dalle pagine della sua *Terza Critica*. La scelta si rende appropriata nella misura in cui si voglia considerare l'estetica da un altro angolo visuale: il giudizio estetico travalica i limiti canonici della scienza *della sensibilità o critica dell'arte* configurandosi come via di mezzo tra l'estetica e l'etica, infatti,

³⁵ Ivi, p. 20.

il tema del giudizio estetico è, anzi tutto, il tema dell'universalità di siffatto giudizio, quella stessa che può essere messa in crisi dal caleidoscopico diffrangersi del sentimento del bello preso in esame nelle *Osservazioni* o dalla caratterizzazione storica e pragmatica dello stesso, propria dell'*Antropologia*³⁶.

La forma universale è data dal *comune sentire* che è proprio del genere umano. Non si tratta della coesistenza di diversi modi di sentire ma dell'esistenza di un unico e comune sentire generalizzato. Il peso del "comune" è messo bene in evidenza da Antimo Negri quando afferma che «non si comprenderà mai la portata teoretica dell'estetica kantiana, se non se ne coglie il profondo respiro politico e sociale»³⁷.

Kant scriveva che

empiricamente il bello interessa solo nella *società*; e se si ammette come naturale nell'uomo la tendenza alla società, e la *socievolezza*, cioè l'attitudine e l'inclinazione alla vita sociale, come una qualità inerente ai bisogni dell'uomo, in quanto creatura destinata alla società, e quindi inerente all'*umanità*, – allora non si potrà non considerare il gusto come la facoltà di giudicare di tutto ciò in cui il proprio *sentimento* può esser comunicato ad ogni altro, e quindi come il mezzo³⁸ di soddisfare ciò che è richiesto dall'inclinazione naturale di ognuno³⁸.

Legava, così, strettamente l'*estetico* al *comunitario*, facendo battere l'accento sul momento della comunicabilità. Il problema della mancata comunicazione, che pure è frequente nella società, si supera quando i soggetti giudicanti

riescano a cogliere l'oggetto come bellezza libera, cioè come una bellezza che "non presuppone un concetto di ciò che l'oggetto deve essere" e dinanzi alla quale ci si colloca senza lasciarsi fuorviare dall'interesse soggettivo (primo momento dell'analitica del bello) o dal fine soggettivo (terzo momento dell'analitica del bello). In questo caso [...] si riconosce il bello come "ciò che, senza concetto, è oggetto di un piacere necessario" (quarto momento dell'analitica del bello), dal momento che la necessità non si lega esclusivamente al concetto³⁹.

Nel giudizio si esprime uno stato d'animo di piacere o dispiacere. Ed è proprio lo stato d'animo che si vuole comunicare e che pretende di

³⁶ A. NEGRI (a cura di), *Il giudizio estetico*, Editrice Radar, Padova 1968, p. 6.

³⁷ Ivi, p. 8.

³⁸ I. KANT, *Critica del Giudizio*, cit., § 41 "Dell'interesse empirico per il bello", p. 271, il corsivo sostituisce lo spaziato del testo originale.

³⁹ A. NEGRI, *Il giudizio estetico*, cit., p. 14.

essere condiviso. Ma, una volta presupposta l'esistenza del senso comune, qual è il lavoro che esso deve svolgere?

Il sentimento comune deve giustificare l'universalità del giudizio estetico soggettivo, ma è in realtà, poi, questa a giustificare quello: se i giudizi devono condividersi, così ragiona Kant, si deve condividere anche universalmente lo stato sentimentale, o stato d'animo, che ad essi corrisponde⁴⁰.

Il sentimento lungi dall'essere rintracciato successivamente nel mondo empirico, è posto, per così dire, *a priori* per non lasciar precipitare, nel buco nero dell'incomunicabilità, la conoscenza estetica:

il mondo non è bello in sé e per sé: lo fanno bello gli uomini, gli uomini che vanno d'accordo in forza dello stato sentimentale, o stato d'animo, comune, o della simpatia; e non in forza di un concetto, di una legalità che elimina in partenza il litigio⁴¹.

Una minaccia per questa visione armonica è rappresentata dall'*egoista*: «egoista estetico è chi si accontenta del proprio gusto. [...] Egli si priva del progresso verso il meglio, isolandosi con il proprio giudizio»⁴². Come si possono, dunque, evitare i pericoli di un *particolarismo* incapace di aprirsi al confronto? Kant mostra la soluzione quando dice che un rimedio efficace all'*egoismo* è insito nel *pluralismo*: un approccio alla vita che fa sì che gli uomini si considerino e comportino come cittadini del mondo e non come unità singole capaci di contenerlo interamente in sé⁴³.

Il pluralismo [...] implica necessariamente l'atteggiamento cosmopolitico [...] del modo di sentire, per il quale il mio modo di sentire sta accanto al modo di sentire di un altro, senza che essi tendano ad identificarsi o di fatto si identifichino⁴⁴.

La possibilità di un singolo in *comunione* con altri suoi simili è perfettamente coerente con l'impostazione kantiana infatti,

secondo Kant, in questa stessa individualità non c'è istinto selvaggio, la tendenza all'egoismo dell'uomo di natura di Hobbes. C'è, piuttosto, il senti-

⁴⁰ Ivi, p. 28.

⁴¹ Ivi, p. 37.

⁴² Ivi, p. 6.

⁴³ Cfr. ivi, p. 7.

⁴⁴ *Ibidem*.

mento della bellezza e della dignità della natura umana [...] la quale, avverte anche Kant, "sempre crea l'uomo per la vita civile"⁴⁵.

Troveremo anche nell'*Ultima Critica* una sostanziale ripetizione del concetto:

per se stesso un uomo relegato in un'isola deserta non ornerebbe né la sua capanna, né la sua persona, non cercherebbe dei fiori e tanto meno ne coltiverebbe per adornarsene; soltanto nella società egli comincerà a pensare di non essere semplicemente un uomo, ma un uomo distinto nella sua specie [...]: perché così è giudicato colui che è disposto e capace di comunicare agli altri il proprio piacere, e che non è soddisfatto da un oggetto, se non ne può condividere con gli altri il piacere⁴⁶.

La *questione* della comunità è certamente imprescindibile dalle *altre* considerazioni presenti nel pensiero kantiano; e, come scrive Negri,

il giudizio, logico o estetico che sia, istituisce comunità; ed è vero che Kant è soprattutto il filosofo della *Gemeinschaft*. Comunità come «intelligenza comune» o come «sentimento comune»? Kant, filosofo dello Stato di diritto [...], non può non essere il filosofo della comunità come «intelligenza comune». Ma dire che è un tale filosofo significa dire che egli non pensa ad una comunità che non sia fondata sul concetto determinato; e dire questo, [...] significa dire anche che Kant non crede ad un accordo tra gli uomini che non sia quello assicurato da una pressione della legalità sulla libertà [...]. Ora, quando si affaccia l'idea di una comunità come «sentimento comune», [...] non può non pensarsi ad un tentativo estremo [...] di buttarsi alle spalle la dottrina dello Stato di diritto [...]. Questo tentativo si esplica, appunto, gettando le basi di una teoria estetica, in cui è preminente l'affermazione che i soggetti giudicanti non hanno bisogno di un concetto per andare d'accordo⁴⁷.

Così il *giudizio estetico* si configura come un vero e proprio *argomento cerniera* tra l'etica e l'estetica, infatti, nel suo lavoro, «Kant dà una lezione estetica e provoca un problema morale»⁴⁸. Ma non è propriamente un'opera di morale (come invece era stata la *Seconda Critica*).

⁴⁵ Ivi, p. 9.

⁴⁶ I. KANT, *Critica del Giudizio*, cit., § 41 "Dell'interesse empirico per il bello", p. 271. Precedentemente aveva scritto che: «il poter comunicare il proprio stato d'animo anche solo riguardo alle facoltà di conoscere, porti con sé un piacere, si potrebbe dimostrare facilmente [...] con la naturale tendenza dell'uomo alla socievolezza» (ivi, § 9 "Esame della questione, se nel giudizio di gusto il sentimento di piacere preceda il giudizio sull'oggetto, o viceversa", p. 99).

⁴⁷ A. NEGRI, *Il giudizio estetico*, cit., pp. 33-34.

⁴⁸ Ivi, p. 37.

6. *Conclusione*

Tirando le fila del discorso: dopo aver cercato di stabilire quale posizione occupi l'estetica nella struttura gerarchica della conoscenza, e, d'altra parte, quale nicchia sia riuscita a ritagliarsi all'interno della storia dell'umanità; con una rapida rassegna delle posizioni e sui modi d'intenderla, abbiamo visto come venisse "pretesa" dai più disparati *luoghi* del pensiero; siamo infine approdati all'interpretazione dell'estetica quale disciplina prossima e contigua alle altre scienze *matrici* della fisionomia umana: per un effetto centripeto riavviciniamo e saldiamo la scissione tra etica, estetica e teoretica, e questo, a conferma del *carattere mondano* dell'estetica e della sua *capacità di chiudere il cerchio dell'immanenza*, da cui pure eravamo partiti.

Così, l'aver visto come un fenomeno storico che si andava formando pian piano, venisse poi, nell'arco di pochi decenni, smaterializzato per essere nuovamente ricondotto nei suoi cardini naturali e portato in se-sto, a poco meno di due secoli dalla sua nascita, può rappresentare un'utile griglia metodologica per avere una visuale più ampia in cui siano mantenute tutte le proporzioni prospettiche.

Questa la necessità di cavalcare i temi dei grandi autori qui schizzati solo brevemente: Baumgarten, Kant e Croce.

Ecco emergere pian piano il quadro, in realtà un grande affresco, in cui il *primo*, il *sistematico* e il *grande interprete* pennellano le forme in cui si dispiegano le radici contorte e profondamente terrene della natura umana.