

# antropologia e teatro

ARTICOLO

## Bellezza, Felicità e Diversità Culturale. Riflessioni e prassi per una antropologia delle istituzioni nel contemporaneo di Elena Sinibaldi

### Abstract – ITA

L'accostamento tra *Bellezza* e *Felicità* può risultare audace. I due termini appartengono al linguaggio quotidiano ma la loro eredità filosofica, sociolinguistica e antropologica è di lungo corso. La proposta di connettere strumenti e visioni tematici dell'UNESCO con gli studi proposti dal World Happiness Report, intende aprire scenari di riflessione e di discussione sulla concettualizzazione e produzione del "culturale" nel contemporaneo. La cultura, non più declinata solo nella definizione di patrimonio, materiale e immateriale, è influenzata dal progressivo uso dei sistemi tecnologici multi-agente, mediatori di rappresentatività e di codificazione continua simbolica e valoriale tra il singolo, le collettività e i contesti. Questo contributo, infatti, intende rilevare come la diversità strutturale e relazionale delle espressioni culturali è sempre più largamente indicizzata, in fattori di well-being e life-being su scala demografica globale.

### Abstract – ENG

The combination of *Beauty* and *Happiness* can be bold. The two terms belong to everyday language but their philosophical, sociolinguistic and anthropological heritage is long-standing. The proposal to connect UNESCO thematic tools and visions with the studies proposed by the World Happiness Report, intends to open scenarios for reflection and discussion on the conceptualization and production of "cultural" in the contemporary. Culture, no longer declined only in the definition of heritage, material and immaterial, is influenced by the progressive use of multi-agent technological systems, mediators of representativeness and continuous symbolic and value codification between individuals, groups and contexts. This contribution, in fact, intends to highlight how the structural and relational diversity of cultural expressions is increasingly broadly indexed, in *well-being* and *life-being* factors on a global demographic scale.

ANTROPOLOGIA E TEATRO – RIVISTA DI STUDI | N. 14 (2022)

ISSN: 2039-2281 | CC BY 3.0 | DOI 10.6092/issn.2039-2281/15328

Iscrizione al tribunale di Bologna n. 8185 del 1/10/2010

Direttore responsabile: Matteo Paoletti

Direttore scientifico: Matteo Casari



ALMA MATER STUDIORUM  
UNIVERSITÀ DI BOLOGNA

ARTICOLO

## Bellezza, Felicità e Diversità Culturale.

### Riflessioni e prassi per una antropologia delle istituzioni nel contemporaneo

di Elena Sinibaldi

Bellezza, Felicità, corrispondono nel gergo quotidiano sia parlato che scritto a termini di grande uso e consumo: terminologico, colloquiale e attributivo. Significanti ereditati dal classicismo e resi universali nelle forme del pensiero filosofico e massimizzati nella cultura dei media e parole che ci accompagnano sin dalla nascita e crescono nella struttura fonetica e neuro-scientifica del nostro essere quotidiano. Una relazione continua. Bellezza e Felicità: proiezione della realtà in forma, e percezione di sé e del mondo come complessità psico-fisica, comportamentale e comunicativa. Allo stesso modo, felicità e bellezza sono due termini pervasivi nella storia dell'umanità e del senso filosofico, spirituale, cosmologico e largamente consumistico che tuttavia, poco frequentemente sono state associate ad una lettura biunivoca "culturale".

Il dibattito tra soggettività e oggettività che ha, infatti, attraversato ampiamente disamine semantiche, filosofiche e antropologiche, e che si ripropongono ancora oggi nel dibattito contemporaneo come presupposti della natura interpretativista della società<sup>1</sup> e dei singoli che la compongono e analisi possibili.

Perché parlare della semiotica e della bellezza, come affrontate da Eco, ci può aiutare a predisporci nei dibattiti antropologici e categoriali del contemporaneo? Dapprima perché, grazie agli studi echiani le categorie della semiotica e della bellezza sono state affrontate in maniera interagente, poi perché la riflessione antropologica interpretativista anticipata nell'analisi sulla semiosi, trova proprio luogo negli approcci contemporanei dell'antropologia del "Culturale", che ricomprende la "Diversità Culturale" come fattore di "meta-somiglianza" e "meta-differenza". Un lungo percorso temporale e disciplinare nel quale ho ritenuto introdurre l'esplorazione tematica che congiunge il paradigma della "Felicità" con quello della "Bellezza": la concezione classica di bellezza, comportava l'anelito all'ordine e alla perfezione come espressione non solo della forma ma anche della società.

---

<sup>1</sup> Come definito da Eco (2016) nel Trattato di Semiotica Generale, le classi teoriche che partono dalla segmentazione dei processi di comunicazione e dai sistemi di significazione, introducono il soggetto interpretante (destinatario) come condizione del codice di relazione tra esseri umani, sintesi di "entità presenti ad entità assenti": il ricorso echiano al criterio d'interpretanza pierciano motiva tale rapporto in quanto "il senso di un segno viene sempre chiarito da un altro segno che in qualche modo lo interpreta". Per semiosi, infatti, Pierce intende "una azione, una influenza che sia, o coinvolga, una cooperazione di tre soggetti, come per esempio un segno, il suo oggetto e il suo interpretante" (1931).

Ancora Eco suggerisce e ci invita ad una complessa lettura del contemporaneo e della cognizione della presenza nel mondo di culture e sistemi di conoscenza, non solo occidentali e occidentalizzanti ed eurocentrici, piuttosto ponendo approcci relativisti e di comunanza dell'esistenza. Egli stesso si pone il quesito se possa esistere, nonostante i "politeismi della bellezza" qualcosa che possa accumunare canoni e percezioni. Sulle passioni e sensazioni (disgusto, repulsione, grottesco, orribile, difforme ecc.), Eco basa l'analisi di tipologizzazione della "bruttezza", affrontandola in relazione al concetto di "bello" come "espressione di distacco" e il "brutto come espressione di "passione"<sup>2</sup> (Eco, 2017: 8). Dalla rappresentazione della bruttezza classica al "mostruoso"<sup>3</sup> (Eco, 2017: 8) medievale e narrativo, all'impiego nelle epopee ironiche e dissacranti che dell'estremizzazione dei tratti corporei hanno persino dato vita alla caratterizzazione della "novella buffa" e delle mascherate nelle "Commedie dell'Arte", alla deformità come suggestione della pestilente malattia, fino tuttavia all'assonanza caratteriale del malvagio/cattivo con l'exasperazione espressiva e ancor più enfatizzata dalla narrativa iconoclasta del nemico razziale e culturale, propagandato in periodi coloniali o bellici, e dei luoghi simbolo della meccanizzazione industriale e del degrado urbano.

Se Eco pone proprio la questione del significato della bellezza, che nella cultura italiana è prevalentemente influenzata dalla visione idealistica di matrice colta artistica (Corpi pittorici, oggetti, monili, architetture), non lo fa disgiungendolo dai canoni della rappresentazione semiotica, sottolineando per l'appunto che "la comparazione tra testi verbali ed immagini è sovente produttiva perché ci permette di capire come lo stesso termine linguistico, nel passaggio da un secolo all'altro o decennio, possa corrispondere a diversi ideali visivi o musicali" (Eco, 2017: 11). Qui aggiungerei io, anche diversi ideali emotivi.

Eco presuppone il distacco come azione necessaria per esprimere un giudizio estetico, ma parimenti enfatizza l'emozionalità della caratterizzazione della "bruttezza", sensazioni e suggestioni che proiettano nelle forme la disarmonia, il contrasto, il paradosso, l'esorcismo e la caricatura del non bello, del non desiderabile, della scongiura. Ritorna anche negli esempi avanguardistici letterari novecenteschi, la dualità dell'estetica, con il

---

2 Nel saggio sulla bruttezza, Eco scriverà che "Il momento in cui si prende veramente coscienza della centralità del brutto nella storia dell'arte è con l'inizio della sensibilità preromantica del sublime, e il sublime è la grandezza dell'orrendo, della tempesta, delle rovine".

3 Secondo Eco da Agostino in avanti mistici, teologi e filosofi diranno che anche i mostri in qualche modo appartengono all'ordine provvidenziale della natura e, nel gran concerto sinfonico dell'armonia cosmica, contribuiscono, sia pure per contrasto (come fanno le ombre ed i chiaroscuri in un quadro) alla bellezza dell'insieme. E' l'ordine nel suo insieme che è bello, e da questo punto di vista viene redenta anche la mostruosità che contribuisce all'equilibrio di quell'ordine". Tuttavia, "il fatto è che sotterraneamente, anche in epoche classiche o classicheggianti, non si credeva a fondo che i criteri della bellezza fossero sempre e soltanto proporzione luce. Ma il coraggio di confessarcelo l'avranno solo i teorici e gli artisti pre e proromantici, i celebratori di quel fratello germano del bello che è il sublime. L'idea del sublime si associa anzitutto ad una esperienza non legata all'arte bensì alla natura, e in questa esperienza vengono privilegiati l'informe, il doloroso e il tremendo (Indagine filosofica sull'origine delle nostre idee del sublime e del bello, 1757, Burke).

riferimento a *Il Controdolore* di Aldo Palazzeschi (1913) nel quale la citazione alla “felicità” si propone come “rovesciamento del bello: la libertà di schema e di forma, la diversità goffa dell’essere come sorgente di riso” e come l’“insegnamento ai bambini la massima varietà di sberleffi” sia necessaria per “guarire dal romanticismo cronico e dal sentimentalismo pietoso” (Eco, 2017: 35). Mi sembra questo un passaggio importante che possa meritare una riflessione di senso e di dibattito nel contesto in cui categorie, forme estetico-esperienziali, narrative simboliche, codici meccanici e biologici, bellezza e bruttezza non solo non prescindano dal contesto culturale e storico-temporale, ma si infrangano nei percorsi categoriali emotivi del rapporto soggetto/oggetto, individuo/società, relativismo/universalismo.

E in questo, mi pare indissociabile il rimando alla bellezza come suggestione della felicità, ovvero come nelle costruzioni valoriali ed estetiche si possa concorrere a superare un giudizio oggettivizzante a priori, proprio in virtù della loro collocazione nel dispositivo relazionale e sociale ab-origine e nel contesto funzionale singolo e collettivo. Del resto, ripercorrendo l’analisi filosofica che ha accompagnato illustri pensatori classici, moderni e contemporanei, sovente il tema della bellezza si è posto o direttamente o di rimando a quello della felicità: dalla filosofia classica Platone, Aristotele – la ragione al centro –, passando attraverso la concezione cristiano-medievale, l’idealismo Kantiano fino alla modernità e alla post-modernità che propongono il superamento del bello sia come fine ordinato e supremo della compiutezza umana che come finalità ultima trascendente incarnata nell’assoluto cristiano aprendo alla dimensione del singolo, alle sue capacità razionali, evolutive, adattive, terrene; quest’ultime poste al centro del pensiero di San Tomaso D’Aquino che prende in esame la possibilità che la felicità sia anche una dimensione della vita terrena e non solo demandata all’esistenza che attende l’anima dopo la morte.

Quel rapporto individuo-collettività e con la natura stessa del vivere, si rende ancor più manifesto nella dinamica del sociale con l’affermarsi della psicologia, dell’antropologia e del funzionalismo sociologico, rispetto ai quali il prevalente tratto epistemologico e teorico dell’identità ritorna come tratto continuo delle scienze umane e non. Nei molteplici tentativi di apporre linee risolutive e definitorie, il proporsi di teorie sistemiche – non certo esaustive – come quella di Luhmann ad esempio, pongono al centro i temi dell’identità dell’uomo in funzione alla realizzazione del benessere e la frizione tra l’appartenenza sociale e l’“Individualità e unicità” del singolo (Luhmann, 1990). Una relazione, traslata anche nella filosofia contemporanea che richiama al rapporto io e realtà nel raggiungimento della felicità, ovvero in quella coincidenza, sostenuta da Ortega y Gasset (Ortega y Gasset, 1994), tra “vita proiettata” e “vita effettiva” (auto ed etero/stima e la realizzazione del sé) se non addirittura estremizzate da fattori e concezioni di utilitarismo come fine ultimo del benessere raggiungibile.

Principio supremo, quest'ultimo, che Bentham assurgeva sia per i singoli che per i governanti, sia per la vita morale che per quella politica.

Nelle conclusioni post-moderne interviene anche Bauman evidenziando come la ricerca della felicità sia andata nel XX secolo di pari passo con un aumento dei consumi e come “i luoghi naturali dell'appagamento personale sarebbero stati i negozi, piuttosto che le relazioni sociali” (Bauman, 2009: p.31). La via che porta alla felicità passa per i negozi, e quanto più sono esclusivi, tanto maggiore è la felicità cui si arriva; mentre Marc Augé esplicita la distinzione di luogo spaziale antropologico per la caratteristiche “*in cui possono essere lette le iscrizioni del legame sociale e della storia collettiva*, una dimensione quotidiana che lega la sfera della memoria personale e l'identità collettiva, generando sia continue affermazioni e negoziazioni anche dell'emotività”<sup>4</sup> (Augé, 2009: 8).

Nelle molte teorie, approcci, letture e punti di analisi, ciò che si ripropongono con costanza e con interdisciplinarietà è l'imprescindibilità dello stato estetico-valoriale dal sistema culturale, come costruito della singola esperienza di vita (io) e della relazione. Emerge la sintesi relazionale (io-noi, noi-altro, io-altro) in cui si interpongono le dimensioni dell'appartenenza intersoggettiva e ancor più dell'aggregazione moralizzante e dell'etica delle convivenze, degli scambi che oggi ritroviamo nei termini e accezioni “ponte” della globalità. Di questo processo e dispositivo, non sono qui, il rapporto tra bellezza e felicità, include spazi dell'identità individuale e collettiva che non possono prescindere dalla dimensione e dall'edificazione del “culturale”. Processo per il quale parlare di “diversità culturale” è condizione di principio del contemporaneo e precetto universalista.

Da Kant in poi, le categorie della morale e dell'etica hanno attraversato gran parte della definizione del concetto di cultura e hanno valso, nel tempo, sia l'accoglimento della dimensione relativistica e rappresentativa delle identità dei diversi gruppi e comunità che la loro validità in termini di valori, significati e proiezioni coesive.

Nelle *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime* (1764) Kant sostiene che il sistema classificatorio – diremo “disciplinare” in termini foucaultiani – è da considerarsi un dato di fatto, affidando all'antropologia il compito di natura solamente descrittiva e deduttiva di quelli che semplicisticamente vengono definiti “temperamenti” che si basano sul carattere, sulla tensione dei sentimenti e sui tratti distintivi delle diverse nazionalità (Kant, 2010: 8). Sulla scia di questa concezione Foucault riprende l'analisi dell'ulteriore saggio

---

<sup>4</sup> Sostiene Augé: “Il concetto di ritorno che, come quello di ricordo, unisce le due dimensioni dello spazio e del tempo sono fondamentali nella ricerca di questi momenti, sia sul piano collettivo, come la ciclicità delle stagioni, che individuale. Quando ritorniamo in un luogo caro dopo una lunga assenza, si genera immediatamente il sentimento di benessere”.

kantiano *Delle Diverse razze di uomini*<sup>5</sup> (1775) riconoscendo, tuttavia, che esso rappresenta un esercizio preliminare alla conoscenza del mondo secondo due caratteri specifici: 1) conoscenze e abilità acquisite come elemento pragmatico per organizzare e guidare la vita concreta; 2) i due ambiti in cui si situa il sapere “Uomo e Natura” devono essere considerati in maniera cosmologica<sup>6</sup> (Kant, 2010: 20), cioè in rapporto al tutto di cui fanno parte<sup>7</sup>, da cui secondo Foucault deriva dunque un’ “idea cosmopolitica, dotata di valore programmatico e in cui il mondo apparirebbe piuttosto come città da fondare che come cosmo già dato” (Kant, 2010: 20). Proprio in quest’ultima visione agisce l’esercizio della rappresentazione, ovvero qualcosa che diventa comunicabile agli altri sulla base di un rapporto tra soggetto e oggetto (la parte del tutto), un’azione di sintesi del molteplice, un presupposto pertanto di validità universale.

L’intuizione della critica all’antropologia kantiana di Foucault<sup>8</sup> si contestualizza nel secolo novecentesco in relazione alle mutate condizioni di vita del sociale, al distanziamento del trascendente e con l’affermarsi delle strutture governative democratiche e pacifiste, nel tentativo di “armonizzare l’antropologia empirica (come costituitasi nel XVIII sec) e la filosofia critica”<sup>9</sup> (Kant, 2010: 79) e politica.

Si avvia del resto proprio a partire dal Novecento, la nascita di strutture multilaterali e del mandato precipuo che si sono dichiaratamente prefisse. Prima fra tutte quella dell’Organizzazione delle Nazioni Unite (ONU), secondo cui Habermas sostiene che “alla base dei principi di un’organizzazione a mandato universalistico”, vi è

<sup>5</sup> La disamina filosofica da cui parte questo capitolo è concepita in considerazione dei progressivi avanzamenti che la disciplina antropologica ha compiuto in Occidente, concorrendo, nel confronto e conflitto tra accezioni di “razza” in favore di quelli di “cultura” alla fondazione dei principi sottostanti all’Organizzazione delle Nazioni Unite. In particolare occorre richiamare il contributo diretto di Lévi-Strauss alla vocazione dell’UNESCO e al manifesto della sua missione.

<sup>6</sup> In affinità della tematica, sostiene criticamente Strathern che nella relazione tra le parti e la totalità che la società occidentale abbia elaborato una visione totalizzante, attraverso cui i moderni hanno tentato di comprendere in modo olistico i costrutti altrui, da cui discende il suo concetto di “società come totalità immaginata”.

<sup>7</sup> Per una metodologia comparativa applicata ai processi di patrimonializzazione UNESCO (comparazione tra parti e totalità) occorrerebbe riprendere il concetto di Metateoria.

<sup>8</sup> La critica foucaultiniana che introduce e commenta L’ Antropologia dal punto di vista pragmatico di Kant, si basa non soltanto su una difficoltà nel ripercorrere l’influenza del pensiero nei testi antropologici, ma anche quella sull’ambiguità tra il rapporto soggetto-oggetto, ovvero la collocazione dell’uomo come parte del tutto (Physis) e l’uomo come oggetto della Phisica. Essendo dunque l’antropologia basata sulla conoscenza dell’uomo ed indagata dall’uomo stesso, è per Foucault una scienza riduttiva: fonda e limita l’uomo per la sua conoscenza. Al tempo stesso però Foucault associa la genesi delle fondamenta dell’Antropologia Kantiana all’intento di poter basare un’antropologia filosofica che non dovesse più fare i conti con il trascendentale; e proprio in relazione a quest’ultima questione che Foucault sottolinea il grande paradosso che la tesi Kantiana sottende ma insegna al tempo stesso: ovvero, la subordinazione dell’Antropologia alla “Critica”, in quanto presupponendo una conoscenza a-priori ed assolvendo alla funzione di termine Medium per raggiungere l’Universale Concreto, essa non può che essere subordinata alle facoltà della Critica che la rende esplicita e dunque accessibile. In questa analisi, richiamo personalmente il mandato istituzionale dell’UNESCO e la missione con cui opera, ovvero ravvedo una tensione all’Universalismo rinnovato nei sistemi della globalizzazione.

<sup>9</sup> Da cui deriverà, secondo Husserl prima e Foucault poi, la progressiva antropologizzazione della filosofia (da cui il pensiero heideggeriano).

innanzitutto una “relazione interna esistente tra diritto e morale”, trasmesso attraverso azioni comunicative e diretto a fondare “Ragioni di legittimazione”, cristallizzatosi attorno “alla forma semantica di una legge pubblica, universale e astratta” (Habermas, 2007: 16). Il superamento, ben delineato da Habermas dello Stato-Nazione con l’istituzione di entità sopranazionali (in questo caso è esemplificativo l’UNESCO), ha messo in rilievo la nascita di società pluralistiche e posto i paradigmi di un “Universalismo sensibile alle differenze” e del passaggio a forme postnazionali di socializzazione<sup>10</sup> e di democrazie basate sullo stato di diritto.

Simultaneamente, la base antropologica sulla riflessione in ambito della diversità culturale e sulla messa in discussione dei principi etnocentrici si poneva già tra gli interventi chiari di Lévi-Strauss, commissionati nel 1952. Esiste un’originalità delle culture “essa dipende da circostanze geografiche, storiche e sociologiche, non da attitudini distinte connesse alla costituzione anatomica o fisiologica dei negri, dei gialli, dei bianchi” (Lévi-Strauss, 2011: 28). Lévi-Strauss sollevava nel cuore del XX sec. il problema urgente che coinvolgeva la questione della “razza” che divenne, a poco a poco e contestualmente, strumento di conflitto ideologico nei paradigmi umani della politica e cultura e distanziatore mentale, verbale e fisico nella contemporaneità.

Il principio universalista che pure mutua e riconosce la ricchezza ed il valore della diversità, non è pertanto esente da criteri estetico-valoriali assunti, valori etici moralizzanti, principi relazionali di macro-culturalità. Nel caso specifico, l’Agenzia ONU per l’Educazione, la Scienza e la Cultura – UNESCO – rappresenta un ambito nel quale molte delle riflessioni precedentemente sollevate, possono ritrovare spazi attuali per una ricerca applicata al rapporto tra politica, istituzioni e cultura.

Prendiamo ad esempio e in estrema sintesi, il caso analitico dei criteri che UNESCO adotta in definizione e valutazione dell’eleggibilità di un patrimonio culturale dell’umanità. Se l’eccezionale valore universale di un sito materiale è attestato da corrispondenti criteri di unicità, integrità, rarità, autenticità, nel caso del patrimonio immateriale, è riconosciuta la scala valoriale relativista che ogni comunità, gruppo e individuo, attribuisce alle rappresentazioni, manifestazioni, espressioni dell’identità culturale proprie che sono state trasmesse nel tempo con continuità in rapporto alla storia, alla memoria e in risposta alla natura e all’ambiente.

Allo stesso modo, sempre UNESCO<sup>11</sup> interviene altresì sulla definizione di diversità culturale come

la moltitudine di forme mediante cui le culture dei gruppi e delle società si esprimono (...) la diversità culturale

<sup>10</sup> Si è assistito ad uno spostamento dei confini “moralì e solidali” attraverso l’inclusività e l’integrazione della concezione di comunità a dispetto dei confini fisici.

<sup>11</sup> Cfr. la Dichiarazione sulla Diversità Culturale prima (2001) e l’adozione della Convenzione per la Protezione e Promozione della Diversità delle Espressioni Culturali poi (2005).

non è riflessa unicamente nelle varie forme mediante cui il patrimonio culturale dell'umanità viene espresso, arricchito e trasmesso grazie alla varietà delle espressioni culturali, ma anche attraverso modi distinti di creazione artistica, di produzione, di diffusione, di distribuzione e di apprezzamento delle espressioni culturali, indipendentemente dalle tecnologie e dagli strumenti impiegati. (UNESCO, 2005:13)<sup>12</sup>

Giungo alla semplificazione di questa disamina per porre nuovamente l'attenzione di sintesi come segue:

- nel processo globalizzante in atto, la semiosi del linguaggio e delle immagini non prescinde la funzione socio-linguistica dei termini associati all'estetica e all'esperienza positiva;
- se la significazione della bellezza e della felicità seguono presupposti culturali, gli stessi non agiscono né in modalità uniforme né in modalità meccanica;
- all'accoglimento di istanze relativistiche ed interpretativistiche, come insegna l'antropologia geertziana, si accompagnano forme e sistemi comunque di classificazione che ordinano i principi estetico-valoriali come tendenze all'etica del culturale che pone al centro il paradigma della diversità come ricchezza e valore tra i popoli, secondo uno schema di valori, socialmente condiviso che rimette in luce anche nella contemporaneità il rapporto con il giudizio estetico (io-oggetto) e l'interpretazione estendendo il rapporto individuo-società al rapporto io-cultura secondo un principio universalistico di dialogo e fin anche di solidarietà.

Sempre Habermas, ci riporta all'analisi e riflessione sulle motivazioni che inducono un individuo o un gruppo ad agire, distinguendo due aspetti fondamentali la "volontà" e la "ragione", nel cui medium, si situa l'"interesse", distinguendo peraltro la tipologia della "motivazione spontanea" da quella "intenzionale" e l'"approccio contrattualistico" da quello "dell'affidamento reciproco" (Habermas, 2013: 25-27):

Le società complesse non possono essere tenute insieme da sentimenti come la simpatia o l'affidamento; nei confronti di estranei il comportamento morale richiede virtù artificiali a cominciare dalla disposizione alla giustizia. Le reti di interazione si fanno astratte e gli appartenenti ai gruppi primari di riferimento non vedono più nessuna reciprocità che immediatamente colleghi le prestazioni alle ricompense. (Habermas, 2013: 27)

Perciò Habermas sostiene che l'identità non può formarsi se non su rapporti di tipo intersoggettivo, da cui secondo lui, deriva una "prassi quotidiana del mondo-di-vita" (Habermas, 2013: 17) che diviene, intersoggettivamente condivisa.

---

<sup>12</sup> Art. 4.1 Convenzione UNESCO 2005, trad. di chi scrive.

Ma il fatto culturale non si riproduce come il fatto biologico, non è meccanica da apparato corporeo e/o istituzionale. Non sarebbe così urgente la riflessione tramite le scienze umane, per molto tempo tenute al margine dei saperi istituzionali di massima, se la Convenzione UNESCO del 2003 non avesse stabilito, in seno all'Organizzazione cui afferisce che anche la cultura popolare – che per molto tempo non ha rappresentato una categoria tra le arti colte, ma espressione di classi subalterne – e il patrimonio identitario collettivo che esprime, debbano sottrarsi ai principi di gerarchizzazione e dei canonici giudizi estetici per attestare, invece, la conversione al riconoscimento diffuso della dignità di ogni popolo e cultura ed incoraggiando sempre più alla cooperazione multilaterale. La Convenzione UNESCO del 2003 solleva senza dubbio una questione che appare ardua e scomoda per buona parte degli studiosi accademici che si occupano di scienze sociali applicate, ovvero quella di mettere in discussione non soltanto contenuti e metodologie, ma accettare più sostanzialmente, e non con rassegnazione, il moto epocale di cambiamento dei nostri tempi: il disagio dell'antropologo moderno, come dell'uomo contemporaneo, non è solo la solitudine – per dirla con Bauman –, ma la sfuggente possibilità di ricomporre, razionalizzare, analizzare frammenti e dunque comporre e giustificare conoscenza, posizionare il senso della ricerca nell'impatto sociale.

Che cos'è, dunque, la bellezza e che cos'è, dunque, la felicità? La Bellezza è fonte di Felicità? Quale, come? Cosa significhiamo ogni volta che utilizziamo le parole nel quotidiano o nell'evocazione narrativa, iconografica, tecnologicamente mediata? Quanto non parlarne e non riflettervi elude la possibilità che la collettività possa perpetuare riflessioni e concezioni di vita ispirata all'estetica e alla realizzazione psico-emotiva? Come questi ideali siano condivisibili nei tempi globali? Quanto i termini in essere e a tendere siano componenti ed espressione del pensiero culturalmente determinato e come nell'era trasformativa in atto si possa parlare di diversità culturale, includendo anche la significazione della Bellezza e della Felicità?

La rivisitazione del termine "cultura" come proposta da Ulf Hannerz (Hannerz, 2001) potrebbe esserci proficua se ricontestualizzata nell'ambito della "creazione" di comunità patrimoniali su base dei tratti culturali simili e costituiscono "reti" che convergono formando comunità culturali che rappresentano comunanza, condivisione, e affinità (Hannerz, 2001)<sup>13</sup>. La cultura, secondo quanto analizzato da Hannerz, è acquisita, appresa nella vita sociale, è "reciprocità quotidiana" ma è anche un concetto di qualcosa che è "altamente integrato", poiché nella visione olistica della definizione di "cultura devono essere incluse le diversità delle esperienze e biografie delle collettività stesse" sulla misura in cui "la tecnologia mediatica abbia aiutato il linguaggio ad imporsi su altre

---

<sup>13</sup> Sostiene J. Goody: "Vi sono confini spaziali di tipo ed estensione variabile. Spesso si parla di cultura come se fosse un attributo limitato a particolari gruppi sociali, ma questo non è assolutamente vero quando si presta attenzione a specifici aspetti del comportamento".

modalità simboliche nella definizione dei confini culturali” e sul ruolo dei media nella produzione e distribuzione culturale. L’elemento culturale che mette in rapporto il locale con il globale, espressione di cultura e culture integrate, sempre secondo Hannerz, coinvolge “collettività permanenti” che rispondono alla “meta cultura della modernità”: quella che esalta la somiglianza (Hannerz, 2001). Tratto distintivo quest’ultimo che alla luce della Convenzione UNESCO del 2003, ad esempio, ritorna nella configurazione di comunità che si identificano per comunanza, condivisione e affinità di tipologie immateriali di patrimonio culturale.

Appare evidente come a partire dalla capacità e dal valore sociale, simbolico, culturale e creativo, si prospettano proiezioni non solo economiche ma anche di un profondo cambiamento della società che cerca di produrre delle rappresentazioni di sé tenendo in considerazione la multiculturalità di tanti contesti locali, e della necessità di “riempire vuoti” nella memoria individuale e collettiva delle giovani generazioni<sup>14</sup>. Da qui si muove un ulteriore percorso di riflessione e pensiero: nelle società e culture sovralocali contemporanee, i termini e le disamine intorno al rapporto tra bellezza e felicità non solo non sono spesso associate, ma raramente divengono alvei di approfondimento per la loro significazione in cultura. Una mancanza che non supporta il processo di conoscenza e dialogo atto a riconoscere la diversità culturale, a cui anche gli agenti istituzionali concorrono a fondare, per supportare le dimensioni di senso, interpretazione e significazione e addirittura di “pro-socialità”.

La felicità ha trovato sovente un impiego sostitutivo nel termine e nella misurazione del *well-being*, benessere. Nel World Happiness Report, pubblicato a partire dal 2012 richiama nello stigma introduttivo il tema delle disuguaglianze citando il cosiddetto paradosso di Richard Easterlin (1974) secondo cui “ciascuno tende a valutare se stesso paragonandosi agli altri, da cui anche nel caso di aumento del reddito e della ricchezza, non vi è un proporzionale aumento della soddisfazione, della felicità umana e del benessere” (World Happiness Report, 2012: 61). Al contrario: più si possiede più si desidera, in quanto ci si confronta con chi ha di più e dunque meno si è felici.

Lo stato dei consumi ha indubbiamente generato impatti nella percezione e nelle condizioni del *self*: il Report stima che dal 1960 l’aumento di ricchezza pro-capite non sia direttamente proporzionale allo stato di felicità media delle società, avanzando necessariamente la riflessione di rapporto tra crescita/produzione (PIL) e benessere individuale e collettivo<sup>15</sup>. Nel caso studio proposto proprio nel medesimo Report del 2012, vengono

---

<sup>14</sup> Le linee guida operative della Convenzione Unesco del 2005 sottolineano come l’integrazione della cultura nelle politiche di sviluppo a tutti i livelli è possibile: “to maintain social cohesion, fight violence through cultural activities that promote human rights and the culture of peace and reinforce the sense of social integration of youth”

<sup>15</sup> Così riporta l’estratto all’edizione del 2012 del Report Mondiale sulla Felicità, pp. 8-10: “When thinking about increasing happiness, one of the most important aspects is measurement. Is there a way to accurately measure people’s happiness, both within and across societies? Chapter 2 discusses the happiness measures currently in use across countries, specifically the Gallup World Poll

evidenziati campi interessanti in cui si tenta un approccio quantitativo della misurazione di quello stato olistico dell'*happiness* (e non posso non ripensare alla Natura-Cultura olistica Kantiana) che classifica ambiti quali: il benessere psicologico, la salute, la qualità della vita, la diversità ecologica, la vitalità comunitaria, l'uso del tempo, l'educazione, la *good governance* e la diversità culturale e resilienza, il tutto secondo una indicizzazione tra contesti rurali/urbani/nazionali. Una suggestione classificatoria cui la citazione alla Bellezza e Felicità torna nel Report del 2020 (World Happiness Report, 2010: 116) con un inserto dal titolo *Natural Land, Scenic Beauty, and Happiness* che faceva seguito ad un rilevamento a campione come segue:

... people living in the UK report the highest happiness when outdoors and in natural habitats relative to dense urban areas. In particular, they are happiest when close to marine and coastal marginal areas; mountains, moors, and heathland; and woodland. Kopmann and Rehdanz show that this positive relationship holds in 31 European countries, and that people prefer "balanced" over "extreme" allocations of land; that is, they prefer more variety in natural land cover. An important channel for the positive relationship between natural land and happiness may be a deep preference of people for nature, which may manifest itself in a preference for certain, more natural landscapes. In fact, Seresinhe et al., using crowdsourced data of ratings of over 200,000 photos of Great Britain and machine learning algorithms to evaluate the scenic beauty of images, show that natural features such as coasts, mountains, and natural canals as well as areas with more tree cover are rated as more scenic. Scenic beauty, however, does not seem to be limited exclusively to natural environments but can also relate to the built environment.

---

(GWP), the World Values Survey (WVS), and the European Social Survey (ESS), and asks whether or not these measures can provide valid information about quality of life that can be used to guide policy-making. It considers the questions of the reliability and validity of well-being measures; how happiness can be compared; whether or not there is a happiness set point; and if happiness is "serious" enough to be taken seriously. The chapter argues that regular large-scale collection of happiness data will enable analysis of the impacts of policies on well-being. It concludes that regular large-scale collection of happiness data will improve macroeconomic policy-making, and can inform service delivery. In order to both measure and improve happiness levels, we must understand what influences these levels. Chapter 3 discusses the causes of happiness and misery, based on 30 years of research on the topic. Both external and personal features determine well-being. Some of the important external factors include income, work, community and governance, and values and religion. More "personal" factors include mental and physical health, family experience, education, gender, and age. Many of these factors have a two-way interaction with happiness – physical health may improve happiness, while happiness improves physical health. An analysis of all these factors strikingly shows that while absolute income is important in poor countries, in richer countries comparative income is probably the most important. Many other variables have a more powerful effect on happiness, including social trust, quality of work, and freedom of choice and political participation. Chapter 4 discusses some of the policy implications of these findings. GNP is a valuable goal, but should not be pursued to the point where economic stability is jeopardized, community cohesion is destroyed, the vulnerable are not supported, ethical standards are sacrificed, or the world's climate is put at risk. While basic living standards are essential for happiness, after the baseline has been met happiness varies more with quality of human relationships than income. Other policy goals should include high employment and high-quality work; a strong community with high levels of trust and respect, which government can influence through inclusive participatory policies; improved physical and mental health; support of family life; and a decent education for all. Four steps to improve policy-making are the measurement of happiness, explanation of happiness, putting happiness at the center of analysis, and translation of well-being research into design and delivery of services."

Altrettanto rilevante appare l'analisi raccolta del World Happiness Report del 2022 (World Happiness Report, 2022: 127-133)<sup>16</sup> che per la prima volta affronta le prospettive culturali a partire da una base socio-antropologica strutturale: la visione Orientale e Occidentale della relazione tra individualismo e collettivismo come fattore cross-culturale di comparazione e di confronto tra diversità. Una indagine che ricolloca lo stato del "culturale", e delle diversità, nell'indice di rilevamento del *well-being* e *life-being*<sup>17</sup> in relazione alla "*balance/harmony*", nella funzionalità che è globalmente indagata.

In conclusione, rinvierei all'opportunità di ritrovarsi su frontiere del pensiero e della ricerca necessari: dalla "produzione algoritmica dell'estetica", alla "percezione della self-representation" fino "alle culture della presenza". Nell'era dei processi trasformativi globali, l'impiego digitale negli usi e costumi quotidiani, finanche nella commercializzazione di prodotti e brand, giustifica sempre gli impatti sui criteri estetici, valoriali ed esperienziali che i giovani e i singoli, variamente connesse da tutte le aree del mondo, possono ritrovarsi a sviluppare anche in modalità indotta. Nelle attuali nozioni di Intelligenza Artificiale e di Machine Learning lo stato psico-emotivo che genera nelle persone il *like/dislike* e la valutazione stessa del benessere come "appagamento, emozione di positività e felicità" risultano sempre più mediati dall'impersonalismo algoritmico. Ne consegue che la meccanica di calcolo che mutua le funzioni delle relazioni via social (ad es. le tipicizzazioni immagine/stato d'animo delle emoticon, il numero di visualizzazione di post, il numero dei followers di un profilo social ecc.) subentrano nei consumi e nelle scale di giudizio del bello in cui l'identità del soggetto è sempre più mediata dall'autorappresentazione (ad es. tramite condivisione di foto, stories, video ecc.) e dalla percezione del sé attraverso sistemi multi-agente, ovvero attraverso un insieme di agenti artificiali intelligenti.

È in questa processualità in cambiamento che le attribuzioni categoriali di bellezza e felicità necessitano di essere indagate e analizzate alla luce dell'evoluzione sociale e relazionale in atto, quali indici di qualità conoscitiva delle dinamiche del "culturale" nelle molteplici codificazioni informative (senso comune) e sensoriali (visive, acustiche, tattili ecc.) implicate, ancor più in considerazione dell'emergere nello scenario disciplinare-scientifico degli studi sulla biologia e la genetica riversati nei temi esplorativi sulla "*felicità sociale*" (corsivo mio) (World Happiness Report, 2022: 107-126)<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Cfr. Chapter 6 Insights from the First Global Survey of Balance and Harmony in World Happiness Report 2022.

<sup>17</sup> Cfr. Chapter 6 Insights from the First Global Survey of Balance and Harmony in World Happiness Report 2022, pp. 133-143.

<sup>18</sup> Cfr. Chapter 5 Exploring the Biological Basis for Happiness in World Happiness Report 2022.

## Bibliografia

AUGÉ, MARC

2009 *Nonluoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, Elèuthera, Milano.

2020 *Piccole felicità. Malgrado tutto...*, Castelvecchi, Roma.

BAUMAN, ZYGMUNT

2000 *La solitudine del Cittadino globale*, Feltrinelli, Milano.

2009 *L'arte della vita*, Laterza, Bari-Roma.

BORDIEU, PIERRE

2015 *Forme di Capitale*, Armando, Roma.

BOROFSKY, ROBERT (a cura di)

2004 *L'antropologia culturale oggi*, Meltemi, Gli Argonauti, Roma.

CLIFFORD, JAMES

1999 *I frutti puri impazziscono Etnografia, letteratura e arte nel XX secolo*, Bollati Boringhieri, Torino.

ECO, UMBERTO

2016 *Trattato di semiotica generale*, La nave di Teseo, Milano.

2017 *La bellezza in Le spalle dei Giganti*, La nave di Teseo, Milano.

2017 *La bruttezza in Le spalle dei Giganti*, La nave di Teseo, Milano.

FOUCAULT, MICHEL

1990 *Difendere la società. Dalla guerra delle razze al razzismo di Stato*, Ponte alle Grazie, Firenze.

HABERMAS, JÜRGEN

2007 *Morale, diritto, politica*, Leonardo Ceppa (a cura di), Einaudi, Torino.

2013 *L'inclusione dell'altro*, Feltrinelli, Milano.

HANNERZ, ULF

2001 *La diversità culturale*, Il Mulino, Bologna.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE

2011 *Razza e Storia-Razza e Cultura*, Einaudi, Torino.

LUHMANN, NIKLAS

1990 *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*, Il Mulino, Bologna.

KANT, IMMANUEL

2010 *Antropologia dal punto di vista pragmatico. Introduzione e note di Michel Foucault*, Einaudi, Torino.

MONTANARI, ANGELO

2014 *Intenzioni e fini nei sistemi artificiali intelligenti*, in *Scelte razionali, intenzionali, fini*, S. Rondinara (a cura di), Città Nuova, pp. 156-181.

ORTEGA Y GASSET, JOSÉ

1994 *Meditazioni sulla felicità*, SugarCo, Milano.

SALIGMAN, MARTIN

2003 *La costruzione della felicità*, Sperling & Kupfer, Milano.

UNESCO

1972 *Convention for the Protection of the World Cultural and Natural Heritage*, Paris.

1996 *Our creative diversity: report of the World Commission on Culture and Development*, Paris.

2001 *Universal Declaration on Cultural Diversity*, Paris.

2003 *Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*, Paris.

2005 *Convention for the Protection and Promotion of the Diversity of the Cultural Expressions*, Paris.

THE WORLD HAPPINESS REPORTS

2012 <https://worldhappiness.report/ed/2012/>

2020 <https://worldhappiness.report/ed/2020/>

2022 <https://worldhappiness.report/ed/2022/>