

## IL *PULCHRUM* NELL'ORIZZONTE DEI TRASCENDENTALI DELL'ESSERE IN S. TOMMASO D'AQUINO

MAURO MANTOVANI

PATH 4 (2005) XXX-XXX

Il tema del *pulchrum* ha sempre accompagnato la storia del pensiero filosofico e teologico, perlomeno da quando Platone nel *Convito* e nel *Fedro* aveva elevato la bellezza al vertice delle cose, e la tradizione neoplatonica, Sant'Agostino e lo Pseudo-Dionigi ne avevano poi raccolto l'eredità<sup>1</sup>:

«nella bellezza – scrive B. Mondin – c'è qualcosa di prodigioso, straordinario, sublime, soprannaturale che non può procedere dalla materia. Per questo motivo filosofi, teologi e poeti hanno visto nella bellezza una perfezione divina»<sup>2</sup>.

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*.

<sup>1</sup> Cf. tra l'altro, E. BURKE, *A Philosophical Inquiry into the origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*, P.F. Collier, New York 1909-1914; M.D. PHILIPPE, *Détermination philosophique de la notion du beau*, Basel 1955; H.U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961-1969; S. AUROUX - P. MATHIAS, "Beau", in S. AUROUX (ed.), *Encyclopédie Philosophique Universelle II. Les notions philosophiques*, vol. I, PUF, Paris 1990, 226-227; AA. VV., "Schöne", in J. RITTER - K. GRÜNDER, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. VIII, Schwabe, Basel 1992, 1343-1385; J.H. BROWN, "Beauty", in E. CRAIG (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. I, Routledge, London - New York 1998, 680-684; M. FERRARIS, "Bello", in N. ABBAGNANO - G. FORNERO (edd.), *Dizionario di Filosofia*, UTET, Torino 1998, 120-121.

<sup>2</sup> B. MONDIN, *Il problema di Dio*, ESD, Bologna 1999, 188. Cf. a proposito, F. RIVETTI BARBÒ, *Dio Amore vivente. Lineamenti di teologia filosofica*, Jaca Book, Milano 1997, 154-158; C. CHENIS, *Dal bello sensibile al Sommo-Bello. Conoscenza e fruizione dell'ineffabile divino nella mens della Chiesa*, in L. CONGIUNTI (ed.), *L'audacia della ragione. Riflessioni sulla teologia filosofica di Francesca Rivetti Barbò*, Hortus Conclusus, Roma 2000, 35-74.

«Dio non è bello soltanto secondo una parte oppure per un determinato tempo o luogo; infatti ciò che appartiene a qualcuno per se stesso e primariamente, gli appartiene totalmente, sempre e dovunque. Pertanto Dio è bello in se stesso e non sotto un particolare aspetto, e quindi non si può dire che è bello rispetto a qualcosa e non bello rispetto ad un'altra cosa, né che è bello per alcuni e non bello per altri, ma è bello sempre e uniformemente, escludendo qualsiasi difetto di bellezza, a partire dalla mutabilità che è il primo difetto»<sup>3</sup>.

In questo nostro scritto intendiamo considerare, senza pretese di esaustività né di un confronto più largo con l'intera storia dell'estetica medievale<sup>4</sup>, i principali aspetti della concezione tommasiana della bellezza<sup>5</sup>, facendo riferimento soprattutto ai testi nei quali l'Aquinate tratta di questo tema.

## 1. Brevi considerazioni previe sulla dottrina tomista dei trascendentali dell'essere

È noto che il trattato metafisico dei trascendentali si andò sviluppando nella prima metà del XIII secolo, e che deve la sua prima sistemazione a Filippo il Cancelliere<sup>6</sup>. Tommaso non ha lasciato una trattazione organi-

<sup>3</sup> Cf. THOMAS AQUINAS, *Commentaria in librum Beati Dionysii De divinis nominibus*, cap. IV, lect. V, in ID., *Opera Omnia*, vol. XV, P. Fiaccadori, Parmae 1864, 306b.

<sup>4</sup> Cf. tra l'altro, H. POUILLON, *La Beauté, propriété transcendente chez les Scholastiques (1220-1270)*, in "Archives historique doctrinale litteraire du Moyen Âge" 21 (1946), 263-329; R. ASSUNTO, *Die Theorie des Schönen im Mittelalter*, Köln 1963; W. TATARKIEWICZ, *Geschichte der Ästhetik II. Die Ästhetik des Mittelalters*, Basel - Stuttgart 1980; U. ECO, *Art and beauty in the Middle Age*, Yale University Press, New Haven - London 1986; J.A. AERTSEN, *Beauty in the Middle Age: a forgotten transcendental*, in "Medieval Philosophy and Theology" 1 (1991), 68-97.

<sup>5</sup> Cf. tra l'altro, F.J. KOVACH, *Die Ästhetik des Thomas von Aquin. Eine genetische und systematische Analyse*, De Gruyter, Berlin 1961; ID., *The Transcendentality of Beauty in Thomas Aquinas*, in AA. VV., *Die Metaphysik im Mittelalter. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung. Vorträge des II. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie*, Berlin 1963, 386-392; W. CZAPIEWSKI, *Das Schöne bei Thomas von Aquin*, Freiburg 1964; G. PÖLTNER, *Schönheit. Eine Untersuchung zum Ursprung des Denkens bei Thomas von Aquin*, Herder, Wien 1978; U. ECO, *The aesthetics of Thomas Aquinas*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1988.

<sup>6</sup> Cf. H. POUILLON, *Le premier traité des propriétés transcendentales, la Summa de bono du chancelier Philippe*, in "Revue Néoscholastique de Philosophie" 42 (1939), 40-77.

ca specificamente dedicata a questo argomento, tuttavia il suo pensiero a proposito può essere attinto ricorrendo a varie opere.

Nelle *Quaestiones disputatae de Potentia Dei* (q. IX, art. VII, ad6m) il Dottore Angelico, rifacendosi al Commento alla Metafisica di Avicenna, afferma che all'essere in quanto tale è possibile attribuire tutte quelle proprietà che si possono "convertire" con esso, poiché – pur non condividendone la stessa connotazione – hanno la stessa estensione dell'essere stesso: esse sono l'unità, la verità e la bontà.

«Tre modalità aggiungono all'essere qualche cosa senza peraltro imporre delle restrizioni al suo contenuto; infatti se imponessero delle restrizioni al suo contenuto non sarebbero proprietà universali dell'ente. Perciò non può trattarsi che di aggiunte di ordine logico (*secundum rationem*) cioè delle connotazioni: l'uno aggiunge all'ente la connotazione della negazione (in quanto dice che è indiviso) mentre la verità e la bontà aggiungono la connotazione di una relazione: relazione con l'intelletto nel caso della verità; relazione con la volontà nel caso della bontà»<sup>7</sup>.

Anche nel Commento alle Sentenze<sup>8</sup> e nell'art. I della q. XXI del *De Veritate*<sup>9</sup> l'Aquiniate enumera queste tre principali proprietà trascendentali dell'essere. Se vi sono poi altri luoghi della sua opera, come il Commento alla Metafisica di Aristotele<sup>10</sup>, in cui Tommaso indica *ens*, *unum* e *res* come proprietà trascendentali dell'essere, è effettivamente nel *De Veritate* che troviamo il quadro più completo del suo pensiero sui trascendentali, proprio perché ci troviamo di fronte all'unico testo che si sofferma più diffusamente su questo tema. Nell'art. I della q. I del *De Veritate* il Dottore Angelico non enumera infatti come proprietà trascendentali dell'essere solo l'unità, la verità e la bontà, ma inserisce anche la *res* e l'*aliquid*.

<sup>7</sup> Cf. THOMAS AQUINAS, *Quaestiones disputatae De potentia*, q. IX, art. VII (*Utrum termini numerales praedificentur de divinis personis*), ad6m, in ID., *Opera Omnia*, vol. VIII, cit., 192a.

<sup>8</sup> Cf. THOMAS AQUINAS, *Commentum in quatuor libros Sententiarum*, d. VIII, q. I, art. III (*Utrum hoc nomen Qui est sit primum inter nomina divina*), in ID., *Opera Omnia*, vol. VI, cit., 68b-69a.

<sup>9</sup> Cf. THOMAS AQUINAS, *Quaestiones disputatae De veritate*, q. XXI, art. I (*Utrum bonum aliquid supra ens addat*), in ID., *Opera Omnia*, vol. IX, cit., 304a-b.

<sup>10</sup> Cf. THOMAS AQUINAS, *Commentaria in XII libros Metaphysicorum*, l. IV, lect. II, in ID., *Opera Omnia*, vol. XX, 344-346.

«Ciò che innanzitutto l'intelletto concepisce come la cosa più nota di tutte e in cui si risolve tutti i concetti è l'ente (*ens*), come dice Avicenna al principio della sua *Metafisica*; per cui è necessario che tutti gli altri concetti dell'intelletto siano ottenuti per aggiunta all'ente [...]. Quando il modo espresso è un modo generale che consegue ad ogni ente, [...] questo modo può essere duplice: o in quanto segue ogni ente in sé, o in quanto segue un ente in ordine a un altro ente. Nel primo caso qualcosa viene espresso nell'ente o affermativamente o negativamente; ma non si trova qualcosa che sia detto affermativamente in modo assoluto a riguardo di ogni ente all'infuori della sua essenza, secondo la quale si dice che esso è, e così viene imposto il nome "cosa" (*res*), il quale differisce da "ente", secondo Avicenna, per il fatto che "ente" viene preso dall'atto di essere mentre "cosa" esprime la quiddità o l'essenza dell'ente; la negazione poi che consegue all'ente in modo assoluto è l'indivisione, la quale viene espressa dal nome "uno" (*unum*): infatti l'uno non è altro che l'ente indiviso. Se invece il modo dell'ente è preso per ordine ad altro, allora o si ha la divisione di una cosa dall'altra e ciò è espresso dal nome "qualcosa" (*aliquid*): si dice infatti *aliquid* nel senso di *aliud quid*, cioè di "un altro qualcosa", per cui l'ente si dice "uno" in quanto è indiviso in sé, così si dice "qualcosa" in quanto è diviso dagli altri; oppure si ha la convenienza di un ente con un altro, e ciò non può aversi se non si prende qualcosa che per natura sua conviene con ogni ente: e ciò è l'anima la quale "in certo qual modo è tutte le cose", come è detto nel *De anima*; ma nell'anima vi è la potenza conoscitiva e quella appetitiva: e così la convenienza dell'ente con l'appetito è espressa dalla parola "buono" (*bonum*), per cui al principio dell'*Etica* è detto che "il bene è ciò che tutte le cose appetiscono", mentre la convenienza dell'ente con l'intelletto viene espressa dal nome "vero" (*verum*)»<sup>11</sup>.

Questa stessa enumerazione è presente anche nel cap. II (*De transcendentibus*) dell'opuscolo *De natura generis*, che è stato accreditato come opera di un fedele ed intelligente discepolo di Tommaso<sup>12</sup>. La formulazione è assai sintetica ma completa:

«sunt autem sex transcendentia: videlicet: ens, res, aliquid, unum, verum, bonum: quae re idem sunt, sed ratione distinguuntur»<sup>13</sup>.

Secondo la dottrina tommasiana del *De Veritate*, l'essere, assunto nel suo significato di ente (*id quod est*) e considerato da punti di vista molteplici e complementari, mostra i suoi cinque modi fondamentali:

<sup>11</sup> THOMAS AQUINAS, *Quaestiones disputatae De veritate*, cit., 6a-b.

<sup>12</sup> Cf. "Bulletin Thomiste" 10 (1957-1959), 88-90. Cf. anche J.P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino. L'uomo e il teologo*, Piemme, Casale Monferrato 1994, 402-403.

<sup>13</sup> THOMAS AQUINAS, *De natura generis*, in ID., *Opera Omnia*, vol. XVII, cit., 8b.

«*res, unum, aliquid, verum e bonum*. Cinque proprietà che, trascendendo (abbracciandoli) tutti gli ambiti in cui l'essere si articola, vengono opportunamente chiamate (non direttamente da S. Tommaso, ma dagli scolastici) *trascendentali*»<sup>14</sup>.

A proposito di questa enumerazione da parte del Dottore Angelico, lo studioso G. Ventimiglia nota che:

«da un punto di vista storico-esegetico, il carattere originale del trattato tomista sui trascendentali consiste nel fatto che per la prima ed unica volta nella storia di questi concetti si trovano insieme nello stesso tempo tre diverse tradizioni di pensiero: la tradizione dei trattati sulle proprietà trascendentali o *nomina communissima (ens, unum, verum, bonum)* iniziata da Filippo il Cancelliere; la tradizione che chiameremo dei *nomina infinita (ens, unum, res, aliquid)* tipica della cosiddetta *Logica Modernorum* e di ascendenza araba; la tradizione dell'*aliud* o *diversum* che “*dividatur secundum decem praedicamenta, sicut ens et unum*” di origine aristotelica»<sup>15</sup>.

In ogni caso, per sapere che cosa sono i trascendentali non basta approfondire il concetto di ente, ma occorre soprattutto conoscere che cos'è l'*ipsum esse*, perché prima che degli enti i trascendentali sono proprietà dell'essere stesso: per comprendere il valore di questa prospettiva bisogna dunque cogliere ed approfondire l'originalità del concetto tommasiano di essere (e, di conseguenza, anche dell'*ipsum esse subsistens*), e non si può prescindere da esso.

## 2. La bellezza come proprietà trascendentale dell'essere

Circa il tema della bellezza, all'interno del “panorama” tommasiano dei trascendentali dell'essere – pur avendo notato che in ogni caso il *pulchrum* non viene indicato nell'enumerazione esposta nella q. I del *De Veritate* e negli altri testi – possiamo senz'altro affermare che tuttavia non

<sup>14</sup> A. ALESSI, *Sui sentieri dell'essere. Introduzione alla metafisica*, LAS, Roma 2004, 224-225.

<sup>15</sup> G. VENTIMIGLIA, *Differenza e contraddizione. Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino*: esse, diversum, contradictio, Vita e Pensiero, Milano 1997, 207. Secondo l'interpretazione fornita dall'autore «le novità di san Tommaso in tale questione consistono nell'inserimento dei trascendentali *res* e *aliquid* all'interno dello schema consolidato (che prevedeva solo *ens, unum, verum* e *bonum*), e nella traduzione di *aliquid* in termini di “*aliud quid*” che permette all'Aquinate l'inserimento del *diversum* nel numero dei trascendentali». *Ibidem*.

mancano, specie nella *Summa Theologiae* (cui ci dedicheremo qui principalmente) interessanti indicazioni dell'Aquinate circa il tema della bellezza dal punto di vista metafisico, particolarmente nella q. V della I Pars e nell'art. I (ad3m) della q. XXVII della I-IIae.

### 2.1. Il rapporto tra bellezza e bontà (ST I, q. V)

Nella q. V, art. IV, troviamo un importante esempio della posizione di Tommaso a proposito del *pulchrum*, e particolarmente del suo rapporto con il trascendentale del *bonum*: secondo l'Aquinate «*pulchrum et bonum in subiecto sunt idem, sed ratione differunt*»<sup>16</sup>. L'intera *quaestio* ha per oggetto *De bono in communi*: dopo aver affermato che il *bonum* non differisce realmente dall'ente (art. I), che l'*ens* concettualmente è prima del *bonum* (art. II) e che ogni ente, in quanto è ente, è buono (art. III), il Dottore Angelico tratta nell'art. IV *Utrum bonum habeat rationem causae finalis*. Risponde a proposito che, poiché bene si dice di quanto è comunque desiderato, e ciò implica l'idea di fine, è evidente che il bene presenta il carattere di causa finale, così come l'idea di bene presuppone l'idea di causa efficiente e di causa formale<sup>17</sup>.

La questione è assai interessante per noi, poiché nell'esposizione del primo argomento, secondo il quale si potrebbe pensare che il bene più che di causa finale rivesta invece il carattere di altre cause, Tommaso fa riferimento allo Pseudo-Dionigi e alla sua affermazione del cap. IV del *De Divinis nominibus* (lect. V) secondo la quale il bene è lodato come bellezza («*bonum laudatur ut pulchrum*»): poiché il bello appartiene alla causa formale («*pulchrum importat rationem causae formalis*»), allora anche il bene dovrebbe inerire ad essa, e non alla causa finale. Nella soluzione a questa difficoltà l'Aquinate afferma proprio 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: è questo il motivo per cui il

<sup>16</sup> Cf. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologica* I, q. V, art. IV, in ID., *Opera Omnia*, voll. 1-2, cit., 19b.

<sup>17</sup> «*Respondeo dicendum quod, cum bonum sit quod omnia appetunt, hoc autem habet rationem finis: manifestum est quod bonum rationem finis importat. Sed tamen ratio boni praesupponit rationem causae efficientis, et rationem causae formalis*». *Ibidem*.

bene viene lodato come bellezza. 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 (*pulchrum in debita proportione consistit*); 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 (*sensus ratio quaedam est*)»<sup>18</sup>.

Come mette in luce M. Daffara nelle *Note* relative alla q. V, il significato più adeguato del termine *ratio*, qui utilizzato da Tommaso, pare essere proprio quello di *proportio* (come avviene anche nel Commento dell'Aquinate al III libro del *De anima*, cap. II, lect. II, in cui si dice che «*eo quod sensus est proportio quaedam*») <sup>19</sup>, di *relatio*:

«*Proportio* qui equivale a *relatio*. Le facoltà conoscitive hanno vitale relazione con le cose esistenti, poiché tendono di loro natura ad assimilarsi ad esse. L'essere intrinseco delle facoltà conoscitive non si limita a costituirle in se stesse, ma le orienta nello stesso tempo e le porta all'assimilazione conoscitiva delle cose. Il loro essere è *intenzionale*, tende alle cose; e le cose in un ordine superiore d'immaterialità improntano di sé le facoltà conoscitive, come un'immagine luminosa colora di sé un limpido cristallo. Nell'atto di conoscere conoscente e conosciuto si identificano. 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»<sup>20</sup>.

Il Dottore Angelico concluderà affermando che il bello propriamente si ricollega all'idea di causa formale, proprio perché la conoscenza si fa per assimilazione («*cognitio fit per assimilationem*») e la somiglianza, d'altra parte, riguarda la forma («*similitudo respicit formam*»).

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> Cf. THOMAS AQUINAS, *Commentaria in Aristotelis Stagiritae De Anima*, I. III, cap. II, lect. II, in ID., *Opera Omnia*, vol. XX, cit., 104b.

<sup>20</sup> M. DAFFARA, *Note a: TOMMASO D'AQUINO, La Somma Teologica I*, EDS, Bologna 1984, 144-145.

## 2.2. Il rapporto tra bellezza e bontà (ST I-IIae, q. XXVII)

Un ulteriore prezioso riferimento circa il nostro tema si trova anche nella q. XXVII della I-IIae della *Summa*. Tommaso, dopo aver cominciato a trattare *De amore* nella q. XXVI, pone nella *quaestio* successiva quattro quesiti: – se l'unica causa dell'amore sia il bene (art. I); – se la conoscenza sia causa dell'amore (art. II); se lo sia la somiglianza (art. III); se l'amore possa essere causato da un'altra passione (art. IV). Nel primo articolo, *Utrum bonum sit sola causa amoris*, l'Aquinate afferma chiaramente che il bene è la causa propria, esclusiva, dell'amore («unde relinquitur quod bonum sit propria causa amoris»). Tra le difficoltà a proposito è di nuovo assai significativa l'affermazione dello Pseudo-Dionigi (*De Divinis Nominibus*, cap. IV, lect. IX) che il Dottore Angelico pone come terzo argomento: «non solum “bonum”, sed etiam “pulchrum est omnibus amabile”». Non soltanto il bene, ma anche il bello, dunque, sembrerebbe amabile a tutti.

Nella risposta all'argomento Tommaso può così offrire un'altra interessante precisazione sul fondamento ontologico dell'esperienza estetica, affermando 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»<sup>21</sup>.

Per questo la bellezza partecipa delle proprietà trascendentali di unità, verità e bontà, evidenziando in forma manifesta il principio proprio di intelligibilità, ossia la chiarezza della *res*, in cui la *claritas* «est de ratione pulchritudinis» e il «pulchrum addit supra bonum, quondam ordinem ad vim cognoscitivam»<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> Cf. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologica* I-IIae, q. XXVI, art I, ad3m, cit., 101b.

<sup>22</sup> *Ibidem*.



### 3. La bellezza presenta una certa somiglianza con le proprietà della persona del Figlio (ST I, q. XXXIX)

Il tema della bellezza viene trattato dall'Aquinate nella I *Pars* della *Summa* anche nel corso dello studio di Dio in sé, considerato secondo la Trinità delle persone. Dopo aver parlato delle persone divine in se stesse, in generale e in particolare (qq. XXIX-XXXVIII), Tommaso si interessa delle persone divine prima in riferimento all'essenza (q. XXXIX) e poi alle loro relazioni. La q. XXXIX, *De personis ad essentiam relatis*, è suddivisa in 8 articoli, di cui l'ultimo tratta *Utrum convenienter a sacris doctoribus sint essentialia personis attributa*, ossia se gli attributi essenziali siano stati convenientemente appropriati alle varie persone divine dai santi dottori, ed adeguatamente utilizzati dai teologi. Il tema non è di poco conto, dato che le appropriazioni sono effettivamente ciò che si ha a disposizione per cercare di approfondire la meditazione del mistero trinitario: è questo il metodo usato dagli autori ispirati e dai Santi Padri.

Il Dottore Angelico, nel suo testo, richiama anzitutto vari significativi esempi di attribuzioni, e per prima cita quella di Sant'Ilario nel *De Trinitate* II, I («*Aeternitas est in Patre, species in Imagine, usus in Munere*»), passando subito dopo ad un'appropriazione di Sant'Agostino, nel *De doctrina christiana* I, IV («*In Patre est unitas, in Filio aequalitas, in Spiritu Sancto unitatis aequalitatisque concordia*»). L'Aquinate costruisce la sua risposta riprendendo e sistematizzando queste attribuzioni secondo un ingegnoso schema che riesce a collocarle entrambe, e che prende avvio dal fatto che il nostro intelletto, che dalle creature è condotto “come per mano” fino alla conoscenza di Dio, deve usare necessariamente, in questo procedimento conoscitivo, le stesse modalità che gli sono familiari nello studio delle creature<sup>23</sup>.

Commentando l'appropriazione di Sant'Ilario – ed è questo che qui particolarmente ci interessa –, Tommaso afferma che la *pulchritudo* presenta una certa analogia con le particolarità personali del Figlio («*habet similitudinem cum propriis Filiis*»). Svolgendo, subito dopo, questa affer-

<sup>23</sup> «*Respondeo dicendum quod intellectus noster, qui ex creaturis in Dei cognitionem manuducitur, oportet quod Deum consideret secundum modum quem ex creaturis assumit*». THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* I, q. XXXIX, art. VIII, cit., 161a.

mazione, il Dottore Angelico afferma che per la bellezza si richiedono tre caratteristiche («*ad pulchritudinem tria requiruntur*»): – *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<sup>24</sup>. L'Aquinata può così affermare, richiamando Sant'Agostino, che tutte e tre queste doti sono attribuibili specialmente alla proprietà personale del Figlio, proprio perché Egli ha in sé la natura del Padre *vere et perfecte*; rappresenta perfettamente (dunque, proporzionalmente e armonicamente, in forma massima) il Padre, come Sua immagine; ed è anche *lux et splendor* del Padre stesso<sup>25</sup>.

Nell'intera risposta dell'articolo VIII Tommaso può così chiarire come mai l'eternità (al Padre), la bellezza (al Figlio) e l'utilità (allo Spirito) siano attribuite e appropriate alle Persone, a differenza dell'essenza e dell'operazione. Interessante dunque il fatto che, pur trattando qui esplicitamente della persona divina del Figlio, il Dottore Angelico affermi un principio di ordine più generale, ossia che «*aliqua imago dicitur esse pulchra, si perfecte repraesentat rem, quamvis turpem*»<sup>26</sup>. Troviamo così affermato il valore del *rappresentare perfettamente*, inteso come misura della bellezza di una cosa: «un'immagine è bella quando rappresenta perfettamente l'oggetto, anche se questo è deforme». Questo elemento può contribuire ad integrare quanto, circa la bellezza, già Agostino aveva messo in luce sottolineando gli aspetti dell'*integrità* e della *proporzione*<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> «*Nam ad pulchritudinem tria requiruntur. Primo quidem integritas, sive perfectio; (quae enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt), et debita proportio, sive consonantia; et iterum claritas; unde quae habent colorem nitidum, pulchra esse dicuntur*». *Ibidem*.

<sup>25</sup> «*Quantum igitur ad primum, similitudinem habet cum proprio Filii, in quantum est Filius habens in se vere et perfecte naturam Patris. [...] Quantum vero ad secundum, convenit cum proprio Filii, in quantum est imago expressa Patris. [...] Quantum vero ad tertium, convenit cum proprio Filii, in quantum est Verbum, quod quidem lux et splendor intellectus*». *Ibidem*.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> L'Ipponense aveva affermato nel *De vera religione* (41, 77) che «*nihil est ordinatum quod non sit pulchrum*».

#### 4. Ulteriori riferimenti al tema del *pulchrum* presenti nella *Summa Theologiae*

##### 4.1. Nella I-IIae

Anche nella questione XLIX della I-IIae (*De habitus in generali, quoad eorum substantiam*), la prima sul tema degli abiti umani (*de principiis humanorum actorum*), l'Aquinate afferma in due occasioni che la bellezza è una *dispositio naturalis*. Nell'art. II, laddove si chiede se l'abito sia una qualità specificamente distinta dalle altre, Tommaso dichiara che «molte disposizioni non sono avventizie (*adventitiae*) ma naturali, come la salute, la *bellezza*, e così via»<sup>28</sup>. Nell'articolo IV, *Utrum sit necessarium esse habitum*, scrive che

«denominiamo disposizioni o abiti la salute, la bellezza e altre cose consimili, che implicano una proporzione di più elementi, i quali si possono contemperare in vari modi»<sup>29</sup>.

Nella stessa *quaestio*, rispondendo alla prima difficoltà dell'articolo II, il Dottore Angelico dirà anche che:

«la figura e le qualità passibili, in quanto sono considerate proporzionate o meno alla natura di un soggetto, appartengono all'abito o alla disposizione: infatti la figura e il colore, in quanto sono conformi alla natura di una cosa, rientrano nella bellezza (*figura, prout convenit naturae rei, et color, pertinent ad pulchritudinem*)»<sup>30</sup>.

Nella questione successiva, relativa al tema della sede degli abiti, all'art. I, *Se un abito possa risiedere nel corpo*, l'Aquinate afferma ancora che:

«se parliamo della disposizione del soggetto rispetto alla forma, allora anche nel corpo, che sta all'anima come un soggetto alla sua forma, possono trovarsi disposizioni affini all'abito. In questo senso si dicono disposizioni abitudinarie la salute, la bellezza, e altre cose del genere»<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> Cf. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, I-IIae, q. XLIX, art. II, cit., 171a.

<sup>29</sup> *Ivi*, art. IV, 173a.

<sup>30</sup> *Ivi*, art. II, 171b.

<sup>31</sup> *Ivi*, q. L, art. I, 173b.

Dunque per Tommaso la bellezza, «*habitualis dispositio dicitur, non tamen perfecte habet rationem habitus*». Le disposizioni infatti risiedono principalmente nell'anima, ma nel corpo possono risiedere in modo secondario.

Nella q. LII, relativa allo sviluppo degli abiti, il Dottore Angelico si interroga, nell'art. II, se gli abiti debbano ad un'aggiunta il loro aumento, e risponde che negli abiti [entitativi] del corpo non sembra che l'aumento per addizione abbia molte possibilità di attuarsi, ponendo come esempio quello dell'animale, che «non si denomina realmente sano, o bello, se non è tale in tutte le sue membra» («*animal non dicitur pulchrum simpliciter, nisi secundum omnes partes suas sit tale*»)<sup>32</sup>. E ancora nella q. LIV della I-IIae, ove tratta della distinzione degli abiti, all'art. I (*Utrum multi habitus possint esse in una potentia*), l'Aquinate afferma nella risposta che la bellezza (del corpo umano) è una disposizione dei membri conveniente alla natura («*[membro- rum] dispositio naturae conveniens, est puchritudo*»): «se poi prendiamo le parti eterogenee, cioè le membra, per esempio, le mani, i piedi, e così via, dalla loro disposizione conforme alla natura avremo la bellezza»<sup>33</sup>.

#### 4.2. Nella IIa-IIae

Indichiamo alcuni riferimenti al tema della bellezza presenti nella II-IIae della *Summa Theologiae*, ove il tema concerne prioritariamente, ma non esclusivamente, la bellezza in senso spirituale e morale.

Nella q. CIII, parlando del tema dell'osservanza (*De dulia*), Tommaso si chiede nell'articolo I se l'onore – quello che bisogna rendere ai superiori – consista in qualche cosa di spirituale o di materiale. In risposta al secondo degli argomenti secondo i quali l'onore non consisterebbe in qualcosa di materiale, il Dottore Angelico parla anche del *pulchrum* affermando – sulla scia di Aristotele – che se l'onore non è il premio adeguato alla virtù, tuttavia tra tutte le cose umane e corporee nulla può essere più grande dell'onore, così che le stesse cose materiali diventino segni dimostrativi di una virtù che eccelle. È per questo doveroso che sia il bene che la bellezza vengano riconosciuti («*est autem debitum bono et pulchro ut manifestetur*»)<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> *Ivi*, q. LII, art. II, 183a.

<sup>33</sup> *Ivi*, q. LIV, art. I,

<sup>34</sup> THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, II-IIae, q. CIII, art. I, in ID, *Opera Omnia*, vol. III, cit., 374a.

L'Aquinate inoltre appropria la bellezza alla virtù della temperanza, piuttosto che ad altre virtù. Nella q. CXLI, *De temperantia*, discutendo nell'art. II se la temperanza sia una virtù specificamente distinta, così scrive nella risposta ad 3m:

«Sebbene la bellezza sia l'ornamento di tutte le virtù, tuttavia si attribuisce in modo speciale alla temperanza, per due motivi. Primo, per il concetto generico di temperanza che implica una proporzione ponderata ed esatta, la quale costituisce, a detta di Dionigi, l'essenza della bellezza. Secondo, perché le cose nelle quali ci modera la temperanza sono quelle più basse, che convengono all'uomo per la sua natura animalesca [...] : perciò l'uomo è specialmente da questa che viene deturpato. Ecco perché la bellezza è attribuita specialmente alla temperanza, che più d'ogni altra virtù toglie l'uomo dalla turpitudine».

Dunque la *ratio pulchritudinis* consiste in *quadam moderata et convenienti proportione*, e per questo non a caso si può segnalare quel rapporto tra il *decorum* ciceroniano e il *pulchrum* morale che ha fatto sì che molti autori di vita spirituale abbiano parlato della castità (parte della temperanza) come della "bella" virtù<sup>35</sup>.

Nella *quaestio* successiva, la CXLII, Tommaso tratta dei vizi opposti alla temperanza, e tocca nuovamente il tema del *pulchrum* nell'art. II, *Utrum intemperantia sit puerile peccatum*, e nell'art. IV, *Utrum peccatum intemperantiae sit maxime exprobrabile*. Qui l'accezione è direttamente alla bellezza morale: «il decoro (*pulchrum*) negli atti umani dipende dall'essere ordinati conformemente alla ragione (*ordinatum secundum rationem*)»<sup>36</sup>. Nell'art. IV il Dottore Angelico aggiungerà che l'intemperanza è sommamente disonorante proprio perché ripugna al massimo alla distinzione e alla bellezza (*pulchritudo*) dell'uomo, poiché nei piaceri che sono oggetto dell'intemperanza la luce della ragione – da cui dipende tutto lo splendore e la bellezza della virtù («*tota claritas et pulchritudo virtutis*»)»<sup>37</sup> – viene massimamente oscurata.

Nella q. CXLV il discorso continua, sviluppando proprio questa coincidenza tra *pulchrum* e *decorum*, con l'analisi delle parti integranti della

<sup>35</sup> Cf. T.S. CENTI, *Note a: TOMMASO D'AQUINO, La Somma Teologica*, vol. XXI, cit., 32.

<sup>36</sup> THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, II-IIae, q. CXLII, art. II, cit., 477b.

<sup>37</sup> *Ivi*, 479b.

virtù della temperanza: tra queste, trattando dell'onestà, l'Aquinate si interroga nell'art. II «se l'onesto (*honestum*) s'identifichi col bello (*decorum*)». La risposta è affermativa, e può segnalarsi come uno dei testi meno noti che Tommaso dedica, pur indirettamente, al problema estetico. Egli infatti tratta qui della bellezza in contesto esplicitamente morale, tuttavia non manca di sottolineare – sia nel *respondeo* che nella soluzione alla prima difficoltà – l'aspetto più generalmente noetico, razionale, del bello.

«Come si può rilevare dalle parole di Dionigi (*De Divinis Nominibus* cap. IV lect. V) 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»<sup>38</sup>.

Interessante dunque il fatto che l'onestà per il Dottore Angelico venga ad identificarsi con la bellezza spirituale, come già diceva Agostino, che egli cita (*Octogintatrium Quaest.*, q. XXX). Secondo il pensiero dell'Aquinate la bellezza spirituale «*in hoc consistit, quod conversatio hominis sive actio eius sit bene proportionata secundum spiritualement rationis claritatem*»<sup>39</sup>. Proprio questa indicazione dell'aspetto noetico, razionale, della bellezza, può ulteriormente confermare il fatto che non si dà una piena identificazione in Tommaso dell'idea del bello con quella del bene.

Infine, nella q. CLXXX, *De vita contemplativa*, nell'art. II (*Utrum virtutem morales pertineant ad vitam contemplativam*) il Dottore Angelico afferma che la bellezza si trova essenzialmente e formalmente nella vita

<sup>38</sup> *Ivi*, 484b-485a. Anche nella cosiddetta *Summa contra Gentiles* l'Aquinate, nel sostenere che la *ratio* dell'armonia conviene più alle qualità del corpo che all'anima, afferma che la bellezza può essere intesa proprio come un'armonia delle membra e dei colori («*pulchritudo [est quaedam harmonia] membrorum et colorum*»). Cf. THOMAS AQUINAS, *De veritate catholicae fidei contra Gentiles* II, cap. LXIV, in ID., *Opera Omnia*, vol. V, cit., 118a. Lo stesso concetto viene ripetuto dal Dottore angelico nel l. III, al cap. CXXXIX (*Quod neque merita neque peccata sunt paria*) lì dove dirà che la bellezza consiste nella debita proporzione delle membra («*pulchritudo in debita proportionem membrorum [consistit]*»). *Ivi*, 274b.

<sup>39</sup> *Ivi*, 485a.

contemplativa, mentre si trova solo per partecipazione nelle virtù morali, in quanto esse partecipano l'ordine della ragione. Per se, ed essenzialmente, la bellezza si trova nella vita contemplativa proprio perché «*constitit in actu rationis*».

«La bellezza [...] consiste in un certo splendore e nella debita proporzione. E queste due cose radicalmente si riscontrano nella ragione, appartenendo ad essa la luce della conoscenza e il compito di ordinare le debite proporzioni in ogni altra operazione. Perciò nella vita contemplativa, che consiste in un atto della ragione, la bellezza si trova formalmente ed essenzialmente»<sup>40</sup>.

## 5. Considerazioni d'insieme

Scrive 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»<sup>41</sup>.

Alla luce di quanto esposto, possiamo affermare che il concetto tommasiano di bello non indica dunque mai un puro fatto soggettivo, ma sempre qualche cosa di oggettivo: per il Dottore Angelico tutta la realtà, potendosi presentare con evidenza e chiarezza allo spirito, è per se stessa bella. Il bello, così come gli altri trascendentali, non è una “categoria a priori”, pur avendo ovviamente un 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. È questo il senso per cui il *pulchrum* rientra nel numero dei trascendentali, pur come un aspetto del *bonum*, anche se – come abbiamo visto – noeticamente se ne distingue.

<sup>40</sup> *Ivi*, q. CLXXX, art. II, ad 3m, cit., 600b.

<sup>41</sup> T.S. CENTI, “Pulchrum”, in ID., *Dizionario dei termini tecnici tomistici*, in TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica I*, cit., 384.

Il bello, così come il vero e il bene, riposa sull'essere della cosa (sulla forma), che fonda tutti i rapporti o relazioni con le nostre facoltà:

«il rapporto dell'ente ai poteri affettivi come oggetto appetibile, costituisce l'ente-bene, che muove come fine (ordine della causa finale); il rapporto dell'ente alle facoltà conoscitive come ad esse manifesto ed adeguato, costituisce l'ente-vero (ordine della causa formale); il rapporto dell'ente alle facoltà conoscitive come proporzionato ad esse e causante attività di assimilazione facile e dilettevole e appagamento nel coglierne senza sforzo le perfezioni, costituisce l'ente bello (ordine della causa formale, ma con un rapporto diverso dal precedente). Questi elementi si implicano a vicenda e manifestano la ricchezza dell'essere»<sup>42</sup>.

A tale proposito B. Mondin può affermare che:

«si può agevolmente allargare il quadro tomistico dei trascendentali e includervi anche la bellezza e il valore, come hanno proposto di fare alcuni tomisti contemporanei [...] . Il bello è la prerogativa dell'ente e dell'essere di suscitare un sentimento di ammirazione (le cose belle sono ammirate, e sotto qualche aspetto tutti gli enti e ancor più l'*esse ipsum* presentano motivi di ammirazione»<sup>43</sup>.

Una volta riconosciuta come proprietà trascendentale, anche per la bellezza si può così proporre la distinzione tra bellezza ontologica essenziale (o fondante o misurante) e bellezza ontologica accidentale.

«È essenziale [...] la bellezza dell'ente quando è oggetto dell'ammirazione di Dio. [...] Infatti l'ammirazione [...] che nutre l'*esse ipsum subsistens*, Dio, per gli enti determina [...] la loro bellezza. Mentre è accidentale la bellezza che è oggetto della nostra ammirazione [...] . Gli enti sono oggettivamente belli [...] anche se non c'è nessun uomo che li ammira»<sup>44</sup>.

Poiché, infatti, la bellezza è intrinsecamente parte “dell'orizzonte” dei trascendentali dell'essere, secondo l'Aquinate Dio stesso è da considerarsi come 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 “somialianza partecipativa” della stessa bellezza divina («*similitudo divi-*

<sup>42</sup> M. DAFFARA, *Note a: TOMMASO D'AQUINO, La Somma Teologica I*, cit., 145.

<sup>43</sup> B. MONDIN, *Storia della metafisica II*, ESD, Bologna 1998, 574.

<sup>44</sup> *Ivi*, 575.



*nae pulchritudinis in rebus participata*)<sup>45</sup>. Dio è “*pulcrifico*”, fa belle le cose, elargendo loro la sua luce e il suo fulgore: «le sue elargizioni sono “pulcrifiche” (*istae traditiones sunt “pulchrificae”*), ossia donano bellezza alle cose (*idest facientes pulchritudinem in rebus*)»<sup>46</sup>.

«Il volto di Dio oltre che amabilissimo, perché sommamente buono, è anche incantevole ed ammirevole perché prodigiosamente bello. La sua bellezza [...] supera infinitamente tutte le bellezze che noi conosciamo»<sup>47</sup>.

In chiusura, si può affermare che la considerazione tommasiana della bellezza non è tanto quella relativa a un “trascendentale dimenticato” (E. Gilson), quanto più di una dimensione oggettiva e nello stesso pluriforme del reale: vi è da una parte – come abbiamo visto – l’indicazione assai concreta della bellezza come una proprietà materiale, lo *splendor formae* che colpisce i sensi; d’altra parte, afferma esplicitamente il Dottore Angelico, la bellezza si realizza soprattutto nel mondo spirituale, e ha come dimensione fontale la stessa bellezza sussistente divina. Il *pulchrum*, dunque, si predica analogicamente (*proportionaliter*), poiché ogni cosa si dice bella in quanto possiede un proprio splendore spirituale o corporeo, ed è costituita secondo la proporzione dovuta.

In quanto proprietà trascendentale, nei suoi elementi costitutivi dell’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, l’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»<sup>48</sup>.

<sup>45</sup> Cf. THOMAS AQUINAS, *Commentaria in librum Beati Dionysii De divinis nominibus*, cap. IV, lect. V, cit., 306a.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

<sup>47</sup> B. MONDIN, *Il problema di Dio*, cit., 188.

<sup>48</sup> B. MONDIN, *Dizionario enciclopedico del pensiero di S. Tommaso d'Aquino*, ESD, Bologna 1991, 88.

L'assegnazione da parte di Tommaso della bellezza alla facoltà conoscitiva lascia aperto, come nota ancora B. Mondin<sup>49</sup>, il tema del rapporto tra la conoscenza e l'esperienza estetica, che ha nell'*ammirazione* la sua risposta primaria. Così, anche in questo caso, il pensiero dell'Aquinate ci mostra tutta la sua attualità poiché, forse, è proprio di una nuova *capacità di ammirazione* che abbiamo urgente bisogno oggi, come sapientemente scrive P.P. Gilbert nella Conclusione del suo *Corso di metafisica*:

«Pienezza, armonia, splendore, sono questi i tratti essenziali della bellezza. Ma di tutti il principale è indiscutibilmente lo splendore, lo sfavillio che risplende non soltanto sull'essente ma a partire da sé ed innanzi a sé. [...] Essa rivela il mistero dell'essere così come benedice l'attesa dello spirito. Essa ci trasporta in un tempo nuovo, non più inquieto per il suo avvenire indeciso, ma appagato, che ci invita ad unirci al nostro mistero e all'essere che si dona. L'esperienza della bellezza genera così l'esperienza del reale, in cui si uniscono lo spirito e l'essente nell'intersezione e nel consolidamento del loro rispettivo dinamismo. [...] La parola lo indica: 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»<sup>50</sup>.

<sup>49</sup> Cf. *Ivi*, 89.

<sup>50</sup> P.P. GILBERT, *Corso di metafisica. La pazienza d'essere*, Piemme, Casale Monferrato 1997, 319-320. Aggiunge l'Autore: «[L'ammirazione] costituisce l'esperienza metafisica prima, quella dell'alleanza tra lo spirito che attende l'essere nell'essente e dell'essere che previene lo spirito nell'essente. L'ammirazione richiede tempo, quello del rischio di essere, quando noi prestiamo pazientemente attenzione agli essenti. I distratti e i frettolosi non comprenderanno mai il suo sapore metafisico, e vivranno senza discernimento». *Ibidem*. Cf. anche le pp. 309-319.