

Deus pulchrificans

Un'estetica della rappresentabilità divina alla luce della teologia di san Tommaso d'Aquino

Marco Bracchi*

È generalmente noto che il terreno della conoscenza estetica¹ – tanto in filosofia, quanto in teologia – sia un *locus* ampiamente attraversato e frequentato ormai da tempi immemorabili, nonché dai più assortiti pensatori². Ci sembra, invece, meno portato a riflessione il *perché* questo luogo di conoscenza possa avanzare pretese di adeguatezza per “dire Dio” da parte dell'uomo. In particolare la questione si può ricondurre a *due domande*: 1) Dio è rappresentabile? E inoltre: 2) che rapporto intercorre tra conoscenza estetica e conoscenza aleatica? Proveremo a indicare nelle pagine che seguono non tanto delle soluzioni compiute (impensabili nel breve spazio di un contributo), quanto piuttosto delle suggestioni che possano aprire a una risposta degna di strutturazione definitiva. Questa è l'*intentio* perseguita, affinché la ricerca speculativa possa trovare nuovi stimoli per proseguire il proprio approfondimento esattamente a partire dalla “teoria del bello” come fattore antropologico, metafisico, religioso e precipuamente cristiano.

È innanzitutto necessario fare una precisazione per quanto riguarda i due principali termini in gioco nel nostro discorso. 1) Per quanto concerne il cuore dell'estetica, ossia il *bello* (טוֹב, καλόν, *pulchrum*), nella storia del pensiero esso porta con sé sostanzialmente due sfumature solitamente riconosciute: l'una *oggettiva*, attestata

* L'autore ha curato la riedizione di vari scritti di Réginald Garrigou-Lagrange OP in italiano e pubblicato tra l'altro alcuni articoli riguardanti la storia del tomismo; sta concludendo una tesi dottorale alla Facoltà di Teologia di Lugano su «L'esperienza della grazia secondo Réginald Garrigou-Lagrange». E-mail: marco.bracchi85@gmail.com.

¹ Riassuntivamente cfr. L. STEFANINI, *Estetica*, in *Enciclopedia Cattolica*, vol. V, Città del Vaticano 1950, 632-642.

² A titolo esemplificativo, padre Pablo Santiago Zambruno prende in considerazione, oltre alla Sacra Scrittura, Basilio di Cesarea, Agostino di Ippona e lo Pseudo-Dionigi Areopagita. Cfr. P. S. ZAMBRUNO, *La bellezza che salva. L'estetica in Tommaso d'Aquino*, Napoli 2008, 16-31. Si veda anche B. MONDIN, *La metafisica di S. Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti*, Bologna 2002, 485-497.

iconicamente dalla concezione platonica³ secondo la quale il bello è il trasluminare dell'intelligibile nel sensibile, sicché la realtà viene a manifestarsi secondo differenti gradi (fino al bello in se stesso). Se un filosofo come Hegel (1770-1831) parteggia per tale tipo di concezione, un Kant (1724-1804) riconduce il bello nella *sfera soggettiva*⁴, individuandolo come ciò che, senza concetti, piace a livello universale⁵.

2) Con *rappresentabilità*, invece, si intende non già un'idea riduzionistica di rappresentazione (ad es. rappresentazione = figura, immagine pittorico-scultorea), bensì una *rappresentabilità a tutto tondo*, in grado di coinvolgere tutti i sensi umani (dai sensi esterni, o cinque sensi⁶, ai sensi interni, ossia senso comune, facoltà immaginativa o fantasia, facoltà estimativa, memoria o esperienza⁷), come tutte le forme rappresentative a disposizione dell'umanità, vale a dire ogni *ars* (fonemi, grafemi, pitture, sculture, suoni, odori ecc.). Anche in questo caso, nondimeno, si devono tenere in conto due prospettive: l'una rimandante all'atto della rappresentazione, esterna o interna che sia, l'altra al contenuto stesso rappresentato. Non è terreno facile da sondare, so-

³ Cfr. PLATONE, *Fedro*, 250b-e; ID., *Simposio*, 210e-211c. È pur vero che la riflessione estetica trova un precedente storico in Pitagora (VI sec. a.C.) e nella sua scuola; caratterizzante, in particolare secondo Archita (prima metà del IV sec. a.C.), è il concetto di *proporzione* (*ἀναλογία*), vale a dire l'uguaglianza che si instaura tra i rapporti (*λόγοι*), interposti tra i numeri, strutturanti la realtà. La bellezza emerge particolarmente come musica cosmica, ossia *armonia*, che, se non è afferrabile che lontanamente per quanto riguarda le sfere celesti che strutturano il cosmo (ordine né geocentrico né antropocentrico, ma pirocentrico), è nondimeno intuibile grazie, per l'appunto, alla proporzione analogica. Tuttavia la mancata sistematicità (giustificabile), nonché l'aura misteriosa che avvolge parzialmente i protagonisti e i loro pensieri, non permette di istituire un raffronto alla pari con l'elaborazione estetica di Platone che, nel quadro della filosofia greca, continua a detenere il primato. Cfr. A.-D. SERTILLANGES, *Il Cristianesimo e le filosofie*, vol. I, Brescia 1949², 118-119.

⁴ L'intrinsecismo estetico kantiano affonda le sue radici nel nominalismo tardomedievale. Il che non è un caso, giacché Martin Lutero (1483-1546) e la sua teologia prendono avvio precisamente dal nominalismo occamista, e lo stesso Kant ricevette un'educazione strettamente luterana pietista (cfr. A. C. GRAYLING, *Una storia del bene. Alla riscoperta di un'etica laica*, Bari 2006, 174). D'altra parte non ci si poteva aspettare altrimenti da quella che Étienne Gilson (1884-1978) ha chiamato «influenza polimorfa dell'occamismo» (É. GILSON, *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, Milano 2012², 748).

⁵ Cfr. I. KANT, *Critica del giudizio*, § 6. La concezione kantiana si rivela inadeguata al recupero del *bello* nel novero dei trascendentali, diversamente da come vedremo in seguito.

⁶ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 78, a. 3. «Les sens externes sont constitués par les cinq sens, ils ont pour objet d'expérimenter les choses directement, les sensibles propres à chaque sens. Le sens propre juge du sensible propre et le discerne de tous les autres sensibles qui tombent sous son appréhension», *Sens* (sensus), in P.-M. MARGELIDON – Y. FLOUCAT, *Dictionnaire de philosophie et de théologie thomistes*, Paris 2016², 495. Cfr. B. MONDIN, *Senso (facoltà conoscitiva)*, in ID., *Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino*, Bologna 2000², 625-626.

⁷ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 78, a. 4; «Les sens internes ne connaissent les choses que par la médiation des sens externes. Mais il faut un sens commun (*sensus communis*) auquel sont référés comme à leur terme commun, toutes les appréhensions des sens propres, afin qu'il en juge et les discerne», *Sens* (sensus), in MARGELIDON – FLOUCAT, *Dictionnaire de philosophie et de théologie thomistes*, 495. Cfr. MONDIN, *Senso (facoltà conoscitiva)*, 625-626.

prattutto se si tiene conto che esso trova le sue radici gnoseologiche nella famigerata “disputa sugli universali”, trasportata poi in ambiente rinascimentale sul fronte estetico, nonché il dibattito sul senso comune⁸. Senza addentrarci nel ginepraio critico, suscitato soprattutto dal pensiero post-cartesiano, ci attestiamo sulla più semplice posizione aristotelico-tomistica per la quale la rappresentazione si pone a un livello intermedio tra la sensazione originante e il concetto originato.

1. La teoria degli stati relazionali

Per qualificare di una certa originalità la nostra ricerca, volgiamo ora lo sguardo alla storia delle religioni entro la quale, a nostro avviso, è possibile individuare tre livelli di mediazione, più o meno riuscita: li chiamiamo *stati relazionali* o *rapporti* tra rappresentabilità (da parte umana) e divinità. Non si tratta di una scansione sorretta da un principio progrediente, per il quale lo stato successivo sarebbe migliore del precedente, quanto piuttosto della constatazione di tre situazioni di fatto dell'evento religioso. Tale distinzione è *ad experimentum*, cioè non avanza pretesa di definitività ma piuttosto di slancio ulteriore all'approfondimento nonché alla verifica della solidità teorica. Il carattere sperimentale di questa incursione nella scienza delle religioni, relazionale a una *Weltanschauung* cristiana, pensiamo possa implementare anche la ricerca filosofico-teologica, e per tale ragione essa si inserisce come un ponte (solido?) tra le sponde del pensiero speculativo.

1.1. Lo stato della rappresentazione dominata

Il *primo stato* è quello che possiamo chiamare della *rappresentazione dominata*. Fondamentalmente lo si ritrova nelle protoreligioni, oggi velatamente persistenti negli animismi africani, asiatici e australiani, ossia in un clima fortemente magico come quello del *teriotropismo* e del *geotropismo*. Tali forme religiose, infatti, si configurano piuttosto come ricerche di una divinità, che non come depositarie di una qualche rivelazione superiore. Per limitarci al solo aspetto pittorico, a partire dai dipinti rupestri, l'idea di fondo è quella che nel dipingere la natura soggiogata dall'uomo (ad es. fuoco o animali selvatici) si passi dalla *rappresentazione* della dominazione all'*attuazione* della dominazione stessa⁹. Ma ci si può spingere anche oltre, stabilendo

⁸ Cfr. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Il senso comune, la filosofia dell'essere e le formule dogmatiche*, Roma 2013, 39-80.

⁹ Cfr. F. PIERINI, *Le religioni dell'antichità*, in Id. (ed.), *Guida alle religioni*, Alba 1987³, 20.

facilmente un parallelo con le parole-*tabù* che “verbalizzano” la forza divina¹⁰, o con le *danze sacre* che somatizzano il movimento divino¹¹. Sul piano teologico dobbiamo perciò affermare che l’uomo, per il fatto stesso di riconoscere il divino nella natura indomata (e dunque nella sua forza dirompente), anela alla dominazione della medesima (*ergo* all’appropriarsi delle sue potenze); in questo senso si può anche pensare a una valenza *anti-apatropaica*, per cui si intende piuttosto che allontanare l’indomito, trasformarlo in un che di dominato, che ritorni a favore di chi ne ha che fare. Dunque, ciò che è divino resta tale sinché non sarà assoggettato all’uomo. Indubbiamente, ponendoci in una prospettiva realmente cristiana, non possiamo non percepire in tale comportamento un esercizio di ὕβρις quale conseguenza della ferita del peccato originale¹².

1.2. Lo stato della irrepresentabilità dominante

Il *secondo stato* può essere invece detto dell’*irrepresentabilità dominante*. Di fatto ci troviamo di fronte a un ribaltamento della prospettiva precedente, ove è la stessa divinità a sottrarsi all’umana rappresentazione e, sfuggendo sempre, a dominare. In questo senso pare quasi che il Supremo stia a dire la sua irriducibilità alla materia e alle nature che gli sono inferiori, sempre inadeguate da sé stesse per istituire un rapporto con lui. È abbastanza intuitivo rivolgere il pensiero a due mondi religiosi che, nella loro radicale diversità, trovano sul tema dell’immagine un punto di confronto interessante – Ebraismo e Islam¹³ – sebbene il confronto non debba intendersi in termini di sovrapposizione o semplice confusione tra le due strutture religiose.

Nell’Ebraismo l’irrepresentabilità di Dio vede il suo *locus princeps* nelle *Dieci Parole* rivolte a Mosè: «Non ti farai idolo né immagine alcuna di quanto è lassù nel cielo, né di quanto è quaggiù sulla terra, né di quanto è nelle acque sotto la terra» (Es 20,4); ma in questo caso, se è vero che il Dio di Israele si fa presente nella storia, è lui che si sceglie un popolo, mai viceversa: non si esprime forse così il profeta Osea quando vaticina: «Io li seminerò di nuovo per me nel paese e amerò Non-amata, e a Non-popolo-mio dirò: “Popolo mio”, ed egli mi dirà: “Dio mio”» (Os 2,25; ripreso da Rm 9,25-26).

¹⁰ In questo caso il *logos* non è pensato come precedente l’enunciazione, ma prodotto dell’enunciazione stessa.

¹¹ Si presenta, in qualche modo, un processo di “imprigionamento” della ψυχή, per ricorrere all’endiadi platonica σῶμα-σῆμα. Cfr. PLATONE, *Cratilo*, 400c.

¹² I Padri della Chiesa sono pressoché unanimi nel vedere la radice del peccato originale anzitutto in un moto di orgoglio volto al rovesciamento (impossibile) del rapporto creatura-Creatore. Cfr. M. GALLIARDI, *La verità è sintetica. Teologia dogmatica cattolica*, Siena 2017, 233.

¹³ In una prospettiva più allargata cfr. J. RIES, *La storia comparata delle religioni e l’ermeneutica*, Milano 2009, 152-154.

Altrettanto nell'Islam¹⁴ è noto il divieto, generato da differenti interpretazioni dell'*Hadīth* in ripresa del succitato passo di Esodo, che comporta una consequenziale irrepresentabilità di ciò che è creato da Dio stesso, onde evitare di sconvolgere il rapporto Creatore-creatura (si tratterebbe di una forma di *idolatria*).

Non a caso, esito inevitabile, entrambe queste religioni rifiutano la possibilità di nominare Dio: il tetragramma ebraico YHWH (יהוה) viene incluso nel divieto di Es 20,7 («Non pronuncerai invano il nome del Signore, tuo Dio, perché il Signore non lascia impunito chi pronuncia il suo nome invano»), fatta salva l'eccezione per *yom kippūr* (יום כפור), il giorno dell'espiazione (o *yom hakippurim*, giorno degli espiatori), quando all'epoca della presenza dell'Arca dell'Alleanza veniva pronunciato sommessamente da parte del sommo sacerdote nel *Qodesh ha-Qodashim*. Invece l'Islam, sebbene parli tranquillamente di *Allāh*, nel proprio credo giunge a elencare, su base canonica¹⁵, 99 nomi di Dio, cosicché il centesimo si dischiuda a interpretazioni mistiche sufi che, sostanzialmente, convergono nella sua impronunciabilità: lo puoi conoscere ma non esprimere, ovvero rappresentare. Il precetto si allarga: se non è rappresentabile Dio per eccesso, la creatura non può esserlo per difetto¹⁶.

1.3. Lo stato della rappresentazione incarnata del Dominante nel dominato

La vera rivoluzione si compie però con il *terzo stato*, ossia quello della *rappresentazione incarnata del Dominante nel dominato*. L'originalità, o meglio l'unicità di quest'ultima prospettiva già traspare nel fatto stesso che essa, come tale, si riscontri *solamente* nel Cristianesimo. Non c'è altra religione, infatti, che avanzi la pretesa dell'incarnazione di Dio stesso, ossia dell'assunzione nel tempo e nello spazio (storia) della concreta natura umana in Gesù Cristo da parte dell'unica persona del Figlio increato. Si tratta di quel dato che suscita refrattarietà o persino ironia, come esemplarmente riportano rispettivamente Giovanni e Atti degli Apostoli:

«Venne fra i suoi, e i suoi non lo hanno accolto» (Gv 1,11).

«[E]gli ha stabilito un giorno nel quale dovrà giudicare il mondo con giustizia, per mezzo di un uomo che egli ha designato, dandone a tutti prova sicura col risuscitarlo dai morti». Quando sentirono parlare di risurrezione dei morti, alcuni lo deridevano, altri dissero: «Ti sentiremo su questo un'altra volta» (At 17,31-32).

¹⁴ Cfr. N. SHABOUT, *Comprendere l'estetica islamica*, in <http://www.cultor.org/islam/A.html> (consultato il 14/03/2020).

¹⁵ Cfr. *Corano*, VII, 180.

¹⁶ Cfr. M. BOMBARDIERI, *La questione delle immagini nell'islam*, in <https://ecumenismo.chiesacattolica.it/wp-content/uploads/sites/32/2015/05/19/10-La-questione-delle-immagini.pdf> (consultato il 14/03/2020).

E infatti tale rifiuto di rappresentazione costituisce un aspetto problematico interno persino al Cristianesimo stesso. Se da un lato il mondo cattolico e ortodosso insiste, soprattutto in ambito liturgico o paraliturgico, sull'essenzialità e persino sulla sacramentalità dell'immagine¹⁷, dall'altra essa viene ruscata dall'universo gnostico, iconoclasta e protestante, perlomeno di matrice calvinista. La nostra prospettiva, come risulterà evidente, prenderà le parti dei primi.

La struttura kenotica del Cristianesimo è quella dell'Emmanuel, di Dio-con-noi; la Rivelazione di Gesù Cristo non è propriamente quella di un «totalmente Altro» (*ganz Andere*), per stare a una terminologia cara al *Römerbrief* di Karl Barth (1886-1968)¹⁸, ma della (*rap*)presentazione definitiva di Dio agli uomini, piena realizzazione della presentazione divina di Es 3,14: non più la visione delle terga di YHWH (Es 33,23), ma il volto del Crocifisso Risorto. La rappresentabilità di Dio, soprattutto nella sua Carne assunta, diventa un dovere del cristiano. Non hanno potuto perciò tardare le rappresentazioni nella Cristianità nascente: dapprima simboliche (es. il pastore), poi grafiche (es. l'*ichthys* - ΙΧΘΥΣ), alle quali fanno seguito quelle reliquiarie (es. Sindone, Madyllion) e devozionali-rivelative (es. velo della Veronica).

Sarebbe tuttavia errato lasciare che il caratteristico accesso estetico a Dio del Cristianesimo si proponga come isolato dall'anelito umano alla bellezza (*pulchrum*) in quanto tale, già portato a riflessione dalla filosofia greco-antica. Profondo motivo per il quale la religione (o meglio la fede) di Gesù Cristo non ha mai rinunciato allo scambio osmotico con la filosofia e la metafisica classica, è la ferma convinzione che Dio non solo è autore della grazia, ma prima ancora è conosciuto come autore della natura: «non pensi di onorare il Creatore e Redentore colui che disprezza la natura da Lui plasmata e salvata»¹⁹. Ne va di conseguenza che l'*iconoclastia* (VIII-IX sec.) debba essere considerata come una eresia cristiana²⁰; ma non è di questo che ci stiamo occupando²¹. Piuttosto lasciamo spazio a un ultimo abbozzo circa il rapporto tra conoscenza estetica (dai sensi al *pulchrum* in sè) e conoscenza aletica (dal raziocinio al *verum* in sè).

¹⁷ Cfr. A. G. MARTIMORT, *La Chiesa in preghiera. Introduzione alla Liturgia*, Roma-Paris-Tournai-New York 1963, 22, 182, 187.

¹⁸ «Perciò la sua potenza non è né una forza naturale né una forza dell'anima, né alcuna delle più alte o altissime forze che noi conosciamo o che potremmo eventualmente conoscere, né la suprema di esse, né la loro fonte, ma la crisi di tutte le forze, il totalmente Altro, commisurate al quale esse sono qualche cosa e nulla, nulla e qualche cosa, il loro primo motore e la loro ultima quiete, l'origine che tutte le annulla, il fine che tutte le fonda», K. BARTH, *L'Epistola ai Romani*, Milano 2002, 12.

¹⁹ T. TYN, *Metafisica della sostanza. Partecipazione ed analogia entis*, Verona 2009, 31.

²⁰ Cfr. M. JUGIE, *Iconoclastia*, in *Enciclopedia Cattolica*, vol. VI, Città del Vaticano 1951, 1541-1546.

²¹ Per il tema, cfr. P. BERNARDI, *I colori di Dio. L'immagine cristiana fra Oriente e Occidente*, Milano 2007.

2. *Pulchrum*: trascendentale dimenticato?

Nel compiere quest'ultimo passo della nostra riflessione, ci viene indubbiamente in aiuto la dottrina medievale dei *trascendentali* (*diversi modi essendi*)²²: essi sono proprietà così universali, nel senso che stanno al di là di ogni genere, da poter essere *convertite* con l'ente stesso, poiché l'ente è il concetto che per primo viene da tutti conosciuto e che accomuna ogni realtà (anche quelle non esistenti al di fuori della mente, o enti di ragione)²³. I trascendentali sono tali poiché estesi quanto l'ente, sebbene non abbiano la stessa connotazione; dunque, si distinguono da esso non realmente ma concettualmente. La molteplicità di applicazione comporta, giocoforza, una *gradualità* di presenza dei trascendentali nei diversi enti, e il fatto che ci sia una gradualità richiede che ci sia un ente che sia origine (*analogatum princeps*) dei trascendentali stessi²⁴, in modo tale che possa ragionevolmente istituirsi il rapporto analogico suddetto: tale Essere è ciò che chiamiamo Dio²⁵. Di conseguenza ogni altro ente che non sia Dio *partecipa* di ciò che Dio propriamente è (fondamento biblico: Es 3,14; Gv 14,6-7).

L'elenco dei trascendentali presenta variazioni nella storia del pensiero, ma – grazie alla significativa influenza del tomismo – si attesta sostanzialmente come segue: *unum, verum, bonum, aliquid, res*²⁶.

Come si vede manca il riferimento al bello, stigmatizzato dal filosofo Étienne Gilson (1884-1978) come il “trascendentale dimenticato”²⁷, obliato persino dal suo maestro Tommaso d'Aquino (1224/25-1274). Ma fu così? Forse no, se – come scri-

²² Cfr. MONDIN, *La metafisica di S. Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti*, 441-447.

²³ «Queste proprietà, che nominiamo spesso come i *trascendentali*, non hanno né senso né realtà se non in funzione dell'essere, il quale le pone tutte ponendo se medesimo», É. GILSON, *Il tomismo. Introduzione allo studio di san Tommaso d'Aquino*, Milano 2005, 155. Cfr. B. KEMPLE, *Ens Primum Cognitum in Thomas Aquinas and the Tradition. The Philosophy of Being as First Known*, Leiden-Boston 2017.

²⁴ Cfr. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu. Son existence et sa nature. Solution thomiste des antinomies agnostiques*, vol. II, Paris 1950¹¹, 528-568; TYN, *Metafisica della sostanza. Partecipazione ed analogia entis*, 581-583.

²⁵ Per essere ancor più esatti, Dio è *super ens*, come afferma la speculazione del Gaetano (1469-1534): «*Sic Deitas simul est ens et formaliter super ens* – Così la Deità è al contempo ente e formalmente superiore all'ente. Cfr. GAETANO, *In 1^{am}*, q. 39, a. 1, n. 7: “*res divina prior est ente et omnibus differentiis eius: est enim super ens et super unum, etc.*” – “la realtà divina è antecedente l'ente e tutte le sue differenze: è infatti superiore all'ente e superiore all'uno, ecc.”», R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Il senso del mistero e il chiaroscuro intellettuale. Natura e soprannaturale*, Verona 2019, 157, nota 204.

²⁶ Cfr. MONDIN, *La metafisica di S. Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti*, 447-454. L'elenco complessivo dei trascendentali, sia pure soggetto a dibattito tra gli studiosi sul diverso peso da accordare a ciascuno di essi, è confermato anche in *Transcendantaux*, in MARGELIDON – FLOUCAT, *Dictionnaire de philosophie et de théologie thomistes*, 532-533.

²⁷ Cfr. A. MONACHESE, *Tommaso d'Aquino e la bellezza*, Roma 2016, 182-184. L'Autrice fa riferimento in particolare a É. GILSON, *Elementi di filosofia*, Brescia 1960, 226-238.

ve Battista Mondin (1926-2015) – «pur mancando nel suo elenco²⁸, S. Tommaso occasionalmente parla anche del *pulchrum*, e lo considera indubbiamente come un trascendentale»²⁹.

Avviandoci alla chiusura della nostra riflessione (aperta) ci soffermiamo sul pensiero del Maestro domenicano e su quanto ci offre circa la bellezza in rapporto a Dio³⁰, ritenendo che siano parole che schiudono a una inattesa riflessione. Il riferimento al pensiero tommasiano verte soprattutto sul suo commento al *De divinis nominibus* dello Pseudo-Dionigi Areopagita³¹. Illuminante è la *radice ontologica e mistica* della bellezza che Tommaso ripone in Dio³², tanto da portarlo a ricorrere al neologismo *pulchrificae*: «*xistae traditiones sunt pulchrificae, idest facientes pulchritudinem in rebus* – le sue [di Dio] elargizioni sono pulcrifiche, ossia donano la bellezza alle cose»³³. Ciò che Dio ha creato non può che essere bellezza! Non suona forse così, nel primo capitolo della Genesi, l'aggettivo ebraico טוב (*towb*) che mantiene tutta la sua ricca ambiguità semantica tra *buono* e *bello*? Si tratta di una convincente complementarità a quanto declama il Santo Serafico, Francesco d'Assisi (1181/82-1226), nel suo *Cantico delle Creature*, nel quale l'aggettivo più insistente è esattamente «bello»³⁴, e al quale san Tommaso riecheggia: «*pulchra enim dicuntur quae visa placent* – belle infatti sono dette quelle cose che viste destano piacere»³⁵. Tutto ciò che è bello desta nell'uomo qualche forma di ammirazione, pertanto il bello implica una forma di *relazione di convenienza o sintonia*³⁶ tra ciò che è bello (*bellezza oggettiva*) e un intelletto che *percepisce* il bello (*bellezza soggettiva*).

Sebbene *realmente* il bello coincida con il vero e il bene (di fatto solo in Dio

²⁸ Si riferisce a TOMMASO D'AQUINO, *De veritate*, q. 1, a. 1, co.

²⁹ MONDIN, *La metafisica di S. Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti*, 451. Che san Tommaso tratti *de facto*, anche se non *de iure*, il *pulchrum* come trascendentale ci pare risulti anche dal quadro dell'estetica tommasiana tacciato in un'opera datata come M. DE WULF, *Storia della filosofia medievale*, vol. II, Firenze 1945, 163. Sulla controversia sollevata dalla questione, cfr. A. ARA, *Bellezza e conoscibilità di Dio in Tommaso d'Aquino. Ricerche su un tema controverso*, in *Vivens Homo* 23 (2012) 295-324.

³⁰ Sul pensiero estetico di san Tommaso, oltre al già citato testo della Monachese, rimandiamo nuovamente a ZAMBRUNO, *La bellezza che salva*. A titolo più generale: Beau (*pulchrum*), in MARGELIDON – FLOUCAT, *Dictionnaire de philosophie et de théologie thomistes*, 47-48. Cfr. B. MONDIN, *Bellezza/Bello*, in ID., *Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino*, 96-98.

³¹ Cfr. C. PERA, *Dionigi il mistico*, Torino 2009.

³² Cfr. V. SORGE, *Nominare il pulchrum. A partire da Tommaso d'Aquino*, in V. SORGE – L. PALUMBO, *Eros e Pulchritudo. Tra antico e moderno*, Napoli 2012, 115-131.

³³ TOMMASO D'AQUINO, *In Divinis Nominibus*, IV, lect. 5.

³⁴ «Et ellu è *bellu* e radiante cum grande splendore [...] le stelle, in celu l'ài formate clarite et pretiose et belle. [...] et ello è *bello* et iocundo et robustoso et forte», FRANCESCO D'ASSISI, *Cantico delle Creature*, 8 ss.

³⁵ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 4, ad 1.

³⁶ Cfr. MONDIN, *La metafisica di S. Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti*, 498.

questo avviene nella sua pienezza, ossia nell'*eminentia Deitatis*³⁷), da essi si distingue concettualmente (*ratione*): non coincide con il vero dov'è oggetto di apprensione, cognizione, persino intuizione, in quanto il bello è primariamente oggetto di godimento (*fruitio*), piacere e ammirazione; parimenti, non coincide con il bene nel quale soggettivamente conta il possesso, quando invece nel bello esso viene a escludersi³⁸. Stimolante conclusione: il bello interessa allora trasversalmente sia l'intelletto, sia la volontà (sebbene Tommaso non parli propriamente di una distinta "facoltà estetica"). L'Aquinate, come sempre, *distingue* la realtà in ragione del nostro modo frastagliato di conoscere, ma *ricosce l'unità* dell'essenza conosciuta, e questo vale anche per il bello, costituito da *tre elementi* compresenti nella bellezza reale: 1) integrità (*integritas* o *perfectio*), 2) proporzione (*debita proportio* o *consonantia*) e 3) splendore (*claritas*); essi sono presenti in un'essenza per ciò che concerne a *quell'essenza* (ad es. non si può dire che ci sia una mancanza in una pietra se essa non si rallegra, giacché non concerne la sua natura). Ma vediamo rapidamente in che cosa consistono questi caratteri costituenti il *pulchrum*.

1) L'*integrità* o *perfezione* è l'assenza di incompletezza, giacché quest'ultima comporta una certa deformità. Conseguentemente il bello richiede uno specifico rapporto di grandezza, sia essa *dimensiva* (emergendo rispetto alla media della specie di appartenenza) sia *intensiva* (levatura spirituale volta al perseguimento della perfezione); tali grandezze trovano la dovuta armonia nel secondo elemento costitutivo del *pulchrum*. 2) La *proporzione dovuta* o *armonia* è l'accordo conforme alle parti che compongono un'essenza composta, per cui si può anche parlare di varietà, purché si tratti di un che di ordinato (proprio come risulta nel racconto genesiaco della creazione, Gen 1-2); meno c'è composizione, più è semplice l'armonia (dunque difficile da perdere). 3) Infine, lo *splendore* o *chiarezza* è lo stupore che emana dal bello, ossia il suo elemento formale che lo rende conoscibile e, quindi, fruibile.

³⁷ La Deità, infatti, «è questa eminenza inaccessibile nella quale si identificano, senza distruggersi, le perfezioni *simpliciter simplices* naturalmente partecipabili», GARRIGOU-LAGRANGE, *Il senso del mistero*, 157. Ancora: «la Deità è superiore all'essere, alla vita, all'intelligenza e a tutte le perfezioni naturalmente partecipabili e conoscibili che la Deità contiene nella sua eminenza *formaliter et eminenter*. *Deitas ut sic est super ens et unum, super esse, vivere, intelligere*», ID., *La sintesi tomistica*, Verona 2015, 319-320.

³⁸ «[P]*pulchrum est idem bono, sola ratione differens. Cum enim bonum sit quod omnia appetunt, de ratione boni est quod in eo quietetur appetitus, sed ad rationem pulchri pertinet quod in eius aspectu seu cognitione quietetur appetitus. Unde et illi sensus praecipue respiciunt pulchrum, qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet visus et auditus rationi deservientes, dicimus enim pulchra visibilia et pulchros sonos. [...] Et sic patet quod pulchrum addit supra bonum, quandam ordinem ad vim cognoscitivam, ita quod bonum dicatur id quod simpliciter complacet appetitui; pulchrum autem dicatur id cuius ipsa apprehensio placet.* – Il bello si identifica col 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. [...] E 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», TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 27, a. 1, ad 3.

Tommaso è molto “concreto” nella sua riflessione, ribadendo costantemente che la bellezza esiste sia come *bellezza fisica* (ossia materiale), sia come *bellezza spirituale* (ossia formale): «*Unde proportionaliter est in caeteris accipiendum, quod unumquodque dicitur pulchrum, secundum quod habet claritatem sui generis vel spirituales vel corporales et secundum quod est in debita proportione constitutum* – Perciò la bellezza si predica analogicamente [secondo proporzione], infatti ogni cosa si dice bella in quanto possiede un proprio splendore o spirituale o corporeo, ed è costituita secondo la proporzione dovuta»³⁹.

3. Conclusione

Un ritorno alla riflessione sulla bellezza come accesso al Dio vivente, a Colui che si è rivelato a noi come e nel *bel Pastore* incarnato («*Εγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός*», Gv 10,11), crediamo sia opportuno e possa svelarsi fecondo. Questo perché l’approccio estetico che, sulla scorta di san Tommaso, abbiamo abbozzato si presta ad essere il presupposto ideale per il prendere forma di un’*estetica ontologica* che prevede esista un *Bello misurante* (Dio) e un *bello misurato* (creature), ossia un rapporto di partecipazione proporzionata (*analogia*), così da istituire un rapporto che tiene conto sia della Parola di Dio sulla creatura (Scrittura e Tradizione), sia di quello specifico religioso del Cristianesimo che abbiamo chiamato *rappresentazione incarnata del Dominante nel dominato*. Per questo Dio viene detto *pulchrifico*, ossia causante e creante la bellezza nelle creature:

«ipse [Deus] est pulcher secundum seipsum; per quod, excluditur quod non est pulcher secundum unam partem tantum, neque in aliquo tempore tantum, neque in aliquo loco tantum; quod enim alicui secundum se et primo convenit, convenit et toti et semper et ubique. Iterum, Deus est pulcher in seipso, non per respectum ad aliquod determinatum et ideo non potest dici quod ad aliquid sit pulcher et ad aliquid non pulcher et neque quibusdam pulcher et quibusdam non pulcher. Iterum, est semper et uniformiter pulcher, per quod excluditur primus defectus pulchritudinis, scilicet variabilitas»⁴⁰.

Ogni qualvolta, infatti, ci si soffermi sul rapporto tra Dio, l’uomo e il bello, proba-

³⁹ TOMMASO D’AQUINO, *In Divinis Nominibus*, IV, lect. 5.

⁴⁰ «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 a 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», *ibid.*

bilmente, nella mente di molti risuona quasi immediata l'affermazione iconica de *L'idiot* di Fëdor Dostoevskij (1821-1881), secondo la quale la bellezza salverà il mondo. Ecco che le nostre semplici riflessioni ci hanno portati a domandarci: e se fosse molto di più? E se fosse che la Bellezza il mondo l'avesse non solo già redento, ma anche creato?

Le precedenti considerazioni non hanno inteso perseguire lo scopo di risolvere una questione alla quale non basterebbe dedicare un libro intero. Hanno piuttosto avuto l'intento, ben più modesto, di contribuire alla discussione circa la *via pulchritudinis* suscitando nuove domande, nuove valutazioni che aiutino ad articolare ulteriormente la problematica. Una buona analisi sistematica è frutto, tra l'altro, della considerazione il più ampia possibile dei diversi fattori tirati in causa, nonché del dialogo dei differenti comparti scientifici, senza che alcuno perda la propria specificità epistemologica⁴¹.

⁴¹ Intendiamo inserirci in quegli approcci interdisciplinari, come ad es. W. DERKSE, *Bellezza*, in <http://disf.org/bellezza> (consultato il 23/04/2020).

Riassunto

Il tema della bellezza è stato ripetutamente oggetto di studio in campo teologico. Questo vale anche in relazione al pensiero di san Tommaso d'Aquino. L'articolo si propone di riprenderne la valenza alla luce di uno spettro più ampio: dal raffronto con le altre religioni (teoria degli stati relazionali) alla riqualificazione del *pulchrum* come trascendentale. Il guadagno finale intende essere quello della necessità della rappresentabilità di Dio attraverso la bellezza che, a sua volta, conduce la creazione alla partecipazione dell'origine divina stessa.

Abstract

The theme of beauty has repeatedly been the subject of study in theology. This is also true in relation to the thought of St. Thomas Aquinas. The article aims to take up its value in the light of a wider spectrum: from comparison with other religions (theory of relational states) to the requalification of the *pulchrum* as transcendental. The final gain is meant to be that of the necessity of the representativeness of God through beauty which, in turn, leads creation to the participation of the divine origin itself.