

## ***L'educazione estetica dell'uomo – una questione politica. Schiller 1795***

Uno di quei testi *filosofici* che è un piacere (falso? perché poi è più difficile e faticoso di quel che sembra?) leggere e che leggiamo per questo – a prescindere dalla loro correttezza e valenza. E che proprio per questo, come di solito accade ai piaceri (i quali, o *prescindono* – magari dallo stesso portato della loro difficoltà e fatica – o non sono), fa male, è o può essere – finché piacere, ancorché intellettuale, rispetto a Tommaso o Quine – pericolosissimo.

Schiller medesimo ha tenuto conto di qualcosa del genere con Kant: si è reso leggibile (certo innescando tante questioni irrisolte, o accumulando difficoltà) solo dopo aver letto l'illeggibile Kant; si è emancipato dalla tecnica – se se ne è emancipato – ed è così umano, solo dopo essersi fatto schiavo – ad un certo grado – della tecnica ed essere stato – ad un certo grado: od è proprio questa l'umanità? ma se lo è, allora, non lo è, non si vede come possa esserlo, quella dell'educazione estetica proposta da Schiller! – DISUMANO.

Una selva di luoghi – benché ci sia anche (o soprattutto?) *irriducibilmente altro e altro* – poi divenuti comuni. *L'educazione estetica dell'uomo*. E paradossalmente. Avendo dovuto consistere più o meno nel – essere e produrre il – contrario. Scandalizzare. Indubbio che: in certi spiazzati della selva o lungo i suoi lunghi fitti margini, e dovunque sia *pensante*, ci riesce ancora, a scandalizzare; di sicuro poi: per quanto riguarda la mancanza della sua benché minima applicazione pratica; con questo che è sì, di per sé, dopo oltre due secoli, uno scandalo.

*L'educazione estetica dell'uomo*. Non solo – neanche a supporlo, anzi: ma *massimi sistemi! massimi!* – stanchi e stancanti ritornelli sull'*alienazione* (termine che si ritrova com'è noto già in Rousseau) ecc.

Cose vecchie già a fine Settecento. Alienazione ecc. (e l'industrializzazione e la meccanizzazione – concettualmente.) Ma allora quanto è vecchio il Duemila – in cui (p)e(r)sistono sfacciatissime alienazione ecc. (quasi non se ne fosse mai parlato, quasi facendo, il mondo intero, finta di niente)? Quanto è senza concetto – e ricordo e ascolto e deduzione – il Duemila? O quanto è senza concetto – e ricordo e ascolto e deduzione – la vita di per sé? Quanto è, in generale, lettera impotentemente morta, il concetto?

Politica è noia, annoia [*noia* pure nel senso del “genere di componimento poetico di derivazione provenzale, consistente nell'enumerazione, spesso a carattere moralistico, di fatti od oggetti sgradevoli”]. Anche per questo – spesso – provoca disinteresse. Perché col potere ci si diverte – nella misura in cui ci si diverte – soltanto chi lo esercita. Gli altri che restano fuori (ma Schiller vorrebbe dimostrare che o non esiste questo fuori o non si ha in senso proprio umanità) a guardare – si annoiano o pettegolano. Anche se il potere è potere di vita o di morte su di te – il

potere (la legge, i suoi bracci) annoia perché impersonale e tu sei, se sei, e quando/ quanto sei, sei una persona sei. (Schiller vuole unire legge e natura e soltanto così fare risultare la persona, pare.)

*L'educazione estetica dell'uomo* consisterebbe, ipotizzo in limine, nel rendere – passando dall'inevitabile naturale – il potere (o politica o città) un po' più persona (o differenza irriducibile: come, derridaianamente, deferimento indifferibile) e la persona – un po' più potere (umanamente universale, cioè legge). Per togliere la noia, anche per togliere la noia. (Se la politica è noiosa perché non c'è la persona, le persone a loro volta si ritrovano – accade, a chi non ha potere, a chi non può fare niente – annoiate nell'*impoliticamente* o nel troppo ed eccessivo dell'*impoliticamente*. Con la noia che per Baudelaire, si sa, è un mostro il quale “Il ferait volontiers de la terre un débris Et dans un bâillement avalerait le monde”).

Cito [“cito”: *quanto* maschile di Cita? *quanto* scimmia? *quanto* non scherzo, poi, in questo? *quanto* non si può scherzare (con il *quanto*)?] dall'ed. Bompiani, a cura di G. Boffi (2007).

*L'educazione estetica dell'uomo*. Ancora. Prontuario/manuale STOICO/stoicizzante. Potrebbero venire intese anche così le – non a caso → Seneca – *lettere* sull'educazione estetica dell'uomo ... Bisognerebbe leggere prima Shaftesbury, però, prima di parlare di queste lettere, mi si dice. Anthony Ashley-Cooper, III conte di Shaftesbury. In inglese, leggerlo. Gratis online. Shaftesbury e Hutcheson leggere, almeno: ed Edmund Burke. Ma Chi – ne ha (mi dà) la forza, ed il tempo, e la convinzione? E poi le opere – sue, di Shaftesbury, se non degli altri – sono sparpagliate. Non ne ha fatta una, per bene e completa, come dovrebbe essere (si fa per dire ...). Tipo l'*Etica* di Spinoza (che poi ha scritto anche il *Tractatus* e trattatelli vari, tanto trattatelli quanto epocali, Spinoza ...). Ma tante – opere. Shaftesbury. Sparpagliato, l'effetto. Ineffettuale, per questo – rischia. (E noi che cosa rischiamo, vittime di un simile sparpagliato che ci porta a non leggere il Lord, Shaftesbury? Tu che cosa rischi, se *io* non l'ho letto, Shaftesbury? Il rischio che cosa rischia? ...) (Kant invece l'ho letto. E – per riposarmi da Kant – Rousseau ...)

## LETT. 2

Inizieremo dalla lett. 2. “Arte ... figlia della libertà” – vi si legge. Insomma, mica tanto – commento. Al limite, è padre o madre. Causa, non effetto – di libertà, l'arte. Se per avere arte ci vuole tecnica (etimologicamente, come si sa, la stessa parola *arte-o-tecnica* in Antico; ed anche nel Medioevo ed oltre arte è mestiere). Molta fatica, molto esercizio. Per imparare a suonare il piano, ad es. Non ho la libertà di annoiarmi, per imparare a suonare il piano, ad es.; se voglio imparare a suonare il piano, ad es. Non ho tempo, non ho spazio → devo stare lì con le mani.

Di contro all'arte/libertà, vi sarebbe “l'*utile* il grande idolo del tempo”. (Al che verrebbe subito da ribattere: e che cos'è l'arte, se non l'umanamente sommamente utile? Utile per far passare il tempo – ed in questo senso *gioco*, l'arte: ne ripareremo

... – ossia per (intra)tenere in vita l'uomo, l'animale pronto al suicidio, l'animale del “che si fa stasera?”, l'animale che ha il problema della scelta.) Non solo: “lo stesso spirito filosofico della ricerca strappa all'immaginazione una provincia dopo l'altra e i confini dell'arte si restringono quanto più la scienza allarga i suoi”. Leopardi, che sarebbe nato di lì a poco, condividerà più o meno queste approssimazioni e se ne incupirà, anche cinicamente; in un nichilismo cinico (almeno ontogenoseologicamente), anche. Noi non possiamo condividerle. Di sicuro non *sic et simpliciter*. Non solo perché le hanno condivise – senza pensarci o pensandoci male – a milioni o bizzeffe. Ma anche perché ... Anche perché dobbiamo fare qualcosa di nuovo! Ecologicamente! Dicevamo dell'*utile*? Negativo in quanto tale – o soltanto per il tipo di utilità riconosciuta? E filosofia/scienza vs. arte? Arte si ha solo nella leopardiana dimensione delle “favole antiche”? Non è un po' troppo semplice, così? Non è proprio questo, uno strappo\* – oramai prevedibile quanto visto e rivisto – “all'immaginazione”?

“Far precedere la bellezza alla libertà” – così corregge il tiro Schiller. Se la bellezza precede la libertà o è bellezza platonica o è bellezza artistica. Ma se è bellezza artistica, l'arte non può essere figlia della libertà. E se in qualche senso lo è, ne è anche, in qualche altro, genitrice.

Facciamo il caso che la bellezza non sia né platonica né artistica ma naturale. Pure in questo caso non è comunque figlia – rispetto alla libertà. La libertà viene dopo. Prima la bellezza (l'essere, il mondo: fosse pure la “possibilità”, nel senso che disotto preciseremo) – poi la libertà. E non è un “fare” nostro – quello del “far precedere la bellezza alla libertà”. Più che un “fare”, è un rendersi conto. Rendersi conto che – prima viene l'essere o il *pur-che-sia*, poi le possibilità o il *qualcosa*. Prima – diciamolo trivialmente – il dovere, poi il piacere. Anche se quest'ultimo fosse – mettiamo – il fine o avesse un qualsivoglia tasso di finalit . Lettera 11, perentoria: “Noi siamo non perché pensiamo, vogliamo, sentiamo; né pensiamo, vogliamo, sentiamo perché siamo. Siamo perché siamo; sentiamo, pensiamo e vogliamo perché fuori di noi c'è ancora qualcos'altro”.

Schiller continua su questo piano. Attribuendo implicitamente alla politica (da “polis”, città) l'obiettivo della libertà (“l'aria della città rende liberi”, recitava il proverbio tedesco d'età medievale, sicuramente noto allo stoccardese Schiller), considera bellezza e arte, in quanto di questa produttrice, mezzi essenziali, dalle valenze anche pratiche (e quindi “utili” – con contraddizione rispetto alla precedente condanna categoriale di questa dimensione), per il conseguimento dell'obiettivo, o più in genere per la realizzazione, della politica: “per risolvere *in pratica* [... un] problema politico, si deve procedere attraverso il problema estetico, dacché è attraverso la bellezza che si perviene alla libertà” (corsivo nostro. Aggiungiamo: 1) anche l'estetico è un problema: ma a causa di sé stesso o della – sua conciliazione con la – politica?; 2) l'estetico pare mediare tra bellezza ed arte; 3) perché la bellezza rende liberi?; 4) la valenza pratica della bellezza dipende dal fatto che essa è e che l'essere è uno solo e che quindi non vi sono *a priori* scollamenti o problematiche relazionali tra essere ed essere, tra piano e piano della realtà, tra ontologia

---

\* Metafora a cui ricorrer , notoriamente, anche il leopardiano Pirandello con lo “strappo nel cielo di carta” del cap. XII del *Fu Mattia Pascal* (1904).

gnoseologia etica estetica ecc.? 5) ma allora dove stanno o perché ci sono i problemi?).

Per Schiller “*la più perfetta di tutte le opere d’arte*” è “*l’edificazione di una vera libertà politica*”. Ecco la dichiarazione forse più importante ed esplicita a sostegno della linea interpretativa che tratteggiamo qui – per questo l’abbiamo messa in corsivo. Che significa? L’opposto dell’*art pour l’art* (“... e il Verso è tutto”). Dell’estetismo – perciò “decadente”<sup>\*</sup> – di quando, nei decenni successivi a Schiller (che pure ritiene di vivere, anche se non da decadente, entro un’“umanità decaduta”), ci si renderà conto della difficoltà, se non impossibilità, d’un’educazione estetica o di “fare della propria vita un’opera d’arte”: non nel senso fine a se stesso dannunziano (almeno del D’Annunzio più esteta o snob: ed anche in questo caso, a voler interpretare così il suo messaggio e la sua opera) ma nel senso di essere, a livello politico e quindi storico-sociale o intersoggettivo, autori della propria vita quanto – con la stessa “libertà”: che non è assoluta ma dipende dalla tecnica, dal gusto e cultura del tempo, dalle aspettative dei fruitori, dalle altre opere d’arte ecc. – quanto l’artista lo è della propria di opera. Non si tratta però – aggiungiamo ad integrazione – soltanto di una metafora o di un parallelismo. L’arte stessa – qui in quanto mezzo alla bellezza, più che esempio d’autonomia e creatività ossia di libertà – svolgerà un ruolo decisivo nel condurre (educare) la vita dei politici o cittadini – da cui poi quella collettiva della politica o città (ma più in genere dell’umanità) – alla bellezza della libertà (dell’autopoiesi, potremmo anche dire; o del principio d’autodeterminazione – ai popoli applicato proprio a partire dal Settecento e da Kant) ed alla libertà della bellezza (che tale è nella misura in cui non risulta sottomessa o riducibile a nulla, a cominciare dall’“utile”). Questa concezione della bellezza – se attribuibile a Schiller (“l’arte dell’ideale ... deve abbandonare la realtà e con audacia grande innalzarsi al di sopra del bisogno”) – come sorta di idea platonica, fornisce un principio che, quale vincolo virtuoso, impedisce alla libertà dell’autopoiesi politico-esistenziale di ridursi a concepirsi solipsisticamente; consentendole invece di realizzarsi nel mondo o d’averne la possibilità, almeno a titolo di principio.

A tali prospettive d’ampio respiro e tutt’altro che meramente estetizzanti, bisogna pensare, quando nei decenni successivi a Schiller verranno elaborate posizioni come quelle, per citare le più note, di un Dostoevskij per il quale (così la consuetudine ha voluto intendere, rendendola proverbiale, un’estrapolazione dall’*Idiota*, del 1868) “la bellezza salverà il mondo”<sup>†</sup>; o di un Nietzsche, la cui *Nascita della tragedia* (del

---

\* “«Con che si caratterizza ogni decadenza letteraria? Con questo, che la vita non risiede più nell’insieme. La parola diventa sovrana e spicca un salto fuori della frase, la frase ingrossa e oscura il senso della pagina, la pagina acquista vita a spese dell’insieme». Così Nietzsche parla della decadenza nel suo sfogo personale contro l’arte e la persona di Richard Wagner”, W. Binni, *La poetica del decadentismo italiano*, Pubblicazioni della Scuola Normale Superiore di Pisa in coedizione con Sansoni, Firenze, 1936. Da qui traiamo anche la cit. da O. Wilde – «Ho messo il mio genio nella vita, non ho messo che il mio talento nei miei libri» – la quale non confuta il venir meno dell’arte come “edificazione di una vera libertà politica”. La vita cui fa riferimento Wilde è privata, apolitica; come quella del *Piacere* di D’Annunzio: vita, per la mancanza di politica, accomunabile, anche se senza “piacere”, a quelle dei personaggi dei “decadenti” Pirandello o Kafka; ed alle vite stesse di Pirandello o Kafka; o più in genere dell’artista moderno: non-vite incentrate, quando se ne ha la possibilità, sulla propria specifica arte, ossia rinchiusi in sé dopo un rigetto, vero o presunto, da parte del mondo.

† Cfr. T. Todorov, *La bellezza salverà il mondo. Wilde, Rilke, Cvetaeva* [2006], Garzanti, 2010. Ma anche il Tommaseo neoromantico di *Bellezza e civiltà* (1857).

1872; singolarmente composta a Basilea proprio negli anni in cui vi era di passaggio Dostoevskij che stava componendo l'*Idiota*, poi letto in traduzione francese da Nietzsche, che arriverà a considerarne l'autore suo "fratello di sangue"), avrebbe potuto essere sottotitolata, anche, "solo come fenomeno estetico l'esistenza del mondo è *giustificata*" (versione alternativa, tramite l'estetica, delle epistemologie a venire che si occuperanno dei rapporti fra verità e giustificazione → J. Habermas, *Verità e giustificazione*, 1999). Cogliamo qui l'occasione dell'occorrenza della parola – kantiana – "fenomeno", per anticipare quanto poi tratteremo diffusamente. Nella lett. 20, la giustificazione estetica del mondo – umano – si basa su quella che possiamo definire l'apertura alle possibilità, propria dello stato o stadio estetico (magari nel senso degli stati o stadi "sul cammino della vita" poi tematizzati da Kierkegaard): "Tutte le cose che possono mai presentarsi nel fenomeno sono concepibili per quattro diversi profili. Una cosa può riferirsi immediatamente al nostro stato sensibile (la nostra esistenza e il nostro benessere): questa è la sua natura *fisica*. O può riferirsi all'intelletto e procurare una conoscenza: questa è la sua natura *logica*. O può riferirsi alla nostra volontà e venire considerata un oggetto di scelta per un essere razionale: questa è la sua natura *morale*. O infine può riferirsi a tutto l'insieme delle nostre diverse capacità senza costituire un determinato oggetto per una singola di esse: questa è la sua natura *estetica*".

### LETT. 3

Passiamo alla lettera successiva, dove Schiller – continuando senza troppo rigore nelle incoerenze già rilevate circa i distinguo, ora attuati ora no, tra arte, bellezza e libertà – identifica l'uomo con l'artista (o, potremmo anche dire, per ridurre tramite genericità qualche contraddizione, con l'esteta-politico) e sostiene che un uomo è uomo se "non si ferma a quanto fece di lui la mera natura, possedendo invece la capacità di muovere a ritroso con la ragione i passi ch'essa compì anticipatamente per lui\*", di trasformare l'opera della necessità in un'opera della propria libera scelta e di elevare la necessità fisica a quella morale" – con "l'uomo fisico" che "si dà delle leggi unicamente allo scopo di accordarsi con le forze", mentre "l'uomo morale", pur soddisfacendo le necessità fisiche ("l'animalità" è "la condizione dell'umanità"), le

---

\* È interessante per saggiare dei testi – al di là delle parole e del significato storico-filologico – la loro valenza logico-argomentativa o *lato sensu* di pensiero, tradurli in termini considerati attualmente scientifici. Facciamolo con questa considerazione di Schiller, stando alla quale l'umanità dell'uomo consisterebbe nella "capacità di muovere a ritroso con la ragione i passi ch'essa [natura] compì anticipatamente per lui [uomo]". Darwinianamente, potremmo commentare, l'evoluzione-natura fa sviluppare il cervello, da cui la cultura-uomo; da quest'ultima, la consapevolezza retroattiva (umana) del processo (naturale). Messa in questi termini, l'argomentazione di Schiller – che resta la medesima e che è volta a sottolineare, proto-hegelianamente o post-stoicamente, come la libertà umana consista nel riconoscimento della o delle necessità (che si ha "per dare soltanto un esempio, allorché [l'uomo, sia come singolo, sia come società] estingue con la moralità e nobilita con la bellezza il carattere volgare che il bisogno impresso all'amore sessuale") – acquista per noi una vitalità che rende maggiormente giustizia al suo potenziale speculativo. (Si confronti, infine, l'uomo schilleriano – che "estingue con la moralità e nobilita con la bellezza il carattere volgare che il bisogno impresso all'amore sessuale" – con l'Apollo di Nietzsche: "nel suo nome – sta scritto nell'ultima pagina della *Nascita delle tragedie*, trad. S. Giametta – riassumiamo tutte quelle innumerevoli illusioni della bella apparenza, che in ogni momento rendono l'esistenza degna di essere vissuta e spingono a vivere l'attimo successivo".)

gestisce e trascende con quella libertà o estetica che sola consente, ed è consentita da, una politica degna del nome (attivante cioè l'individuo): così "l'uomo morale" trascenderà dialetticamente anche se stesso, in un "terzo carattere" che sintetizza forza fisica e legge morale, entrambe insufficienti, per opposti motivi (troppa "materia" e troppa poca) all'estetica o, potremmo anche dire, società sana. Scriverà in proposito Schiller, nell'ultima delle lettere, la 27: "In mezzo al regno terribile della forza e in mezzo al regno sacro delle leggi, l'istinto estetico della forma lavora inavvertito a un terzo regno sereno, quello del gioco e dell'apparenza [che non sono certo la ludopatia e la spettacolarizzazione – senza educazione, estetica, libertà e personalità – della società di massa; cfr. G. Debord, *La società dello spettacolo*, 1967; E. Bencivenga, *Giocare per forza*, 1995], dove esso scioglie l'uomo dai vincoli di tutti i rapporti e lo libera [in quanto creatore/creativo] da tutto ciò che si chiama costrizione, tanto nel campo fisico quanto in quello morale".

Impossibile non citare ancora Nietzsche, per il quale – nella *Nascita della tragedia*, la sua opera più schilleriana – "con l'enorme violenza dell'immagine, del concetto, della dottrina etica e dell'eccitazione simpatica, l'apollineo solleva l'uomo dal suo orgiastico annullamento di sé e, sovrapponendosi all'universalità dell'evento dionisiaco [a cui, così come all'apollineo, si giunge *lato sensu* culturalmente: costituendo entrambi, apollineo e dionisiaco, la (matrice della) natura dell'uomo, che è la cultura], gli dà l'illusione di vedere una singola immagine del mondo"; e per il quale Zarathustra (l'umanità) si "redime" – dal lat. «riscattare» – nella misura in cui riesce a trasformare ogni "fu" in un "così volli che fosse". Nella misura in cui – per dirla con Pico della Mirandola che a 23 anni, nel 1486, in pieno Rinascimento, rinveniva in ciò la "dignità" dell'uomo – riesce ad essere "artefice [si noti la parola, contenente quella di "arte"] del proprio destino" (in questo consisterebbero, di fatto, "i principi per mezzo dei quali in generale la ragione si conduce in una legislazione politica", di cui Schiller parla nella lettera precedente). Rinascimento e Romanticismo sublimano dunque in certo senso in Nietzsche, ossia nella più radicale – finora – critica all'antropologia occidentale.

Continuando a risultare approssimato, Schiller quando scrive di "elevare la necessità fisica a quella morale" – e così consentire all'uomo il suo essere "come libera intelligenza" – vuol dire che di fatto identifica morale ed arte/estetica. Nietzsche contrapporrà radicalmente i due piani. Ma si tratta – pare – di meri equivoci terminologici. Schiller e Nietzsche ci stanno dicendo la stessa cosa: la morale – il comportamento e l'attribuzione di valore – dev'essere artistica/estetica. Dev'essere non eterodirezione ma autonomia (temine kantiano quant'altri mai). Deve consentire all'individuo di essere "artefice del proprio destino". Per questo, Schiller può concludere, socraticamente – con un Socrate non valorizzato, sotto questo punto, da Nietzsche – che "l'uomo fisico è *reale*, mentre quello morale è solo *problematico*". Perché quest'ultimo è libero; ed è libero nel senso che è "artefice del proprio destino"; ed è "artefice del proprio destino" nel senso che è artista; ed è artista nel senso che subordina (ma soltanto per realizzarla in seconda battuta od a livello di sintesi) la libertà alla bellezza; e subordina la libertà alla bellezza nel senso che riduce l'essere a forma (estetica); e riduce l'essere a forma (estetica) nel senso, congetturiamo, che considera l'apertura – quella che la filosofia del Novecento

chiamerà l'*apertura* o qualcosa del genere – come l'ontologia fondamentale (→ L. Bagetto, a cura di, *L'apertura del presente. Sull'ontologia ermeneutica di Gianni Vattimo*, 2008).

Chiuso – non aperto – risulta invece lo Stato: corrispettivo socioculturale della fisiologia (cioè necessità e non sufficienza) e dei suoi processi in natura. Eccone la genesi in tal senso tratteggiata da Schiller a partire dal punto di vista di quelli che Eraclito chiamerebbe “svegli”, di contro ai “dormienti” (Schiller parla di “torpore”) e Platone – il Platone del mito della caverna – “filosofi”, mentre Nietzsche “superuomini”: “Egli torna in sé dal suo torpore sensibile [ancora pienamente agente quindi in ambito culturale – la sensibilità, rispetto all'intelletto, risultando “torpore” – ed anzi d'impedimento ad una considerazione critica del processo, individuale e collettivo, di socializzazione: con l'uomo “morale” che è tale in quanto *problematico*], si riconosce come uomo, si guarda attorno e si ritrova – nello Stato. La costrizione dei bisogni ve lo gettò, prima che potesse scegliere liberamente questa condizione; la necessità lo regolò secondo mere leggi naturali, prima che *egli* potesse provvedervi secondo leggi della ragione. Tuttavia in questo stato di necessità, sorto [l'artificio non artistico – perché e finché non libero e/o non bello – dello Stato/ società] unicamente dalla sua determinazione naturale ed altresì organizzato esclusivamente in vista di essa [come dire che la natura umana è l'artificio o la tecnica ma non si ha uomo finché questi non si emancipa dall'artificio o tecnica impostogli dalla natura ai propri, e non umani – o liberi ed artistici – fini], egli non poteva, e non può, essere contento in quanto persona morale [il cui essere e le cui esigenze saranno necessariamente dovute alla natura: la quale quindi, da un lato, costringe l'uomo all'artificio naturale dello Stato o, potremmo anche dire, alienazione tecnico-oggettiva e, dall'altro, alla morale dell'insoddisfazione verso questa dimensione rispetto a quella, altrettanto necessaria e vitale, della realizzazione libero-artistica-soggettiva]”.

La lettera successiva dovrà, dunque, andare alla ricerca, magari asintotica\*, di quel “terzo carattere”, di quella terza via: della sintesi – entro una logica di fatto dialettica – tra “carattere fisico” e “quello morale”, di cui dicevamo in apertura e che così verrà espressa – anticipiamo quanto poi analizzeremo – tramite una dialettica tra sentimento e ragione, nella lett. 14: l'uomo “non deve tendere alla forma a scapito della realtà, né alla realtà a scapito della forma; piuttosto conviene che cerchi l'essere assoluto tramite uno determinato e quello determinato per mezzo di un essere

---

\* Un'idea regolativa, pare la sintesi – “compito della ragione” – come “rapporto reciproco” dei due impulsi – materiale/sensibile e formale/razionale –: “esso [il “rapporto reciproco”] è [per ogni uomo] *l'idea della sua umanità*, quindi un infinito cui egli può viepiù approssimarsi nel corso del tempo, senza tuttavia raggiungerlo” (lett. 14). Questo punto è molto importante. Ci fa vedere tutto il realismo dell'idealista Schiller (la cui formazione da medico e l'aver scritto una tesi di laurea sulla filosofia della fisiologia e sulle interferenze fra natura animale e spirituale dell'uomo, non avrà un valore meramente biografico). Tutta la concretezza – e disillusione; ed anche equilibrio – del romanticismo (perciò) migliore; tutta la sua componente “classica”. “Giacché nella realtà un'azione puramente estetica non è riscontrabile (in quanto l'uomo non può mai uscire dalla dipendenza delle forze), l'eccellenza di un'opera d'arte può consistere allora semplicemente nella sua maggior approssimazione a quell'ideale di purezza estetica, e malgrado tutta la libertà [che quindi, in quanto assoluta, è un ideale: sia detto a livello sia esistenziale che politico (→ Rivoluzione francese) che, come vedremo, ermeneutico] cui si può innalzarsi, ci separeremo pur sempre da quell'opera in un particolare stato d'animo e con una peculiare direzione” (lett. 22).

assoluto. Essendo persona, deve contrapporre a sé un mondo, e dev'essere persona perché un mondo gli si contrappone. Deve sentire perché è cosciente di sé e dev'essere cosciente di sé perché sente". "Se invece ci fossero casi in cui *contemporaneamente* facesse questa esperienza duplice, in cui divenisse cosciente della sua libertà e insieme sentisse la sua esistenza, nei quali sentisse sé in quanto materia e insieme imparasse a conoscersi quale spirito, in tali casi, e assolutamente in questi soltanto, egli avrebbe un'intuizione completa della sua umanità e l'oggetto [un'opera d'arte, una scoperta scientifica, un pensiero filosofico, l'amore, un paesaggio?] che gli procurerebbe tale intuizione gli servirebbe da simbolo della sua *destinazione attuata* [→ Fichte, *La destinazione dell'uomo*, 1800], di conseguenza (questa essendo raggiungibile soltanto nella totalità del tempo) da rappresentazione dell'infinito".

#### LETT. 4

Tre gli snodi di questa quarta lettera, sintetizzabili in un unico discorso; lettera che ha al centro la politica, la polis, lo Stato; lettera dunque che autorizza ulteriormente o fornisce ulteriori elementi per l'autorizzazione alla nostra considerazione dell'educazione estetica dell'uomo schilleriana come di una questione politica e politico-ermeneutica.

"Imperfetta" – viene considerata – "una costituzione statale in grado di ottenere unità soltanto neutralizzando la molteplicità". Concettualmente siamo nei pressi di quella che oggi si chiama biodiversità. Ma il discorso schilleriano si ferma alla diversità umana; è antropocentrico. Colpisce, preventivamente, la burocratizzazione della politica, della società, della cultura; tuttora dilaganti ed in crescendo (a partire dall'ambito dell'istruzione, con le modalità di reclutamento degli insegnanti, i manuali, i test, i voti, l'obbligo dell'inglese più o meno aziendalistico ecc.), nonostante simili accuse rimontino al Settecento. "Lo Stato non deve onorare negli individui semplicemente il carattere oggettivo e generico, bensì anche il carattere soggettivo e specifico".

Come far questo? Mutando "lo Stato del bisogno nello Stato della libertà". E come? Non con il lavoro, dedurremmo. O non innanzitutto con esso. Ammesso e non concesso, infatti, che il lavoro renda liberi, esso – tutt'al più – *rende* liberi, non è libertà. E quindi uno "Stato della libertà" non può fondarsi – a differenza della Repubblica italiana – su di esso. Ma allora come emanciparsi dal "bisogno" (di cui nel saggio *Sulla poesia ingenua e sentimentale*, scritto a ridosso di queste lettere, si dice, senza mezzi termini, essere "spregevole" tutto ciò che ne deriva)?

Prima di tutto, notiamo che non si tratta esattamente di questo. Non si tratta di emanciparsi dal bisogno *tout court* – cosa impossibile e per far fronte alla quale, dove necessario, potrà o dovrà andar bene anche il lavoro. Non si tratta di passare *tout court* dal "bisogno" alla "libertà". Si tratta di passare dallo *Stato* (collettivo, legge ecc.) del bisogno a quello della libertà. Si tratta di quantità, grado, proporzione,



ideale\*. Si tratta di passare da una organizzazione sociopolitica o da uno stare insieme dell'uomo che abbia come *ideale* (termine che possiamo senz'altro usare, considerando la sua frequente occorrenza in Schiller e durante la sua epoca) il bisogno – magari indotto e da intendere in senso lato come ciò che è riconducibile alla materialità biofisica dell'uomo – ad uno che abbia invece la libertà. La libertà della soggettività, specificità, molteplicità, differenza. Lo Stato, insomma, deve comportarsi il più possibile con ogni suo singolo membro, come “l'uomo colto” che “si fa amica la natura e ne rispetta la libertà imbrigliandone semplicemente l'arbitrio”. Deve essere una sorta – si direbbe: ed in antitesi al prussianesimo statalistico di Hegel – di uno “Stato minimo” (→ R. Nozick, *Anarchia, Stato e Utopia*, 1974).

Ma la domanda che ci siamo posti a chiusura d'analisi della precedente lettera, è rimasta inesa. O meglio, il tipo di risposta richiesta (la sua logica ed articolazione ed il tipo d'esigenze che deve soddisfare) lo conosciamo già. Adesso va fornita. Schiller deve esplicitarcela. Si tratta di una “trasformazione dello Stato”; “trasformazione dello Stato secondo principi morali”. *L'educazione estetica dell'uomo* si occupa quindi – dopo Rousseau – di ciò di cui si occuperanno, lungo l'Ottocento, il *Manifesto* di Marx o anche, a modo suo, lo *Zarathustra* di Nietzsche – e prima, il *Walden* di Thoreau. Palingenesi sociale. Con la delicata problematica – espressa già in chiusura della lettera precedente – per cui “quando l'artigiano deve riparare un orologio, ne lascia scaricare le ruote; ma l'orologio vivente dello Stato dev'esser riparato mentre batte, e qui bisogna cambiare la ruota che gira durante il suo movimento”.

## LETT. 6

Iniziamo, nell'analisi della lettera sesta, con una citazione riguardante “la natura greca” – intesa in termini più o meno storici, più o meno ideali: come le categorie di ingenuo e sentimentale del saggio ad esse dedicato – la quale, “sposatasi con ogni fascino dell'arte e con tutta la dignità della sapienza”, non ne è restata “vittima”. A differenza – come già rilevato da Rousseau e poi ribadito da Marx e Nietzsche – “di

---

\* Avvertendo fin d'ora che in Schiller, spesso, la contraddittorietà dell'argomentazione può e deve essere risolta proporzionando dialetticamente – secondo la logica soggiacente al concetto classico ed antiassolutistico di “misura” – i termini coinvolti, possiamo interconnettere alla lavorativa, la questione della tecnica, così resa da L. Pareyson: “Per esser considerato come bello, un oggetto deve dunque esser tale da “invitare o piuttosto da costringere, in virtù della sua costituzione oggettiva, a notarvi la proprietà del non esser determinato dall'esterno”. Esso dunque deve avere sì un concetto e una regola, deve sì mostrarsi come determinato e regolare, come il risultato di una tecnica, ma bisogna ch'esso inviti a prescindere dal concetto, dalla regola, dalla tecnica: dev'essere sì determinato, ma apparire come determinantesi. “L'oggetto deve possedere e mostrare una forma che permetta una regola; ma non è necessario che l'intelletto conosca questa regola, perché la conoscenza della regola distruggerebbe ogni apparenza di libertà: basta che l'intelletto sia condotto a una regola che resta indeterminata”. “Una forma che mostra una regola si dice conforme all'arte ovvero tecnica”: la conformità all'arte, la regolarità, la tecnica è dunque necessaria alla bellezza, purché ne resti indeterminata la regola. “Una rappresentazione della tecnica è necessaria per condurci alla libertà nel regno dei fenomeni ... Perciò la libertà nel fenomeno è sì il principio della bellezza, ma la *tecnica* è la condizione necessaria della nostra *rappresentazione* della libertà. Il principio della bellezza è la libertà del fenomeno; il principio della nostra rappresentazione della bellezza è la tecnica della libertà” (*Etica ed estetica in Schiller*, 1983, p. 75).

noi” moderni (e “sentimentali” perché nostalgici di una natura come la greca, che idealizziamo proprio per una questione di mancanza). In noi moderni “le forze dell’animo si mostrano, anche nell’esperienza, scisse al modo in cui lo psicologo le separa nella teoria, e vediamo non semplicemente singoli soggetti, bensì intere classi di uomini sviluppare una sola parte delle loro attitudini, mentre le restanti sono accennate appena, con debole impronta, come in piante patologicamente deformi”.

Domanda – e risposta – rousseauiane: “Da dove questo rapporto sfavorevole degli individui, nonostante tutto il vantaggio della specie [della polis, della cultura in senso tecnico: basti pensare ad es. alla medicina ed all’allungamento della vita, che beneficia l’individuo non in quanto persona o esistenzialmente ma in quanto membro di una specie e/o società]? Perché il singolo greco si qualificava rappresentante del suo tempo e perché l’individuo moderno non può osare tanto? Poiché a quello conferì le sue forme la natura che tutto unifica, a questi l’intelletto che tutto divide”. Rousseau, più di trent’anni prima: *Emilio o dell’educazione*.

Ma Schiller non è Rousseau – neanche Rousseau era quell’ingenuo naturista che banalmente si crede – e la sua riabilitazione della natura e critica dell’intelletto sono molto circostanziate. Né è positiva la natura in quanto tale né è negativo l’intelletto in quanto tale. La natura è condizione necessaria – magari anche, in alcuni casi, a livello esemplare\* – alla vita umana ma non sufficiente; condizione, quest’ultima, resa possibile solo dalla cultura, o meglio, da quella cultura capace di indirizzare a ciò l’intelletto. Cultura, dunque, che non deve essere quella moderna dello “spirito di astrazione” – per cui “l’intelletto intuitivo e quello speculativo” si scindono [e si potrebbe aprire qui, entro la critica a quello che Schiller chiama “spirito di astrazione”, anche il fronte della critica alle culture umane come culture “simboliche”: ma Schiller, oltre a non volerlo, non potrebbe nemmeno farlo, avendo idealisticamente e platonicamente una concezione piuttosto negativa della materia – “l’arte è infatti figlia della libertà e desidera ricevere la sua norma dalla necessità degli spiriti, non dall’indigenza della materia” (lett. 2) – e comunque subordinandola

---

\* “La libertà e l’indipendenza dell’oggetto consistono nella sua forma propria. Quando la materia è plasmata dalla mano dell’artista, essa è completamente dominata e asservita all’intento dell’artista: la tecnica di per sé domina l’oggetto e non lo costituisce in libertà. La struttura dell’oggetto che è risultato della tecnica è completamente determinata. Considerare l’oggetto come prodotto di tecnica non significa considerarlo nella sua bellezza, appunto perché in tal caso l’oggetto non appare nella sua libertà. La tecnica è il contrario della bellezza, perché la tecnica è determinazione, mentre la bellezza è autodeterminazione. Il prodotto della tecnica è eteronomo, l’oggetto bello è autonomo ... Il prodotto della tecnica, in quanto segue una legge esterna ed è determinato dall’esterno, può esser perfetto, ma non bello, perché bello è l’oggetto che segue la propria legge e si determina da sé. Gli oggetti della natura si determinano da sé: in essi la materia riceve forma non in base a una legge esterna, bensì in base alla stessa legge interna della natura. La tecnica della natura è interna agli oggetti naturali. ... L’opera della natura è libera ... perché la tecnica della natura è interna. ... Perché sussista bellezza bisogna che l’oggetto sia prodotto di spontaneità. La spontaneità è ciò per cui l’oggetto naturale è il fenomeno della libertà, è la libertà del fenomeno” (Pareyson, *Etica ed estetica in Schiller*, p. 75).

allo spirito (così come subordina la natura alla cultura)\*, anche se non uno spirito “di astrazione” nel senso del dualismo anti-kantiano fra intuizione e speculazione] – la quale, in quanto tale, ha portato epistemicamente alla “divisione delle scienze” e politicamente alla “separazione dei ceti”.

Questa scissione – culturalmente prodotta: a conferma del nostro essere, con Pico, artefici del nostro destino: sia nel bene che nel male – è la “ferita dell’umanità moderna” (che in quelli stessi anni si declinerà anche in quanto verrà poi chiamato nichilismo†).

Schiller continua, con quello che oggi – ma soltanto oggi: ossia da qualche tempo – pare un *refrain*. Citiamo estesamente; il *refrain* strutturandosi come tale anche a partire da luoghi come questo: “Quella natura di polipo degli stati greci, in cui ogni individuo godeva di una vita autonoma e, ove fosse necessario, poteva diventare un tutto, fece posto ad un artificioso meccanismo in cui movendo dalla giustapposizione di parti infinitamente numerose, ma prive di vita, si forma nel tutto una vita meccanica. Allora si disgiunsero violentemente lo Stato e la Chiesa, le leggi e i costumi; il godimento fu separato dal lavoro, il mezzo dal fine, lo sforzo dal compenso [alienazione: Rousseau, Marx]. Perennemente legato soltanto a un piccolo, singolo frammento del tutto, l’uomo medesimo si forma unicamente quale frammento [cfr. i *Frantumi* di un Boine o i *Trucioli* di uno Sbarbaro ma anche i frammenti, loro malgrado, dei presocratici ... o gli aforismi del “moderno” Pascal ... per non parlare di quelli di Nietzsche che si lamenta delle stesse cose di Schiller] e, avendo nell’orecchio continuamente il rumore monotono della ruota che gira, non sviluppa mai l’armonia del suo essere: diventa solo una copia della sua occupazione, della sua scienza, anziché esprimere, nella sua natura, l’umanità. La stessa frammentaria, scarsa partecipazione che collega ancora i singoli membri con il tutto, non dipende

---

\* Nel saggio *Sulla poesia ingenua e sentimentale* (citiamo dalla trad. di E. Franzini e W. Scotti per SE, 1986), per quanto riguarda il primo punto si ha: “Ogni realtà è inferiore all’ideale; ogni cosa che esiste ha dei limiti, mentre il pensiero è privo di limiti” (frase piuttosto avventata, per un kantiano ...). Per il secondo: “La meta cui l’uomo *tende* mediante la cultura è di gran lunga preferibile a quella che *raggiunge* mediante la natura ... L’uomo natura può progredire solo coltivandosi e divenendo dunque uomo di cultura”. In Nietzsche – §24 della *Nascita della tragedia* – “l’arte non è solo imitazione della realtà naturale, bensì proprio un supplemento metafisico della realtà di natura, posto accanto a questa per superarla”.

† D’una sorta di proto-nichilista, tratteggia la figura lo stesso Schiller in *Sulla poesia ingenua e sentimentale*: lo chiama “idealista” ed il suo idealismo o sentimentalità – accostabile in approssimazione a quello che dall’Ottocento chiamiamo nichilismo – consisterebbe nella perdita della “ingenuità” o naturalezza. Perdita che anticipa quella, forse più famosa, della “aurea” poetica, tematizzata da W. Benjamin nel Novecento e causa/effetto dello *spleen* baudelaireiano del secolo precedente. “L’idealista è ben lungi dall’averne un destino così favorevole [come quello del realista/ingenuo per il quale “vi è luce nel suo intelletto e felicità nel suo cuore”]. Non solo egli frequentemente si scontra con la felicità, avendo perduto la possibilità di rendersi amico l’attimo, ma persino si scontra con se stesso, giacché non lo possono soddisfare né il suo sapere né il suo agire. Ciò che egli pretende da sé è un infinito, ma tutto ciò che produce è limitato ... [Il realista] si mostra amico degli uomini, pur senza avere un concetto molto elevato dell’umanità, [l’idealista] ha un concetto a tal punto elevato dell’umanità da correre il rischio di disprezzare gli uomini”. Kantianamente, Schiller – “trovando la via del nostro cuore soltanto in virtù della ragione” – non prende le parti dell’idealista acriticamente ma media fra realismo ed idealismo. Osservando, descrittivamente o avalutativamente (atteggiamento che da solo dovrebbe bastare a far riconsiderare quanto viene ancora spacciato per romanticismo in secca antitesi all’illuminismo, mentre nei casi migliori, come questo, l’uno e l’altro si compenetrano a vicenda): “L’aspirazione dell’idealista va troppo oltre la vita sensibile e il tempo presente; solo per la totalità, per l’eternità egli intende seminare e piantare, e però dimentica che la totalità è solo la sfera complessiva dell’individuale, che l’eternità è solo la somma degli istanti”.

dalle forme che essi si danno spontaneamente (e invero come si potrebbe affidare alla loro libertà un meccanismo così artificioso e avente in orrore la luce?), bensì vien loro prescritta, con scrupoloso rigore, da un formulario in cui si tiene legata la loro libera intelligenza. La lettera morta sostituisce il vivo intelletto e una memoria ben esercitata guida con maggior sicurezza di quanto potrebbero genio e sensazione”. C’è già il *core* – nel senso inglese del termine – di Pirandello → *Quaderni di Serafino Gubbio operatore* (1916/25). Per non dire della miriade – di narratori e pittori e registi ecc. – che ne è seguita. Tutti costoro – Schiller compreso – intendono l’uomo autonomo – e non automa – l’uomo vitruviano, potremmo dire, l’uomo artefice del proprio destino, non ecologicamente. Al pari di coloro che hanno ispirato tale ideale umano: i rinascimentali, con in testa Pico. (Tutto ciò all’interno di un’antropologia religiosa dove Dio si fa Uomo: anche se, per i romantici e Schiller, la divinità è più lo spinoziano *Deus sive natura*.) La critica alla frammentarietà dell’umanità non riguarda tanto la frammentarietà di questa rispetto all’extra-umanità o natura; non riguarda una frammentarietà esterna ma interna all’umanità stessa. Come se: 1) una volta risolti tutti i problemi sociali (storici) si fossero risolti tutti i problemi umani (biofisici); 2) come se non fosse quest’illusione, la causa prima dei problemi. Tale limite – o deficit cognitivo: da cui le attuali crisi ambientali – si ha anche quando ci si occupa della natura, del rapporto uomo-natura: o si subordina cristianamente questa a quello – come vediamo e vedremo, almeno in certa misura, in Schiller – o addirittura, con Leopardi (e poi Pirandello), si propone una para-manichea ontologia del negativo. E se si protesta per simili considerazioni, citando *Sulla poesia ingenua e sentimentale*, che al rapporto uomo/natura è programmaticamente dedicato, si risponderà notando come tale rapporto risulti in Schiller – e forse più in generale nei romantici – uno pseudo rapporto e quindi quello per la natura come extra-umano, uno pseudo interesse: infatti, rispetto alla natura, quello che interessa è esclusivamente il *sentimento* e le *sensazioni* naturali o derivate dalla natura e non la natura in sé o di per sé; vale a dire indipendentemente dall’uomo (ed a prescindere dagli eventuali limiti trascendentali/kantiani circa un accesso a simile indipendenza). La natura è ridotta a *poesia* e quindi a simbolo (mentre non vale il viceversa, che sarebbe ritenuto volgare materialismo\*): in *Sulla poesia ingenua e sentimentale* se si legge che “I poeti sono ovunque, e per definizione, i *conservatori* della natura. Quando non possono più esserlo ... si presentano come i *testimoni* e i *vendicatori* della natura. O *saranno* natura perduta o la cercheranno. Il poeta o è natura o la *cercherà*”. Ma si legge anche che: “Quella natura che tu invidi all’essere non razionale, non è degna di nostalgia né di rispetto. Essa sta dietro di te e dietro di te deve stare in eterno”). Cosicché la critica allo “spirito di astrazione” avanzata da Schiller potrebbe, in certo senso, venir ritorta

---

\* Schiller, se non nega – a nessuno livello: dall’ontologico al gnoseologico – la materia (come invece accadrà, portando alle estreme conseguenze Platone, con tendenze iper-idealistiche, anche italiane), tuttavia accade che la svaluti: “un riguardo *per la materia in se stessa* ... non è degno dell’umanità, la quale deve invece apprezzare ciò che è materiale solo nella misura in cui è capace di ricevere una forma e di estendere il regno delle idee” (lett. 26).

contro lui stesso\*. Il “sentimento” stesso viene poi considerato nei suoi aspetti o dimensioni meno materiali. Viene ricondotto a *pensiero*. Come risulterà chiaramente nella lett. 25: “Da schiavo della natura, qual è sinché si limita a sentire, l’uomo ne diventa legislatore non appena pensa. In quanto l’uomo dà forma alla materia, e finché gliela dà, rimane invulnerabile ai suoi effetti: nulla può infatti ferire uno spirito, fuorché ciò che gli toglie la libertà, mentre lo spirito può dimostrare la propria dando forma all’informe”.

Ma seguiamo ancora l’arringa di Schiller, alla quale potremmo abbinare una sconfinata e variegata bibliografia derivativa. “Se la comunità prende l’ufficio quale misura dell’uomo; se in uno dei suoi cittadini onora unicamente la memoria; in un altro l’intelletto tabellare, in un terzo soltanto l’abilità meccanica; se qui, indifferente al carattere, insiste esclusivamente sulle conoscenze, là invece concede a uno spirito dell’ordine e a un contegno legale il più grande offuscamento dell’intelletto – se, contemporaneamente, da queste singole azioni esige tanta intensità quanta estensione concede al soggetto – possiamo meravigliarci che, per rivolgere ogni cura all’unica disposizione dell’animo che dia onore e profitto, tutte le altre vengono trascurate?”

Bisogna però, a questo punto, dar atto a Schiller – a differenza di tanti che lo hanno seguito e come accade col *surplus* di valenze che spesso si accompagna all’origine di un fenomeno – che dopo un ulteriore attacco alla Stato come fonte quasi costitutiva di alienazione per mancanza di empatia – “lo Stato è geloso del possesso esclusivo dei suoi servitori ... e in tal modo, gradualmente, viene estirpata la singola vita concreta, l’astratto tutto divorandone la misera esistenza, e lo Stato rimane perennemente estraneo ai suoi cittadini, perché il sentimento non lo trova mai” – ed un altro attacco allo “spirito pratico” [si pensi agli odierni “governi del fare”] – il quale, *pendant* dello “spirito di astrazione” e dell’“*utile* il grande idolo del tempo”, “chiuso in un uniforme cerchia di oggetti, e in questa ancor più ristretto da formule, doveva perdere di vista il libero tutto e contemporaneamente impoverirsi nella sua sfera” – riconosce quanto di positivo si ha, nonostante tutto, proprio in ciò che critica. Proto-hegelianamente – o dialetticamente – Schiller fa proprio il negativo, o meglio, scientificamente, con Spinoza, si propone di far giustizia della complessità del mondo

---

\* C’è un passo speculare a questo dell’*Educazione estetica* nella *Poesia ingenua e sentimentale*, dove si arriva a parlare della natura – il diverso rapporto nei confronti della quale discrimina fra *ingenuità* e *sentimentalità* – ma lo si fa, dirà poi Nietzsche, in maniera “umana, troppo umana”; e di proposito, al netto di ogni limite kantiano: “La natura è ormai scomparsa dall’umanità, e soltanto fuori di questa, nel mondo inanimato, nuovamente possiamo incontrarla nella sua verità ... Per gli antichi Greci tutto era diverso. Presso di loro la cultura non degenerò al punto di far abbandonare per essa la natura. L’intero edificio della loro vita sociale era fondato su sensazioni e non sul lavoro composito dell’arte; la loro stessa teoria degli dei era l’ispirazione di un sentimento ingenuo, il parto di un’immaginazione gioiosa, non di una ragione tortuosa come accade per la fede delle moderne nazioni [→ VICO] ... Il Greco non aveva smarrito la natura nell’umanità ... In unità con se stesso e felice nel sentimento della sua umanità ... mentre *noi*, scissi in noi stessi e infelici ... non abbiamo interesse più urgente che fuggire da essa [umanità] e allontanare dai nostri occhi una forma così imperfetta ... Essi sentivano in modo naturale, noi sentiamo il naturale ... il nostro sentimento per la natura è simile a quello che il malato prova per la salute”.

– almeno di quello umano\* – indicando come difficile (ed interessante) proprio lo scorgere la complessità fino alla contraddittorietà dei fenomeni; complessità e contraddittorietà senza spiegare le quali non si spiegano questi. Leggiamo con attenzione e sorpresa (anche perché simili, anti-ideologici, riconoscimenti esprimono *formae mentis* ecologiche): “La mia vita voleva condurre in luce lo sfavorevole indirizzo del carattere del nostro tempo e le sue origini, non già mostrare i vantaggi con i quali la natura lo compensa ... Per quanto poco possa esser grata agli individui questa frammentazione del loro essere, nondimeno *in nessun'altra maniera la specie avrebbe potuto far progressi*” (corsivo nostro).

## LETT. 7

La critica allo Stato avanzata da Schiller – quale parte integrante e fondamentale di quella che considera una “educazione estetica” – viene completandosi; inducendoci a chiedere soccorso – per darne almeno un primo apprezzamento – ad alcuni testi fondamentali in materia. Tralasciando i classici precedenti Schiller – da Platone a Rousseau, passando per Machiavelli, Hobbes, Montesquieu – ricitiamo R. Nozick ed aggiungiamo E. Cassirer, *Il mito dello Stato* (1945). Lasciamo quindi la parola a Schiller, che prosegue la sua argomentazione – sul paradiso perduto, anche se ostativo ad ogni progresso umano, costituito da un rapporto ingenuo con la natura, causa/effetto dell'espressione a trecentosessanta gradi di tutte le facoltà umane – così: “è forse dallo Stato che dovremmo attenderci un'azione siffatta [di restaurare la “totalità” perduta]. Ciò non è possibile, essendo lo Stato, al modo in cui ora è costituito, ad aver indotto al male, ed esso, così come la ragione se lo propone idealmente, dovrebbe esser fondato su questa umanità migliore, invece di poterla fondare ... Si deve dichiarare inattuale ogni tentativo di un siffatto mutamento dello Stato, e chimerica ogni speranza su di esso fondata, finché non sia di nuovo neutralizzata la scissione nell'uomo interiore e la sua natura non sia sviluppata con sufficiente completezza per essere essa medesima l'artista e garantire alla creazione politica della ragione la sua realtà”.

Schiller quando parla della non alienata ingenuità antica, pensa probabilmente – e come Rousseau – ad una dimensione ideale e non strettamente storica: ad una sorta di vichiana “storia ideal eterna” (nella lett. 3 il concetto di natura, non foss'altro in quanto concetto, è considerato qualcosa di artificiale: l'uomo “riguadagna nella sua maturità la sua infanzia, si forma idealmente uno *stato di natura* di cui certo non ebbe esperienza alcuna ma che necessariamente è posto dalla determinazione della sua ragione, e in questo stato ideale si attribuisce un fine che nel reale stato di natura non

---

\* *Sulla poesia ingenua e sentimentale*: “Se dunque la tragedia [rispetto alla commedia] muove da un punto più importante [il “cuore” – che sarebbe più importante – vs. l' “intelletto”], si deve però riconoscere che la commedia procede verso una meta più importante [la sintesi cuore/intelletto o la sublimazione, in *Aufhebung* direbbe Hegel, delle passioni] e, se la raggiungesse, renderebbe ogni tragedia superflua e impossibile. La sua meta è identica a quella verso cui deve tendere l'uomo, vale a dire *liberarsi dalla passione, contemplare sempre la realtà circostante con chiarezza e calma*, rintracciare ovunque più *caso che destino, ridere della stoltezza* più che adirarsi e piangere per la malvagità” (corsivo nostro). Si noti lo sfondo *stoico* – che sta dietro anche a Spinoza – di una simile concezione o, se si vuole, filosofia dell'esistenza. Stoicismo che da Seneca – magari proprio attraverso Spinoza – giunge fino al più importante, in tutti i sensi, amico di Schiller: Goethe.

conosceva e una scelta della quale allora non era capace”). In termini più strettamente storici pensa invece, qualche anno dopo, nel 1819, in Francia, B. Constant; il quale, nel celebre *Discorso sulla libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, sostiene anti-rousseauianamente che “presso gli antichi l’individuo, sovrano quasi abitualmente negli affari pubblici, è schiavo in tutti i suoi rapporti privati. Come cittadino egli decide della pace e della guerra; come privato è limitato, osservato, represso in tutti i suoi movimenti; come parte del corpo collettivo interroga, destituisce, condanna, spoglia, esilia, manda a morte i suoi magistrati o i suoi superiori; come sottoposto al corpo collettivo può a sua volta essere privato della sua condizione, spogliato delle sue dignità, bandito, messo a morte dalla volontà discrezionale dell’insieme di cui fa parte. Presso i moderni, al contrario, l’individuo, indipendente nella sua vita privata, persino negli Stati più liberi non è sovrano che in apparenza. La sua sovranità è limitata, quasi sempre sospesa; e se, a epoche fisse ma rare nelle quali è pur sempre circondato da precauzioni e ostacoli, esercita questa sovranità, non lo fa che per abdicarvi”. Ancora: “Gli antichi, come dice Condorcet, non avevano alcuna nozione dei diritti individuali. *Gli uomini non erano, per così dire, che delle macchine di cui la legge regolava le molle e dirigeva i congegni*. Lo stesso asservimento caratterizzava i bei secoli della repubblica romana; *l’individuo si era in qualche modo perduto nella nazione, il cittadino nella città*”. Quel che ci interessa trarre da questa citazione non è la distinzione *in nuce* tra quanto un secolo e mezzo dopo I. Berlin – nei suoi altrettanto celebri *Quattro saggi sulla libertà* – tematizzerà come libertà attiva (o libertà *di*) e libertà passiva (libertà *da*); c’interessa, come si sarà capito, l’attribuzione da parte di Constant di quella che con Rousseau abbiamo chiamato alienazione, proprio a coloro – gli Antichi – che nel loro stato (inteso sia genericamente come condizione che come istituzione) “naturale”, non avrebbero dovuto avercela; d’accordo con le ricostruzioni dello stesso Rousseau o, prima di lui, di Vico o, dopo di lui – ed in parte: almeno per il concetto espresso in *Della Primavera o delle Favole antiche* – il giovane Leopardi.

Questioni di fanta-antropologia a parte, per il realismo ed empirismo schilleriano “si deve dichiarare inattuale ogni tentativo di un siffatto mutamento dello Stato, e chimerica ogni speranza su di esso fondata, finché non sia di nuovo neutralizzata la scissione nell’uomo interiore”, bisogna procedere, insomma, induttivamente: dal particolare al generale, per tentare di liberare, rigenerare o disalienare e rendere più umana la società. In questo, parrebbe consistere l’*educazione estetica*. Nell’andare a colpire e ad agire sul singolo. Sull’esistenza individuale – per poi redimere (rivoluzionario) od anche solo migliorare (riformare) la collettiva. Del resto, la crisi di quest’ultima dipende proprio dal venire meno della dovuta attenzione verso l’altra componente. Che poi – nominalisticamente – potrebbe considerarsi anche l’unica. O, comunque sia, la più – umanamente: uomo = “uomo interiore” – importante. Ora, ecologicamente – è questo il nostro parametro di giudizio, come si sarà capito – porre l’attenzione sul singolo e particolare, sia esso essere o gesto, è imprescindibile. Anche a livello di azioni ecologiche del singolo membro nella comunità. Tuttavia la singolarità cui fa riferimento Schiller è quella dello “uomo interiore”. E la scissione tra particolare e universale, cittadino e stato, uomo e natura, lo interessa – pare – soltanto perché causa/effetto di quella dello “uomo interiore” o, in una parola, dello

“spirito” (o “anima”: la cui genia, si sa, va da Socrate ad Agostino a Cartesio; dai Greci, ai Cristiani, ai Moderni).

Inoltre, sempre ecologicamente, la particolarità non va considerata, o le particolarità non vanno considerate, irrelate, monadiche; come sembra tendere – in riferimento alla personalità o identità, che per definizione dovrebbe avere (in parte) simili caratteristiche, d'accordo – a fare Schiller: secondo un difetto già proprio del Rinascimento e di Pico, col far scomparire, prima di Fichte – pur irriso su questo punto dal contemporaneo Schiller – il Mondo a vantaggio dell'Io. D'altronde, lo stesso Schiller nel testo, forse più ecologico rispetto all'*Educazione estetica*, *Sulla poesia ingenua*, scriverà che “ogni cosa individuale in essa [natura] esiste soltanto perché vi è qualcosa d'altro; nulla deriva da se stesso, tutto deriva da un momento anteriore e conduce a uno successivo”. Ration per cui alienazione, a livello sociale, non è qualsivoglia *altro* – condizione indispensabile invece per qualsivoglia identità – bensì quello che potremmo considerare un eccesso di *altro* o (fichtianamente) di non-io o anche, in termini più piani, d'impersonalità. Il quale eccesso o ingerenza indebita, impedisce al soggetto di essere – nei limiti della causa e dell'effetto dell'altro o degli altri rispetto a lui (nei limiti del “rispetto” *tout court*, potremmo dire) – artefice del proprio destino, vale a dire sviluppare “la sua natura con sufficiente completezza” da “essere essa medesima l'artista” (l'artefice: con sovrapposizione fra la dimensione estetica e quella poetico-artigiana) “e garantire alla creazione politica della ragione la sua realtà”. Politica come arte, dunque. Ma perché la politica sia arte bisogna che i cittadini – non più, all'indomani della Rivoluzione francese, sudditi – siano artisti. E lo siano a partire dal senso estetico (dai sensi estetici) – questo essendo l'unico capace, e per definizione, di neutralizzare “la scissione nell'uomo interiore”.

Per avere una risultante complessiva, bisogna però aggiungere a tutto questo il dato – anti-idealisticamente tra Machiavelli e Darwin – stando al quale “la grande dominatrice di tutte le cose umane” risulta (da chiedersi poi quanto valga da *pendant* del noumeno kantiano) “la forza cieca”\*. “Forza cieca” che scompagina non poco la situazione. Perché se da un lato può agire negativamente – facendo passare dallo stato di natura allo stato di civiltà, dall'ingenuità alla sentimentalità, causando lo Stato e l'alienazione dell'individuo – dall'altro, se “*dominatrice* di tutte le cose umane” dovrà fare anche il positivo: fra cui la poesia e l'essere artefice del proprio destino da parte dell'uomo. Si capisce allora – come s'era già intuito e constatato – che nella

---

\* Nella lett. 19 si arriva a dire che “sensazione e coscienza di sé” nascono “senza alcun intervento del soggetto, e l'origine di entrambe si trova al di là tanto del nostro volere, quanto della nostra sfera conoscitiva”; mentre nella 20, “la libertà stessa” viene considerata – innescando un problema rispetto all'identificazione di bellezza (artistica e quindi prodotta dall'uomo) e libertà – “effetto della natura, non un'opera dell'uomo”. La lett. 26 prosegue questa linea a vantaggio del caso/natura (con la categoria di ‘caso’, opposta a quella di libertà-umanità); e della bellezza si fornisce, in parte contraddicendo quanto precedentemente espresso o lasciato intendere – ma alla fine affrontando la questione con onestà intellettuale, una concezione di derivazione naturalistica (bio-antropologica): “Essendo la disposizione estetica [che qui proponiamo d'intendere: ermeneutica] dell'animo a originare la libertà, si comprende agevolmente che essa non può derivare da questa e dunque non può avere un'origine morale. Bisogna che sia un dono della natura: solo il favore del caso può sciogliere le catene dello stato fisico e condurre il selvaggio alla bellezza” [alla quale, dunque, si giunge artificialmente/culturalmente, sebbene per stimolo naturale]. Che è come dire: l'uomo è artificiale per natura ...



cecità della “forza” positivo e negativo sono mescolati; siamo al di là (o al di qua) del bene e del male; il passaggio natura/civiltà non è di per sé negativo ma sta a noi – per quel che la cecità della forza ce ne dà la possibilità – renderlo, per usare un’espressione a suo tempo abusata più o meno ironicamente, “dal volto umano”. Con questo abbiamo cercato di rendere coerente il discorso di Schiller. Che, non facendosi troppi problemi di esplicitare la propria coerenza – di pari passo ad una continua densità semantica o ricchezza filosofica – pare – nella lett. 3, ad es. – fare le cose anche troppo facili, su questo punto. Laddove scrive: “l’opera di forze cieche [comunque riconosciuta e tenuta di conto] non possiede alcuna autorità davanti alla quale la libertà abbia bisogno di piegarsi, e tutto deve sottomettersi al fine supremo che la ragione fissa nella sua personalità [ragione ↔ personalità]. In questo modo nasce e si giustifica il tentativo di un popolo, divenuto maggiorenne, di trasformare il suo stato di natura in stato morale” – e quindi politico (se “la filosofia morale stabilisce lo sfondo e i confini della filosofia politica”, come asserisce Nozick in *Anarchia, Stato e utopia*) – che sarebbe quindi, dell’umanità, il “fine supremo”: con un misto di necessità biologica e valore assiologico già esplicitamente presente in Aristotele (cfr. l’*Etica* per il figlio – Nicomaco – altra sorta di corrispettivo, fin dal titolo, delle lettere sull’*educazione* schilleriane).

## LETT. 8

In questa lettera si sviluppa la dialettica che più sopra abbiamo visto declinarsi tra “carattere (o uomo → Teofrasto, IV-III sec. a. C., La Bruyère, 1688) fisico” e “quello morale”, e che ora – in termini più romantici → J. Austen, 1811 – si esplicita in *ragione e sentimento*. Per comprenderla in modo adeguato, bisogna rifarsi alla lettera precedente, dove essa si declina, variamente, in: sottomissione/libertà, conformità/originalità, molteplicità/unità, natura/umanità ecc. “Nella sua creazione fisica, la natura ci traccia la via che si ha da seguire in quella morale”. Non però nel senso, letterale, di una morale – o condotta umana – naturalistica. Bensì in un senso allegorico. “Essa [natura] si innalza sino alla nobile formazione dell’uomo fisico non prima che si sia placata la lotta delle forze elementari negli organismi inferiori. Allo stesso modo, nell’uomo etico dev’essersi anzitutto calmata la contesa degli elementi, il conflitto degli impulsi ciechi, e dev’essere cessata in lui la rozza contrapposizione, prima che si possa osare favorire la molteplicità” – tra gli “elementi”, gli “impulsi” e tra questi e l’uomo nella sua umanità che li trascende. Inoltre: “dev’essere assicurata l’indipendenza del suo carattere [del carattere di ogni uomo: a partire da colui che deve essere educato esteticamente], e la sottomissione a dispotiche forme estranee deve aver fatto posto a una conveniente libertà, prima che la molteplicità possa in lui sottomettersi all’unità dell’ideale”. Che cosa vuol dire? Che la vita umana, nella sua realizzazione, è sintesi: sintesi degli impulsi naturali; sintesi di “indipendenza” – dai condizionamenti tanto naturali quanto culturali: le “dispotiche forme estranee” – e “libertà” (da cui il “carattere”); sintesi di “molteplicità” (empirica: natura/cultura) e “unità” (“ideale”: anche nel senso, poi hegeliano, di “idea”). Per contro – senza quella che noi chiamiamo dialettica e che Schiller intende, applicativamente, come educazione estetica – “dove l’uomo naturale abusa ancora anarchicamente del suo

arbitrio, qui gli si può appena indicare la sua libertà; laddove l'uomo civile usa ancora così poco della sua libertà, non è lecito togliergli l'arbitrio". Per dirla in altri termini – ed insistiamo su questo punto in quanto educativamente centrale ancor oggi, in una società della sperequazione sistemica ai più vari livelli – “il dono di principi liberali diviene tradimento nei confronti del tutto, ove si accompagni a una forza ancora in fermento e vada a rinvigorire una natura già prepotente”; mentre “la legge della conformità diventa tirannide nei confronti dell'individuo quando si congiunga con una debolezza già dominante e con una limitazione fisica, spegnendo così l'ultima brace sfavillante di indipendenza e originalità”. Il tempo presente – la storia come cultura umana – per “risollevarsi dalla sua profonda degradazione”, deve, rispetto alla natura, da un lato sottrarsi – con scienza e morale: o in una parola con l'estetica – alla sua “cieca violenza”, dall'altro – per avere un'educazione estetica non mutila e degna del nome: non artificiale in senso negativo ma in quello per cui la natura dell'uomo è l'artificio – deve “ritornare alla sua [della natura] semplicità, verità e pienezza”. O come Schiller scriverà nella lettera 15: “solo l'unità della realtà con la forma, della contingenza con la necessità, della passività con la libertà, rende completo il concetto di umanità”.

Passiamo ora alla lettera 8 ed alla dialettica incentrata su *ragione* e *sentimento*. Ne avremo – ci pare di poter anticipare ai fini di generalizzazione – una nozione di Romanticismo come, per così dire, *Aufhebung* della categoria storico-concettuale di Illuminismo che – in maniera, come al solito, che rischia di creare più problemi di quanti risolva: basti pensare all'illuminista Kant che inaugura con la *Critica del giudizio* la stagione romantica – si suole contrapporre ad esso: “La ragione [che qui il kantiano Schiller pare non distinguere, kantianamente, dall'intelletto] ha compiuto la sua parte trovando e stabilendo la legge [scientifica, etica, estetica]: spetta all'intraprendente volontà e al vivo sentimento di attuarla. Se lottando con le forze [in particolare, la “la forza cieca” della chiusura della lettera precedente] la verità vuole riportare la vittoria, deve essa stessa diventare una *forza* [secondo una dialettica, ed un'ontologia, che pare di poter rintracciare, poi, nei nicciani *apollineo* e *dionisiaco*], e in qualità di proprio avvocato nel regno dei fenomeni deve nominare un *impulso*, giacché gli impulsi sono le sole forze motrici del mondo sensibile. Se finora essa ha mostrato così scarsamente la sua forza vincitrice, ciò dipende non dall'intelletto, che non seppe disvelarsi, bensì dal cuore, che ad essa si chiuse, e dall'impulso, che per essa non agì”.

Abbiamo dunque un romantico (facendo rientrare in un'accezione larga del termine anche il “classicismo” di uno Schiller come di un Goethe) che bacchetta “cuore” e “impulso” per non essere sufficientemente solidali con la – se non al servizio della – “ragione” (in *Sulla poesia ingenua e sentimentale* si arriva a leggere che: “il cuore può essere turbato solo dalla ragione”). Per riusare le abusate categorie di Illuminismo e Romanticismo, è come se Schiller ci dicesse qualcosa del tipo: c'è stato l'Illuminismo (la “ragione”, “la luce che la filosofia e l'esperienza hanno sprigionato” talché “l'epoca è rischiarata: vale a dire sono state scoperte e pubblicamente diffuse le conoscenze che potrebbero bastare a correggere almeno i nostri principi pratici; lo spirito della libera ricerca ha dissipato le idee errate che per lungo tempo vietarono l'accesso alla verità e ha minato le fondamenta sulle quali

fanatismo e inganno avevano costruito il loro trono; la ragione si è purificata dalle illusioni dei sensi e da un'ingannevole sofistica, e la filosofia stessa, che dapprima ci fece rinnegare la natura [si pensi a Socrate, col quale si fa iniziare, propriamente, la filosofia occidentale, il quale abbandona lo "studio della natura", cfr. *Fedone* 96a-99d], a gran voce e insistentemente ci richiama nel grembo di essa"), manca però il Romanticismo inteso – contrariamente ad ogni *vulgata* posteriore – come sua realizzazione: "l'apprendimento della verità" e "la sua accettazione"; apprendendo e accettando, con "cuore" e "impulso", la o le verità fornite dalla "ragione". In qualcosa, in un processo, del genere consisteva anche la concezione di *eros* in Platone. Schiller sintetizza così: "Non basta, pertanto, che l'intero rischiaramento dell'intelletto meriti rispetto unicamente in quanto esso si riflette sul carattere, in certa misura esso altresì parte dal carattere, giacché la via che conduce alla mente deve venir aperta dal cuore [altrimenti gli uomini "dovrebbero essere già sapienti per amare la sapienza: una verità, questa, che già avvertì colui che dette il nome alla filosofia"]. Perfezionare la capacità di sentire è quindi il bisogno più urgente del tempo [→ D. Goleman, *Intelligenza emotiva*, 1995, M. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, 2009], non soltanto perché diventa un mezzo utile a rendere efficace per la vita l'intelligenza perfezionata: ma anzitutto perché stimola al miglioramento dell'intelligenza stessa".

Scriverà Schiller, sinteticamente (in senso hegeliano), e con riferimento alla politica, nella lettera 13: "Vigilare su questi due impulsi e assicurare a ciascuno di essi i propri confini è il compito della *cultura*, la quale è dunque debitrice a entrambi di identica giustizia e ha da sostenere non soltanto l'impulso razionale contro quello sensibile, ma anche questo contro quello. Il suo operato è, quindi, duplice; *in primo luogo*: preservare la sensibilità dagli attacchi della libertà; *in secondo luogo*: mettere al sicuro la personalità contro il potere delle sensazioni. Conseguo il primo istruendo la facoltà di sentimento, il secondo istruendo la facoltà di ragione".

Ciò detto: quali sono gli ostacoli all'*Aufhebung* in quello che abbiamo chiamato *lato sensu* Romanticismo – ma più propriamente, per quanto riguarda Schiller, avremmo dovuto dire "educazione estetica" – da parte dell'Illuminismo, o di una ragione e di un'epoca illuminate nel senso kantiano della "uscita dell'uomo da uno stato di minorità il quale è da imputare a lui stesso" (1784); senso da Kant stesso sintetizzato nella massima oraziana, ripresa da Schiller – e che si capirà a fondo solo se messa in relazione, attraverso Leopardi, a qualcosa come la dialettica nicciana apollineo/dionisiaco o al mito ebraico del peccato originario od a quello di Ulisse – del *sapere aude?*

Si tratta di ostacoli di ordine sia biologico che storico-sociale, o in una parola: politico, e vanno da quella che Hume avrebbe chiamato "natura umana" ("[la sapienza] nascendo deve sostenere una dura battaglia con i sensi, che non vogliono essere strappati alla loro dolce quiete"), all'economia e tecnologia ("la maggior parte degli uomini è troppo affaticata e sfinite dalla lotta col bisogno perché possa rialzarsi con prontezza a una nuova e più dura lotta contro l'errore"), alla difficoltà in sé della cosa ("l'aspra fatica del pensare"), al conformismo incrementato dalle istituzioni pubbliche (gli uomini mediamente "lasciano volentieri ad altri la tutela sulle loro idee e se accade che aspirazioni più alte si destino in loro assumono con avida fede le

formule che lo Stato e il clero tengono pronte all'uopo"), al reazionarismo come mancanza di metodo scientifico-culturale, se non stupidità ("il nostro giusto disprezzo colpisce gli altri che, da una sorte migliore liberati dal giogo dei bisogni, a esso tuttavia si piegano per propria libera scelta. Ai raggi della verità che dissipano la piacevole illusione dei loro sogni, quelli preferiscono il crepuscolo di concetti oscuri").

In tutta questa disamina circa il "da che cosa dipende, il nostro essere pur sempre dei barbari", nonostante l'epoca illuministica della ragione, ci interessa, in modo particolare, il già segnalato riferimento al rapporto filosofia/natura: "la filosofia, che dapprima ci fece rinnegare la natura, a gran voce e insistentemente ci richiama [è il 1795] nel grembo di essa". Di lì a poco – rispetto a queste parole di Schiller, amico del naturalista Goethe – un Hegel terrà lezioni sulla "filosofia della natura"; ma più in generale la scienza, se non la cultura, della Germania romantica (1790-1830) si può caratterizzare come "il genio e l'unità della natura" (→ S. Poggi, 2000). Per Schiller, dunque, risulta "barbaro" – "rinnegare la natura". Il suo "classicismo" è così, di fatto, profondamente critico verso una classicità e tradizione che tale rinnegamento hanno perpetrato. Ma anche nell'epoca "del genio e dell'unità della natura", in Italia, nell'umanistica (antropocentrica → Rinascimento, Vaticano ecc.) Italia, un Leopardi – pur materialista, magari suo malgrado – considera la natura "il brutto Poter che, ascoso, a comun danno impera" (*A se stesso*)\*. Schiller condividerebbe – come, su questo punto, abbiamo già visto in esordio – il giudizio di Leopardi su "questa età superba, Che di vote speranze si nutrica, Vaga di ciance, e di virtù nemica; Stolta, che l'util chiede, E inutile la vita Quindi più sempre divenir non vede" (*Il pensiero dominante*), ma, facendo un discorso pedagogico-educativo, non è pessimista; crede alla possibilità di un cambiamento radicale. Ce ne sono – e sono forniti da "questa età" medesima – gli strumenti, i mezzi, le basi, le possibilità. Si tratta di rendere applicative – di politicizzare – le conoscenze, incentrate sul rapporto uomo/natura, che "questa età", che pure "l'util chiede, E inutile la vita Quindi più sempre divenir non vede", ha prodotto e fornisce. Si tratta del problema – che oggi urge o dovrebbe urgere come "pensiero dominante" più di ogni amore, perché di ogni amore presupposto logico e fisico – di ecologizzare politica, economia, società, cultura. Schiller, comunque, non diceva "ecologizzare"; diceva: educare esteticamente; ossia ricondurre all'estetica, intesa nel modo in cui la intendeva lui; modo che c'è da chiedersi – per giudicarla oggi – quanto sia ecologizzabile. Aforisticamente: Il nostro tempo è al contempo – ogni tempo è un contempo e un controtempo per poter andare poi al tempo successivo ... – il migliore, perché sa dell'ecologia ed il peggiore, perché non la fa – anzi inquina o si autodistrugge più di ogni altro tempo. Speranza: ne abbiamo il tempo – a prescindere dal nostro tempo? Avremo il tempo – o lo spazio o la possibilità – di prescindere e prescinderci?

---

\* Per quanto riguarda Leopardi, ha provato a problematizzare la questione del suo rapporto fondamentale (od alla fine) negativo con la natura – o del suo nichilismo come effetto di materialismo: un materialismo evidentemente mal compreso ... – G. Ficara, *Il punto di vista della natura. Saggio su Leopardi*, il melangolo, 1996.

Ma come ottenere – politicamente – la sintesi di ragione/sentimento, sottomissione/libertà, conformità/originalità, molteplicità/unità, natura/umanità, interiore/esteriore (tecnica/bellezza, potremmo aggiungere anche, come abbiamo visto all’inizio)? Come uscire dal “circolo” – o come rendere virtuoso il circolo – per cui “la cultura teoretica deve comportare quella pratica e la pratica, nondimeno, dev’essere la condizione della teoretica”? La risposta di Schiller – “il punto cui tendevano tutte le mie precedenti considerazioni” – si articola in 4 battute: 1) “ogni miglioramento nella sfera del politico deve muovere dalla nobilitazione del carattere” (che è come dire di far valere il principio induttivo per cui l’esistenza sociale o collettiva – e la sua validità/qualità – è la somma delle esistenze particolari); 2) “ma come può nobilitarsi il carattere sotto le influenze di una barbara costituzione politica?” (che – ed è la dialettica di cui cerchiamo di venire a capo – è come rilevare la ricaduta del politico o universale, sull’esistenziale o particolare); 3) “a tal scopo si dovrebbero cercare”: a) “uno strumento non fornito dallo Stato” e b) di “scoprire fonti che restino pure e limpide nonostante tutta la corruzione politica”. È quello che hanno fatto – o sono stati – i grandi condottieri/rivoluzionari? Alessandro, Cesare. È quello che farà/sarà Napoleone o Garibaldi? Sembra di no, a giudicare “il punto cui tendevano tutte le mie precedenti considerazioni”. 4) “Questo strumento è l’arte bella, queste fonti si schiudono nei suoi modelli immortali”. Ora, quale “arte bella” per Alessandro, Cesare, Napoleone o Garibaldi? Piuttosto – bellica, la diremmo (→ *De bello Gallico*).

“Arte bella”, “modelli immortali”. Tra “arte bella” e “modelli immortali” – la soluzione di Schiller al problema-uomo, sia per quanto pertiene alla sua dimensione privata-individuale (diritto privato, lo diremmo oggi), sia per quanto pertiene la pubblica-collettiva (diritto pubblico) o più propriamente politica. Ma che cos’è l’“arte bella”? E che cosa sono i “modelli immortali”? Da un lato, l’“arte bella” sembra qualcosa di – appunto – artificiale: sembra far riferimento ad un’estetica tutta umana; dell’uomo e non della natura: alle opere d’arte e basta, insomma. Dall’altro, il riferimento ai “modelli immortali” sembra alludere a qualcosa che vada oltre l’uomo come essere mortale e quindi a qualcosa che riguarda la natura, per quanto in un senso nel termine da specificare (e che dovrebbe consentirci di comprendere anche quanto sta scritto in *Sulla poesia ingenua e sentimentale*, laddove si lamenta che “la natura è ormai scomparsa dall’umanità, e soltanto fuori di questa, nel mondo inanimato, nuovamente possiamo incontrarla nella sua verità”). Ancora: da un lato il riferimento all’*arte bella* pare antiplatonico – attribuendo al Platone della *Repubblica* (di cui una sorta di versione estetico-romantica possono essere considerate queste lettere di Schiller) la solita delegittimazione dell’arte a fini politici; dall’altro, i “modelli immortali” non si vede come possano non riferirsi alle Idee platoniche. In attesa di porre queste domande al proseguo del discorso di Schiller, avanziamo qualche ipotetica risposta o suo abbozzo. Speculiamo un poco sopra simili questioni. Facciamolo balzando alla lettera 22, dove le seguenti righe paiono fornire significato e giustificazione alle espressioni “arte bella” e “modelli immortali” in riferimento ad una “educazione estetica”. La quale sarebbe quella che abbiamo chiamato la

soluzione di Schiller al problema-uomo “perché non protegge esclusivamente una singola funzione dell’umanità, è favorevole a ciascuna senza distinzione, e non dà preferenza a nessuna singolarmente proprio soltanto perché è il fondamento della possibilità di tutte. Ogni altro esercizio dà all’animo un qualche particolare talento, eppure in compenso gl’impone altresì un particolare limite: solamente l’esercizio estetico conduce all’illimitato”\*. “Fondamento della possibilità”: bisogna andare al “fondamento della possibilità”, per risolvere il problema-uomo; per risolvere il problema politico; per capire che cos’è un’educazione estetica. L’estetico è un “esercizio” – nel senso, plausibilmente, di quelli che Hadot chiama “esercizi spirituali” riferendosi alla filosofia antica come modo di vivere (→ *Esercizi spirituali e filosofia antica*, 1981). Ed è un esercizio che “conduce all’illimitato”: “ogni altro esercizio dà all’animo un qualche particolare talento, eppure in compenso gl’impone altresì un particolare limite: solamente l’esercizio estetico conduce all’illimitato”. In che senso? Nel senso del – “fondamento della possibilità”. Ora, (eco)logicamente l’illimitato può essere il “fondamento della possibilità” soltanto se rende possibile la possibilità; il fondamento, ciò che fa scaturire di continuo la possibilità, deve, appunto, rendere possibile tale scaturigine. Ma per renderla possibile, bisogna che si autolimiti; ossia che faccia tutto (ed in questo senso sia illimitato), tranne che rendere impossibile la possibilità (ed in questo senso bisogna si autolimiti). (Eco)logicamente, il “fondamento della possibilità” non può essere illimitato nel senso, ad esempio, del consumismo (l’odierno modello politico-economico o, per i motivi che veniamo riportando, impolitico e diseconomico). Perché consumare – per definizione – limita le possibilità; appunto, consumando(le). Il discorso di Schiller non è tuttavia ecologico in questi termini; anche se pare proprio dover implicare un’autolimitazione di questo tipo (nel più ecologico, rispetto alle *Lettere*, scritto *Sulla poesia ingenua e sentimentale* si arriva a leggere che il “genio” deve “*ampliare la natura senza uscire dai sui confini*”; mentre nella lett. 12: “ogni forma appare unicamente in una materia, ed ogni assoluto soltanto attraverso la medietà dei limiti”. Si ricordi, inoltre, che la filosofia di Kant, ancorché trascendentalmente, è una filosofia del limite e che Schiller, pur vivendo nell’epoca dell’idealismo dell’assoluto, e pur fraintendendola col reputarla “epoca di dominante sensibilità” (lett. 24), resta di fondo un kantiano; non a caso nella lett. 19 scrive: “soltanto tramite limiti

---

\* Per dirla nei termini, chiarificatori ed importanti (fra estetica pre-crociana, “dignità” pichiana ed autonomia d’ambito kantiana), della lett. 21: “Si deve dare perfettamente ragione a coloro che dichiarano il bello, e lo stato nel quale esso trasporta il nostro animo, del tutto indifferenti e infruttuosi riguardo alla *conoscenza* e all’*abito morale*. Hanno perfettamente ragione perché la bellezza non dà assolutamente un risultato singolo, né per l’intelletto né per la volontà, non realizza alcun singolo scopo, né intellettuale né morale, non scopre un’unica verità, non ci aiuta a compiere neppure un dovere e, in una parola, è parimenti inetta a formare il carattere e a illuminare la mente. Insomma, il valore personale di un uomo, o la sua dignità – questa non potendo dipendere che da lui stesso –, vengono lasciati ancora pienamente indeterminati dalla cultura estetica e non si è ottenuto altro se non questo: che *per natura* gli è reso ormai possibile fare di se medesimo [in quanto artista/creatore] ciò che vuole – che gli è completamente restituita la libertà di essere ciò che deve”.

perveniamo alla realtà”\*)). Da applicare ad un ambito – ci pare di poter dire – più che ecologico, ermeneutico. Nel 1809/10 Schleiermacher terrà, a Berlino, nella Facoltà di teologia della neonata università, il suo primo corso di ermeneutica. E che cos’è – od è considerabile essere – l’ermeneutica, se non “pensiero debole” (1983) nel senso, parasocratico, di aporetico? nel senso, ancora, di libertà di pensare tutto tranne la non-libertà di pensare o la negazione del pensiero o, ancora, l’interruzione del processo? (→ Vattimo, *Schleiermacher, filosofo dell’interpretazione*, 1968.) Ma tutto ciò – se applicato paradigmaticamente alla politica – è quanto si può intendere col Pico della Mirandola dell’“essere artefici del proprio destino”, che abbiamo già richiamato in connessione all’educazione estetica schilleriana. L’uomo può essere artefice del proprio destino a partire dal fondamento come possibilità; il quale fondamento può essere fondamento della possibilità soltanto se non d’impedimento alla possibilità stessa, e d’incentivo piuttosto ad un suo incremento. Ecco l’uomo come artista; il consistere dell’opera d’arte; ed il paradigma artistico come paradigma di vita; ecco l’ermeneutica; la politica come arte e come ermeneutica; la scienza come arte ed ermeneutica (o come dirà Nietzsche, nel 1882, “gaia scienza”); ma ecco anche – e qui si tratterebbe di operare oggi: cosa che ancora non è stata fatta – l’ecologia. L’arte, il bello, il modello e l’immortale, potrebbero dunque convergere – se non fatti coincidere, a costo di sovrapposizioni – con tale fondamento come possibilità e loro tendenziale incremento. Ed in questo, poi, trovare cause ed effetti di politica ed educazione (estetica, proprio per questo). Solo così capiremo “cos’ha guadagnato la società ora che è la bellezza a dar leggi alle relazioni prima governate dalla verità” (lett. 10).

Riprendiamo a leggere, però, quanto scrive Schiller nella lettera 9, di seguito al passo riportato: “al pari della scienza, l’arte è dispensata da tutto quanto è positivo e introdotto da convenzioni umane, ed entrambe godono di un’*inviolabilità* assoluta dall’arbitrio degli uomini”. La nostra congettura sulla prossimità fra arte e scienza – che abbiamo connotato ermeneuticamente nel senso del fondamento della o delle possibilità, o, anche, nel senso della o delle possibilità come fondamento (laddove, ecologicamente, le uniche possibilità valide o possibili sono il corrispettivo delle libertà proprie che terminano all’inizio delle altrui) – pare dunque ammissibile. Entrambe, ci dice ora Schiller, “godono di un’*inviolabilità* assoluta dall’arbitrio degli uomini”. Che significa? Come essere – in quanto uomini – artefici del proprio destino, ed esserlo soprattutto grazie ad arte e scienze, ed allo stesso tempo avere la concezione di arte e scienza quali assolute “*inviolabilità* ... dall’arbitrio degli uomini”? La contraddizione – stante quanto detto – non è troppo difficile da sciogliere. Arte e scienza consentono l’educazione “estetica” dell’uomo – ne forniscono il metodo, con la politica (da noi definita ermeneutica, ma che dovremmo dire, in termini più politici, democratica) conseguente, proprio perché, come il “bello” – aggiungiamo – sono (platonicamente?) “modelli immortali” e non

---

\* Nella lett. 19, proprio tramite il concetto di limite, Schiller distingue il filosofo trascendentale, quale si considera, dai due tipi – opposti – che lo hanno preceduto e che continuano ad ostacolare quello che Schiller reputa un pensare corretto, il razionalista e l’empirista: “Come il *metafisico* non può spiegarsi i limiti che lo spirito libero e indipendente subisce da parte della sensazione, altrettanto il *fisico* non comprende l’infinità che si manifesta nella personalità su iniziativa di questi limiti”.

“arbitrari” nel senso di “convenzionali”. Le “positività” delle leggi – come il ciò «che viene posto» delle cose o azioni, in quanto cose o azioni – da un lato, sono arbitrarie/convenzionali, storiche, eteronome (direbbe Kant) rispetto a “modelli immortali”; dall’altro, siccome “cose” o posizionalità – ancorché arbitrarie-convenzionali – impediscono il divenire creativo-ermeneutico artistico-scientifico. Soluzione – che ci pare l’unica logicamente possibile, partendo dal ragionamento di Schiller: il divenire creativo-ermeneutico artistico-scientifico, deve coincidere con quelle che furono le Idee di Platone e che Schiller chiama i “modelli immortali”. Questo divenire – detto anche possibilità – consente all’uomo di essere artefice del proprio destino: da un lato perché, come accade all’artista con le opere d’arte, supera la dimensione soggettiva; dall’altro, come accade, ancora, all’artista con le opere d’arte, tale superamento non avviene in direzione di cose o azioni – convenzioni in quanto contingenti rispetto alla necessità dei “modelli immortali” o del “bello”, fatti poi coincidere con l’opera sì ma estetica, dunque non-cosa ma aperta come una, od un insieme di, possibilità. Tale educazione, o metodo, o forma di vita, è “estetica” perché – come un’opera d’arte – è al di là, o al di qua, del bene e del male e del vero e del falso: essendo il fondamento delle possibilità, impedisce soltanto le possibilità detrattrici della possibilità stessa ossia, alla fine, di sé stesse. Ma questa estetica vale politicamente ed eticamente, e scientificamente, perché ogni politica ed ogni etica – come ogni vita e dogmi scienza – devono essere estetiche, artistiche, aperte, ermeneutiche, “democratiche”, capaci di incrementare le possibilità – verso la progettualità e non la cosalità – come avviene con le opere d’arte le quali sono fonte infinita (illimitata) di ispirazione; ispirazione la



quale può avere a sua volta a che fare con l'infinito/illimitato soltanto perché a questo non d'inibizione\*.

La dialettica di cui sopra – la ricerca di sintesi di ragione/sentimento, sottomissione/libertà, conformità/originalità, molteplicità/unità, natura/umanità, interiore/esteriore – viene ora applicata da Schiller al rapporto fra l'artista (o l'immortalità e l'illimitato: nel senso su precisato e che potremmo riferire anche ad una certa, essenzialistica, concezione di natura) ed il tempo, la storia, la società, la convenzione. “L'artista è sì figlio del suo tempo, ma guai a lui se ne è insieme l'allievo o addirittura il favorito” (→ Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, 1874). “Ma come si salva l'artista dalla corruzione del suo tempo, che da ogni parte lo circonda? Disprezzandone il giudizio. Guardi in alto, in direzione della propria dignità e della legge, non in basso, verso la felicità e il bisogno”. Commentiamo: 1) il tempo (presente) è corrotto; 2) l'artista (o, estrapolando notevolmente, il cittadino democratico, Socrate – pur ucciso da sedicenti democratici ...), per salvarsi e salvare con sé l'umanità deve non disprezzare il proprio tempo (che sarebbe come disprezzare l'inevitabile o non dialettizzare e sintetizzare il necessario ed il bisogno)

---

\* Per una caratterizzazione dell'estetica schilleriana in termini più strettamente onto-gnoseologici – di una onto-gnoseologia della libertà, cara a Pareyson, e che noi abbiamo, abbozzando, e forzando il testo schilleriano, definito in termini neo-ermeneutici: con quell'ermeneutica che da Pareyson giunge al suo allievo Vattimo ... –, si legga questo chiarificatore passo dalla citata opera di Pareyson su Schiller, p. 73: “La contemplazione estetica si pone di fronte all'oggetto priva d'intenti pratici e conoscitivi. Contemplare un oggetto significa non costituirlo ad oggetto di conoscenza né a fine pratico, oggetto di desiderio o scopo da realizzare, ma semplicemente rappresentarlo. Conoscere o volere un oggetto significa sottoporlo a una costrizione, cioè o costituirlo secondo le leggi della necessità dell'intelletto o sottometterlo alla facoltà di desiderare. La facoltà di conoscere costituisce necessariamente il suo oggetto; la facoltà di desiderare lo sottopone all'inclinazione o alla volontà. In ogni caso l'oggetto è determinato dall'esterno, o da un concetto dell'intelletto o da un fine della ragione. Invece contemplare significa lasciar libero l'oggetto, considerarlo nella sua forma, considerarlo come pura rappresentazione, vederlo nella sua libertà da ogni determinazione estrinseca, lasciarlo parlare a noi senza sottometterlo o alla natura del nostro intelletto o ai nostri fini pratici. Contemplare un oggetto significa lasciarlo rivelarsi, in modo che non siamo noi che agiamo, ma è lui, nella sua natura e nella sua indipendenza. Contemplare un oggetto significa liberarlo da ogni rapporto, che lo determinerebbe. La concezione kantiana per cui la contemplazione estetica non ha carattere conoscitivo, perché è giudizio d'una rappresentazione senza concetto, né carattere morale, perché è giudizio d'una forma finale senza fine, assume il carattere d'una contemplazione liberante: non impone all'oggetto un concetto e non inserirlo in una finalità pratica significa non costituirlo, ma lasciarlo essere, non spiegarlo con altro, ma mantenerlo in sé, non produrlo, ma considerarlo come se si fosse prodotto da sé, non determinarlo ma liberarlo, non soggiogarlo ma svincolarlo da ogni possibile relazione con altro fuori di sé.

L'oggetto ci appare in tale modo come libero, e quindi analogo a noi che lo contempliamo. L'oggetto, visto nella sua libertà, indipendenza, autonomia, somiglia a un essere personale, a una libera persona, a un essere ragionevole e indipendente, come gli esseri del regno dei fini, del mondo intelligibile, della realtà soprasensibile. Quando noi contempliamo le cose solo rappresentandole, senza conoscerle né volerle, le cose si presentano a noi come libere e indipendenti, nella loro qualità propria ed essenziale. Ora questo modo di apparire delle cose non è costituito dalla nostra contemplazione, perché in questo caso saremmo sempre noi che imponiamo un carattere alle cose, e le cose non sussisterebbero nella loro libertà, com'è appunto richiesto alla contemplazione estetica. La contemplazione estetica non costituisce né determina questo libero modo d'apparire delle cose, ma soltanto lo svela e lo coglie. Contemplare significa non costituire né determinare, ma svelare. Se la contemplazione estetica coglie gli oggetti nella loro libertà, ciò è perché le cose stesse hanno in sé i caratteri che fondano la stessa possibilità della contemplazione. La libertà dell'oggetto contemplato non gli è fornita dalla contemplazione, ma l'ha esso stesso, e la contemplazione la svela, la coglie, la mette in luce. L'effetto estetico delle cose su di noi ha il suo fondamento non soltanto nella nostra costituzione soggettiva, ma anche nella stessa costituzione oggettiva delle cose. Le cose stesse sono, nella loro costituzione, libere, ed in questa loro libertà consiste il fondamento oggettivo del bello”.

ma il suo “giudizio”; 3) così da andare oltre di esso, per farne *Aufhebung*; 4) come? Platonicamente e kantianamente: guardando (inutile insistere ancora sulla metafora della vista e sulla sua importanza, insieme a quella del senso dominante della vista, per la cultura occidentale ...) “in alto” (Iperurano, Paradiso ecc.), “in direzione della propria dignità” (nel senso già richiamato di Pico della Mirandola) “e della legge” (che è quella, secondo la nostra lettura, di “modelli immortali” o di Idee platoniche – cfr. Vegetti, «*Un paradigma in cielo*». *Platone politico da Aristotele al Novecento*, 2009 – ma non intese platonicamente bensì ermeneuticamente ...): “non in basso, verso la felicità e il bisogno”. “La felicità e il bisogno” sarebbero cose che stanno in basso – sarebbero appunto cose e non “modelli immortali”; con l’unico modello immortale, variamente realizzabile, che è quello dell’apertura e delle possibilità ossia dell’apertura alle possibilità (proponiamo di leggere in tale ottica – tra Platone e Kant ma ermeneuticamente od esteticamente rivisitati – anche una frase come quella che Schiller scrive nella lettera 10: “colui il quale non osi innalzarsi al di sopra della realtà mai conquisterà la verità”). Com’è noto, sono tali – felicità e bisogno, cose che stanno in basso – anche per l’etica, cosiddetta rigorista, kantiana. Per la quale prima di tutto conta la legge – ma quale? non quella positiva-convenzionale bensì quella dei “modelli immortali” o, in Kant, “imperativi”; i quali sono generatori, *ἀρχαί*.

L’uomo, insomma, per Schiller si realizza – collettivamente ed individualmente – quando va al di là (in *Aufhebung*) al bisogno della felicità ed alla felicità del bisogno – entrambi stati non divisibili, non politici e quindi, se l’uomo è, con Aristotele, un animale politico, neppure benefici per l’individuo singolo → *Essere singolare plurale*, Nancy, 2001 – e giunge alla dignità della legge come legge della dignità. Che è situazione estetica, la dignità, perché realizzazione neutra e quindi universale dell’uomo in quanto – individualmente e collettivamente – possibilità. Si tratterebbe, vale a dire, di applicare il più possibile alla società civile ed alla vita politica, ciò che avviene realizzando e fruendo, ad esempio, della *Gioconda*. Esperienza – l’arte, come una teoria scientifica – dove l’uomo si realizza soggettivamente perché intersoggettivamente e viceversa; od ancora: umanamente perché naturalmente e viceversa\*. Realizzando e fruendo, ad esempio, della *Gioconda* – o della teoria della relatività – che cosa avviene se non una sintesi di ragione/sentimento, sottomissione/libertà, conformità/originalità, molteplicità/unità, natura/umanità, interiore/esteriore? Sintesi impossibili, entro il bisogno della felicità e la felicità del bisogno†. A sostegno della nostra interpretazione neoermeneutica dell’estetica schilleriana citiamo la lett. 22: “Questa nobile equanimità e libertà dello spirito, congiunta a forza e vivacità, è lo stato in cui deve lasciarci una vera opera d’arte, e non v’è una pietra di paragone più

\* Lett. 25: “La bellezza è per noi bensì *oggetto*, essendo la riflessione la condizione alla quale ne abbiamo una sensazione: purtuttavia è nel contempo uno *stato della nostra soggettività*, perché il sentimento è la condizione che ci permette di averne una rappresentazione. Insomma, è forma, perché la contempliamo, ma è insieme vita, perché la sentiamo. In una parola: è al tempo stesso nostro stato e nostro atto. E appunto perché è queste due cose insieme, ci serve allora per provare invincibilmente che la passività non esclude affatto l’attività, né la materia la forma o la limitazione l’infinito e che, di conseguenza, la necessaria dipendenza fisica dell’uomo non sopprime la sua libertà morale. La bellezza prova questo e ... *solo* essa lo può provare”.

† Per una diversa caratterizzazione del tema della felicità cfr. De Luise, Farinetti, *Storia della felicità. Gli antichi e i moderni*, 2001.

sicura per saggiare l'autentica bontà estetica. Se dopo un godimento di questo genere ci troviamo disposti preferibilmente a un qualche modo particolare di sentire o di agire e invece inadeguati e riluttanti a un altro, ciò vale come prova infallibile che non abbiamo ricevuto un'impressione *puramente estetica*; sia che ciò dipenda dall'oggetto o dal nostro modo di sentire o (com'è quasi sempre il caso) da tutti e due insieme".

La chiusura della lettera riassume – e concretizza – il contegno da adottare, secondo Schiller, da parte del cittadino-artista – Nietzsche lo chiamerà: superuomo – ed introduce a nuove, importanti tematiche: “Vivi con il tuo secolo ma non essere sua creatura; ai tuoi contemporanei dà ciò di cui hanno bisogno, non ciò di cui tessono le lodi. Dai loro divertimenti bandisci l'arbitrio, la frivolezza, la rozzezza: così impercettibilmente [al pari di quella che mezzo secolo dopo Darwin chiamerà “selezione naturale”] li bandirai anche dalle loro azioni e, infine, dai loro abiti morali. Dovunque li trovi, cingili di forme nobili, grandi, geniali, chiudili in una cerchia di simboli dell'eccellenza, *finché l'apparenza vinca la realtà e l'arte la natura*” (corsivo nostro). “Finché l'apparenza vinca la realtà e l'arte la natura”: si entra in un nuovo, grande tema; si enuclea, ulteriormente, il senso ed il significato dell'educazione estetica. Abbiamo – ci viene proposta – la doppia dialettica apparenza/realtà, arte/natura. Siamo forse autorizzati a ricondurre l'arte all'apparenza (od anche “astrazione”) e la natura alla realtà (od anche “esperienza”). Schiller ci sta dicendo che si ha – ed è un problema se intendere questo “avere” come realizzazione, realtà o meno – educazione estetica, quando si ha il prevalere dell'apparenza come arte sulla realtà come natura. Sono 4 categorie classiche – che da Platone e prima, giungono a Bradley (1893) e dopo: passando da Kant (che resta sempre, tramite Fichte, il riferimento di Schiller), l'Idealismo, Schopenhauer e Nietzsche. Apparenza/realtà, arte/natura: quale il significato del dualismo, della distinzione, di ciascheduno dei termini? Quale il rapporto tra di loro? Schiller qui non ce lo dice esplicitamente. Lo dà un po' per scontato. Rimanda implicitamente alla tradizione ed a Kant. Ci fa definire i termini tramite una reciprocità relazionale. Ritorna nelle lettere successive sulla questione; come in questo – perciò importante – passo della lett. 26: “E qual è il fenomeno col quale al selvaggio si annuncia l'ingresso nell'umanità? [...] il piacere dell'*apparenza*, l'inclinazione all'*ornamento* e al *gioco*. La somma stupidità e la somma intelligenza hanno fra loro una certa affinità in questo: che entrambe cercano solamente il *reale* e sono del tutto insensibili alla semplice apparenza [...] la stupidità non può elevarsi sopra la realtà e l'intelligenza non può rimanere sotto la verità [...] l'indifferenza verso la realtà e l'interesse all'apparenza sono un vero ampliamento dell'umanità e un passo decisivo verso la cultura [...] Fintanto che la necessità comanda e il bisogno stringe, l'immaginazione è legata con stretti vincoli al mondo reale; solo quando il bisogno è appagato, essa sviluppa il suo libero potere”. Il “libero potere” dell’“immaginazione” (cfr. la sessantottesca “fantasia al potere” ...): ecco il fine di un'educazione – e politica – estetica. “Libero potere dell'immaginazione”, come essere artefici del proprio destino, che si può intendere forse anche nel senso ermeneutico da noi su proposto. E che rientra nella dialettica apparenza-arte/realtà-natura. Come? Congetturiamo: la libertà è cosa o attività umana; è, in certo senso, l'ontologia dell'uomo (→ Pareyson, *Ontologia della libertà*, 1995). Ma che libertà è?

Libertà di immaginare (al di là del bene e del male, nell'estetica, con l'unico imperativo etico consistente nel divieto d'impedire o non agevolare l'immaginazione): produrre immagini; nel senso, lato, di *Weltanschauung*, di immagini del mondo; insomma: interpretazioni. Interpretazioni che sono, in quanto umane, artificiali ("giochi") rispetto alla natura; e ciò che appare o apparire, apparenza, dell'uomo rispetto alla realtà extra-umana, extra-immaginativa, extra-ermeneutica. Cattiva è quell'organizzazione sociale che è ostacolo all'immaginazione, vale a dire a quella che potremmo chiamare la bellezza (perché non si tratta, propriamente di etica, o se di etica, non di morale) della libertà.

"È compito della Repubblica rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale, che, limitando di fatto la libertà e l'eguaglianza dei cittadini, impediscono il pieno sviluppo della persona umana" – sta scritto nell'art. 3 della Costituzione italiana. Per Schiller – con lo Spinoza, autore notoriamente caro ai romantici, del *Trattato teologico-politico* per il quale "il vero fine dello Stato è la libertà" – la politica deve fare questo ed in più – in quanto società – attuare "il pieno sviluppo della persona umana" esteticamente (ma, potremmo forse anche dire, *giocosamente*\*): al di là del bene e del male, con l'unico imperativo etico consistente nel divieto d'impedire o non agevolare l'immaginazione, la libera produzione di *Weltanschauung* (quali: leggi e teorie scientifiche, opere d'arte, filosofie, modalità comportamentali; di tanto più valore quanto più foriere di *Weltanschauung*, interpretazioni, *giochi* ed insomma fondamento di possibilità). Per dirlo nei termini della lett. 11: "Ora, di qui originano per l'uomo due esigenze opposte, le due leggi fondamentali della natura sensibile-intelligibile. La prima spinge all'assoluta *realtà*: egli deve rendere mondo tutto quanto è mera forma e rendere fenomeno tutte le sue disposizioni; la seconda spinge alla *formalità* assoluta: egli deve estirpare in sé tutto ciò che è puro mondo e accordare tutti i suoi mutamenti; in altre parole: deve esteriorizzare tutto quanto è interiore e dare forma a tutto l'esteriore".

L'apparenza viene così riabilitata – come aveva fatto, antiplatonicamente ed anticartesianamente, Kant, per il quale apparenza è, in maniera neutra e non svalutativa, ciò che appare o si dà all'uomo (Schopenhauer la chiamerà rappresentazione); né la natura (l'*in sé* di Kant) viene condannata (come si farà fino alla natura-realtà del *Gestell* [sostegno, cornice, telaio] di Heidegger): dialetticamente considerata, piuttosto (e bisognerebbe stabilire quanto naturalisticamente o goetheianamente), il necessario, ancorché di sicuro non pure il sufficiente, al "pieno sviluppo della persona umana". *Sulla poesia ingenua e sentimentale* presenta toni anche rousseauiani: "tutto ciò che compie la sana natura è divino" (pare una citazione

---

\* Nella lett. 14 Schiller considera l'*impulso al gioco* il terzo e più importante – perché sintetico degli altri due – impulso fondamentale, con quello sensibile/materiale e quello razionale/formale. "L'impulso al gioco sarebbe diretto a sopprimere il tempo *nel tempo*, a unificare il divenire con l'essere assoluto, il mutamento con l'identità". L'*impulso al gioco* consente la libertà umana; anzi, consente di andare alla scaturigine della libertà (o mondo etico) come della costrizione (o mondo naturale): "L'impulso sensibile estromette dal suo soggetto ogni spontaneità e libertà, l'impulso formale estromette dal proprio ogni dipendenza, ogni patire. Tuttavia, l'esclusione della libertà è necessità fisica, l'esclusione della passività è necessità morale. Ambedue gli impulsi costringono l'animo, quello mediante leggi della natura, questo tramite leggi razionali. L'impulso al gioco, in quanto gli altri due agiscono in esso collegati, costringerà l'animo insieme moralmente e fisicamente; e poiché abolisce ogni contingenza, abolirà altresì ogni costrizione e porrà in libertà l'uomo tanto fisicamente quanto moralmente".

dall'*Emilio*, di trent'anni prima); “sino a quando l'uomo è ancora natura, *natura pura, s'intende, e non rozza*, agisce come unità sensibile indivisa e come un tutto armonico” [corsivo nostro].

Certo, l'agonismo del *finché l'apparenza vinca la realtà e l'arte la natura* non consente d'annoverare Schiller entro l'ecologia. Ridimensionandone di molto le ascendenze goetheiane e rousseauiane (anche se *Sulla poesia ingenua e sentimentale* – della quale si noti comunque il corsivo dall'ultima citazione fattane – avverte il dovere di “cogliere l'inizio della natura umana già nel mondo inanimato”; e nella lett. 12 si precisa con forza che “la natura oppressa rientra nuovamente nei suoi diritti, per esigere la realtà dell'esistenza, un contenuto delle nostre conoscenze e un fine del nostro agire”) ed accostandolo piuttosto all'idealismo hegeliano. Che considera sì – per necessità dialettiche – la natura ma non *iuxta propria principia* o non goetheianamente (Goethe che, non a caso, era costitutivamente refrattario alla filosofia di Hegel; cfr. Löwith, *Goethe e Hegel*, Introduzione a Id., *Da Hegel a Nietzsche*, 1941). Rileggiamo un già citato passo della lett. 25: “Da schiavo della natura, qual è sinché si limita a sentire, l'uomo ne diventa legislatore non appena pensa ... In quanto l'uomo dà forma alla materia, e finché gliela dà, rimane invulnerabile ai suoi effetti: nulla può infatti ferire uno spirito, fuorché ciò che gli toglie la libertà, mentre lo spirito può dimostrare la propria dando forma all'informe”. A questo punto bisognerebbe mettere in relazione la dialettica apparenza-arte/realtà-natura in Schiller, con quella, più volte richiamata, di apollineo/dionisiaco – approssimabili all'*impulso formale e sensibile* della lett. 12 – nel giovane Nietzsche. Ma si tratterebbe di un altro lavoro. Ci limitiamo, a proposito di questa approssimazione, a citare due passi decisivi della lett. 14 riguardanti la dialettica *impulso formale e sensibile* (sinonimica di quella poeta/artista/uomo-natura): “Ormai siamo stati condotti al concetto di un'azione reciproca dei due impulsi, siffatta che in essa l'efficacia di uno fonda e insieme limita l'efficacia dell'altro, e nella quale ciascuno perviene alla propria manifestazione suprema appunto per il fatto che l'altro è attivo”. “Sino a quando soddisferà esclusivamente uno di quei due impulsi, oppure solo uno dopo l'altro, non potrà mai apprendere di essere effettivamente conforme a quest'idea [del “compito della ragione” costituito dal “rapporto reciproco dei due impulsi”], conseguentemente, nel pieno significato della parola, di essere uomo”.

#### LETT. 15-27

Concludiamo la nostra sommaria – ma ci auguriamo piuttosto essenziale – lettura dell'*Educazione estetica*, con estrapolazioni dalle lettere che vanno dalla 15 alla 27; estrapolazioni che dovrebbero veicolare significati importanti e, rispetto a quanto sinora espresso, delucidativi, integrativi, aggiuntivi. Tali estrapolazioni affrontano tre temi principali: 1) il gioco; 2) la bellezza; 3) il rapporto stato estetico/politico-morale. In base alla trattazione di questi tre temi, dovremo anche verificare – dopo averne espresse le interrelazioni e sovrapposizioni – la sostenibilità, ed i limiti, dell'interpretazione ermeneutica su proposta.

*Il gioco.* La riabilitazione del gioco – un'estetica, un'educazione, una gnoseologia, un'ontologia addirittura del gioco\* – è una delle grandi novità delle lettere di Schiller. Il gioco – che noi abbiamo inteso perlopiù finora in termini, variamente applicabili, di circolo ermeneutico – viene considerato da Schiller, come già abbiamo visto ancorché in nota, anzitutto un istinto o *impulso*. Uno dei tre fondamentali, assieme agli altri, fra loro opposti e coesenziali, della sensibilità o passività e della formalità o attività (etico-razionale): di questi, anzi, esso ne è l'armonizzazione. Consentendo all'uomo, a vari livelli, di realizzarsi nella sintesi fra necessità naturale e libertà culturale o, potremmo anche dire, storico-positiva. (Realizzazione, con acuto realismo, giudicata da Schiller, ne abbiamo fatto cenno, comunque parziale e precaria: con l'"azione reciproca" degli impulsi, dalla quale risulta il bello, ossia l'equilibrio "della realtà e della forma", che, lo si precisa nella lett. 16, "rimane sempre soltanto un'idea". Come dire che il bello – propriamente o assolutamente – non è di questo mondo; e con esso la piena realizzazione umana; e valga ciò pure per l'ermeneutica o per l'interpretare ...). Schiller declina tali relazioni categoriali in termini anche latamente biologici, seguendo, al solito, la logica sintetica kantiana – fatta poi divenire da Hegel dialettica – esemplificata più che notoriamente dalla compenetrazione fra un senso cieco ed un intelletto vuoto, da Schiller (per il quale, nella lett. 23, "il pensiero ha bisogno di un corpo e la forma può essere realizzata solo in una materia") intesa come "filosofia critica" che ha il proposito, o funzione storico-culturale, mediando fra le due tradizioni filosofiche sei-settecentesche, la continentale o razionalista e l'anglosassone od empirista, di "riconduurre l'empirismo a principi e la speculazione all'esperienza". Citazione dalla lett. 15; da cui continuiamo a citare in merito a quanto anticipato: "L'oggetto dell'impulso sensibile si chiama *vita*, nel senso più ampio; un concetto che significa tutto l'essere materiale e tutto quanto è immediatamente presente nei sensi. Espresso in un concetto generale, l'oggetto dell'impulso formale si chiama *forma*, in un significato tanto proprio quanto improprio; un concetto che raccoglie sotto di sé tutte le caratteristiche formali delle cose e tutte le relazioni di esse con le forze del pensiero. L'oggetto dell'impulso al gioco, esibito in uno schema generale, potrà quindi chiamarsi *forma vivente*<sup>†</sup>; un concetto utile a designare tutte le caratteristiche estetiche dei fenomeni e, in una parola, ciò che nel significato più ampio si chiama *bellezza*". Ecco quindi coinvolto – in una reciprocità di *definiens* e *definiendum* – uno degli altri termini di cui dobbiamo occuparci perché centrali nell'educazione estetica schilleriana. La bellezza per Schiller è – ci viene detto ora – sintesi di *forma* e *vita*; di astratto (pensiero insensibile) e concreto (materia sensibile): kantianamente, od in sintesi di empirico e razionalistico, di a posteriori e a priori, di astratto e concreto, "il bello non dev'essere né mera vita né mera forma, bensì forma viva". Nella bellezza come gioco e nel gioco come bellezza, insomma: nell'estetica, "l'animo si trova in un felice punto di mezzo fra legge e bisogno": "appunto perché si divide fra l'una e l'altro è sottratto alla

---

\* Ambiti nei quali, tutti, vige comunque quel criticismo kantiano, come filosofia del limite, che sta dietro a caratterizzazioni per le quali "la rassegnazione gnoseologica in Schiller non è scindibile da quella morale; ne è soltanto un aspetto diverso" (L. Mittner, *Storia della letteratura tedesca*, II, *Dal pietismo al romanticismo*, 1971, p. 454).

† Cfr. A. Portmann, *Le forme viventi. Nuove prospettive della biologia*, Adelphi, 1989.

costrizione di entrambi”; sia quella della passività (sensibile), sia quella della attività/libertà (etico-intellettiva). Gioco e bello risulta “tutto quanto né soggettivamente né oggettivamente è contingente, eppure non esercita costrizione né esteriore né interiore”. Lett. 18: “la libertà” come “essenza della bellezza [o del gioco: si pensi all’invenzione di un nuovo gioco], non è anarchia, bensì armonia di leggi, non arbitrio ma suprema necessità”; la “determinatezza” – si pensi alle regole consustanziali ad ogni gioco – che si esige “dalla bellezza, non consiste nell’esclusione di talune realtà, bensì nell’assoluta inclusione di tutte [un gioco è tale perché non è come nessun altro, ossia perché ha regole proprie; ma questa necessità, per ogni gioco, di avere regole proprie, è allo stesso tempo l’insegnamento universale fornito da ogni gioco] ... essa quindi non è limitazione ma infinità” [se uno sa giocare ad un gioco, sa giocare tendenzialmente a tutti: perché ha capito l’essenziale del giocare; così come se si sa vedere un quadro, se ne sanno vedere tendenzialmente tutti, o se si sa leggere un romanzo se ne sanno leggere tendenzialmente tutti\*]. Ora, l’interpretazione, l’ermeneutica, e più in generale lo studio, di un testo o di un pezzo di mondo, non è forse, pure essa, pure esso, qualcosa del genere; o meglio, più che qualcosa, un metodo – “democratico”: nel senso dell’inclusione/comprendimento – del genere (si pensi, ancora, all’invenzione di un nuovo gioco o alla nuova “interpretazione” – necessaria, in certo senso, ogni volta che si gioca – di un vecchio)? Ecco: bellezza e gioco, più che delle cose, un metodo paiono essere in Schiller. Un metodo da adottare *lato sensu* politicamente. Sono le innovative sue – direbbe Schmitt – categorie del politico. “Con la bellezza l’uomo deve *soltanto giocare*” – e non utilizzarla, in maniera eteronoma, come criterio extraestetico, ad es. etico: anche perché, forzando l’implicito schilleriano, criteri in quest’ambito non ve ne sono; ossia altri criteri oltre l’estetico, da noi ritradotto ermeneuticamente, per l’uomo non ve ne sono. Difatti, subito dopo, Schiller aggiunge: a) che l’uomo “deve giocare *unicamente con la bellezza*” e che b) “l’uomo gioca soltanto se è uomo nel pieno significato della parola ed è *completamente uomo soltanto se gioca*”. *Homo ludens*, insomma, chioserebbe Huizinga.

*La bellezza.* L’impulso al gioco o, potremmo anche dire, il senso o l’organo o la facoltà della bellezza (o estetica), viene da Schiller giustificata con una sorta di dimostrazione per assurdo, quando nella lett. 18 scrive: “Alla forma e al pensiero l’uomo sensibile è condotto dalla bellezza; è la bellezza a ricondurre l’uomo spirituale alla materia e a restituirlo al mondo sensibile. Da ciò sembra conseguire che debba sussistere uno *stato intermedio* fra materia e forma, fra passività e attività, e che in tale stato intermedio ci ponga la bellezza”. Questa dialettica la conoscevamo, ma le cose non stanno in termini così semplici o pacificati. Il platonismo ed antropocentrismo tradizionali, si fanno sentire anche su Schiller – attraverso il quale

---

\* In tal senso proponiamo di leggere un passo come questo della lett. 22: “In un’opera d’arte veramente bella il contenuto non deve costituire nulla, la forma invece tutto; perché solamente mediante la forma si agisce sulla totalità dell’uomo, mentre tramite il contenuto si agisce esclusivamente su forze singole. Per quanto sublime e ampio sia, il contenuto agisce sullo spirito sempre in senso restrittivo e soltanto dalla forma è da attendersi vera libertà estetica ... [II] grande maestro ... *cancella la materia con la forma* ... L’animo dello spettatore e ascoltatore deve rimanere completamente libero e inviolato, deve uscire puro e perfetto dal cerchio magico dell’artista come dalle mani del creatore”. Per la filosofia – ma più in generale per l’essere – come gioco, cfr. E. Bencivenga, *Filosofia in gioco*, Laterza, 2013.

passano per giungere all'idealismo ottocentesco. “Epperò, d'altro canto, nulla è più assurdo e contraddittorio di un simile concetto, giacché la distanza fra materia e forma, fra passività e attività, fra sentire e pensare è infinita, e nulla assolutamente può esservi a mediarla”. Tale giustificazione, in maniera piuttosto oscillante, viene di fatto considerata, dal suo stesso autore, non del tutto persuasiva. Infatti, nella lett. 19, razionalisticamente, spetta alla ragione colmare il gap forma/materia, uomo/mondo; ancorché avviata nella sua strada, dopo che ha fatto breccia nell'animo umano, dalla bellezza o dimensione estetica: “Allorquando si afferma che il bello apre all'uomo il passaggio dal sentire al pensare, ciò non va affatto inteso allora come se per mezzo del bello si potesse colmare l'abisso che separa il sentire dal pensare, il patire dall'essere attivo; tale abisso è infinito, e senza il sopraggiungere di una nuova, indipendente potenza nulla potrà mai uscire dal singolare, come dal contingente nulla di necessario. Il pensiero è l'azione immediata di questa potenza assoluta che, sì, dai sensi dev'essere indotta a estrinsecarsi, eppure nella sua stessa estrinsecazione tanto poco dipende dalla sensibilità che anzi si annuncia esclusivamente opponendosi. L'indipendenza con cui essa agisce esclude ogni influenza estranea; e non in quanto la bellezza *aiuti* a pensare (il che contiene una palese contraddizione), semplicemente in quanto procura alle forze del pensiero la libertà di estrinsecarsi secondo le proprie leggi, essa può diventare un mezzo per condurre l'uomo dalla materia alla forma, dalle sensazioni alle leggi, da un'esistenza limitata a un'esistenza assoluta”. Un passo di questo tipo, ci fa vedere quanto sia sottile la concezione estetica di Schiller. E quanto siano filologicamente inaccettabili interpretazioni approssimative e sovradeterminanti come la nostra; la cui valenza in ogni caso rivendichiamo a livello di utilizzazione teoreticamente costruttiva e propositiva – oltreché, con ciò, di verifica della tenuta – di un pensiero; in questo caso quello estetico di Schiller. Il quale, d'altronde, considera la bellezza – che, come poi in Croce, “non dà alcun risultato né per l'intelletto né per la volontà” – “potenza virtuale” (lett. 22); vale a dire un metodo, come l'ermeneutico, o una sorta di piattaforma informe e non piatta – perché tendenzialmente capace di infinite forme e dimensioni – come Internet. Per questo, per questa potenzialità – che qui intendiamo come capacità di promuovere *Weltanschauung* – “nobile deve chiamarsi in genere un animo che possiede il dono di trasformare, col suo modo di trattare, anche la funzione più limitata e l'oggetto più meschino in un infinito” (lett. 23). E questo è quello che davvero fanno gli artisti: come un impressionista, ad es., che dipinge una forchetta od un poeta che poeta di una forchetta. Ma è quello che dovrebbe fare anche ogni uomo – anche per motivi di “meraviglia” di memoria aristotelica – ed incentivare ogni istituzione politica\*. Dimensione, la politica, ribadita in questa stessa ultima lettera citata, dal fatto che “uno spirito nobile non si appaga di essere libero lui stesso; deve mettere in libertà

---

\* “Nello Stato estetico tutto – anche l'attrezzo utensile – è un libero cittadino, che ha pari diritti col più nobile, e l'intelletto, che piega forzatamente ai suoi scopi la massa passiva, qui deve chiederle il suo consenso ... Nel regno dell'apparenza estetica si attua dunque l'ideale dell'uguaglianza” (lett. 27). L'importanza di questa citazione potrebbe essere considerata anche straordinaria; conducendo – se adeguatamente sviluppata – a concezioni ecologiche. In ogni caso, restando maggiormente al dettato della lettera, si possono considerare, simili esternazioni, come una sorta di realizzazione in altro ambito – l'estetico-culturale – di quei valori – politici – che la Rivoluzione francese non è riuscita a realizzare con la ghigliottina. Robespierre pacifista – kantianamente pacifista – è considerabile, in qualche modo, Schiller.



tutto il resto che lo circonda”. Nella lett. 25 scopriamo un’ulteriore valenza della bellezza, consistente nel fatto di essere la sola dimensione a cui ha acceso l’uomo – così come lo era per Platone: tramite la bellezza terrestre si giunge a quella iperuranica e tramite questa alla comprensione della teoria delle Idee, cioè della verità – in grado di “provare invincibilmente che la passività non esclude affatto l’attività, né la materia la forma o la limitazione l’infinito e che, di conseguenza, la necessaria dipendenza fisica dell’uomo non sopprime la sua libertà morale”\*. E con ciò vediamo come, con ennesimo processo di sintesi, se Schiller muove dalla bellezza in termini che possono considerarsi neoplatonici, poi ottiene con questa risultati che possono considerarsi quantomeno esorbitanti rispetto a qualsiasi platonismo. Platonismo che viene addirittura rovesciato nella lett. 26: “l’indifferenza verso la realtà [ancorché delle Idee – ed in questo senso idealistico – il platonismo è pur sempre una forma di realismo] e l’interesse all’apparenza sono un vero ampliamento dell’umanità e un passo decisivo verso la cultura”: “la realtà delle cose è opera delle cose, l’apparenza delle cose è opera dell’uomo, e un animo che si pasce di apparenza non gode già più di quello che riceve, bensì di quello che fa”. Tuttavia Schiller s’affretta a precisare – con un equilibrio d’analisi concettualmente complesso – che “qui si parla solo dell’apparenza estetica, che viene distinta dalla realtà e dalla verità – non di quella logica che si scambia con queste – dell’apparenza quindi che si ama, perché è apparenza e non perché la si ritiene qualcosa di meglio. Soltanto la prima è gioco, giacché l’altra non è che inganno”. E Schiller non vuole ingannare – come invece, volenti o nolenti, rischieranno di fare certi postmoderni esasperando, col tutto come interpretazione e relatività, l’idealismo ottocentesco. Così come Kant non riduce il noumeno a fenomeno, Schiller non riduce il mondo a testo, l’oggetto a soggetto e simili: “Fino a che punto l’apparenza può essere nel mondo morale? ... Fino a tanto che è apparenza estetica, cioè apparenza che non vuole sostituire la realtà”; non propone neanche un’ontologia del gioco, Schiller: ma il gioco, ancorché estetico, è di per sé gioco e basta: “l’apparenza è estetica solamente in quanto è schietta (rinuncia espressamente a ogni pretesa di realtà) e unicamente in quanto è autonoma (fa a meno di ogni aiuto della realtà). Appena è falsa e simula realtà, e appena è impura ed ha bisogno della realtà per la sua azione, non è altro che un vile strumento per scopi materiali e non può dimostrare nulla in favore della libertà dello spirito ... Al puro

---

\* Del pari, e non meno importante, è il fatto che soltanto la dimensione fa la sintesi di soggettivo (privato) ed oggettivo (pubblico, impersonale) nell’arco dell’esperienza umana, realizzando così l’uomo senza eccessi alienanti e con giustizia politica perché esistenziale: “Le gioie dei sensi noi le godiamo puramente come individui, senza che la specie che dimora in noi vi partecipi; non possiamo quindi estendere le nostre gioie sensibili all’universalità, poiché non possiamo rendere universale il nostro individuo. Le gioie della conoscenza le godiamo solo come specie e in quanto allontaniamo con cura dal nostro giudizio ogni traccia dell’individuo; non possiamo quindi rendere universali le nostre gioie della ragione, perché non possiamo escludere le tracce dell’individuo dal giudizio di altri, così come le escludiamo dal nostro. Solamente il bello noi godiamo come individui e come specie insieme, cioè come *rappresentanti* della specie. Il bene sensibile può rendere felice un unico uomo, perché si fonda su un’appropriazione, che porta sempre con sé un’esclusione; e può rendere felice quest’uno anche solo unilateralmente, perché la personalità non vi prende parte. Il bene assoluto può dare felicità soltanto a certe condizioni, che non si è in grado di presupporre universalmente; perché la verità è solo il premio dell’abnegazione e nella pura volontà crede soltanto un cuore puro. La bellezza sola rende felice tutto il mondo, e ogni essere dimentica i suoi limiti fintanto che subisce il suo fascino. Nessun privilegio, nessuna tirannia sono tollerati laddove governa il gusto e si estende il regno della bella apparenza” (lett. 27).

sentimento estetico ... anche ciò che è vivo deve piacere solo come apparenza, anche il reale solo come idea”. Il mondo della bellezza è quindi “mondo dell’apparenza” – “regno irreali dell’immaginazione”; in una sorta di ermeneuticizzazione – o, in questo senso, relativizzazione, liberalizzazione – del fenomenico kantiano. “Nello Stato [da intendersi, proponiamo, sia esistenzialmente che politicamente] estetico, l’uomo deve apparire all’uomo soltanto come forma, unicamente come oggetto del libero gioco. *Dare libertà mediante libertà* è la legge fondamentale di questo regno” (lett. 27). La riabilitazione dell’apparenza operata da Schiller, invece di separare dualisticamente – ed assurdamente – l’uomo dalla realtà, consente all’uomo di vivere la realtà umanamente, tramite quelle che Cassirer avrebbe chiamato le “forme simboliche” o Habermas “agire comunicativo” o Ricoeur il “conflitto delle interpretazioni”; soltanto l’apparenza (le apparenze) rende (rendono) umanamente reale la realtà. In questo senso, Schiller, se da un lato salva l’autonomia della realtà (extraumana), dall’altro – con la riabilitazione dell’apparenza, col fare, per l’uomo, dell’apparenza fenomenica la realtà o (realizzazione) precipua – salva l’autonomia umana. Non fa collassare il reale nell’ideale – nel testo, nel sociale, nella conoscenza ecc. E – con Kant, se non lo si interpreta come un proto-postmoderno – la sua ontologia è sostanzialmente conciliabile, ad es., con quella del “nuovo realismo” (alla M. Ferraris, che però interpreta Kant, almeno in parte, tipo un proto-postmoderno\*). Chiarito questo, non diventa né paradossale né solipsistico considerare la dimensione estetica – e la bellezza che la domina paradigmaticamente – ciò che vi è di più reale o proprio in politica e società: “Lo Stato dinamico può semplicemente rendere possibile la società, in quanto doma la natura per mezzo della natura; lo Stato etico può renderla soltanto (moralmente) necessaria, in quanto assoggetta la volontà singola a quella universale; unicamente lo Stato estetico può renderla reale, perché compie la volontà del Tutto mediante la natura dell’individuo. Se già il bisogno costringe l’uomo a unirsi in società e la ragione pianta in lui principi sociali, la bellezza sola può dargli un *carattere sociale*. Solamente il gusto porta armonia nella società, perché stabilisce armonia nell’individuo. Tutte le altre forme di rappresentazione [Kant → Schopenhauer] scindono l’uomo, perché si fondano esclusivamente o sulla parte sensibile o su quella spirituale del suo essere; soltanto la rappresentazione bella fa di lui un tutto, perché per essa debbono accordarsi le sue due nature. Tutte le altre forme di comunicazione scindono la società, perché si riferiscono esclusivamente o alla sensibilità particolare o all’abilità particolare dei singoli membri, quindi a ciò che distingue uomo da uomo; solo la comunicazione bella crea coesione nella società, perché si riferisce a ciò ch’è comune a tutti”.

*Il rapporto stato estetico/politico-morale.* Concludiamo, piuttosto coerentemente, stando alla nostra lettura, con questo tema, che ne è il riassunto. Se “l’abisso tra filosofia e politica si apre storicamente con il processo e la condanna di Socrate” (H. Arendt, *Socrate* [1954], trad. it. 2015, p. 25) – e si protrae sino a Kant che con la sua “critica” vuole, esplicitamente, coinvolgere soltanto gli specialisti e le scuole –

---

\* “Kant non sottoscriverebbe mai la tesi ‘ciò che non si conosce, è come se non esistesse’, Kant non sottoscriverebbe mai la tesi che ‘le cose esistono solo in quanto ce le rappresentiamo in forma cosciente’, e nemmeno la tesi *esse est percipi*”, C. La Rocca, *Lontano da dove. Congedarsi da Kant?*, in A. Ferrarin, (a cura di), *Congedarsi da Kant? Interventi sul Good-Bye Kant di Ferraris*, Ets, 2006, p. 41.

Schiller, con la sua “educazione estetica”, risulta, ben prima di Marx, tra coloro che tentano di colmare un simile abisso. La illuministica – kantiana – “libertà di pensiero” (*Gedankenfreiheit*), viene invocata fin dal *Don Carlos* (1787): spingendosi però oltre Kant e giungendo, dal pensiero, alla politica: In *Don Carlos* III.10, Schiller fa interloquire così, il marchese di Posa col re Filippo II di Spagna: “Io non posso essere il servo di un principe ... Non le mie azioni in sé, ma il plauso che trovano presso il trono dovrebbe essere lo scopo finale che le orienta. Per me, invece, la virtù ha il suo autonomo valore. La felicità che il monarca dispenserebbe attraverso le mie mani, la vorrei creare io stesso, e in questo caso sarebbe una gioia e una libera scelta ciò che altrimenti dovrebbe essere unicamente il mio dovere. Siete anche voi di questo avviso? Potete tollerare nella vostra creazione creatori diversi da voi? E dovrei ridurmi a scalpello quando potrei essere io lo scultore? Amo l’umanità, e sotto le monarchie non mi è lecito amare che me stesso”. Abbiamo visto, citando la lett. 19, quale sia l’esatta, sofisticata (tanto precaria quanto fondamentale), da cruna d’ago, collocazione – tra sentimento e ragione/volere – dello stato estetico. Lett. 22: è “la libertà dalle passioni l’effetto immancabile del bello. Non meno contraddittorio è il concetto di un’arte bella istruttiva (didattica) o correttiva (morale), poiché nulla contrasta di più col concetto di bellezza che dare all’animo una determinata tendenza”; stesso dicasi dell’ermeneutica rispetto all’essere; ma anche – teoricamente – della democrazia rispetto ai cittadini. La lett. 23, procede nei distinguo così: “Il passaggio dallo stato passivo del sentire a quello attivo del pensare e del volere non avviene dunque altrimenti che attraverso uno stato intermedio di libertà estetica, e sebbene questo stato in se stesso non decida nulla né per le nostre conoscenze né per i nostri abiti morali, lasciando quindi affatto problematico il nostro valore intellettuale e morale, tuttavia è la condizione necessaria, che sola ci permette di giungere a una conoscenza e a un abito morale. In una parola: non c’è altra via per rendere razionale l’uomo sensibile che quella di renderlo prima estetico”. [Perché solo da qui la libertà: e quindi però un forte rapporto tra arte e scienza c’è – e anche, come si vede sotto, tra arte e morale (l’arte dà libertà e la libertà è la base per la scienza da una parte e per la morale dall’altra)]. Del pari, “solo dallo stato estetico, non da quello fisico, può svilupparsi lo stato morale. Se in ogni caso singolo l’uomo deve possedere la facoltà di trasformare il proprio giudizio e la propria volontà in giudizio generale; se deve trovare il passaggio da ogni esistenza limitata a un’esistenza infinita; se da ogni stato dipendente deve poter prendere lo slancio verso l’indipendenza e la libertà, bisogna provvedere affinché in nessun momento egli sia soltanto individuo e serva soltanto la legge della natura [nel senso di Hobbes]. Se dev’esser capace di elevarsi dalla stretta cerchia dei fini naturali ai fini della ragione, entro i limiti dei primi dev’essersi già esercitato per i secondi e avere già attuato la sua destinazione fisica con una certa libertà propria degli spiriti, cioè secondo le leggi della bellezza [= libertà]. Per questo “uno dei più importanti compiti della cultura è quello di assoggettare l’uomo alla forma [alla disponibilità al gioco e/o al divenire delle interpretazioni] già nella sua vita puramente fisica e, fin dove può estendersi il regno della bellezza, renderlo estetico”. Usiamo queste parole di Pareyson (*Op. cit.*, p. 112) a commento: “Valore morale e valore estetico sono così strettamente congiunti in quell’ideale superiore di perfetta umanità che non è possibile concepirli separati nell’uomo che abbia

completamente realizzato le sue possibilità umane. L'uomo non sarebbe un essere estetico se non fosse un essere morale, sì che nella sua stessa esteticità trova una guida e un criterio per la sua moralità. Non si è un'anima bella se non si è un'anima buona [*kalokagathia*] ... La realizzazione del bene la si raggiunge, più che lottando contro la sensibilità, educandola. Non si può giudicare esteticamente l'uomo se non dandone anche un giudizio morale ... Ma anche non si può giudicare moralmente l'uomo senza darne insieme un giudizio estetico [è una bella persona ...]. Non si tratta di inglobare l'ideale morale dell'uomo in un ideale estetico, o di subordinarlo. Si tratta di inglobare l'uno e l'altro nell' "ideale di un'umanità perfetta". Se moralmente non si può fare più del proprio dovere (lett. 23), esteticamente sì; esteticamente si può, si deve: 1) capire (nel senso della capienza) il rapporto morale-dovere; 2) andare al di là di questa morale o di quel dovere, per cogliere la morale del dovere ed il dovere della morale, consistenti nel – maggior possibile – divenire, o differenziarsi, ed essere molteplici, di entrambi. Che è come dire: per vivere a fondo la storia, la propria situazione storica, anche, bisogna cogliere la necessità della sua contingenza. Politicamente, l'ermeneutica comprende la retorica – nel senso dell'arte della persuasione\* – ma va oltre di essa, nel senso che il suo scopo non è di far vincere un'interpretazione su tutte le altre ma di incentivare l'interpretare; così come lo scopo di un'opera d'arte non è di annichilire le altre – e con ciò l'arte stessa – ma di incrementarne quantità e qualità.

(Siena estate 2016)

---

\* Gli Ateniesi "andavano fieri del fatto che, diversamente dai barbari, sbrigavano gli affari politici in forma discorsiva e senza costrizione, e in questo senso consideravano la retorica, l'arte della persuasione, come l'arte più elevata e più autenticamente politica" (H. Arendt, *Socrate* [1954], trad. it. 2015, p. 26).