La relazione tra il *Pulchrum*, il *Bonum* e il *Verum* in san Tommaso d'Aquino

FABIO GAMBETTI

Un primo aspetto che concerne la relazione in san Tommaso tra il bello, il buono e il vero si trova nella medesima definizione del termine che von Balthasar condensa in questa immagine: «La bellezza […] non fa altro che incoronare, quale aureola di splendore inafferrabile, il duplice astro del vero e del bene e del loro indissolubile rapporto»[1]. La definizione trova in parte giustificazione nel fatto che, se il discorso sul bello è espresso dall'Aquinate con chiarezza e coerenza, esso è nel contempo sottoposto a una forte espansione metaforica, che in parte dipende dalla stessa ambiguità semantica dei termini preposti nella tradizione filosofica a indicare la bellezza, a partire dalla formula greca del καλοκἀγαθός dove la crasi fonde in una sorta di endiadi il bello e il buono, alludendo alle implicazioni etiche del bello, dono degli dei. Di essa Tommaso si mostra consapevole: «*Unde videtur quod omnia pulchrum et bonum appetunt; unde secundum nomen in Graeco etiam propinqua sunt, quia bonum dicitur calos, pulchrum callos*»[2].

Al di là degli slittamenti semantici, agevolati anche dal carattere non sistematico della trattazione[3], per l'Angelico l'essenza della bellezza consiste in primo luogo nel nesso inscindibile con la verità e il bene.

La citata definizione di von Balthasar parrebbe riconoscere al *pulchrum* una funzione ancillare rispetto al vero e al bene[4], e pone la questione

---

[1] H.U. VON BALTHASAR, *Gloria.Un'estetica teologica,* vol. 1, *La percezione della forma,* Milano 1971, p. 10. Cfr. J. VILLAGRASA, «Il trascendentale *pulchrum* in Tommaso d'Aquino, secondo Hans Urs von Balthasar», *Alpha Omega*, XV(2012) 1, pp. 107-143.

[2] TOMMASO D'AQUINO, *Super Sent.*, lib. 1, d. 31, q. 2, a. 1, arg. 4.

[3] Cfr. A. IVANOV, *A noção do belo em Tomás de Aquino*, tesi di dottorato discussa all'Università Statale De Campinas (Brasile), marzo 2006, che conta ventitré passi.

[4] Cfr. J. VILLAGRASA, «Il trascendentale pulchrum in Tommaso d'Aquino …».

di come intendere i trascendentali in rapporto all'indivisibilità dell'ente, di cui l'*unum* è espressione. Tommaso è risoluto nell'affermare che «*dicitur enim unum quasi ens indivisum. Sed verum et bonum positive dicuntur; unde non possunt addere nisi relationem quae sit rationis tantum*»[5]. E d'altro canto rimane la questione se e come si possa salvagurdare l'unità nella molteplicità, ovvero se affermare di un ente che è "uno" significhi dire che è "indiviso", semplice o composto che sia, mentre le parti di cui è composto sono unite tra loro, come nel caso dell'essere umano, che è unione sostanziale di anima e corpo[6].

Per l'Angelico l'unicità parrebbe inoltre un attributo graduabile, nel senso che può essere presente in diversa misura, tant'è vero che *unus* può figurare come un aggettivo comparativo ("più unico di") a indicare il grado di bellezza e bontà di qualcosa: «*quanto aliquid est magis unum et simplex, tanto est virtuosius et nobilius*»[7]. La bellezza sarebbe dunque misurabile da un minimo a un massimo, e solo da Dio posseduta al grado più elevato[8]. E siccome «*Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis, sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum*»[9], si può presumere che anche la bellezza al suo massimo grado possieda un'analoga virtù generativa. Questi aspetti, propriamente stilistici, possono essere rilevanti nella formula che sancisce il legame e, forse, la sovrapponibilità dei tre trascendentali, quando Tommaso connota il bello come oggetto di desiderio universale al pari del buono: «*Unde videtur quod omnia pulchrum et bonum appetunt*»[10].

---

[5] TOMMASO D'AQUINO, *Q. D. de ver.*, q. 21 a. 1 co. (trad.it. ESD, Bologna 1992).

[6] ID., *Super Sent.*, lib. 3, d. 2, q. 2, a. 3, qc. 3, expos.: «*Per hanc proprietatem, quae ab eis humanitas dicitur, potest intelligi forma consequens partium compositionem, scilicet corporis et animae, in qua sicut in natura communi omnia individua communicant*». Cfr. T. TYN, *Metafisica della sostanza,* ESD, Bologna,1991, p. 213.

[7] TOMMASO D'AQUINO, *Super Sent.*, l. 2, d. 3, q. 3, a. 2, ad 3um; *Ibid.*, lib. 2, d. 17, q. 1, a. 2, s.c. 1.

[8] Cfr. *Ibid.*, l. 1, d. 2, q. 1, a. 2, arg. 1.

[9] ID., *Summa Theol.* ,I, q. 2, a. 3, co.; cfr. ID., *Super Sent.*, lib. 1, d. 18, q. 1, a. 3, s.c. 1.

[10] *Ibid.*, l. 1, d. 31, q. 2, a. 1, arg. 4.

1. *Pulchrum*, il "trascendentale dimenticato"?

La connessione di *pulchrum*, *verum* e *bonum* pone la questione della natura trascendentale del bello in Tommaso. Si tratta del tema, assai dibattuto tra gli interpreti dell'*Angelicus*, dell'identificazione del *pulchrum* con quel "trascendentale dimenticato", su cui poneva l'attenzione Aertsen[11].

L'argomento è assai complesso e attiene alla definizione di metafisica in Tommaso, che egli intende come la scienza dell'ente in quanto ente, scienza dei suoi principi di intelligibilità e dei suoi principi o cause intrinseche ed estrinseche di esistenza. E, soprattutto, come scienza dei predicati che competono a ogni ente in quanto ente.

Secondo Mondin:

> In San Tommaso la bellezza è "quasi un trascendentale dimenticato". Tutto quello che ha detto l'Angelico sulla bellezza si può raccogliere in un paio di pagine, ma sono pagine importanti perché esse contengono gli elementi essenziali di una metafisica della bellezza. La trattazione più esauriente si trova […] nel suo commento ai nomi divini di Dionigi[12].

Una metafisica della bellezza, appunto. A tal riguardo è assai efficace la conclusione di Umberto Eco:

> Riconoscere la trascendentalità del Bello significa conferirgli una dignità metafisica, una stabile oggettività, una estensione universale: significa portare l'estetico a un livello cosmico, significa riconoscere che il problema del Bello assume un rilievo imprescindibile; la sua soluzione implica un aprirsi o un chiudersi di prospettive metafisiche, e di conseguenza coinvolge tutto il sistema[13].

---

[11] Cfr. P. PORRO, *Tommaso d'Aquino*, Carocci, Firenze 2012, p. 246.

[12] B. MONDIN, *Introduzione,* in TOMMASO D'AQUINO, *Commento ai nomi divini di Dionigi*, vol. I, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2004, p. 48.

[13] Cfr. U. ECO, *Il problema estetico in Tommaso d'Aquino,* Bompiani, Milano 1972, p. 41. Cfr. J. KOVACH, *Die Aesthetik des Thomas von Aquin. Einegenetische und Systematische Analyse*, De Gruyter, Berlino 1963; R.E. ROBLIN, „Is Beauty a Trascendental?", *New Scholasticism* LI (1977) 2, pp. 220-233; A. DE MURALT, «Le beau est-il un trascendental?», *Cahiers de l'École Sain Jean* 107 (1985), pp. 28-37; T. MELENDO GRANADOS, «La expansion perfectiva de lente en el trascendental *pulchrum*», *Estudios filosoficos* XXXV (1986), pp. 103-128.

La bellezza è indicata sia col neutro sostantivato *pulchrum* (talora anche aggettivo) sia col sostantivo *pulchritudo*, apparentemente senza una distinzione, anche se nel secondo termine il genere femminile e il suffisso *-tudo* – comune a nomi astratti femminili indicanti virtù (ad es., *fortitudo, plenitudo,* ecc.) – aggiungono una marcata connotazione morale. Nelle definizioni del concetto di bellezza la predicazione più frequente riguarda le idee, strettamente connesse, di perfezione e compimento. Il nesso tra *bonum* e *pulchrum* è infatti profondo nell'Aquintate che così si esprime: «*Ut enim dicit Dionysius, IV cap.* de Div. Nom. *bonum laudatur ut pulchrum. Sed pulchrum importat rationem causae formalis. Ergo bonum habet rationem causae formalis*»[14].

Il bello assume un ruolo non inferiore (*laudatur*) al buono ma rappresenta la causa formale, ovvero ciò che dà forma all'ente, che *signa* la materia, la potenzialità d'essere, rendendola in atto ciò che ora essa è. E se l'esistere è *bonum* per l'ente, ciò è contestualmente *pulchrum*. In questa visione metafisica della realtà, dove l'esistenza è positività per sua natura, ogni ente «*ad pulchrum et bonum convertitur, ipsum desiderans, sicut ad finem, et non solum est finis ut desideratus, sed etiam inquantum omnes substantiae et actiones ordinantur in ipsum, sicut in finem*»[15].

Nella metafisica tommasiana il *kosmos* è manifestazione dell'ordine: «*Boni et perfecti ordinis* Kosmos *est manifestatio*»[16]. Il senso della frase non è immediatamente comprensibile, visto che assegnando a *kosmos* il generico significato originario – che è quello di ordine, regola – si avrebbe quasi una tautologia: "un ordine, del quale l'ordine è manifestazione".

L'*empasse* si scioglie intendendo che il cosmo è manifestazione di un ordine perfetto identificabile con l'intelligenza divina. E la bellezza, intrinsecamente legata all'ordine e alla proporzione, è essa stessa manifestazione dell'ordine divino. Ne consegue che l'essere di tutte le cose è derivato dallo splendore e dalla bellezza divina:

> *Ex pulchro isto provenit esse omnibus existentibus: claritas enim est de consideratione pulchritudinis, ut dictum est; omnis autem forma, per quam res habet esse, est participatio quaedam divinae claritatis; et hoc est quod subdit,*

[14] Tommaso d'Aquino, *Summa Theol.*, I, q. 5, a. 4, arg. 1.

[15] Tommaso d'Aquino, *Com. de Div. nom.*, cap. 4, l. 8.

[16] Id., *Summa Theol.*, I, q. 39, a. 8, resp.

> *quod singula sunt pulchra secundum propriam rationem, idest secundum propriam formam; unde patet quod ex divina pulchritudine esse omnium derivatur*[17].

Dunque la bellezza non è solo una caratteristica dell'universo materiale, ma anche e soprattutto una via per conoscere Dio, il quale, essendo l'essenza stessa del bene, del vero e del bello, si riflette nell'universo creato. Quindi la bellezza – considerata come un attributo delle cose che sono perfette secondo la loro natura e armoniosamente ordinate – può condurre l'uomo a contemplare la bellezza divina. Tommaso riteneva infatti che la bellezza fosse intrinsecamente legata all'ordine e alla proporzione, e che l'ordine fosse una manifestazione dell'intelligenza divina. Dio, come creatore, ha impresso l'ordine e la proporzione nell'universo, rendendolo bello. In altre parole, la bellezza dell'universo è una manifestazione dell'ordine divino. Questo concetto è strettamente legato alla visione teleologica medievale dell'universo, dove ogni cosa ha una finalità e un ordine intrinseco, che riflettono la sapienza, l'ordine morale e la perfezione divina.

Nessun esegeta ha forse saputo cogliere con maggiore chiarezza il senso di questa estetica basata sull'ordine divino come Dante nel I canto del *Paradiso*[18]. Tutte le cose create sono ordinate fra loro, in modo da costituire un tutto armonico, e questo ordine è la forma, il principio essenziale (imposto da Dio alle cose) che rende l'universo simile a Dio. Si tratta di una meravigliosa resa poetica del famoso passo della *Summa Theologiae*:

> […] *ipse ordo in rebus sic a Deo creatis existens, unitatem mundi manifestat. Mundus enim iste unus dicitur unitate ordinis, secundum quod quaedam ad alia ordinantur. Quaecumque autem sunt a Deo, ordinem habent ad invicem et ad ipsum Deum, ut supra ostensum est. Unde necesse est quod omnia ad unum mundum pertineant*[19].

Ma la densità semantica di parole come *ordo* e *kosmos* può indurci ad aggiungere, senza negarla, sovrasensi utili a spiegare la complessità e lo spessore culturale della sua visione. Ad esempio, *ordo* era anche un

---

[17] ID., *Com. de Div. nom.*, cap. 4, l. 5.

[18] «Le cose tutte quante/hanno ordine tra loro, e questo è forma/che l'universo a Dio fa simigliante./Qui veggion l'alte creature l'orma/de l'etterno valore, il qual è fine/al quale è fatta la toccata norma» DANTE ALIGHIERI, *Paradiso*, I, 103-108.

[19] TOMMASO D'AQUINO, *Summa theol.*, I, q. 47, 3, resp.

tecnicismo lessicale della retorica classica, indicante un primario *officium oratoris* – dunque finalizzato alla bellezza dell'orazione – ed era sinonimo di *dispositio*[20] col quale formava quasi un'endiadi, che puntualmente ritroviamo in Tommaso, ad esempio quando afferma che il *bonum* si trova *in aliquo ordine vel dispositione* [21].

3. L'esperienza estetica e la contemplazione del bello

Ritornando alla presunta tautologia tra *ordo* e *kosmos*[22], oltre che nel significato generico di "ordine", *kosmos* si può intendere anche in quello, comune in Grecia ma anche nell'Età moderna, di mondo, di universo considerato come un tutto armonico e ordinato. Ma nel nostro caso prevale un terzo senso di κόσμος, che è quello di ornamento e bellezza, già presente nel gr. κόσμημα (ornamento), κοσμέω (ornare). Il *kosmos*, oltre l'ordine, esemplifica l'altro attributo della *pulchritudo*: la totalità, la perfezione senza residui, come nel mito platonico delle origini del mondo[23].

Potremmo parlare di una pulchritudo partecipativa rileggendo il passo in cui Tommaso così commenta lo Pseudo Dionigi: «Dicit ergo primo quod Deus qui est *supersubstantiale pulchrum, dicitur pulchritudo* propter hoc quod *omnibus* entibus creatis dat *pulchritudinem,* secundum *proprietatem uniuscuiusque:* alia enim est pulchritudo spiritus et alia corporis»[24].

La distinzione tra le due dimensioni della bellezza è ulteriormente precisata in rapporto all'ordine dei beni spirituali e di quelli fisici: la bellezza esteriore esprime un'armonia del corpo e dei beni fisici che gli

---

[20] CICERONE, *De inventione*, 1, 20-26 (ed. it. a cura di M. GRECO) Congedo, Galatina 1998.

[21] TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theol.*, I, q. 5, a. 4, resp.

[22] *Ibid.*, I, q. 39, a. 8, resp.

[23] Cfr. PLATONE, *Timeo*, 32c5: «Τῶν δὲ δὴ τεττάρων ἓν ὅλον ἕκαστον εἵληφεν ἡ τοῦ κόσμου σύστασις. Ἐκ γὰρ πυρὸς παντὸς ὕδατός τε καὶ ἀέρος καὶ γῆς συνέστησεν αὐτὸν ὁ συνιστάς, μέρος οὐδὲν οὐδενὸς οὐδὲ δύναμιν ἔξωθεν ὑπολιπών» (trad.it. in *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale), Rusconi, Milano 1991.

[24] TOMMASO D'AQUINO, *Com. de Div. nom.*, cap. 4, l. 5. Cfr. G. PÖLTNER, *Sobre el pensamiento de lo bello en Tomás de Aquino*, Cuaderno de Anuario Filosófico, Univesidad de Navarra, Pamplona 2002, pp. 74 ss.

afferiscono, così come quella spirituale manifesta un'armonia dell'anima e dei beni spirituali connessi[25].

Il *pulchrum* pare intrattenere col piacere (*delectatio*) un rapporto costitutivo: la bellezza appaga il desiderio alla sola vista, senza mediazioni. Sulla spontaneità e immediatezza della relazione con l'oggetto dell'*admirari* insiste Gilson: «*L'admiration est la réaction spontanée de l'homme, sensibilité et intelligence, à la perception de tout objet dont l'appréhension plaît par elle-même*»[26].

Infatti il predicato "bello" si usa sia per le realtà corporali sia per quelle spirituali, come ad esempio in "una bella idea", ed è quindi riferibile a tutte le realtà, visibili e invisibili, naturali e soprannaturali che la nostra mente può cogliere, e non solo i nostri sensi. Il bello è una forma alta di conoscenza, che, come tale, tocca la sostanza delle cose, non solo i suoi accidenti.

La bellezza si estende anche alla moralità e alla virtù. Le azioni virtuose ed eticamente buone sono considerate belle perché – come abbiamo chiarito sopra – riflettono l'ordine morale e la perfezione divina.

Gli elementi costitutivi e caratterizzanti della bellezza sono elencati nel passo seguente:

> *Nam ad pulchritudinem tria requiruntur. Primo quidem integritas sive perfectio: quae enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt. Et debita proportio sive consonantia. Et iterum claritas unde quae habent colorem nitidum, pulchra esse dicuntur*[27].

Essi vanno intesi nell'ambito della metafisica dell'*Angelicus*, riferibili non solo, e non tanto, a realtà fisiche, quanto all'intelletto umano e alle

---

[25] TOMMASO D'AQUINO, *Liber contra impugnantes Dei cultum et religionem*, pars 2 cap. 6 ad 22: «*[pulchritudo] Una spiritualis, quae consistit in ordinatione debita animae et affluentia bonorum spiritualium: unde omne quod procedit ex defectu spiritualis boni, vel quod interiorem inordinationem ostendit, turpitudinem habet. Alia est pulchritudo exterior, quae consistit in debita ordinatione corporis, et affluentia exteriorum rerum, quae ad corpus ordinantur; et e contrario inordinatio corporis vel defectus temporalium rerum exteriorem quandam turpitudinem habet*».

[26] É. GILSON, *Introduction aux arts du beau*, J. Vrin, Paris 1963, p. 34.

[27] TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theol.*, I, q. 39 a. 8, resp.

realtà spirituali: queste possiedono la massima bellezza, perchè sono ontologicamente più perfette.

Così l'*integritas sive perfectio* indica la compiutezza e l'assenza di deformità o difetti, è la perfetta realizzazione di ciò che la cosa deve essere adeguandosi all'idea che di essa preesiste *in mente Dei*. Il criterio della *debita proportio sive consonantia* riattualizza concetti dell'estetica classica assegnando però a termini noti significati nuovi. Duplice è in Tommaso il modo di intendere la *proportio*. In primo luogo la si può cogliere da un punto di vista matematico e quantitativo: «*Uno modo, certa habitudo unius quantitatis ad alteram, secundum quod duplum triplum et aequale sunt species proportionis*»[28]. Ma oltre a questa *proportio* sensibile e misurabile, riscontrabile nelle realtà finite, esiste anche una proporzione riferibile alle leggi morali, in quanto ordinate all'esercizio della ragione naturale e proporzionate ai dettami superiori della ragione divina: «*Et similiter pulchritudo spiritualis in hoc consistit quod conversatio hominis sive actio eius, sit bene proportionata secundum spiritualem rationis claritatem*»[29].

In particolare, *proportio* è «la convenienza della materia alla forma, ovvero la modalità con cui la materia si sottomette alle esigenze della forma [...] sino a comporsi in una sostanza individua e autonoma»[30].

Si tratta della *convenientia* della cosa alla funzione che le è propria: un adeguamento (stilistico, tematico, di contenuto), che la retorica classica indicava col termine πρέπον, ovvero l'adeguatezza del discorso al contesto in cui deve essere pronunciato (lat. *aptum*). Un concetto che – come anche nei corradicali del lat. *deceo*, *decor*, ecc. – dall'ambito estetico si estendeva facilmente al significato morale di un comportamento non solo adeguato, ma giusto, virtuoso (si pensi ai due sensi dell'italiano *decenza*). Prevalentemente in quest'accezione è da intendersi l'accenno della *Summa Theologiae* «*materia non potest consequi formam, nisi sit debito modo disposita ad*

[28] TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theol.*, I, q. 12 a. 1 ad 4um.

[29] *Ibid.*, II-II, q. 145 a. 2, resp.

[30] U. ECO, *Il problema estetico in Tommaso d'Aquino*, Bompiani, Milano, 1970, p. 113.

ipsam»[31], riecheggiato da Dante nel *Paradiso*[32], dove la metafora sottende il significato morale[33].

Infine la *claritas* è il mezzo, attraverso il quale la bellezza di una cosa si manifesta al soggetto che la percepisce; è lo splendore, inteso nel senso più squisitamente metafisico, che indica come la bellezza risplenda e manifesti sé stessa.

Richiamando il *De divinis nominibus*, Tommaso afferma che «*Deus dicitur pulcher sicut universorum consonantiae et claritatis causa*», e infonde nelle creature il proprio raggio luminoso fonte di ogni luce, attraverso "comunicazioni" che apportano bellezza alla realtà:

> *Quomodo autem Deus sit causa claritatis, ostendit subdens, quod Deus immittit omnibus creaturis, cum quodam fulgore, traditionem sui radii luminosi, qui est fons omnis luminis; quae quidem traditiones fulgidae divini radii, secundum participationem similitudinis sunt intelligendae et istae traditiones sunt pulchrificae, idest facientes pulchritudinem in rebus*[34].

L'universo tommasiano appare allora teofania, "gloria di Dio" nell'accezione balthasariana, quando scrive: «*unde patet quod ex divina pulchritudine esse omnium derivatur*»[35].

La *claritas* e la giusta proporzione accomunano il bello alla ragione, alla quale spetta sia la luce conoscitiva, sia l'ordinamento delle cose secondo la giusta proporzione. Infatti, come sostiene Cicerone nel *De Officiis*, chiosa Tommaso, «*Pulchrum in rebus humanis attenditur prout aliquid est ordinatum secundum rationem*»[36].

E così, nella vita contemplativa, che consiste in un atto di ragione, splende la bellezza. E nelle virtù morali la bellezza si trova in quanto esse partecipano dell'ordine della ragione, e specialmente nella temperanza, che reprime le concupiscenze che massimamente oscurano il lume della ragione:

---

[31] TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theol.*, I, II, q. 4, a. 4, resp.

[32] DANTE ALIGHIERI, *Paradiso,* I, 127-132.

[33] *Ibid.*: «Vero è che, come forma non s'accorda/molte fiate a l'intenzion de l'arte,/perch'a risponder la materia è sorda,/così da questo corso si diparte/talor la creatura, c'ha podere/di piegar, così pinta, in altra parte».

[34] TOMMASO D'AQUINO, *Com. de Div. nom.*, cap. 4, l. 5.

[35] *Ibid*.

[36] ID., *Summa Theol.*, II-II, q. 142, a. 2, resp.

Pulchritudo, sicut supra dictum est, consistit in quadam claritate et debita proportione. Utrumque autem horum radicaliter in ratione invenitur, ad quam pertinet et lumen manifestans, et proportionem debitam in aliis ordinare. Et ideo in vita contemplativa, quae consistit in actu rationis, per sé et essentialiter invenitur pulchritudo. Unde Sap. *VIII de contemplatione sapientiae dicitur, amator factus sum formae illius. In virtutibus autem moralibus invenitur pulchritudo participative, inquantum scilicet participant ordinem rationis, et praecipue in temperantia, quae reprimit concupiscentias maxime lumen rationis obscurantes*[37].

Certo, la bellezza risplende nel mondo sensibile, ma non è confinata in esso, anzi si trova sommamente al di là di esso. E anche quando si presenta nel mondo sensibile costituisce un richiamo a Dio. Sulla base di una presunta – in realtà senza fondamento etimologico – corradicalità tra κάλλος "bellezza" e καλέω (cfr. lat. *clamare*) "chiamare, far venire, invitare", Tommaso trovava la conferma del bello come appello, offerta, richiamo. Nel Commento al *De divinis nominibus* scrive: «*Rursus exponit […] quod Deus sit causa consonantiae in rebus […] in quantum convertit omnia ad se ipsum sicut ad finem […] et propter hoc pulchritudo in graeco callos dicitur quod est a vocando sumptum*»[38].

Dio è causa della consonanza delle cose, quasi chiamasse tutte le cose a sé, in quanto converte tutte le cose a sé stesso come a fine: «*Haec autem omnia ad causalitatem pulchri reducuntur, quia pertinent ad consonantiam, quae est de ratione pulchritudinis, ut supra dictum est*»[39].

Dunque, non v'è opposizione tra bellezza fisica e bellezza spirituale, essendo Dio la fonte di entrambe. E se il *pulchrum* pare intrattenere con il piacere (*delectatio*) un rapporto privilegiato forse più del *bene*, è il piacere intellettuale ad avere maggiore dignità: non mera *delectatio*, propria anche degli animali, ma *gaudium*.

In questa prospettiva che vede il bello come via per conoscere Dio, Gilson identifica il *pulchrum* in Tommaso come una specie del *bonum*, il bene della conoscenza: una "conoscenza desiderabile"[40].

---

[37] *Ibid*., II-II, q. 180, a. 2, ad 3um.

[38] ID., *Com. de Div. nom.*, c. 4, l. 5; Cfr. P. PORRO, *Tommaso d'Aquino*, p. 246.

[39] ID., *Com. de Div. nom.*, c. 4, l. 6.

[40] É. GILSON, *Introduction aux arts du beau*, p. 46.

È fondamentale cogliere l'istanza gnoseologica della bellezza, associata ripetutamente, in Tommaso, alla *veritas* e al *bonum*. Così Valeria Sorge riassume il senso profondo di questo *ethos* della bellezza, ovvero di questa stretta connessione tra bellezza e bontà:

> Da questo punto di vista, dunque, il ben noto passo tomistico, "*pulchra enim dicuntur quae visa placent*", esprime proprio la correlazione profonda tra bellezza e bontà, vale a dire tra il *bonum* e la bellezza sensibile considerata come primizia della bellezza intelligibile, ragion per cui la dilettosità del bello non rappresenta altro se non la stessa dilettosità del bene in quanto conosciuto e dunque reso oggetto di contemplazione[41].

In realtà Tommaso, nel passo riportato di seguito, non si limita a indicare semplicemente una "correlazione" tra *bonum* e *pulchrum,* ma pare affermarne l'identità *tout court*. La differenza tra i due termini sarebbe solo concettuale, giacché nel bene come nel bello ogni desiderio si acquieta. Tuttavia il bello aggiunge al bene una connotazione conoscitiva, poiché la vista e l'udito, i sensi a servizio della ragione, riguardano specialmente il bello:

> *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, quendam ordinem ad vim cognoscitivam, ita quod bonum dicatur id quod simpliciter complacet appetitui; pulchrum autem dicatur id cuius ipsa apprehensio placet*[42].

Non solo non vi è dunque alcuno iato tra bellezza e bontà[43] ma, anzi, il cosiddetto "settimo trascendentale" appare assurgere a ruolo primario, essendo fruizione cognitiva oltre che volitiva di Dio:

---

[41] V. SORGE, *Nominare il* pulchrum. *A partire da Tommaso d'Aquino*, in V. SORGE - L. PALUMBO (a cura di), Eros e Pulchritudo. *Tra antico e moderno,* La Scuola di Pitagora Editrice, Napoli 2012, p. 120.

[42] TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theol.*, I-II, q. 27, a. 1, ad 3um.

[43] ID., *Com. de Div. nom.*, c. 4, l. 5. «*Deinde, cum dicit: propter quod [...] infert quoddam corollarium ex dictis; et dicit quod, quia tot modis pulchrum est causa omnium, inde est quod bonum et pulchrum sunt idem, quia omnia desiderant pulchrum et bonum, sicut causam omnibus modis*».

Quamvis autem pulchrum et bonum sint idem subiecto, quia tam claritas quam consonantia sub ratione boni continentur, tamen ratione differunt: nam pulchrum addit supra bonum, ordinem ad vim cognoscitivam illud esse huiusmodi[44].

[44] *Ibid.*