

Seminario di studio: *Pulchritudinum pulchritudo*

## La sintesi teologica di fra' Tommaso d'Aquino di fronte alla divina bellezza

PASQUALE GIUSTINIANI

Un capitolo importante della metafisica classica è quello relativo alle proprietà trascendentali dell'essere. Se Aristotele, nel libro *Beta* del suo scritto, ne inventariava tre (*Met.* 998 b 22), Tommaso d'Aquino ne enumera cinque nella questione disputata *De veritate* (1, a.1). Al suo seguito, la tradizione Scolastica e neo-Scolastica (anche quella partenopea della nostra Facoltà di teologia, sezione san Tommaso) proseguirà con l'esame metafisico-ontologico dei cinque attributi trascendentali dell'unità, verità, bontà, *res* e *aliquid*<sup>1</sup>, senza tuttavia dare sempre adeguata importanza al *bello*. Esso, come si ricorderà, nella tradizione platonica e neoplatonica cristiana, era nominato in connessione con il bene: un trascendentale, per così dire, più *fortunato* il bene che, «come l'uno e il vero, ha la *stessa estensione e la stessa comprensione dell'ente*. Il bene viene dall'essere: il bene è desiderabile. Il desiderabile è il perfetto (nel suo ordine) ... Dunque il bene realmente s'identifica con l'essere, e si distingue dall'essere solo concettualmente»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> P. ORLANDO, *Filosofia dell'essere finito*, Luciano editore, Napoli 1995, 370, n. 780.

<sup>2</sup> Ivi, 378.

In questa configurazione del bene non sembra esserci posto per il *pulchrum*; è evidente che tale proprietà ha perso il peso delle sue connessioni col bene della tradizione platonizzante, così viva anche nella rielaborazione cristiana medievale e moderna, per acquisire spessore soltanto in relazione all'attività gnoseologico-estetica, col rischio, tuttavia, di essere relegato nella sola sfera della soggettività, pur dopo una sua gloriosa storia, che ne aveva fatto, per esempio in pseudo-Dionigi Areopagita – scrittore cristiano apprezzato da Tommaso d'Aquino – una proprietà trascendentale della Divinità sopra-sostanziale.

Ci si può domandare se un ritorno alla *Summa theologiae* di fra' Tommaso dei conti d'Aquino possa consentire una qualche forma di riqualificazione e quasi di ri-uso della proprietà “divina” della Bellezza e del suo peculiare “uso” (*uti aut frui?*) nella speculazione filosofico-teologica, soprattutto considerando il fatto che l'impianto epistemologico di quest'opera teologico-filosofica della maturità dell'Angelico viene, per così dire, tratteggiato anche come una sorta di *sistema luminoso d'irradiazione* (non si sentono gli echi del quarto evangelo canonico, in questa configurazione, oltre a quelli evidenti delle antiche risonanze platonizzanti?). Dal Bello divino in se stesso, questo sistema di riverberi (di visioni, ma anche di profumi) si ripercuote su tutte le realtà create e fa sì che la stessa creatura ragionevole, ri-orientandosi lungo tali riflessi, possa soddisfare il proprio inevitabile desiderio beatificante di eternità (sul piano conoscitivo) e capire, in qualche modo, il perché della tensione universale verso il bene che è bello, che ci si mostra

come una sorta di pulsione *erotica* (sul piano appetitivo-volitivo). Nel reticolo concettuale della *Summa theologiae*, siffatto sistema luminoso sembra espandersi, infatti, dalla prima verità evidente di per sé, che è Dio, alle verità acquisite subordinatamente, ma sempre mediante l'impronta della prima verità, posta dal Creatore nel nostro intelletto finito, che è anche l'intelletto del filosofo-teologo chiamato a discutere scientificamente i temi della sacra dottrina (1,88,3, ad 1)<sup>3</sup>.

Tutto questo è vero al punto che, quasi tenendosi lungo il tracciato della tradizione agostiniana, si potrebbe ribadire, con la *Summa theologiae*, che «noi conosciamo tutte le cose nella luce della prima verità» (1,88,3, a. 1). A ben vedere, accade qui, per la dottrina sacra, un qualcosa di *analogo a ogni processo di apprendimento*, così come esso si realizza nel rapporto tra maestro e discepolo – come ricorda anche la terz'ultima questione della *Parte prima*. Siamo qui in un contesto in cui fra' Tommaso ha aperto l'insieme degli approfondimenti sugli influssi, gli effetti e la propagazione che la provvidenza esercita sulle cose e sugli intelletti ragionevoli, mediante le strumentazioni dipendenti

<sup>3</sup> D'ora in poi, ci riferiremo al testo della *Summa theologiae* indicando la *Parte* (1,1- 2,2-2,3), seguita dal numero della questione, dal numero dell'articolo, a cui segue l'indicazione di *a.* con un *numero* per indicare la progressione degli argomenti; *c.*, per indicare l'argomento in contrario; *κ.*, per indicare la risposta magistrale (eventualmente con un numero, laddove la *r.* sia articolata in più aspetti); *ad.*, seguito da numero progressivo, per indicare le risposte alle obiezioni. Per l'edizione leonina del testo, non ancora revisionato criticamente (il lavoro di raccolta dei manoscritti della I, tuttavia, è a buon punto presso la Commissione leonina di Parigi), cf. *Summa theologiae*, ed. Leon., t. IV-XII, Roma 1888-1906. Per un approfondimento degli aspetti morali, politici e giuridici della *Summa*, cf. J. FINNIS, *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford University Press, Oxford-New York 1998.

celesti, spirituali e terrestri<sup>4</sup>. L'apprendimento, chiosa Tommaso non senza le solite influenze agostiniane (e più remotamente, platonizzanti), accade nel discepolo subordinatamente all'azione *esteriore* svolta dal maestro. In due modi, infatti, il maestro porta il discepolo a passare, dalle cose che già conosce, alla conoscenza di ciò che non gli è ancora noto: primo, offrendogli aiuti e strumenti intellettuali; in altro modo, sempre con tonalità facilitatrice, porgendo al discepolo l'ordine dei principi rispetto alle conclusioni, stante il fatto che chi è in apprendimento «potrebbe non avere tanta forza dialettica da poter dedurre da solo le conclusioni dai principi» (1,117,1, r). Ora, come avviene nel rapporto tra singolo Maestro e singolo discepolo, così ogni ricercatore umano è sempre nella condizione di ascolto del Maestro per eccellenza, Dio, il quale, come si può vedere, per esempio riflettendo sul Battesimo (sacramento d'introduzione alla fede), non illumina mai dall'esterno, bensì interiormente i discepoli, che, più precisamente, sono “lavorati” mediante il riscaldamento del cuore in essi operato dalla Verità sommamente bella, che è Dio. Come *Maestro interiore*, infatti, egli «illumina interiormente... preparando i loro cuori a ricevere la dottrina della verità» (3,69,5, ad 2). Istruirsi, pertanto, non è altro che accogliere la parola del Maestro: cosa possibile, questa, in chi,

---

<sup>4</sup> In merito, cf. C. M. LACUGNA, *The relational God: Aquinas and Beyond*, in *Theological Studies*, 46 (1985), 647-663; M. A. HOONHOUT, *Grounding Providence in the theology of Creator: the Exemplarity of Thomas Aquinas*, in *Heythrop Journal*, 43 (2002), 1-19.

come il pensatore credente, intanto progredisce in ogni tipo di sapienza in quanto «partecipa del Verbo di Dio» (3,3,8, r.), con un bel risvolto cristologico della dottrina generale della scienza teologica, che guarda in prima istanza ai riverberi conoscitivi e volitivi delle tre Ipostasi divine. Ecco anche perché, nel percorso formativo verso la dottrina sacra, di cui la *Summa* vuol essere (nelle intenzioni del redattore) un emblema, si può stabilire che lo «scopo principale di questa dottrina è d'insegnare la conoscenza di Dio: a) secondo com'è in se stesso, b) ma anche in quanto è principio delle cose e loro fine, c) e in modo speciale (in quanto è principio e fine) della creatura razionale» (1,2, intr.).

In tal modo, dalla faccia di questo mondo e dal volto bello delle realtà create, si potrebbe sperare di conoscere/amare, compatibilmente con la finitudine dei mezzi umani, il volto oltre-umano e oltre-cosmico di Dio. Non è forse vero che, sul viso della sua sposa Maria, Giuseppe «conobbe nella bellezza del volto non nel contatto carnale» (3,28,3, ad 3)?

### **1. La pressione esercitata da pseudo-Dionigi sull'elaborazione tommasiana**

Anche se altrove lo chiama ancora san Dionigi e lo ritiene un Padre della Chiesa, fin dalla *Parte prima* della sua enciclopedia teologica – quale può essere considerata la *Summa theologiae* – fra' Tommaso non può non invocare pseudo Dionigi, questo peculiare scrittore cristiano tardo-antico – la prima volta di una lunghissima serie -. Lo fa proprio a sostegno della peculiare

configurazione che egli intende conferire alla dottrina sacra come *esperienza delle cose divine* (1,1,6, ad 3). Nel filone della teologia mistica, inaugurato dall'Areopagita, infatti, fare esperienza significava assumere, anche in ambito speculativo, il dinamismo suggerito dagli stessi sacri testi, allo scopo di scoprire la verità della dottrina della fede e dei suoi riti liturgici, che intendono comunque attingere Dio, il quale «si rivela ed è conosciuto dagli uomini e dagli angeli, e questi, nella loro natura di creature intelligenti, si definiscono in base al loro rapporto con Dio»<sup>5</sup>. In questo senso, il Principio di ogni essente (e per certi aspetti, anche del non-essente, che si determina comunque in funzione del Principio sovra-sostanziale) è, nel senso cristiano, una Triunità (unità triadica e tri-ipostatica), a cui competono tutti nomi sommi escogitabili da parte della speculazione umana e proposti dai libri sacri e rivelati (Bene, Essere, Vita, Sapienza, Luce, Bello...).

In particolare, nel trattato *I nomi divini*, pseudo Dionigi proseguiva nella sua già percorsa istanza di congiungersi in modo ineffabile e ignoto alle cose ineffabili e ignote, ma in unione superiore alla nostra potenza e attività razionale di enti finiti. Egli, circa la *Divinità soprasostanziale*, non voleva, però, pensare null'altro che non fosse stato già rivelato divinamente dai detti

---

<sup>5</sup> E. BELLINI, *Saggio introduttivo*, in DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere*, testo greco a fronte, Introduzione di G. Reale, traduzione di P. Scazzoso, revisione di I. Ramelli, Saggio introduttivo, prefazioni, parafrasi, note e indici di E. Bellini, Saggio integrativo di C. M. Mazzucchi, Bompiani Il Pensiero occidentale, Milano 2009, 33-73: 48.

sacri (alla lettera, *ieròdi lógoi*)<sup>6</sup>. In tal modo, inondati dalla luce sovramondana, i cui raggi sono contenuti nelle sacre Scritture, noi esseri ragionevoli ci protendiamo anche speculativamente verso questi bagliori, che a loro volta ci rinviano, nei modi consoni a un intelletto finito, com'è il nostro, alla Causa, al Principio, alla Sostanza, alla Vita, e dunque anche alla Bellezza, di tutte le cose, che risiede nella Divinità soprasostanziale. Chi, in particolare, sia stato iniziato ai libri sacri, vede manifestarsi la fecondità soprasostanziale delle tre Ipostasi divine, quindi riesce a intravedere anche la «Causa sapiente e bella, perché tutte le cose che sono e che mantengono incorruttibili le proprietà della loro natura sono piene di ogni armonia divina e sacra bellezza»<sup>7</sup>.

La sacra bellezza, questo l'approdo che perviene a fra' Tommaso, è quindi tra le maglie di ogni cosa, di ogni raggio di luce, di ogni effluvio della realtà. Sulla base del criterio: *nulla dire tranne alcune cose che, per ispirazione divina, ci sono manifestate dai libri sacri*, l'Areopagita aveva potuto, dunque, costruire una vera e propria teologia speculativa, che impressionerà la tradizione cristiana e, quindi, lo stesso Tommaso d'Aquino, particolarmente nel momento in cui egli dovrà offrire il proprio contributo epistemologico alla delineazione della teologia come scienza. Sulla base di questa indicazione tradizionale, fra' Tommaso non soltanto dedica al trattato dionisiano sui *Nomi divini* un suo specifico commento (*Super Librum Dionysii De divinis nominibus*) –

---

<sup>6</sup> PSEUDO-DIONIGI AREOPAGITA, *Nomi divini*, in DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere*, testo greco a fronte, 588 A (ed. cit., 359-360).

<sup>7</sup> Ivi, 592 A (ed. cit., 364-367).

forse coevo alla redazione della *prima Parte* della *Somma di teologia*<sup>8</sup> –, ma lo riprende puntualmente nel momento in cui mette mano alla sua *sintesi* teologica, consegnata alla monumentale opera iniziata in Italia, prima del secondo soggiorno all'Università di Parigi, continuata a Parigi e a Napoli, fino alla *parte Terza*, lasciata incompleta nel corso degli ultimi mesi partenopei, prima della partenza verso Lione, interrotta dalla morte.

Poter fare esperienza delle cose divine e, addirittura, di Dio stesso, comporterebbe, infatti, il poter attingere la suprema felicità, ovvero bearsi nella conoscenza dell'essenza di Dio e riuscire, così, a nominarne le proprietà trascendentali, o *nomi divini*, tra i quali brilla e profuma, forse più di altri, l'attributo (o meglio, la proprietà) del *bello in quanto tale*, quasi *pulchritudinum pulchritudo*.

Esperienze, visioni e profumi, tuttavia, che si danno alla percezione nell'enigma e come in uno specchio. In questa direzione, fin dal primo capitolo della *Gerarchia celeste*, di colui che oggi chiamiamo pseudo-Dionigi, fra' Tommaso ha potuto imparare che «è impossibile che splenda per noi il raggio divino in altro modo, se non avvolto da una varietà di sacri veli» (cf. 1,1,9, r). Lo ha appreso al punto da ipotizzare (e poi smentire), in apertura di 1,12,4, arg. 1, che soltanto un'intelligenza che fosse lo specchio puro e chiarissimo della *pulchritudo Dei* – cioè un intelletto angelico –, potrebbe, se è lecito, guardare la propria

<sup>8</sup> «La data esatta della redazione ... resta incerta: durante il soggiorno a Orvieto (1261-65) o durante il periodo seguente, a Roma (1265-68)»: J.-P. TORRELL, *Amico della verità. Vita e opere di Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2006, 468.



essenza ovvero le sue proprietà per natura (e non mediatamente, come di fatto accade) e, in esse, guardare la bellezza stessa dell'Assoluto in se stesso.

Purtroppo, però, tale ipotesi-obiezione non può che essere smentita, in quanto anche un intelletto angelico, essendo comunque creato, non può che conoscere mediante la similitudine, che Dio stesso fa riflettere nell'angelo (quindi anche un intelletto angelico non è in grado di conoscere *per sua naturalia... essentiam Dei*). Certo, la *Summa* tommasiana non può ancora aver presente l'ermeneutica in senso formale, così come si è configurata nel moderno; ma conosce molto bene la condizione – simile a quella degli occhi di un pipistrello, o di una civetta alla luce del sole (la nota immagine di *Met.* 2,1, ripresa da 1,1,5, ad 1) – di chiunque si metta sulle tracce delle cose divine, tanto più che la stessa Scrittura ci consegna spesso la verità rivelata mediante delle metafore e delle immagini; ovvero, ce la consegna *nell'enigma* (che, oltre a un *defectus* ontologico, è anche un'oscurità prodotta nell'essere umano dal peccato: 1,94,1, a. 3); e, così come riproposto da Agostino sulla base di Paolo (1Co 13,12), ce la dà a vedere *come in uno specchio* (1,12,2, sed c.). Non può che essere così, dovendo l'intelletto finito procedere sempre dagli effetti alle cause e non all'inverso e, soprattutto, non potendo esso riflettere tutta la bellezza divina come in uno specchio luminosissimo quale potrebbe essere, invece, la specie angelica, che non ha le limitazioni quantitative nella sua attività conoscitiva di forma creata senza la materia (1,12,4, a. 1).

L'ininterrotta tradizione proveniente dai citatissimi passi

del *De trinitate* di Agostino (cf 1,12,2, sed c.), sembra invitare appunto, come ripete particolarmente a proposito della Trinità santa fra' Tommaso, alla cautela e alla modestia (1,31,2, r.), ma non certo ad abbandonare del tutto l'impresa, che anzi essa deve metodologicamente precedere gli stessi approfondimenti contenutistici di tipo trinitario. D'altra parte, è stato osservato che la specifica ricerca sui nomi di Dio, separatamente dall'attributo di perfezione, è legato nella *Summa theologiae* a un'impostazione circa la conoscenza umana di Dio in quanto dominata dal tema della visione beatifica (nel senso che, confrontando la visione speculativa della Bontà di Dio in sé con la tensione del dinamismo delle creature spirituali verso Dio, l'Angelico interpreta come possibile la visione beatifica)<sup>9</sup>. Non a caso, egli premetterebbe, allo studio della Bontà in Dio, una sorta di trattatello sul bene in generale, in cui utilizza la nozione di appetizione (il desiderio generale del bene), di fatto re-interpretando la tradizione neoplatonico-cristiana del bene<sup>10</sup>. E ciò avverrebbe significativamente nella direzione dell'attrazione che il bene in sé esercita causalmente su tutte le creature le quali, pertanto, lo desiderano, in ciò ponendosi esplicitamente sulla scia dionisiana circa il rapporto fondamentale esistente tra bene e causa. Il che implica altresì che la nozione di bene comporti la nozione di causa efficiente e di causa finale. Inteso nell'accezione della comunicazione causale attiva, si può, infatti,

<sup>9</sup> G. LAFONT o.s.b., *Structures et méthode dans la "Somme théologique" de Saint Thomas d'Aquin*, Les Editions Du Cerf, Paris 1996, 40.

<sup>10</sup> Ivi, 46, n. 3.

dire che Dio è bene in quanto viene desiderato-appetito da tutte le creature (tendenza universale verso l'essere in se stesso, che è anche bene in se stesso). E questo desiderio viaggia anche lungo le visioni e i profumi di ciò che quaggiù si percepisce come bello e bene, perciò appunto *da volere e desiderare*.

## **2. Contemplazione della Bellezza che è Dio e beatitudine del viatore**

Nella prospettiva descritta, divengono capitali le qq. 12-13 della *prima Parte*. In esse, dal punto di vista metodologico, viene da Tommaso giustificato il perché di ogni conoscenza scientifica, in cui è configurata un'armonia assai stretta fra rivelazione dell'Essere e della Bontà (che è sempre anche Bellezza) di Dio; detto altrimenti, *Colui che è*, è il medesimo di *Colui che vedremo* nella beatitudine, se asseconderemo i sentieri del bello fenomenico, i quali rinviano al bello soprasostanziale (per così dire, anticipando di molti secoli un termine fortunato della modernità, *noumenico*). Sul piano dell'espressione teologica, ciò viene detto mediante l'attualità e la causalità di Dio, che rappresentano appunto, per la creatura ragionevole, un appello a conoscere<sup>11</sup>.

In tal modo, le prime tredici questioni della *parte Prima* possono offrire i principi essenziali per l'interpretazione di tutto il dato rivelato e ci fanno anche capire perché la questione possa ben diventare, in seguito, quella della conoscenza delle creature spirituali e della visione beatifica che, per la teologia

---

<sup>11</sup> Ivi, 65.

dunque, diviene un tema strettamente complementare a quello dell'Essere-Bontà-Bellezza di Dio (in senso agente, infatti, Dio offre a delle creature la possibilità di conoscerlo, e dal punto di vista creaturale, o passivo rispetto all'agente divino, ci è dato di spiegare il dinamismo attrattivo del conoscere il *chi è di Dio*)<sup>12</sup>.

Se, poi, la q. 13 della *I pars*, come scrive qualche interprete, segna un punto di svolta nella struttura dell'opera in quanto, dopo la questione dello statuto epistemologico della teologia, si passa appunto all'esame specifico dei nomi di Dio, bisogna ancora di più tener conto della pressione tradizionalmente esercitata su questa parte peculiare della sintesi teologica di fra' Tommaso. Una pressione proveniente non soltanto dal trattato dionisiano, ma dal ripensamento stesso del compito della teologia, che l'Autore sta compiendo alla luce della sua personale e originale rivisitazione del testo sacro del cristianesimo. Nel *Prologhetto* della terza questione, si passava dalla domanda circa lo *esserci* di Dio (*an sit*) al *come egli sia* (*quomodo sit*). Percorso, questo, che conduce dall'*esserci* all'*essenza* di Dio, di fronte al quale, però, si manifestano subito tutti i limiti di un conoscere, qual è quello umano, che, di fronte all'Assoluto, può più provare a dire *come Dio non sia*, anziché *chi egli sia*. Di qui ci spieghiamo l'organizzazione preliminare dell'itinerario didattico che sarà sviluppato da Tommaso nel corso della questione: primo, come egli non-sia; secondo, come possa essere nominato non invano da un ente finito; terzo, in che modo possa essere da noi denominato (1,3, proem.). La via della *remotio* consente,

<sup>12</sup> Ivi, 98-100.

quindi, di rimuovere dall'Assoluto tutto ciò che contrasterebbe, ovvero ogni tipo di composizione ontologica, ogni divenire, ogni carattere proprio di chi è un essere contingente. Dopo la rimozione, ecco il tentativo positivo di costruzione della *dicibilità*, ancorché imperfetta, perché sempre ricavata a partire dal basso delle creature: semplicità ontologica, perfezione, infinità, immutabilità, unità di Dio.

Il proemio della questione 13 segna, se non proprio la svolta, il passaggio dagli aspetti conoscitivi riguardo a Dio e alla sua essenza, al *problema dei nomi* i quali, ovviamente, vengono formulati sulla base di quanto l'essere umano sia riuscito a conoscere, facendo leva sugli effetti, lungo la linea che, constatando l'inspiegabilità degli esseri contingenti se non ricorre a una causa, perviene al *chi è* dell'Altissimo. I dodici articoli della questione 13 affrontano tutta la casistica consolidata circa l'oggetto: nominabilità di Dio da parte umana; predicazione sostanziale o accidentale dei nomi attribuiti a Dio; predicazione propria o impropria (ovvero metaforica); molteplicità dei nomi in Dio ed eventuale sinonimia di essi; univocità o equivocità della predicazione di nomi attribuiti sia alle creature che a Dio; in caso di predicazione analogica di tali nomi, se essi siano detti prima di Dio oppure delle creature; predicazione temporale dei nomi in Dio; discussione circa il nome stesso "Dio": se sia un nome di natura, o una denominazione di operazione; comunicabilità del nome "Dio"; in caso di significato per natura, per partecipazione e secondo l'opinione, se il nome venga preso in senso univoco o equivoco; se il nome *qui est* sia massimamente nome proprio di

Dio; se si possano elaborare degli asserti affermativi circa Dio, oppure bisogni far prevalere una teologia del silenzio rispetto a una *theologia dicendi* (q. 13, proem.)

J. Lashier ha, in merito a queste procedure tommasiane, giustamente segnalato la rilevanza del *De divinis nominibus* dionisiano (soprattutto nel IV capitolo<sup>13</sup>, laddove bene e bello erano del tutto assimilati tra loro), notando come, in Dionigi, l'essere divino (buono e bello) si estenda a tutti gli essenti i quali, se sono detti “buoni” o “belli” (due attributi pressoché equivalenti), lo sono appunto in quanto causati entrambi da Dio<sup>14</sup>. Pseudo-Dionigi apriva già il capitolo IV della *Gerarchia ecclesiastica*<sup>15</sup> con il rito della consacrazione dell'unguento da parte del vescovo e dei concelebranti, riflettendo sulle sacre immagini grazie alle quali la mente può ben essere innalzata alla contemplazione progressiva (e gerarchica) dell'Uno oltre l'essere. In tal modo, le operazioni santamente compiute con l'olio divino evitano di far manifestare del tutto le *belle e profumate similitudini*, che l'olio profumato mantiene *con il Dio nascosto*. Le bellezze immacolate divine devono, infatti, restare velate e, di fronte ad esse, i pittori divini – che formano il loro sguardo sulla bellezza sostanziale soprasensibile – non possono

<sup>13</sup> PSEUDO-DIONIGI AREOPAGITA, *Nomi divini*, in DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere*, 353-529. Il c. IV dei Nomi divini è alle pp. 404-455.

<sup>14</sup> Cf. J. LASHIER, *Thomas and Dionysius on the Naming of God*, in *Greek Orthodox Theological Review*, 53 (2008) 1-4, 103-124, qui 121, n. 24; cf. anche P. ROEM, *Pseudo-Dionysius: A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence*, Oxford University Press, New York 1993, 154.

<sup>15</sup> PSEUDO-DIONIGI AREOPAGITA, *Gerarchia ecclesiastica*, in DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere*, 196-313.. Il c. IV è alle pp. 250-265.

che contemplare santamente le cose che sono velate nel segno dell'unguento profumato: una raccolta di materie profumate, che porta in sé abbondanti qualità odorifere, le quali ridondano su tutti quelli che partecipano al rito nella misura proporzionale della capacità insista in loro di partecipare al profumo; in questo senso, ci figura lo stesso Gesù, ricca sorgente di profumi divini comunicati alle anime più deiformi, a partire dai Serafini. Nel capitolo IV dei *Nomi divini* – il trattato più importante dal punto di vista speculativo –, dopo aver affrontato, nei capitoli I-III, l'introduzione metodologica che tiene conto della teologia trinitaria e dell'incarnazione del Figlio di Dio, guarda alle più perfette comunicazioni tra Dio e mondo (questi sono appunto i nomi divini), sotto l'angolazione efficiente di un Dio che causa tutto ciò che esiste. I nomi considerati riguardano la causalità divina nelle sue forme più generali, ovvero inerenti Dio nella sua totalità e non le singole tre ipostasi nell'unica essenza divina.

Ora, i nomi esaminati, sulla base delle indicazioni bibliche ma comunque tenendo presente la riflessione platonizzante, a partire dal capitolo IV vedono al primo posto il Bene, a cui sono collegati i nomi di Luce, Bellezza, Amore. Alla Divinità superdivina i testi sacri attribuiscono il nome di Bene sostanziale, in quanto, così come il sole, per il solo fatto di esistere, illumina tutte le cose, così il Bene che è Dio: “con la sua stessa esistenza manda i raggi della sua bontà assoluta proporzionalmente su tutti gli esseri”<sup>16</sup>. A causa della Bontà infinitamente buona, esistono tutte le altre cose, a partire dalla gerarchia celeste, fino alle

<sup>16</sup> *Nomi divini*, 693 B (ed. cit., 404-405).

anime (che hanno una vita sostanziale e incorruttibile) e giù fino alle anime irrazionali (o degli animali e delle piante), e perfino alla sostanza priva di anima e di vita che, comunque, esiste a causa della Bontà somma<sup>17</sup>. Come un raggio solare (evidente la ripresa di *Repubblica* 508 b-c, anche attraverso Gregorio di Nazianzo), preso in se stesso, il Bene fa procedere da sé una sua immagine, la Luce intelligibile o anche intellettuale, la quale deriva dal Bene ed è immagine della Bontà, illuminando tutte le cose che sono in grado di partecipare dell'archetipo (eventuali difetti saranno da ascrivere non alla fonte luminosa, ma all'inefficienza del ricevente). In questo senso, dopo la creazione del mondo, il nome di sole riunisce in sé tutte le cose, in modo che tutto ciò che è sensibile viene desiderato per vedere, per muoversi, per ricevere luce e calore.

I sacri autori chiamano questo Bene anche col nome di “il Bello e la Bellezza”<sup>18</sup>, che sono nomi inseparabili dalla causa, che comprende in uno tutti gli essenti. In senso agente, la bellezza è la partecipazione che viene dalla causa che rende belle tutte le cose; in senso pativo, tutte le cose che partecipano alla Bellezza sono belle. Ecco allora la divina gerarchia: il Bello soprastanziale è detto Bellezza “a causa della bellezza che, da parte sua, viene elargita a tutti gli esseri secondo la misura di ciascuno”<sup>19</sup> e che essa chiama a sé. Quindi, si può affermare che Dio è Bello in quanto completamente bello e al di sopra

---

<sup>17</sup> Ivi, 696 D (ed. cit., 406-407).

<sup>18</sup> Ivi, 701 C (ed. cit., 412-413).

<sup>19</sup> Ivi (ed. cit. 414-415).



del bello, sempre bello alla stessa maniera e nello stesso grado, contenente in sé, in maniera sovraeminente, la Bellezza-fonte di ogni cosa bella, per cui tutti gli esseri belli hanno ottenuto di esserlo da questo Bello, che dunque “è principio di tutte le cose in quanto causa efficiente... è il fine di tutte le cose ed è degno di essere amato in quanto causa finale... e causa esemplare”<sup>20</sup>.

A sua volta, in 1,5,4, ad 1, rispondendo a un’obiezione che veniva evidentemente proposta proprio sulla base del *De divinis nominibus* 4, Tommaso aveva già notato che non bisogna differenziare il bello e il bene quando si parla di Dio (la stessa cosa sarà ribadita in 1-2,27,1, ad 3, sotto il profilo morale): in un soggetto, essi sono la stessa cosa, in quanto si fondano entrambi sulla medesima forma, ma tra essi vige comunque una differenza di ragione: il bene riguarda l’appetito desiderativo, infatti bene è ciò che tutte le cose desiderano raggiungere (movimento verso una cosa e quindi, bene come scopo da raggiungere); invece, il bello riguarda la potenzialità conoscente (bello è ciò che piace alla vista), per cui si stabilisce una proporzione tra il piacere della conoscenza percettiva (a cui piace una cosa debitamente proporzionata), con la conseguenza che, in ambito conoscitivo (di cui la conoscenza percettiva è parte), la conoscenza avviene per *assimilazione* la quale riguarda la forma e, quindi, ha a che fare con la ragione della causa formale. L’Autore tardo-antico si azzarda a dire che perfino il non essere è partecipe del Bello-Buono, nel senso che diventa bello e buono in sé, quando viene celebrato soprasostanzialmente in Dio, prescindendo da ogni

<sup>20</sup> Ivi, 704 A (ed. cit., 414-415).

cosa. Dal Bello derivano tutte le esistenze sostanziali degli esseri, le unioni, le divisioni, le identità, le alterità, le similitudini, le dissimilitudini, le associazioni delle cose contrarie, le distinzioni delle cose unite, le provvidenze degli esseri superiori, i rapporti reciproci degli esseri uguali, le conversioni degli esseri inferiori e le stabilità che conservano in modo immutabile tutti gli esseri sempre uguali a se stessi. Questo spiega sia il dinamismo conoscitivo che appetitivo delle creature ragionevoli (tutte guardano il Bello e il Buono e da lui sono mosse e contenute, tutte desiderano, amano e appetiscono il Bello e il Buono). Ecco, in sintesi lo *alethès lógos*<sup>21</sup>. Il prosieguo del IV capitolo dei *Nomi dionisiani* (il più lungo dell'opera) esaminava anche il nome di *eros*, domandandosi perché i demoni e i cattivi non amano il Bello-Bene e compiono il male (*donde nasce il male?*, è la domanda che appariva in 716 D e giungeva perfino a interrogarsi sulla provvidenza). Gli echi, che qui non si possono approfondire, saranno ancora presenti nella *prima Pars* dell'Angelico.

Riprendendo il problema speculativo, già di Dionigi, in 1,39 prooem., precisamente il problema del rapporto tra persone in Dio e sua essenza, Tommaso d'Aquino affronta le proprietà e gli atti nozionali in Dio. Nell'art. 8 (1,39,8, c.), una lunghissima e articolata risposta, il Dottore prende posizione circa la non predicabilità di attributi essenziali alle persone divine. E discute, quasi di striscio, ancora una volta di bellezza – qui sinonimo di *species* – nell'enucleare il modo di procedere umano nell'itinerario conoscitivo. L'essere umano, sentenzia Tommaso, viene come

<sup>21</sup> Ivi, 708 A (ed. cit., 420-421).

portato per mano dalle creature verso la conoscenza di Dio, in quattro modalità ordinate: la cosa in se stessa (*ens quoddam*), la sua unità, l'aver in sé il potere di operare e di causare, la sua *habitus* alle realtà causate. I medesimi quattro modi ordinati, la mente umana percorre quando conosce Dio.

Così, quando considera assolutamente Dio *secundum esse suum*, può seguire un'indicazione di Ilario di Poitiers, che appropria al Padre (che è principio senza principio) l'eternità (intesa come essere senza principio), al Figlio la *species* o *pulchritudo*, allo Spirito santo l'usus.

Ora, ecco l'apparente digressione di Tommaso – ma in realtà è una ripresa delle antiche discussioni di cui si è detto –, per aversi *pulchritudo*, si richiedono tre cose: primo, integrità o perfezione, in quanto le cose non perfette per ciò stesso sono turpi; secondo, la debita proporzione o consonanza; terzo, la *claritas*, per cui le cose che hanno un colore nitido, sono dette belle. E allora, può essere appropriata la *species-pulchritudo* al Figlio? Senza dubbio, perché, nella linea della tradizione agostiniana, il Figlio ha in sé perfettamente la natura del Padre (senza imperfezioni); inoltre, il Figlio è l'immagine espressa del Padre, un'immagine che ripresenta perfettamente la realtà – anche una realtà turpe – di cui è immagine bella: in terzo luogo, il Figlio è Verbo, quindi anche luce e splendore dell'intelletto.

In seguito, parlando del Creatore come divino artista che plasma il corpo del primo uomo, Tommaso (1,91,3, c.), assimilando l'azione produttrice a una sorta di *artefatto*, può ancora far ricorso all'artefice divino il quale, come un qualunque

artefice, conferisce la migliore disposizione possibile alla sua opera, ispirandosi alla disposizione corrispondente al fine che ha in mente: nel caso del primo uomo, il fine è l'anima che è forma del corpo, la cui migliore disposizione è appunto la convenienza del corpo alla sua forma, anche se tale disposizione implicasse qualche difetto (così, nella produzione di una sega, il fine da raggiungere è farla segare, e quindi non importa all'artigiano di usare un materiale più nobile allo scopo, quale sarebbe il vetro rispetto al più vile ferro, perché in tal caso, il criterio della bellezza sarebbe di impedimento allo scopo).

Le ascendenze bibliche s'incrociano mirabilmente con la tradizione cristiana neoplatonica nel dipingere la bellezza di questa *proprietà* che ha davvero del divino.