

# Nelle ferite del reale. Attività filosofica e riflessione estetica al tempo della pandemia

GIACOMO FRONZI \*

DOI: <https://doi.org/10.15162/1827-5133/1265>

## *ABSTRACT*

La crisi pandemica, nella sua sconvolgente imprevedibilità, non ha solo modificato il ritmo della nostra vita e di gran parte delle attività umane, ma ha anche condizionato e sollecitato l'attività filosofica e quella, più specifica, di carattere estetico. È progressivamente cresciuta l'esigenza di riflettere filosoficamente sui vari aspetti della crisi, sulle sue implicazioni, ma anche sull'opportunità che essa può rappresentare. In quest'articolo concentrerò l'attenzione *a)* sul ruolo che la filosofia può avere nella contemporaneità, come strumento di lettura e d'analisi del reale, e *b)* sulla centralità della dimensione estetica nella prassi quotidiana, necessariamente condizionata dalle restrizioni legate al contenimento della pandemia.

The coronavirus pandemic, in its shocking unpredictability, has not only changed the rhythm of our lives and affected most human activities, but has also conditioned and stimulated philosophical and, more specifically, aesthetic activity. There is a growing need to reflect philosophically on the various aspects of the crisis, its implications, but also the opportunity it may represent. In this paper, I will focus on *a)* the role that philosophy can play in the contemporary world, as a means of reading and analysing reality, and *b)* the centrality of the aesthetic dimension in everyday practice, necessarily conditioned by the restrictions tied to the control of the pandemic.

Ecco, quindi, perché filosofare: perché c'è il desiderio, perché c'è dell'assenza nella presenza, del morto nel vivente; e perché è in nostro potere il fatto che esso non sia ancora tale; e anche perché esiste l'alienazione, la perdita

---

\* Giacomo Fronzi svolge attività di ricerca in Estetica presso l'Università degli Studi di Messina.

di ciò che si credeva acquisito e la scissione tra il fatto e il fare, tra il detto e il dire; infine, perché non possiamo sfuggire a questo: testimoniare la presenza di una mancanza attraverso la nostra parola.

In realtà, come *non* filosofare?

J.-F. Lyotard, *Perché la filosofia è necessaria*<sup>1</sup>.

### *Premessa*

La pandemia ha prepotentemente sconvolto gli ordinari ritmi della nostra esistenza, scombinando i suoi elementi di base, ma, allo stesso tempo, creando le condizioni per una generale riconsiderazione dell'umano e della qualità delle sue interazioni con l'ambiente. In quest'articolo cercherò di porre le basi per un lavoro che necessita maggiore spazio e approfondimento, provando ora a focalizzare l'attenzione su due aspetti che oggi appaiono rilevanti: uno più generale, che attiene alla pratica filosofica, e uno più circoscritto, che riguarda una parte specifica di essa, l'estetica. Affronterò, quindi, due questioni principali, a partire da altrettante premesse: *a)* la filosofia sembra vivere un momento di rinascita, anche in virtù dell'ampliamento del dibattito pubblico nel quale è stata coinvolta (e che essa stessa ha alimentato), ma questo induce a soffermarsi, con un approccio non ingenuo, sul rapporto tra filosofia e realtà e su come la prima può incidere/riflettere sulla seconda; *b)* la pandemia ha condizionato fin nel profondo la quotidianità e le nostre relazioni con il mondo, facendo emergere in tutta la sua centralità, proprio per via della sua erosione, il profilo 'estetico' di tali relazioni. L'estetico, inteso come il complesso relazionale nel quale siamo costantemente immersi, va ben oltre l'esperienza dell'arte e chiama in causa i tratti essenziali della natura umana. Esso appare allora tanto centrale e originario quanto, oggi, indebolito nelle sue qualità dal venir meno di quei caratteri che lo rendono significativo per la nostra vita e che hanno a che fare con il corpo, il quotidiano, l'ambiente, la casa, la città, il paesaggio, l'arte. Questi ultimi aspetti, a cui occorrerebbe dedicare una trattazione più ampia, mi limiterò qui a collocarli all'interno di una cornice teorica specifica, di matrice italiana, che ha come proprio asse portante il paradigma dell'«esperienza-con'» (in alternativa al tradizionale paradigma estetico

dell'«esperienza-di»), elaborato di recente da Giovanni Matteucci.

### *Filosofia e realtà ai tempi della pandemia*

Nella sua *Terminologia filosofica*, Theodor W. Adorno attribuisce alla filosofia un compito assai impegnativo: “guarire le ferite che il concetto necessariamente produce”<sup>2</sup>. Ancora più impegnativo e arduo potrebbe essere considerato lo sforzo che la filosofia dovrebbe fare per guarire le ferite prodotte dalla realtà, soprattutto quando emergono in tutta la loro improvvisa e imprevedibile potenza.

L'esistenza, nelle varie forme relazionali in cui trova espressione, nel suo accadere ci pone di fronte a incroci e a incroci di incroci, assegnando un peso sempre più gravoso (quindi, un rilievo e una pregnanza sempre maggiori) alle domande sull'essere del mondo, della realtà, delle relazioni, della vita emotiva e di quella della mente. In quella che resterà alla storia come l'epoca della grande epidemia da Covid-19, la filosofia, da subito e ancora una volta, si è interrogata sul significato esistenziale e culturale, oltre che sanitario ed economico, della crisi, sulle implicazioni della gestione (bio)politica della pandemia, sui contorni della libertà individuale, sull'equilibrio tra diritti (alla salute e al lavoro) e tra diritti e doveri (salvaguardia della salute pubblica), sulla relazione sempre necessariamente asimmetrica tra Stato e cittadino, sui limiti della democrazia, sullo stato d'eccezione, sulle responsabilità del capitalismo avanzato, sulle possibilità di un nuovo e più armonico rapporto tra i Paesi.

Potremmo allora considerare la pandemia un'occasione di rinascita della filosofia intesa come discussione pubblica su ciò che attraversa, anche in modo traumatico, la nostra vita? O forse i filosofi, in questa circostanza, hanno ripreso coscienza di sé, cercando di *salvare*, direbbe Adorno, ciò che il loro

---

<sup>1</sup> J.-F. Lyotard, *Perché la filosofia è necessaria* (2012), trad. it. di R. Prezzo, Raffaello Cortina, Milano 2013, p. 77.

<sup>2</sup> Th.W. Adorno, *Terminologia filosofica* (1973), trad. it. di A. Solmi, 2 voll., Einaudi, Torino 1975, vol. I, p. 50.

ingegno sente svanire e dileguarsi<sup>3</sup>? Comunque stiano le cose, la pandemia ha rimescolato le carte, restituendo centralità alle domande più profonde e inquietanti. Inevitabile, allora, che la filosofia abbia provato a incaricarsi di formularle e riformularle, cercando di superare la stucchevole e grossolana diffidenza che spesso l'ha caratterizzata agli occhi dell'opinione pubblica. La filosofia, sfiancata da un secolo di attacchi da parte, soprattutto, di quelle frange scienziaste, matematiche ed economiche che vedono in essa una scarsa capacità di aggredire analiticamente il reale (quale, poi?), ma anche vittima delle proprie debolezze, cerca e trova ora la propria rivincita.

Già nel 1953, Maurice Merleau-Ponty scriveva che il suo tempo rifiutava la filosofia perché veniva concepita come null'altro che *nuvole*, come un tentativo, per di più dotato di poco senso, di cercare e ammettere che ci sono cose da vedere e da dire. È evidente come la filosofia perda di significato e portata in un contesto nel quale gli interrogativi tendono a scarseggiare. Se rispetto ai fenomeni ci si pone domande quasi esclusivamente di tipo scientifico, negando che si possa “vedere” al di là di ciò che si rende visibile e che si possa “dire” qualcosa di più rispetto a ciò che è empiricamente verificabile, la pratica filosofica declina inesorabilmente verso la futilità. Negli anni Cinquanta, come oggi, non si cercava più molto, perché il pensiero era un pensiero in ritirata o in ripiegamento: “oltrepassato un certo punto di tensione, le idee cessano di proliferare e di vivere, scadono al rango di giustificazioni e di pretesti, sono reliquie, punti d'onore, e ciò che si chiama pomposamente il movimento delle idee si riduce alla somma delle nostre nostalgie, dei nostri rancori, delle nostre timidezze, delle nostre fobie”<sup>4</sup>.

L'espressione decisiva che può in parte spiegare quella che appare una vera *renaissance* del dibattito filosofico – che si fa più presente e più impellente proprio quando c'è in ballo la questione delle questioni, vale a dire la vita e il perenne conflitto tra uomo e natura (in questo caso, rappresentata dal virus) – è, io credo, “punto di tensione” [*point de tension*]. Non è semplice attribuire la

---

<sup>3</sup> Th.W. Adorno, *Metafisica. Concetto e problemi* (1965), trad. it. di L. Garzone, Einaudi, Torino 2006, p. 24.

<sup>4</sup> M. Merleau-Ponty, *Elogio della filosofia* (1953), trad. it. di C. Sini, Editori Riuniti, Roma 1999<sup>3</sup>, pp. 48-49.

giusta collocazione a questo “punto” che apparirebbe una sorta di *limen* oltrepassato il quale le idee cessano di proliferare. O forse, al di sotto del quale le idee si irrigidiscono, perdono pregnanza. La pandemia apparirebbe, da questa prospettiva, un punto di tensione utile alla (ri)generazione e diffusione di pensiero. Ma, sollecitata e interrogata ferocemente dalla realtà, la filosofia che postura dovrebbe assumere di fronte a tale realtà? Dentro la cosa o fuori di essa?

Per Adorno, ad esempio, la filosofia deve mantenere una certa distanza dall'esistente perché solo così può resistere e sfuggire al processo di parcellizzazione e di reificazione che coinvolge *in primis* proprio l'esistente a cui s'interessa e a cui prende parte. Ciononostante, emerge in tutta la sua intensità la difficoltà di liberarsi dalla sensazione che proprio quella distanza se, da una parte, garantisce ancora la possibilità di sfuggire all'apparenza e all'illusione prodotte dalla coscienza reificata, dall'altra, allontana la filosofia dalla “cosa” e, quindi, dalla verità.

La profondità della filosofia, secondo Adorno, non deve offrire, a ogni costo, un senso che potrebbe anche risultare illusorio. Anzi, pur elevandosi al di sopra di ciò che semplicemente è, non può esimersi dall'includere e accogliere “il *common sense*, la banale ragione umana”<sup>5</sup>. Tenere presente il ‘senso comune’ costituisce la necessaria compromissione della filosofia con il mondo della vita, inducendo il pensiero filosofico (che, in fondo, è sempre metafisico) a scivolare nell'esistenza materiale. Ad esso, prosegue Adorno, si dovrà richiedere di non degenerare in chiacchiere come la ‘nuova sicurezza’ e sciocchezze simili, “di non essere apologetico e di non rinviare a un qualcosa come un possesso imperituro – ma di pensare contro sé stesso; e ciò significa che si deve misurare con l'estremo, con l'assolutamente impensabile, per avere in genere ancora un diritto in quanto pensiero”<sup>6</sup>.

La posizione adorniana sembra offrire un orientamento al pensiero filosofico contemporaneo, dal quale è legittimo pretendere che intrattenga una relazione negativa, drastica, sofferta con l'estremo reale, una relazione caratterizzata al contempo da una maggiore vicinanza e da una maggiore lontananza dalla realtà. La prima assicurerà l'aderenza e lo stazionamento; la seconda ga-

---

<sup>5</sup> Th.W. Adorno, *Metafisica*, trad. it. cit., p. 138.

<sup>6</sup> Ivi, p. 139.

rantirà invece profondità e lucidità d'analisi. In questo modo, la filosofia perderà il carattere quasi religioso di cui si è ammantata, un carattere falsamente e inutilmente consolatorio e, per ciò stesso, ideologico. Soltanto così, rendendosi negativa e critica, essa potrà aiutare a “prendere coscienza del momento di falsità proprio là dove questa falsità si fraintende come verità, dove lo spirito maligno si fraintende come spirito”<sup>7</sup>. La filosofia dovrà trasformarsi in *esperienza della cosa* con il suo carico di volontà, nostalgie, desideri e fallimenti.

La necessità di approfondire, quasi meta-filosoficamente, il ruolo della filosofia in epoca di crisi, nel corso del tempo si è fatta sempre più pressante. Nel caso di Adorno, si tratta di guardare in faccia la Gorgone, cercando di sfuggire alla sua potenza pietrificante. Una Gorgone che ha le fattezze della società del capitalismo avanzato, le cui manifestazioni storico-sociali risultano inevitabilmente mosse dalle logiche del dominio e dai processi di reificazione, massificazione e standardizzazione dell'umano.

Quest'approccio, tuttavia, pur nella sua affascinante e tragica tensione, può essere efficacemente 'combinato' con altre direttrici di pensiero, riconducibili a costellazioni filosofiche diverse da quella adorniana, ma ugualmente utili per il tempo presente e sulle quali torneremo in riferimento all'estetica. La prima rinvia alla questione della processualità della nostra relazione con il mondo e con la storia, ribadendo e sottolineando la necessità di una nuova alleanza tra pensiero e prassi. La seconda, invece, ci consente di valutare se l'interrogazione filosofica emersa negli ultimi mesi può trovare una sua giustificazione tanto nella realtà quanto nel nuovo rapporto tra queste due dimensioni (filosofia e reale) e, quindi, in un ripensamento che il mondo filosofico starebbe facendo di sé, sollecitato dall'attuale crisi.

Per quel che riguarda la prima questione, possiamo utilmente rivolgerci al pensiero di John Dewey, secondo il quale la filosofia non va intesa come ambito della pura contemplazione, dell'astrazione senza radici, ma come quello dell'azione, come il mondo della *praxis*. La filosofia, come anche la scienza, va considerata un percorso privilegiato che può consentire all'uomo di migliorarsi e di trovare soluzioni ai problemi posti dalla vita. Filosofia e scienza hanno un'importante funzione sociale: esse ci indicano gli obiettivi da perseguire, lo

---

<sup>7</sup> Ivi, p. 143.

scopo delle nostre azioni, le possibili vie da percorrere per migliorare ogni singolo uomo, sempre pensato all'interno del tessuto sociale. La filosofia diventa così *strumento* attraverso il cui utilizzo l'uomo ha la possibilità di fare fronte al disordine e agli squilibri caratteristici di ogni processo (storico o sociale), alla ricerca di equilibri sempre nuovi. Per il filosofo americano, la realtà è un processo, né indolore né lineare, nel quale gli eventi si sviluppano (nel tempo) in continua relazione. Essere nella storia, essere nel processo "vuol dire muoversi nel tempo, poiché non si può non muoversi e non mutare; vuol dire sviluppare, avere dei bisogni, correre dei rischi, non essere sicuri del presente e tanto meno dell'avvenire; vuol dire, in poche parole, essere in una *situazione* che esige di essere risolta e che ci costringe a nostro rischio e pericolo, a cercare i mezzi adatti per risolverla"<sup>8</sup>. La filosofia, dunque, rappresenta uno strumento decisivo e insostituibile (insieme alla scienza) per vincere la problematicità dell'esistenza e le criticità da essa poste.

Ma – e siamo alla seconda questione – che veste deve avere una filosofia di questo tipo? Forse, come ha scritto Maurizio Ferraris, occorrerebbe sfuggire all'alternativa "filosofia pura"/"filosofia impura". L'ideale sarebbe che la filosofia fosse "capace di ricoprire tutti i ruoli, dalla filosofia pura alla filosofia pop, senza dimenticare l'importanza della conoscenza storica, e della cultura in generale"<sup>9</sup>. Tutto ciò, dal punto di vista di Ferraris, va inserito nel quadro concettuale di quello che lo stesso filosofo torinese ha definito un "nuovo realismo ontologico", che trova la sua giustificazione in sette motivi principali: 1) un motivo storico, legato al fatto che il secolo scorso è stato in gran parte anti-realista, sull'onda di Kant e Descartes. Questo ha prodotto l'affermazione dell'idea per cui il mondo è costruito dai nostri schemi concettuali o rappresentazionali; 2) un motivo ontologico, per il quale si è pervenuti a una confusione tra piano ontologico e piano epistemologico<sup>10</sup>. Il nuovo realismo punta alla riaffermazione di tale distinzione; 3) un motivo epistemologico, sulla base

---

<sup>8</sup> E. Paci, *Dewey e l'interrelazione universale*, in Id., *Tempo e relazione*, Taylor, Torino 1954, p. 165; corsivo nel testo.

<sup>9</sup> M. Ferraris, *Filosofia globalizzata*, in Id., *Filosofia globalizzata*, a cura di L. Caffo, Mimesis, Milano 2013, p. 19.

<sup>10</sup> A questa distinzione consegue quella "tra mondo esterno e mondo interno, e tra scienza ed esperienza" (M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, Laterza, Roma-Bari 2012, p. 78).

del quale si critica la tesi kantiana per cui “le intuizioni senza concetto sono cieche” e si sostiene quella per cui si possono fare esperienze di oggetti senza averne i corrispondenti concetti; 4) un motivo ermeneutico, che orienta il nuovo realismo verso una forma specifica di indagine, direzionata verso l’applicazione dell’ermeneutica *in primis* agli oggetti sociali<sup>11</sup>; 5) un motivo morale, sulla base del quale è possibile tentare di affermare l’oggettività di fatti, eventi e cose in funzione di un progresso etico e conoscitivo; 6) un motivo politico, per il quale il nuovo realismo, a differenza dell’antirealismo, può contribuire a rafforzare un processo di emancipazione sociale e può tentare di salvare la società dalle ideologie e dai populismi; 7) un motivo psicoanalitico che – per come autoironicamente il filosofo stesso dichiara – lo avrebbe condotto verso la svolta realista, la quale potrebbe essere stata propiziata anche da “motivi più o meno edipici”<sup>12</sup>.

Per come scrive Ferraris, il “nuovo realismo”, che non è empirico in senso stretto, dal momento che considera ad esempio anche i numeri oggetto d’esperienza, non aspira a essere né una teoria né un indirizzo filosofico né una *koiné* di pensiero, ma l’istantanea di uno stato di cose, la presa d’atto delle condizioni di sviluppo e dell’orientamento del dibattito. Ma è anche la presa di coscienza di un salto di qualità legato agli avvenimenti dei primi vent’anni del XXI secolo (i populismi mediatici, l’attacco alle Twin Towers e i conflitti che ne sono seguiti, la crisi economica del 2008 e, aggiungiamo noi, la pandemia del 2020), che hanno radicalmente smentito due pilastri del postmoderno:

che tutta la realtà sia socialmente costruita e infinitamente manipolabile, e che la verità sia una nozione inutile perché la solidarietà è più importante della oggettività. Le necessità reali, le vite e le morti reali, che non sopportano di essere ridotte a interpretazioni, hanno fatto valere i loro diritti, confermando l’idea che il realismo (così come il suo contrario) possieda delle implicazioni non semplicemente conoscitive,

---

<sup>11</sup> Per “oggetti sociali” Ferraris intende ciò che esiste “nello spazio e nel tempo dipendentemente da soggetti” e che esiste “solo se ci sono degli uomini provvisti di certi schemi concettuali” (ivi, pp. 71 e 74).

<sup>12</sup> M. Ferraris, *Perché un nuovo realismo ontologico?*, in Id. *Filosofia globalizzata*, cit., pp. 23-28.



ma etiche e politiche<sup>13</sup>.

La proposta di Ferraris, quindi, non si limita ovviamente alla pura attestazione dell'esistenza della realtà né suggerisce di rinunciare a ogni tentativo di intervento su di essa. L'approccio neorealista, tra i vari aspetti, pone l'accento su ciò che i costruzionisti negano, vale a dire che essere (l'ontologia e ciò che è) e sapere (l'epistemologia e ciò che sappiamo) si equivalgano o, addirittura, che tendano a coincidere<sup>14</sup>. Il nuovo realismo rileva, invece, la netta distinzione tra i due piani perché, se è vero che è necessario essere dotati di alcuni schemi concettuali per interagire e comprendere il mondo, è anche vero che quest'ultimo (non nelle sue articolazioni 'sociali', ma in quelle naturali) continua a essere ciò che è, indipendentemente dal soggetto.

Questo non significa, come si diceva, chiedere la resa e rinunciare a ogni intento trasformativo ed emancipativo. Il nuovo realismo – contro quella che Ferraris definisce “fallacia dell'accertare-accettare”, per la quale accertare la realtà significa accettarla così com'è – si presenta come una dottrina critica in un doppio senso: in senso kantiano, distinguendo ciò che è reale da ciò che non lo è, e in senso marxiano, puntando a trasformare ciò che si rivela ingiusto<sup>15</sup>. Gli sviluppi storico-politici degli ultimi vent'anni ci dimostrano l'inefficacia del paradigma postmoderno e la necessità di considerare la realtà sociale come un “terreno concreto di analisi e di trasformazione”<sup>16</sup>.

Nella fase storica che stiamo vivendo, il grado di problematicità dell'esistenza, l'imprevista e drammatica nuova combinazione, per dirla ancora con Ferraris, tra oggetti naturali e oggetti sociali, così come la pervasività di una sorta di 'logica del sovvertimento' (dei valori, delle priorità, dei diritti, dei doveri ecc.) innescata dalla pandemia, appaiono come un'ulteriore e pressante sfida anche e soprattutto per il pensiero. La nostra attuale condizione, a partire da una generale condizione di spaesamento, offre alla riflessione filosofica, in tutte le sue diverse articolazioni, la possibilità di (ri)considerare le condi-

---

<sup>13</sup> M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, cit., p. XI.

<sup>14</sup> Ivi, p. 45.

<sup>15</sup> Ivi, p. 61.

<sup>16</sup> Ivi, p. 79.

zioni d'esistenza e la centralità che alcune dimensioni (come quella estetica) hanno nell'ordinario (ma anche nell'extra-ordinario) flusso esperienziale di relazioni tra soggetto e ambiente. Ecco allora che, inevitabilmente,

il cerchio si spezza e rinascono gli interrogativi. E non rinascono per forza di analisi – questa è la svolta culturale – se è vero che molte volte il surplus di analisi rischia paradossalmente di mettere a tacere le domande più importanti e di mancare il punto decisivo della situazione. Perché il punto siamo noi stessi e gli interrogativi rinascono come la “forma” propria del nostro essere al mondo<sup>17</sup>.

È tuttavia possibile evitare che il surplus di analisi finisca con il silenziare le domande più importanti? Forse è proprio nel tentativo di rispondere a questa domanda che si annidano le possibilità di riscatto anche della filosofia, oltre che dell'umano.

Con queste ultime considerazioni possiamo dire di essere all'interno di una cornice concettuale e speculativamente esplorativa analoga a quella di Julian Carrón, dalle cui più recenti pagine emerge un richiamo forte: l'impatto con la realtà va accolto. Solo questa condizione di accettazione potrà “spalancare nuovamente la ragione”: “quanto più una realtà ci colpisce e ci interessa, tanto più lo sguardo della ragione si schiude, si protende, si acuisce, non si accontenta di soluzioni a buon mercato”<sup>18</sup>. Il filosofo e teologo spagnolo chiarisce più volte come una tale condizione di dischiusura della ragione è possibile solo in presenza di una precondizione, quella di accettare fino in fondo la provocazione del reale e degli avvenimenti o, come la definisce Ferraris, “l'attrito del reale”<sup>19</sup>. A una tale accettazione si accompagna la piena consapevolezza di una vulnerabilità che la tecnologizzazione del mondo e della vita ci ha indotto in qualche modo a dimenticare. Riscoprirsi fragili è il passo necessario per poter accorgersi del suo contrario, vale a dire della grandezza dell'umano. Proprio nel momento in cui tutto è messo in discussione, nel momento in cui “le

---

<sup>17</sup> C. Esposito, *Il nichilismo del nostro tempo. Una cronaca*, Carocci, Roma 2021, p. 45.

<sup>18</sup> J. Carrón, *Il risveglio dell'umano. Riflessioni da un tempo vertiginoso*, Rizzoli “Bur”, Milano 2020, p. 13.

<sup>19</sup> M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, cit., p. 66.

nostre piccole o grandi ideologie, le nostre convinzioni, perfino quelle religiose, sono messe alla prova”<sup>20</sup>, si risveglia l’umano in tutta la sua potenza. È qui che, probabilmente, l’esperienza dell’‘umano’, la coscienza della crisi e il gesto analitico del pensiero trovano un punto (o più punti) di convergenza.

Appena cinque anni fa, quando ancora eravamo storditi dagli effetti delle ‘crisi’ (economica, culturale, sociale, geopolitica e democratica) che hanno investito l’uomo del terzo millennio fin dall’attacco alle Twin Towers, Elio Franzini ha riflettuto filosoficamente sui caratteri di fondo di questa parola. Nel volume *Filosofia della crisi*, infatti, propone una rigorosa analisi delle linee di sviluppo del concetto di ‘crisi’, nel suo rapporto con la verità, ma anche con alcune articolazioni del pensiero, restituendogli un senso più profondo. Per sviluppare le sue considerazioni, Franzini parte però da un punto d’avvio, in relazione all’esercizio del pensiero, che pare molto pertinente anche nell’attuale momento storico. Secondo Franzini, la sovrabbondanza di produzione filosofica, che risulta dalla combinazione di letteratura scientifica e divulgazione, segnala una crisi dell’orizzonte di ricerca, che non va né sottovalutata né enfatizzata. Essa

incarna, molto semplicemente, un’esigenza sempre più forte di divulgazione, che a volte sfiora la banalizzazione, l’eccitazione per il “nuovo”, sia esso un paradigma, un “ismo”, un metodo, un nesso con altre discipline, un prefisso, un suffisso e via dicendo. Un’esigenza generata certo dalla diffusione della comunicazione e dei mezzi di trasmissione del sapere, ma che, tuttavia, non muta i termini generali in cui si muove la disciplina<sup>21</sup>.

La situazione attuale appare una versione ulteriormente complicata rispetto a quanto descritto qualche anno fa, nella misura in cui la riflessione filosofica ha travalicato i confini dell’accademia, dei circuiti specialistici, aprendosi a un dibattito pubblico che, pur non riuscendo a sfuggire del tutto a certe forme di banalizzazione, cerca di disarticolare un fenomeno, la pandemia, che ha letteralmente scompaginato i tasselli delle nostre esistenze e ferito il reale.

---

<sup>20</sup> J. Carrón, *Il risveglio dell’umano*, cit., p. 28.

<sup>21</sup> E. Franzini, *Filosofia della crisi*, Guerini e Associati, Milano 2015, p. 10.

Ma, proprio per questo, ora più che mai ragione e filosofia palesano la loro funzione storica, quella di “affrontare la crisi, descrivendone non gli aspetti contingenti, bensì le linee essenziali, le condizioni di possibilità”<sup>22</sup>. In tal modo, cercando di recuperare un altro senso della crisi si può giungere a formulare nuove domande “che, pur originando risposte diverse, rivendicano ancora l’esigenza di un’interrogazione radicale, esigenza che sembra ormai cancellata”<sup>23</sup>. La premessa a tutto questo risiede, quindi, nella necessità di porre la questione della ‘crisi’ sotto una luce diversa, restituendo a essa un “significato dialogico”, così come anche “la sua capacità di essere fonte di giudizio, di consapevolezza”, “esercitando la pluralità dei modi della ragione”<sup>24</sup>.

In questo quadro, trova un suo spazio specifico la riflessione estetica che senza dubbio possiamo considerare come uno dei “modi della ragione” e che, anzi, rappresenta oggi una delle forme di indagine speculativa più utili alla comprensione tanto della natura umana (in un’accezione strutturale) quanto del contemporaneo. Per come si cercherà di dimostrare più avanti, l’estetica costituisce un osservatorio privilegiato dal quale interpretare ciò che accade, fornendo modelli teorici paradigmatici per la comprensione del reale e dell’umano.

### *Estetica ed esperienza estetica*

“Di fatto [...] ciò che va dileguando dev’essere considerato esso stesso come essenziale”<sup>25</sup>. Questo celebre passo hegeliano conferma la sua perenne attualità anche nel tempo presente e in rapporto alle condizioni dell’“estetico” oggi o, meglio ancora, alla qualità, ai caratteri e alla struttura dell’esperienza. La crisi pandemica e le restrizioni alle quali l’umanità ha fatto ricorso hanno messo in evidenza i nervi scoperti della nostra società, ma anche la natura più essenziale del nostro essere-umani, ricollocando al centro della scena, in tutta

---

<sup>22</sup> Ivi, p. 11.

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> Ivi, p. 12.

<sup>25</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, trad. it. di V. Cicero, Rusconi, Milano 1995, p. 105.

la sua portata, la natura dell'uomo inteso come 'animale sociale' e 'animale politico'. Questa centralità ha contribuito a metterne in chiara evidenza un'altra: quella della categoria della relazione, insieme alla sua fondamentale caratterizzazione 'estetica'.

La nostra relazione con gli altri e con l'ambiente, da intendere come relazione antepredicativa e precognitiva, è preliminarmente e primariamente estetica. Come ha scritto Ferraris, "la realtà possiede un nesso strutturale (e strutturato) che non solo resiste agli schemi concettuali e agli apparati percettivi (e in questa resistenza consiste l'inemendabilità), ma li precede. Proprio per questo, il concetto di 'mondo esterno' va inteso primariamente nel senso di 'esterno ai nostri schemi concettuali e ai nostri apparati percettivi'"<sup>26</sup>. E appunto la questione dell'articolazione dei processi esperienziali all'interno di una compaginazione sensibile<sup>27</sup> è al cuore della recentissima proposta teorica di Giovanni Matteucci, alla quale però è bene arrivare dopo aver richiamato alcuni elementi.

Intanto, vale la pena sempre ricordare che la dottrina del bello con cui nasce e si afferma l'estetica – il cui "battesimo" risale alla pubblicazione delle *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus* (1735) e dell'*Aesthetica* (1750) di Alexander G. Baumgarten<sup>28</sup> – è quella che lo identifica con la *perfezione sensibile*. Tale nozione si riferisce, per un verso, al carattere di perfezione che è proprio della *rappresentazione* sensibile in quanto rappresentazione artistica, per altro verso, al particolare carattere che contraddistingue il sentimento di *piacere* che accompagna l'esperienza estetica.

Per quanto possa apparire problematico sostenere che l'estetica sia stata battezzata da Baumgarten, cresimata da Kant e perfezionata così bene da Hegel da riceverne l'estrema unzione<sup>29</sup>, essa – che nasce come *scientia cognitio-*

---

<sup>26</sup> M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, cit., p. 54.

<sup>27</sup> Matteucci utilizza il termine "compaginazione" per indicare "i processi di articolazione immanenti all'ordine del sensibile" (G. Matteucci, *Estetica e natura umana. La mente estesa tra percezione, emozione ed espressione*, Carocci, Roma 2019, p. 16).

<sup>28</sup> A.G. Baumgarten, *Riflessioni sulla poesia*, a cura di P. Pimpinella e S. Tedesco, Aesthetica Edizioni, Palermo 1999; *Estetica*, trad. it. e cura di S. Tedesco, revisione di A. Nannini, Aesthetica Edizioni, Milano 2020.

<sup>29</sup> M. Ferraris, *Estetica razionale*, Raffaello Cortina, Milano 2011 (nuova ed.), p. 3.

*nis sensitivae* ma che, attraverso diverse ‘mutazioni’ e aggiustamenti, finisce per coincidere prima con la teoria del puro sentire (Kant) e poi con la filosofia dell’arte (Hegel) – successivamente, tra Otto e Novecento, assume nuove sembianze in connessione con l’esplosione dell’arte e della bellezza al di fuori dei loro tradizionali confini<sup>30</sup>. Come scrive Paolo D’Angelo, arriva un momento in cui l’idea di estetica come filosofia dell’arte sembra aver fatto il suo tempo: “tramontate le avanguardie, pare destinato al tramonto anche l’ideale della grande arte, dell’arte che trasforma la vita, mentre sempre più spazio sembra prendere un’arte che non si propone come foriera di grandi rivolgimenti”<sup>31</sup>. Sbiaditasi l’idea di arte che era al contempo “religione dell’arte”, anche l’estetica inizia a separarsi dall’arte o, quanto meno, quest’ultima non è più il campo d’azione privilegiato della prima. Accade così che l’estetica pare ritornare, seppur con abiti più moderni, al suo luogo natio, recuperando la prospettiva baumgarteniana di filosofia del senso o di filosofia della sensibilità<sup>32</sup>.

---

<sup>30</sup> Eppure, l’estetica non può comunque disinteressarsi della bellezza. E, di fatto, non lo fa. Così come non lo fa la riflessione teorica, che, nelle sue varie tradizioni ed espressioni, continua a interrogarsi su questa categoria e sulle sue connessioni con la realtà, la verità, l’etica, la conoscenza e l’evoluzione delle specie. Su questo, cfr. D. Dutton, *The Art Instinct: Beauty, Pleasure, & Human Evolution*, Oxford University Press, Oxford 2009; H. Gardner, *Verità, bellezza, bontà. Educare alle virtù nel ventunesimo secolo* (2011), trad. it. di V.B. Sala, Feltrinelli, Milano 2011; S. Chiodo, *La bellezza. Un’introduzione al suo passato e una proposta per il suo futuro*, Bruno Mondadori, Milano 2015; M. Portera, *L’evoluzione della bellezza. Estetica e biologia da Darwin al dibattito contemporaneo*, Mimesis, Milano 2015; C. Ciancio (a cura di), *Bellezza e verità*, Morcelliana, Brescia 2017; J.-P. Changeux, *Neuroscienze della bellezza* (2016), trad. it. di F. Ortu, Carocci, Roma 2018; S. Achella e F. Miano (a cura di), *Etica e bellezza*, Orthotes, Salerno 2019; C. Esposito, G. Maddalena, P. Ponzio e M. Savini, *Bellezza e realtà. Letture di filosofia*, Edizioni di pagina, Bari 2019 (I rist.); B.-Ch. Han, *La salvezza del bello* (2015), trad. it. di V. Tamaro, Nottetempo, Milano 2019; Ch. Nüsslein Volhard, *L’incanto degli animali. Bellezza ed evoluzione* (2017), trad. it. di L. Nera, Il Saggiatore, Milano 2020; R. Prum, *L’evoluzione della bellezza. La teoria dimenticata di Darwin* (2017), trad. it. di V. Marconi, Adelphi, Milano 2020.

<sup>31</sup> P. D’Angelo, *Estetica*, Laterza, Roma-Bari 2011, p. 15.

<sup>32</sup> Possiamo ricondurre a questa tendenza le proposte teoriche di Emilio Garroni (*Senso e paradosso. L’estetica, filosofia non speciale*, Laterza, Roma-Bari 1986), Maurizio Ferraris (*Estetica razionale*, Raffaello Cortina, Milano 1997; nuova ed. 2011), Gernot Böhme (*Asthetik. Vorlesungen über Aesthetik als allgemeine Wahrnehmungslehre*, Fink, München 2001; trad. it. e cura di T. Griffero, *Atmosfera, estasi, messe in scena. L’estetica come teoria generale della percezione*, Christian Marinotti, Milano 2010) o Martin Seel (*Aesthetik des Erscheinens*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2003).

Il superamento dell'identificazione tra estetica e filosofia dell'arte ha comportato il movimento della disciplina verso direzione inattese. Una tale apertura ha come inevitabili snodi sia, da una prospettiva 'interna', la capacità dell'estetica di reggere e di leggere le trasformazioni della contemporaneità, sia, da una prospettiva 'esterna', la possibilità di verificare come e in quali modalità si possa parlare oggi di esperienza estetica.

Poco meno di un secolo fa, Dewey, con il suo fondamentale *Arte come esperienza*, ha dato avvio a un dibattito che spesso in lui ha trovato la propria fonte originaria. A partire da Dewey, infatti, si è ampliato e rafforzato il fronte di coloro che, in relazione all'esperienza estetica, sostengono che essa a) abbia un rapporto inestricabile con l'esperienza 'comune', b) non si possa limitare alla sola contemplazione delle opere d'arte (quest'esperienza finisce allora con l'occupare solo una porzione, seppur rilevante o, se si vuole, eminente, nel più ampio orizzonte di ciò che può essere considerato produttore di un'esperienza estetica), c) si attivi ogni volta che si verifica un'interazione riuscita tra uomo e ambiente.

L'esperienza, nella misura in cui è esperienza, è vitalità elevata a un alto livello. Invece di significare un esser chiuso dentro i propri privati sentimenti e sensazioni, significa un attivo e alacre commercio con il mondo; a quel livello significa una completa compenetrazione di sé con il mondo degli oggetti e degli eventi. [...] Poiché l'esperienza è il completamento di un organismo nelle sue lotte e nei suoi successi in un mondo di oggetti, è arte in germe. Anche nelle sue forme rudimentali contiene la promessa di quella piacevole percezione che è l'esperienza estetica<sup>33</sup>.

L'esperienza estetica che si origina dall'arte costituisce per Dewey il momento di equilibrio tra le diverse sfere dell'attività umana. Ma il lavoro di Dewey pone numerosi interrogativi, a partire da due dei suoi lasciti più rilevanti: a) aver sottratto l'estetica agli stretti vincoli legati alla sua definizione come 'filosofia dell'arte', contribuendo ad aprirla a una più ampia definizione

---

<sup>33</sup> J. Dewey, *L'arte come esperienza* (1934), trad. it. di C. Maltese, La Nuova Italia, Firenze 1967, p. 26; corsivo nel testo.

di 'filosofia dell'esperienza' (come scrive Giovanni Matteucci, per Dewey, la filosofia, quando si occupa dell'arte, si occupa di strutture generali dell'esperienza<sup>34</sup>); b) aver rilanciato "la nozione antica di 'arte' come *techne*. Mettendo in primissimo piano il rapporto di 'esperienza' e 'natura', Dewey riscopre infatti il nesso greco di *techne* e *physis*"<sup>35</sup>.

L'esperienza estetica per come la intende Dewey è qualcosa nella quale vi è un perfetto equilibrio tra agire e patire, tra fare e recepire. L'assenza di questa armonia, inscritta in una relazione perfetta e perdurante, implica una perdita di contatto con la realtà e, quindi, un venir meno delle possibilità dell'esperienza<sup>36</sup>. Questa impostazione rischia, però, di tenere fuori una notevole quantità di esperienze che diremmo chiaramente estetiche, a partire da quella dell'arte, ma alla quale si potrebbe aggiungere ogni relazione tra noi e quelli che consideriamo oggetti estetici. Aggirare lo squilibrio, il disordine e la disarmonia tra agire e patire, tra fare e recepire è forse un orizzonte regolativo, un ideale utopico, che spesso si scontra con condizioni 'patiche' tutt'altro che rassicuranti, sia nel mondo dell'arte (e della musica) sia in quello esterno all'arte. Giustamente, Stefano Velotti sottolinea come

La profondità e l'ampiezza dell'esperienza dipendono [...] dal livello di maturità (e dunque di esperienza) raggiunto dalla persona che esperisce. L'esperienza non è esauribile, non è un oggetto, e dunque non può essere interamente dominata e controllata: il suo "contenuto significativo" [...] dipende invece dalla capacità del soggetto che esperisce di cogliere, per quanto è possibile, le relazioni tra azione e passione che la costituiscono. Ogni interferenza nella percezione di queste relazioni limita l'esperienza, al punto che, come si è accennato, l'eccesso di uno solo dei due poli – l'attivo o il passivo – la snatura e la rende infine impossibile<sup>37</sup>.

---

<sup>34</sup> Cfr. G. Matteucci, *Presentazione* in J. Dewey, *Arte come esperienza*, nuova ed., a cura di G. Matteucci, Aesthetica Edizioni, Milano 2020.

<sup>35</sup> L. Amoroso, *L'estetica come filosofia dell'esperienza. Rileggendo Dewey con Garroni*, in L. Russo (a cura di), *Esperienza estetica. A partire da John Dewey*, Aesthetica Preprint. Supplementa, Palermo 2007, pp. 99-109: 107.

<sup>36</sup> S. Velotti, *È ancora possibile un'esperienza estetica?*, in L. Russo (a cura di), *Esperienza estetica. A partire da John Dewey*, cit., pp. 61-70: 65.

<sup>37</sup> Ivi, p. 63.



Queste precisazioni rendono problematica la definizione dei confini entro i quali parlare di esperienza estetica, a meno di immaginare una sorta di progressione, di gradualità, in termini qualitativi, di ogni esperienza che possiamo inizialmente già considerare come estetica e che non coincide con l'esperienza dell'arte ("la fenomenologia dell'estetico appare irriducibile a un'ontologia dell'artistico"<sup>38</sup>). Se è complesso tracciare i confini dell'esperienza estetica, lo è di meno tracciare la chiarezza concettuale del suo schema:

possiede una struttura percettiva, una concettualizzazione rappresentazionale, una organica mobilità corporea, che diviene espressività e sentimento quando un oggetto estetico denso di "profondità" – che la tradizione chiama "opera d'arte" – sollecita una percezione a sua volta più "profonda", una tipologia di esperienza che è antropologica, organica, fors'anche ontologica, una percezione che non può rimanere rinchiusa in una 'istituzionalizzazione' dell'artistico<sup>39</sup>.

Nella sua lettura fenomenologica del pensiero di Dewey, Franzini sottolinea come la sua teoria dell'esperienza manifesta un interesse in chiave appunto fenomenologica nella misura in cui fa emergere lo iato tra pensiero e prassi, tentando di ricostruire una loro continuità. Questo tentativo poggia sull'idea di esperienza come complesso organizzazionale che non necessita di una sintesi sovraempirica. Ciò, prosegue Franzini, dimostra l'eccentricità di Dewey "rispetto alla tradizione cartesiano-kantiana", ma "è anche il segnale di una comune eccentricità, che proprio in un'idea di autorganizzazione dell'esperienza e del suo senso intrinseco, vede operante, negli stessi decenni, la tradizione dell'estetica fenomenologica"<sup>40</sup>. Tuttavia, nonostante la volontà di mettere in connessione l'idea di esperienza con l'interazione tra organismo e ambiente sia utile per rimarcare il valore sociale dell'estetico e dell'artistico, allo stesso tempo Dewey "enfattizza una visione priva di quei connotati 'conoscitivi' che sono invece un caposaldo del descrittivismo fenomenologico, e che

---

<sup>38</sup> G. Matteucci, *Estetica e natura umana*, cit., p. 23.

<sup>39</sup> E. Franzini, *Fenomenologia ed esperienza estetica*, in L. Russo (a cura di), *Esperienza estetica. A partire da John Dewey*, cit., pp. 85-97: 90-91.

<sup>40</sup> Ivi, p. 87.

[...] vedono l'esperienza solo come 'modo operativo', rifuggendo da una sua 'naturalizzazione', che è solo l'aspetto uguale e contrario di un'altrettanto equivoca sua psicologizzazione"<sup>41</sup>.

Seguire Franzini lungo il suo percorso teorico ci colloca all'interno di un quadro di matrice fenomenologica che, seppure con delle differenze, è condiviso anche da Matteucci, al quale arriveremo tra poco. Ripartire da Husserl significherebbe concentrarsi "sul piano di un'esperienza trascendentale, che non è ricerca dei modi per costituire un'esperienza possibile, bensì il tentativo di coglierne le condizioni di possibilità"<sup>42</sup>. È possibile, tuttavia, spostare ulteriormente l'asse sul piano operativo-processuale, ricostruendo la recente proposta teorica di Matteucci. Quest'ultima, pur essendo stata formulata prima della pandemia, ci consente di porre l'accento su questioni che una pratica filosofica (di carattere estetico) che intenda confrontarsi con gli effetti e le conseguenze della terribile epidemia dovrebbe porsi. Tali considerazioni – che, come detto in premessa, hanno a che fare con l'esperienza corporea e tattile dell'altro<sup>43</sup>, l'occultamento del volto, la componente patica nella relazione con gli oggetti estetici o l'interazione parziale e controllata con l'ambiente – possono essere qui soltanto collocate all'interno di un quadro teorico-concettuale che assegna all'«estetico» confini e connotazioni che vanno ben oltre quelli dell'«artistico» e che colloca i caratteri e la struttura dell'esperienza estetica al di là di "obsoleto, patetiche e imbarazzanti (aporetiche) partizioni"<sup>44</sup>.

### *L'estetico in cui siamo. Dal depotenziamento alla compensazione*

Ripercorrendo alcuni momenti del suo periodo trascorso a Trieste, Mauri-

---

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> Ivi, p. 85.

<sup>43</sup> Su questo secondo aspetto, cfr. F.R. Recchia Luciani, *Per una critica della ragione tattile: dal corpo politico all'ontologia aptica. Note filosofiche a margine di una pandemia con e oltre Jean-Luc Nancy*, in «Post-Filosofie. Rivista di pratica filosofica e scienze umane», a. XII, n. 12 (2019) numero monografico "Le rivoluzioni dell'alterità", pp. 11-39, qui: <https://ojs.cimedoc.uniba.it/index.php/postfil/article/view/1172>.

<sup>44</sup> F. Desideri, *All'origine dell'estetico. Dalle emozioni al giudizio*, Carocci, Roma 2018, p. 15.

zio Ferraris ripensa alla lettura di un libro dell'amico Paolo Bozzi, intitolato *Fisica ingenua*<sup>45</sup>, dalla quale prende avvio la sua riflessione sul mondo della vita quotidiana e su quanto esso sia sostanzialmente impenetrabile dagli schemi concettuali:

C'è un mondo intero che non dipende da quello che sappiamo, e non è affatto un mondo laterale o occasionale: è il mondo in cui viviamo e che condividiamo con altri esseri viventi i quali non condividono i nostri schemi concettuali. La chiave di accesso a questo mondo non può essere, per ovvi motivi, il pensiero. È la percezione, il mondo del vedere, del sentire, del gustare, del toccare, dell'annusare: ossia, per l'appunto, il mondo dell'*aisthesis*<sup>46</sup>.

Ed è proprio questo, ancora una volta, il punto: la chiave d'accesso al mondo quotidiano, al mondo della vita. In altre parole, la quasi-coincidenza tra esperienza del mondo ed estetico, tra esperienza quotidiana ed esperienza estetica. Si tratta però, intanto, di provare a delineare i caratteri dell'estetico e dell'esperienza estetica. Vorrei allora soffermarmi, come detto in premessa, su come queste questioni siano state recentemente affrontate in ambito italiano.

Secondo Fabrizio Desideri, per 'estetico' dobbiamo intendere un'"esperienza con i caratteri di una sintesi densa, memorabile e tale da rallegrare", un'esperienza che nasce dalla fusione di 'percipiente' e 'percepito' e che si sviluppa al di qua della loro distinzione. È un'esperienza priva sia di soggetto che di oggetto, che anticipa tanto la formulazione del giudizio estetico (che è qualcosa di più della semplice definizione di 'bello', 'brutto', 'piacevole' o 'spiacevole') quanto lo stesso utilizzo del linguaggio per nominare ciò che ricade nel campo dell'estetica<sup>47</sup>. Lungo una parabola che va dalle emozioni (nelle quali si realizza la sintesi tra l'archeologico e la sua emergenza attuale) al giudizio (con il quale l'estetico viene al linguaggio in forma di predicati), passando attraverso le immagini, gli schemi estetici, il piacere, il meccanismo estetico e il rapporto tra mente estetica e mente simbolica, la ricerca di Desi-

---

<sup>45</sup> P. Bozzi, *Fisica ingenua. Studi di psicologia della percezione*, Garzanti, Milano 1990.

<sup>46</sup> M. Ferraris, *Estetica razionale*, cit., p. 581.

<sup>47</sup> F. Desideri, *All'origine dell'estetico*, cit., p. 13.

deri presentata nel volume *All'origine dell'estetico* intende dimostrare come il *passaggio estetico*<sup>48</sup> si contraddistingua per due specificità essenziali: 1) ha il carattere di preludio, di significativa anticipazione rispetto ad altre dimensioni dell'umano; 2) esprime l'identità umana nella sua costitutiva indefinitezza e indeterminazione. Nella prospettiva di Desideri, il passaggio estetico si presenta quindi come una sintesi che coinvolge elementi di discriminazione aspettuale (che rinviano alla differenza tra ciò che 'appare' e ciò che 'è in realtà') e orientamenti tipici dell'esercizio di facoltà cognitive superiori, ma che non è sufficiente per rispondere a una domanda centrale: "come emerge e diviene significativa un'esperienza umana del mondo specificamente estetica? [...] Se emozione e cognizione si accordano nel passaggio estetico – ecco la nostra tesi –, ciò può avvenire solo contestualmente allo sviluppo dell'abilità di cogliere, riconoscere e ritenere immagini"<sup>49</sup>.

Pertanto, il rapporto con l'immagine ("vedere immagini" non è sovrapponibile al "vedere semplice") costituisce una delle questioni centrali nella proposta teorica di Desideri, dal momento che esso ha una relazione diretta con l'esperienza estetica. Quest'ultima, al di là dell'essere ordinaria o particolarmente elevata, chiama in causa l'immagine e la sua attualità. Pur ammettendo la distinzione tra "immagine esterna" e "immagine interna" (o tra immagine-presenza e immagine-rappresentazione), è sulla prima che Desideri concentra la propria attenzione, nella convinzione che attorno all'immagine si giochino questioni filosofiche decisive, a partire dalla difficoltà di penetrare qualcosa che si coglie intuitivamente, senza mediazione linguistica e (o) concettuale. Pur essendo sostanzialmente mute, le immagini non sono per nulla indifferenti rispetto allo sviluppo della nostra sensibilità, al nostro sentire, alla nostra quotidiana vita emotiva. E l'immagine, essendo semanticamente densa e cognitivamente indeterminata, può essere considerata come essenziale e preliminare al costituirsi di schemi estetici, che, nella combinazione con l'unità d'immagine, finiscono col presentarsi come intermedi rispetto agli schemi soggettivi (*embodied*) e quelli oggettivi (cognitivi). La conclusione alla quale

---

<sup>48</sup> Per "passaggio estetico" Desideri intende "un significativo accordo o un motivato contrasto tra elementi emotivo-affettivi ed aspetti cognitivo-valutativi rispetto a un qualsiasi oggetto" (ivi, p. 32).

<sup>49</sup> Ivi, p. 38.

perviene Desideri è, allora, che “muovendo da esperienze prototipiche (ad esempio, quella del volto della madre o il giocattolo in una scena d’attenzione congiunta), lo schema estetico si forma, dunque, dal sentimento-scoperta di determinate proprietà oggettuali ovvero da *felt qualities* [...] che a buon diritto possono dirsi estetiche”<sup>50</sup>.

Nelle argomentazioni a cui qui faccio riferimento, risultano centrali le relazioni interno-esterno, mente-mondo, organismo-ambiente, che sono alla base del meccanismo estetico, che, secondo Desideri, non può essere considerato né esclusivamente innato o geneticamente predisposto né esclusivamente un prodotto socio-storico e culturale. Piuttosto, il meccanismo estetico, in forza del suo fungere da passaggio tra disposizioni genetiche ed epigenesi, funziona “come una substruttura operativa capace di produrre schemi (pattern) che non hanno né la fluidità degli schemi emozional-affettivi né l’articolazione in specifici domini categoriali propria degli schemi cognitivi [...]. Confrontati con gli schemi affettivi e con quelli cognitivi, gli schemi estetici sono elastici, multimodali e privi di uno specifico dominio”<sup>51</sup>. Dalla mobilità e flessibilità di questa substruttura consegue una pluralità di funzioni e di conseguenze sulla rete esperienziale dell’uomo e anche sui passaggi che la mente attraversa durante il suo sviluppo: dalla mente emozionale a quella cognitiva, prima, e dalla mente estetica a quella simbolica, dopo.

Tralasciando ora alcuni temi affatto essenziali nella ricerca di Desideri, come l’emozione, il linguaggio e il giudizio estetico, è possibile ora legare queste argomentazioni (riconducibili a quello che più avanti verrà presentato come il “paradigma dell’esperienza-di”) alle tesi di Matteucci, per il quale l’‘estetico’ va inteso come una “modalità di relazione” e, simmetricamente, la relazione va intesa come “dimensione peculiare dell’estetico”<sup>52</sup>. Le nuove condizioni di vita per come si sono necessariamente imposte in epoca di restrizioni hanno posto un forte accento sull’essenziale ‘esteticità’ del nostro stare al mondo, l’ampiezza del campo estetico, la multipolarità dei meccanismi estetici che strutturano la nostra esistenza. Il fatto che sia essenziale, al giorno d’oggi e in piena pandemia,

---

<sup>50</sup> Ivi, p. 75-76.

<sup>51</sup> Ivi, p. 112.

<sup>52</sup> G. Matteucci, *Estetica e natura umana*, cit., pp. 28 e 39.

ridefinire il campo dell'estetica (come disciplina filosofica o, per dirla con Matteucci, come “*fenomenologia analitico-materiale* della compaginazione sensibile”<sup>53</sup>) e dell'estetico (come modalità relazionale) risiede allora proprio nel fatto che quest'ultimo non riguarda soltanto il mondo dell'arte, ma “qualunque aspetto esperienziale, ogni sorta di percezione, credenza, ricordo, conoscenza, emozione, immaginazione ecc. In base a ciò è stato proposto di considerarlo come supplemento e potenziale raddoppiamento dell'esperienza in genere o come vera e propria trasfigurazione ontologica di essa”<sup>54</sup>.

L'estetico, che appare condizionato e vincolato dalle conseguenze pratiche e relazionali della pandemia, è allora inteso come una specifica interazione tra organismo e ambiente che dà luogo a una loro “*collusione*”, a un loro efficace abbinamento all'interno di processi di compaginazione interni all'*aisthesis*. Secondo Matteucci, analizzare l'estetico in questa prospettiva significa assegnargli il “ruolo di garante di quell'inscindibilità performativa tra organismo e ambiente che giustifica la co-evoluzione e la co-determinazione di biologia e cultura che contraddistinguono la natura umana”<sup>55</sup>.

In questa sede, oltre ai riferimenti già fatti rapsodicamente, sarà sufficiente ricostruire gli elementi essenziali della proposta teorica di Matteucci, che si presenta come un approccio nuovo al tema dello statuto dell'esperienza estetica (e che ha già dato avvio a un dibattito internazionale<sup>56</sup>), affrontato anche alla luce delle più recenti acquisizioni riconducibili a settori scientifici diversi dall'estetica e che fanno capo a due ambiti tematici specifici: la teoria della mente e gli studi sull'evoluzionismo. Le tesi proposte nella ricerca di Matteucci si fondano su un approccio all'estetico definito dall'autore “*analitico-*

---

<sup>53</sup> Ivi, p. 112.

<sup>54</sup> Ivi, p. 40. Potenziale, ma non necessariamente effettivo. Dirà più avanti: “in quanto peculiare modalità di relazione, l'estetico è dunque pervasivo (almeno potenzialmente), senza raddoppiare l'esperienza. Esso la modifica immanentemente, materialmente, dando risalto a componenti che, malgrado la inabitino attivamente, sarebbero altrimenti destinate a rimanere tacite. In particolare, l'estetico altera la struttura della tematizzazione cognitiva” (ivi, p. 48).

<sup>55</sup> Ivi, p. 42.

<sup>56</sup> Cfr. G.L. Iannilli e S. Marino (a cura di), *Book Forum on Estetica e natura umana: Questions by Simona Chiodo, Roberta Dreon, Shaun Gallagher, Tonino Griffero, Jerrold Levinson, Claudio Paolucci, Richard Shusterman: Replies by Giovanni Matteucci*, in “Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy”, vol. XII, 2 (2020), pp. 593-639.

*materiale*”, sulla base del quale viene costruita

un’indagine sui processi operativi che costituiscono immanentemente la prassi dell’*aisthesis* per così dire orizzontalmente, senza presumere strati o livelli disposti gerarchicamente su un asse verticale, tanto top-down quanto bottom-up. Un modo per caratterizzare questo approccio è dire che esso è tendenzialmente fenomenologico, e dunque alternativo in egual misura a forme di trascendentalismo criticista e a forme oggi prevalenti di empirismo<sup>57</sup>.

Uno dei tratti caratterizzanti l’analisi di Matteucci, e che ne segna l’originalità e la programmatica differenza rispetto a prospettive più tradizionali, è la distinzione tra due paradigmi: quello dell’“esperienza-di” e quello dell’“esperienza-con”. Nelle pagine di *Estetica e natura umana* si propone il superamento del modello tradizionale sulla base del quale l’esperienza umana va ricondotta a un rapporto contrappositivo – che fondamentalmente è quello cartesiano – tra i due orizzonti della soggettività e dell’oggettività. È questo il paradigma dell’“esperienza-di”, che si caratterizza per il fatto di assimilare “ogni interazione esperienziale, anche quella estetica, a un rapporto cognitivo in senso stretto tra agente, titolare dell’esperienza, e un contenuto che gli è esterno ed estraneo”<sup>58</sup>.

Prendendo le distanze da questa prospettiva, Matteucci elabora il modello dell’“esperienza-con”, intendendo con questa formula il carattere relazionale dell’esperienza. Essa è anzitutto un’interazione tra organismo e ambiente circostante che, sul piano sensibile, di per sé è già dotata di strutture e modalità proprie. Solo assumendo questo punto di vista si potranno intendere i processi estetici come “pratiche immersive che prioritariamente non hanno funzioni di concettualizzazione, bensì di *percettualizzazione*”<sup>59</sup>: servono anzitutto non a definire concetti ma a percepire e sentire, non a elaborare teorie sul mondo

---

<sup>57</sup> Ivi, p. 15.

<sup>58</sup> G. Matteucci, *Estetica e natura umana*, cit., p. 12.

<sup>59</sup> Con il termine “percettualizzazione” Matteucci intende indicare “la prassi dell’*aisthesis* relativa al rendere percepibile, al far percepire” (ivi, p. 16).

ma a sviluppare l'interazione ambientale"<sup>60</sup>. Detto altrimenti, "l'estetico profila di per sé un ordine, è [...] una *compaginazione sensibile*: per suo tramite il sensibile si compagina mostrando materialmente le energie operative che lo innervano analiticamente nel progredire della relazione esperienziale. Esso si articola non (solo) in virtù di atti di percezione tematici, ma (anche) sollecitando pratiche di *percettualizzazione*"<sup>61</sup>. O, detto in altro modo ancora, l'estetico "è inteso come quella dimensione particolare nella quale l'essere umano si addestra a fare esperienza *con* il mondo prima che *di* esso"<sup>62</sup>.

Occorre però precisare che il paradigma dell'esperienza-con acquisisce un valore concettuale e un'ulteriore capacità euristica perché correlato a due altri elementi essenziali della proposta teorica di Matteucci: il modello della 'mente estesa' e una certa definizione di 'natura umana'. Sulla base della sua formulazione originaria<sup>63</sup>, il paradigma della mente estesa viene inteso sostanzialmente come un modello che cerca di dimostrare come l'ambiente esterno (in tutte le sue forme, dagli oggetti al linguaggio, dalle tecnologie alla società) giochi un ruolo decisivo nello strutturare e orientare i processi cognitivi che, quindi, non restano circoscritti al corporeo e al mentale. A questo modello (dotato di una connotazione funzionalista), il piano estetico offre un valido sostegno, presentandosi come una sorta di garanzia dell'indistinguibilità radicale tra soggetto e oggetto, mente e ambiente. Sotto questo angolo visuale, la mente umana allora risulterà "*enattiva* (anziché contemplativa), *incarnata* (anziché spiritualizzata), *situata* (anziché astratta) e dunque *estesa* (anziché intracraniale)"<sup>64</sup>. Pertanto, "l'ipotesi è che esperienzialmente la radice dell'estensione della mente abbia (almeno: anche) un carattere primitivamente estetico. [...] nell'estetico – e nelle relative prassi percettive, emotive ed espressive che ne implementano la creatività – la natura umana si rivela a sé stessa mente estesa"<sup>65</sup>.

Il secondo elemento, come si diceva, è la definizione di 'natura umana' che può derivare da un'impostazione come quella finora rapidamente sintetizzata.

---

<sup>60</sup> Ivi, p. 12.

<sup>61</sup> Ivi, p. 46.

<sup>62</sup> Ivi, p. 13.

<sup>63</sup> Cfr. A. Clark e D. Chalmers, *The extended mind*, in "Analysis", vol. 58, 1 (1998), pp. 7-19.

<sup>64</sup> G. Matteucci, *Estetica e natura umana*, cit., p. 13.

<sup>65</sup> Ivi, p. 14.



La prospettiva proposta da Matteucci conduce a una conclusione che rinvia all'essenza stessa di *Homo sapiens*. Per natura umana, secondo Matteucci, non dobbiamo intendere “il corredo essenziale di un ente particolare”, ma

la maniera in cui un organismo come *Homo sapiens* plasma sé stesso nella relazione con il proprio mondo in maniera da tradurre in qualcosa di estensivamente proprio l'arredo ambientale con cui interagisce. Umana è la natura che si integra nella mente estesa in quanto a essa appartengono a egual titolo l'organismo e l'intorno circostante che emergono immanentemente dalla loro correlazione<sup>66</sup>.

È importante sottolineare come queste tesi abbiano particolare rilevanza rispetto all'incidenza delle ‘mancate esperienze’ in tempo di pandemia. Come ho più volte ricordato, non è possibile qui affrontare analiticamente i vari aspetti dell'esperienza quotidiana (nella forma dell'esperienza estetica) che risultano in qualche modo modificati o stravolti dalle conseguenze della pandemia. Tuttavia, la direttrice indicata da Matteucci credo che possa proficuamente costituire la base teorico-metodologica per un'ulteriore successiva analisi. Se ci fermassimo qui, però, potrei dare l'impressione di una sorta di resa, di rassegnazione rispetto a uno *status quo* che poco spazio lascia alla speranza che le cose possano stare (o andare) in altro modo. Per evitare questo rischio, un ultimo passaggio vorrei dedicarlo a una possibile via di fuga, delineata, seppure in un contesto diverso, da Odo Marquard in merito alla “crisi dell'attesa” e all’“ora dell'esperienza”.

La ‘crisi dell'esperienza’ *tout court* legata alla pandemia è, al contempo, una crisi dell'estetico e una crisi dell'esperienza estetica. Ma, forse, proprio ancora all'interno di questa dimensione è possibile trovare un'eventuale via d'uscita. È indubbio come il superamento delle conseguenze della crisi pandemica risieda, alla radice, nella ricostituzione di un tessuto relazionale qualitativamente denso, quantitativamente non limitato, temporalmente autodeterminantesi. Tuttavia, allo stato attuale, occorre individuare delle possibili soluzioni che, comunque, manifestano la propria validità anche in condizioni

---

<sup>66</sup> Ivi, p. 17.

di vita, per così dire, ordinarie.

Se è vero che quella che potremmo definire *esperienza estetica primaria* (o primitiva), rappresentata dalle modalità di relazione ordinaria e non-ordinaria che coinvolge il soggetto in tutte le possibili forme dell'“esperienza-con”, risulta oggi indebolita, limitata e circoscritta nelle sue potenzialità espressive, quella che potremmo chiamare *esperienza estetica secondaria* (o specifica) sembrerebbe poter fungere da elemento compensativo. Questo particolare tipo di esperienza estetica è quella che, nella prospettiva di Marquard, può contribuire a compensare “la crisi dell’attesa attraverso la perdita dell’esperienza”<sup>67</sup>. Secondo il filosofo tedesco, invitato nel 1981 al giubileo di Hans Robert Jauss, il mondo contemporaneo è caratterizzato da una profonda crisi dell’attesa, che trova la sua principale causa nel deficit di esperienza che si dà all’uomo contemporaneo. Richiamandosi anche a Reinhart Koselleck, Hermann Lübbe e Jacob Burckhardt, Marquard chiarisce come la perdita di esperienza derivi “dall’accelerazione dei processi di trasformazione della realtà che hanno luogo nel mondo moderno e contemporaneo. Si riduce, cioè, la validità dell’esperienza della vita, e questo perché nel nostro mondo sono destinate a invecchiare sempre più rapidamente le situazioni nelle quali e in virtù delle quali si acquisì quell’esperienza vitale”<sup>68</sup>. Il nesso tra attesa e crisi dell’esperienza acquista poi tratti drammatici nel momento in cui il soggetto, senza esperienza, carica l’attesa di un carattere illusorio: non più orientate e ‘regolate’ dall’esperienza, le attese abbandonano il presente e si proiettano verso un futuro sempre più lontano e sempre più distante da una possibile realizzazione, scolorendo nella chimera.

Sebbene Marquard riconduca quest’invecchiamento alla rapidità del ritmo con il quale muta la realtà e alla velocità d’innovazione del mondo moderno, non ci si può sottrarre alla tentazione di applicare le considerazioni del filosofo tedesco alla situazione attuale. Se già l’esperienza era in crisi nel tempo pre-pandemico, oggi lo è ancora di più perché alla velocità del cambiamento si è

---

<sup>67</sup> O. Marquard, *Crisi dell’attesa – Ora dell’esperienza. Sulla compensazione estetica della perdita moderna dell’esperienza* (1981), in Id., *Compensazioni: antropologia ed estetica*, trad. it. e cura di T. Griffero, Armando, Roma 2007, p. 118.

<sup>68</sup> Ivi, p. 120.

sostituito, paradossalmente, il suo opposto: l'immobilismo del quotidiano. Il deficit d'esperienza oggi è causato dalla paralisi del mondo e dal congelamento delle possibilità d'esperienza (che, come abbiamo detto, sono primariamente di tipo estetico). Nonostante la diffusa possibilità di disporre di nuove tecnologie – che, come ci ha insegnato McLuhan, riducono il globo a un villaggio –, non si può negare come, allo stesso tempo, il *digital divide* e la difficoltà di accedere a tali tecnologie abbiano trasformato quella che in epoca pre-pandemica era una mancata opportunità pratica (dall'indubbia gravità e potenzialmente premessa per discriminazioni economiche, sociali e culturali) in un vero e proprio tema esistenziale. Le forme di interazione di tipo neotecnologico rendono possibile la proiezione di sé all'esterno, seppur incidendo sensibilmente sulla percezione dello scambio esterno-interno, dotando anche la relazione di una certa significatività. Tuttavia, il venir meno della prossimità corporeo-materiale colloca l'esperienza in un orizzonte di senso più instabile, meno gratificante e, se vogliamo, emotivamente e cognitivamente meno impegnativo. Il rinvio della prassi materiale e la reiterazione di una virtualità offrono l'illusione di muoversi in un territorio potenzialmente senza limiti e, quindi, altrettanto potenzialmente produttore di esperienze continue. Questo stato di cose, però, non riguarda più il piano delle 'positive opportunità', ma si colloca su quello delle 'mancate condivisioni'. Una tale condizione, protratta nel tempo, intensifica il rischio, ventilato da Marquard, di abitare "un'unica e immane super-attesa [...] di un mondo imminente che sia del tutto diverso da quello presente e finalmente risanato". Si tratta di un'attesa assoluta e totale "che trascende ogni appagamento particolare e, così, al tempo stesso anche ogni reale possibilità di delusione, perché essa è, per così dire, delusa a priori da ciò che è presente, tanto che nello stato di rivolta permanente speranza e delusione finiscono per identificarsi"<sup>69</sup>.

In questo quadro desolante, però, secondo Marquard l'esperienza estetica (che qui abbiamo definito *secondaria*, non in un senso gerarchico o cronologico, ma soltanto 'tipologico') si rivela particolarmente importante. La crisi dell'esperienza e il carattere illusorio dell'attesa vengono compensati dall'esperienza estetica attivata dalla relazione con l'arte, in particolare quella

---

<sup>69</sup> Ivi, p. 125.

moderna. Andando controcorrente, l'arte e la sua ricezione, secondo il filosofo tedesco, tendono a passare dal piano dell'attesa a quello dell'esperienza, finendo con il "salvare l'esperienza nella sfera dell'estetico"<sup>70</sup>. Abbandonando definizioni di arte legate a concetti come utopia, critica, rivolta o pre-apparenza, occorre abbracciarne di più misurate e sobrie, riconducibili a categorie come esperienza, piacere, molteplicità, memoria, catarsi, identificazione. Nel collocarsi all'interno del solco tracciato da Jauss e dalla Scuola di Costanza (pur non facendone manifestamente parte), Marquard disegna la sua parabola invitando a considerare l'ipotesi che l'arte possa compensare

la nostra estraneità al mondo, la moderna perdita di realtà: proprio quando la realtà rende la cosa progressivamente più ardua, l'arte ci permette di fare un'esperienza compensativa; nell'epoca moderna caratterizzata dai processi di infantilizzazione, perciò, l'esperienza estetica [...] è una strada ancora percorribile per diventare adulti: la capacità, cioè, di essere vecchi prima di esserlo di fatto<sup>71</sup>.

Certo, per poter accedere a quest'esperienza in senso pieno, dovremmo prima garantire l'apertura dei teatri e dei musei, tuttavia, l'arte, nelle sue varie forme ed espressioni, consente diverse modalità di fruizione (a seconda che si tratti di letteratura, musica o arti figurative), comprese quelle tecnologicamente mediate. Questo è il tempo ferito che ci è dato di vivere e, proprio per non soccombere al rischio di coltivare super-attese illusorie e in definitiva distruttive, è necessario ricorrere alle migliori soluzioni a disposizione, cercando di percorrere le vie, impervie e misteriose, dell'*estetico possibile*.

---

<sup>70</sup> Ivi, p. 127.

<sup>71</sup> Ivi, pp. 130-31. Nella proposta di Marquard, sembrano riecheggiare le tesi di Nietzsche sull'arte come giustificazione (estetica, appunto) dell'esistenza: "La verità è brutta: abbiamo l'arte per non perire a causa della verità" (F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, trad. it. di S. Giametta, ed. a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. VIII/III, Adelphi, Milano 1986, 16 [40] 6, p. 289).

## BIBLIOGRAFIA

- ACHELLA S. e MIANO F. (a cura di), *Etica e bellezza*, Orthotes, Salerno 2019.
- ADORNO TH. W., *Terminologia filosofica* (1973), trad. it. di A. Solmi, 2 voll., Einaudi, Torino 1975, vol. I.
- , *Metafisica. Concetto e problemi* (1965), trad. it. di L. Garzone, Einaudi, Torino 2006.
- AMOROSO L., *L'estetica come filosofia dell'esperienza. Rileggendo Dewey con Garroni*, in L. Russo (a cura di), *Esperienza estetica. A partire da John Dewey*, cit., pp. 99-109.
- BAUMGARTEN A. G., *Riflessioni sulla poesia*, a cura di P. Pimpinella e S. Tedesco, Aesthetica Edizioni, Palermo 1999.
- , *Estetica*, trad. it. e cura di S. Tedesco, revisione di A. Nannini, Aesthetica Edizioni, Milano 2020.
- BÖHME G., *Asthetik. Vorlesungen über Aesthetik als allgemeine Wahrnehmungslehre*, Fink, München 2001; trad. it. e cura di T. Griffero, *Atmosfera, estasi, messe in scena. L'estetica come teoria generale della percezione*, Christian Marinotti, Milano 2010.
- BOZZI P., *Fisica ingenua. Studi di psicologia della percezione*, Garzanti, Milano 1990.
- CARRÓN J., *Il risveglio dell'umano. Riflessioni da un tempo vertiginoso*, Rizzoli "Bur", Milano 2020.
- CHANGEUX J.-P., *Neuroscienze della bellezza* (2016), trad. it. di F. Ortu, Carocci, Roma 2018.
- CHIODO S., *La bellezza. Un'introduzione al suo passato e una proposta per il suo futuro*, Bruno Mondadori, Milano 2015.
- CIANCIO C. (a cura di), *Bellezza e verità*, Morcelliana, Brescia 2017.
- CLARK A. e CHALMERS D., *The extended mind*, in "Analysis", vol. 58, 1 (1998), pp. 7-19.
- D'ANGELO P., *Estetica*, Laterza, Roma-Bari 2011.
- DESIDERI F., *All'origine dell'estetico. Dalle emozioni al giudizio*, Carocci, Roma 2018.
- DEWEY J., *L'arte come esperienza* (1934), trad. it. di C. Maltese, La Nuova Italia, Firenze 1967 (nuova ed. a cura di G. Matteucci, cit.).
- DUTTON D., *The Art Instinct: Beauty, Pleasure, & Human Evolution*, Oxford

- University Press, Oxford 2009.
- ESPOSITO C., *Il nichilismo del nostro tempo. Una cronaca*, Carocci, Roma 2021.
- ESPOSITO C., MADDALENA G., PONZIO P. e SAVINI M., *Bellezza e realtà. Letture di filosofia*, Edizioni di pagina, Bari 2019 (I rist.).
- FERRARIS M., *Estetica razionale*, Raffaello Cortina, Milano 2011.
- , *Manifesto del nuovo realismo*, Laterza, Roma-Bari 2012.
- , *Filosofia globalizzata*, a cura di L. Caffo, Mimesis, Milano 2013.
- FRANZINI E., *Fenomenologia ed esperienza estetica*, in L. Russo (a cura di), *Esperienza estetica. A partire da John Dewey*, cit., pp. 85-97: 90-1.
- , *Filosofia della crisi*, Guerini e Associati, Milano 2015.
- GARDNER H., *Verità, bellezza, bontà. Educare alle virtù nel ventunesimo secolo* (2011), trad. it. di V.B. Sala, Feltrinelli, Milano 2011.
- GARRONI E., *Senso e paradosso. L'estetica, filosofia non speciale*, Laterza, Roma-Bari 1986.
- HAN B.-CH., *La salvezza del bello* (2015), trad. it. di V. Tamaro, Nottetempo, Milano 2019.
- HEGEL G.W.F., *Fenomenologia dello Spirito*, trad. it. di V. Cicero, Rusconi, Milano 1995.
- IANNILLI G.L. e MARINO S. (a cura di), *Book Forum on Estetica e natura umana: Questions by Simona Chiodo, Roberta Dreon, Shaun Gallagher, Tonino Griffero, Jerrold Levinson, Claudio Paolucci, Richard Shusterman: Replies by Giovanni Matteucci*, in “Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy”, vol. XII, 2 (2020), pp. 593-639.
- LYOTARD J.-F., *Perché la filosofia è necessaria* (2012), trad. it. di R. Prezzo, Raffaello Cortina, Milano 2013.
- MARQUARD O., *Crisi dell'attesa – Ora dell'esperienza. Sulla compensazione estetica della perdita moderna dell'esperienza* (1981), in Id., *Compensazioni: antropologia ed estetica*, trad. it. e cura di T. Griffero, Armando, Roma 2007.
- MATTEUCCI G., *Estetica e natura umana. La mente estesa tra percezione, emozione ed espressione*, Carocci, Roma 2019.
- , *Presentazione* in J. Dewey, *Arte come esperienza*, nuova ed., a cura di G. Matteucci, Aesthetica Edizioni, Milano 2020.

- MERLEAU-PONTY M., *Elogio della filosofia* (1953), trad. it. di C. Sini, Editori Riuniti, Roma 1999<sup>3</sup>.
- NIETZSCHE F., *Frammenti postumi*, trad. it. di S. Giametta, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. VIII/III, Adelphi, Milano 1986.
- NÜSSLEIN VOLHARD CH., *L'incanto degli animali. Bellezza ed evoluzione* (2017), trad. it. di L. Nera, Il Saggiatore, Milano 2020.
- PACI E., *Dewey e l'interrelazione universale*, in Id., *Tempo e relazione*, Taylor, Torino 1954.
- PORTERA M., *L'evoluzione della bellezza. Estetica e biologia da Darwin al dibattito contemporaneo*, Mimesis, Milano 2015.
- PRUM R., *L'evoluzione della bellezza. La teoria dimenticata di Darwin* (2017), trad. it. di V. Marconi, Adelphi, Milano 2020.
- RECCHIA LUCIANI F.R., *Per una critica della ragione tattile: dal corpo politico all'ontologia aptica. Note filosofiche a margine di una pandemia con e oltre Jean-Luc Nancy*, in «Post-Filosofie. Rivista di pratica filosofica e scienze umane», a. XII, n. 12 (2019) numero monografico “Le rivoluzioni dell'alterità”, pp. 11-39, qui: <https://ojs.cimedoc.uniba.it/index.php/postfil/article/view/1172>.
- RUSSO L. (a cura di), *Esperienza estetica. A partire da John Dewey*, Aesthetica Preprint. Supplementa, Palermo 2007.
- SEEL M., *Aesthetik des Erscheines*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2003.
- VELOTTI S., *È ancora possibile un'esperienza estetica?*, in L. Russo (a cura di), *Esperienza estetica. A partire da John Dewey*, cit., pp. 61-70: 65.