

Bellezza e conservazione: una prospettiva metafisica, pedagogica ed ecclesiale

Mauro Mantovani

Facoltà di Scienze della Comunicazione sociale, Università Pontificia Salesiana

Parole chiave: bellezza, conservazione, arte, estetica, metafisica

Introduzione

Proponiamo in questo testo un intervento di carattere filosofico e teologico, in modo particolare in prospettiva ontologica ed antropologico-pedagogica, rispetto alla considerazione del concetto di "artistico" e di "culturale", offrendo alcuni spunti di riflessione sui temi della bellezza e della conservazione. Ci auguriamo che quanto qui proposto, che non ha pretese di completezza o esaustività, possa risultare di interesse e di utilità, tenendo peraltro conto del fatto che se è vero che in Italia quasi l'85% dei beni artistici è di carattere "religioso", ciò non può risultare indifferente non solo per gli "addetti ai lavori" ma anche per tutti coloro che intendono operare nella progettazione e promozione di eventi artistici e culturali o si dedicano ad inerenti attività formative ed educative.

1. Tecnica e Cultura

Oggi ci troviamo in un contesto di internazionalizzazione della cultura, ed è sempre più crescente l'esigenza di interdisciplinarietà, anzi di transdisciplinarietà, così come l'*Historical-Technical Journal "Conservation Science in Cultural Heritage"* mette lodevolmente in evidenza nelle proprie pagine. Si rendono infatti sempre più necessari il fecondo incontro e la fattiva collaborazione tra le scienze cosiddette "dure" e quelle più ... "morbide", tra le discipline "umanistiche" e quelle "tecnico-sperimentali", in un momento in cui si registra ahimè la parcellizzazione dei saperi ed una preoccupante tendenza alla riduzione della presenza dell'"umanistico" nell'ambito accademico, a volte sancita negli stessi nuovi programmi universitari, così che la dimensione antropologica viene poco considerata come aspetto centrale e determinante nei diversi ambiti relazionali e professionalizzanti¹. Superando le varie forme di riduzionismo ancora troppo spesso serpeggianti, a partire da quelle di stampo neopositivistico, ne va dunque del concetto stesso di università come "convergenza ad unum" delle varie discipline². A proposito già ricordava Tommaso d'Aquino (1225-1274) - autore cui faremo riferimento in modo privilegiato in questo testo - nel suo *Commento alla Metafisica aristotelica* che «omnes autem scientiae et artes ordinantur in unum, scilicet ad hominis perfectionem, quae est eius beatitudo»[1].

Non mancano oggi interessanti iniziative ed attività volte alla promozione del dialogo tra le discipline ed i distinti saperi, a partire dal rapporto tra teologia e varie scienze, o le arti e le discipline tecnico-scientifiche³. In questi ambiti emerge la particolare importanza della filosofia come indispensabile elemento di mediazione, di "interfaccia" all'interno di questo dialogo, che in senso più generale si delinea nel suo profilo prettamente culturale.

Sappiamo come la riflessione contemporanea non manchi di attenzione al tema della tecnica⁴. È interessante notare subito come il concetto greco di *techne* sia stato non a caso tradotto in latino con il termine "ars". Un interessante saggio di G. Lombardi evidenzia come gli autori antichi si siano preoccupati di precisare «la funzione e il valore della *techne* all'interno del processo conoscitivo o dell'agire o del fare umano. Aristotele, all'inizio del libro A della *Metafisica*, con il cui incipit "Tutti gli uomini aspirano per natura al sapere [...]", delinea il percorso conoscitivo dell'uomo come mosso fin dalle sue prime fasi non solo verso l'utile, ma soprattutto verso ciò che è piacevole, afferma: "La *techne* nasce quando da una molteplicità di esperienze sia prodotto un unico giudizio universale che abbracci tutte le cose simili fra loro". Così caratterizzata, egli vede la *techne* in stretto rapporto con - anzi, in dipendenza da - l'esperienza, ma la distingue dal ruolo dell'esperienza che, pur venendo dopo la sensazione e la memoria, sembra ancora appannaggio anche di altri animali. Con la *techne* si raggiunge il livello per una possibile distinzione tra l'animale-uomo e gli altri animali»[2].

Pur essendo infatti diretto, sia per Platone che per Aristotele, il collegamento tra esperienza e *techne*, tuttavia l'arrestarsi all'esperienza ridurrebbe la conoscenza al solo comprendere il che e il come, ma non condurrebbe al perché. Interessante il fatto che questo stesso pensiero sia stato sviluppato anche da Papa Benedetto XVI in un

passo dell'Enciclica *Caritas in veritate* (2009) in cui, lamentando una considerazione riduzionista della tecnica (spesso poi applicata alla tecnologia), egli afferma che «la tecnica assume un volto ambiguo» collegando questo ragionamento al fatto che normalmente la nozione si applica alle questioni che riguardano l'uomo («solo sul come», senza considerare «i tanti perché dai quali è spinto ad agire» [3].

Su questa indispensabilità del giungere al perché, richiesta da un concetto integrale ed “alto” di tecnica, così aggiunge G. Lombardi all'interno della sua ricognizione sul pensiero antico: «Sappiamo che, sempre secondo Aristotele, rispondere al perché, significa dare non semplicemente la causa, ma le quattro cause dell'oggetto (materiale, efficiente, formale e finale); e dare le cause, insieme col dare i principi, è il requisito perché la nostra conoscenza possa essere detta conoscenza vera, o scienza, cioè episteme. Se la *techne* permette appunto di cogliere il perché, ecco dove sta il suo valore e la sua importanza dal punto di vista della crescita della nostra conoscenza. Crescita che, quindi, non si identifica con il semplice accumulo di nozioni, così avvertato già da Eraclito, come criterio di sapienza (*sophia*): essa non si valuta tanto in modo quantitativo, quanto piuttosto in modo qualitativo, cioè nell'acquisizione della capacità di astrazione. Crescita, ancora, che non trova il suo fine nel mero arricchimento personale, visto che, secondo Aristotele, ‘in generale è segno distintivo (*semeion*) tra chi sa e chi non sa la capacità di insegnare, e per questo motivo noi riteniamo che la *techne*, piuttosto che l'esperienza, sia episteme; infatti quelli che hanno la *techne* possono insegnare, mentre gli altri non possono» [4]. Interessante che proprio gli aspetti della conservazione e della trasmissione siano almeno implicitamente presenti nello stesso concetto originario di *techne/ars*.

Considerando ora il versante della nozione di cultura, notiamo anzitutto come il termine stesso sia difficilmente descrivibile e nel contempo particolarmente complesso. La Costituzione pastorale *Gaudium et Spes* “sulla Chiesa nel mondo contemporaneo” promulgata dal Concilio Vaticano II così definisce la cultura: «tutti quei mezzi con i quali l'uomo affina ed esplica le molteplici sue doti di anima e di corpo; [...] rende più umana la vita sociale, [...] ed infine, con l'andar del tempo, esprime, comunica e conserva nelle sue opere le grandi esperienze e aspirazioni spirituali» [5]. Da queste espressioni, come nota C. Chenis, si può cogliere che nel concetto di cultura è ricavabile «un elemento materiale, ovvero i valori e i beni prodotti, un elemento teleologico, ossia il perfezionamento della vita, ed un elemento efficiente, ovvero la conoscenza e il lavoro. In altre parole, nel termine cultura si può distinguere un aspetto umanistico, in quanto essa è qualità acquisibile del singolo uomo, un aspetto sociologico, in quanto la società è portatrice di cultura ed un aspetto tecnologico, in quanto il supporto della cultura è la realtà materiale trasformata» [6]. Ed oggi la considerazione della “realtà materiale trasformata” si amplia a tutte le nuove “virtualità” che emergono dalle straordinarie possibilità offerte dal mondo digitale, dalle nuove tecnologie e dai new media. Si potrebbe quasi dire, in ogni caso, che la cultura si presenta come «un trascendentale dell'uomo» [7], ossia che ovunque ci sia dell'*humanum*, lì è presente anche la sua indistinguibile dimensione culturale⁵.

La *Gaudium et Spes* affronta anche il tema del rapporto tra fede e cultura, ponendo giustamente al centro dell'attenzione l'integralità dell'esperienza della persona umana, che «applicandosi allo studio delle varie discipline, quali la filosofia, la storia, la matematica, le scienze naturali, e occupandosi di arte, può contribuire moltissimo ad elevare l'umana famiglia ai più alti concetti del vero, del bene e del bello e ad un giudizio di universale valore; in tal modo questa sarà più vivamente illuminata da quella mirabile Sapienza, che dall'eternità era con Dio, disponendo con Lui ogni cosa, ricreandosi nell'orbe terrestre e trovando le sue delizie nello stare con i figli degli uomini» [8].

2. La bellezza

2.1. “Pensare” la bellezza

Offriamo a questo punto alcune considerazioni teoretiche sul tema del *pulchrum*, prima cercandone una definizione e poi entrando in merito alla questione del suo rapporto con il *bonum*⁶.

Nella voce *Bello* del Dizionario di Filosofia, M. Ferraris scrive: «Si possono distinguere cinque concetti fondamentali del bello, difesi e illustrati sia dentro che fuori l'estetica e cioè: a) manifestazione del bene; b) manifestazione del vero; c) simmetria; d) perfezione sensibile; e) perfezione espressiva» [9]. Risulta evidente, anche solo da questa titolazione, come le questioni fondamentali dell'estetica investano

il rapporto tra bello, buono, vero, armonia e gusto⁷. Scrive a proposito S. Lorusso: «Non è certo facile, e non sarà mai del tutto chiarificabile, fino a che punto la fruizione di una opera d'arte sia o meno legata all'affettività ossia a una partecipazione etica e non solo estetica» [10].

Già sant'Agostino, richiamando l'idea di bello, rievocava l'equilibrio tra le diverse parti, attraverso il quale un insieme diventa appunto "unità". Anche nel secolo scorso non sono mancati pensatori che hanno considerato il bello, certamente nei suoi diversi gradi, come una proprietà oggettiva di ciò che esiste: Rosmini, per esempio, inserisce esplicitamente il pulchrum tra i trascendentali dell'essere, costruendone un'autentica dottrina che egli chiama callologia, direttamente collegata al discorso metafisico [11]. Maritain a sua volta ritiene che il pulchrum sia «lo splendore di tutti i trascendentali riuniti» [12]; von Balthasar ne ha fatto un punto fondamentale di riflessione teologica [13].

D'altra parte il clima "antimetafisico" che ha contraddistinto molti pensatori dell'ultimo scorcio del Novecento ha portato invece a considerare il problema del bello, riconosciuto universalmente presente in ogni cultura, su una fondazione più di carattere regolativo, consensuale. Emblematica l'espressione di R. Rorty in *La filosofia e lo specchio della materia* (1979) secondo cui l'arte insegna che i significati e i valori di cui è intessuta la vita dell'uomo vengono attinti in una dimensione che è al di là del vero e del falso. Meglio, in una dimensione dove la nozione di verità come corrispondenza (corrispondenza dell'enunciato alla realtà cui si riferisce) appare insufficiente. Egli invita a "sperimentare" questo genere di verità nel segno della libertà. La verità assume così solo il valore di costituire un "senso per noi", e tolleranza e ironia diventerebbero caratteri della verità concepita su base estetica. [14]

La considerazione filosofica del rapporto tra estetica ed arte, tra natura e arte, e più particolarmente tra bellezza naturale e bellezza artistica, con la conseguente domanda fondamentale sull'essenza del bello, è un tema evidentemente di grande portata noetica. La questione metafisica sul proprium della bellezza a nostro avviso non può essere disgiunta dall'orizzonte dell'essere e delle sue proprietà fondamentali⁸. A livello teorico uno dei quesiti centrali sul tema del pulchrum è la questione se si tratti o meno di un "trascendentale", intendendo "trascendentale" in senso classico, prekantiano. Non è indifferente, infatti, porsi l'interrogativo se una realtà sia da considerarsi bella perché è - in qualche modo - bella in se stessa, o invece perché è convenzionalmente riconosciuta come tale o in riferimento solo a criteri soggettivi, e dunque relativi. Questo è effettivamente uno dei problemi che attualmente attraversa l'estetica, perché «con il venir meno dell'idealità del bello, dunque della sua natura metafisica, decade anche la possibilità di un assetto sistematico della filosofia dell'arte» [15].

Per quanto riguarda anzitutto la definizione di bellezza, può risultare interessante quella offerta dal filosofo italiano B. Mondin, secondo il quale essa «è quella speciale grazia per cui una persona, una cosa, un'azione desta ammirazione, suscita incanto, affascina, procura piacere. Mentre la verità interpella la conoscenza e la bontà sollecita la volontà, da parte sua la bellezza eccita l'ammirazione. Davanti alla bellezza noi restiamo estatici» [16]. La bellezza, infatti, non è un additivo accidentale che si aggiunge a complemento di un equilibrio esteriore: è invece segno di pienezza interiore, ed esprime la perfezione che una realtà ha raggiunto in conformità alla sua vera essenza [17]. Si tratta in questo modo di considerare la bellezza nella prospettiva dello "splendor formae", sulla quale ci soffermiamo specificamente, prendendo in considerazione i principali aspetti della concezione della bellezza presenti nel pensiero di Tommaso d'Aquino⁹, che se pure non ha indicato il pulchrum tra i trascendentali dell'essere così come vengono elencati nella q. 1 della sua opera *De Veritate*, ci offre nella *Summa Theologiae* ed in altri suoi testi delle interessanti indicazioni circa il tema della bellezza dal punto di vista metafisico.

2.2. Il contributo di Tommaso d'Aquino

A proposito del rapporto tra bellezza e bontà nella q. 5, a. 4 della I Pars della *Summa l'Aquinate* afferma che «pulchrum et bonum in subiecto sunt idem, sed ratione differunt» [18]. Si sostiene dunque che il bello ed il buono effettivamente si identificano nel soggetto in cui esistono, perché fondati tutti e due sulla medesima "cosa", cioè sulla forma; tuttavia, afferma il Dottore Angelico in chiara corrispondenza con la più generale dottrina dei trascendentali: «nel loro concetto proprio differiscono. Il bene riguarda la facoltà appetitiva, essendo il bene ciò che ogni ente appetisce, e

quindi ha il carattere di fine, poiché l'appetire è come un muoversi verso una cosa. Il bello, invece, riguarda la facoltà conoscitiva; belle infatti sono dette quelle cose che viste destano piacere. Per cui il bello consiste nella debita proporzione; poiché i nostri sensi si diletano nelle cose ben proporzionate, come in qualche cosa di simile a loro; il senso infatti, come ogni altra facoltà conoscitiva, è una specie di proporzione» [19].

Come fa notare M. Daffara, per l'Aquinate «quando le cose conoscibili, essendo sensibilmente o lucidamente proporzionate e armonizzate nella molteplicità delle loro parti, si prestano alla facile percezione delle facoltà conoscitive, cagionano il diletto, che costituisce essenzialmente il bello: belle sono le cose 'quae visa placent'. Piacciono perché simili alle facoltà conoscitive stesse: molteplicità armonica, unità, ricca semplicità» [20].

Sempre sul rapporto tra bellezza e bontà è interessante un ulteriore prezioso riferimento presente nella q. 27 della I-II della Summa Theologiae. Tommaso, ponendosi il quesito se l'unica causa dell'amore sia il bene (a. 1: *Utrum bonum sit sola causa amoris*), sostiene chiaramente che il bene è la causa propria, esclusiva, dell'amore (unde *relinquitur quod bonum sit propria causa amoris*). Tra le difficoltà a proposito vi è anche quella secondo cui non soltanto il bene, ma anche il bello, sembrerebbe amabile a tutti: nella risposta all'argomento l'Aquinate può così offrire un'altra interessante precisazione sul fondamento ontologico dell'esperienza estetica, sostenendo che «il bello si identifica con il bene, salvo una semplice differenza di ragione. Infatti mentre il bene è 'ciò che tutti gli esseri bramano', e implica l'acquietarsi in esso dell'appetito; il bello implica invece l'acquietarsi dell'appetito alla sola presenza, o conoscenza. Difatti riguardano il bello quei sensi che sono maggiormente conoscitivi, cioè la vista e l'udito a servizio della ragione: e così parliamo di cose belle a vedersi, o a udirsi. Invece per l'oggetto degli altri sensi non si usa parlare di bellezza: infatti non diciamo che son belli i sapori o gli odori. È perciò evidente che il bello aggiunge al bene una relazione con la facoltà conoscitiva: cosicché si chiama bene quello che è gradevole all'appetito; bello invece ciò che è gradevole per la sua stessa conoscenza» [21].

Tommaso afferma anche, sotto il profilo spiccatamente teologico, che la pulchritudo presenta una certa analogia con le particolarità personali del Figlio (*habet similitudinem cum propriis Filiis*). Svolgendo questa affermazione il Dottore Angelico sostiene infatti che per la bellezza si richiedono tre caratteristiche: - integrità o perfezione, poiché le cose incomplete, proprio in quanto tali, sono deformi; - debita proporzione o armonia tra le parti; - chiarezza o splendore, poiché diciamo belle le cose dai colori nitidi e splendenti [22].

Anche in riferimento alla dimensione morale dell'esistenza umana, all'agire della persona, per l'Aquinate la "ratio pulchritudinis" consiste in *quadam moderata et convenienti proportione*, e per questo non a caso si può rinvenire nel suo pensiero il rapporto tra il decorum ciceroniano e il pulchrum morale [23], potendo evidenziare così lo splendore e la bellezza della virtù (*tota claritas et pulchritudo virtutis*) [24]. Nella q. 145 della I-II della Summa Tommaso afferma: «Come si può rilevare dalle parole di Dionigi (*De Divinis Nominibus cap. 4, lect. 5*) il bello viene costituito e dallo splendore e dalle debite proporzioni: infatti egli afferma che Dio è bello 'come causa dello splendore e dell'armonia di tutte le cose'. Perciò la bellezza del corpo consiste nell'avere le membra ben proporzionate, con la luminosità del colore dovuto. Parimenti la bellezza spirituale consiste nel fatto che il comportamento e gli atti di una persona sono ben proporzionati secondo la luce della ragione. Ora, questo [...], è il costitutivo dell'onestà che s'identifica con la virtù, la quale ultima modera tutte le cose umane. Dunque l'onestà si identifica con la bellezza spirituale» [25]. La bellezza per questo si trova essenzialmente e formalmente nella vita contemplativa.

Potremmo quindi concludere rilevando, con T. Centi, che per l'Aquinate il bello può essere definito come «Tutto ciò che suscita un senso di piacere nell'atto stesso della sua percezione, e per il semplice fatto che viene ad essere conosciuto' indipendentemente dalla convenienza con le nostre naturali cupidigie, e con la ricerca razionale della felicità; cioè a prescindere dalle nostre preoccupazioni edonistiche e morali. Elementi di un tale piacere sono: 'lo splendore della forma', cioè la perfezione della natura e dei prodotti rispetto al principio ideale cui si ispirano, e la conseguente perspicuità di fronte alle facoltà sensitive e intellettive» [26].

Alla luce di quanto esposto è evidente come il concetto tommasiano di bello non indichi dunque mai un puro fatto soggettivo, ma sempre qualcosa di oggettivo: per il Dottore Angelico la realtà, potendosi presentare con evidenza e chiarezza allo spirito, è per se stessa bella. Il bello non è così una "categoria a priori", pur avendo ovviamente

un intrinseco rapporto con le nostre facoltà, ma è prima di tutto una manifestazione dell'essere in cui esse stesse vivono, poiché ogni ente - in quanto ente, e nella misura in cui partecipa dell'essere - oltre ad essere buono e vero, è anche bello. Il pulchrum è un aspetto del bonum, anche se - come abbiamo visto - secondo Tommaso d'Aquino noeticamente se ne distingue. Nei suoi elementi costitutivi di integrità, proporzione e splendore, la bellezza consiste essenzialmente in una relazione: «una relazione di convenienza o di sintonia tra un aspetto dell'essere e la facoltà di una creatura intelligente. [...] Non coincide con la verità, anche se interessa la conoscenza, perché nella verità ciò che conta è l'apprensione, la cognizione, la intuizione della cosa, invece nella bellezza ciò che conta è il godimento, il piacere, l'ammirazione. Né coincide con la bontà, perché in questa ciò che conta è il possesso, mentre nella bellezza questo è escluso» [27].

L'assegnazione da parte del Dottore Angelico della bellezza alla facoltà conoscitiva lascia aperto il tema del rapporto tra la conoscenza e l'esperienza estetica, che ha nell'ammirazione la sua risposta primaria. La parola stessa "ammirazione" lo evidenzia: ammirare è "guardare verso", «lasciare che ciò che si vede guidi lo sguardo, senza mai penetrarlo e farlo proprio, senza mai assorbirlo. L'ammirazione è tensione e attesa, speranza, attenzione più che intenzione. [...] La speranza dei nostri occhi e delle nostre orecchie si innalza allora verso il Vivente, che viene accanto a noi adeguandosi pazientemente a noi» [28].

2.3. Una "via pulchritudinis"?

Come è noto, Kant stesso ha parlato del bello come di un riflesso, una rivelazione dell'infinito sul finito [29], di "Dio che si mostra"; d'altro canto Cioran ha affermato: «Quando ascolto Bach, credo» [30]. Ci chiediamo allora: si può parlare di un percorso estetico verso l'Assoluto, a partire da quanto detto sopra dal punto di vista metafisico?

Se il tema del bello è considerato all'interno dell'orizzonte delle proprietà trascendentali dell'essere, allora si può anzitutto affermare che la bellezza ha dei gradi e che Dio, come totalità e pienezza d'essere, può essere indicato a sua volta come Bellezza senza limiti, una volta che si riconosce nella bellezza una perfezione pura¹⁰. Tommaso d'Aquino proprio nel suo commentario *Super librum Dionysii De divinis nominibus* poté così non solo elogiare la bellezza di Dio, ma indicare nell'Assoluto la stessa bellezza sussistente [31].

La bellezza come *splendor formae* - lo ricorda Giovanni Paolo II nella Lettera agli artisti - è stata sempre collegata direttamente a Dio, «Oceano infinito di bellezza dove lo stupore si fa ammirazione, ebbrezza, indicibile gioia» [32]. Giovanni Paolo II afferma ancora che la bellezza è «invito a gustare la vita e a sognare il futuro. Per questo la bellezza delle cose create non può appagare, e suscita quell'arcana nostalgia di Dio che un innamorato del bello come sant'Agostino ha saputo interpretare con accenti ineguagliabili: 'Tardi ti ho amato, bellezza tanto antica e tanto nuova, tardi ti ho amato'» [33].

La filosofa S. Vanni Rovighi così si esprime a proposito: «La riflessione sulla bellezza come testimonianza dell'esistenza di Dio può sembrare - ed è - molto fragile da un punto di vista rigorosamente razionale, ma non è priva di efficacia per chi riconosca la bellezza della natura: i cieli narrano la gloria di Dio non solo per la regolarità dei loro movimenti, ma anche per la loro bellezza. [...] Non pretendo certo che questo sia un argomento dimostrativo; ma mi domando se molti di noi non siano stati indotti a pensare a Dio dalla contemplazione della bellezza della natura» [34].

Se già Platone, nel suo mondo ideale, divino, aveva collocato al primo posto la bellezza perché solo ad essa, tra tutte le sostanze perfette, toccò il privilegio di essere la più evidente e la più amabile [35], per il pensiero cristiano Dio viene indicato esplicitamente come il *princeps analogatum* della bontà e della bellezza, dunque come Sommo-Bene e Sommo-Bello [36]. Egli è per questo la sorgente e la causa della bellezza presente, in vario modo, in tutte le creature: la bellezza, infatti, della creatura, null'altro è se non una "somiglianza partecipativa" della stessa bellezza divina (*similitudo divinae pulchritudinis in rebus participata*) [37]. Dio è "pulchrifico", fa belle le cose, e la sua bellezza «supera infinitamente tutte le bellezze che noi conosciamo» [38]. Non a caso Tommaso d'Aquino afferma nel commento *Super librum Dionysii De divinis nominibus*, al cap. 4, che Dio, in quanto sorgente e causa della bellezza presente nelle creature, è Colui che "dona bellezza" alle cose stesse.

In questa prospettiva la bellezza, ancorata all'essere, gode di un'intrinseca intelligibilità, come splendore della forma sostanziale: essa rende maggiormente

evidente l'esistente nelle sue determinazioni sensibili così che non solo le "meraviglie" della natura ma anche i segni dell'arte si pongono come "chiarezza d'essere", rivelandone l'intimo fondamento intrinseco ed estrinseco [39]. La bellezza delle forme sensibili è dunque via che conduce alla bellezza divina perché le forme estetiche e concettuali sono il manifesto dell'inesprimibile, "dicono l'indicibile", così che ciascun frammento di splendore contingente può costituire un'apertura, una via d'accesso verso l'Assoluto»¹¹. L'arte vera senz'altro evoca valori trascendenti di bellezza e di verità, più o meno fuggevolmente intuiti come espressione dell'Assoluto, che possono incentivare l'*itinerarium mentis ad Deum* [40].

«L'opera d'arte - scrive ancora C. Chenis - stabilisce con il soggetto una comunicazione assoluta. Di fronte alla bellezza incarnata nel sensibile l'io vive un'esperienza estetica ed estatica» [41]. Questo discorso trova un particolare risalto e significato a proposito dell'arte culturale, che sconfinata il sapere poetico pur muovendo da esso, catalizza le emozioni più nobili pur superandole, circoscrive la volontà umana pur riferendosi a quella divina, raduna i fedeli in assemblea pur essendo dimora di Dio. Per eccellenza essa rappresenta dunque il 'dire Dio' oltre i saperi, dando vita ad un habitat totalizzante umano-divino dove persone e cose si integrano nell'ordinarsi a Dio con splendore di vita e di forme fino a diventare icona plausibile della soluzione ultima dell'universo» [42].

In prospettiva cristiana avviene così che nell'armonica collocazione all'interno della Tradizione, l'arte diventa capace di far proprio l'appellativo di "sacra" e di quel continuo e retto rinnovamento che le permette di essere manifestazione del fecondo dialogo tra fede e cultura. L'arte culturale, infatti, che è elemento costitutivo dell'azione liturgica, si pone - all'interno di essa - come un sacramentale¹².

Benedetto XVI durante l'Incontro con gli artisti nella Cappella Sistina del 21 novembre 2009 ha ricordato specificamente, a tale proposito, la "via pulchritudinis", «una via della bellezza che costituisce al tempo stesso un percorso artistico, estetico, e un itinerario di fede, di ricerca teologica». «Il teologo Hans Urs von Balthasar - ha affermato Benedetto XVI - apre la sua grande opera intitolata Gloria. Un'estetica teologica con queste suggestive espressioni: 'La nostra parola iniziale si chiama bellezza. La bellezza è l'ultima parola che l'intelletto pensante può osare di pronunciare, perché essa non fa altro che incoronare, quale aureola di splendore inafferrabile, il duplice astro del vero e del bene e il loro indissolubile rapporto'. [...] La via della bellezza ci conduce, dunque, a cogliere il Tutto nel frammento, l'Infinito nel finito, Dio nella storia dell'umanità. Simone Weil scriveva a tal proposito: 'In tutto quel che suscita in noi il sentimento puro ed autentico del bello, c'è realmente la presenza di Dio. C'è quasi una specie di incarnazione di Dio nel mondo, di cui la bellezza è il segno. Il bello è la prova sperimentale che l'incarnazione è possibile. Per questo ogni arte di prim'ordine è, per sua essenza, religiosa'. Ancora più icastica l'affermazione di Hermann Hesse: 'Arte significa: dentro a ogni cosa mostrare Dio'» [43].

2.4. Aspetti antropologici-pedagogici della bellezza

Trattiamo ora brevemente dell'aspetto antropologico-pedagogico. Ha scritto giustamente il filosofo L. Pareyson che «solo l'educazione estetica è in grado di mediare il passaggio dall'uomo fisico all'uomo morale», in prospettiva di "formatività" [44]. L'arte infatti rappresenta anzitutto una "palestra" per esercitare il dialogo e la reciprocità, coltivando il rapporto tra bellezza e verità. Stimola infatti a recuperare lo stupore, la meraviglia, l'entusiasmo di fronte alla ricchezza della realtà, a partire dalla propria vita, dalla propria storia, dalla natura, dalle opere e vestigia cui possiamo accedere per ammirarle. Accompagnando i giovani nella formazione di un giudizio estetico si contribuisce per questo in modo determinante alla loro crescita integrale: mentre nel giudizio critico è l'intelletto che si adegua alla realtà, nel giudizio estetico ciò avviene insieme con la compartecipazione del sentimento e dell'emotività, considerando la totalità esistenziale della persona.

L'arte, per sua natura, è disinteressata, non ha altri fini - almeno in partenza - se non l'esperienza estetica stessa, e per questo educare all'arte e al bello significa aiutare il passaggio dall'interesse all'inter-esse: davanti all'opera d'arte infatti si è coinvolti ad entrar-dentro, ad esserne quasi con-creatori, così che l'esperienza estetica risulta totalizzante, diventa un rapporto soggetto-oggetto in cui con l'intelletto e l'emotività si è chiamati ad uscire da se stessi, estraniarsi, per giungere alla contemplazione. Per questo, per il pensiero cristiano, la creazione artistica è partecipazione alla stessa abilità creativa di Dio, ed ogni vera educazione al bello è scuola di libertà, di eticità, di civicità. La responsabilità di riconoscere e condividere ciò

che è bello, è sempre un esercizio non facile ma assai utile e prezioso di dialogo e di rispetto dell'identità e diversità. Come scrive S. Lorusso, «per dirla con chi sostiene la possibilità dell'imparare gli uni dalle culture degli altri: 'Sostengo che l'incompletezza di qualsiasi cultura ne sia la prima virtù, perché lascia aperta la porta all'incontro e all'interpretazione, alla verità'» [45].

Educare all'arte è infatti mostrare che "la sensazione non basta", aprendo così ad un cammino di autentica libertà. È importante infatti orientare gli sforzi sull'acquisizione di quella struttura umana "matura", contraddistinta dalla capacità di andare oltre la sensazione per riconoscere la realtà nella sua verità, attraverso l'intelligenza coltivata delle cose e dei giudizi di valore, delle relazioni col prossimo, del rapporto tradizione/novità. È su questo delicato passaggio che l'efficacia dell'opera educativa può avere un punto di verifica: quando promuove la capacità di riconoscere e di scegliere ciò che veramente è bello, senza preclusioni o chiusure ideologiche; conduce ad una gestione ordinata ed armonica della propria vita, a partire dal rapporto ascolto/parola ed azione/contemplazione; sviluppa una capacità di "eleganza" e di vero gusto estetico. Il concetto di *Bildung*, com'è noto, contribuisce a rendere bene l'idea di questa "formazione spirituale": «qualche cosa di più alto e insieme di più intimo, cioè l'atteggiamento che, scaturendo dal conoscere e sentire la totalità dell'esperienza spirituale ed etica, armonicamente si riversa nel sentimento stesso e nel carattere» [46]. L'educazione estetica può e deve stimolare e verificare l'armonia interiore e la libertà, aiutando a chiarire l'equivoco dello sganciamento della libertà dalla verità.

Un ultimo aspetto che ci sembra importante sottolineare è la considerazione dell'esistenza come "chiamata al capolavoro". «La pagina iniziale della Bibbia - scrive Giovanni Paolo II - ci presenta Dio quasi come il modello esemplare di ogni persona che produce un'opera: nell'uomo artefice si rispecchia la sua immagine di Creatore. [...] Nella 'creazione artistica' l'uomo si rivela più che mai 'immagine di Dio', e realizza questo compito prima di tutto plasmando la stupenda 'materia' della propria umanità e poi anche esercitando un dominio creativo sull'universo che lo circonda» [47]. Viene così ricordato il compito affidato ad ogni uomo, la vocazione di fare della propria vita un'opera d'arte: «ad ogni uomo è affidato il compito di essere artefice della propria vita: in un certo senso, egli deve farne un'opera d'arte, un capolavoro» [48]. Se l'opera d'arte è bella quando è un "compiuto", frutto di una dinamica che è segno della dimensione metafisica della divenienza dell'essere contingente, allora l'educarsi ad una considerazione dinamica dell'opera d'arte significa riconoscere anche la propria vita come un'opera che si-fa, da far-si continuamente. Ecco il senso dell'invito a vivere da protagonisti per «una rinnovata 'epifania' di bellezza per il nostro tempo» [49], perché l'obiettivo dell'educazione è di far sì che ogni persona possa essere la più bella delle versioni di se stessa.

3. Il concetto filosofico di "conservazione"

Dedichiamo ora alcune brevi considerazioni al concetto filosofico di conservazione, intrinsecamente collegato a quello di creazione. Il pensiero cristiano ha infatti indicato la conservazione come una delle modalità di manifestazione della divina provvidenza, che guida e sostiene con sapienza e amore tutta la realtà creata. Infatti la nozione di conservazione deriva dal concetto stesso di creazione, come continua produzione dell'essere degli esistenti.

Scrive il filosofo A. Alessi: «Gli esseri contingenti non hanno la ragione sufficiente del loro esistere in sé, ma devono la loro esistenza ad una causa che, ultimamente, non può essere se non la causa divina. Questa dipendenza dall'Essere necessario è continua, permanente, non realizzata una volta per tutte. Un oggetto che non fosse continuamente illuminato dal sole cesserebbe di essere luminoso. Nell'atto in cui la causa cessasse di essere causa, l'effetto verrebbe meno. Ne consegue che come l'essere contingente manifesta ininterrottamente la propria precarietà ed esige continuamente di essere sostenuto in essere dall'Assoluto, così l'Essere divino non può cessare la sua attività di sostegno pena il venir meno dell'esserci delle cose. Si noti tuttavia, che se dal punto di vista delle creature esiste distinzione temporale tra creazione (momento iniziale in cui Dio le ha poste in essere) e conservazione (momenti successivi nei quali l'Assoluto le mantiene in esistenza), dal punto di vista di Dio, che trascende ogni distinzione spazio-temporale, l'atto conservativo si identifica con lo stesso atto di creare. La conservazione in essere non è, cioè, se non l'atto in quanto, quoad nos, si prolunga nel tempo» [50].

La nozione di conservazione rappresenta dunque, filosoficamente, il "contrappeso" ontologico agli aspetti di precarietà, temporalità, limite, ecc. che

segnano la dimensione esistenziale di ogni creatura, e ne esprime l'indispensabile sostegno nell'essere di fronte alla labilità metafisica della creaturalità. Tommaso d'Aquino ricordava che «Oportet quod idem sit causa rei et conservationis ipsius; nam conservatio rei non est nisi continuatio esse ipsius» [51].

Sulla conservazione, all'interno del discorso sulla creazione e sulla provvidenza, rimandiamo ad alcuni testi utili, senza soffermarci ulteriormente¹³. A proposito scrive opportunamente il filosofo M. Pangallo: «Le creature e la creazione tutta dipendono completamente dal Creatore sia nell'iniziare ad esistere sia nel continuare ad esistere, in ogni momento della loro durata o permanenza nell'essere. La continua dipendenza delle creature dal Creatore viene denominata conservazione. La conservazione è la creazione continuata per mezzo della quale sussiste l'essere tratto dal nulla. L'espressione 'creazione continua' significa che in nessun istante la creatura può cessare di dipendere da Dio, e pertanto si assume il termine 'creazione' nel significato di 'dipendenza nell'essere'; questa precisazione è utile per evitare di concepire la conservazione come un'attività creatrice continua in cui Dio interviene direttamente in ogni aspetto del divenire, creando dal nulla qualsiasi entità finita. In verità esistono molti enti artificiali, prodotti dall'uomo, che non sono creati ex nihilo da Dio: p. es. gli elettrodomestici, le automobili, i calcolatori etc.; ed esistono anche molti enti naturali indirettamente prodotti dall'uomo, come p. es. nuove razze di animali derivanti da incroci e selezioni, o prodotti dal dinamismo evolutivo dei viventi. Questi 'nuovi' enti non sono tratti dal nulla, ma derivano da entità preesistenti che si combinano in un certo modo; e tuttavia anch'essi dipendono da Dio Creatore, perché l'influsso causale primario divino consente [...] alle cause seconde di concorrere in molteplici modi a produrre molteplici effetti, tra cui anche nuove realtà e nuove sostanze. La conservazione non è un insieme di atti creativi che si susseguono nel tempo, ma semplicemente la continuazione o il prolungamento dell'atto creativo» [52].

Dal punto di vista antropologico può essere interessante evidenziare come il desiderio, la "tensione" alla persistenza nell'essere rappresenti una delle costanti che accompagnano l'esistenza della persona umana, tendente non solo alla propria conservazione bensì all'"essere di più", all'autotrascendimento [53].

Conclusioni

Tornando alla distinzione iniziale tra artistico e culturale, potremmo affermare anzitutto - alla luce di tutto il percorso fatto - che si può e si deve guardare all'arte, che è anche scienza¹⁴, come fondamentale bene culturale¹⁵. «I beni culturali prodotti dal fare dell'uomo possono avere un valore artistico. [...] Nel suo assunto etimologico l'artificiale si contrappone al naturale, ma fin dall'antichità la connotazione artistica fa uscire il manufatto dalla pura strumentalità per renderlo segno evocativo della spiritualità dell'uomo» [54]. Nel suo rapporto ed indisgiungibile collocazione nell'ambiente l'arte costituisce così un indispensabile strumento per l'ecosostenibilità, l'etica e l'estetica¹⁶.

Sul versante teoretico, sia filosofico che teologico, e delle sue applicazioni in chiave antropologica ed educativa, il pensiero cristiano ha necessariamente approfondito - alla luce delle nozioni fondamentali che gli appartengono - sia il significato della bellezza, compresa quella artistica, che il concetto di conservazione, e queste prospettive a nostro avviso possono in qualche modo costituire un apporto interessante per chi opera nelle scienze della conservazione o nella progettazione e promozione di eventi artistici e culturali, specie se inerenti a beni del patrimonio religioso.

Note

¹ Interessante comunque il fatto che in diverse lingue il termine "human flourishing", che richiama la "fioritura", la "generazione" e la maturazione integrale e coerente della persona, trovi sempre maggiore diffusione. Cf., per esempio, i temi portanti del prossimo Convegno del 24-25 Febbraio 2014 presso la Pontificia Università della Santa Croce di Roma, dedicato proprio al *Personal Flourishing in Organizations*.

² Per quanto riguarda il contributo offerto dai più recenti pontefici alla considerazione dell'identità e del ruolo dell'Università, cf. Tanzella-Nitti G. 1998, *Un'idea di università nel magistero di Giovanni Paolo II*, Piemme, Casale Monferrato; Leuzzi L. 2008, *Allargare gli orizzonti della razionalità. I discorsi per l'Università di Benedetto XVI*, Paoline, Milano; Leuzzi L. 2011, *Una nuova cultura per un nuovo umanesimo. I grandi discorsi di Benedetto XVI*, Libreria

- Editrice Vaticana, Città del Vaticano. Si veda anche il provocatorio volume di Ferraris M. 2009, *Una Ikea di Università*, Raffaello Cortina, Milano.
- ³ Per quanto riguarda il tema del rapporto tra fede e scienza, come frutto di un apposito ciclo di incontri svoltosi a Roma negli anni 2006-2012 presso il Centro Culturale "Paolo VI" di Sant'Ivo alla Sapienza, cf. Mantovani M. - Amerise M. (ed.) 2008, *Fede, cultura e scienza. Discipline in dialogo*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano; Carderi F. - Mantovani M. - Perillo G. (ed.) 2012, *Momenti del Logos. Ricerche del "Progetto LERS"* (Logos, Episteme, Ratio, Scientia) in memoria di Marilena Amerise e di Marco Arosio, Edizioni Nuova Cultura, Roma. Attualmente (2012-2015) è in corso un'omologa iniziativa denominata "Arte, Cultura e Tecnica".
- ⁴ Per quanto riguarda l'importanza la riflessione sulla "tecnica" nel Novecento, citiamo a titolo meramente esemplificativo: Heidegger M. 1976, *La questione della tecnica*, in *Id.*, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano, pp. 5-27; Guardini R. 1993, *Lettere dal lago di Como. La tecnica e l'uomo*, Morcelliana, Brescia; Galimberti U. 1999, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano.
- ⁵ Su questo tema si veda, tra l'altro, l'interessante contributo di Montani M. 1996, *Filosofia della cultura. Problemi e prospettive*, Las, Roma.
- ⁶ Si vedano, su questo tema, i nostri precedenti contributi, che costituiscono un riferimento diretto anche per la stesura di queste pagine: Mantovani M. 1999, *Verso Dio-bellezza: un percorso per i giovani?*, *Note di Pastorale Giovanile* 33 (8), pp. 13 - 21; Mantovani M. 2005, *Il pulchrum nell'orizzonte dei trascendentali dell'essere* in S. Tommaso d'Aquino, *PATH* 4 (2), pp. 377 -394; Mantovani M. 2005, *Educating for Beauty (Pulchrum) as a Journey towards the Absolute*, *Divyadaan. Journal of Philosophy & Education* 16 (3), pp. 291 - 322; Mantovani M. 2006, *Una via musicale (estetica) verso l'Assoluto?*, in Messinese L. - Göbel C. (ed.), *Verità e responsabilità. Studi in onore di Aniceto Molinaro*, Centro Studi Sant'Anselmo, Roma, pp. 117 - 131.
- ⁷ Si veda a proposito Lorusso S. 2012, *La valutazione soggettiva e oggettiva dell'opera d'arte: due lingue di un'unica cultura*, *Conservation Science in Cultural Heritage* 12, pp. 22-24.
- ⁸ Su questo argomento si possono considerare i seguenti contributi: Molinaro A. 2002, *Metafisica. Corso sistematico*, San Paolo, Cinisello Balsamo, pp. 111 - 113; Molinaro A. 2006, *L'arte come problema filosofico*, in *Id.* (ed.), *Filosofia e Arte*, Urbaniana University Press, Roma, pp. 5 - 20; Gilbert P.P. 1997, *Corso di metafisica. La pazienza d'essere*, Piemme, Casale Monferrato, specialmente le pp. 309-321.
- ⁹ Cf. tra l'altro, sul tema: Eco U. 1988, *The aesthetics of Thomas Aquinas*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.); Monachese A. 2008, *La bellezza come nome di Dio nel pensiero di Tommaso d'Aquino*, Pontificia Università Urbaniana, Roma; Monachese A. 2010, *Trascendentalità della bellezza. Uno sguardo sulla vita dalla prospettiva di san Tommaso*, *Euntes Docete* 63 (3), pp. 173 - 183; Papa R. 2009, *Bellezza ed arte alla luce di san Tommaso*, in Congiunti L. - Perillo G. (ed.) 2009, *Studi sul pensiero di Tommaso d'Aquino*. In occasione del XXX anniversario della S.I.T.A., Las, Roma, pp. 331 - 337.
- ¹⁰ La bellezza spirituale è colta dagli uomini intellettualmente e moralmente più "fini", ma come attribuire a Dio la bellezza sensibile, dato che Dio non ha corpo? La bellezza sensibile è una perfezione "mista", e dunque non si realizza in Dio se non solo virtualmente, dunque inclusa in una perfezione superiore, ossia "pura". Si veda su questa questione Venturini N. 1998, *La ricerca dell'Assoluto. Dio c'è? Chi è?*, Coletti, Roma, pp. 871 - 872.
- ¹¹ Su questo tema è interessante il contributo di Agejas Esteban J.Á. 2004, *La adecuada comprensión de la vía estética de acceso al misterio*, *Doctor Angelicus* 4, pp. 111-126.
- ¹² L'argomento è stato trattato in una serie di Editoriali della rivista *Armonia di Voci*. Cf.: *Una musica che conduce all'eternità*, *Armonia di Voci* 55 (2000/3), p. 1; *Dalla storia all'eternità*, *Armonia di Voci* 55 (2000/4), p. 1. Ciò vale particolarmente per la musica destinata alla liturgia: «Parlare seriamente di arte, di 'musica' nella liturgia non è una questione di pratica 'funzionalità', ma in prima istanza di retta comprensione teologica, capace di assicurare un'adeguata e conseguente produzione artistica». Da Maria verso un tipo di arte per il culto, in *Armonia di Voci* 58 (2003/2), p. 43.

- ¹³ Su queste tematiche, cf.: Pangallo M. 2004, *Il Creatore del mondo. Breve trattato di teologia filosofica*, Ed. Leonardo da Vinci, Santa Marinella (Roma), pp. 287 - 289; Arroyo Sánchez J.M. 2007, *El tratado de la providencia divina en la obra de Santo Tomás de Aquino*, EDUSC, Roma; Mazzer S. 2012, *La provvidenza come motivo di credibilità della fede cristiana. Storia dell'argomento "ex providentia": "La Provvidenza non può permettere che sia errata la fede cristiana*, Colleferro; Sentis L. 2013, *Saint Thomas d'Aquin et le mal. Foi chrétienne et Théodicee*, Beauchesne, Paris.
- ¹⁴ Si veda a proposito Lorusso S. 2004, *Arte e Scienza, l'Arte è Scienza*, *Conservation Science in Cultural Heritage* 4, pp. 11-13.
- ¹⁵ Cf. De Nardis P., Alteri L. 2010, *Per una fenomenologia dei Beni Culturali*, *Conservation Science in Cultural Heritage* 10, pp. 132-141.
- ¹⁶ Viene giustamente affermato in Lorusso S., Braida A.M. 2012, *Arte e Ambiente come mezzo per l'ecosostenibilità, l'etica e l'estetica*, *Conservation Science in Cultural Heritage* 12, pp. 68-75.

Note Biografiche

Mantovani Mauro, sacerdote salesiano, è attualmente Vicerettore e Decano della Facoltà di Scienze della Comunicazione sociale dell'Università Pontificia Salesiana di Roma, dove è Docente ordinario di Filosofia teoretica. Dottore in Filosofia presso la Pontificia Università di Salamanca (Spagna) ed in Teologia presso la Pontificia Università San Tommaso d'Aquino "Angelicum" di Roma, insegna teologia filosofica, filosofia della storia e propedeutica filosofica, mentre le più recenti attività di ricerca vertono sulla storia del tomismo spagnolo e su tematiche di confine tra filosofia, teologia e scienza. È membro ordinario della Pontificia Accademia San Tommaso d'Aquino.