



Il trascendentale *pulchrum* in Tommaso d'Aquino, secondo Hans Urs von Balthasar

Jesús Villagrasa, L.C.

Introduzione

Solo a condizione che il *pulchrum* sia un trascendentale – che l'ente sia bello perché è e nella misura che è – la bellezza diventa una questione metafisica, da non confondere con la produzione artistica del bello nelle cose che l'uomo fa, né con l'estetica come scienza dell'esperienza (percezione e piacere) del bello naturale o artistico.

Benché non sia il nostro argomento, non possiamo non domandarci se sia legittimo – in se stesso e nel pensiero di Tommaso d'Aquino – includere il *pulchrum* tra i trascendentali e dare un'iniziale risposta. Segnaliamo alcune delle principali obiezioni alla sua trascendentalità:

1^a. “S. Tommaso, il quale ha commentato i *Nomi divini* e citato spesso Dionigi, non nomina il bello fra le proprietà trascendentali. Lui che distingue sottilmente fra *ens* e *res*, fra *unum* e *aliquid*, non ha mai sognato di introdurre un *pulchrum* accanto al *verum* e al *bonum*. Comunque, non l'ha fatto. E i suoi discepoli fino a un'epoca recente non lo hanno fatto neanche loro, di solito”¹.

¹ J. DE FINANCE, *Conoscenza dell'essere. Trattato di Ontologia*, PUG, Roma 1998, 178.

2^a. Nell'oggetto, la bellezza sembra comportare un elemento sensibile; e nel soggetto, il sentimento estetico corrispondente sembra legato ad una struttura sensitivo-razionale. "Se è così la bellezza ha un'estensione soltanto regionale e, anche in questi limiti, non vale universalmente, ma soltanto per un determinato tipo di soggetto"². La formula tommasiana: "pulchra dicuntur quae visa placent" (ST I, q. 5 a. 4 ad 1), se compresa nei limiti della visione sensibile (*visa*) e del piacere estetico (*placent*), non sarebbe adeguata ad una interpretazione trascendentale. Solo se si può mostrare che la bellezza non sia intrinsecamente dipendente da una determinazione sensibile, né dalla parte dell'oggetto né dalla parte del soggetto, il bello potrà essere un trascendentale.

3^a. Aertsen, nel suo libro sui trascendentali in Tommaso d'Aquino, afferma che la bellezza non è un trascendentale distinto perché, seguendo Dionigi, identifica la bellezza con il bene nel soggetto e dice perfezione. In un secondo momento, tuttavia, si distanzia da Dionigi, affermando che la bellezza aggiunge concettualmente qualcosa al bene e riguarda pure la conoscenza e il *verum* come conveniente e buono. Il luogo della bellezza sarebbe per Aertsen l'estensione della verità al bene³.

4^a. In un recente articolo, Horst Seidl costata che nei nostri tempi c'è un particolare interesse per il tema della bellezza, sia nella filosofia – come si vede nell'estetica di Theodor Adorno – sia nella teologia – come "mostra l'imponente opera di Hans Urs von Balthasar che è una teologia estetica". Secondo Seidl, a motivare questo interesse è la tendenza contemporanea di concentrarsi sull'ambito dei sentimenti e dei 'vissuti'. "Perciò quei filosofi che non vogliono abbandonare la

² J. DE FINANCE, *Conoscenza dell'essere*, 178.

³ Cf. J. AERTSEN, *La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 2003, 342-347. "El tema de la belleza ocupa un lugar marginal en su [de santo Tomás] obra; en ningún sitio dedica una *quaestio* separada a este tema. En ninguno de los tres textos básicos sobre los trascendentales [*In I Sent.*, d. 8 q. 1 a. 3; *De veritate*, q. 1 a. 1; *De veritate*, q. 21 a. 1] se menciona la belleza como una propiedad trascendental, ni tampoco hay ningún otro texto que establezca explícitamente su trascendentalidad" (*o.c.*, 325). "La opinión de que es un trascendental distinto no encuentra apoyo en la obra de Tomás" (*o.c.*, 327). "Todas las afirmaciones realizadas por Tomás sobre la belleza, se han tomado [en la investigación moderna] – con demasiada facilidad –, como afirmaciones de su trascendentalidad" (*o.c.*, 340). "La belleza ha a che vedere con il vero. Tuttavia, il bello connota anche il bene, poiché l'uno e l'altro sono desiderabili, l'uno per la conoscenza e l'altro per l'appetito. La bellezza consegue così un significato profondamente ontologico. Il bene e il vero si congiungono nella bellezza che integra il sensibile. Non si può quindi negare senza sfumature che il bello fruisce della ricchezza del trascendentale" (P. GILBERT, *Corso di metafisica. La pazienza d'essere*, Piemme, Casale Monferrato 1997, 314).

metafisica tentano di adattarla alla fenomenologia dei sentimenti e di attribuire alla bellezza il significato di un trascendentale metafisico⁴. Nel suo articolo, Seidl vuole mostrare l'impossibilità di tale tentativo. Per fare ciò, riprende la tradizionale dottrina dei trascendentali che "risale ad Aristotele e si presenta in forma sistematica in Tommaso d'Aquino" (*o.c.*, 255), in particolare nel *De veritate* q. 1 a. 1, dove "non risulta però il bello" (*o.c.*, 257). Per spiegare tale assenza, Seidl esamina la natura del bello in Platone e in Aristotele e conclude che Tommaso d'Aquino "riferendosi a Platone, Aristotele, Cicerone e Dionigi Areopagita, attribuisce il bello (*pulchrum*) ossia la bellezza (*pulchritudo*) in primo luogo alle cose sensibili, per quanto piacciono ai sensi [...]. In senso metaforico si parla anche della bellezza dell'intelletto [...]. Inoltre, Tommaso associa il bello al bene, ma non in quanto evoca il dovere morale di realizzarlo, bensì come oggetto di contemplazione nelle opere d'arte. Perciò egli combina il bello con il bene, sotto l'aspetto della causa formale (ST I, q. 5 a. 4 ad 1) non della causa finale morale" (*o.c.*, 258-259). Seidl ricapitola i suoi argomenti dicendo che *pulchrum* non è un trascendentale perché "Tommaso non lo adduce nella sua impostazione dei trascendentali in *De veritate* I", e perché – mentre il bene si trova analogamente in diversi gradi – il bello si trova "nelle cose visibili propriamente, ma nelle entità intelligibili soltanto in modo improprio, metaforico. Infatti il bello [cf. ST I, q. 39 a. 8, II-II q. 145 a. 2] si manifesta essenzialmente nel visibile, parlando al sentimento e all'affetto amoroso. Ai trascendentali, invece, corrisponde il mero atto intelligibile" (*o.c.*, 259).

⁴ H. SEIDL, "Sulla questione se il bello sia un trascendentale", *Aquinas* 53 (2010) 255-260, 255. Seidl nel suo "Die aristotelischen Quellen der Transzendentalien-Aufstellung bei Thomas v. Aqu., De verit. I 1", *Philosophisches Jahrbuch* 80 (1973) 166-171, dimostra la dipendenza testuale della dottrina esposta da Tommaso in *De veritate* q. 1 a. 1 dalla *Metafisica* di Aristotele. Von Balthasar non può essere contato come un autore che tratti la bellezza nel contesto estetico-artistico. Il concetto di bellezza che ha fatto muovere i primi passi nella produzione filosofica e teologica di von Balthasar è "un concetto che attraversa tutta la sua opera e che sembra condurla addirittura fino ai suoi esiti più significativi. Si tratta, inoltre, di un concetto – questa è un'avvertenza necessaria – che solo di rimando può essere utilizzato nel dominio dell'arte (almeno per quanto riguarda le opere di maturità). Balthasar pensa alla bellezza come ad un elemento fondamentale della sua ontologia. Essa, con il *verum* e il *bonum*, è un trascendentale dell'essere, ovvero una proprietà dell'essere, un modo attraverso il quale tutta la realtà può essere vista e, perciò, una proprietà di ciascun esistente. Solo in riferimento all'essere e alla dottrina dell'*actus essendi* è possibile parlare di una 'metafisica come estetica', in quanto il bello è pensato nella distinzione reale, nel movimento di apertura dell'essere. O, piuttosto, come sfondo che rende possibile l'aperta stessa" (G. FALCONI, *Metafisica della soglia. Sguardo sulla filosofia di Hans Urs von Balthasar*, Città Nuova, Roma 2008, 129-130).

Contrariamente a queste affermazioni di Seidl, sosteniamo una tesi e un'ipotesi che solo alla fine del nostro studio troveranno maggiore giustificazione. Anticipiamo qualche argomento:

La *tesi*. Negli scritti di san Tommaso d'Aquino ci sono testi dove il *pulchrum* è trattato come una proprietà trascendentale dell'ente, benché non sia incluso nell'enumerazione esposta nella prima questione del *De Veritate* o in altri testi tomisti rilevanti⁵. Angela Monache argomenta che secondo san Tommaso la bellezza è una perfezione reale, presente nella realtà in modo analogo, che risulta dal “congiungersi di tre proprietà necessariamente correlate, anche esse – chiaramente – analoghe: *claritas*, *debita proportio* o *consonantia* e *perfectio* o *integritas*, queste ultime possono intendersi anche come equivalenti”⁶. La bellezza ha a che fare con la natura perché “una realtà realizza al meglio se stessa quanto più attualizza tutte le proprie potenzialità, ossia quanto più realizza la propria *perfectio sive integritas*, la sua propria *consonantia* o *debita proportio* e quanto più ciò si realizza tanto più essa diviene intelligibile, conoscibile (*claritas*)” (*o.c.*, 179); riguarda anche la percezione soggettiva perché “il bello aggiunge al vero il diletto suscitato dalla conoscenza, e al bene un coinvolgimento particolare della facoltà conoscitiva” (*o.c.*, 181).

La nostra *ipotesi* di lavoro: per poter includere il *pulchrum* tra i trascendentali ci vuole una metafisica molto potente, creazionista, dell'*actus essendi*; una metafisica che forse si è potuta elaborare solo alla luce e sotto l'influsso, o con lo stimolo, della rivelazione cristiana. Tommaso d'Aquino possiede una metafisica di questo tipo. Hans Urs von Balthasar è forse l'autore che riesce meglio a mostrare sia questa metafisica sottostante al trascendentale *pulchrum*, sia la sua qualità per rapporto alla teologia cristiana.

Più che discutere se il *pulchrum* sia per l'Aquinata un trascendentale, vogliamo esporre l'interpretazione elaborata da von Balthasar sulla concezione tommasiana del trascendentale *pulchrum* e sulla rilevanza di tale concezione per la teologia cristiana⁷. Il nostro studio mo-

⁵ Uno studio dei testi e una buona bibliografia si trova in M. MANTOVANI, “Il *pulchrum* nell'orizzonte dei trascendentali dell'essere in S. Tommaso d'Aquino”, *Path* 4 (2005) 377-394. Secondo Mantovani: “il *pulchrum* rientra nel numero dei trascendentali, pur come un aspetto del *bonum*, anche se – come abbiamo visto – noeticamente se ne distingue” (391).

⁶ A. MONACHESE, “Trascendentalità della bellezza. Uno sguardo sulla vita dalla prospettiva di San Tommaso”, *Euntes docete* 63 (2010) 173-183, 174.

⁷ Per von Balthasar, da un punto di vista storico, è chiaro che si tratta di un trascendentale perché “nei decenni 1230-1270 il problema circa la trascendentalità del bello è vivo all'attenzione generale, comunque esso venga poi risolto: bellezza identica alla bontà o

stra la metafisica di Tommaso sottostante alla sua concezione del *pulchrum* in due testi di von Balthasar: il volume IV di *Gloria* (1965) ed *Epilogo* (1987); a quest'ultimo può essere affiancato *Ultimo rendiconto* (1988)⁸.

Consideriamo anzitutto il senso dell'estetica teologica di von Balthasar nel primo volume di *Gloria*⁹, con le implicazioni conseguenti alla decisione di fare della bellezza il punto di partenza teologico (1); questa sembra la cornice adeguata per presentare, in un secondo momento, l'interpretazione che von Balthasar offre del trascendentale *pulchrum* in Tommaso d'Aquino nel volume quarto di *Gloria* (2); concludiamo, quindi, mostrando la rilevanza teologica di tale nozione di *pulchrum*, secondo l'esposizione di *Epilogo* (3).

Nelle ultime pagine del volume IV di *Gloria*, von Balthasar espone la sintesi della concezione della bellezza dell'ente in Tommaso d'Aquino, elaborata con il ricco materiale della tradizione, e la fondazione tomista della bellezza nella distinzione reale di *essentia* e *actus essendi*. von Balthasar invita ad una lettura attenta dei testi di Tommaso d'Aquino per essere in grado di cogliere l'originalità che, a prima vista, può non apparire:

[Tommaso di Aquino] rivede calmo questo materiale ereditario [della tradizione], cerca di armonizzare gli elementi che affluiscono a lui da Agostino, Dionigi, Aristotele, Boezio e dal suo maestro Alberto, e in apparenza senza fornire all'estetica in senso stretto un contributo originale. Nel retroterra tuttavia tutto viene trasferito in una luce nuova per il fatto che tutta la teoria dei trascendentali viene investita da quella che fu la fondamentale prestazione creatrice dell'Aquinato: la sua determinazione dell'*esse* e del rapporto dell'*esse* alle essenze (G4 355).

alla verità o come proprio trascendentale ultimo" (H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica IV. Nello spazio della metafisica: L'antichità*, Milano, Jaca Book 1977 (G4), 337).

⁸ H.U. VON BALTHASAR, G4, 355-371; "L'ultimo rendiconto (1988)", in ID., *La mia opera ed epilogo*, Jaca Book, Milano 1994, 87-91 (UR); "Epilogo", in *o.c.*, 93-167 (E). *Epilogo* è un breve testo, scritto da von Balthasar un anno prima della sua morte, dopo aver concluso i quindici volumi della trilogia: *Gloria, Teodrammatica, Teologica*. Nella conferenza *Ultimo rendiconto*, pronunciata qualche settimana prima di morire, von Balthasar formula una sintesi delle sue principali intuizioni, quando il suo pensiero poteva considerarsi definitivo. Nella nostra presentazione del pensiero di von Balthasar seguiremo *Epilogo* e faremo qualche riferimento a *Ultimo rendiconto* quando l'efficacia espositiva delle sue brevi formule ci sia utile.

⁹ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica I. La percezione della forma*, Jaca Book, Milano 1985 (G1).

Epilogo è diviso in una premessa e tre parti, intitolate rispettivamente: pronao, soglia e duomo. ‘Pronao’ è “una specie di apologetica, indispensabile e tuttavia insufficiente”: da una prospettiva filosofico-religiosa espone la domanda sul senso ultimo dell’esistenza. ‘Soglia’, da una prospettiva filosofica, considera la questione dell’essere e dei suoi trascendentali, ed espone “il passaggio da una vera (e quindi religiosa) filosofia alla teologia biblica della rivelazione”. ‘Duomo’ è la parte teologica dove “si trovano i ‘misteri del cristianesimo’, non deducibili da filosofie religiose” (E 95). Nella seconda parte di *Epilogo* troviamo, quindi, una visione sintetica e strutturata dei principali elementi della metafisica di von Balthasar: differenza ontologica, trascendentali, *analogia entis* e amore¹⁰.

L’immagine della soglia, per la parte filosofica, è suggestiva: la metafisica dell’essere creato è il *medium* tra le religioni del mondo ed il Mistero cristiano¹¹. L’essere del mondo è la soglia della cattedrale cristiana che, col suo chiaroscuro, manifestando e velando, permette ad ogni uomo di entrare dal pronao delle religioni del mondo fino allo spessore dei *sancta sanctorum* cristiani¹². Von Balthasar chiama questa parte ‘soglia’ perché l’intera, non abbreviata, “metafisica dei trascendentali dell’essere si può esplicitare solo sotto la luce teologica della creazione del mondo nel Verbo di Dio, che si esprime alla fine nella divina libertà come uomo sensitivo-spirituale, senza che la metafisica stessa debba diventare teologia. Perciò tutta questa seconda parte è stata chiamata ‘soglia’” (E 135)¹³.

¹⁰ Cf. J. VILLAGRASA, “La metafisica di Hans Urs von Balthasar”, *Alpha Omega* 10 (2007) 319-354.

¹¹ Tutta la filosofia di von Balthasar si compie sulla soglia: “La filosofia di Balthasar si muove sulla soglia, tra finito e infinito e vive, per così dire, nella differenza tra il determinato e l’indeterminabile, tra il conosciuto e l’inconoscibile, tra l’essere e il nulla; sulla soglia l’uomo conosce, senza però incasellare ed esaurire l’essere nelle proprie capacità” (G. FALCONI, *Metafisica della soglia...*, 14-15).

¹² Cf. J.M. SARA, *Forma y amor. Un estudio metafísico sobre la trilogía de Hans Urs von Balthasar*, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma 2000, 3.

¹³ “Può darsi che la questione dei fondamenti filosofici in Balthasar sia senza risposta filosofica perché, sull’esempio di san Paolo, egli non conosce altro fondamento che Cristo (cf. 1Cor 3,11). Naturalmente Balthasar riconosceva la necessità della filosofia per la teologia. Ma forse volle mantenere la tensione tra teologia e filosofia per preservare la totale novità di questo ordine personale rivelato nella *kenosi*, quella di Cristo e in fondo quella della Trinità [...]. La domanda iniziale potrebbe essere rovesciata: quali sono i fondamenti teologici della filosofia di Balthasar?” (G. NARCISSE, “I fondamenti filosofici della teologia di Hans Urs von Balthasar”, *Communio* (Milano) 30 n.s. (2005), nn. 203-204, 44-51, 51).

1. Gloria. Un'estetica teologica

I sette volumi di *Gloria* furono pubblicati nell'originale tedesco tra il 1961 e il 1969. Quasi un decennio per dar corpo a una convinzione: “non si è data e non si può dare teologia interiormente grande e storicamente feconda che non sia stata del tutto espressamente concepita e data alla luce sotto la costellazione del bello (*καλόν*) e della grazia (*χάρις*)” (G1 4).

Gloria è un'estetica teologica, cioè una dottrina della percezione soggettiva della verità e una dottrina dell'autointerpretazione oggettiva di Dio che rivela se stesso come l'amore infinito, in se e per l'uomo. *Gloria* non è una teologia estetica¹⁴. *Gloria* costituisce – dice von Balthasar nella 'Premessa' – “il tentativo di sviluppare la teologia cristiana alla luce del terzo trascendentale, di completare cioè la considerazione del *verum* e del *bonum* mediante quella del *pulchrum*” (G1 3). I trascendentali non sono separabili e la dimenticanza di uno di essi non può non avere un effetto distruttore sugli altri. Questa via estetica era stata già abbozzata in *Solo l'amore è credibile* (1956). In quest'opera von Balthasar propone una via 'estetica' per rendere credibile la fede cristiana, in alternativa alla via cosmologica e alla via antropologica seguite sinora e che von Balthasar considera riduttive. Nella via cosmologica la rivelazione cristiana è subordinata alla concezione esplicativa di una rappresentazione religiosa del cosmo. Nella via antropologica l'uomo è tentato di imporre alla figura singolare e irripetibile della rivelazione cristiana le proprie leggi precostituite, incapaci di percepire la sua originale novità. Questa via “ha il merito di ricercare la corrispondenza inclusiva fra Dio che si rivela e l'anima del credente, grava però una pesante minaccia sul suo metodo: che la tensione del desiderio umano, il cuore inquieto, vengano stabiliti in qualche modo come misura della rivelazione”¹⁵. Von Balthasar propone una terza via, questa volta estetica, che risponda a questa preoccupazione: come si può percepire la 'figura' della rivelazione divina senza doverla ricondurre al metro, alle dimensioni e alle leggi dell'uomo? La risposta sta nell'esperienza della bellezza e

¹⁴ “Fondamento della 'teologia estetica' è quello di considerare la Sacra Scrittura nella sua totalità sotto il concetto chiave dell'arte, quindi come se essa (la Bibbia) fosse un'opera d'arte, valutata sul canone della 'bellezza' a misura d'uomo” (G. MARCHESI, “La via della bellezza nell'estetica di Hans Urs von Balthasar”, *Path 4* (2005) 395-412, 399); cf. G1 68.

¹⁵ F. ARDUSSO, *Imparare a credere. Le ragioni della fede cristiana*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1992, 173.

dell'autentico amore: “come nell'amore fra gli uomini incontriamo l'altro *come altro*, che nella sua libertà non può essere da me costretto, violentato, così nell'intuizione estetica è impossibile una riconduzione della forza che si manifesta alla propria immaginazione, alla propria fantasia”¹⁶. L'applicazione della categoria estetica al cristianesimo presuppone che la rivelazione sia letta non soltanto formalmente come ‘parola’, ma come ‘amore’ che assume forma visibile e percettibile. Per von Balthasar ‘estetica’ è un concetto prettamente teologico, ossia “l'intuizione, possibile soltanto nella fede, della gloriosa manifestazione dell'amore assolutamente libero di Dio”¹⁷.

Il perno della trattazione è Gesù Cristo che, col suo risplendere (evidenza oggettiva), rischiarà l'evidenza soggettiva, l'interiore esperienza della fede (G1). Lo stile teologico dei grandi pensatori cristiani (G2 e G3) – direzione nella quale si muove la metafisica occidentale (G4 e G5) – consiste proprio nell'accordare l'elemento soggettivo con quello oggettivo e, quindi, nel creare le condizioni affinché l'evidenza oggettiva possa risplendere senza ostacoli.

Il primo volume di *Gloria* solleva la questione della conoscenza teologica: in primo luogo della sua struttura soggettiva e dei suoi presupposti da parte dell'oggetto della teologia, avendo come convinzione di fondo l'inseparabilità della teologia fondamentale dalla teologia dogmatica. Questo primo volume mostra, ancora in modo astratto, un'estetica teologica, cioè “la legittimità e l'esigenza di considerare la rivelazione del Dio vivente, come è intesa dal cristiano, non soltanto dal punto di vista della sua verità e bontà, ma altresì da quello della sua inaudita gloria”¹⁸. Nella ‘Introduzione’ al secondo volume, von Balthasar ci informa che il primo compito dell'estetica teologica sarà “conferire tinta e pienezza storiche” alle proposizioni astratte del primo volume, mostrando gli svariati modi nei quali l'umanità ha esperito la rivelazione cristiana della gloria di Dio. Per constatare ove una grande figura teologica sia stata centralmente colpita dalla gloria di Dio, avverte von Balthasar, non basta “andar raccogliendo i passi (spesso scarsi, o convenzionali, o dipendenti da filosofie estranee) in cui si parla espressamente del bello. Piuttosto i punti decisivi di un'estetica teologica emergono volta a volta nel centro, nel cuore, nel-

¹⁶ H.U. VON BALTHASAR, *Solo l'amore è credibile*, Borla, Torino 1982, 55.

¹⁷ H.U. VON BALTHASAR, *Solo l'amore è credibile...*, 13.

¹⁸ H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica II. Stili ecclesiastici*, Jaca Book, Milano 1978 (G2), 1.

la visione originaria e nel punto focale che originariamente funge da cristallizzante nella formazione di un'opera [...]. Bisogna perciò ogni volta preoccuparsi di dedurre ed evidenziare per se stessi i momenti che si cercano da un piano prospettico generale conciso, ma il più esattamente possibile comprensivo" (G2 4).

Già nella Premessa a *Gloria I*, Tommaso d'Aquino è richiamato in un passo che possiamo considerare strutturante di un'estetica teologica:

Se tutto ciò che è bello sta oggettivamente alla confluenza di due momenti che Tommaso chiama *species* e *lumen*, forma e splendore, allora il loro incontro può essere caratterizzato dai due momenti del percepire e dell'essere rapiti. Dottrina della considerazione e della percezione del bello ('estetica', nell'uso che fa del termine la *Critica della ragion pura*) e dottrina della forza di rapimento del bello sono vicendevolmente connesse. Nessuno infatti può percepire in verità senza essere già stato rapito e nessuno che non abbia già percepito può essere rapito. Questo vale anche per il rapporto teologico tra fede e grazia. La fede infatti afferra, donandosi, la forma della rivelazione e la grazia si è sempre già impadronita del credente per tuffarlo nel mondo di Dio (G1 4-5).

1.1. La bellezza come punto di partenza

Von Balthasar è pienamente consapevole dell'importanza del punto di partenza. Nel primo paragrafo dell'introduzione a *Gloria I*, intitolato "Punto di partenza e obiettivo finale", egli costata che "l'inizio non costituisce un problema unicamente per l'uomo pensante, il filosofo. Non è soltanto costui, che ne rimane prigioniero e condizionato in tutti i suoi passi ulteriori" (G1 9). Ebbene, la parola iniziale della grande trilogia teologica di von Balthasar è 'bellezza', una parola con la quale il filosofo non inizierà mai le sue riflessioni, ma con la quale piuttosto le concluderà: "una parola anacronistica per la filosofia, la scienza e la teologia, che non può quindi essere oggi in nessun modo sfoggiata e con la quale si rischia di non trovare ascolto da nessuna parte. Se il filosofo non può cominciare con questa parola, ma tutt'al più (qualora non se ne sia scordato per strada) finire con es-

sa, non dovrebbe il cristiano, proprio per questo motivo, sceglierla come sua parola iniziale?” (G1 10)¹⁹.

La nostra parola iniziale si chiama bellezza. La bellezza è l'ultima parola che l'intelletto pensante può osare di pronunciare, perché essa non fa altro che incoronare, quale aureola di splendore inafferrabile, il duplice astro del vero e del bene e il loro indissolubile rapporto. Essa è la bellezza disinteressata senza la quale il vecchio mondo era incapace di intendersi, ma la quale ha preso congedo in punta di piedi dal moderno mondo degli interessi, per abbandonarlo alla sua cupidità e alla sua tristezza. Essa è la bellezza che non è più amata e custodita nemmeno dalla religione, ma che, come maschera strappata al suo volto, mette allo scoperto dei tratti che minacciano di riuscire incomprensibili agli uomini. Essa è la bellezza alla quale non osiamo più credere e di cui abbiamo fatto un'apparenza per potercene liberare a cuor leggero. Essa è la bellezza infine che esige (come è oggi dimostrato) per lo meno altrettanto coraggio e forza di decisione della verità e della bontà, e la quale non si lascia ostracizzare e separare da queste sue due sorelle senza trascinarle con sé in una vendetta misteriosa (G1 10-11).

Perché il *pulchrum* è il punto di partenza dell'estetica teologica di von Balthasar? L'elezione di questo trascendentale come punto di partenza è un *fatto* abbastanza anomalo; viene giustificato da un *motivo* che possiamo chiamare teologico o, in senso ampio, apologetico. È un fatto che von Balthasar opera “un capovolgimento dell'ordine gnoseologico dei trascendentali e pone il *pulchrum*, la bellezza, come punto di partenza, come principio filosofico e quindi come angolo prospettico della lettura che egli intende fare con la sua *Estetica teologica*. Questa è tutta volta alla contemplazione della rivelazione di Dio nella creazione del cosmo e dell'uomo e soprattutto nella parola rivelata della Bibbia, incarnata in Gesù Cristo, Parola proposta da Dio alla libertà dell'uomo”²⁰. Il motivo di questo capovolgimento è che “nel *pulchrum* filosofico, quale trascendentale dell'essere, von Balthasar individua l'approccio più valido per impostare una riflessione metodologica sulla dottrina della rivelazione biblica e cristiana, quindi sui cri-

¹⁹ “La categoria del bello ricopre nella filosofia contemporanea un ruolo insignificante. Hans Urs von Balthasar, che ha sviluppato la sua visione teologica partendo integralmente dalla categoria della ‘gloria’, dall'esperienza del bello, lo ha detto chiaro e tondo già all'inizio della sua ‘estetica teologica’” (J. RATZINGER, “Presentazione”, in J. TSCHOLL, *Dio e il bello in sant'Agostino*, Ares, Milano 1996).

²⁰ G. MARCHESI, “La via della bellezza...”, 403.

teri oggettivi che le sono propri come autorivelazione di Dio, del suo amore, e che costituiscono l'evidenza oggettiva della stessa rivelazione. Essi, a loro volta, fondano e garantiscono la giustezza dell'evidenza soggettiva espressa e attuata nella luce della fede²¹. Si tratta di un punto di partenza filosofico, motivato dallo scopo teologico dell'opera di von Balthasar:

La 'via della bellezza', individuata, tracciata e percorsa dalla riflessione balthasariana, se ha nel bello filosofico il suo punto di partenza, raggiunge invece nella contemplazione della bellezza divina, vale a dire nella gloria di Dio, il suo vero obiettivo che è quello di una riflessione prettamente teologica (*estetica teologica*), dall'inizio alla fine. Un simile procedimento teologico è impostato e viene sviluppato con un ricorso costante all'analogia sia sul piano metafisico (*analogia entis*) sia sul piano della rivelazione e della salvezza (*analogia fidei*)²².

C'è inoltre un motivo di opportunità per dare priorità al *pulchrum*: se un trascendentale è trascurato gli altri soffrono le conseguenze, perché sono convertibili. In un mondo senza bellezza, perché ormai non è capace di vederla, "anche il bene ha perduto la sua forza di attrazione, l'evidenza del suo dover-essere-adempiuto; e l'uomo resta perplesso di fronte ad esso e si chiede perché non deve piuttosto preferire il male" (G1 11). In un mondo che non si crede capace di affermare la bellezza, gli argomenti in favore della verità hanno esaurito la loro forza di conclusione logica.

E se è così dei trascendentali, solo perché uno di essi è stato trascurato, che ne sarà dell'essere stesso? Se Tommaso poteva contrassegnare l'essere come 'una certa luce' per l'ente, questa luce non si spegnerà là dove si è disimparato il linguaggio della luce stessa e non si lascia più che il mistero dell'essere esprima se stesso? Ciò che avanza è solo una porzione di esistenza che per quanto, come spirito, pretenda attribuirsi anche una certa libertà, rimane tuttavia completamente oscura e incomprensibile a se stessa. La testimonianza dell'essere diventa incredibile per colui il quale non riesce più a cogliere il bello (G1 11-12).

²¹ G. MARCHESI, "La via della bellezza...", 405-406.

²² G. MARCHESI, "La via della bellezza...", 409. Cf. J. VILLAGRASA, «L'Anselmo di Hans Urs von Balthasar. L'*analogia entis* maturata nel dialogo con K. Barth e riletta come *analogia libertatis*», *Alpha Omega* 13 (2010) 87-126.

Un altro motivo per la priorità di *pulchrum* lo ricaviamo dalla natura ‘epifanica’ della realtà. Infatti, la priorità della bellezza nella riflessione dipende da ciò che von Balthasar chiama il ‘fenomeno originario’, cioè il mistero della forma o della specie:

Formosus proviene da *forma*, *speciosus* da *species*. Immediatamente si pone però la questione sul ‘grande splendore che irraggia dall’intimo’ e rende *speciosa* la *species*: *splendor*. Nello stesso istante si ha la specie e ciò che irraggia da essa facendola preziosa e degna di essere amata. Nello stesso istante si ha il confluire degli elementi, indifferentemente dispersi, al servizio dell’uno che si rappresenta ed esprime e l’espressione dirompente di colui che riuscì a crearsi un siffatto corpo-parola: da se stesso, a partire da una interiorità, da una particolarità, da una radice dell’essere ed in sovrana ed elevata libertà. Nello stesso istante si ha l’interiorità e la sua comunicazione, l’anima e il suo corpo, la libera partecipazione secondo le leggi e la comprensibilità di un linguaggio. Questo è il fenomeno originario (G1 12).

Questo fenomeno originario naturale struttura anche la rivelazione sovranaturale. In sintesi, possiamo dire che in *Gloria* von Balthasar guarda la Rivelazione alla luce del principio ermeneutico della bellezza; nel primo volume, *La percezione della forma*, egli espone le categorie della sua nuova sintesi teologica. La Rivelazione divina, sostiene von Balthasar, avviene innanzitutto nella bellezza, nella grandiosità che attira e accende la fede. Il denominatore comune della bellezza e dell’amore è la gratuità, la quale è anche il segno caratteristico dell’agire di Dio nei confronti dell’uomo. Il filosofo Tommaso aveva sostenuto che la peculiarità della bellezza è il suo splendore: in sintonia col filosofo medievale, von Balthasar sostiene inoltre che la comprensione della verità e del bene non è possibile senza la conoscenza della bellezza. Infatti, solo quest’ultima consente di oltrepassare gli approcci formalistici e pragmatici alla verità, senza scivolare in atteggiamenti utilitaristici verso il bene. La bellezza naturale o artistica si presenta sempre come luce emergente da una profondità misteriosamente insondabile. L’elemento visibile occulta e, al tempo stesso, rivela questa dimensione interiore della bellezza. Il *logos* che appare anche nelle cose si rivela come amore e, per ciò stesso, come gloria e splendore che genera adorazione e tiene viva l’alterità nella relazione che si viene a instaurare tra Dio e l’uomo.

1.2. *L'estetica trascendentale e il trascendentale pulchrum*

Nell'introduzione al volume IV di *Gloria: Nello spazio della metafisica. L'antichità*, von Balthasar si occupa della bellezza come trascendentale e chiarisce in quale senso parla di una estetica trascendentale: "Da Omero e Pindaro attraverso Platone, Aristotele, Plotino, il primo e l'alto medioevo cristiano fino al rinascimento e al barocco regge l'intuizione che qui noi chiamiamo 'estetica trascendentale' nel senso che il *kalón* (in quanto realtà salva, sana, splendida, bella) è una delle determinazioni trascendentali dell'essere come tale" (G4 27). La rivelazione biblica può e deve entrare in dialogo con un'estetica trascendentale di questo tipo, che ha per oggetto il trascendentale *pulchrum*, mentre non può avere alcun interesse per un'estetica settoriale, categoriale, intramondanamente delimitata.

Le proprietà trascendentali dell'essere si chiamano così perché interessano ciascuna l'essere nella sua totalità; non possono perciò delimitarsi a vicenda, ma ineriscono armonicamente l'una nell'altra; neanche per un istante l'uomo antico avrebbe potuto pensare di stabilire dei confini al bello trascendentale rispetto al bene e al vero trascendentale, vige tra essi la *circuminsessio*, il bello-salvo-santo, che riconcilia e risana ogni cosa, include ogni volta in sé l'integrità etica e lo splendore della verità, anche se si danno gradi diversi in questa integrazione (G4 27)²³.

I trascendentali, benché abbiano estensione concettuale massima, non vanno separati dal concreto e dall'esperienza sensibile. Questa caratteristica non è esclusiva della bellezza; in essa è sicuramente più accentuata, ma è presente pure negli altri trascendentali:

Nessuna metafisica dell'essere in quanto tale e delle sue determinazioni trascendentali è disgiunta dall'esperienza concreta che è sempre sensibile. La verità in genere, l'apertura dell'essere nel suo

²³ Questi gradi sono i seguenti: "Il grado rappresentato da Omero e dai tragici apparve a Platone ancora difettoso rispetto a quello a cui egli mirava e in questo senso il mito 'estetico' avrebbe dovuto cedere il passo a una filosofia più seria ed esistenziale: Socrate muore infatti per la verità. Il cosmo è per il vecchio Platone *kalós* perché l'artefice dei mondi è *agathós* (*Timeo* 29c). In Virgilio e in Plotino la reciproca immanenza dei trascendentali si è fatta totale. Il medioevo si mantiene fondamentalmente fedele a questa compenetrazione ed è in grado di esplicitarla nella sua sottile metafisica rilevando sia l'inerenza del bello nel vero e nel bene, sia la sua distinzione da entrambi in forza di un contenuto suo proprio. Il rinascimento e il barocco nei loro aspetti migliori si nutrono ancora di questa metafisica antica e medioevale e in Heidegger ancora si rilevano elementi importanti di essa" (G4 27).

insieme si rende intuibile unicamente quando si perviene a giudicare di un vero determinato, la bontà in genere dell'essere quando ci si incontra in un certo particolare bene che accosta a noi il bene in genere e nello stesso tempo – a causa della sua finitezza, caducità, deficiente bontà – ce lo sottrae. E che ci sia del bello noi lo sappiamo dall'esperienza sensitiva che ce lo presenta e poi ritira, e a diversi livelli di profondità in una incomprensibile oscillazione ce lo svela e insieme nasconde: alla superficie come singola forma accattivante o come vivida luce d'un paesaggio o come accordo o intimità particolare; più in profondità quando qualcosa di molto semplice – il volto di un vecchio per esempio o il calmo contenuto dolore di una madre – d'un tratto tradisce una bellezza segreta (G4 33).

La struttura universale-concreto e tutto-frammento – così rilevante nella teologia di von Balthasar – va compresa adeguatamente alla luce dell'importantissimo concetto balthasariano di *Gestalt*²⁴, cioè di un concreto nel quale brilla diversamente o particolarmente il tutto dell'essere:

Qui, dove in diversi gradi di distinzione brilla ad ogni singolo essere ogni volta il tutto dell'essere, si offre il concetto della forma (*Gestalt*). Esso intende una delimitata totalità, come tale concepita, di parti e di elementi, e riposante in se stessa, che però per la sua consistenza ha bisogno non soltanto di un 'ambiente' (*Umwelt*) ma dell'essere nel suo insieme e in questo bisogno essa è una (come dice il Cusano) 'contratta' rappresentazione dell' 'assoluto' in quanto anch'essa nel suo piccolo campo trascende e domina le parti in cui si articola (G4 34).

Ogni essere reale che incontriamo è secondo gradi analogici diversi una *Gestalt*, la cui 'altezza' viene valutata in base al potere più o meno grande della sua unità a raccogliere elementi molteplici (*Ehrenfels*), ma tutte le *Gestalten* spiritualmente visibili rinviano ol-

²⁴ In una conferenza tenuta a Innsbruck il 22 maggio 1987, in occasione del conferimento del *Premio Mozart*, da parte della *Goethe Stiftung*, von Balthasar dice che Goethe è uno degli autori che più lo ispirarono nel suo lavoro. Quanto negli studi giovanili "appresi è ciò che più tardi posi al centro della mia opera [...] la possibilità di vedere, valutare e interpretare una *Gestalt*", questo è "lo strumento decisivo per tutto quanto da me prodotto" (H.U. VON BALTHASAR, "Quel che devo a Goethe", in E. GUERRIERO, *Hans urs von Balthasar*, Paoline, Cinesello 1991, 396). Il traduttore di *Gloria I* avverte nella prima nota: "Il termine «forma» (*Gestalt*), con cui l'autore rende la *species* e la *forma* latina, costituisce una delle parole chiavi per intendere il suo pensiero. Esso non va preso nel suo significato corrente di termine atto a designare l'aspetto formale della realtà, distinto dal contenuto. «Forma» indica qui piuttosto la struttura concreta dell'essere, che è sempre dotato di una unità che «informa», pervade ed eleva gli elementi costitutivi del tutto" (G1 4).

tre se stesse all'essere nella sua pienezza e perfezione il quale secondo Goethe 'non può essere da noi pensato'. La luce che irradia dalla *Gestalt* e che si apre alla comprensione è in tal modo indivisibilmente luce della forma stessa (la scolastica parla perciò di *splendor formae*) e luce dell'essere in genere in cui la forma è immersa per poter avere in genere reale *Gestalt* (G4 35).

Nella *Gestalt* l'essere è sempre presente e l'accesso all'essere è dato solo grazie all'esperienza sensibile, unica porta d'accesso alla metafisica. La *Gestalt* lascia vedere l'essere attraverso l'esistente e, al tempo stesso, vela la profondità. "Ogni infinità dell'essere è percepibile solo attraverso la finitezza della determinazione e ogni trascendentale è intuibile dall'esperienza concreta delle proprietà di ciascun ente: da un *verum* determinato noi intuiamo che cosa sia la verità in genere; da un bene determinato percepiamo la trascendentalità del *bonum*; dalla manifestazione di un singolo esistente, noi intuiamo la bellezza dell'essere come emersione immediata dall'origine. Il concetto di *Gestalt* è profondamente legato al trascendentale *pulchrum*, perché più di ogni altro, il *pulchrum* ha una funzione di protezione dell'origine: ciò che si svela annuncia la bellezza dell'essere, la quale però in sé resta velata. La percezione sensibile ci presenta effettivamente il bello, e al tempo stesso ce lo sottrae"²⁵. Nella *Gestalt* è insito un 'plus qualitativo' che non può essere espresso nella semplice misura e somma delle parti. "Fin dalla percezione sensibile, la *Gestalt* permette di gettare lo sguardo oltre la semplice presenza in direzione dell'essere e, oltre l'essere, all'origine, senza però dissolvere il reale: l'esperienza sensibile è l'esperienza dell'essere nel suo insieme, per mezzo del finito; è la manifestazione di ciò che, nella sua infinità, è poi immediatamente sottratto"²⁶. "Questo è il miracolo della bellezza trascendentale: che l'origine si dia nell'originato; che l'incondizionato ponga a se stesso delle condizioni; che il tutto si dia nel frammento"²⁷.

²⁵ G. FALCONI, *Metafisica della soglia...*, 209.

²⁶ G. FALCONI, *Metafisica della soglia...*, 256. "Nell'idea di *Gestalt* si raccoglie tutto lo sforzo di Balthasar, a livello gnoseologico, formale e ontologico di presentare l'infinito nel finito, l'assoluta trascendenza nell'immanenza, il tutto nel frammento. La *Gestalt* è la lingua dell'essere, la sua forma espressiva: all'appello dell'essere, la metafisica si risveglia e il filosofo porge l'orecchio, ascolta e attraverso l'essere percepisce la grazie della libertà dell'origine. Dalla prima parola – parola dell'uomo e parola dell'essere al tempo stesso – si spalanca la sorgente di ogni metafisica, che è la meraviglia per l'esistenza, perché tutto ciò che si fa presente allo spirito, nella sua assoluta dipendenza dall'essere, potrebbe non essere" (o.c., 257).

²⁷ G. FALCONI, *Metafisica della soglia...*, 259.

La *Gestalt* esprime la differenza tra essere ed essenza e governa la sussistenza reciproca che ciascun polo realizza nell'altro. Essa, nella differenza, annuncia l'origine come l'*a priori* della realtà. Questa struttura d'immanenza e di trascendenza nella *Gestalt* si dispiega analogamente in ambito estetico, religioso e rivelato:

Esteticamente parlando: quanto più alta e pura è una *Gestalt*, tanto più irradia la luce dalla sua profondità e tanto più essa rinvia al mistero luminoso dell'essere nel suo insieme. Religiosamente parlando: quanto più un essere è spirituale e autonomo, tanto più sa in se stesso di Dio e tanto più chiaramente rimanda a Dio. È impossibile che la rivelazione biblica si sottragga a questa legge metafisica universale, poiché Dio agisce nella storia umana, assume forma umana e incorpora alla sua forma umana, nella chiesa, l'umanità. In tal modo l'essere assoluto si serve, per manifestarsi nella sua abissale personale profondità della forma del mondo nella sua duplice lingua: ineliminabile finitezza della forma singola e rimando incondizionato e trascendente di questa forma singola all'essere in generale (G4 36).

Grazie a questa legge metafisica universale, il trascendentale bello e l'estetica trascendentale possono essere al servizio della teologia: "Quest'apertura di ogni bella forma, che nell'espressione più perfetta e più determinata esprime sempre più di quanto i contenuti stessi comportino (appunto l'infinità della gloria), rende il bello come tale disponibile per la forma della rivelazione" (G4 38). La *Gestalt* è "lo strumento capace di porre in relazione il finito con l'infinito, garantendo la distanza, senza interrompere il rapporto; sarà lo strumento formale per ragionare realmente anche laddove l'iniziativa può essere esclusivamente divina, ovvero nel dominio della rivelazione"²⁸.

Quanto più emergono esatte le analogie [tra la gloria trascendentale e la bellezza intramondana e categoriale] tanto più anche si aprono le distanze. Ciò vale non solo per le strutture obiettive della bellezza governate dai concetti della 'forma', dell' 'armonia' (proporzione) e dello 'splendore' (*claritas*: i tre elementi della bellezza in Tommaso d'Aquino), ma vale altrettanto e di più ancora per le strutture soggettive che dopo il mutamento kantiano del concetto di trascendentalità si presentano in primo piano, per il rapporto tra soggetto e oggetto, decisivo, come aveva già rilevato Bonaventura, precisamente per la bellezza (G4 39).

²⁸ G. FALCONI, *Metafisica della soglia...*, 15.

Il *pulchrum* come ultimo trascendentale custodisce e sigilla il vero e il bene. Non c'è “nulla di vero e di buono alla lunga senza la graziosa luce di quello che viene donato senza uno scopo” (G4 42). Senza la bellezza gli altri trascendentali, e pure il cristianesimo, resterebbero snaturati e senza la loro forza propria. Lo si vede nelle teologie e vite autentiche, quelle dei santi:

Anche un cristianesimo che al passo del mondo moderno si consegnasse al solo vero (fede come sistema di proposizioni esatte) o al solo buono (fede come ciò che è più utile e più salutare per il soggetto) sarebbe già caduto dall'altezza che gli è propria. Ma quando i santi dedicavano la loro esistenza alla sempre maggiore gloria di Dio erano anche sempre i custodi del bello (G4 42).

Nella cornice di questa estetica teologica, vediamo più in particolare il trascendentale *pulchrum* in Tommaso d'Aquino, secondo l'interpretazione che ne fa von Balthasar alla fine del volume IV di *Gloria*.

2. Il trascendentale *pulchrum* in Tommaso d'Aquino

Le pagine su Tommaso contenute in *Nello spazio della metafisica*, sono pagine fondamentali perché qui Balthasar presenta alcuni elementi del proprio pensiero che in altre opere vengono utilizzati ma non spiegati direttamente. Questo vale anche per *Verità del mondo* che dà per scontato quanto qui viene detto. Tommaso il cui grande merito è quello di aver soprattutto messo in ordine il materiale che gli proveniva dal passato, rappresenta come Balthasar dice, un *kairos*, ovvero un momento fondamentale del pensiero umano: egli, con la sua ontologia e con l'antropologia ad essa conseguente, raggiunge risultati cui non sarà più possibile rinunciare²⁹.

²⁹ G. FALCONI, *Metafisica della soglia...*, 106. Dei sei punti trattati da Falconi dedicati a Tommaso d'Aquino nel capitolo “Eredità”, il primo e l'ultimo sono i più pertinenti per il nostro tema: a) La dottrina dell'*actus essendi* e la distinzione reale (106-108); f) la de-essenzializzazione della realtà e il *pulchrum* come trascendentale (127-132). Va comunque notato che in *Verità del mondo* il *verum* è definito come ‘apertura in quanto movimento’ e il *bonum* come ‘comunicazione’ attraverso la quale l'essere si dà. Il *pulchrum* non è definito ma descritto come “la trasparenza dello sfondo dell'essere, ricolmo di mistero, attraverso ogni manifestazione” (VM 221), “l'emergere immediato dell'infondatezza del fondo da ogni essere

2.1. *La posizione del problema*

San Tommaso sintetizza e armonizza il materiale che riceve in eredità da Aristotele, Agostino, Dionigi pseudo-Areopagita, Boezio ed Alberto Magno. L'originalità tomistica sta nell'aver illuminato questa eredità e la teoria dei trascendentali con la sua determinazione dell'*esse* e della relazione dell'*esse* alle essenze. Il materiale che riceve è teologico perché la metafisica greca è orientata al *theion* e perché gli autori cristiani hanno “assunto questa estetica ‘naturale’ per compierla e trascenderla in base alla rivelazione” (G4 355).

San Tommaso concepisce l'*esse* come la pienezza e perfezione non-sussistente di ogni realtà e come massima similitudine della bontà divina (*similitudo divinae bonitatis*: *De ver.*, q. 22 a. 2 ad 2). Dio non è concepito come l'essere delle cose, bensì relegato oltre e sopra l'essere mondano. Sappiamo che è, ma non che cosa sia. Abbiamo una conoscenza di Dio che “superandosi si cancella e si elimina in un più alto e definitivo non-sapere” (G4 356). In questo modo veniamo a conoscere meglio la sua trascendenza: si conosce Dio nella misura in cui è riconosciuto lontano dai suoi effetti; in altre parole, viene conosciuto mediante negazione. Tommaso è molto lontano sia dall'ontologismo che considera Dio come ciò che per primo è conosciuto, sia dalla pura dialettica tra i concetti di ‘Dio in sé’ e ‘Dio per noi’. La sua è una filosofia dell'analogia dell'essere; antitesi delle filosofie dell'identità che lo hanno preceduto e gli seguiranno. La dottrina tomista della distinzione fra *esse* ed *essentia* è una formula filosofica; ma essa permette “di separare finalmente in modo netto la ‘gloria’ di Dio dalla bellezza cosmica” (G4 357).

Von Balthasar considera che in questo tema della distinzione reale e della bellezza – e più per l'ontologia generale che per la sua estetica – san Tommaso è e resta un *kairos*, per tre motivi: primo, perché “l'ontologia si esibisce qui come autentica filosofia (e si distanzia perciò consapevolmente da una teologia della rivelazione), ma costruisce al riguardo sulla ontologia ‘teologica’ dei greci e dei primi scolastici, i quali avevano assunto l'essere, unitamente alle sue proprietà, come dinamico-trasparente in ordine alla divinità” (G4 357); secondo, perché Tommaso vede l'uomo, a cui è dato di pensare l'essere, in “oscillazione tra natura e sovrannatura: è disponibile infatti, a partire dalla

fondato” (VM 220), “l'insondabilità che dà se stessa” (VM 221). La descrizione a partire da quanto ha detto sul *verum* in certo modo sacrifica il *pulchrum*.

natura, al rivelarsi di Dio nella grazia e, pur non avendo a tanto nessun diritto, non è definitivamente realizzabile senza di essa, e in questo sta appunto la sua nobiltà (ST I-II, q. 5 a. 5 ad 2)” (G4 357); terzo: “Tommaso è istante storicamente transeunte fra un mondo antico che pensa monisticamente (alla maniera greca o cristiana) che vedeva filosofia e teologia formanti un tutt'uno, e un mondo dualistico ormai alle porte il quale (alla maniera cristiana o non cristiana) dividerà lacerandole in due parti filosofia e teologia della rivelazione, e da ognuna cercherà di comporre una totalità” (G4 358).

Von Balthasar considera che questo istante storicamente transeunte “può idealmente restare la parentesi che tutto include se viene pensato in modo sufficientemente comprensivo. E se Tommaso non perde mai di vista l'allusività ontica dell'essere verso Dio eternamente nascosto, né l'allusività noetica della ragione verso la possibile rivelazione di questo Dio, intendendo in tal modo ogni metafisica orientata alla 'teologia', egli non dimentica tuttavia neppure che la rivelazione illuminante del Dio nascosto e la conoscenza mediante la fede e il dono dello Spirito Santo non eliminano la teologia negativa ma la trascendono e la compiono” (G4 358). L'emersione del Fondamento assoluto col suo Verbo e il Suo Spirito eterni nella regione dell'*ens commune* dimostra che l'essenza di Dio non appartiene all'*ens commune*.

Vediamo come Tommaso armonizza il materiale sulla bellezza che riceve in eredità e come lo ordina in una originale sintesi.

2.2. L'eredità

Tommaso d'Aquino “lavora con il materiale a sua disposizione ben sapendo che il compito dell'uomo sapiente è quello di mettere ordine. Ci sono anzitutto le definizioni della bellezza che congiungono ormai ai vertici una lunga tradizione. Questi vertici sono tre: Dionigi, Agostino, Aristotele” (G4 358-359). Tommaso tenterà di armonizzare le diverse definizioni ricevute.

Per Dionigi la bellezza è *consonantia et claritas*. *Consonantia* è armonia, proporzione, ordine; sottolinea l'aspetto strutturale ed orizzontale. *Claritas* è splendore e luce che viene verticale dall'alto. Tommaso cerca di ridurre a questo aspetto plotinico-platonico la descrizione agostiniana di derivazione stoica: *Pulchritudo corporis est*

*partium convenientia cum quadam coloris suavitate*³⁰. Alberto Magno e Tommaso hanno ampliato trascendentalmente questa definizione limitata al piano corporeo, intendendo la *coloris suavitas* come la forma fenomenica materiale della *claritas* generale. Da sant'Agostino, Tommaso riprende l'oggettività della bellezza (non perché qualcosa è amato è bello, ma è amato perché è bello) e la appropriazione della bellezza alla seconda persona divina. Aristotele segnala come aspetti della bellezza la *simmetria e la grandezza adeguata*. Questo secondo aspetto viene interpretato da san Tommaso come *perfectio*, cioè come essere ordinato.

Questi diversi affluenti gli permettono di dire a modo di conclusione che il Figlio di Dio è 'bello' come "*perfecta imago (= aequalitas e consonantia cum Patre*: Agostino), come detentore della *perfecta natura Dei* (Aristotele), come 'perfetta Parola del Padre' egli ha la *claritas* (Dionigi) che irradia su ogni cosa e in cui ogni cosa si riverbera (Alberto)" (G4 360). Nella *Summa theologica*, più sintetico, Tommaso chiama il Figlio *imago expressa Patris* (ST I, q. 39 a 8).

Riguardo alla condizione di trascendentale, san Tommaso prende distanze da Dionigi che unisce il *pulchrum* al *bonum*; con Alberto lo avvicina al *verum*: il buono è desiderato come meta da raggiungere; il bello viene ammirato ed amato per amore della sua forma; è ciò che piace, a me ma non per me; bensì piace a me *in se stesso*, in quanto visto: *pulchra dicuntur quae visa placent* (ST I, q. 5 a. 4 ad 1). "La 'relazione al potere cognoscitivo' distingue il bello dal buono e lo fa irradiare dal vero come *pulchritudo veritatis*" (G4 361).

2.3. L'essere come simbolo di Dio

Von Balthasar rintraccia un'evoluzione nel pensiero dell'Aquinate; lo sviluppo della sua teoria della bellezza descrive una curva serpentina: "parte con prefissi agostiniani-albertini ('forma' come 'splendore') senza ancora espressa considerazione della trascendentalità, poi su prefissi aristotelici si volge al tema che sembra tomistico-specifico: riduzione alla proporzione e all'ordine (al punto che il motivo della *claritas* quasi scompare), per infine tornare a ripiegarsi un'altra volta e con sorpresa (nel commento a Dionigi) sul versante 'platonico' facendo definitivamente emergere la trascendentalità dalla bellezza" (G4 361-362).

³⁰ In IV Sent., d. 44 q. 2 a. 4 obj. 5

Questo itinerario si spiega con la rilevanza che acquisisce un 'filosofumeno' che Tommaso ricava da Dionigi: "la dottrina dell'*actus essendi* come prima, immediata e universale operazione di Dio nel mondo. Tommaso parla di un *processus essendi a divino principio in omnia existentia; nomen entis designat processum essendi a Deo in omnia entia* (In DDN c. 5 lc. 1)" (G4 362). Egli, come Dionigi, non ipostatizza le 'emanazioni' e le intende come un'unica causa divina. La processione-emanazione dell'essere da Dio è la processione della realtà.

L'*esse* è a un tempo *communissimum* – ciò in cui tutti comunicano come all'inconcepibilmente *perfectissimum* – e *intimum, quod profundius omnibus inest*, esso fonda infatti l'unità più intimamente profonda di ogni essere singolare e particolare. Esso è la vastità che tutto abbraccia [...]; realizza le nature solo in quanto *si* realizza nelle nature. Non ha in sé stesso una sussistenza ma inerisce alle nature: *esse non est subsistens sed inhaerens* (*De pot.*, q. 7 a. 2 ad 7). Tommaso si vieta rigorosamente di pensare questa autorealizzazione del reale come attuazione di una potenza (passiva): 'piuttosto' le nature sono potenziali verso l'atto realizzante dell'essere. Ma poiché l'*esse* non sussiste, non si può neppure dire che esso faccia emergere le nature come 'sue' possibilità; solo in esse appunto esso perviene a 'stare' e alla sussistenza. Sulla infinità del possibile che può partecipare all'atto dell'essere solo l'intelletto divino può 'escogitare' e tracciare le forme ben definite dell'attuazione, anche se queste non vengono aggiunte all'atto come un elemento esterno, bensì stampate, diciamo così, sulla sempre illimitata estensione dell'*actus essendi* (G4 363).

Le forme non sono altro che *quaedam sigillatio divinae scientiae in rebus* (*De Veritate* q. 2 a. 1 ad 6). In questo modo si rende chiara una nuova specie di intimità di Dio nella creatura, un'intimità concepibile unicamente in ragione della distinzione tra Dio e l'*esse*. "Non dovendo più pensare la partecipazione alla realtà – arcipropriaria prerogativa di Dio – da parte della creatura come una scomposizione o come un depotenziamento dell'essere divino specifico (il che si era sempre verificato in campo extracristiano), anche le essenze delle cose possono apparire non come pure scomposizioni di segno negativo, ma come posizioni e determinazioni positive da parte della onnipotente libertà di Dio, e quindi fondate nel solo amore di Dio" (G4 364). Nella 'distinzione reale' Dio guarda la sua creatura con occhio libero; quando la finitezza del suo essere mostra alla creatura la sua radicale alteri-

tà da Dio, essa si sa – in quanto reale – immensamente beneficata nella sua partecipazione all’essere reale di Dio. “Così l’*esse*, come Tommaso pensa, è nello stesso tempo interamente pieno ed interamente nulla; pieno perché l’elemento più nobile, il primo e massimamente proprio effetto di Dio, perché ‘Dio causa ogni cosa mediante l’essere’, e ‘l’essere è il primo e più intimo di tutti gli altri effetti’; e invece nullo perché esso come tale non esiste, ‘infatti come non si può dire che il correre corre’, bensì colui che corre, così non si può neanche dire che ‘l’essere è’” (G4 364).

La differenza reale tra *esse* ed *essentia* apre lo sguardo verso Dio come essere sussistente e, allo stesso modo, chiude tale sguardo e gli vieta la presa. Lo spirito creato che conosce è situato in questa differenza: la pienezza attualmente illuminata (*lumen intellectus agentis*) e la nullità (*intellectus possibilis*); nullità nella quale lo spirito trova il reale ogni volta là dove il reale perviene alla sussistenza, cioè nella sussistenza delle essenze materiali finite (*omnis cognitio incipit a sensu*). L’età che segue a Tommaso non è stata in grado di reggere questa oscillazione, ma “o ha livellato l’*esse* in un supremo e vacuo concetto essenziale che – come un puro là – si può faticosamente derivare, astrarre dalle essenze: il razionalismo”; o lo ha fatto coincidere con Dio e “generare dal proprio grembo le essenze nel divino processo del mondo: l’idealismo panteistico” (G4 365). In entrambi i casi si arriva alla morte della filosofia. “Tutte e due le forme di logicizzazione e di essenzializzazione dell’essere distruggono il suo mistero sovraessenziale e sovralogico, tutte e due portano all’estinzione l’immagine e il simbolo che brilla nell’essere, quell’immagine che i greci hanno di continuo considerata nei loro presagi senza poterla riconoscere a sufficienza nella sua distinzione da Dio” (G4 365-366).

“La dissenzializzazione [*sic*] della realtà che Heidegger postula e che san Tommaso ha raggiunto è una conseguenza intrafilosofica dell’illuminazione del fondo divino delle cose grazie alla rivelazione biblica: dove Dio si risolve alla creazione in quanto amore che tutto sa e può, cade ogni restrittiva frammentazione dell’essere in essenze finite, esso è allora in grado di stare come in sospeso *davanti* al Dio libero senza delimitazioni di essenze in una libera infinità, semplicità e perfezione creaturale, e unicamente così diventare simbolo allusivo della bontà divina” (G4 366).

Solo così la creatura davanti a Dio è liberata anche in rapporto a Dio e può con tutte le sue forze puntare su Dio ed amarlo, senza per

questo dover assecondare il perverso richiamo che la obbliga a negare se stessa nella sua essenza finita.

La metafisica di Tommaso d'Aquino è in tal modo il riflesso filosofico della libera gloria del Dio vivente della bibbia, e in questo l'adempimento profondo dell'antica (e cioè umana) filosofia. Essa è una celebrazione della realtà del reale, di quel mistero dell'essere che avvolge ogni cosa e sovrasta ogni umana pensabilità, mistero gravido dello stesso mistero di Dio, mistero in cui le creature hanno accesso alla partecipazione della realtà di Dio e che, nella sua nullità e non-sussistenza, è comunque attraversato dalla luce della libertà del fondo creante in quanto amore senza fondo (G4 366).

Ci troviamo di fronte ad una metafisica concepita come estetica. È necessario cogliere la particolarità di questa concezione e, più specificamente, l'*allargamento di senso* che in essa hanno le nozioni tradizionali dell'estetica³¹.

2.4. *Metafisica come estetica*

Tommaso lavora su un materiale speculativo estetico che gli arriva dalla tradizione, ma questo materiale, in forza d'un cambiamento della struttura di fondo della metafisica, deve necessariamente subire una svolta valutativa.

Nelle formule tramandate si trattava, è vero, della prerogativa trascendentale del bello: ma ciò che in Tommaso viene determinato dal bello è solo quell'essere che non è pensabile se non nella 'distinzione reale' (come *esse* in e sopra l'*essentia*). L'estetica essenzialistica della 'misura, numero e peso', della *convenientia et claritas* ha tutta la sua giustificazione nel fatto che la realtà si realizza soltanto nelle essenze, e dal momento che il conoscere dell'uomo si verifica ogni volta a partire dal sensibile-concreto, il punto di partenza dell'estetica dovrà necessariamente essere (anzi esserlo più che mai) la bellezza corporea esperita nel piano empirico-sensitivo (G4 367).

La sfera delle essenze può essere solo sintetizzata in un elemento sovraessenziale che lo trascende. In quest'ordine, le categorie estetiche delle essenze devono affermare più di quello che sembrano poter

³¹ Nel seguente paragrafo ci limitiamo a G4. Come si vedrà in seguito, in *Epilogo* c'è una giustificazione più articolata di questo allargamento metafisico della estetica.

offrire: loro stesse ed il mistero della ‘relazione’ tra *esse et essentia*. Questa relazione-proporzione si trova nel fondo di ogni bellezza del mondo; questa proporzione sta in un’immediata trasparenza verso l’ultimo libero fondo creatore di Dio da cui arcanamente deriva la bellezza del mondo³². Per questa ragione i concetti estetici conclusivi non ruotano intorno alla ‘forma’, ma sono concetti di relazione: *ordo, ordinatio, dispositio, proportio, proportionalitas*. C’è una prima proporzione tra materia e forma: la materia si trova nell’ordine di essere adempiuta dalla forma secondo un determinato ordine di rapporti. La creatura, però, è essenzialmente “*proportio* tra *esse et essentia*, così che il suo rapporto a Dio diventa il ‘rapporto di un rapporto’, cioè che Tommaso definisce con il termine *proportionalitas*” (G4 368). Per un aspetto le essenze si fondano nell’essere e, per un altro, l’essere ha fondamento nelle essenze. Dovunque si verifichi un rapporto fondante, lì c’è ordine (*ordo semper dicitur per comparisonem ad aliquod principium*: ST I, q. 42 a. 3) e ogni ordine è una certa proporzione. “Il fondante ultimo è Dio, per cui si capisce che fondare in quanto ordinare è un’attività spirituale: *ordo ad rationem pertinet*, giacché solo lo spirito intuisce dei rapporti allo scopo di guidarli per il giusto senso al fine. Perciò ogni ordine del mondo, come ripete e spiega di continuo Tommaso, è a un tempo immanente e trascendente: essendo tutte le cose fondate e rapportate a Dio, esse possono anche essere ordinate a vicenda da relazioni fondanti” (G4 369).

Con questi presupposti Tommaso può affermare che il fondo primo di ogni bellezza è Dio in quanto causa della *consonantia* e *claritas*. *Claritas* nel senso che fa partecipare le cose alla sua luce. *Consonantia* in due sensi: in quanto Dio ordina e sé tutte le cose e a sé le rivolge e richiama sulla via del ritorno (*kalón* da *kalein*); in quanto raccoglie e ordina le cose anche le une verso le altre. Dio, poi, fonda non per forza o bisogno, bensì per amore alla propria bellezza; tutto è stato creato per imitare, in quanto è possibile, la bellezza divina. L’ordine del mondo nel tutto e nel particolare riposa in tal modo su una duplice necessità:

La prima, onnifondante, consiste nel fatto che Dio deve alla sua propria sapienza e onnipotenza tutto ciò che egli vuole manifestare, nella sua insondabile libertà, della propria divina bontà nel

³² “Tommaso potrà perciò senza imbarazzo appropriarsi l’intera metafisica esteticamente teologica del Areopagita, finalmente libera da ogni sospetto di panteismo grazie alla mediazione dell’essere” (G4 367).

mondo; la seconda sta nel fatto che Dio fornisce alle essenze tutto ciò che la sua sapienza e onnipotenza ha disposto ad esse spettante; ma questa seconda necessità dipende dalla prima, il che insieme significa che ogni merito della creatura che realizza il proprio essere secondo la volontà di Dio si fonda su una imperscrutabile grazia previa. Essendo il reale l'effetto più proprio di Dio e fondandosi il reale sulla libera bontà di Dio, tutto è perciò, grande o piccolo che sia, oggetto della sua provvida cura dell'essere (G4 370).

I trascendentali non possono essere definiti. “La circoscrizione del bello mediante allusioni come *integritas* (*perfectio*), *proportio* (*harmonia, convenientia*), *claritas*, *ordo* è un ruotare in cerchio senza possibilità di decorsi o di costruzioni univoche. L'ingresso nel bello sta nell'esperienza sensitiva della bellezza, il che è un *primum* irriducibile; ma è chiaro che, come in genere i trascendentali, anche la bellezza – anche quella sensitiva! – può esser riconosciuta soltanto da uno spirito libero e ragionevole” (G4 370-371).

Nell'ultimo capitolo di *Gloria IV*, von Balthasar ha presentato l'estetica trascendentale che si può ritrovare nelle opere di Tommaso d'Aquino, da una prospettiva più filosofica però sempre con le opportune integrazioni teologiche. In *Epilogo* si può vedere in modo più esplicito il rapporto stretto che c'è tra la bellezza e la teologia rivelata.

3. Rilevanza teologica del *pulchrum* in *Epilogo*

La parte centrale di *Epilogo*, ‘Soglia’, offre una visione sintetica della metafisica di von Balthasar ed è suddivisa in sette capitoli. Il primo, *Bedenken des Seins* (Riflessioni sull'essere), presenta l'oggetto del compito metafisico: farsi carico dall'essere del mondo. Questo compito continua la domanda religiosa della prima parte, ‘Pronao’, ma invertendo l'orientamento interrogatore, con un viraggio dalla domanda per la cosa ultima – lo scopo finale dell'esistenza umana – alla domanda su ciò che si conosce per primo ed è apparentemente evidente, certissimo. Secondo Tommaso d'Aquino questo *primum* che trova lo spirito conoscente è l'ente. In questo capitolo viene assunto il metodo di integrazione di filosofia e teologia tipico di von Balthasar. La luce cristiana è una luce teologica che fa risplendere qualcosa di genuinamente filosofico: le proprietà dell'ente, i trascendentali.

3.1. *Trascendentali e movimento epifanico in Epilogo*

Von Balthasar considera che le proprietà ‘trascendentali’ dell’ente “sembrano garantire l’approccio più adatto ai misteri della teologia cristiana” (E 117). Ai tre trascendentali che articolano la *Trilogia* – ‘estetica’, ‘drammatica’, ‘logica’ – *Epilogo* antepone l’*unum*:

Di queste proprietà ne furono rilevate tre: ‘bello’, ‘buono’, ‘vero’, ma diventerà in seguito chiaro quanto essi – proprio perché percorrono insieme inevitabilmente l’intero essere – sono a vicenda inseparabili, sono anzi l’uno nell’altro. Prima di essi viene trattata di norma la proprietà dell’‘uno’, ma si vide chiaro nella *Trilogia* che la problematica particolare di quest’ultimo trascendentale accompagna i tre indicati per primi. Ma può essere significativo trattare qui inizialmente dell’‘uno’ distintamente dagli altri, ed allora risulterà evidente perché questi tre sono stati trattati nella *Trilogia* secondo un ordine di serie insolito (E 117)³³.

Se il capitolo primo offre la struttura e la logica di ‘Soglia’, il secondo, *Sein und Seiendes* (Essere ed esistente-essente), approfondisce l’essere in se stesso e nelle sue differenze. Il capitolo terzo, *Erscheinung und Verborgenheit* (Apparenza [manifestazione] e nascondimento [occultamento]), analizza attraverso questi due termini paradossali il mistero ‘epifanico’ dell’essere. Il capitolo quarto, *Polarität im Sein* (Polarità nell’essere), tratta dell’unità dell’ente che è il trascendentale soggiacente alla *Trilogia*. Il capitolo quinto, *Sich-zeigen* (mostrar-si), si occupa della bellezza come mostrar-si dell’essere. Il capitolo sesto, *Sich-geben* (dar-si), considera la bontà come darsi dell’essere. Il capitolo settimo, *Sich-sagen* (dir-si), ricapitola nel trascendentale *verum* i trascendentali *pulchrum* e *bonum* per sottolineare il carattere epifanico della realtà. Nella formula sintetica di *Ultimo rendiconto* possiamo riassumere la proposta di von Balthasar:

L’unità è dunque polare nel campo del finito. La stessa polarità può essere dimostrata per il buono, il vero, il bello. Un essere *appare*, ha luogo un’epifania: in ciò è bello e ci rende felici. Appa-

³³ Va notato che von Balthasar ha esposto più volte la sua dottrina dei trascendentali e, nelle varie presentazioni, utilizza metodi diversi secondo il punto di partenza. In *Verità del mondo* egli prende le mosse dal *verum*, in *Gloria* dal *pulchrum*, e in *Epilogo* dall’*unum*, al quale fa seguire gli altri tre in un ordine di esposizione inverso a quello di *Verità del mondo*: von Balthasar inizia con il ‘mostrarsi’ dell’essere, per passare poi al suo ‘dar-si’ e per finire con il *verum*, inteso me ‘dir-si’.

rendo ci si dona: è buono. E donandosi *si esprime*, si svela: è vero (in sé e nell'altro cui si rivela) (UR 90).

I trascendentali, nella elaborazione dottrinale nel Medioevo, sono determinazioni universali che appartengono all'ente in quanto tale e che, pertanto, trascendono ogni specie e categoria; essi sono coestensivi con l'ente in modo tale da predicarsi di ogni ente e, come l'ente, sono indefinibili. La luce dei trascendentali brilla solo se rimane integra. Isolare uno dall'altro o dimenticare qualcuno è a danno di tutti. Von Balthasar, senza ignorare che i trascendentali in questione – la verità, la bontà e la bellezza – includono nella loro nozione una relazione all'uomo, rileva tuttavia che si trovano *principaliter in re*, che sono inerenti all'essere come tale. Ciò si deve alla sua fondazione in un movimento interno dello stesso essere che presuppone la distinzione in due poli, tra i quali avviene un movimento 'epifanico'.

Von Balthasar, prima di parlare di ogni trascendentale in particolare, dedica il capitolo terzo di 'Soglia', *Manifestazione ed occultamento*, a questo movimento epifanico dell'essere. La differenza tra l'essere e gli enti, oggetto del capitolo secondo, genera un'epifania perché il fondamento si manifesta. Dato che la differenza polare è la struttura propria dell'essere finito, il carattere epifanico è universale. Il mistero dell'essere è, anche, un mistero manifesto, perché l'essere appare negli enti. In questo movimento epifanico si fondano la verità, la bontà e la bellezza. I trascendentali sono diversi aspetti di questo movimento e di questa polarità. A partire dalla polarità dell'essere – oggetto del capitolo terzo di 'Soglia' – con la sua differenza espressiva e costitutiva (*unum*) sorgeranno le altre manifestazioni dall'essere: il mostrar-si (*pulchrum*), dar-si (*bonum*) e dir-si (*verum*) dell'essere. Questa triade di trascendentali è fondata nel carattere epifanico dell'essere reale. Quasi alla fine di 'Soglia', von Balthasar getta questo sguardo retrospettivo ai rapporti e ai contesti dei modi trascendentali dell'essere mondano:

Ovunque risulta evidente la loro reciproca compenetrazione, nonostante che essi come modalità dell'essere siano a vicenda distinti. Il fenomeno di fondo era il carattere epifanico che tutti li investe: mostrarsi (bello) - darsi (buono) - dirsi (vero) erano aspetti diversi di questo obiettivo apparire che ricorda l'illuminarsi della luce, che è però significativo unicamente se si resta fermi alla differenza tra apparizione (*Erscheinung*) ed apparente-apparso (*Er-*

scheinenden). L'apparizione senza qualcosa che appare in sé decade in pura apparenza (*Schein*) (E 139).

I trascendentali sono, pertanto, frutto del movimento ontologico ('Soglia', cap. 3) tra l'essere non-sussistente e le essenze finite ('Soglia', cap. 2). Da questo 'movimento' universale o 'fenomeno fondamentale' (prima era stato chiamato fenomeno originario), coestensivo alla legge fondamentale della polarità e della differenza, sorge la ricchezza dei trascendentali. Ci limitiamo a considerare la rilevanza teologica della bellezza, esposta nel cap. 5: "Mostrar-si".

3.2. Rilevanza teologica di pulchrum

Von Balthasar afferma che dalla "trascendentale epifania di ogni essere mondano si può gettare previamente un sguardo sulla struttura della rivelazione dell'assoluta Realtà, al cui centro sta la figura-forma (*Gestalt*) di Gesù Cristo" (E 127). Consideriamo più attentamente questa analogia.

Partiamo dal fatto che "ogni essere mondanamente esistente è epifanico" (E 123). C'è un'epifania delle nature viventi. Così, il principio vitale di un albero, invisibile in se stesso, si mostra essenzialmente nella forma, crescita, modificazioni varie dell'albero visibile. "Nella varietà di queste forme fenomeniche l'albero dilata la ricchezza della sua essenza e manifesta in essa la realtà che gli è propria all'interno della realtà universale. Esso ha una forma che si modifica organicamente e che proprio nel suo mutarsi non arbitrario ma regolato da leggi si dimostra come forma unitaria e immutabile. La forma fenomenica di un essere è il modo in cui questo si esprime, una specie di lingua senza suono ma non inarticolata, dove le cose esprimono non soltanto se stesse, ma anche sempre il reale universale che (come 'non subsistens') rimanda al reale sussistente" (E 124). Goethe direbbe che tutte le cose presentano una forma (*Gestalt*) che l'occhio capace di vedere sa leggere come "forma caratterizzata che vivendo si svolge". Troviamo il paradosso del velamento nello svelamento, o il fenomeno del rinvio o allusione, che inerisce alla forma caratterizzata come senso e senza la quale essa potrebbe essere sì forma, ma caratterizzata da niente.

Quanto più l'elemento caratterizzante diventa libero, in un modo tanto più articolato e personalmente unico esso si esprime – nel più chiaro dei modi nella lingua umana – ma precisamente la li-

bertà dell'autoapertura permette poi a colui che si apre anche di più profondamente nascondersi: la libertà come tale non può venir costretta a mostrarsi, nella stessa misura in cui essa può mostrarsi. In tutti i casi, anche in quelli puramente naturali, l'epifania degli esseri è la loro autointerpretazione, è interpretativa, anche se solo allusiva. E dal momento che essi trasmettono a un soggetto il loro significato, spetta a costui il compito dell'esplicazione (E 124).

Il reale ignoto può mostrarsi al soggetto in una forma compiuta e bella. La stessa luce che illumina la forma "rimanda alla realtà che in essa appare e che a un tempo la supera. In questa duplicità di forma luminosa riposante in se stessa e di ultra-allusività della forma verso un essere (reale) che si fa luce in essa si trova l'intima polarità della proprietà trascendentale dell'essere, la bellezza" (E 125). Sul piano dell'arte, il classicismo accentua massimamente la forma stessa mentre il romanticismo il suo rinviare oltre se stessa. Quando si percepisce unitamente alla forma il rinvio dell'epifania alla sua realtà nascosta, il bello si riferisce al vero essere, dove il bello si mostra indiviso dal buono e dal vero.

Il fenomeno o forma può essere bello anche separato da questa sua profondità, identificandola erroneamente in se stesso: allora diventa apparenza (*Schein*). Per essere apparenza di qualcosa ha bisogno del rinvio che inerisce alla forma, allora è epifania. Se ciò che emerge nell'apparire viene negato come non esistente, la pura apparenza diventa l'istanza ultima. Ciò può voler dire a sua volta due cose: se svanisce l'interesse alla 'cosa in sé', allora l'apparire viene valutato come ciò che unicamente è degno di considerazione, ciò che 'incanta' [...] ma se al contrario l'assoluto viene relegato nell'inesprimibile, come nella teologia negativa e come tale ricercato, allora l'apparizione (*Erscheinung*) [...] può venir letta e prodotta come immediato riferimento al mistero del 'vuoto'. (E 125).

Il ricettore del bello in tutte le sue forme è in grado, in forza dell'unità della sua appercezione, di leggere le forme come totalità, in quanto afferra per principio (in un giudizio intuitivo che non suddivide, ma unifica) delle totalità nel loro apparire dalla profondità, dal momento che ciò che si mostra è qualcosa di irraggiungibilmente reale. E se la forma che si offre diffonde solo una luce torbida, "non si deve dimenticare che l'atto che realizza, in cui si fonda ogni essere fi-

nito, è la vera luce dell'essere, che anche in questo essere, specie quando sia autocosciente, si riflette" (E 126).

Nell'oggetto conoscibile l'unità effettuata dalla forza immaginativa produce come unità un'immagine che può apparire in sé 'significativa' e in tal modo come sufficiente a se stessa; "così ad esempio le immagini estetico-religiose e i miti, il cui significato non invia oltre se stesso, ma molto di più fanno riposare l'osservatore nella loro propria luce (che come tale è già il loro 'senso profondo'). Esse 'rinviano' sì, ma in fondo a nient'altro che a se stesse" (E 126). Il loro significare sta nel loro alludere a se stesse. "Chi come gli stoici spiega i miti omerici nel senso di norme operative della cosmologia, li distrugge. In una maniera diversa e tuttavia analoga si può parlare delle 'immagini' veterotestamentarie, anche se possono essere realtà (il re, il sacerdote, il profeta, il servo di Dio, il tempio, il sacrificio, ecc.): esse significano; solo che la realtà che esse significano (Gesù Cristo) non è manifesta ad esse pur essendo ad esse affidata" (E 126).

Il fatto che tuttavia le immagini rinviano all'essere reale che si esprime in esse lo si può apprendere solo a partire dall'unità dell'apercezione trascendentale (cosiddetta da Kant nella *Critica della ragion pura*, A 108), che sola è in grado di rendere pienamente ragione del concetto di *Gestalt*. Questa è più che immagine; essa è l'unità della realtà che si incontra e che si mostra a un tempo con l'autoesperienza (nella realtà veduta nel *cogito/sum*), così che questo essere e l'io – nonostante la diversità del nostro essere singolo irripetibile – comunicano nella uni-totale profondità della realtà (*esse*). Solo nella profondità di questa comunicazione si verifica una conoscenza spirituale, non mediante l'eliminazione delle immagini, bensì nella loro trascrizione come forme fenomeniche dell'essenza (E 126).

Si può chiamare 'formazione' (*Bildung*) il processo, mai concluso, in cui "attraverso il mondo delle immagini il soggetto conoscente riconosce nelle cose reali la valida loro essenza, mentre le cose da parte loro non solo affollano lo spirito conoscitivo di immagini, ma lo formano ed assimilano a se stesse. Ma quanto più lo spirito è formato, in modo tanto più autentico egli impara a distinguere il vero fenomeno da quello superficiale, dall'apparenza superficiale spesso ingannevole, in un intramondano discernimento degli spiriti" (E 126-127).

Da questa trascendentale epifania di ogni essere mondano si può gettare previamente un sguardo sulla struttura della rivelazione dell'assoluta Realtà, al cui centro sta la figura-forma (*Gestalt*) di Gesù Cristo. Di fronte a lui (anche se analogicamente) è possibile la duplice ormai descritta posizione o impostazione: di leggerlo come pura 'immagine', significativa in se stessa, oppure come forma manifestativa (*Er-scheinung*) di ciò a cui egli come immagine rinvia e secondo quanto egli stesso afferma vuole e deve sempre rinviare, per essere compreso nella sua 'realtà' (E 127).

Il metodo storico-critico considera Gesù Cristo come immagine sullo stesso piano di tutte le altre immagini fenomeniche della storia del mondo e delle religioni. Tale metodo, "tra le forme (*Gestalten*) diverse e forse talvolta contraddittorie delineate dai testimoni e lui stesso, la 'cosa in sé', stende il piano problematico della possibile 'apparenza' (*Schein*). Su quanto qui ci sia di apparenza (*Schein*), che deve 'rinviare' solo in corrispondenza a quanto hanno trovato i testimoni, e su quanto per contro c'è di vera manifestazione (*Erscheinung*) della cosa in se stessa, su tutto ciò può svolgersi a tale livello una contesa mai conclusa" (E 127).

Il volume I di *Gloria* descrive sufficientemente il fatto che questa 'apparenza' (*Schein*) può immergersi in una verità più profonda di "manifestazione fenomenica di verità" (*Erscheinung*), senza che venga eliminato il piano dell'"unità e forza immaginativa". E così, la differenza delle immagini dei quattro Vangeli è "paragonabile alle diverse visuali che risultano nella presentazione circoscritta della identica statua e che queste differenze acquistano senso solo quando vengono fatte convergere tutte le dimensioni che l'autoesposizione della 'cosa in sé' (Gesù Cristo) pretende di offrire: rappresentazione di Dio (del Padre), riconoscibile nello Spirito Santo (Trinità), morte di croce come (sovratemporale) riconciliazione di Dio con il mondo peccatore, resurrezione come salvezza e compimento dell'intera creazione in ordine a Dio, fondazione dell'eucaristia (pieni poteri sacramentali, Chiesa, comunione degli spiriti, perenne presenza di Cristo nella storia). Tutti questi aspetti (qui solo accennati) della esposta *Gestalt* sono indispensabili, se si voleva esporre ciò che si rivelava nella sua propria reale unità" (E 127). La 'anti-forma' (*Ungestalt*) della morte di croce assume nella *Gestalt* complessiva uno spazio centrale.

Il fatto che Cristo (come uomo soggiacente alle strutture intramondane di fondamento ed apparizione) presenta a un tempo se

stesso come rappresentazione dell'essere assoluto (sovramondano) lo rende perfettamente unico, irripetuto irripetibile, così che le strutture mondane di 'forma e luce' (bellezza) servono esse stesse all'epifania della struttura più sopra delineata dell'assoluto. Si chiariscono di qui due cose: anzitutto la necessità dell'ascensione (l'apparizione deve scomparire affinché si possa comprendere che essa era veramente rivelazione dell'*assoluto*), ma poi lo Spirito divino deve spiegare questa *Gestalt* come l'unica definitiva apparizione dell'assoluto, del Figlio, che corporeo invisibile rimane nella Chiesa e nel mondo (altrimenti quanto era stato definitivamente posto verrebbe contraddittoriamente ripreso e ritolto) (E 128).

La fede cristiana accetta "la possibilità che una 'Persona' divina differente (identica con l'essere assoluto) si presenti sul luogo dove ogni essere umano personale nell'universale realtà (del mondo) si fonda e, di là, 'personifica' l'unico essere umano di Gesù. Per colui che riconosce ed afferma questa singolarissima realtà ciò significa però che tutto questo non può conseguire semplicemente in forza dell'essere reale comune (nell' 'esse non subsistens'), ma che a tanto è l'essere assoluto presente nella Persona di Gesù che deve donarsi liberamente a partire da se stesso – ed esattamente questa è la 'grazia' – affinché la figura totale di Gesù possa cadere sotto i nostri occhi come rivelazione di Dio. Il che tuttavia non esclude che la struttura razionale conoscitiva umana sia essa stessa chiamata ad impegnarsi. Ed essa sarà al riguardo tanto più attiva ed efficace quanto più direttamente e schiettamente il fenomeno Gesù Cristo può toccarla: 'sarà rivelato ai semplici e nascosto ai prudenti e intelligenti'. Un'altra volta stupore e gratitudine stanno contro sterili grattacapi speculativi e scientifici" (E 128). Lo stupore e l'ammirazione si da di fronte ad ogni lampo di grazia che si trova in ogni cosa bella dove vi si mostra più di quanto uno si aspetta. Questa grazia ontica "viene qualitativamente superata là dove l'assoluto si illumina e si modula nel finito; davanti a questa grazia in assoluto che rivela non più solo grazia ma gloria, è richiesto non più lo stupore e l'entusiasmo, ma l'adorazione" (E 129).

3.3. *La bellezza appropriata al Figlio*

Avevamo accennato *en passant* che Tommaso riprende da sant'Agostino l'appropriazione della bellezza alla seconda persona divina, perché riconosce nel Verbo incarnato il luogo proprio e caratterizzante della bellezza: "La bellezza ha a che fare con ciò che è pro-

prio del Figlio”³⁴. Ed aggiunge per spiegazione questa affermazione che, affinché ci sia bellezza, occorrono tre cose (*tria requiruntur*): l'integrità o perfezione (*integritas sive perfectio*), la proporzione o armonia (*debita proportio sive consonantia*) e la luminosità (*claritas*). Tommaso riconosce la presenza di questi tre aspetti nel Figlio inviato dal Padre, nel Verbo incarnato³⁵.

Integritas: la bellezza ha anzitutto a che fare con quella *perfectio* che è realizzazione compiuta della cosa. “La bellezza è la forma del tutto, che sorge dall'integrità delle parti”³⁶. Nel Verbo incarnato è la totalità del mistero divino che *si rivela*, è la natura divina che si rende accessibile nella persona del Figlio che ha assunto la natura umana: “Riguardo all'integrità, essa concerne ciò che è proprio del Figlio, in quanto il Figlio ha in sé in maniera vera e perfetta la natura del Padre”³⁷. Quando si ha a che fare col bello non ci si accontenta del frammento. Il senso dell'*integritas* o *perfectio* della rivelazione di Dio trova nelle altre due caratteristiche della bellezza le due vie per l'affacciarsi della '*re-velatio*' nella storia: quelle della *proportio* e *claritas*. Entrambe delineano l'idea tommasiana della bello come il “Tutto nel frammento”: *das Ganze im Fragment* (Hans Urs von Balthasar). Non il Tutt'altro, separato e straniero rispetto al frammento, né il frammento isolato e caduco rispetto al Tutto. Il Tutto può abitare nel frammento, appunto, come *proportio* e *claritas*.

Proportio: il Tutto è presente nel frammento quando il frammento riproduce nell'armonia delle parti, nella proporzione e consonanza di esse, l'armonia del Tutto. È la via per la quale la bellezza è 'forma' e, quindi, armonia di rapporti, tanto che il latino chiama anche '*formosus*' ciò che è bello: è la via agostiniana, erede anche dell'anima greca. Bello è il frammento che mantiene in sé il rapporto delle parti del Tutto. Così è bello il Figlio fatto carne, '*Verbum abbreviatum*' del '*Verbum aeternum*', icona dell'invisibile, Parola che trasmette nelle nostre parole un'eco fedele dell'eterno dirsi del divino Silenzio: la proporzione “corrisponde a ciò che è proprio del Figlio, in quanto egli è l'immagine espressa del Padre. Di qui si desume che qualunque im-

³⁴ “Pulchritudo habet similitudinem cum propriis Filii” (*Summa Theologiae* I, q. 39 a. 8).

³⁵ Seguiamo idee di Mons. Bruno Forte nella conferenza tenuta al Centro Pro Unione il 14 dicembre 2000: “La Bellezza: una via per l'Unità”.

³⁶ “Perfectio est forma totius, quae ex integritate partium consurgit” (I, q. 73 a. 1).

³⁷ “Quantum igitur ad primum, similitudinem habet cum proprio Filii, in quantum est Filius habens in se vere et perfecte naturam Patris” (I, q. 39 a. 8).

magine può dirsi bella, se perfettamente ripresenta/rappresenta l'oggetto"³⁸.

Claritas: qui non si tratta più della totalità che si affaccia nell'armonia delle parti, ma di un'irruzione di essa. Il Tutto non si offre più solo come proporzione riflessa, ma anche come irradiazione. È il bello come *splendor*: splendido e sfolgorante. Questa bellezza Tommaso la riconosce attuata nell'evento dell'amore del Figlio incarnato, dove la luce splende nelle tenebre: la luminosità "corrisponde a ciò che è proprio del Figlio, in quanto egli è il Verbo, luce e splendore dell'intelligenza"³⁹. Il Tutto si fa presente nel Verbo incarnato come 'splendore' della gloria del Padre.

La meditazione di Tommaso sulla bellezza tiene unite l'ansia greca di coniugare il molteplice all'ordinata presenza dell'Uno e la fede ebraico-cristiana nel Dio della storia, in quel Dio vivente che irrompe nel tempo come fuoco divorante e parla le parole degli uomini e stringe alleanza con loro, fedele alle Sue promesse fino al farsi carne del Figlio. A definire il bello "concorre sia la luminosità sia la proporzione dovuta"⁴⁰. La forma da sola non basta, perché può scadere in estetismo, vuota idolatria del frammento isolato dal tutto: ma anche lo splendore da solo è insufficiente, perché è solo attraversando una forma, e trasfigurandola dal di dentro, che il Tutto fa irruzione nel tempo e il frammento diventa finestra sul mistero più grande, terreno d'avvento dell'eternità. Von Balthasar potrà perfino schematizzare nel 'gioco' dello splendore e della forma l'intera storia dell'estetica e non solo dell'estetica teologica:

L'apparizione, come rivelazione della profondità, è indissolubilmente e allo stesso tempo presenza reale della profondità, del tutto, e rimando reale, al di là di se stessa, a questa profondità. È possibile che, nelle diverse epoche della storia dello spirito, si sottolinei una volta il primo ed un'altra volta il secondo aspetto, una volta il compimento classico (della forma che afferra la profondità) ed un'altra volta l'infinità romantica (della forma che trascende verso la profondità). Sia l'uno che l'altra sono tuttavia inseparabili ed assieme costituiscono la figura fondamentale dell'essere. Noi

³⁸ La *proportio* "convenit cum proprio Filii, inquantum est imago expressa Patris. Unde videmus quod aliqua imago dicitur esse pulchra, si perfecte repraesentat rem" (I, q. 39 a. 8).

³⁹ La *claritas* "convenit cum proprio Filii, inquantum est Verbum, quod quidem lux est, et splendor intellectus" (I, q. 39 a. 8).

⁴⁰ "Ad rationem pulchri, sive decori, concurrunt et claritas et debita proportio" (II-II, q. 145 a. 2).

‘scorgiamo’ la forma, ma quando la scorgiamo realmente, non solo come forma disciolta, bensì come profondità che si manifesta in essa, allora la vediamo come splendore e gloria dell’essere. Guardando questa profondità veniamo ‘incantati’ da essa e in essa ‘rapiti’, ma (fin quando si tratta del bello) giammai in modo tale da lasciare dietro di noi la forma (orizzontale) per immergerci (verticalmente) nella nuda profondità (G1 104).

Conclusione

Come ha detto Joseph Ratzinger nella presentazione del libro *Dio e il bello in sant’Agostino* di J. Tscholl, von Balthasar “ha sviluppato la sua visione teologica partendo integralmente dalla categoria della «gloria», dall’esperienza del bello”. *Pulchrum* è per von Balthasar un trascendentale perché lo interpreta nel senso metafisico che ritrova in Tommaso d’Aquino. Per cogliere a pieno il significato di questo trascendentale bisogna cogliere il senso della estetica teologica di von Balthasar, che propriamente non ha niente a che vedere con una teoria dell’arte, ma che corrisponde a una teologia della rivelazione cristiana e dell’atto di fede. La struttura creaturale è epifanica. Il Verbo nella sua incarnazione si serve di questa natura epifanica della realtà per compiere la sua missione di rivelazione e redenzione.

Fuori da questa cornice metafisica tomista e da questa illuminazione teologica sarà difficile argomentare in favore della trascendentalità del *pulchrum* e cogliere la rilevanza che questa dottrina filosofica può avere per la teologia. Questa affermazione, o meglio questa situazione di una verità filosofica, non dovrebbe sorprendere eccessivamente il filosofo cristiano, abbastanza ammaestrato dalla storia a scoprire influssi rilevanti della rivelazione nel progredire di una riflessione propriamente filosofica: mentre è chiaro che “la verità che la Rivelazione ci fa conoscere non è il frutto maturo o il punto culminante di un pensiero elaborato dalla ragione” (FR 15), bisogna pure riconoscere l’esistenza di una filosofia cristiana che abbraccia “tutti quegli importanti sviluppi del pensiero filosofico che non si sarebbero realizzati senza l’apporto, diretto o indiretto, della fede cristiana [...]”. Speculando su questi contenuti, i filosofi non sono diventati teologi, in quanto non hanno cercato di comprendere e di illustrare le verità della fede a partire dalla Rivelazione. Hanno continuato a lavorare sul loro proprio terreno e con la propria metodologia puramente razionale, ma allar-

gando la loro indagine a nuovi ambiti del vero. Si può dire che, senza questo influsso stimolante della parola di Dio, buona parte della filosofia moderna e contemporanea non esisterebbe” (FR 76)⁴¹.

Si può dare ragione a Horst Seidl solo in parte: certamente, un’interpretazione meramente aristotelica di Tommaso d’Aquino non permette includere il *pulchrum* tra i trascendentali. Non è, però, l’unica lettura possibile dell’Aquinato⁴². Seidl considera giustamente von Balthasar come teologo. Però è anche un filosofo⁴³, un filosofo cristiano nel senso accennato dalla *Fides et ratio*, e per comprendere la sua opera teologica non si dovrebbe trascurare la sua concezione filosofica della bellezza, debitrice in modo determinante dalla metafisica di Tommaso d’Aquino; una metafisica che non è puro aristotelismo⁴⁴.

Summary: *This paper presents Aquinas’s position on beauty as a transcendental, the metaphysics behind it, and von Balthasar’s interpretation of it. To do so it considers the meaning of von Balthasar’s theological aesthetics, as presented in the first volume of The Glory of the Lord, and the implications of making beauty the point of departure for theology. On these grounds it is possible to better appreciate how von Balthasar reads Aquinas’s*

⁴¹ FR 76. Nello stesso numero, l’enciclica *Fides et ratio* si sofferma ad esemplificare questa affermazione: “la Rivelazione propone chiaramente alcune verità che, pur non essendo naturalmente inaccessibili alla ragione, forse non sarebbero mai state da essa scoperte, se fosse stata abbandonata a sé stessa. In questo orizzonte si situano questioni come il concetto di un Dio personale, libero e creatore, che tanto rilievo ha avuto per lo sviluppo del pensiero filosofico e, in particolare, per la filosofia dell’essere. A quest’ambito appartiene pure la realtà del peccato, così com’essa appare alla luce della fede, la quale aiuta a impostare filosoficamente in modo adeguato il problema del male. Anche la concezione della persona come essere spirituale è una peculiare originalità della fede: l’annuncio cristiano della dignità, dell’uguaglianza e della libertà degli uomini ha certamente influito sulla riflessione filosofica che i moderni hanno condotto. Più vicino a noi, si può menzionare la scoperta dell’importanza che ha anche per la filosofia l’evento storico, centro della Rivelazione cristiana. Non a caso, esso è diventato perno di una filosofia della storia, che si presenta come un nuovo capitolo della ricerca umana della verità” (FR. 76)

⁴² È sterminata la letteratura recente riguardante gli influssi, ad esempio, del neoplatonismo mediato da Dionigi pseudo-Areopagita, Boezio e l’autore del *De causis*, sulla metafisica tomista. Come esempio di uno studio sugli influssi, per la nozione di partecipazione, si veda C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo san Tommaso d’Aquino*, EDIVI, Segni 2005, parte I: “Il fondamento storico della nozione di partecipazione”, 41-120.

⁴³ Cf. J. VILLAGRASA, «Hans Urs von Balthasar, filosofo», *Alpha Omega* 8 (2005) 475-502.

⁴⁴ Cf. J. VILLAGRASA, «L’originale metafisica creazionista di Tommaso d’Aquino», *Alpha Omega* 10 (2007) 209-223; ID., «Creazione e *actus essendi*. L’originalità della metafisica di Tommaso d’Aquino», in ID. (ed.), *Creazione e *actus essendi*. Originalità e interpretazioni della metafisica di Tommaso d’Aquino*, ART edizioni - Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma 2008, 83-127.

account of beauty as a transcendental (The Glory of the Lord, vol. 4). The theological importance of this conception of beauty is brought out in Epilogue.

Parole chiavi: Tommaso d'Aquino, bellezza, metafisica, teologia, estetica.

Key words: Thomas Aquinas, beauty, Metaphysics, Theology, Aesthetics.