

Angela Monachese

TOMMASO D'AQUINO
E LA BELLEZZA



ARMANDO
EDITORE

Sommario

<i>Introduzione</i>		11
<i>Capitolo primo</i>		
Idee diffuse sulla bellezza		17
1	Il senso comune	17
1.1	<i>Fenomenologia dell'attrazione, del piacere, della bellezza</i>	17
1.2	<i>Aporie contemporanee</i>	19
2	Il dibattito interpretativo tomista	20
2.1	<i>Prospettiva soggettiva</i>	20
2.2	<i>Intuizionismo</i>	22
2.3	<i>Comprensione razionale</i>	27
2.4	<i>Dibattito aperto</i>	30
3	Bellezza e sensi «maxime cognoscitivi»	31
3.1	<i>Contestualizzazione</i>	32
3.2	<i>“Visio” e “conoscenza”</i>	33
3.3	<i>La vista: il senso “più spirituale”</i>	35
3.4	<i>Sensi «maxime cognoscitivi»: udito o tatto?</i>	37
4	Bellezza e conoscenza	40
4.1	<i>Tra saggezza popolare e conoscenza scientifica</i>	40
5	Bellezza, disinteresse e gioia	42
<i>Capitolo secondo</i>		
La bellezza “soggettiva”		45
1	I testi	47
1.1	<i>Lo Scriptum super Libros sententiarum</i>	47
1.1.1	Nozione e attribuzione (I Sent., d. 31, q. 2, a. un., ag. 4m et ad 4m)	49
1.1.1.1	<i>Differenti prospettive</i>	49
1.1.1.2	<i>Nozione e soggettività</i>	53

1.2	<i>Le Quaestiones disputatae de veritate</i>	54
1.2.1	Bene e bello, oggetti di desiderio (De Ver., q. 22, a. 1, ad 12m)	55
1.3	<i>La Summa Theologiae</i>	57
1.3.1	Identificazione e distinzione delle nozioni di bene e bello (S. Th., I, q. 5, a. 4, ad 1m)	60
1.3.1.1	<i>Le nozioni come “differenza di ragione”</i>	62
1.3.1.2	<i>Distinzione di operazione</i>	63
1.3.1.3	<i>Il piacere del bello</i>	65
1.3.1.4	<i>Distinzione di perfezione</i>	67
1.3.2	Le nozioni di bene e di bello in rapporto all’amore (S. Th., I-II, q. 27, a. 1, ad 3m)	68
1.3.2.1	<i>Natura dell’amore e differenziazioni di amori</i>	69
1.3.2.2	<i>Il desiderio nelle nozioni di bene e bello</i>	72
1.3.2.3	<i>Tipicità dell’amore nelle nozioni di bene e bello</i>	73
2	Consuntivo	77
2.1	<i>Unità e distinzione nozionale</i>	78

Capitolo terzo

La bellezza “oggettiva”

		81
1	I testi	82
1.1	<i>Expositio super Isaiam ad litteram</i>	82
1.1.1	Pulchritudo, species e decor (In Is, 53, 39-50)	83
1.1.1.1	<i>La species e il decor</i>	84
1.1.1.2	<i>Due livelli di attribuzione</i>	85
1.1.1.3	<i>Le “tenebre della bellezza”</i>	86
1.2	<i>Lo Scriptum super Libros sententiarum</i>	88
1.2.1	Vita beatifica e bellezza (I Sent., d. 1, q. 1, a. 1, ad 2m)	88
1.2.1.1	<i>Visione e vita beatifica</i>	89
1.2.2	Gerarchia ontologica di bellezze (I Sent., d. 3, div. 1ae P.)	91
1.2.2.1	<i>La “Tertia ratio”</i>	92
1.2.2.2	<i>La “Quarta ratio”</i>	94
1.2.2.3	<i>Bontà e bellezza: valichi per l’eminenza di Dio</i>	95
1.2.2.4	<i>Bellezza e partecipazione ontologica</i>	96
1.2.3	Essenza della bellezza (I Sent., d. 31, q. 2, a. un., sol.)	98
1.2.3.1	<i>Natura delle proprietà pulchrifiche</i>	99
1.2.3.2	<i>La consonantia alla luce dell’attribuzione al Figlio</i>	100
1.2.3.3	<i>La magnitudo alla luce dell’attribuzione al Figlio</i>	101
1.2.3.4	<i>La claritas alla luce dell’attribuzione al Figlio</i>	103
1.2.3.5	<i>Il ruolo di “sintesi” della consonantia</i>	104

1.2.3.6	<i>Estensione nozionale delle proprietà pulchrifiche</i>	107
1.2.3.7	<i>Species, idest pulchritudo</i>	107
1.2.4	La gerarchia di bellezza degli angeli (II Sent., d. 9, q. 1, a. 5, s.c. un.)	108
1.2.4.1	<i>Consonantia in rapporto a Dio e agli angeli</i>	109
1.2.4.2	<i>Consonantia e partecipazione</i>	109
1.2.4.3	Ruolo sintetico della <i>consonantia</i>	111
1.2.5	Cose cattive e bellezza dell'universo (II Sent., d. 29, q. 1, a. 3, ad 4m)	112
1.2.5.1	<i>Prospettive ontologica e morale</i>	113
1.2.6	Pulchritudo universi ex gradibus bonitatis colligitur (II Sent., d. 34, q. 1, a. 1, sol.)	115
1.2.6.1	<i>La "realtà" del male</i>	116
1.2.6.2	<i>La bellezza dell'universo</i>	118
1.2.7	La bellezza della giustizia divina (II Sent., d. 42, q. 1, a. 5, ad 4m)	120
1.2.7.1	<i>La bellezza di Dio e dell'universo</i>	122
1.3	<i>Expositio super "De divinis nominibus"</i>	123
1.3.1	La nozione di "bellezza" (In De Div. Nom., IV, lect. 5 [Pera, 339])	124
1.3.1.1	<i>L'analogia della bellezza</i>	126
1.3.1.1.1	L'analogia come "proportio"	129
1.3.1.2	<i>L'universalità della bellezza</i>	131
1.3.2	Bellezza e partecipazione universale (In De Div. Nom., IV, lect. 5 [Pera, 340])	131
1.4	<i>La Summa Theologiae</i>	133
1.4.1	Nuova formulazione delle proprietà pulchrifiche (S. Th., I, q. 39, a. 8, c.)	133
1.4.1.1	<i>Il soggetto dell'attribuzione</i>	137
1.4.1.2	<i>Le proprietà pulchrifiche nel Figlio</i>	140
1.4.2	La bellezza della virtù morale (S. Th., II-II, q. 145, a. 2, c.)	140
1.4.2.1	<i>Honestum est idem spirituali decori</i>	142
1.4.2.2	<i>Riduzione delle proprietà pulchrifiche</i>	144
1.4.3	La bellezza della vita contemplativa e delle virtù morali (S. Th., II-II, q. 180, a. 2, ad 3m)	145
1.4.3.1	<i>Duplici approccio</i>	147
1.4.3.2	<i>Attività scientifica e calcolatrice</i>	148
1.4.3.3	<i>Differenti tipi di godimento</i>	149
1.4.3.4	<i>Bellezza, temperanza e onestà</i>	150
1.5	<i>In I Cor., XI, lect. II (Cai, 592)</i>	152
2	Consuntivo	152

Capitolo quarto

Proprietà pulchrifiche e trascendentalità della bellezza 153

1	Il perché delle proprietà pulchrifiche	153
1.1	<i>Fondazione ontologica</i>	154
1.2	<i>Species e pulchritudo</i>	157
2	La trascendentalità della bellezza	160
2.1	<i>Il dibattito</i>	162
2.1.1	Negazione della trascendentalità	163
2.1.1.1	<i>De Munnynck: accentuazione soggettivista</i>	163
2.1.1.2	<i>Sanabria: disinteresse per la bellezza</i>	167
2.1.1.3	<i>Aertsen: una "specie" del bene</i>	169
2.1.2	Riconoscimento della trascendentalità	177
2.1.2.1	<i>Pouillon: forma, claritas e bellezza</i>	177
2.1.2.2	<i>Maritain: dalla formalità alla analogicità della bellezza</i>	178
2.1.2.3	<i>Gilson: il trascendentale dimenticato</i>	182
2.1.2.4	<i>Kovach: oggettivismo estetico</i>	184
2.1.2.5	<i>Eco: scelta del silenzio</i>	188
2.1.2.6	<i>Elders: sintesi di vero e bene</i>	192
2.1.2.7	<i>Lobato: individuazione delle condizioni richieste per la trascendentalità</i>	193
2.1.3	Dibattito aperto	195
2.1.3.1	<i>Aspetto relativo: il protagonista della relazione trascendentale</i>	196
2.1.3.1.1	<i>Aspetto relativo: De Veritate, q. 1, a. 1, c.</i>	197
2.1.3.1.2	<i>Aspetto relativo: I Sent., d. 8, q. 1, a. 3, sol.</i>	199
2.1.3.1.3	<i>Universalità della perfezione ed esplicitazione dell'ente: due aspetti correlati</i>	206
2.1.4	Universalità e specificità della nozione di <i>pulchrum</i>	209
2.1.4.1	<i>Alcune specificazioni correlate</i>	214

Capitolo quinto

Il nome divino di Bellezza 219

1	Dalla bellezza creaturale alla bellezza che è Dio	220
1.1	<i>Bellezza divina e causalità</i>	221
1.1.1	Bellezza divina e causalità efficiente	222
1.1.2	Bellezza divina e causalità finale	224
1.1.3	Bellezza divina e causalità esemplare	229
1.1.4	Sguardo di sintesi sulla bellezza divina e causalità	230
1.2	<i>I diversi gradi di bellezza</i>	231
1.3	<i>L'analogia della bellezza</i>	234

2	Dio è bellezza	235
2.1	<i>Approccio oggettivo: elementi costitutivi della bellezza divina</i>	236
2.1.1	Bellezza, semplicità e unità divine	236
2.1.2	Integritas o perfectio	239
2.1.3	Debita proportio o consonantia	240
2.1.4	Claritas	242
2.1.5	Sguardo di sintesi sulla bellezza divina e i suoi elementi costitutivi	244
2.2	<i>Approccio soggettivo: Dio, intelligenza che gode della sua propria bellezza</i>	245
2.2.1	Bellezza divina e verità	245
2.2.2	Bellezza divina e bene	247
2.2.3	Bellezza divina e amore	248
2.2.4	Bellezza divina e gaudio	252
2.2.5	Sguardo di sintesi sull'approccio soggettivo divino alla bellezza	257
Conclusioni		259
1	Fenomenologia dell'esperienza del bello	259
2	Conoscenza e bellezza	260
3	Oggettività e soggettività della bellezza	260
4	Contemplazione e bellezza	263
5	Dio: Pulcherrimus e Pulchritudo	266
6	Formazione	269
7	Silenzi eloquenti	272
<i>Bibliografia</i>		275

Abbreviazioni

a.	= <i>articulus</i>
ad 1m	= <i>responsio ad primum</i>
c.	= <i>corpus</i>
ag.	= <i>argomentum</i>
cap.	= <i>caput</i>
d.	= <i>distinctio</i>
expos.	= <i>expositio</i>
lect.	= <i>lectio</i>
lib.	= <i>liber</i>
n.	= <i>numerus</i>
P.	= <i>Pars</i>
sol.	= <i>solutio</i>
un.	= <i>unicum</i>
Pr.	= <i>Prologus</i>
sc.	= <i>sed contra</i>
sol.	= <i>solutio</i>

Opere di Tommaso d'Aquino

C. G.	= <i>Summa contra Gentiles</i>
Comp. Th.	= <i>Compendium theologiae</i>
De Pot.	= <i>Quaestiones disputatae de potentia</i>
De Ver.	= <i>Quaestiones disputatae de veritate</i>
Ethic.	= <i>In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nichomacum expositio</i>
In De Causis	= <i>In librum De causis expositio</i>
In De Div. Nom.	= <i>In librum De divinis nominibus expositio</i>
In De Hebd.	= <i>In librum Boetii De hebdomadibus expositio</i>
In De Trin.	= <i>In librum Boetii De de Trinitate expositio</i>
In Ethic	= <i>In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nichomacum expositio</i>
In I Cor	= <i>Super Primam epistolam ad Corinthios lectura</i>
In II De Coel.	= <i>In Aristotelis libros De caelo et mundo expositio</i>
In Is	= <i>Expositio super Isaiam ad litteram</i>
Met.	= <i>In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio</i>
S. Th.	= <i>Summa Theologiae</i>
Sent.	= <i>Scriptum super libros sententiarum</i>

Altre opere

CC	= <i>Corpus Christianorum</i> , Typogra-phi Brepols editores pontificii, Turn-hout 1953-ss.
CSEL	= <i>Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum</i> . Editum consilio et impensis Academiae litterarum Caesariae Vindobonensis, Vienna, 1866-ss.
EV	= <i>Enchiridion vaticanum</i> . Documenti ufficiali della santa Sede. Testo ufficiale e versione italiana, Edizioni Dehoniane, Bologna 1966-ss.
PL	= Migne Jacques Paul, <i>Patrologiae cursus completus</i> , seu Bibliotheca universalis... Omnium SS. Patrum, doctorum, scriptorum ecclesiasticorum... <i>Series Latina</i> ... a Tertulliano ad Innocentium III, 221 voll., Parigi 1844-1880.
PG	= Migne Jacques Paul. <i>Patrologiae cursus completus</i> , seu Bibliotheca universalis... Omnium SS. Patrum, doctorum, scriptorum ecclesiasticorum... <i>Series Graeca</i> ... a S. Barnaba ad Photium. 162 voll., Parigi 1857-1866.

Introduzione

Da qualche anno assistiamo ad un rinnovato interesse per la *via pulchritudinis*; ciò accade in diversi ambiti dell'esistenza: nelle scelte ordinarie, nella riflessione scientifica nonché nelle sollecitazioni ecclesiali¹. Se negli anni scorsi tale interesse sovente si limitava ad un anelito non definito in merito alla bellezza, negli ultimi anni invece sono comparsi numerosi studi protesi a delineare lo statuto proprio del *pulchrum* o di aspetti determinati di esso². Fino a qualche anno fa, si faceva fatica a trovare studi filosofici dedicati tematicamente al bello e alla bellezza; per lo più l'attenzione era volta al bello artistico o ad una bellezza indeterminata. La Chiesa Cattolica, dal canto suo, è da tempo sollecitata a percorrere questa via:

Di fronte alle sfide storiche, sociali, culturali e religiose [...], quali aspetti della pastorale la Chiesa è chiamata a privilegiare nel suo dialogo apostolico con gli uomini e le donne del nostro tempo, specialmente i non

¹ A titolo puramente indicativo segnaliamo: A. LANGELLA (a cura di), *Via pulchritudinis & mariologia*. Atti del II e III Convegno dell'Associazione mariologica interdisciplinare italiana (AMI): S. Marinella (Roma), 3-4 novembre 2001; Roma, 18-21 settembre 2002, AMI, Roma, 2003; G. MURA (a cura di), *La via della bellezza: cammino di evangelizzazione e dialogo*, Urbaniana University Press, Roma, 2006; B. FORTE, *La via della bellezza: un approccio al mistero di Dio*, Morcelliana, Brescia 2007; M.R. POLICARDO (a cura di), *La bellezza salverà il mondo? Artisti, imprenditori e scienziati raccontano la bellezza*, Marietti, Genova-Milano 2007; E.M. RADAELLI, *Ingresso alla bellezza: fondamenti a un'estetica trinitaria*, Fede & Cultura, Verona, 2007; G. MORANDI, *Bellezza, luogo teologico di evangelizzazione*, Paoline, Milano, 2009; U. CASALE, *Percorsi della bellezza: per un'estetica teologica*, Lindau, Torino, 2012; G. RAVASI, *La bellezza salverà il mondo*, Marcianum Press, Venezia, 2013; M. FORTI, L. MAZAS (a cura di), *La bellezza: un dialogo tra credenti e non credenti*, Donzelli, Roma, 2013; P. VALADIER, *I sentieri della bellezza. Arte, morale e religione*, Dehoniane, Bologna, 2014; J.M. BERGOGLIO (FRANCESCO), *La bellezza educherà il mondo*, EMI-Editrice Missionaria Italiana, Bologna, 2014.

² Rimandiamo alla bibliografia di questo volume per alcune significative indicazioni in merito.

credenti e gli indifferenti? La Chiesa compie la sua missione che è quella di portare gli uomini a Cristo Salvatore mediante la condivisione della Parola di Dio e il dono dei Sacramenti della Grazia. Per meglio raggiungerli, attraverso una pastorale della cultura, adattata alla luce del Cristo contemplato nel mistero della sua Incarnazione (Cfr. *Gaudium et spes*, n. 22), essa scruta i segni dei tempi e vi trova preziose indicazioni per gettare «ponti» che permettano di incontrare il Dio di Gesù Cristo attraverso un itinerario di amicizia in un dialogo di verità. In tale prospettiva, la *Via pulchritudinis* si presenta come un itinerario privilegiato per raggiungere molti di coloro che hanno grandi difficoltà a ricevere l'insegnamento, soprattutto morale, della Chiesa. Troppo spesso, in questi ultimi decenni, la verità ha risentito del fatto di essere strumentalizzata dall'ideologia e la bontà di essere «orizzontalizzata», ridotta ad essere unicamente un atto sociale, come se la carità verso il prossimo potesse fare a meno di attingere la propria forza all'amore di Dio. Il relativismo, che trova nel pensiero debole una delle sue espressioni più forti, contribuisce, peraltro, a rendere difficile un confronto vero, serio e ragionevole³.

Proprio l'atmosfera relativista che respiriamo fa sì che anche la bellezza sia oggetto di riduzionismi e ambiguità: non essendo chiaro cosa essa sia, tutto – e quindi niente – può essere ritenuto bello; sembra di fatto essersi realizzato ciò che le streghe nell'incipit del Macbeth dichiarano: «Il bello è brutto e il brutto è bello».

La ricerca di bellezza quindi oggi porta con sé aporie e contraddizioni e tuttavia persino queste ultime manifestano l'acuto bisogno di bellezza, tanto più lì dove la si degrada trattandola come una merce utile, o lì dove l'incapacità di incontrarla ne provoca l'oblio.

Di fatto, tra le caratteristiche dell'essere umano, vi è proprio la capacità di fare esperienza del "bello", al punto che quest'ultimo è il criterio guida (sovente in modo inconsapevole) nelle scelte di ogni giorno, dalle più banali alle più importanti: tutto ciò che scegliamo, lo scegliamo perché – direttamente o indirettamente – ci conduce a ciò che reputiamo essere bello; persino la scelta tematizzata del brutto la si realizza per il fatto che si ritiene bello preferire il brutto al bello.

Ciò non si oppone al noto assioma per cui è il *bene*, non il *bello*, ciò verso cui ogni cosa tende: l'esperienza del bello si distingue da quella del

³ PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA CULTURA, *Documento finale dell'assemblea plenaria "La Via pulchritudinis, Cammino privilegiato di evangelizzazione e di dialogo"*, 27-28 marzo 2006, Città del Vaticano, 2006, II.1. Si veda anche l'ultima enciclica di Papa FRANCESCO, *Laudato sí. Lettera enciclica sulla cura della cosa comune* (24 maggio 2015), particolarmente ai nn. 12, 34, 97, 103, 112, 205, 215, 235, 241, 243, 246.

bene per il fatto che quest'ultima è caratterizzata dall'intenzionalità del soggetto morale, mentre l'altra è caratterizzata da una sorta di "passività" del soggetto che viene raggiunto, sovente in modo inatteso, dal bello. Bene e bello risultano entrambi congiunti al fine, giacché in ambedue i casi la volontà è sollecitata, ma nel primo caso essa è orientata al bene da compiersi o da ottenersi, nel caso del bello invece è sollecitata a stare in compagnia di esso a motivo del godimento che ne persegue; di qui sorge la predilezione per il bello, sicché il *bello* viene desiderato come un *bene* da perseguire⁴. Qui risiede la forza della bellezza e il motivo per il quale essa è l'obbiettivo maggiormente perseguito, in qualunque ambito di riferimento.

La bellezza è cifra del mistero e richiamo al trascendente. È invito a gustare la vita e a sognare il futuro. Per questo la bellezza delle cose create non può appagare, e suscita quell'arcana nostalgia di Dio che un innamorato del bello come sant'Agostino ha saputo interpretare con accenti ineguagliabili: «Tardi ti ho amato, bellezza tanto antica e tanto nuova, tardi ti ho amato!»⁵.

È facile stupirsi di fronte alla bellezza. È naturale entusiasinarsi di questo stupore. Più difficile è riflettere su questi fenomeni e risalire «dal fenomeno al fondamento»⁶. Della bellezza si sarebbe tentati di ripetere ciò che, «celiando, ma non troppo», Benedetto Croce disse dell'arte: «È ciò che tutti sanno che cosa sia»⁷. Certo – per continuare a parafrasare Croce – se non si sapesse in qualche modo cosa la bellezza è, non si potrebbe neppure formulare la domanda, perché ogni domanda implica una certa nozione della cosa di cui si domanda, designata nella domanda, e perciò qualificata e, in una certa maniera conosciuta. Anche coloro che non si interessano di filosofia hanno le loro idee, talvolta anche giuste e profonde, circa la bellezza tuttavia, non è semplice portare a consapevolezza critica queste idee, definirne con una qualche precisione teoretica la portata e tematizzare il legame – forse intuito, ma in modo implicito e disarticolato – fra la bellezza e il «mistero trascendente» a cui richiama. Ma il compito del filosofo è proprio questo.

Per obbedire a questo compito, per gettar luce sulla natura del bello e

⁴ La correlazione individuata da Aristotele tra bene, fine e azione consente di sviluppare tali distinzioni. Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, I, 3, 1095a5.

⁵ AGOSTINO, *Confessiones*, 10, 27 (PL 32, 795): «Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi!». GIOVANNI PAOLO II, *Lettera agli Artisti*, n. 16 (EV 18, 447-448).

⁶ Id., *Lettera enciclica Fides et ratio* a tutti i vescovi della Chiesa cattolica sui rapporti tra fede e ragione, 14 settembre 1998, n. 83 (EV 17, 1352).

⁷ B. CROCE, *Breviario di estetica. Quattro lezioni* (1913), Laterza, Bari, 1952, 5.

della bellezza, alcuni anni orsono, intraprenderemo una ricerca dottorale che indagava il suddetto tema nel pensiero di Tommaso d'Aquino⁸. Con soddisfazione e gratitudine, negli anni trascorsi da allora, siamo venuti a conoscenza di conferenze e pubblicazioni in cui la nostra ricerca è stata ampiamente utilizzata (anche al di là delle citazioni esplicite)⁹.

Il testo attuale si arricchisce, rispetto alla tesi dottorale, di diversi approfondimenti che abbiamo potuto realizzare in occasione di pubblicazioni, convegni e corsi universitari, sì che auspichiamo di aver raggiunto uno sguardo al contempo più sintentico e penetrante della nozione di bellezza nella comprensione sviluppata da Tommaso d'Aquino.

Sebbene alcune affermazioni tommasiane sulla bellezza siano divenute universalmente note, diversi studiosi hanno ritenuto che lo spazio riservato da san Tommaso alla bellezza fosse troppo esiguo per ricavarne una trattazione sufficiente; non mancano certamente pubblicazioni – soprattutto articoli – sulla bellezza nella riflessione dell'Aquinate, ma per lo più si tratta di studi ristretti al commento tommasiano al *De Divinis Nominibus*, oppure si tratta di studi consacrati al tema della trascendentalità del *pulchrum*¹⁰.

La nostra ipotesi di lavoro è che, non ostante l'esiguità delle analisi tematicamente dedicate alla bellezza, le enunciazioni tommasiane presuppongono una visione sistematica del bello. Si tratta di una comprensione chiara e profonda della natura della bellezza e dei dinamismi gnoseologici che la accompagnano, spesso implicita ma non di meno assai reale ed efficace. Tommaso non si limita ad ereditare tradizioni plurime sulla bellezza, ma le sviluppa mediante il suo personale apporto.

Lo scoglio più irto da affrontare consiste nella distinzione tra bello e bellezza; sebbene sia noto che quello è la partecipazione a questa, bisogna chiarire se questa sia qualcosa di concreto o astratto, e quindi se sia dipendente o indipendente dalla soggettività percipiente.

Affrontare tale questione significa chiarire cosa sia la bellezza; per far ciò sarà opportuno considerare dapprima il panorama degli studi più significativi sul tema. Si porteranno in luce i pregiudizi oggi maggiormente diffusi. Mediante un'analisi fenomenologica, volta ai dinamismi gnoseologici, si distingueranno i rapporti che il soggetto ha con l'attrazione, con il piacere e con la bellezza. Si procederà quindi a palesare alcune delle odierne

⁸ A. MONACHESE, *La bellezza come nome di Dio nel pensiero di Tommaso d'Aquino*, Dissertatio ad doctoratum in Facultate Philosophiae totaliter edita, P. Universitas Urbaniana, Romae, 2008.

⁹ Si veda particolarmente l'ampio utilizzo fattone da M. SAVARESE, *La nozione trascendentale di bello in Tommaso d'Aquino*, EDUSC, Roma, 2014.

¹⁰ Si vedano le indicazioni bibliografiche che forniremo nel cap. 4.

aporie che riguardano la bellezza, e ad esaminare il dibattito in merito a talune espressioni utilizzate da Tommaso, in particolar modo: «Pulchra dicuntur quae visa placent»¹¹, e: «Pulchrum dicatur id cuius ipsa apprehensio placet»¹²; tale dibattito sembra essere al contempo l'effetto e – per taluni aspetti – una delle concause delle summenzionate aporie. L'esame del suddetto dibattito consentirà di conoscere le interpretazioni più autorevoli e rappresentative ai testi tommasiani riguardanti la bellezza. Ci si confronterà quindi con i testi tommasiani, chiarendo il rapporto che Tommaso istituisce tra i sensi *maxime cognoscitivi* e la bellezza, sicché – rapportando quanto appreso con la fenomenologia della bellezza – si inizierà ad individuare alcuni elementi propri della relazione con essa (cap. 1).

Si passerà poi alla disamina dei testi in cui l'Aquinate riflette sulla bellezza in modo tematico o atematico. L'ordine cronologico che si sceglie di perseguire consentirà di interpretare i testi alla luce delle chiarificazioni precedenti, e di individuare eventuali sviluppi nella riflessione.

Proseguendo il percorso della gnoseologia del bello, si considererà all'interno delle opere tommasiane anzitutto la “soggettività” della bellezza ossia la modalità soggettiva caratteristica dell'incontro con essa (cap. 2). Si avrà modo così di affrontare la *vexata quaestio* circa la natura soggettiva o oggettiva della bellezza. Tale questione è peculiare della modernità; come direbbe Goethe, quest'epoca è tutta presa dalle sue tendenze soggettive, ed ha lasciato nella solitudine chi guarda all'oggettività. I testi di Tommaso permetteranno di considerare la questione dell'oggettività della bellezza (cap. 3). Si procederà quindi a esaminare una delle questioni che a tutt'oggi è oggetto di un vivace dibattito tra gli studiosi dell'Aquinate: la trascendentalità della bellezza. Bisognerà analizzare le interpretazioni più rappresentative e confrontarsi con le affermazioni di Tommaso inerenti la bellezza e – più in generale – con la sua riflessione *tout court*, nel tentativo di avanzare una proposta (cap. 4). Tutta la materia fin qui trattata consentirà di affrontare con cognizione di causa il nome divino di bellezza: bisognerà dapprima chiedersi se a partire dalla bellezza creaturale sia possibile contemplare la bellezza divina; in modo specifico sarà necessario comprendere quale tipo di causalità divina sia relazionata alla bellezza creaturale, per vedere cosa si possa conoscere di Dio guardando alle tracce che egli, in quanto causa prima, imprime in tutte le cose. Per capire se l'essenza della bellezza sia dicibile, al contempo, delle creature e di Dio, si esaminerà

¹¹ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* [d'ora in poi *S. Th.*], I, q. 5, a. 4, ad 1m: «Belle sono dette quelle cose che viste piacciono».

¹² Cfr. *ibidem* I-II, q. 27, a. 1, ad 3m: «Bello è detto ciò la cui stessa apprensione piace».

la gerarchia tra i diversi gradi di bellezza e l'analogia di questa nozione; bisognerà inoltre studiare quale sia il tipo di analogia specifico del nome di bellezza attribuibile alle creature e a Dio. Si potrà quindi riflettere specificatamente su Dio come *essentia pulchritudinis* e considerare la relazione che Dio, in quanto soggetto personale, ha con la sua propria bellezza e con la bellezza creaturale. Sarà poi importante considerare l'attrazione che la bellezza di Dio esercita sulle creature e indagarne la natura. Ciò richiederà una esplicita considerazione della relazione tra la bellezza divina e la verità, il bene, l'amore e il gaudium, compresi alla luce della semplicità assoluta, proprietà esclusiva di Dio (cap. 5).

Ci si augura che il presente lavoro possa contribuire a porre in risalto un'aspetto della riflessione tommasiana che risulta quanto mai utile ad un mondo che – come ebbe a dire Paolo VI alla chiusura del Vaticano II – «Ha bisogno di bellezza per non sprofondare nella disperazione. La bellezza, come la verità, è ciò che infonde gioia al cuore degli uomini, è quel frutto prezioso che resiste al logorio del tempo, che unisce le generazioni e le fa comunicare nell'ammirazione»¹³.

Prima di entrare *in medias res* mi corre l'obbligo di ringraziare tutti coloro che hanno contribuito, coi loro suggerimenti, obiezioni, critiche, apprezzamenti e incoraggiamenti, all'esito di questo lavoro. Particolare gratitudine debbo ai professori Giuseppe Abbà, Lluís Clavell, Mauro Mantovani, Mario Pangallo, Aldo Vendemiati, Giovanni Ventimiglia, Jesús Villagrasa. In modo speciale ringrazio il prof. Umberto Galeazzi, autore della prefazione di questo volume, per l'accurata attenzione usatami.

¹³ Concilio Ecumenico Vaticano II, *Messaggio del S. P. Paolo VI agli artisti*, 8 dicembre 1965, E.V. 1, 305.

Idee diffuse sulla bellezza¹

1 Il senso comune

Sovente la bellezza è intesa semplicemente come l'oggetto dell'attrazione; l'esito di una tale persuasione è che ciascuno è attratto da realtà differenti, sicché uno potrebbe giudicare bello ciò che un altro reputa ripugnante.

1.1 Fenomenologia dell'attrazione, del piacere, della bellezza

Nel considerare tale ipotesi occorre anzitutto distinguere l'"attrazione" dalla "bellezza": la prima è un movimento, la seconda invece sembra essere la causa finale di questo moto e, perciò stesso, una perfezione ricca di contenuto. Platone nel *Simposio* ben distingue le due realtà, lì dove per bocca di Socrate fa notare che il desiderio è volto a qualcosa che non è presente, o non si possiede, e pertanto altro è il desiderio e altro è ciò di cui esso è eco².

Resta la questione se sia corretto far coincidere la bellezza con l'oggetto dell'attrazione umana in quanto tale.

In generale, molteplici sono le forme di attrazione: attrazione è quella tra due gravi, della pianta verso l'acqua, dell'essere vivente verso l'ossigeno, tra due calamite, tra due intelligenze, ecc. Dovendo riflettere sulla

¹ Gran parte della presente sezione è una rielaborazione dell'articolo della stessa autrice: "*Pulchrum est quod visum placet*". *Aporie sulla bellezza e loro riflessi nel tomismo*, «Urbaniana University Journal», 66/1 (2013), 159-193. I temi qui proposti contengono taluni riferimenti significativi rispetto al predetto articolo.

² Cfr. PLATONE, *Simposio*, 200 e.

bellezza, e in particolare, in merito al giudizio su di essa, è opportuno considerare quelle attrazioni che coinvolgono l'essere umano. Questi è attratto dai beni che consentono la vita biologica, da ciò che soddisfa i desideri del corpo e della psiche, da quanto appaga l'esigenza dell'intelligenza, da ciò che è utile. Un ulteriore tipo di attrazione è inoltre quello verso qualcosa in vista di un utile sotteso. Bisogna altresì considerare il caso di chi – paradossalmente – è “attratto” da ciò che è “ripugnante”, o ancora da chi è attratto da qualcosa soltanto perché “anti-convenzionale”.

Sembra quindi opportuno modificare l'ipotesi da cui si è partiti, limitando la bellezza a quegli oggetti attraenti che risultano piacevoli, infatti al conseguimento dell'oggetto attraente è spesso connesso un piacere. Forse è qui il motivo per cui sovente la bellezza è intesa piuttosto come “ciò che è piacevole”.

Osserviamo però che non tutto ciò che risulta piacevole viene necessariamente riconosciuto come bello: una persona, pur provando piacere nel riuscire a risolvere complessi problemi matematici, non è detto che giudichi “belli” quei problemi, o una persona costretta a far ginnastica, pur potendo sperimentare un certo piacere fisico, non necessariamente giudicherà “bella” quella esperienza. Diversamente, si può avere il caso di chi sceglie di fare jogging e insieme al piacere procurato dalla corsa giudica bella quell'esperienza piacevole; così vi può essere la persona che nel conoscere l'ordine sotteso alla matematica fa esperienza della bellezza.

Non sempre dunque, attrazione, piacere e bellezza coincidono; dagli esempi addotti si comprende che la discriminante è nelle facoltà coinvolte nell'attività piacevole. L'esperienza del piacere, infatti, può riguardare essenzialmente la facoltà appetitiva, e in specifico le diverse tendenze appetitive (sensitiva concupiscibile e sensitiva irascibile, e intellettuale o volitiva)³, oppure la facoltà intellettuale.

Quando il piacere deriva dal soddisfacimento della dimensione sensitiva o volitiva, la causa prima di tale piacere è il soggetto, in forza di ciò che sente o vuole, lì dove invece il piacere è correlato soprattutto alla conoscenza intellettuale, sebbene sia il soggetto conoscente a percepire piacere, tuttavia

³ Cfr. *S. Th.*, I, q. 81, a. 2, c.; I-II, q. 26, a. 1, c. Com'è noto, Tommaso distingue l'appetito sensitivo da quello intellettuale; il primo segue la conoscenza del soggetto appetente per necessità e non in forza di un libero giudizio; nell'uomo esso partecipa per certi versi della libertà poiché obbedisce alla ragione; il secondo deriva da un libero giudizio del soggetto appetente. L'appetito sensitivo a sua volta è costituito di due potenze appetitive, una che inclina l'animale a raggiungere le cose ad esso giovevoli (e piacevoli) sul piano della sensibilità e a evitare e rifiutare quelle nocive (*concupiscibile*), l'altra per la quale l'animale resiste agli attacchi di chi gli contrasta il possesso delle cose giovevoli e di chi lo danneggia (*irascibile*).

la causa prima di esso risulta essere l'oggetto conosciuto. Nel primo caso il piacere non scaturisce in modo sostanziale dalla perfezione dell'oggetto, bensì da ciò che esso suscita nella dimensione appetitiva del soggetto; nel secondo caso il piacere dipende principalmente dalla conoscenza dell'oggetto, dal porre attenzione ad esso.

Proprio in questo differente coinvolgimento intellettuale si individua la specificità dell'esperienza del bello: la riflessione sul dato e su ciò che esso suscita, il ritorno sull'esperienza particolare, consentono di incontrare la bellezza.

La distinzione che si sta cercando di esprimere è per certi versi delineata, in chiave moderna, da Guardini, lì dove differenzia l'"incontro" e l'"imbattersi": mentre l'imbattersi in qualcosa richiede semplicemente di cogliere la cosa come sta dinanzi ai nostri occhi, l'incontro necessita di imbattersi nel suo «nucleo significante» e di lasciare che questo penetri nella stessa essenza dell'osservatore⁴.

Recandosi a lavoro, ad esempio, si può attraversare un bel paesaggio e provare il piacere di respirare un'aria buona, di essere illuminati dalla luce naturale piuttosto che da quella artificiale; ci si *imbatte* nel paesaggio quando semplicemente lo si percepisce, magari godendo di esso; lo si *incontra* quando si è al contempo presenti a se stessi e all'essenza del paesaggio. L'esperienza del bello è legata all'incontro.

Si è mostrato che l'attrazione nell'essere umano è un moto "sensitivo" o "volitivo", si comprende quindi che quando è congiunta alla bellezza, essa consiste in un moto volitivo (e non della sola sensibilità) poiché l'esperienza della bellezza richiede l'attenzione, l'ascolto del dato.

Ciò implica che l'incontro con la bellezza sia connesso al giudizio poiché richiede di "ri-flettere" sull'esperienza e giudicarla. Dunque: mentre l'attrazione e il piacere sono *percepiti*, la bellezza è anzitutto *conosciuta*.

Le idee che la bellezza sia semplicemente "ciò che risulta attraente" o "ciò che è piacevole" si dimostrano pertanto inadeguate: i concetti di "attrazione" e di "piacere" sono più estesi di quello di "bellezza".

1.2 *Aporie contemporanee*

L'odierna confusione su cosa sia la bellezza sfocia in una serie di aporie per cui da un lato essa sembra aver a che fare esclusivamente con il mondo materiale, dall'altro lato la si considera anche come realtà immateriale; ap-

⁴ Cfr. R. GUARDINI, *L'opera d'arte*, trad. F. Tomasoni, Morcelliana, Brescia, 2008, 17-18.

pare immediatamente intuibile, e anche difficilmente conoscibile; pare una “questione di cuore” o di proiezione del proprio umore, ma si tende altresì a presentarla come trascendente il sentire soggettivo; il piacere ad essa correlato è considerato come un’esperienza esclusivamente egocentrica, ma al contempo si tende a presentarlo come originato dall’oggetto incontrato. Si difendono strenuamente i giudizi personali sulla bellezza poiché li si ritiene connessi esclusivamente alla propria soggettività, ma allo stesso tempo si pretende che siano condivisi o si finisce con il conformarsi a standar massificanti. Tra queste molteplici aporie di cui la bellezza è oggetto, una è la principale: da un lato sembra che essa sia totalmente soggettiva, dall’altro pare rimandare a qualcosa di oggettivo.

In questo panorama qui delineato vi è anche chi sostiene che la bellezza sia una realtà “oggettiva”, e tuttavia questi si trova spesso spiazzato nel dover giustificare tale opzione.

2 Il dibattito interpretativo tomista

Alcune delle ambiguità appena esposte le ritroviamo in differenti interpretazioni dei testi di Tommaso d’Aquino, in particolare in alcune di esse divenute, per altro, molto note. Per questo tali interpretazioni sembrano essere allo stesso tempo l’effetto della mentalità appena presentata e, per certi versi, una delle concause.

In modo particolare le interpretazioni a cui si fa riferimento ruotano attorno alle espressioni tommasiane: «Pulchra dicuntur quae visa placent»⁵, e: «Pulchrum dicatur id cuius ipsa apprehensio placet»⁶. Queste affermazioni sono state il filo rosso della riflessione estetica del tomismo che si può sintetizzare in tre posizioni: “prospettiva soggettiva”, “intuizionismo” e “comprensione razionale”.

A partire dal dibattito interpretativo di tali testi, giungeremo ad un esame diretto delle fonti tommasiane.

2.1 Prospettiva soggettiva

Diversi studiosi, nell’interpretare le affermazioni sopra riportate, hanno sottolineato l’aspetto soggettivo, spesso a discapito di quello oggettivo.

La posizione più estrema è probabilmente quella di Marc DE MUNNYNCK,

⁵ Cfr. *S. Th.*, I, q. 5, a. 4, ad 1m: «Belle sono dette quelle cose che viste piacciono».

⁶ Cfr. *ibidem* I-II, q. 27, a. 1, ad 3m: «Bello è detto ciò la cui stessa apprensione piace».

secondo il quale la “definizione” più importante di bellezza data da Tommaso è *quod visum placeat*⁷. In questa interpretazione, la dimensione fondamentale nell’approccio al bello non sarebbe la costituzione oggettiva della cosa, ma la soggettività conoscente. La dimensione oggettiva dell’oggetto conosciuto non concorrerebbe a provocare il piacere, se non per il fatto che l’oggetto esiste ed attiva il conoscente. Solo il “sentimento estetico” del conoscente sarebbe determinante.

Se De Munnynck ha ragione nel sottolineare il rapporto intrinseco che lega la bellezza al soggetto e al piacere, egli tuttavia non spiega quali siano le cause del sentimento estetico, per cui talune realtà arrecano piacere e altre no. L’oggetto sembra semplicemente attivare un processo soggettivo che non ha propriamente come tema l’oggetto stesso, ma appare piuttosto centrato sul soggetto, teso a godere di se stesso. In questa prospettiva il bello appare dipendente dai soggetti conoscenti.

Estremizzando le conseguenze della sua posizione si potrebbe pervenire a forme di “materialismo” o di “idealismo” estetico. Nel primo caso si ritiene che la bellezza sia necessariamente congiunta alla materia percepita e al soggetto percipiente, non in forza di qualità oggettive conosciute, ma per il suo semplice esserci; nel secondo si considera soltanto l’attività del soggetto percipiente; in entrambi i casi il risultato è soggettivista. Inoltre, secondo questa interpretazione, risulta ambiguo il riferimento alla *visio*, dato che questo termine è sempre correlato ad un oggetto: la *visio* si riferisce sempre all’aspetto *di qualcosa*; questa cosa, nell’interpretazione del De Munnynck, non sembra avere rilevanza se non perché innesca la dinamica della percezione estetica.

Un’interpretazione più equilibrata all’approccio soggettivo alla bellezza la incontriamo nelle riflessioni di Carlo MAZZANTINI⁸. Anch’egli ritiene che l’espressione “*Pulchrum est id quod visum placet*” sia una “definizione” del bello, la più semplice e quella “veramente tomista”, non ereditata dal platonismo attraverso Dionigi, né da Aristotele, sebbene conforme allo spirito di entrambe le dottrine. A suo giudizio, però, il *visum* non va inteso in modo meramente “letterale” e dunque banalmente sensista. Com’è noto a chiunque abbia un po’ di pratica col linguaggio scolastico, *visum* significa in generale «conosciuto, appreso, reso presente e manifesto». Allo

⁷ Cfr. M. DE MUNNYNCK, “L’esthétique de St. Thomas d’Aquin” in FACOLTÀ DI FILOSOFIA DELL’UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE (a cura di), *S. Tommaso d’Aquino. Pubblicazione commemorativa del sesto centenario della canonizzazione*, Vita e Pensiero, Milano, 1923, 228-246.

⁸ Cfr. C. MAZZANTINI, *Linee fondamentali di un’estetica tomista*, «Studium», Bologna, 25 (1929), 326-333; 456-472.

stesso modo – afferma Mazzantini – il *placet* non deve essere inteso in senso relativistico e contingente, ma nel senso assoluto e necessario: «è tale da dover piacere, precisamente in quanto è conosciuto»⁹.

Il “piacere”, in generale, è lo stato correlato alla facoltà appetitiva allorché possiede il bene desiderato. Giacché la *visio* che causa piacere è intesa in generale come conoscenza, è necessario notare che la conoscenza può causare piacere per motivi differenti: o per l’atto del conoscere in se stesso (e ciò accade quando apprendiamo il vero e ne godiamo), oppure a motivo dell’oggetto conosciuto (e di siffatto tipo sarebbe il piacere connesso alla bellezza). La causa del godimento deve dunque cercarsi nella natura oggettiva della cosa, nel suo modo di essere o, meglio, nel suo essere stesso, considerato dal punto di vista della sua conoscibilità reale. Il godimento estetico è fruizione della cosa stessa manifestatasi nella coscienza. Un oggetto si dice “bello” perché il suo modo di apparire, di manifestarsi «conveniente alla conoscenza stessa è tale da produrre necessariamente il piacere»¹⁰.

La posizione del Mazzantini è molto interessante perché nella sua esegesi dei termini *visio* e *placet* tiene conto del contesto scolastico. Tale interpretazione amplia gli orizzonti sul panorama della bellezza sia in rapporto alla sua costituzione oggettiva, sia in rapporto alla dinamica gnoseologica ad essa connessa: l’affermazione *pulchrum est id quod visum placet*, va ben al di là di un mero soggettivismo e non è disgiungibile dalla componente oggettiva della “cosa”.

2.2 Intuizionismo

Un’interpretazione molto diffusa ritiene che nella riflessione di Tommaso l’approccio al bello si realizzi mediante “intuizione intellettuale”. In questa linea si collocano Jacques Maritain, Edgar De Bruyne, Francis J. Kovach e Pascal Dasseleer.

Il rappresentate più paradigmatico di quella che si può definire una tendenza verso l’“intuizionismo”, è senza dubbio Jacques MARITAIN. Pur rifacendosi espressamente a Tommaso, e pur sapendo che la sola forma di intuizione riconosciuta da questi alla conoscenza umana è quella sensibile, egli ritiene che l’incontro con il bello si realizzi per l’uomo necessariamente mediante i sensi, i quali *immediatamente* trasmetterebbero il contenuto

⁹ Ivi, 457.

¹⁰ Ivi, 456, 458.

percepito all'intelletto, in un movimento che è «l'opposto dell'astrazione». Maritain individua nella bellezza dell'arte il bello connaturale all'uomo, «quello capace di dilettere l'intelligenza attraverso i sensi e la loro intuizione»¹¹.

Così scrive:

L'intuizione del bello artistico sta così all'estremo opposto dell'astrazione del lavoro scientifico. Perché è mediante l'apprensione stessa del senso che la luce dell'essere viene, qui, a penetrare l'intelligenza. L'intelligenza, allora, distolta dal suo sforzo di astrazione, gode senza lavoro e senza discorso [...]. Fissata nell'intuizione del senso, viene irradiata da una luce intelligibile che le viene data d'un tratto¹².

L'intelletto, nell'incontro con il bello, sarebbe passivo: non astrae, non realizza procedimenti razionali, non genera il concetto di ciò che percepisce, ma semplicemente gode. Il piacere derivante dalla *visio* del bello – *visio* inizialmente della facoltà sensitiva e successivamente dell'intelligenza – sarebbe intellettuale per il fatto che si consuma nell'intelletto, sebbene senza che vi sia l'usuale sforzo dell'attività razionale. Per questo motivo ciò che viene percepito dall'intelletto non è definibile come “vero”, ma piuttosto come “dilettevole”¹³. Dunque, la “*visio* intellettuale” – secondo Maritain – altro non è che l'intuizione intellettuale della filosofia moderna, ad eccezione del fatto che, mentre per questa l'oggetto dell'intuizione intellettuale è “vero”, per Maritain è “diletto”. La luce intelligibile dell'essere penetrerebbe l'intelligenza, non in forza del discorrere razionale, bensì in forza dell'intuizione sensibile, dell'apprensione del senso che si irradia nell'intelletto. È forse questo il motivo per cui Maritain interpreta l'affermazione di Tommaso: (1) «*pulchra dicuntur quae visa placent*» come: (2) «*pulchrum est id quod visum placet*»¹⁴.

Questo diverso utilizzo di verbi non è un dettaglio: le due affermazioni, benché possano sembrare equivalenti, in realtà sono tra loro molto diverse: nella (1) è riportata l'opinione comune di una cultura specifica in merito al *pulchrum*, nella (2), invece, il *pulchrum* viene realmente definito. La differenza tra le due prospettive sta proprio nella diversa considerazione delle parole di Tommaso: come vera e propria definizione o come

¹¹ J. MARITAIN, *Arte e scolastica* (1927; 1935), trad. A. Pavan, Morcelliana, Brescia, 1980, 24.

¹² Ivi, 26.

¹³ Cfr. *ibidem*.

¹⁴ Ivi, 24. È noto che in questo luogo Maritain presenta questa sua affermazione come se fosse una citazione letterale di Tommaso.

mera esplicitazione di un dato culturale; in quest'ultimo caso, infatti, l'affermazione non ha pretesa di esaustività e necessità anzi, si pone come una prospettiva parziale e probabile, aperta – e anzi tesa – verso intendimenti ulteriori. La (1) resta aperta ad una considerazione del dato oggettivo della bellezza che, nondimeno, è conosciuto dal soggetto che prova piacere in tale conoscenza, la (2), al contrario, enfatizza il dato soggettivo, di modo che la bellezza consisterebbe nel piacere che una determinata realtà arreca al soggetto: l'essenza della bellezza finisce con l'identificarsi con il piacere visto.

Ci si accorge così che, nell'affermazione di Maritain, protagonista indiscusso dell'esperienza del bello è il soggetto percettore.

L'interpretazione di Maritain ha il pregio di porre in luce, all'interno dell'attività conoscitiva dell'uomo, il rapporto inscindibile che unisce l'attività sensibile a quella intelligibile. Bisogna però ribadire che la categoria di "intuizione intellettuale" è estranea alla riflessione tommasiana; essa può costituire un apporto personale di Maritain, ma risulta metodologicamente impropria nell'interpretazione dei testi dell'Aquinate giacché in nessun luogo questi menziona la possibilità di un diletto intellettuale raggiungibile per via passiva anzi, lì dove spiega la natura del diletto, specifica che quest'ultimo è il risultato dell'attività del senso e dell'intelletto¹⁵.

Da parte sua, Edgar DE BRUYNE, afferma che l'esperienza del bello, benché includa necessariamente l'intelletto, è anteriore a qualunque atto astrattivo¹⁶. La visione del bello è *intuitiva* ossia è una unità tra la sensibilità, la psiche e l'intelletto.

A differenza di Maritain, De Bruyne ritiene che, proprio a motivo di questa unità indissolubile delle facoltà, il piacere causato dal bello non sia provocato dalla conoscenza intellettuale, ma sia l'effetto dell'unione delle diverse facoltà. Egli così sottolinea che il piacere disinteressato può essere non solo intellettuale, ma anche fisico.

Va riconosciuto a quest'autore il merito non solo di sottolineare l'unitarietà dell'atto conoscitivo, ma anche di evidenziare, a monte di esso, l'unitarietà antropologica che si manifesta e ripercuote nel procedimento gnoseologico e nella percezione del piacere.

Tuttavia anche in questo caso occorre affermare che l'"intuizione non-sensibile" è estranea al pensiero di san Tommaso. Questa interpretazione

¹⁵ Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 31, a. 5, c.

¹⁶ Cfr. E. DE BRUYNE, *Historia de la Estetica* (1954-1955), vol. II: *La antigüedad cristiana. La Edad Media*, Editorial Católica, Madrid, 1963, 645-648.

sembra non tener conto del fatto che l'Angelico, in modo esplicito, rapporta la bellezza alla facoltà conoscitiva, ma in nessun luogo fa riferimento ad un procedimento intuitivo. Ciò che procura piacere fisico assurge alla qualifica di bello soltanto quando viene riconosciuto tale dall'intelletto: posso, infatti, semplicemente provare piacere fisico e godere di esso, ma riconosco tale piacere come "bello" quando ne prendo coscienza ossia, quando torno in modo riflesso su quel piacere, rendendolo oggetto di riflessione; non sembra che gli animali, che pure godono di beni fisici, siano in grado di conoscere la bellezza e godere di essa.

Francis J. KOVACH, pur riconoscendo che in nessun testo Tommaso esplicita la possibilità di intuizione intellettuale¹⁷, ritiene che non bisogna confondere la conoscenza del bello (estetica) con la conoscenza intellettuale e razionale delle cose: la conoscenza estetica, infatti, sarebbe una conoscenza intuitiva. L'intelletto avrebbe un contatto immediato con la realtà individuale concreta del bello, un contatto precedente al lavoro dell'astrazione; la conoscenza estetica sarebbe quindi una vera e propria intuizione intellettuale, in grado di procurare quel diletto che consente il riconoscimento del bello. Dunque il piacere sarebbe la via che conduce al bello.

Kovach riconosce onestamente che negli scritti tommasiani non c'è menzione di un rapporto tra bellezza e intuizione intellettuale; il suo studio si colloca quindi piuttosto sul piano dell'elaborazione teoretica personale che su quello dell'interpretazione del pensiero di Tommaso. In ogni caso, però, risulta problematica l'affermazione secondo cui il diletto precederebbe il riconoscimento della realtà del bello: invero occorre una causa che ingeneri il diletto: tale è appunto la conoscenza del bello che, pertanto, precede fenomenologicamente il diletto.

Anche Pascal DASSELEER considera la gnoseologia tommasiana compatibile con una esegesi in un certo senso intuizionista dei testi riguardanti la conoscenza della bellezza¹⁸.

Dasseleer si pone in una posizione quasi intermedia tra quella di Kovach – che distingue conoscenza estetica e conoscenza razionale – e quella di Eco – secondo il quale, come si vedrà, la conoscenza estetica si situa dopo il giudizio della ragione.

Egli, nel considerare i testi di Tommaso e le contraddizioni degli inter-

¹⁷ Cfr. F.J. KOVACH, *The Transcendentality of beauty revisited*, «The New Scholasticism», 52 (1978), 404-412; 405.

¹⁸ Cfr. P. DASSELEER, *Esthétique thomiste ou esthétique thomassienne?*, «Revue Philosophique de Louvain», 97 (1999), 312-335.

preti, ritiene che si debba rinunciare a trovare una teoria esplicita dell'aprensione estetica: le preoccupazioni dell'Aquinate sarebbero altre¹⁹.

L'esperienza estetica in Tommaso, afferma ancora Dasseleer, privilegia l'intuizione sensibile, la quale, tuttavia, a motivo dell'unitarietà della conoscenza umana, non è qualcosa di eterogeneo rispetto alla conoscenza intellettuale²⁰.

Esplicitando ciò che è implicito nei testi, a giudizio di questo autore, si può affermare che la conoscenza del bello è una, ma distinta in due tappe: l'esperienza estetica, propria della sensibilità, e la conoscenza scientifica e metafisica, propria dell'intelletto e della ragione. L'organo dell'esperienza estetica sarà allora la cogitativa che è intermediaria tra la sensibilità e l'intelletto: «È in essa [la *ratio particularis*], senza nessun ricorso all'astrazione, che l'intelletto è presente al bello, nella sua concretezza, come si lascia intravedere negli enti individuali»²¹.

Il tentativo di Dasseleer rappresenta un utile sforzo di far sintesi delle diverse interpretazioni. Tuttavia è difficile sostenere che tra le preoccupazioni dell'Angelico non ci fosse anche quella di gettare luce sulle modalità di aprensione del bello; tra i meriti di Tommaso, nel suo riflettere sul *pulchrum*, vi è non solo la chiarificazione della natura della bellezza, ma altresì l'attenzione all'approccio gnoseologico ad essa, esplicitato mediante la distinzione tra le nozioni di bene, di vero e di bello. Inoltre, la tesi secondo cui l'organo dell'esperienza estetica propriamente detta sarebbe da identificarsi con la cogitativa non risulta un'esplicitazione di quanto è implicito nei testi tommasiani, ma piuttosto un'affermazione di natura puramente ipotetica, come ipotetica risulta la deduzione ad essa connessa circa l'intuizione intellettuale. Questa affermazione contrasta con la gnoseologia dell'Aquinate nella quale è chiaro che la facoltà che conosce non è la cogitativa bensì l'intelletto; pertanto risulta difficile da comprendere il motivo per il quale Dasseleer affermi che l'intelletto è presente al bello nella cogitativa. Lì dove riflette sulla bellezza, Tommaso considera quest'ultima nel suo rapporto con la facoltà sensibile, appetitiva e specialmente intellettuale, senza alcun riferimento esplicito alla cogitativa; questo è forse dovuto al fatto che egli riflette non solo sull'esperienza estetica, percepibile dai sensi esterni, ma sulla bellezza *tout court*. Questo è il motivo per il quale la stessa terminologia di «*esthétique thomasienne*» – adoperata da Dasseleer

¹⁹ Cfr. *ivi*, 331-332.

²⁰ Cfr. *ivi*, 332.

²¹ *Ivi*, 333: «C'est en elle que, sans recours à l'abstraction, l'intellect est présent au beau, dans sa concrétude, tel qu'il se donne à voir dans les étants individuels».

– risulta problematica giacché l’espressione “estetica” – introdotta in epoca moderna – designa di per sé un’interpretazione limitata della bellezza, immediatamente connessa alla percezione sensibile²².

Certamente non si ritrova negli scritti dell’Aquinata una descrizione particolareggiata del percorso di apprensione del bello ad opera del soggetto conoscente, ma questo anziché far problema, sembra essere indicativo del fatto che il bello non esula dall’ordinario percorso gnoseologico, innumerevoli volte descritto dallo stesso Tommaso.

2.3 *Comprensione razionale*

Un ultimo orientamento circa l’apprensione del bello è quello di coloro che, riconoscendo l’assenza di testi specifici in cui l’Aquinata distingue la normale modalità gnoseologica da un approccio specifico proprio della bellezza, ritengono naturale rifarsi alla sua concezione gnoseologica generale. Se l’esperienza del bello avesse richiesto un procedimento differente, probabilmente Tommaso non avrebbe mancato di suggerirlo, seppur per inciso.

Questi interpreti ritengono che la *visio* o *apprehensio* – in rapporto alla bellezza – debba essere intesa all’interno del normale procedimento conoscitivo, che parte dalla sensazione²³, passa per l’astrazione e si conclude nel concetto e nel giudizio²⁴. Il *proprium* del percorso conoscitivo del bello consiste nel piacere intellettuale derivante da esso.

Su questa linea si colloca Umberto Eco, il quale sostiene che per intendere la conoscenza del bello non si può prescindere dall’approccio realista di Tommaso. «Ogni interpretazione troppo esclusiva del *visa placent* rischia di tradire le reali intenzioni dell’Aquinata»²⁵. Prendendo perciò le distanze da una interpretazione soggettivista, Eco ricorda che il contatto immediato (l’intuizione) con il singolare è solo dei sensi: l’intelletto possibile riceve la specie intelligibile proveniente dai sensi e, istintivamente, astrae il concetto²⁶. Tutto questo procedimento risulta sovente inconscio a motivo della sua immediatezza e naturalezza; esso può pertanto apparire

²² Com’è noto, la parola *aesthetica* ha origine dal sostantivo αἴσθησις che significa sensazione, dal verbo αἰσθάνομαι che significa percezione mediata dal senso. Ogni conoscenza umana ha origine dalla conoscenza sensibile, tuttavia, oggetto di quest’ultima non è esclusivamente la realtà materiale. Cfr. *S. Th.*, I, q. 84, a. 7, c; ad 3m; q. 86, a. 1, c.

²³ Cfr. *S. Th.*, I, q. 78, aa. 3-4.

²⁴ Cfr. *ibidem*, I, q. 12, a. 4.

²⁵ U. Eco, *Il problema estetico in Tommaso d’Aquino* (1970), Bompiani, Milano, 1998, 82.

²⁶ Cfr. *ivi*, 86-87.

come un'intuizione, ma in realtà l'intelligenza non conosce il singolare in modo immediato: «All'intelligenza umana [...] la fulmineità dell'intuizione propriamente detta le è negata. [L'intuizione intellettuale] è un concetto moderno che riesce estraneo al sistema tomista»²⁷.

Secondo Eco il problema del rapporto tra *visio* e *pulchrum* si risolve soltanto alla luce di alcune proprietà che Tommaso individua come essenziali della bellezza (*perfectio sive integritas, debita proportio sive consonantia, claritas*). Tali proprietà appartengono realmente alla “cosa bella” e divengono oggetto del processo conoscitivo del soggetto: infatti, la *claritas* delle cose rifugge per essere afferrata, la *proportio* è intesa soprattutto come rapporto che congiunge l'oggetto conosciuto all'intelletto conoscente, e l'*integritas* di una realtà può essere colta soltanto dopo averne inteso l'armonia costitutiva²⁸.

La *visio*, di conseguenza, riguarda l'effetto della bellezza; infatti il *visa placent* sta al bello come il *quod omnia appetunt* sta al buono: come la desiderabilità non è il buono ma esprime l'effetto che esso suscita, così la *visio* che genera diletto non è il bello ma la relazione del soggetto conoscente a ciò che è bello; così anche il motivo per cui Tommaso rapporta il bello all'*apprehensio*²⁹ va individuato proprio nel rapporto dell'ente bello con la facoltà conoscitiva.

L'interpretazione di Eco appare molto convincente, sia per il riferimento alla gnoseologia propria dell'Aquinate, sia per l'attenzione a non assolutizzare l'aspetto soggettivo (della *visio*) dimenticando quello oggettivo (delle proprietà essenziali). L'aver chiamato in causa, all'interno della problematica gnoseologica del bello, le proprietà individuate da Tommaso come essenziali del bello, libera l'interpretazione dalle suggestioni soggettivistiche.

Sembra tuttavia che occorra porre una chiarificazione riguardo al parallelo tra *visio* e *appetitus*: certamente queste non si identificano con il bello (la prima) e con il bene (la seconda) – esse infatti sono espressione del rapporto tra soggetto e oggetto –, ma la *visio* è causa dell'incontro sia con il bello sia con il buono: non posso sperimentare il piacere che il bello

²⁷ Ivi, 87-88. P. DASSELEER (*Esthétique thomiste*, 312-335) accusa Eco di avere una visione molto superficiale della metafisica della conoscenza di Tommaso in quanto – secondo Dasseleer – Eco comprende l'intuizione sensibile come qualcosa di totalmente eterogeneo dalla conoscenza intellettuale. Ciò mette in pericolo l'unità della conoscenza, difesa da Tommaso, e si rapporta al dualismo moderno (332-333). Lo studio della riflessione di Eco fa ritenere infondata tale critica.

²⁸ Cfr. *S. Th.*, I, q. 85, a. 5, c.

²⁹ Cfr. *ibidem*, I-II, q. 27, a. 1, ad 3m.

suscita senza aver prima “visto” il bello, né posso desiderare il bene senza averlo “conosciuto” (*nil volitum nisi praecognitum*). Dunque, giacché la *visio* è richiesta in entrambi i casi, Tommaso evidentemente vuole porre una distinzione tra la specificità gnoseologica del bello e quella del buono, sicché lo specifico del bello consiste appunto nel suo causare diletto nell’atto stesso della *visio*.

Anche Sixto J. CASTRO intende l’incontro con il bello sotto la fattispecie della comprensione razionale. Secondo questo autore, il piacere estetico è di natura spirituale: deriva da una atto del giudizio provocato da proprietà inerenti alle cose³⁰.

Il piacere per le cose belle è un piacere naturale, comune a tutti gli esseri razionali che per natura desiderano la bontà e la bellezza³¹.

Castro nota che la bellezza è una realtà per certi versi paradossale giacché ha una struttura razionale, ma è correlata al piacere; proprio per questo legame sembrerebbe dover causare una specie di “immobilizzazione” della ragione, ma – osserva Castro – ciò accade solo nei piaceri corporali; al contrario, il piacere ottenuto nel medesimo atto della ragione, come la contemplazione o il ragionamento, non impedisce l’uso della ragione³². Per capire quale sia il “piacere” a cui Tommaso fa riferimento, l’autore fa una genealogia della nozione di “piacere estetico” alla luce degli scritti di Aristotele e dei relativi commenti dell’Aquinato. Termini quali: *voluptas*, *libido*, *fruitio*, *gaudium*, *laetitia*, *exultatio*, *hilaritas*, *iubilatio*, *iucunditas* dicono tutti relazione al piacere e, tuttavia, gli uni differiscono dagli altri a motivo delle cause o degli effetti che possono essere di natura sensitiva o razionale³³. Anche per Tommaso il “piacere” è un movimento dell’anima che ne perfeziona l’attività come un completamento che vi si aggiunge³⁴, diverso a seconda che sia di natura sensitiva o spirituale.

Tommaso tenderebbe ad integrare il piacere estetico all’interno di ciò che costituisce lo specifico umano. La *visio* è il movimento dell’anima da cui deriva il piacere estetico, la cui origine è corporale, ma la cui natura è spirituale, razionale. Il bello è un piacere ottenuto nel medesimo atto della ragione³⁵.

³⁰ Cfr. S.J. CASTRO, *El placer estético en Tomás de Aquino*, «Ciencia Tomista», 132 (2005), 225-236; 236.

³¹ Cfr. *ivi*, 235. Cfr. TOMMASO D’AQUINO, *De Veritate* [d’ora in poi *De Ver.*], q. 22, a. 1, ag. 1; *Id.*, *In De Divinis Nominibus* [d’ora in poi *In De Div. Nom.*], cap. IV, lect. 14.

³² Cfr. S.J. CASTRO, *El placer*, 235. Cfr. anche: *S. Th.*, I-II, q. 33, a. 3; q. 34, a. 1, ad 1m.

³³ Cfr. S.J. CASTRO, *El placer*, 229.

³⁴ Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, X, 4, 1174b 31-32; *S. Th.*, I-II, q. 31, a. 1, c.

³⁵ Cfr. S.J. CASTRO, *El placer*, 235. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 33, a. 3; q. 34, a. 1, ad 1m.

Nella riflessione di Castro emergono alcuni importanti elementi, come la complessità semantica del termine “piacere” e la rilevanza degli effetti della bellezza sul complesso delle facoltà umane. La questione della “immobilizzazione” della ragione causata dai piaceri corporali apre delle prospettive di indagine interessanti anzitutto riguardo la natura della *visio* in relazione alla bellezza, infatti, il piacere correlato all’atto di ragione piuttosto che impedire l’uso della ragione è l’effetto della *visio* stessa: il piacere scaturisce dalla *visio* del bello.

La concenzione unitaria dell’uomo, sulla quale Tommaso insiste, sembra orientare verso una ricaduta “corporea” del piacere di natura spirituale. Infine, anche nello studio di Castro fa problema l’uso del termine “estetico” in riferimento al piacere: esso risulta inadeguato almeno per tre ragioni: 1) etimologicamente rimanda alla sola realtà sensibile, vale a dire: il piacere correlato alla bellezza potrebbe essere causato esclusivamente da bellezze materiali; ciò non corrisponde a quanto Tommaso intende; 2) filologicamente risulta estraneo al lessico tommasiano; 3) storicamente nasce e viene utilizzato in contesti assai lontani da quello in questione.

2.4 Dibattito aperto

Dopo aver messo in luce il dibattito che ha ingenerato l’aporia fondamentale in merito all’oggettività/soggettività della bellezza, è utile esplicitare le questioni sollevate e tentare una soluzione a partire dagli stessi testi di Tommaso.

Come detto, i testi dibattuti sono soprattutto quelli in cui Tommaso afferma: «Pulchra dicuntur quae *visa* placent»³⁶, «Pulchrum dicatur id cuius ipsa *apprehensio* placet»³⁷. È fondamentale chiarire in cosa consista quel movimento soggettivo che lega inestricabilmente la bellezza al piacere, movimento che perciò stesso rende la bellezza così attraente e che Tommaso denomina *visio* e *apprehensio*.

La bellezza – in qualche modo – ha a che fare con i sensi, con la percezione soggettiva; ma a partire da questa banale constatazione si sviluppano alcune questioni importanti riguardanti la natura stessa della bellezza.

1) Riconoscere che la bellezza ha a che fare con la *visio*, significa affermare che essa è di natura esclusivamente materiale? (Oggetto della *visio* in-

³⁶ Cfr. *S. Th.*, I, q. 5, a. 4, ad 1m: «Belle sono dette quelle cose che *viste* piacciono»; c.vo nostro.

³⁷ Cfr. *ibidem*, I-II, q. 27, a. 1, ad 3m: «Bello è detto ciò la cui stessa *apprensione* piace»; c.vo nostro.

fatti sono gli enti materiali) 2) La bellezza è oggetto di ciascun senso esterno o soltanto di qualcuno di essi? 3) Qual è la dinamica antropologica che consente di esperire la bellezza? 4) La bellezza ha uno statuto ontologico indipendente dalla percezione soggettiva o dipende *esclusivamente* da essa?...

La proposta che si avanza si fonda sulla persuasione che una via fondamentale per indagare la natura della bellezza sia la considerazione gnoseologica, l'indagine della modalità dell'incontro con essa.

Per far ciò è necessario approfondire dettagliatamente alcuni testi in cui san Tommaso si sofferma sul rapporto tra percezione sensibile e natura della bellezza.

Pertanto, per prima cosa si indagherà ciò che intende Tommaso per *sensi maxime cognoscitivi* (poiché egli ritiene che questi siano maggiormente coinvolti nel bello)³⁸, e quale rapporto egli ritenga esservi tra i sensi e la bellezza, quindi ci si occuperà del movimento gnoseologico che consente l'*apprehensio* del bello, del rapporto con il piacere, per soffermarsi poi sulla questione della soggettività/oggettività della bellezza.

3 Bellezza e sensi «maxime cognoscitivi»

Il primo problema nasce dall'interpretazione di un testo della *Summa Theologiae*, riportato da molti autori neo-scolastici, ma spesso isolato dal contesto. Il testo recita così:

Illi sensus praecipue respiciunt pulchrum, qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet visus et auditus rationi deservientes: dicimus enim pulchra visibilia et pulchros sonos. In sensibilibus autem aliorum sensum, non utimur nomine pulchritudinis: non enim dicimus pulchros sapes aut odores³⁹.

Forse qui Tommaso sostiene che la bellezza può essere intercettata solo dai sensi esterni, specialmente dalla vista e dall'udito? Questo significherebbe considerare la bellezza una realtà di natura materiale. Ma è così?

L'interpretazione più immediata del testo sembra suggerire che in realtà la bellezza non sia oggetto di qualunque senso, bensì soltanto della vista e dell'udito, cosicché l'estensione ontologica della bellezza si limiterebbe

³⁸ Cfr. *ibidem*.

³⁹ *Ibidem*: «I sensi maggiormente coinvolti nel bello sono quelli maggiormente conoscitivi, ossia la vista e l'udito che sono al servizio della ragione: diciamo infatti belle le cose visibili e belli i suoni. Per gli oggetti degli altri sensi non utilizziamo il nome di bellezza: non diciamo infatti belli i sapori o gli odori».

ulteriormente: in quanto oggetto della percezione sensibile, dovrebbe essere di natura materiale e inoltre, essendo oggetto non di qualunque senso, ma solo della vista e dell'udito, dovrebbe appartenere soltanto a quella parte della materia che è visibile e udibile.

3.1 Contestualizzazione

È necessario collocare l'inciso che riguarda i sensi *maxime cognoscitivi* all'interno del contesto: la questione 27 della *Prima – Secundae*. Qui l'Aquinate riflette sulla *causa dell'amore* e, nell'a. 1, si chiede se *il bene sia l'unica causa dell'amore*. Nel testo considerato l'Aquinate sta rispondendo al terzo argomento in contrario, ove si riporta l'affermazione di Dionigi secondo cui *non soltanto il bene, ma anche il bello è amabile per tutti*⁴⁰.

Nel rispondere a questa obiezione il Maestro afferma anzitutto l'identità reale di bello e bene; tale identificazione significa altresì il riconoscimento del bene-bello come causa metafisica dell'amore. Contestualizzare il testo aiuta da subito a comprendere che sarebbe problematico restringere la bellezza nelle maglie della percezione visiva; infatti Tommaso utilizza in senso ampio il termine amore pertanto, se il bello è amabile per tutti, e diversi sono i tipi di amore (materiali e spirituali), diversi saranno anche i tipi di bellezza e dunque le modalità di approccio ad essa.

Dopo aver chiarito l'identità reale di bello e bene, Tommaso specifica lo statuto epistemologico del bello; esiste tra i due una *differenza di ragione*:

⁴⁰ Per una maggiore comodità e chiarezza espositiva si riporta di seguito il testo *S. Th.*, I-II, q. 27, a. 1, ad 3m: «Ad tertium dicendum quod 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. In sensibilibus autem aliorum sensum, non utimur nomine pulchritudinis: non enim dicimus pulchros saporos aut odores. 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» («Al terzo bisogna rispondere che il bello è identico al bene, differendo solo nella nozione. Infatti, giacché il bene è “ciò che tutte le cose desiderano”, alla nozione di bene appartiene il fatto che il desiderio si acquieti in esso; ma alla nozione di bello appartiene il fatto che il desiderio si acquieti nella sua vista o nella sua conoscenza. Ed è per questo che i sensi maggiormente coinvolti nel bello sono quelli maggiormente conoscitivi, ossia la vista e l'udito che sono al servizio della ragione: diciamo infatti belle le cose visibili e belli i suoni. Per gli oggetti degli altri sensi non utilizziamo il nome di bellezza: non diciamo infatti belli i sapori o gli odori. E così risulta che il bello aggiunge al bene un certo ordine alla potenza conoscitiva, tale che viene detto “buono” cioè che semplicemente compiace il desiderio, “bello”, invece, ciò la cui stessa apprensione piace»).

il bene è particolarmente connesso al desiderio, il bello alla conoscenza. Tommaso rapporta bontà e bellezza, che nella realtà sono identiche, alle facoltà umane: l'essere umano, in quanto composto di anima e corpo, non conosce in modo intuitivo e immediato la verità dell'*ens*; il suo conoscere esige la lenta collaborazione di più facoltà. Egli conosce la *bontà* dell'ente principalmente mediante la facoltà appetitiva e la *bellezza* per mezzo di quella conoscitiva. Questo è il motivo per il quale, subito dopo l'intermezzo riguardante i sensi, l'Aquinate riprende la spiegazione con una consequenziale: *Et sic patet quod pulchrum addit [...] ordinem ad vim cognoscitivam*, che riporta il discorso alla relazione tra bello e la facoltà conoscitiva.

Questa contestualizzazione consente di notare che le affermazioni relative ai sensi non sono essenziali: si tratta semplicemente di esplicitazioni chiarificatrici⁴¹. Non a caso egli introduce l'affermazione sui *sensi maxime cognoscitivi* con l'avverbio *unde*, indicante – in senso traslato – provenienza causale. Dunque, in questo testo ciò che è essenziale è il rapporto tra la bellezza e la facoltà conoscitiva (è falso, dunque, che Tommaso non affronti la questione gnoseologica del bello).

3.2 “Visio” e “conoscenza”

Nel *Comento alla Metafisica*, Tommaso afferma che i sensi servono per due scopi: per la *conoscenza* e per l'*utilità* («Ad cognitionem rerum et ad utilitatem vitae»)⁴². Egli, quindi, distingue la conoscenza finalizzata a se stessa dalla conoscenza tesa ad un utile. Aggiunge inoltre che tra i diversi sensi amiamo maggiormente la vista: «Diligimus non solum ad agendum aliquid, sed etiam si nihil agere deberemus»⁴³. Il motivo di ciò è nel fatto che «iste sensus, scilicet visus, inter omnes magis facit nos cognoscere, et plures differentias rerum nobis demonstrat»⁴⁴.

La vista fa conoscere di più perché, a differenza degli altri sensi, che percepiscono soltanto gli accidenti propri dei corpi inferiori, consente di conoscere quegli accidenti «in quibus communicant inferiora corpora cum

⁴¹ Esempi simili li si ritrovano in: *Scriptum super Libros sententiarum*, I, d. 31, q. 2, a. un., sol. [d'ora in poi *Sent.*]; *In De Div. Nom.*, IV, lect. 5 (Pera, 339); *S. Th.*, II-II, q. 145, a. 2, c., ed in altri testi ancora.

⁴² *Id.*, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio* [d'ora in poi *Met.*], I, lect. 1,5. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 31, a. 6, c.

⁴³ *Met.*, I, lect. 1,5: «La amiamo non soltanto in vista dell'agire, ma anche se non dovessimo fare nulla».

⁴⁴ *Ibidem*: «Tale senso, vale a dire la vista, fra tutti, ci fa conoscere di più e ci mostra molte differenze delle cose».

superioribus»⁴⁵: infatti è la luce a rendere visibili in atto le cose, di essa partecipano tanto i corpi inferiori quanto quelli celesti, e è possibile *percepire* i corpi celesti solo mediante la vista. Quanto al motivo per il quale la vista *mostra molte differenze delle cose*, Tommaso spiega che – a differenza della maggior parte dei sensi che «sunt cognoscitivi eorum quae a corpore sensibili quodammodo effluunt, et non in ipso consistunt»⁴⁶ (il suono, l'effluvio aromatico, ecc.) – la vista percepisce gli accidenti immanenti alle cose. Stando a ciò – conclude l'Aquinate – il giudizio della vista riguarda le cose stesse e non ciò che deriva dalle cose. Immediato risulta così il raffronto tra attività della vista e attività dell'intelletto: entrambe sono abili a *intus ire* nelle cose stesse.

Il rapporto, dunque, che Tommaso esplicita tra bellezza, vista e udito, mira a sottolineare la peculiarità conoscitiva della bellezza; ciò – come si è mostrato – risulta anche dal raffronto con il bene, del quale invece egli manifesta semplicemente l'appetibilità. Pertanto, l'attribuzione della bellezza ai soli sensi della vista e dell'udito è dovuta al fatto che Tommaso ritiene soltanto questi sensi «rationi deservientes». Di qui – a detta dell'Aquinate – deriverebbe l'uso specifico della sua cultura di denominare belle soltanto le cose visibili e udibili.

A conferma di questa interpretazione concorre proprio il riferimento al senso della vista.

Anzitutto va notato che nella cultura medievale la *visio* non era intesa semplicemente come una pura visione oculare, bensì come un movimento dell'anima umana, intesa nelle sue dimensioni più spirituali⁴⁷.

Lo stesso Tommaso afferma:

De aliquo nomine dupliciter convenit loqui: uno modo, secundum primam eius impositionem; alio modo, secundum usum nominis. Sicut patet in no-

⁴⁵ *Ibidem*, I, lect. 1,7a: «Nei quali i corpi inferiori comunicano con i superiori».

⁴⁶ *Ibidem*, I,8a: «Sono conoscitivi delle cose che in un certo senso emanano dal corpo sensibile senza risiedere in esso».

⁴⁷ Nel suo commento: *In Aristotelis librum De Anima commentarium*, lect. 2, n. 19, Tommaso infatti afferma che la vista procede dall'anima e non dalla materialità del corpo. Le più famose teorie – filosofiche ed empiriche – che sostenevano un concetto esteso di *visio* sono quella araba di ALHAZEN sostenuta nel testo *De Aspectibus* (anche noto con il nome di *Perspectiva*), scritto tra i secoli X e XI, quella di WITTELO, *De Perspectiva* che sostanzialmente riprende la precedente, e quella contenuta nel *Liber de Intelligentiis*, risalente anch'esso al XIII secolo, precedentemente attribuito a Witelo, ma ora assegnato ad ADAMO PULCHRAE MULIERIS. Witelo, nello studio del rapporto esistente tra oggetto conosciuto e soggetto conoscente, sostiene che vi sono due tipi di *apprendimento*: la percezione sensibile, e la attività della ragione che elabora i dati percepiti; la conoscenza dell'oggetto si attua nell'interazione di questi due movimenti. Secondo Witelo, la conoscenza di ciò che è bello non può prescindere dall'attività razionale. Cfr. U. Eco, *Il problema estetico*, cit., 72-78.

mine *visionis*, quod primo impositum est ad significandum actum sensus visus; sed propter dignitatem et certitudinem huius sensus, extensum est hoc nomen, secundum usum loquentium, ad omnem cognitionem aliorum sensuum [...]; et ulterius etiam ad cognitionem intellectus⁴⁸.

Questo testo, oltre a manifestare l'uso di rapportare il senso della vista alla conoscenza, ne spiega la ragione: la dignità e la certezza di questo senso fa sì che esso rappresenti per antonomasia la conoscenza. Il nesso tra questo senso e la conoscenza consente di applicare il termine "visione" «ad omnem cognitionem aliorum sensuum»; quindi, anche l'udito, l'olfatto, il tatto e l'intelletto, in un certo senso "vedono" giacché consentono di conoscere. Questo spiega il motivo per cui l'affermazione: «Pulchra dicuntur quae *visa* placent»⁴⁹ è resa da Tommaso in un altro luogo con: «Pulchrum dicatur id cuius ipsa *apprehensio* placet»⁵⁰: con il *visus* – e con l'altro senso massimamente coinvolto nel bello: l'*auditus* – Tommaso intende indicare l'*apprehensio*, il conoscere.

Alla luce del testo appena considerato, lascia ancor più perplessi l'uso restrittivo del termine *visio* nella *S. Th.*, I-II, q. 27 (a. 1, ad 3m); se la vista è rapportata alla bellezza per il fatto che rappresenta la conoscenza, e se ogni percezione degli altri sensi può essere detta "visione" perché è una forma di conoscenza, come mai Tommaso afferma che «non dicimus pulchros sapes aut odores»?

Sembra che la soluzione possa trovarsi soltanto a patto di non dare un'eccessiva importanza a ciò che è semplicemente esemplificativo: l'esempio addotto fa riferimento all'uso linguistico, ciò che conta è la spiegazione che precede la suddetta esemplificazione.

3.3 La vista: il senso "più spirituale"

A questo punto si rende necessario approfondire il motivo del rapporto tra *visio* ed *apprehensio*.

Una delle ragioni per cui Tommaso ritiene che la vista sia il senso più co-

⁴⁸ *S. Th.*, I, q. 67, a. 1, c.: «Di qualche termine è conveniente parlare in due modi: anzitutto secondo il suo primo significato, poi secondo il suo uso. Come risulta evidente nel termine "visione", che secondo il suo primo significato indica l'atto del senso della vista, ma in forza della dignità e della certezza di questo senso, il termine viene esteso, secondo l'uso linguistico, ad ogni conoscenza degli altri sensi [...], e ulteriormente alla conoscenza intellettuale».

⁴⁹ *Ibidem*, I, q. 5, a. 4, ad 1m: «Belle sono dette quelle cose che *viste* piacciono»; c.vo nostro.

⁵⁰ *Ibidem*, I-II, q. 27, a. 1, ad 3m: «Bello è ciò la cui stessa *apprensione* piace»; c.vo nostro.

noscitivo – e perciò rappresentativo della stessa conoscenza – è dato dal fatto che esso sarebbe quello meno materiale, e perciò più spirituale⁵¹. Ma perché?

Anzitutto perché l'organo e il mezzo della vista non subirebbero alterazioni materiali⁵². All'epoca di Tommaso non si sapeva ancora che la percezione visiva non dipende dalla pupilla – di cui non si notavano alterazioni fisiche –, bensì dalla retina la quale subisce anch'essa un'alterazione fisiologica allorché percepisce.

L'assenza di modificazione fisica renderebbe l'atto dell'organo di senso della vista simile a quello dell'intelletto: nell'atto conoscitivo, infatti, il soggetto cosciente accoglie l'oggetto conosciuto non nella sua materialità, né per mezzo di alterazioni fisiche, bensì per il fatto che ne riceve intenzionalmente le specie. Per questo il senso della vista sarebbe non solo “più spirituale” e “più perfetto”, ma anche “più universale” (*communior*), ossia più conoscitivo; il senso dell'udito segue la vista in questa gerarchia. Questi sensi sarebbero *maxime cognoscitivi* perché consentirebbero all'intelletto – che propriamente conosce – di aprirsi maggiormente alla verità della cosa e della realtà (*communior*).

Un secondo motivo per cui la vista è ritenuta più perfetta è possibile scorderlo nell'ambito delle passioni. Queste, con le loro modificazioni fisiche, provocano sovente errori di giudizio; i sensi più svincolati dalla materia sarebbero meno coinvolti e coinvolgibili dalle passioni e, dunque, più perfetti ai fini della conoscenza della verità. È noto che la ragione può incappare in errori di giudizio quando è coinvolta nella violenza delle passioni: «Iudicium rationis plerumque sequitur passionem appetitus sensitivi; et per consequens motus voluntatis, qui natus est sequi iudicium rationis»⁵³.

L'Angelico spiega che

Passio proprie invenitur ubi est transmutatio corporalis. Quae quidem invenitur in actibus appetitus sensitivi; et non solum spiritualis, sicut est in apprehensione sensitiva, sed etiam naturalis. In actu autem appetitus intellectivi non requiritur aliqua transmutatio corporalis, quia huiusmodi appetitus non est virtus alicuius organi. Unde patet quod ratio passionis magis proprie invenitur in actu appetitus sensitivi quam intellectivi⁵⁴.

⁵¹ Cfr. *S. Th.*, I, q. 84, a. 2, c.: «Inter ipsos sensus, visus est magis cognoscitivus, quia est minus materialis» («Tra i sensi stessi la vista è il più conoscitivo, perché meno materiale»); *ibidem*, I, q. 78, a. 3, c.; *Met.*, I, lect. 1,5; 1,6.

⁵² Cfr. *Met.*, I, lect. 1,6.

⁵³ *S. Th.*, I-II, q. 77, a. 1, c.: «Molte volte il giudizio della ragione segue l'appetito sensitivo e così di conseguenza fa il moto della volontà, la cui natura è seguire il giudizio della ragione».

⁵⁴ *Ibidem*, q. 22, a. 3, c.: «La passione si trova propriamente lì dove c'è trasmutazione corporea. Il che avviene negli atti dell'appetito sensitivo, e non solo in modo spirituale, come