



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DANIELY MENDONÇA E SILVA

**BEM E VERDADE: A GÊNESE CONCEITUAL DO BELO EM TOMÁS DE
AQUINO E A RELAÇÃO COM OS TRANSCENDENTAIS**

BRASÍLIA

2024

DANIELY MENDONÇA E SILVA

**BEM E VERDADE: A GÊNESE CONCEITUAL DO BELO EM TOMÁS DE
AQUINO E A RELAÇÃO COM OS TRANSCENDENTAIS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Filosofia, do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília (UnB), como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovado em: Brasília, 05 de Julho de 2024.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Marcos Aurélio Fernandes
Universidade de Brasília (UnB)
Orientador

Prof. Dr. Jorge da Silva Santos
Universidade Federal do Espírito Santo (UFES)

Prof. Dr. Scott Randall Paine
Universidade de Brasília (UnB)

*Dedico a minha avó Nelzita, meu exemplar.
Dedico a minha mãe Sônia das Graças, o nome já diz.
Ao meu pai e meus irmãos por tentarem me entender.
À Nina e à Lora pelo alívio de existirem.*

*Porque entre bicho e gente não existe palavra, dedico em
especial à Pink, em sua memória, uma cadela de raça
labrador que iluminou meus dias com um amor tão puro e
único até 2022.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu orientador, Professor Dr. Marcos Aurélio Fernandes - PPGFIL/UnB, pela orientação e paciência comigo diante do estudo de um tema tão complexo com um filósofo de uma grandeza incomparável como Tomás de Aquino. Por me ativar ainda mais a curiosidade com suas aulas, com sua forma tão bela de explicar a Filosofia. Ao ouvi-lo, várias vezes pude sentir o prazer do belo na Filosofia.

Agradeço aos examinadores da banca, Prof. Dr. Jorge da Silva Santos - PPGFIL/UFES e Prof. Dr. Scott Randall Paine - PPGFIL/UnB, pelas indicações de leitura na qualificação. Os apontamentos trazidos naquela fase de pesquisa foram cruciais para eu perceber que eu não conseguiria colocar tudo o que é belo da Idade Média nessa dissertação de mestrado.

Agradeço a Sônia das Graças Mendonça, por me dar forças, por acreditar em mim quando eu havia desistido silenciosamente de buscar sentido na vida, por me fazer descobrir ao insistir nesta pesquisa que é a palavra que maltrata, mas que é também pela palavra que se cura. Por sua fé no bem que me inspira, minha mãe.

Agradeço a Bird, ao meu Amor.

Por puro carinho mesmo, sem nenhuma prepotência ou glória, sem o menor senso de superioridade ou igualdade, eu era por carinho a mãe do que existe.

[...]

Deus era bruto. Andando com o coração fechado, minha decepção era tão inconsolável como só em criança fui decepcionada. Continuei andando, procurava esquecer. Mas só me ocorria a vingança. Mas que vingança poderia eu contra um Deus Todo-Poderoso, contra um Deus que até com um rato esmagado podia me esmagar? Minha vulnerabilidade de criatura só.

(Lispector, Clarice. **Perdoando Deus** In. *Felicidade Clandestina: contos*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.)

RESUMO

Nesta pesquisa investiga-se a gênese conceitual da beleza por meio do pensamento de Tomás de Aquino, e sua relação com o bem e a verdade, também chamados de transcendentais. O primeiro capítulo aborda a ideia de que a beleza é similar ao Filho como pessoa divina, examinando como essa semelhança é compreendida por meio da relação entre Imagem, Filho e Beleza. A discussão se estende à natureza do Filho como pessoa divina e à relação entre criatura e Criador, destacando as diferenças e semelhanças entre o Verbo divino e a formação de imagens mentais na alma humana. O segundo capítulo explorará os elementos constituintes da beleza, como integridade, proporção e clareza, que são equiparados ao Filho. Por fim, no terceiro capítulo, será discutido a relação entre o bem e o belo, investigando como o bem se fundamenta não apenas na causa eficiente, mas também na causa formal, e relacionando o prazer do belo com o Amor divino, especialmente refletido na alma humana que é inclinada ao bem por amor.

Palavras-chave: Tomás de Aquino. *Pulchrum*. Beleza. Belo. Transcendentais. Criatura. Criador. Filho. Imagem. Verdade. Bem. Deus.

ABSTRACT

This research investigates the conceptual genesis of beauty through the thought of Thomas Aquinas and its relationship with goodness and truth, also called transcendentals. The first chapter treats the idea that beauty is similar to the Son as a divine person, examining how this similarity is understood through the relationship between the Image, Son, and Beauty. The discussion extends to the nature of the Son as a divine person and the relationship between the creature and Creator, highlighting the differences and similarities between the divine Word and the formation of mental images in the human soul. The second chapter explores the constituent elements of beauty, such as integrity, proportion, and clarity, which are equated with the Son. Finally, the third chapter discusses the relationship between the good and the beautiful, investigating how the good is based not only on the efficient cause but also on the formal cause, and relating the pleasure of the beautiful to divine Love, especially reflected in the human soul inclined toward the good out of love.

Keywords: Thomas Aquinas. *Pulchrum*. Beauty. Beautiful. Transcendental. Creature. Creator. Son. Image. True. Good. God.

ABREVIATURAS

S.T. – Suma Teológica

Exemplos:

S.T. I. q.1, a.1, rep. – Suma Teológica, primeira parte, questão 1, artigo 1, resposta.

S.T. I-II, q. 78, a.1, sol. 3 – Suma Teológica, primeira seção da segunda parte, questão 78, artigo 1, solução 3.

S.T. II-II – Suma Teológica, segunda seção da segunda parte.

SCG – Suma Contra os Gentios

Exemplo:

SCG, I, C. XXVIII, 7 – Suma Contra os Gentios, Livro I, capítulo 28, parágrafo 7.

De Ver. / *De Veritate* - Questões Disputadas sobre a Verdade

SUMÁRIO

RESUMO	6
ABSTRACT	7
ABREVIATURAS	8
INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO I: A BELEZA E A SEMELHANÇA COM O FILHO	16
1.1 A criatura: à imagem e semelhança	20
1.2 O suposto da criatura	23
1.3 A alma intelectiva que conhece por semelhança: os <i>phantasmata</i>	30
1.4 A perfeição é da criatura por sua imperfeição diante do Criador	35
1.5 A diferença negativa: a unidade e o Pai	37
1.6 As palavras são semelhanças das coisas	39
1.7 O intelecto humano que conhece as criaturas e os modos do Ser: Os transcendentais	45
CAPÍTULO II: A VERDADE E A GÊNESE CONCEITUAL DO BELO E DA BELEZA	50
2.1 Proporção e Harmonia.....	52
2.1.1 A proporção do cosmo refletido no homem	58
2.2 Integridade	61
2.3 <i>Claritas</i>	64
2.3.1 <i>Claritas</i> e a <i>convenientia</i> : a <i>adequatio</i> , a verdade do intelecto e sua semelhança com o Filho.....	69
CAPÍTULO III – O BEM É LOUVADO COMO BELO	75
3.1 O apetite de bem e sua relação com a beleza	76
3.2 A relação real da beleza	80
3.3 O prazer do belo	86
3.4 O Feio.....	92
3.5 O prazer da visão: sensível e inteligível	96
3.6 Apontamentos sobre a beleza em Felipe o Chanceler, Alexandre de Hales e Alberto Magno	102
3.7 A beleza transcendental	111
3.8 O fantasma do belo pela semelhança: a <i>mimese</i>	115
CONCLUSÃO	124
REFERÊNCIAS	130

INTRODUÇÃO

Durante o desenvolvimento desta pesquisa, à luz do pensamento de Tomás de Aquino, se buscará compreender a gênese conceitual da beleza e a relação com o bem e a verdade. Em sintonia com a perspectiva medieval, a justificativa para a ausência de tratados específicos sobre estética ou teoria da arte reside na compreensão do belo por meio de uma visão que se enraíza na metafísica moderna da subjetividade.

Ao longo desse percurso, observa-se uma abordagem do belo na Idade Média que difere significativamente da forma como é concebido na modernidade como uma categoria de julgamento e estético. O belo medieval, especialmente o escolástico, conforme apontado pelo filósofo Jacques Maritain, está vinculado a "uma teologia da arte muito profunda, mas que é necessário buscar nas dissertações sérias sobre algum problema de lógica... ou de teologia moral"¹.

Os transcendentais são geralmente associados ao pensamento medieval como noções gerais do ente, também são considerados como "*maxime communia*", o que é comum a todas as coisas. Um dos momentos em que os nomes como *ens*, *unum*, *verum* e *bonum* são denominados como nomes transcendentais está na passagem da questão 21, a.3, em *De Veritate*: "*Unde istorum nominum transcendentium talis est ordo, si secundum se considerentur, quod post ens est unum, deinde verum post unum, et deinde post verum bonum*"² ("Por isso, desses nomes transcendentais tal é a ordem, se considerados em si mesmos: depois do ente, vem o uno, depois do uno vem a verdade e, por fim, depois da verdade, vem o bem"³).

Jan A. Aertsen observa que em toda a obra de Tomás de Aquino a palavra "*transcendentia*" aparece apenas quatorze vezes, tanto o verbo "*transcendere*" e seu participio "*transcendens*". Em grande parte, o termo está relacionado ao sentido de superação e comparado à multiplicidade⁴, como ocorre, por exemplo, na questão 112 da Suma Teológica: "*Sed Dionysius ponit, 14 cap. Cael. Hie r. 7 , quod multitudo*

¹ MARITAIN, Jacques. **Arte e Escolástica**. Tradução Carlos Kronauer. Rio de Janeiro: UFRJ, 1973, p.01.

² AQUINO. Tomás. *De Veritate*, q. 21 a. 3.

³ AQUINO. Tomás. Questão 21, a.3, co. In **O bem: questões disputadas sobre a Verdade – Questão 21**. Tradução de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas: Ecclesiae, 2015, p. 49.

⁴ AERTSEN, Jan A. *La filosofía medieval y los transcendentales: Un estudio sobre Tomás de Aquino*. traducción de Mónica Aguerri. Navarra: EUNSA, 2003, p. 93.

angelorum transcendit omnem materialem multitudinem” (Para Dionísio, contudo, a multidão dos anjos ultrapassa qualquer multidão material)⁵.

Com os chamados transcendentais, o pensamento medieval possui a consciência filosófica de ir além das categorias aristotélicas do ente. As categorias são modos de atribuição de predicados ao sujeito, pois partem da categoria fundamental da substância, resultando, por exemplo, a quantidade, a qualidade e a relação. Todo ente é uma substância ou acidente e, por isso, são positivamente reais (a substância é o que é em si, enquanto o acidente é aquilo que é em outro). Na concepção medieval, os transcendentais transcendem as categorias, ou seja, vão além das categorias da substância individualizada, direcionam ao ente em geral, não no sentido de ir para uma realidade separada. Esse ponto é de fundamental importância para a distinção do pensamento kantiano que considera os transcendentais dos medievais como categorias do entendimento. “Esta oposição está mais clara na estruturação que faz Tomás na explicação modal o ente em *De Veritate*, q.1, a1, do que em qualquer outro autor do século XIII”⁶. Outra observação é que, além de não se restringirem às categorias, também são comuns a todas elas.

Kant compreende como transcendental o conhecimento que se forma a partir da estrutura do sujeito que conhece pelas formas a priori, como as da sensibilidade e do entendimento. Em outras palavras, o conhecimento possível é transcendental, que não parte das coisas em si, mas do fenômeno: o que é possível ser percebido por meio do sujeito que detém estruturas a priori para conhecer. Assim, para Kant, são as coisas que se adaptam às categorias do entendimento e não o entendimento que as encontra nas coisas. É por esse motivo que Kant considera os transcendentais medievais como “exigências lógicas e critério de todo o conhecimento das coisas em geral”, sendo o uno, a verdade e o bem, categorias como pertencentes “à possibilidade das próprias coisas”. Assim, os medievais “convertiam esses critérios do pensamento em propriedades das coisas em si próprias”⁷.

⁵ AQUINO, Tomás. S.T. I-II, q. 112, a.4, sol. 2 In: **Suma Teológica: a criação, o anjo, o homem: Primeira seção da segunda parte (I-II), questões 44-119**. V. 2, 2. ed., São Paulo: Loyola, 2005, p. 817.

⁶ AERTSEN, 2003, p. 95.

⁷ KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Tradução de Fernando Costa Matos. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2015, p. 118: § 12: “Há ainda, porém, na filosofia transcendental dos antigos, um capítulo que contém conceitos puros do entendimento, os quais, embora não sendo contados entre as categorias, no consenso dos antigos deviam valer, segundo aqueles antigos, como conceitos a priori dos objetos, aumentando nesse caso o número das categorias, o que não pode ser. São eles enunciados na celebre proposição dos escolásticos: *Quodlibet ens est unum, verum, bonum*. Embora o uso desse princípio em relação às consequências (que eram puras proposições tautológicas) proporcionasse resultados deploráveis, pelo que, hoje em dia, se menciona na metafísica quase só por deferência, todavia um

Conforme será observado, para Tomás de Aquino as exigências lógicas, que Kant denomina como os transcendentais para os medievais, não estão propriamente em ato no intelecto humano, ou seja, não são propriedades *a priori* do sujeito que conhece e muito menos são próprias das coisas. Apenas a mente divina conhece *a priori*, em ato, todos os universais⁸. A mente criada, a humana, está em potência para os inteligíveis. Portanto, o que é conhecimento possível para Kant pelo fenômeno, em Tomás corresponde a potencialidade do intelecto humano e sua relação com o ente, que se aperfeiçoa à medida que o conhece. Tomás não despreza a limitação do intelecto humano na produção dos conceitos e dos atributos frente à própria coisa em si, pelo contrário, parte da limitação do conhecer humano e demonstra a distância entre o nome e o próprio ente. Assim, os nomes transcendentais no pensamento de Tomás não correspondem à própria coisa em si, ou o ente em si, mas são modos mais gerais de atributos sobre o ente, uma vez que no mundo sensível o inteligível está em potência e o intelecto o atualiza ao conhecer.

Com o rompimento histórico e filosófico entre medievais e modernos, percebemos que o belo era maior que uma categoria para ser intitulado como uma. Não seríamos prepotentes se achássemos que houvesse algum esquecimento dos medievais em nomeá-lo como categoria? Além disso, a pergunta se o belo é ou não um transcendental para o pensamento de Tomás de Aquino, renomados pesquisadores já se posicionaram, tanto afirmativamente quanto negativamente. Todavia, apesar das divergências, entre autores como Hugo Costarelli Brandi, Umberto Eco, Jacques Maritain, Edgar De Bruyne, Jan A. Aertsen, Armand A. Maurer e Hans Urs von Balthasar, observamos ser inegável que há uma relação da beleza com os transcendentais e é justamente essa a proposta desta pesquisa: analisar a relação da beleza com os transcendentais no pensamento de Tomás de Aquino.

Assim, no primeiro capítulo analisaremos como a beleza é compreendida por Tomás de Aquino. Partiremos da questão 39, artigo 4, da *Suma Teológica* e abordaremos

pensamento, que tanto perdurou, por vazio que pareça, merece sempre que se indague a sua origem, e justifica a suposição de que tenha fundamento em qualquer regra do entendimento que, como muitas vezes acontece, apenas tivesse sido falsamente interpretada. Esses supostos predicados transcendentais das coisas não são mais do que exigências lógicas e critérios de todo o conhecimento das coisas em geral, e põem, como fundamento de tal conhecimento, as categorias da quantidade, ou seja unidade, multiplicidade e totalidade; porém, estas categorias, que de fato deveriam ser consideradas no sentido material, como pertencentes à possibilidade das próprias coisas, eram utilizadas pelos antigos apenas em sentido formal, como dizendo respeito à exigência lógica de todo o conhecimento e, todavia, inconsideradamente se convertiam esses critérios do pensamento em propriedades das coisas em si próprias”.

⁸ AERTSEN, 2003, p. 177.

a afirmação de Tomás quanto à beleza ser semelhante ao Filho, pessoa divina. Nessa questão, a reflexão começa por buscar compreender como ocorre essa semelhança entre Imagem, Filho e Beleza. Nesse momento, é preciso compreender como Tomás elabora seu pensamento a respeito da pessoa divina do Filho. Depois, passaremos a discutir a noção de semelhança e a expressão de que o homem foi feito à imagem e semelhança de Deus. Depois da compreensão da relação entre criatura e Criador e da diferença entre as processões das pessoas divinas, passamos a analisar a diferença e semelhança entre o Verbo divino na pessoa do Filho como identidade de natureza ao seu princípio Pai e a formação dos *phantasmata* no intelecto da alma humana. Notaremos que os atributos transcendentais no pensamento de Tomás de Aquino não são apenas reflexo da relação de razão entre intelecto e ente, mas que um atributo transcendental é aquilo que, além de ser comuníssimo ao ente, envolve todo o existir, na unidade do Ser. Assim, apontaremos que todo atributo transcendental do intelecto humano parte do conhecer imperfeito das criaturas ao que nelas há de perfeito e assim atribuímos a Deus o que transcende a esse conhecer imperfeito com o perfeito. Destacamos com isso que na relação da criatura com Deus, conforme Tomás observa, há uma relação não de razão, mas real.

Depois de compreendermos a imperfeição do verbo mental humano por diferença de natureza entre o inteligível e o inteligido, destinaremos o segundo capítulo para compreensão dos elementos constituintes da beleza que são semelhantes ao Filho: integridade, proporção e claridade. Seguindo os estudos de Andrey Ivanov em *A noção do Belo em Tomás de Aquino* (2006), tais elementos constituem a definição descritiva intrínseca da beleza. Assim, primeiramente será analisado a proporção e comensuração, que envolve uma relação de quantidade dimensional e de quantidade virtual ou intensiva. Depois, compreenderemos que a integridade remete à noção de bem por meio da perfeição. Assim, observaremos a relação da perfeição primeira com a perfeição segunda. Na integridade também será analisada a noção de adequação compreendida por *convenientia* e por *habitus*, que também fazem parte da constituição do bem. Após, será estudado o elemento da *claritas* (claridade). Veremos que Tomás de Aquino já adverte para o uso da palavra “luz” como metáfora para significar aquilo que pode ou gera o conhecer. O uso por extensão da palavra “luz” ocorre da mesma maneira com o uso da palavra “visão”, uma vez que pelo ato da visão é significado ao conhecimento. Após essa consideração, passaremos a relacionar o fenômeno da luz e da visão corporal por semelhança ao fenômeno do conhecer da criatura espiritual. Observaremos a diferença entre luz (*lux*), luminosidade (*lumen*) e esplendor (*splendor*). Em especial,

relacionaremos o *lumen* ao agir do intelecto e a *claritas* ao que é nítido (íntegro) do objeto inteligido.

No terceiro capítulo, analisaremos a expressão de Dionísio discutida na Questão 5, a.4, da *Suma Teológica*: “o bem é louvado como belo”. Será nesse momento que poderemos meditar com mais clareza sobre a afirmação de que o belo e o bem possuem o mesmo fundamento no sujeito. A partir dessa afirmação, poderemos compreender o elo entre a beleza e o bem pela causa formal, uma vez que Tomás de Aquino destaca que a diferença entre ambos também está no fundamento: no sujeito. Enquanto o belo possui razão de causa formal, o bem possui razão de causa formal e eficiente. Portanto, o elo entre o bem e o belo está na causa formal. Um depende do outro no relacionar do intelecto com o ente. Por isso, notaremos que o bem também requer a adequação e conveniência do intelecto à coisa. O belo, por sua vez, é justamente uma adequação nítida da causa formal no intelecto. Essa nitidez depende de um ente que manifesta ao intelecto certa integridade e perfeição: perfeição essa não gerada apenas pela conveniência do intelecto, mas também por meio do *habitus* da coisa. No outro lado da relação intelecto e ente, a alma humana possui uma inclinação, ou seja, seu agir para o conhecer, na sua relação com o mundo que recebe e gera o conhecimento só torna possível por haver uma inclinação ao bem, ao que é perfeito. Por fim, verificaremos o prazer do belo e o relacionaremos com o *usus* (gozo ou fruição), a pessoa divina do Espírito Santo, juntamente com a comparação da alma humana pela vontade e seu apetite de bem na potência intelectual como reflexo desse Amor.

Por isso, concluiremos que o que é chamado de verdade como atributo transcendental pela criatura espiritual é também manifestação do bem, outro atributo transcendental. Em outras palavras, quando analisamos tais atributos, como são gerados, vemos que estão no relacionamento da alma humana com o ente, por isso é um relacionar de um ente espiritual com o outro. Somente o intelecto humano faz essa separação quando se relaciona com o ente. Essa separação que a alma faz por meio de suas faculdades é o que possibilita atribuir verdade e bem de algo: são de acordo com seu agir, pelo intelecto possível e agente (relação com a verdade) e por meio da vontade (que é sua inclinação ao bem). Existem dois modos do intelecto humano se relacionar com o ente: modo especial (as categorias) e modo geral. Tradicionalmente chamam de transcendentais os atributos decorrentes do relacionar da alma humana ao ente por meio do modo geral. Todavia, o termo transcendental não foi utilizado por Tomás de Aquino para especificar de forma restrita e taxativa o modo de operação do intelecto com o ente

por uma relação de razão ou ordem. Nosso Filósofo diz “desses nomes transcendentais tal é a ordem, se considerados em si mesmos: depois do ente, vem o uno, depois do uno vem a verdade e, por fim, depois da verdade, vem o bem”⁹ – ou seja, não são transcendentais porque se manifestam numa ordem ou razão para o intelecto, mas que possuem uma ordem de razão em decorrência das faculdades e potências da alma. Por isso, bem e verdade são atributos comuníssimos por meio de um relacionamento de razão e real.

Como o intelecto humano não se relaciona em ato com o que é inteligido, o inteligível não possui a mesma natureza do que está no intelecto humano. O verbo mental da criatura espiritual humana é distante da perfeição do Verbo divino, mas entre ambos há uma semelhança de natureza. Toda a operação da alma humana é uma imagem (beleza) semelhante das pessoas divinas que é a perfeita unidade entre o Princípio absoluto que é Pai na geração e movido por amor, com Filho que é a geração e Verdade por seu princípio e amor, e com o Espírito Santo que é o Amor (relação essa que não é apenas de razão, mas principalmente real, subsistente, completa e íntegra).

Na realidade de criatura, quanto mais se conhece algo, mais perfeito se conhece essa coisa, mais real ela se torna para o sujeito que conhece. Todavia, não chega a ser um conhecer absoluto, uno, pois a perfeita unidade da alma humana com o real não depende de sua vontade ou mérito. Tamanha visão dessa unidade ou realidade seria o mesmo que ver Deus: imagem (beleza) que a natureza da alma humana não comporta pelo conhecimento afirmativo, mas apenas por meio da luz da glória. É essa a marca de semelhança e dessemelhança com a natureza do seu criador.

Por fim, concluiremos que atributo transcendental, antes de ser o que é comum a todo ente, requer a noção de perfeição. A perfeição está no atributo da verdade e do bem, está na unidade do ente e na essência. Por isso, perfeição é a busca da criatura humana, no seu agir ao se relacionar com a realidade, com as demais criaturas e com as coisas, para poder conseguir dar nomes que se aproximem da excelência de natureza daquilo que lhe deu existência: seu criador e sua causa exemplar, o que lhe transcende em perfeição e beleza, Deus.

⁹ AQUINO. Tomás. Questão 21, a.3, co. In **O bem: questões disputadas sobre a Verdade – Questão 21**. Tradução de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas: Ecclesiae, 2015, p. 49.

CAPÍTULO I: A BELEZA E A SEMELHANÇA COM O FILHO

Explorar a noção do belo no pensamento de Tomás de Aquino a partir da sua relação com a doutrina dos transcendentais em *De Veritate* se tornou um caminho comumente percorrido. Embora tenha sido extensamente discutido pelos estudiosos de nosso tempo, o percurso resultou que para alguns o *pulchrum* não seria relevante para um medieval como a estética é para o moderno, conforme será observado com as discussões no último capítulo. Ainda assim, é inegável que existem diferenças entre a compreensão do belo na Idade Média e a estética moderna. Surge, então, a indagação: o que confere ao belo medieval seu caráter metafísico? Por que então ainda hesitamos em rotulá-lo também como uma categoria estética quando se trata da esfera do pensamento medieval?

Ainda sob o risco de alcançarmos o mesmo resultado de abstenção daqueles que negaram a característica de transcendentalidade do belo ou da coragem daqueles que afirmaram, busquemos abrir caminho pela *Suma Teológica*, Q. 39, a.8: “A beleza ou especiosidade tem semelhança com as propriedades do Filho” (*Species autem, sive pulchritudo, habet similitudinem cum propriis Filii*)¹⁰. É justamente nesse artigo que vemos Tomás de Aquino apontando as três características da beleza e sua forma de manifestação (*Nam ad pulchritudinem tria requiruntur*): integridade ou perfeição, proporção ou harmonia e o esplendor. Todavia, a leitura apressada do artigo da referida questão, com o foco apenas nessas características, acaba por fazer negligenciar um dos primeiros aspectos apontados por Tomás de Aquino sobre a beleza: a semelhança com as propriedades do Filho.

Diante disso, antes de se buscar compreender como ocorre a manifestação da beleza, é preciso também compreender que tipo de semelhança Tomás indica ao compará-la com o Filho. Não se pretende nesse momento aprofundar a discussão sobre as pessoas divinas da Trindade, mas apenas compreender como essa semelhança entre beleza e o Filho é apresentada por Tomás na *Suma Teológica*. O Tratado de *Deo Trino* inicia na questão 27 da *Suma Teológica*, em que o nosso Filósofo e teólogo aborda o tema da processão em Deus ou das pessoas divinas, ou origem dessas. No contexto da questão da processão, refere-se àquilo de onde algo se origina: originário e originado. Assim, a processão se configura como um agir, uma ação. No artigo, a

¹⁰ AQUINO, Tomás. S.T. I, q 39, a. 8, sol.1. In: **Suma Teológica: teologia, Deus, Trindade. I parte: questões 1-43**. V.1, 6. ed., São Paulo: Loyola, 2021, p. 640.

questionabilidade do tema refere-se à pergunta de onde originam, procedem, as pessoas Pai, Filho e Espírito-Santo.

Deus é perfeitamente simples, uno, então como ele pode proceder ao surgimento de três pessoas se nele não há movimento? Ainda na noção de processão, aquele que procede é distinto do que é procedente, então haveria diversidade em Deus quanto à origem das pessoas divinas? Se disséssemos que sim, iríamos contra a noção de univocidade de Deus, pois em Deus não há diversidade, muito menos é móvel, isto é, mutável.

Tomás de Aquino soluciona a questão apontando que existem dois tipos de processão. Uma processão que supõe uma ação que se direciona para a matéria, no exterior, ou seja, para fora de si, e nesse ponto o procedente é um outro diferente, não igual ao originário, havendo movimento e diferença. Esse sentido de processão que se direciona para o exterior não é atribuído a Deus. Disso Tomás adverte que a análise da processão divina não parte ao modo das criaturas inferiores, corporais, mas das criaturas superiores, as substâncias intelectuais, pelo modo da semelhança, ainda que essa análise seja deficiente para dizer de Deus.

O segundo tipo de processão não se direciona para o exterior, age diretamente para o seu interior, permanecendo no próprio agente. Sendo o homem uma das substâncias intelectuais, um exemplo de processão interior é dado pelo intelecto. A ação do intelecto é o inteligir. O inteligir permanece no ser que entende, portanto quem entende causa algo dentro de si, não há movimento para o exterior. Esse algo causado pelo inteligir do intelecto é o conceito da coisa entendida. O conceito da coisa entendida nasce da potência do intelecto, ele é consequência do conhecimento da coisa, provido por esse, e, por isso, é chamado de *verbo interior* significado pelo verbo oral. Assim, Tomás afirma que “o que procede interiormente pelo processo inteligível, não é necessariamente diverso”. É possível que o originado pelo processo inteligível não seja diferente do próprio que entende. Nas palavras de Tomás, “quanto mais perfeitamente proceder, tanto mais se unifica com o ser donde procede”¹¹.

O intelecto ao entender em ato unifica-se com a coisa entendida. Assim é o entender divino que é a plenitude da perfeição do entender e do entendido. É por esse motivo que o verbo divino é uno com o ser que o originou, Deus, sem qualquer

¹¹ AQUINO, S.T. I, q 27, a. 1, rep., 2021, p. 504.

diversidade. O primeiro princípio não procede de outro estranho, mas sim como íntimo, de maneira inteligível.

Como se pode observar, existe uma diferença entre o inteligir do intelecto humano e o intelecto divino. Ora, o inteligir humano não é o mesmo que o intelecto humano, ou seja, o nosso verbo, procedente da nossa atividade intelectual, não tem a mesma natureza do ser que o procedeu e, portanto, não possui a natureza completa de geração. Em contrapartida, o inteligido divino é próprio de geração, pois o inteligir divino é a substância divina, da qual ele procede: “o conhecer divino é a mesma substância inteligente”, que entende (*Sed intelligere divinum est ipsa substantia intelligentis*)¹².

O Verbo divino sendo da mesma natureza que o procedeu, é subsistente por ela e, por esse motivo, gerado: “*et propter hoc proprie dicitur genitum et Filius*” (Por isso, propriamente se diz gerado e Filho)¹³. No intelecto humano, por conta de o verbo não ser o mesmo que o inteligido e, por esse motivo não possuir a mesma natureza daquele que o procede, não tem a propriedade de ser razão de geração, ou seja, o verbo humano não é por nós gerado, não é filho do homem. Assim, o Filho é aquele que procede de Deus, o inteligido gerado do intelecto divino de mesma natureza inteligente: o Verbo divino.

Além do Verbo, há em Deus uma outra processão intrínseca: o Amor. Tomás de Aquino novamente retorna aos seres intelectuais para explicar como é possível ocorrer uma nova processão que permanece no próprio agente. Assim, a processão do Verbo pertence à ação do intelecto, o Amor à operação da vontade “pela qual o amado está no amante, como pela concepção do verbo a coisa dita ou conhecida está naquele que conhece”¹⁴. Tomás de Aquino também deixa evidente que tanto o intelecto quanto a vontade em Deus não são distintos, mas que se dispõem em certa ordem: “não há processão de amor senão em ordem à processão do verbo. Nada pode ser amado pela vontade, se não é concebido no intelecto”. Portanto, ainda que intelecto e vontade (Verbo e Amor) sejam os mesmos em Deus, “é da própria razão do amor proceder da concepção do intelecto”¹⁵.

¹² AQUINO, Tomás. S.T. I, q. 27, a. 2, sol. 2. 2021, p. 508: Optou-se nesse momento em traduzir “*substantia intelligentis*” por substância inteligente, pela natureza da substância inteligir o inteligível. Segue a tradução realizada pela editora Loyola do referido trecho em latim: “mas o conhecer divino é a substância mesma que conhece”.

¹³ Ibid.

¹⁴ Ibid., q 27, a. 3, sol. 1, p. 510.

¹⁵ Ibid., q 27, a. 3, sol. 3, p. 510.

Tomás observa que o amor não é em Deus razão de geração como no caso acontece com o verbo, ainda que seja resultado de uma processão intrínseca. A distinção daquilo que é gerado pelo intelecto em relação à vontade é que o produto do intelecto (a coisa inteligida) está em ato no intelecto por semelhança. A vontade, por sua vez, não se torna em ato por semelhança do amado estar nela, “mas porque a vontade tem certa inclinação para o bem que quer”. Assim, a processão da vontade não é de semelhança, mas “segundo a razão do que impele e move para algo”. Assim se justifica que a processão do Amor em Deus não é de geração como propriedade de Filho, mas como de Espírito: “disso não resulta que o amor seja gerado, mas que o gerado é princípio de amor”¹⁶.

Ao examinar outras passagens sobre a beleza na *Suma Teológica*, percebe-se que, na resposta à questão 5, artigo 4, do primeiro argumento, Tomás afirma que há uma identidade entre o belo e o bem, pois ambos têm sua base na mesma coisa: a forma. Ele prossegue afirmando que o bem refere ao apetite, enquanto o belo está ligado à faculdade do conhecimento, já que "aquilo que agrada ao olhar" é considerado belo. Neste artigo, a discussão não trata mais da beleza em semelhança com o Filho (o inteligido em ato no intelecto divino). No entanto, é possível notar a noção de um belo como faculdade do conhecimento e que proporciona prazer.

Na questão 39 da *Suma Teológica*, mais especificamente no artigo 8, aborda-se a questão da atribuição conveniente dos nomes essenciais às Pessoas da Trindade, conforme mencionado pelos santos doutores, como Santo Hilário, que associa a eternidade ao Pai, a beleza ao Filho e o uso ou fruição (gozo) ao Espírito Santo. A complexidade dessa última questão é posta diante de tais atributos que de início se apresentam irracionais, impróprios, visto que a eternidade diz respeito à duração do ser, a espécie como princípio do ser e o uso ou fruição pertencentes à operação. A resposta de Tomás novamente destaca o modo como consideramos Deus a partir das criaturas e que por isso são apropriados tais atributos¹⁷. Apropriado não é o mesmo que próprio, é uma aproximação. Por isso é apropriado para a criatura racional atribuir a eternidade ao Pai, a beleza ao Filho e o uso ou gozo ao Espírito Santo.

Por fim, na mesma passagem do artigo 8 da questão 39, Tomás de Aquino falará do atributo do *usus* (uso ou gozo) que tem semelhança com os atributos próprios do Espírito Santo, “segundo o qual usar compreende também fruir, pois usar é tomar

¹⁶ AQUINO, S.T. I, q. 27, a. 4, sol. 2. 2021, p. 512.

¹⁷ AQUINO, S.T. I, q. 39, a. 8. 2021, p. 638-641.

alguma coisa em poder da vontade, e fruir é usar com alegria”. Assim completa: “o gozo que o Pai e o Filho usufruem um do outro convém à propriedade do Espírito Santo enquanto é Amor”. Citando as palavras de Agostinho “Àquela dileção, deleitação, felicidade ou bem aventurança, ele lhes dá o nome de *usus*”¹⁸.

Em vista dessas primeiras impressões, quais sejam: I) o belo como faculdade intelectual e sua relação com o bem; II) a beleza ter semelhança com o Filho e ser, junto com o Pai, princípio de Amor; é possível notar no belo uma relação com os transcendentais em semelhança às processões das Pessoas divinas? Para tanto, como bem adverte Tomás, o intelecto humano é incapaz de conhecer a essência divina, mas podemos apreendê-la ao modo da semelhança no conhecer pelas criaturas. No estudo de Andrey Ivanov em *A noção do Belo em Tomás de Aquino* (2006), já se evidencia a distinção no pensamento de Tomás de Aquino acerca de dois tipos de definição do *pulchrum*¹⁹: a descritiva intrínseca da qual usaremos em comparação como Tomás aborda a Pessoa do Filho, o Intelecto e o Verbo; e a descritiva do efeito da qual usaremos em comparação com o gozo provido pelo Espírito Santo, a Vontade e o Amor.

1.1 A criatura: à imagem e semelhança

Ao se meditar sobre a palavra imagem, nos deparamos por meio do senso comum com uma definição que carrega dois sentidos, imitação e representação. O primeiro sentido é de que a imagem refere, aponta para outro, uma coisa imitando alguma outra coisa. No segundo modo, ao mesmo tempo que ela não é aquilo ao qual se refere, ela só é possível a partir daquilo que ela refere. Ao me olhar no espelho, vejo algo fora de mim, mas que é igual a mim e que só se torna possível a partir de mim. Por mais evidente que essa definição seja, ela nos apresenta a noção de igualdade e a sua relação com um outro. Enquanto o princípio lógico da não-contradição, ou da identidade, corresponde a algo que só pode ser ele mesmo como $A=A$, (e não algo diverso dele como $A=B$), a igualdade na imagem leva em consideração a relação com um outro algo.

Recordamos que existem dois tipos de processões, externa e interna. A processão externa gera algo necessariamente diferente da natureza que o procedeu. A processão interna, por sua vez gera algo não diferente daquele que o procedeu, como foi

¹⁸ AQUINO, Tomás. ST. I, q 39, a. 8, ad 1, p. 641.

¹⁹ IVANOV, 2006, p. 48.

observado no processo inteligível. Na processão divina não há diversidade, devendo ser à maneira intelectual, ou seja, interna. Além disso, “estando o conhecer divino no cume da perfeição, como se disse acima, segue-se necessariamente que o verbo divino é perfeitamente um com seu princípio, sem nenhuma diversidade”²⁰.

Nessa perspectiva, se não há diversidade na relação do verbo divino com o seu princípio, o que os torna distintos no nome? De imediato pode-se responder que a distinção está na qualidade daquele que é gerado e daquele que gera. Assim, primeiramente observa-se que a distinção entre Deus e o verbo divino está na processão, ou seja, na relação de geração de um ser princípio (Pai e unidade) e o outro Filho. Mas por que o Filho não é um ser substancialmente diferente do Pai? A resposta desta pergunta está no modo da processão, que é intrínseca e não extrínseca. Se fosse uma processão extrínseca, para fora do próprio ser de Deus, seria possível dizer do Filho ser substancialmente diferente do Pai, de natureza diferente, estranha à divina, mas não é o caso das Pessoas Divinas.

É preciso o cuidado do uso das palavras diferença e distinção, pois não são sinônimos. Assim, Tomás explica que “deve-se evitar falar de ‘diversidade’ ou de ‘diferença’ em Deus. Isto seria negar a unidade da essência. Podemos, ao contrário, utilizar o termo “distinção”, em razão da oposição relativa”²¹ entre Pai e Filho. Assim, respondendo à pergunta, o Filho não é estranho ou diferente ao Pai, mas é um outro (*alius*) enquanto distinto dos demais supósitos da mesma natureza divina²².

Suposto vem do grego *hypostasis* (hipóstase), que obedece a uma ordem de realidade, exercendo um ato de existência ou subsistência. A pessoa é uma hipóstase,

²⁰ AQUINO, S.T. I, q. 27, a. 1, sol. 2, 2021, p. 505.

²¹ Segundo Aristóteles, há quatro modos de oposição: relativa, contrária, privativa e contraditória como afirmação e negação: “Exemplos de coisas opostas de cada um destes modos são, para dar apenas uma ideia, os seguintes: como relativos, o dobro e a metade; como contrários, o mal e o bem; como privação e posse, a cegueira e a visão; como afirmação e negação, ‘ele está sentado’ e ‘ele não está sentado’. As coisas que se opõem como relativos são ditas o que são dos seus opostos, ou de alguma outra maneira em relação a eles. O dobro, por exemplo, é dito o que é (dobro) da metade. O conhecimento e o conhecível também se opõem como relativos: o conhecimento é dito o que é do conhecível; e o conhecível é dito o que é em relação ao seu oposto – o conhecimento; pois o conhecível é dito conhecível por alguma coisa, a saber, pelo conhecimento. [...] Enquanto as que se opõem como contrários não são nunca ditas o que são em relação uma às outras, mas são seguramente ditas o contrário uma das outras. Pois o bem não é dito bem do mal, mas o seu contrário, assim como o branco não é dito branco do negro, mas o seu contrário. [...] Quando os contrários são tais que é necessário que um dos dois pertença àquilo em que eles naturalmente ocorrem ou de que são predicados, não há entre eles nenhuma coisa intermédia. A doença e a saúde, por exemplo, ocorrem naturalmente nos corpos dos animais e é com certeza necessário que uma delas — ou a doença ou a saúde — pertença ao corpo de um animal” (*In: Categorias da Interpretação: Capítulo 10, 11b-12a, v. I, Tomo II, Tradução de Ricardo Santos, Lisboa: Universidade de Lisboa, 2016, p. 102-103*).

²² AQUINO, S.T. I, q. 31, a. 2, rep., 2021, p. 552.

pois se realiza por meio da natureza racional, “o que lhe confere uma superioridade não somente de grau, mas de ordem, relação a todos os entes, ou hipóstases, em relação a esse valor supremo, fonte e medida de todos os outros, o ser”²³. Tomás compreende suposto com nomes que expressam a realidade, tais como ser da natureza, subsistência e hipóstase: “deve-se dizer que para os gregos hipóstase, pela própria significação do termo, é todo indivíduo do gênero substância. Mas o uso corrente o toma por indivíduo de natureza racional, por causa de sua excelência”²⁴. Assim, a pessoa é algo que subsiste pela natureza racional, individualizada, singular.

Em complemento à concepção da palavra pessoa, essa tem sua raiz etimológica no verbo latino “*personare*”, que corresponde à ação de ressoar, produzir som, em que nas tragédias e nas comédias os atores usavam uma máscara para representar o personagem cujos gestos narravam cantando (*I Sent., d.23, q.1, a1*)²⁵. Sendo o Verbo divino uma pessoa distinta do Pai, mas de igual e idêntica natureza divina, por consequência há a noção de uma imagem que é perfeita. A única imagem que é a perfeita imitação ou ressoar de algo em outro está entre as pessoas divinas Pai e Filho, Verbo e primeiro princípio, a perfeita identidade entre o inteligido e o intelecto. Nos demais seres intelectuais ou pessoas como o homem, não há a perfeita identidade de relação do efeito com a causa. Além disso, o verbo mental humano é diverso do inteligido, não há identidade de natureza entre o conhecimento e o inteligido. A realidade da pessoa do homem ou hipóstase humana é em si imperfeita por não ressoar uma realidade de idêntica natureza divina, mas um parecer dessemelhante, distinto. Diferente das Pessoas divinas em que as processões se dão por geração e espiração, a realidade da pessoa humana é de criatura.

Sobre a noção de Imagem, Tomás dedica a questão 35 da *Suma Teológica*. Confirmando o que foi dito até aqui, no artigo 2 da referida questão, o nosso Filósofo afirma que “a razão de imagem importa semelhança”. Tomás explica que essa razão ou noção de semelhança está “na espécie da coisa, ou pelo menos em algum sinal da espécie”. Sinal de espécie, para Tomás, refere-se a figura. Uma das diferenças entre as espécies é percebido pela diferença das figuras entre elas. A noção de figura “consiste na devida comensuração dos membros” e “exprime a modo de qualidade a devida

²³ GEFFRÉ, Claude. Notas da S.T. I, q. 29, a.1, 2021, p.527.

²⁴ AQUINO, S.T. I, q 29, a. 1, rep., 2021, p. 527.

²⁵ AQUINO *apud* MONDIN, Battista. 2023, p.529.

proporção”²⁶, essa que por sua vez é um dos elementos constituintes da beleza em semelhança com o Filho e que trataremos no capítulo seguinte.

Além da figura, algo só é imagem se procede de outro, “de maneira que se assemelhe na espécie, ou pelo menos um sinal da espécie” em relação a outro. O outro é o exemplar em relação ao qual a imagem busca ser semelhança. A noção de imagem também se apresenta de dois modos segundo Tomás. No primeiro modo, imagem e o exemplar possuem a mesma natureza, como o Filho é Imagem do Pai nas processões divinas. O segundo modo, a imagem possui natureza diferente do exemplar. Assim, não se deve dizer que a criatura homem é imagem de Deus no primeiro modo e para significar essa imperfeição de semelhança na imagem “não se diz que ele é imagem, mas é *à imagem* de Deus”²⁷. O homem tende à perfeição, enquanto o Filho é a perfeição de Deus²⁸. O que aproxima Deus e o homem é o sinal de sua espécie, ou seja, a semelhança pela natureza espiritual.

1.2 O suposto da criatura

Segundo Frei Hermógenes Harada (2008), a criação seria um modo dos medievais de justificar tanto o surgimento quanto a manutenção ou conservação do universo. Para Harada, a originalidade do pensamento medieval consiste que “o universo surgiu *do nada mesmo* (*ex nihilo sui et subiecti*), *pela ação, posta livremente por causa eficiente, Deus*”²⁹. É evidente que na palavra criação existe uma relação de causação, ou seja, uma relação de causa e efeito: “E usualmente, numa compreensão superficial e padronizada da mundividência cristã, *creatio* é entendida como causação, *creare* como *causar* e *ens creatum* como *ente causado* ou *efeito*”³⁰. Nesse sentido, esclarece Harada que se estabeleceram, por diferentes épocas, três tendências de explicar a origem do universo que estão presentes no conceito de criação no pensamento medieval : Criação, ordenação e emanação. Pela ordenação, característica da cosmologia antiga, o universo que resulta do caos “é ordenado por um deus demiurgo, a modo de possibilitar a diversidade”³¹. Para a teoria da emanação, o primeiro princípio é

²⁶ IVANOV, 2006, p. 122.

²⁷ AQUINO, S.T. I, q. 35, a. 2, sol. 3, 2021, p. 594

²⁸ *Ibid.*

²⁹ HARADA. **Da Criação: (Uma fantasia)**. Revista *Scintilla*, vol. 5, n. 1, Curitiba, jan./jun. 2008, p. 159, grifo do autor.

³⁰ *Idem.*

³¹ *Ibid.*, p. 160.

a fonte do movimento e que no seu fluir há um retorno a si. A emanação comunica, se expressa por meio de uma dinâmica entre a imanência e a auto conservação. Harada destaca que não se trata de uma evolução, mas um movimento de sair para fora e de um retorno simultâneo:

“Manar é verter, escorrer, esvair, fluir das águas do rio da sua fonte; fonte essa que, aqui, no fundo, se apresenta como movimento de sair do abismo da plenitude inesgotável e insondável do primeiro princípio, o qual em mil e mil diferentes e-fluências, retorna a si, como que se comunicando, como que se expressando na dinâmica da ab-soluta imanência da sua auto-conservação. Assim, emanação não é *evolução*, nem *desenvolvimento*. O movimento de sair, *exitus*, e o movimento de retornar, *reditus* é simultaneamente uma *auto-de-in-dução*³².

Partindo do pressuposto que as três tendências de explicação do universo estão presentes na *creatio* para o pensamento medieval, Harada aborda três características que nos ajudaria a compreender a criação no pensamento de Tomás de Aquino: I) Criação como causação; II) Criação como ordenação; III) Criação como Filiação;

Segundo Harada, a criação como causação pressupõe que Deus é a causa eficiente e o universo é seu efeito. Deus é *ipsum esse*, o que significa dizer que “ser e Deus se coincidem”. Deus como plenitude do ser, torna-se impossível que algo seja fora dele por ser “imanência absoluta de e em si mesmo”³³. A criação como causação, segundo Harada, pertence a “uma doutrina da mundividência cristã para combater a ideia do panteísmo”, evitando confundir Deus com o mundo no seu relacionamento por emanação³⁴. O panteísmo não conseguiria explicar de modo satisfatório a imanência e atuação própria do Ser. Essa imanência e atuação é compreendida como o bem difundido em si mesmo (*bonum diffusivum sui*), numa vigência perfeita e da difusão de si e no agir da doação de si, doação livre. A difusão é compreendida por *comunicação* a partir do Criador e *participação* a partir da criatura³⁵. Portanto, segundo Harada, a criação por causação tem como princípio o Criador como causa eficiente e o universo como efeito, a “obra perfeita da dinâmica da bondade em doação de si”³⁶.

A explicação da Criação como causação, e esta como ato de efetivar o universo, feito por Deus como causa eficiente, a modo de criação artesanal de uma obra, não tem propriamente o acento na fabricação, na produção do efeito, mas sim no *perfazer-se, no efetivar-se da bondade difusiva de si como dinâmica de ordenação*. Assim a criação como causação não significa propriamente atuação de ação impulsionadora que tira algo da sua inércia para colocá-lo em movimento retilíneo, nem produção de qualquer coisa num

³² HARADA, 2008, p. 160, grifo do autor.

³³ *Idem*.

³⁴ *Ibid.*, p. 162.

³⁵ *Idem*.

³⁶ *Ibid.*, p. 163.

sentido geral e neutro, mas sim *opus facere*, fazer a obra, acolher e acalentar dentro da *disposição do cuidado e afeição de 'e-fazer'*, afim de que a obra seja *per-feita*, e chegue à maturação, *atravessando* (per, do início ao fim) *todo o processo do caminho, do nascer, crescer até o consumir-se como dom de uma conquista*. Causar aqui é, pois mais ordenar, dispor, seguindo a condução da boa doação de Deus de si mesmo³⁷.

Outro aspecto da criação é apontado por Harada como criação por ordenação. A difusão da bondade dadivosa, expande “em círculos concêntricos”, o que forma “o mundo dos espíritos, denominado reino das substâncias simples e o mundo dos entes materiais, denominado reino das substâncias compostas”. A ordenação parte dos espíritos mais simples e excelentes até os menos excelentes ou sem espírito. Harada chama de formação de círculos de densidade de ser para cada mundo. Considerando o mundo das substâncias compostas, a densidade do ser do Homem possui ao modo próprio de seu mundo uma espécie que corresponde a sua própria “graça, a sua beleza, o seu esplendor e sua originariedade nasciva vital, a sua identidade diferencial”³⁸.

Esse modo de ser de cada círculo da densidade do ser se chama uni-versal, i.é, virado, centrado no Uno. Esse Uno é o *Ens a se*, Deus, como *ipsum esse*, como plenitude do ser, como *bonum diffusivum sui*, que no seu ser a se, a partir de si e dentro da plenitude do ser de si, desencadeia toda a dinâmica da cascata do ente na sua totalidade como ordenação das ordens da densidade de ser comunicado por Deus e participado pelas ordens do ente no seu todo. Assim, efusivamente o *ens a se* impregna tudo, desde a ordem, a mais alta, sublime, espiritual, até a ordem, a mais baixa, ínfima, a mais material com o seu bem³⁹.

Por fim, outro aspecto da criação está na filiação. Quanto mais densidade de ser há no receber da comunicação e quanto mais se participa do ser, “tanto mais se apresenta o caráter de espírito (inteligência e vontade)”⁴⁰. Para Harada, inteligência e vontade devem ser referidas ao amor ou “ao próprio do Uno das Três Pessoas, Pai, Filho e Espírito Santo”. A compreensão de Harada sobre pessoa refere-se ao “modo de ser” do amor que há entre as Pessoas da Santíssima Trindade, por esse motivo “quanto mais ser, tanto mais *pessoa*, quanto mais *pessoa*, tanto mais *Minne*, amor entranhado que eflui do abismo do mistério da Santíssima Trindade”⁴¹.

Sobre a processão das criaturas, Tomás de Aquino trata na *Suma Teológica* a partir da questão 44. Uma coisa criada só passa a ser sob ação de outro. Claude Geffré explica que no pensamento de Tomás há três diferentes maneiras do receber o existir: emanação, geração e transformação. Basicamente, como pode-se notar até aqui, a

³⁷ HARADA, 2008, p. 166, grifo do autor.

³⁸ *Ibid.*, p. 169.

³⁹ *Idem.*

⁴⁰ *Ibid.*, p. 172.

⁴¹ *Ibid.*, p. 173.

geração recebe o ser em identidade de natureza, ao passo que a emanção recebe uma parte do próprio ser que a fez existir, não há identidade, mas há semelhança de natureza. Por fim, um novo ser surge também a partir de uma forma já existente, que é o caso da transformação. Assim, “enquanto toda causalidade criada requer um sujeito sobre o qual se exercer, a ação de Deus não pressupõe sujeito algum. É uma origem radical, um início absoluto”⁴².

É necessário que todo ente seja criado por Deus, pois, como Tomás afirma, tudo que é distinto de Deus não é seu ser, mas participa do ser. Nesse sentido, a diversidade das coisas se torna possível “conforme participam diversamente do ser, sendo mais ou menos perfeitas, sejam causadas por um ente primeiro, absolutamente perfeito”⁴³. Deus, como agente primeiro e somente agente, não age para um fim, pois “sua intenção é simplesmente comunicar sua perfeição, que é sua bondade”. Não é o mesmo caso da criatura, pois o seu visar tende a obter a perfeição, por isso a criatura é “semelhança da perfeição e da bondade divinas”⁴⁴. A criatura homem age por “indigência”, porque é da natureza do ser imperfeito ser agente e ser passivo. A criatura só é por participação e por emanção da causa universal, Deus.

A criação por emanção parte do nada, “faz-se homem do que não é homem e o branco do que não é branco”. Em outras palavras, o homem é gerado não por existir um homem anteriormente, não há pressuposto, há o primeiro princípio. O primeiro princípio é um não-homem, um não-ente: “assim também é a criação, que é a emanção de todo ser, é a partir do não-ente que é o nada”. Tomás segue afirmando que o criar do nada possui dois sentidos. O primeiro sentido refere-se a preposição “de” antes de “nada”, o que implica uma noção de ordem, ou seja, nada havia antes. Fazer do nada significa que não se faz de algo preexistente, mas que o ponto de partida para o existir de uma criatura é do não existir. O segundo modo implica “a relação a uma causa material que é negada”, ou seja, nega-se que para se criar algo necessariamente precise de uma causa material anterior a todos os entes criados⁴⁵.

Desse modo, nota-se novamente que a causa primeira de todas as coisas é Deus sendo ele uma causa exemplar. Tomás entende que aquilo que é produzido pela natureza segue uma forma determinada de acordo com o princípio divino “que pensou a ordem do universo consistente na disposição diferenciada das coisas”. Embora exista a

⁴² GEFFRÉ, 2021, p. 47.

⁴³ AQUINO, S.T. I-II, q. 44, a.1, rep., 2005, p. 38;

⁴⁴ *Ibid.*, q. 44, a. 4, rep., 2005, p. 44.

⁴⁵ *Ibid.*, q. 45, a. 1, 2005, p. 46-47.

multiplicidade de razões das disposições das coisas e suas formas exemplares, elas não se distinguem da essência divina, “uma vez que a semelhança com Deus pode ser participada por diversas coisas de modos variados”. A semelhança de Deus em relação às criaturas não é uma semelhança específica, como acontece na geração do Verbo divino. Segundo Tomás, a semelhança da criatura homem é alcançada por uma representação mental que Deus concebe, “como uma casa já construída se assemelha à casa que está na mente do artífice”⁴⁶.

Como Tomás de Aquino explica, Deus produz as coisas sem movimento. Assim, o que se afirma na criação é que a criatura possui uma relação ao Criador. Da criatura para o Criador existe uma relação real, que pertence no sujeito afetado pela essência divina. Assim, na criação, o movimento é do ser da criatura que tende para o bem da essência divina que emana o ser. Não se pode afirmar que é o mesmo que ocorre com Deus enquanto Criador, pois diante da criatura estabelece uma relação de razão, por não haver identidade de natureza, mas sim de semelhança.

Da criatura homem o mais primordial ensinamento teológico está na passagem bíblica do Livro de Gênesis 1:26-28: “Então disse Deus: ‘Façamos o homem à nossa imagem, conforme nossa semelhança’”. Note-se que em todo o capítulo 1 do livro, apenas no fazer do homem há o emprego do verbo na primeira pessoa do plural do presente do subjuntivo. Em nenhum outro momento do mesmo capítulo da criação há o uso do verbo fazer no plural frente as demais criaturas. Isso nos ajudará a compreender, por exemplo, quando Tomás diz que “criar não é próprio de uma Pessoa, mas comum a toda Trindade”⁴⁷.

Observou-se anteriormente que na geração do Verbo divino há a Imagem, perfeita semelhança e identidade de natureza com seu princípio. Percebeu-se também que uma Pessoa é um suposto ou hipóstase, de natureza intelectual ou espiritual. Desse modo, para Tomás, as Pessoas divinas possuem uma relação à criação das coisas por “causalidade segundo a razão de processão”. Deus é causa das coisas por seu intelecto e vontade, segue Tomás, assim como um artífice é causa das coisas por ele feitas. O artífice age por meio da palavra concebida por meio do seu intelecto e por meio do amor de sua vontade em relação a algo, daí o poder da criatura de conceber. Tomás conclui que é da mesma forma que Deus produz a criatura: “Por sua palavra, que é seu Filho, e por

⁴⁶ AQUINO, S.T. I-II, q. 44, a. 3, rep., 2005, p. 43.

⁴⁷ *Ibid.*, q. 45, a. 6, rep., 2005, p. 58.

seu Amor, que é o Espírito Santo”⁴⁸. Portanto, a relação que liga a criatura homem ao Criador se dá graças ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo, em outras palavras, ao intelecto divino e à vontade divina, à sua Palavra e ao seu Amor: “De acordo com isso, as processões das Pessoas são as razões da produção das criaturas, enquanto incluem os atributos essenciais que são a ciência e a vontade”⁴⁹.

Diferente do Verbo divino que é a imagem de Deus, a criatura homem é expressa como à imagem de Deus manifestada pelo verbo “façamos”, no plural. Na questão 93 da *Suma Teológica*, Tomás explica exatamente o motivo da preposição “à” na frente da palavra “imagem”, pois não se trata da mesma semelhança da Imagem que o Verbo divino tem com o primeiro princípio: não é, portanto, uma imagem perfeita como há entre Pai e o Filho.

Na referida questão, pergunta-se sobre a imagem de Deus estar no homem, referindo-se aos ensinamentos de Agostinho: “onde há imagem, imediatamente há também semelhança; mas, onde há semelhança, não há, imediatamente, imagem”⁵⁰. Nesse sentido, segue que onde há imagem não necessariamente está a igualdade da essência, como na imagem de alguém que se vê no espelho. Mas Tomás segue ao afirmar que só é possível haver igualdade de essência na Imagem se nela a expressão é perfeita. A semelhança que há de Deus no homem está em virtude da causalidade, haja vista Deus ser causa exemplar da criação. Nesse sentido, não há no homem igualdade de natureza em relação ao seu Criador, por isso a semelhança não é perfeita, “o exemplar excede infinitamente esse exemplado”. Tomás termina a primeira solução da questão de forma esclarecedora sobre a justificativa da preposição “à” antes de imagem, pois a preposição ao referir ao homem exprime não igualdade com a perfeição de Deus, mas “aproximação, própria ao que está distante”⁵¹.

Dessa aproximação, a criatura homem representa uma imagem de Deus sendo uma expressão ou sinal da Trindade. O homem é uma imagem com semelhança não idêntica das processões de Deus manifestas nas Pessoas divinas. Seguindo as próprias palavras de Tomás, “todo efeito representa de alguma maneira sua causa, mas diversamente”. O homem, imagem imperfeita de Deus, o representa não como uma cópia ou como algo muito parecido. No exemplo de Tomás, “a fumaça representa o

⁴⁸ AQUINO, S.T. I-II, q. 45, a. 6, rep., 2005, p. 58.

⁴⁹ AQUINO, S.T. I-II, q. 45, a. 6, rep., 2005, p. 58.

⁵⁰ *Ibid.*, q. 93, a. 1, rep., 2021, p. 619.

⁵¹ *Ibid.*, p. 620.

fogo, e tal representação é chamada de vestígio, pois o vestígio mostra o movimento de alguém que passou, mas não qual seja”⁵².

As processões das Pessoas divinas, contudo, são consideradas segundo os atos do intelecto e da vontade, como acima foi dito. O Filho procede como Palavra do intelecto e o Espírito Santo como Amor da vontade. Portanto, nas criaturas dotadas de razão, que têm intelecto e vontade, encontra-se uma representação da Trindade, à maneira de imagem, na medida em que encontra nelas uma palavra que é concebida e um amor que procede.

Mas em todas as criaturas encontra-se uma representação da Trindade à maneira de vestígio, na medida em que se encontra nelas alguma coisa que se deve necessariamente referir às Pessoas divinas como à sua causa. De fato, toda criatura subsiste em seu ser, possui uma forma que determina sua espécie e está ordenada a algo distinto. Enquanto substância criada, ela representa sua causa e seu princípio, e assim mostra a pessoa do Pai, que é um princípio que não tem princípio. Enquanto ela tem certa forma e espécie, representa o Verbo, pois a forma da obra de arte provém da concepção do artífice. Enquanto ordenada a outros, representa o Espírito Santo enquanto Amor, pois a ordenação de um efeito a algo distinto provém da vontade do Criador” (q. 45, a.7, p. 60-61).

Conclui-se com as palavras de Agostinho ditas por Tomás, a saber, que em cada criatura há algum vestígio da Trindade, “na medida em que ela é algo uno, tem a forma de uma espécie e certa ordem”. Daí segue a tríade número, peso e medida (*Et ad haec etiam reducuntur illa tria, numerus, pondus et mensura*). Sendo a criatura homem um modo de representação da imagem da Trindade, assim se justifica sua imperfeição pelo distanciamento da sua densidade de ser com o Criador. Em outras palavras, o homem é uma representação da sua relação com o Criador⁵³.

Retornando ao trecho da questão 39, no seu artigo 8º da *Suma Teológica*, (“A beleza ou especiosidade tem semelhança com as propriedades do Filho”), podemos explorar a noção de beleza como imagem semelhante da Pessoa divina do Filho, o Verbo, intelecto divino. Destaca-se a ausência de preposição frente à imagem quanto ao termo da beleza. Portanto a beleza não seria um vestígio da Trindade como o homem é, a beleza estaria mais próxima da Imagem Perfeita que é o Filho. Nesse viés, infere-se a distinção da beleza (*pulchritudo*) e do belo (*pulchrum*): num grau mais distante da perfeição divina, o belo artístico poderia ser chamado também de vestígio do mistério da Trindade por ser possibilidade de concriação da criatura homem no mundo.

⁵²AQUINO, S.T. I-II q. 45, a. 7, rep., 2005, p. 61.

⁵³*Ibid.*, q. 45, a. 7, sol. 1 e 2, p. 61-62.

1.3 A alma intelectual que conhece por semelhança: os *phantasmata*

O homem é um enlace entre a dimensão corpórea e a dimensão espiritual do universo, é uma substância, composto de matéria e forma, corpo e alma intelectual, se relaciona com as coisas sensíveis e com o seu ser, que é espírito. Para Tomás de Aquino a alma humana é uma alma intelectual. Para compreender como a alma conhece, antes é necessário entender a sua natureza. Assim, Tomás entende que a alma é ato do corpo, não sendo matéria, mas princípio de vida: “a alma que é o primeiro princípio da vida não é corpo, mas ato do corpo, assim como o calor, que é o princípio do aquecimento, não é corpo, mas um ato do corpo”⁵⁴.

A alma possui um princípio de operação que Tomás denomina de intelecto, sendo ele incorpóreo. Assim, para conhecer, ela não pode ter nada em si de natureza corpórea. Portanto, se a alma fosse corpórea, ela não poderia conhecer a natureza dos corpos⁵⁵. A alma intelectual fica situada no meio, entre o corpóreo e o espiritual. É ela que faz o homem ser distinto do corpo, das coisas sensíveis. É o “que põe a salvo o nosso eu, o agente que provê à nossa conservação, e também o agente da compenetração de dois mundos”⁵⁶.

Para Tomás de Aquino a alma é forma absoluta, não sendo composto de matéria e forma como o homem é. O filósofo esclarece que caso a alma fosse um composto, a forma recebida dos objetos seria adquirida de maneira individual, singular. Quem possui virtualmente todas as coisas é o ato primeiro, pois é o princípio universal de todos os atos, Deus. As coisas nele participam. A potência é receptiva do ato. Os atos procedentes do ato infinito por participação são diversos. Assim, não se pode afirmar existir uma única potência capaz de receber todos os atos porque, se fosse, haveria a confusão de ato e potência, e essa potência única seria o próprio ato primeiro. Todavia, não há potência no ato primeiro. Existe, portanto, uma potência receptiva na alma intelectual. É uma potência distinta da matéria prima, o corpo, que recebe as formas individuais pelos sentidos. A potência receptiva da alma intelectual seria a recepção de objetos diferentes, as formas universais.

⁵⁴ AQUINO, S.T. I-II, q. 75, a. 1, rep. 2005, p. 357.

⁵⁵ *Ibid.*, q. 75, a. 2, rep., 2005, p. 359: “Por exemplo, a língua de um enfermo, biliosa e amarga, não pode perceber algo doce, pois tudo lhe parece amargo. Assim, se o princípio intelectual tivesse em si a natureza de algum corpo, não poderia conhecer todos os corpos. Cada corpo tem uma natureza determinada, sendo, por isso, impossível que o princípio intelectual seja corpo”.

⁵⁶ SERTILLANGES, A. D. **Grandes Teses da Filosofia Tomista**. Sertanópolis: Calvariae, 2019, p. 212.

A potência do intelecto não é a mesma potência da matéria, as mudanças promovidas por essas potências são distintas. Conforme Tomás de Aquino afirma, o intelecto enquanto sujeito de potência sofre mudança pela ciência, a mudança é da ignorância para a *episteme*, o seu ato, o intelecto está em potência para as espécies inteligíveis: “Assim, o intelecto é sujeito da ciência e sofre mudança da ignorância para ciência, enquanto está em potência para as espécies inteligíveis”⁵⁷. Ao responder se a essência da alma é a sua potência, Tomás afirma que a operação da alma não está na substância. A essência da alma é ato. Ela está num dos últimos graus da geração, da participação do ato primeiro. Assim, ela está em potência para outro ato, não por essência em ser ato, mas por conta da sua geração: “Daí que na definição mesma da alma se diz que é ‘o ato de um corpo tendo a vida em potência’”⁵⁸.

Na questão 79, no artigo 1º, Tomás de Aquino afirma que o intelecto é a potência da alma, mas não sua essência. Tomás afirma que somente em Deus conhecer é a mesma coisa que seu ser, ou seja, só em Deus o intelecto é sua essência: “só em Deus o intelecto é sua essência; nas outras criaturas dotadas de intelecto, ele é uma potência do que conhece⁵⁹” (*In solo Deo autem idem est intelligere quod suum esse*). Nos demais intelectos, é uma potência. Assim, a potência da alma sensitiva é o sentido. Todavia, a principal potência da alma é o intelecto. Ambas as potências são diferentes, porque a sensitiva opera com ajuda do corpo. Assim, há a potência intelectiva e a potência sensitiva. O intelecto é uma parte da alma, é a sua força e potência, o poder de conhecer: *virtus et potentia*⁶⁰.

No artigo 2 da mesma questão, pergunta-se se o intelecto seria uma potência passiva. Tomás traz uma citação de Aristóteles do Livro III do *De Anima*: “conhecer é de certo modo ser passivo”: *intelligere est pati quoddam*. O termo “*pati quoddam*”, traduzido por passivo, também aparece traduzido como padecer ou também pode ser traduzido por sofrer algo. Tomás de Aquino compreende o padecer em três maneiras. Primeiro no sentido de privação de algo da sua natureza. Segundo, no sentido de retirar algo. Terceiro, no sentido de quando se está em potência para receber o ato, sem ser retirado nada. Assim, ele afirma que aquilo que está em potência padece,

⁵⁷ AQUINO, ST. I-II, q. 75, a. 5, 2005, p. 365-366.

⁵⁸ *Ibid.*, q. 77, a. 4, sol. 1, 2005, p. 410.

⁵⁹ AQUINO, S.T. I-II, q. 79, a. 1, rep. 2005, p. 436.

⁶⁰ *Ibid.*, q. 79, a. 1, sol.2, 2005, p. 436: deve-se dizer que o apetitivo e o intelectivo são gêneros diferentes de potências da alma, por serem diversas as razões dos objetos. Ora, o apetitivo corresponde em parte ao intelectivo e em parte ao sensitivo, quanto ao modo de operar, com a ajuda do órgão corporal, ou sem tal órgão. Com efeito, o apetite segue a apreensão. Nesse sentido, Agostinho afirma a vontade na mente, e Aristóteles na razão.

porque está a receber algo, o ato, a perfeição: “Assim, nosso ato de conhecer é padecer” (*Et sic intelligere nostrum est pati*). Portanto, o ato de conhecer (*intelligere*) é sofrer algo, padecer, ser passivo⁶¹.

O intelecto divino está em ato para todo ente. O intelecto criado, humano, não é ato para todos inteligíveis, mas está numa relação de potência ao ato: “Em consequência, todo intelecto criado, exatamente pelo que é, não é o ato de todos os inteligíveis, mas está com eles na relação da potência ao ato”⁶². O intelecto humano, por ser o último da escala de geração e por isso estar afastado do intelecto divino, está em potência aos inteligíveis. É por esse motivo que Tomás de Aquino cita um trecho de Aristóteles em que se afirma que de início o intelecto é como se fosse uma “tábula rasa”, uma folha em branco a ser preenchida pela experiência. Portanto, estamos em potência para conhecer: *Sic igitur patet quod intelligere nostrum est quoddam pati*, que quer dizer que o conhecer humano é um padecer porque o intelecto está em potência em relação aos inteligíveis. Nesse sentido, o intelecto é uma potência passiva, que padece, que recebe algo não por lhe faltar, mas por estar em potência ao ato. Portanto, Tomás de Aquino define o intelecto passivo de intelecto possível por justamente obedecer a essa terceira maneira de padecer, que é a da potência⁶³.

No artigo 3º da questão 79, ao responder sobre a existência de um intelecto agente, Tomás de Aquino explica que “Aristóteles não admitia que as formas das coisas naturais pudessem subsistir sem matéria, e porque as formas existentes na matéria não são inteligíveis em ato”. Assim, aquilo que conhecemos pelas formas das coisas sensíveis não são inteligíveis em ato. Todavia, ressalta que o passar da potência ao ato requer um ente em ato: “por exemplo, o sentido torna-se em ato pelo sensível em ato”⁶⁴.

Assim, na parte intelectual da alma há um princípio ativo e passivo. Os dois princípios da alma intelectual, intelecto possível e intelecto agente são necessários para o conhecer. Nas palavras de Sertillanges, “só podemos atingir a ideia em si mesma, a ideia enquanto ideia, a ideia arrancada da imersão na matéria, por meio duma faculdade também abstrata, ideal, desencarnada, material, que é a inteligência”⁶⁵. Tomás

⁶¹ AQUINO, S.T. I-II, q. 79, a. 2, sol. 3, 2005, p. 437.

⁶² *Ibid.*, q. 79, a. 2, sol. 3, 2005, p. 438.

⁶³ *Ibid.*, q. 79, a. 2, rep. 2005, p. 438.

⁶⁴ *Ibid.*, q. 79, a. 3, rep., 2005, p. 440.

⁶⁵ SERTILLANGES, A. D., 2019. p. 213.

de Aquino explica que a função do sujeito que recebe não teria efeito se não existisse o intelecto agente, uma vez que o inteligível em ato não existe na natureza das coisas sensíveis. O intelecto agente é capaz de tornar o inteligível em ato por meio da abstração: “Por isso, para conhecer não bastaria a imaterialidade do intelecto possível, se não houvesse intelecto agente, capaz de tornar os inteligíveis em ato, por meio da abstração”⁶⁶.

A alma é intelectiva porque participa da potência intelectiva, participa em potência do intelecto superior. A verdade que a alma alcança se dá, segundo Tomás de Aquino, por movimentos discursivos, ou seja, pelo raciocínio. Nesse sentido, afirma que o conhecimento humano é, portanto, limitado: “Enfim, tem uma inteligência imperfeita, pois não conhece tudo, e mesmo naquilo que conhece, procede da potência ao ato”⁶⁷. Assim, o intelecto agente é uma potência derivada do intelecto superior “*per quam possit phantasmata illustrare*”⁶⁸, ou seja, essa potência ativa possibilita o iluminar de fantasmas ou como é traduzido, as representações. O tornar inteligível em ato são as formas universais que se abstrai das condições particulares nas coisas da natureza sensível.

Sobre o intelecto agente ser potência e estar em ato se justifica pela sua atividade. Tomás de Aquino entende o intelecto passivo como uma potência em relação aos seres exteriores que ele conhece, “o intelecto agente, por sua vez, é dito estar em ato na medida em que é imaterial e, portanto, apto a tornar imaterial o objeto que não seria inteligível senão em potência”⁶⁹. Na *Suma Contra os Gentios* (SCG), Tomás de Aquino diverge do pensamento platônico sobre a existência dos universais fora da alma. Afirma que não é necessário que o modo do conhecimento se identifique com a coisa, sendo que o conhecido é, às vezes, separado da coisa, pois uma coisa pode ser ao mesmo tempo branca e doce, mas pela visão se conhece a brancura e pelo gosto a doçura⁷⁰.

⁶⁶ AQUINO, S.T. I-II, q. 79, a. 3, sol. 3, 2005, p. 441.

⁶⁷ *Ibid.*, q. 79, a. 4, rep., 2005, p. 443.

⁶⁸ *Ibid.*: “Ora, nada há de mais perfeito entre as coisas inferiores que a alma humana. Deve-se, pois, dizer que ela tem em si mesma uma potência derivada do intelecto superior, por meio do qual pode iluminar as representações imaginárias. E isso conhecemos experimentalmente, quando observamos que as formas universais nós as abstraímos de suas condições particulares, o que é tomar o inteligível em ato.

⁶⁹ GARDEIL, H. D. **Iniciação à filosofia de S. Tomás de Aquino: Psicologia, Metafísica**. Traduzido por Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, Carlos Eduardo de Oliveira. São Paulo: Paulos, 2013, p. 115.

⁷⁰ AQUINO, SCG II, c. 75, 6, 1551a: **Suma Contra os Gentios**. Tradução D. Odilão Moura. Campinas: Ecclesiae, 2017, p. 292.

A abstração executada pelo intelecto agente consiste por meio da matéria e das condições em que a coisa é individualizada. Assim, os universais são conhecidos por meio do intelecto agente:

Ora, o intelecto conhece a essência do gênero e da espécie sem os princípios individuantes, e isto acontece devido à condição da espécie inteligível nele recebida, que se torna imaterial pela ação do intelecto agente, enquanto abstrai da matéria e das condições materiais, pelas quais a coisa é individualizada. Com efeito, as potências sensíveis não podem conhecer os universais porque não podem receber uma forma imaterial, pois as recebem sempre em um órgão corpóreo. (AQUINO, Tomás. SCG, II, c. 75, 6, 1551b, p. 292).

H. D. Gardeil investiga o termo *phantasmata*, demonstrando que existem duas correspondências, a primeira psicológica, podendo ser considerado como imagens, na medida em que os sentidos externos e internos são os responsáveis pela sua formação. Nesse sentido, não são meras cópias das sensações, mas o resultado de um processo complexo. Assim, ainda no nível do conhecimento sensível, antes da intelecção, são formados “esquemas que já tenham um caráter de generalidade, os quais constituem um tipo de intermediário entre o singular diretamente percebido pelos sentidos e o verdadeiro universal que unicamente será atingido pela inteligência”. O segundo ponto de vista observado por Gardeil refere-se ao critério objetivo. Neste ponto, *phantasmata* “são inteligíveis em potência ou contêm em potência o inteligível”. Os *phantasmata* são os que detêm a essência da coisa que permite o conhecer. Estão em potência na relação com o inteligível. A essência, por meio dos *phantasmata*, possibilita que seja conhecido. Infere-se que o inteligível não se direciona “à determinação formal do objeto que vem do exterior, mas a seu ser objetivo ou de representação no espírito”. Tomás de Aquino compreende que o papel dos *phantasmata* é de agente instrumental secundário, enquanto o do intelecto agente como principal e primeiro⁷¹.

Por fim, Tomás de Aquino define os *phantasmata* como semelhanças em ato, mas imateriais em potência⁷²: A alma, por possuir a potência do intelecto agente,

⁷¹ GARDEIL, H. D. 2013. p. 116-118.

⁷² No conhecer, a coisa e o inteligido pelo intelecto continuam sendo distintos substancialmente. O intelecto abstrai a espécie da coisa conhecida pelos sentidos. A forma sensível existe “sob um modo na coisa que é exterior à alma e sob outro nos sentidos que recebem as formas das coisas sensíveis sem a matéria, como a cor do ouro sem o ouro”. Para Tomás, “o intelecto exige o ato da imaginação e das outras potências” (ST. I-II, q. 84, sol. 7, 2005, p. 517) pertencentes à parte sensitiva. A imaginação ou fantasia produzem as representações imaginárias (*phantasmata*) que são semelhanças daquilo que os sentidos apreendem do sensível. Portanto, na imaginação se produz o aspecto sensível já sem a presença da coisa. Por meio das representações imaginárias o intelecto agente abstrai da espécie sensível a espécie inteligível. Por consequência, o intelecto agente concebe ao intelecto passivo essa forma abstraída.

torna por abstração da matéria os objetos imateriais em ato. Assim, a potência da alma abstrai da matéria tornando a forma inteligível dessas abstrações em ato por semelhança. O intelecto agente é, segundo Tomás de Aquino, causa do universal, por meio da abstração: “São Tomás designa habitualmente pela expressão “*phantasmata*” o elemento de conhecimento sensível a partir do qual procede a intelecção”⁷³.

1.4 A perfeição é da criatura por sua imperfeição diante do Criador

Partindo do raciocínio mais comum sobre o belo, inevitavelmente atribuímos a uma coisa bela a característica de perfeição. Esse atributo aparece geralmente em grau comparativo. Em outras palavras, a inteligência compara as coisas, identificando diferenças nelas. Aquilo que há de comum nas coisas, refere-se ao gênero. Depois acrescentamos as diferenças pelas quais compreendemos as distinções umas das outras. O resultado é a noção completa da coisa. Até o conhecer algo, ele se torna perfeito, segundo Tomás de Aquino, quanto mais percebemos o que diferencia das outras (SCG, XIV, 117c). Aqui se apresenta dois pontos importantes de atribuir, a comparação pela diferença e a própria noção de perfeição. Antes de adentrarmos à noção de atributos pela diferença, cumpre destacar a definição que Tomás de Aquino entrega sobre perfeição.

Segundo o filósofo, etimologicamente pode-se chamar algo de perfeito apenas aquilo que é feito. Deus não é feito, portanto há um problema na esfera da etimologia ao atribuir Deus como perfeito. Nesse sentido, aquilo que não é feito, não se pode chamar de perfeito. Todavia, aquilo que se faz “é induzido de potência a ato, do não-ser ao ser”, por isso quando feito, completo, reduzido da potência ao ato, sem conservar mais o não-ser, pode-se chamar de perfeito. Tomás adverte que é perfeito não só aquilo que está em movimento para o ato completo, mas também aquilo que é “ato completo sem ter sido de modo algum feito”. É nessa segunda apresentação de perfeição que se enquadra a forma de dizer da perfeição de Deus. Assim, ele é o único ser não feito que é perfeito⁷⁴.

Dessa noção de perfeição, a beleza segue o mesmo raciocínio. O que conseguimos atribuir algo de belo no mundo sensível não é de forma equivalente quando atribuímos a noção de beleza a Deus. Não se pode também dizer que Deus não é belo porque ao dizer isso se retira da sua noção o caráter de ser. Por consequência, tudo aquilo que é, da potência ao ato, sem terminar o movimento, permanece com a

⁷³ GARDEIL, H. D. 2013. p. 115.

⁷⁴ AQUINO, SCG, I, C. XXVIII, 7, 268, 2017, p.90.

possibilidade de ser belo. Deus é ato, completo, e por isso é belo. Portanto, desde já se observa que ser e beleza estão intrinsecamente conectados.

Tomás de Aquino acrescenta que na própria noção de Deus “encontram-se todas as perfeições da criatura, se bem que de modo mais eminente”. Assim, completa: “todos os nomes que designam absolutamente uma perfeição sem defeito predicam-se de Deus e das coisas como, por exemplo, a bondade, a sabedoria, o ser, e outros semelhantes”. Portanto, os exemplos dados como bondade, sabedoria e ser são atributos de perfeição. Todavia, quando o atributo exprime o modo próprio da criatura, esse só pode predicar de Deus por meio da metáfora ou da semelhança⁷⁵.

Cumprir lembrar que o pensamento de Aquino não é solitário nesse aspecto, mas que resplandece por meio de suas grandes referências como Pedro Lombardo, Alexandre de Hales, Boaventura e Alberto Magno. É sabido que um dos pontos que unem esses grandes filósofos medievais são os comentários às obras de Dionísio Pseudo-Areopagita. A respeito dos comentários dos filósofos medievais anteriores à Tomás de Aquino, a partir das *Sentenças* de Lombardo torna-se notável a problemática da nomeação divina, sendo considerada inexprimível e que o conhecimento dos nomes próprios de Deus se dá por participação e não por intelecção direta. Alexandre de Hales, por sua vez, aborda a temática da unidade da essência divina na *Glosa* e na *Suma*, indicando que o conhecimento positivo falha diante da sua imensidão e que o caminho possível para a conhecer seria por meio do conhecimento negativo⁷⁶.

Ser, verdade e bem são atributos que designam perfeição, em outras palavras, são os nomes mais nobres. Justamente eles estão presentes na própria noção de Deus. Quando comparamos a compreensão da noção de Deus às criaturas, percebemos que esses nomes não estão no mesmo grau de perfeição. Sobre a tônica da beleza no pensamento medieval, é preciso considerar a importância da matriz intelectual neoplatônica. Na obra de Dionísio, *Dos nomes divinos*, Deus recebe a atribuição de nomes que seriam os nomes mais “nobres, como sendo os mais universais e os mais próximos de sua causa”⁷⁷. Assim, se pela teologia afirmativa atribui nomes a Deus, tais como Ser, Verdade, Bem e Beleza como os mais universais, a teologia negativa nega esses atributos, não no sentido de contradição ao que é dito, mas que “Deus transcende

⁷⁵ AQUINO., C. XXX, 276a, 2017, p.92.

⁷⁶ DOURADO, Saulo Matias. **Dos nomes divinos**. *Revista Scintilla, Curitiba*. v. 18, n. 1, jan./jun. 2021, p.93

⁷⁷ SANTOS, Bento Silva. **Dionísio-Pseudo-Areopagita: Dos nomes divinos**. Introdução, tradução e notas: Bento Silva Santos. São Paulo: Attar, 2004, p. 35-36.

infinitamente as possibilidades do conhecimento humano”. Não se trata de uma negação de privação, mas de superação ou “método de super afirmação”, “um além categorial” dos conceitos humanos, que escapa à categoria: “a afirmação só valerá na medida em que for penetrada pela preferível negação, que orienta diretamente para o Inefável”⁷⁸.

1.5 A diferença negativa: a unidade e o Pai

Nas primeiras frases do prólogo de *O Ente e a Essência*, Tomás de Aquino afirma que “o ente e a essência são o que é concebido primeiro pelo intelecto”⁷⁹. Na *Suma Contra os Gentios*, livro I, capítulo XIV, Tomás aborda a temática sobre a essência de Deus e da necessidade de haver um primeiro ente. Assim, seguindo o pensamento de Tomás, para se conhecer a essência divina é preciso seguir o caminho ou via da remoção. A via da remoção corresponde a um procedimento de remoção das imperfeições, pois a perfeição divina pertence a um grau maior daquilo que compreendemos de perfeito pelas criaturas. Em suas palavras, “a substância divina excede, pela imensidade, toda forma que o nosso intelecto atinge”⁸⁰. Assim, é inviável conhecer a essência divina, a mais perfeita, pela apreensão daquilo que ela é, apenas por meio daquilo que ela não é consegue-se uma aproximação pelo intelecto. Portanto, quanto mais removermos os atributos da essência de Deus, mais próximo estaremos do seu conhecimento.

A pessoa divina do Pai é uma realidade subsistente distinta do Filho, é princípio ao agir por Amor na geração do Filho. O Amor não é apenas efeito dessa geração entre Pai e Filho, mas é o que move em si e por si, por isso Espírito. Retornando aos modos de atribuir, nota-se que no modo geral do ente, o uno se apresenta na via da negação, no ente em si, sem a divisão da relação de conveniência do ente com a parte cognoscitiva e apetitiva da alma humana. Em modo comparativo,

⁷⁸ SANTOS., 2004, p. 36-37: “Assim, por exemplo, segundo DN IV, 697 A, o próprio Bem é ao mesmo tempo privado dos atributos de ser ou substância (*ousía*), de vida (*zoé*) e de sabedoria (*sophía*); Ele é “sem substância” (*tò anoúision*), “sem vida” (*ázoon*) e “sem inteligência” (*tò ànoun*) e possui uma “superabundância de substância” (*hyperbolé ousías*), uma “vida superior” (*hyperékhoua zoé*) e uma “sabedoria transbordante” (*hyperaírousa sophía*). As categorias fundamentais de Ser, Vida e Sabedoria são negadas de Deus ou do Bem, porque Ele as possui de uma maneira supereminente (*hypérokhos*). Só os atributos divinos tomados por α (alfa privativo) ou por *hyper* traduzem o movimento de abstração de tudo e de superação de tudo que caracteriza a predicação do Bem que é verdadeiramente supersubstancial (*óntos hyperoúsios*)”.

⁷⁹ AQUINO, Tomás. **O Ente e a Essência**. Tradução: Carlos Arthur do Nascimento. Rio de Janeiro: Vozes, 2013, p. 17

⁸⁰ AQUINO, Tomás. SCG I, c. XIV, 117a, 2017, p. 69.

quando analisamos as processões divinas, a via da negação se revela de forma mais absoluta no primeiro princípio, Deus, que é reunião da unidade do Pai, Filho e Espírito Santo.

Conforme dito acima, quanto mais se conhece as diferenças de uma coisa em relação às demais, mais perfeito o conhecimento dessa coisa se torna, pois “cada coisa possui em si seu próprio ser, distinto dos demais”⁸¹. Todavia, ao considerarmos a essência divina, torna-se impossível a apreensão da sua quiddidade, pois não há gênero em Deus⁸². Isso significa que não há outro ser comum à essência divina para haver comparação. Por consequência, não podemos apreender diferenças afirmativas de Deus em comparação às coisas justamente porque Deus não participa de gênero algum como as criaturas participam.

A via da remoção dos atributos para se conhecer a essência divina é por meio das afirmações negativas ou, em outras palavras, o intelecto só consegue se aproximar da essência divina pela comparação das diferenças daquilo que ela não é. “Ora, como nas diferenças afirmativas uma acarreta a outra, e assim mais se aproxima da completa designação da coisa, também uma diferença negativa é distintiva porquanto restringida pela outra, diferenciando-se, desse modo, a coisa de tantas outras” (SCG I, c. XIV, 118b, 2017, p. 70). Partindo do princípio de que Deus é distinto de todas as coisas, podemos afirmar, por exemplo, que Deus não é acidente, não é móvel, não é temporal, não é potência, não é composto, não é corpo, não é a forma das coisas.

Portanto, a via da remoção nos garante certa aproximação do que é a essência divina partindo pelo caminho da afirmação do que ela não é. Desta forma, nota-se que é justamente por ser essa uma via de aproximação que podemos concluir e concordar com Tomás que jamais o intelecto humano compreenderá a essência de divina de modo perfeito, completo, como ocorre nas coisas. Também aqui concluímos que até mesmo na via da diferença pela negação, estamos comparando o primeiro ente com aquilo que o intelecto consegue entender de forma completa e pelas diferenças afirmativas, ou seja, pelos entes que são acidentes, móveis, temporais, possuem potência, são compostos, são corpos, são formas.

⁸¹ AQUINO, SCG I, c. XIV, 117c, 2017, p. 70.

⁸² *Ibid.*, SCG I, c. XXV, 2017, p. 84-85.

1.6 As palavras são semelhanças das coisas

A questão 13 da *Suma Teológica* trata dos Nomes Divinos, em que Tomás de Aquino inicia advertindo que o conhecimento de Deus considera os nomes que damos a Ele, “pois nomeamos cada coisa na medida em que a conhecemos”. No primeiro artigo, Tomás de Aquino aborda a questão se “a Deus pode convir algum nome”⁸³. Assim, cita Dionísio: “Não tem nome, nem opinião”. Deus não poderia ser nomeado uma vez que o nome pretende significar algo, seja de forma abstrata ou concretamente, enquanto Deus é substância simples e perfeita, assim o nome não conseguiria abarcar a designação de Deus⁸⁴.

Para Tomás de Aquino as palavras são sinais⁸⁵ dos conceitos e os conceitos “são semelhanças das coisas”⁸⁶. Isso quer dizer que a referência à coisa pela palavra se dá por intermédio da concepção do intelecto. Algo só é nomeado conforme a capacidade do intelecto de conhecer. Assim, como podemos atribuir um nome a Deus se nosso intelecto seria limitado para conhecê-lo? Primeiro, Tomás responde que nós “o conhecemos a partir das criaturas segundo a relação de princípio, e pelo modo da excelência e da negação”⁸⁷. Conforme Bento Silva Santos analisa, na teologia simbólica de Dionísio Pseudo-Areopagita, que “comporta uma dialética de afirmação e de negação”, a imagem deve ser purificada “em favor da transcendência, ultrapassando assim a materialidade dos símbolos e o sentido limitado que lhe poderia conferir a inteligência humana” e que o conhecimento que se obtém por meio dos símbolos é tanto uma afirmação quanto uma negação⁸⁸.

É nessa linha que Tomás segue explicando a nomeação de Deus a partir das criaturas, pois adverte que o nome não exprime a essência divina como ocorre com o

⁸³ AQUINO, S.T. I, q. 13, a. 1, 2021, p. 286.

⁸⁴ *Ibid.*, q. 13, a. 1, obj. 2, 2021, p. 286.

⁸⁵ A definição de sinal no pensamento de Tomás de Aquino refere-se à significação, ou analogia, que indicam conhecer algo a partir de outro. Segundo Marie-Joseph Nicolas, “é sinal toda coisa que faz conhecer uma outra, seja por relação natural de uma a outra (relação de causalidade, de semelhança, de analogia), seja por uma relação convencional (linguagem), seja instituída (ritos), seja por um complexo dessas três coisas. A significação é a relação de um sinal com aquilo que ela faz conhecer e evoca, ou o poder que possui o sinal de fazer conhecer isto ou aquilo” (Vocabulário da Suma Teológica I, 2021, p. 98).

⁸⁶ AQUINO, S.T. I, q. 13, a. 1, rep. 2021, p. 287.

⁸⁷ AQUINO, S.T. I, q. 13, a. 1, rep. 2021, p. 287.

⁸⁸ SANTOS, 2004, p. 33: “Todo símbolo encerra uma semelhança com a Presença que esconde – pela qual ‘posso afirmar’ -, e uma dessemelhança com Ela – pela qual “devo negar”. Trata-se do papel da analogia ou da exegese espiritual, que, ‘longe de permitir à nossa inteligência concentrar-se nos símbolos impróprios, a incita a renegar as afecções materiais e a habitua santamente a elevar-se através das coisas visíveis, às realidades que não são deste mundo”.

nome homem ao exprimir a essência do homem. Neste último caso há a “definição que leva a conhecer sua essência”. Assim, a essência de Deus está acima de qualquer nome e, portanto, acima de tudo o que o intelecto humano conhece dele e significa com palavras. Conhecer Deus a partir das criaturas refere-se a nomeá-lo a partir daquilo que o intelecto humano limitado conhece: que é a partir das criaturas, por causalidade, “por isso os nomes que atribuímos a Deus significam de acordo com o que é próprio das criaturas materiais”⁸⁹.

Para Tomás, deve haver a possibilidade de semelhança das criaturas em relação a Deus. Não se pode confundir semelhança com o que é comum, pois não há outro ser comum a Deus, conforme se demonstrou pela via da remoção. A semelhança também é uma forma de compreender a essência divina partindo também pela comparação e nela está contida a própria via de diferença negativa, pois o que é semelhante não é igual.

Retornando à noção de perfeição, por meio da causalidade observamos que entre a causa e o efeito de um ente, aquilo que é efeito (posto em movimento para o feito) é imperfeito em relação a causa que já é feita (sua perfeição excede em comparação ao efeito), ou seja, “os efeitos mais imperfeitos que as suas causas não convêm a elas no nome e no conceito” (SCG I, c. XXIX, 270, 2017, p. 91). Por isso a criatura não pode ser chamada de Deus, por exemplo. Todavia, conforme observado por Tomás, há entre ambos a necessidade de haver uma semelhança.

Seguimos usando o exemplo de Tomás sobre o Sol. O Sol é causa do calor, ou seja, o calor do Sol é produzido, efeito nos corpos inferiores. O Sol produz calor, o seu operar ou agir está em ato. O calor presente nos efeitos, ou seja, o calor nos corpos inferiores não é o mesmo calor do Sol. Todavia, foi gerado nos corpos inferiores por haver necessariamente alguma semelhança com a virtude ativa do Sol⁹⁰. Portanto, o calor do modo em que é produzido pelo Sol é diferente do calor presente nos corpos inferiores. Mas o que liga o calor do Sol e o calor dos corpos é a semelhança que está no calor, jamais do mesmo modo, ou seja, não equivalente, por isso é uma *semelhança equívoca*. Equívoca porque a semelhança aparece da causa no efeito, que é o calor, mas também é dissemelhante porque o modo que se apresentam em ambos são diferentes (são também diferentes os efeitos do sol nas diversas coisas da terra). Assim, as perfeições de Deus estão nos seus efeitos, as criaturas, mas não do mesmo modo. Sendo

⁸⁹ AQUINO, S.T. I, q. 13, a. 1, sol. 2, 2021, p. 287.

⁹⁰ AQUINO, SCG I, c. XXIX, 270, 2017, p. 91.

Deus causa de todas as coisas, as causas que dele participam se assemelham em relação à sua perfeição.

Portanto, qualquer nomeação sobre os atributos de Deus, necessariamente será imperfeito. Isso se justifica pelo modo de conhecer do intelecto humano, que parte necessariamente dos entes sensíveis. Os entes sensíveis são substâncias compostas, de matéria e forma e nisso diferem da essência divina em que a forma se identifica com o sujeito. Todavia, se o intelecto humano só consegue nomear perfeições a partir das criaturas, essas perfeições estão de modo diferente na causa, Deus.

Assim, ao nomear uma criatura, nomeia-se a partir da substância composta ou a partir daquilo que a faz subsistir, ou seja, na sua individuação, por isso a sua significação nesse caso é concreta, ou seja, o nome homem é designado a partir do homem. Ao se tentar nomear substâncias simples, se exprime aquilo pelo qual algo é, o exemplo disso seria a brancura “que designa aquilo pelo qual algo que é branco”, ou seja, a designação de brancura é subsistente, mas não é unicamente pelo critério de ser concreta, ela é designada a partir daquilo que é concreto, aquilo que é branco, um outro. Nesse sentido, afirma Tomás de Aquino que “Deus sendo simples e subsistente, nós lhe atribuímos nomes abstratos para significar sua simplicidade e nomes concretos para significar sua subsistência e perfeição”, embora os nomes sejam falhos em relação ao modo de ser de Deus, uma vez que o intelecto humano não consegue conhecer Deus como ele é, em sua essência⁹¹.

O conhecimento do intelecto humano é produzido por meio das coisas sensíveis e isso interfere no conhecer da essência divina, uma vez que ela é simples, enquanto as sensíveis, objeto de conhecimento pelo intelecto, são compostas de matéria e forma. A simplicidade da essência divina é absoluta e por isso a forma subsiste em si mesma, diferente da simplicidade da forma de uma substância composta de matéria e forma, que não subsiste em si mesma, mas enquanto composto. Ademais, pelo modo de conhecer do intelecto humano pelas substâncias compostas, por consequência lhe escapa também conhecer o modo (*quomodo*) que as perfeições são comunicadas às criaturas pela causa criadora que é perfeitamente simples⁹².

Partindo agora das perfeições presentes nas criaturas pela causa primeira, observaremos seu grau de semelhança. Já identificamos que o grau de semelhança entre

⁹¹ AQUINO, S.T. I, q. 13, a. 1, sol. 2, 2021, p. 287.

⁹² CAMPOS, Sávio Laet de Barros. **A natureza divina em Tomás de Aquino: A via da Analogia**. Disponível em < https://www.filosofante.org/filosofante/not_arquivos/pdf/Via_Analogia.pdf > [s.d.], p. 08.

causa e efeito não é o mesmo. Não há comunicação de natureza entre Deus e a criatura, portanto a natureza do homem é diferente da natureza do seu criador e por isso não podem ambos admitir o mesmo nome. Ocorre de modo diverso quando analisamos a relação de semelhança entre as criaturas, como entre o filho e o pai percebemos entes de diferenças, mas com a mesma natureza⁹³.

Até aqui, observa-se que tudo que o intelecto pode afirmar das perfeições de Deus se dá por equívoco, e por isso um conhecimento imperfeito, uma vez que Deus possui uma causa transcendente a todos os seus efeitos, ou seja, em relação às criaturas. E por meio das perfeições das criaturas que atribuímos a Deus, pois nelas estão contidas em grau menor pela causa que as transcende. Assim, “embora saibamos que Deus possua estas perfeições, dado que, do contrário, nem poderia comunicá-las às suas criaturas, não sabemos, contudo, e nem temos como saber, o ‘*modus significandi*’ que se encontram em Deus”⁹⁴. Essas perfeições excedem em Deus, de modo dessemelhante como ocorre nas criaturas. Em Deus, essas perfeições encontradas nas criaturas existem de forma totalmente simples, una, portanto, *unívoca*.

Por isso, tais nomes de perfeições encontrados nos efeitos para a causa são compreendidos segundo razão distinta (ou modo distinto, ou seja, pela diferença negativa da semelhança). Nesse sentido, observa Etienne Gilson, “entre o unívoco e o equívoco, nenhum termo médio parece concebível, devemos concluir que tudo quanto dissermos de Deus, a partir das criaturas, não se aparta do equívoco”⁹⁵. Assim, o intelecto humano jamais poderia conhecer a essência divina de forma unívoca, em si mesma, mas apenas por equívoco.

Apesar de todas essas considerações a respeito do equívoco em relação aos atributos de Deus pelas criaturas, Tomás faz uma ressalva: “nem todos os nomes atribuem-se a Deus e às criaturas de modo puramente equívoco” (SCG I, c. XXXIII, 2017, p. 95). Portanto, o filósofo compreende duas formas de equívoco. A pura equivocidade consiste “numa total diversidade de razões entre os nomes”⁹⁶. A pura equivocidade não contém qualquer semelhança de razão entre as coisas. Assim, a imperfeição dos nomes que atribuímos à Deus pelas perfeições das criaturas não é de modo algum totalmente imperfeito ou perfeito enquanto identidade para designá-lo, mas analógico. Entre a total distinção de razão das coisas pela equivocidade e a completa

⁹³ CAMPOS, [s.d.], p. 10.

⁹⁴ CAMPOS., p. 12.

⁹⁵ GILSON, *apud* CAMPOS, *op. cit.*, p. 15.

⁹⁶ GILSON, *apud* CAMPOS, p. 16.

identidade pela univocidade, há a analogia que considera a semelhança na equivocidade. Assim afirma Tomás: “As coisas que se dizem de Deus e das criaturas dizem-se analogicamente” (SCG I, c. XXXIV, 2017, p. 95). Portanto, a equivocidade dos atributos de Deus não é pura, mas analógica.

No artigo 2, da questão 13, da *Suma Teológica*, Tomás de Aquino afirma que os nomes que se afirmam de Deus, o significam de modo imperfeito, do mesmo modo que “as criaturas o representam de modo imperfeito”. Assim, a representação é imperfeita não pela pura equivocidade, mas pela equivocidade da semelhança pela analogia. Na questão 13, 5, da *Suma Teológica*, Tomás de Aquino define analogia como proporção (analogia de proporcionalidade): “É preciso dizer que os nomes em questão são atribuídos a Deus e às criaturas segundo analogia, isto é, segundo proporção”⁹⁷. A noção de proporção, nesse momento, possui o sentido de “uma relação (*convenientia*) entre duas coisas”⁹⁸. Essa relação de proporcionalidade dos nomes se dá de dois modos. Na mesma questão, Tomás exemplifica usando o termo “sadio”:

Ou porque muitos são proporcionais a um único, como sadio se diz do remédio e da urina porque um e outro têm relação e proporção com a saúde do animal: um como sinal e outro como causa; ou porque um é proporcional ao outro, como sadio se diz do remédio e do animal, sendo o remédio causa da saúde, que se encontra no animal. É segundo esta maneira que alguns termos são atribuídos a Deus e à criatura por analogia, nem equívoca nem univocamente. Só podemos nomear Deus a partir das criaturas, como já foi explicado. Assim, tudo o que é atribuído a Deus e à criatura é dito segundo a ordem existente da criatura para com Deus como a seu princípio e à sua causa; em quem preexistem em grau excelente todas as perfeições das coisas (S.T. I, q. 13, a. 5, rep., 2021, p. 297).

No primeiro modo de relação analógica a urina do animal estar sadia é um sinal da saúde do animal, do mesmo modo o remédio é a causa também da saúde do animal. Assim, tanto remédio (como causa) e urina (como sinal) possuem uma relação de causa e efeito com a saúde do animal. O segundo modo remete a relação de sadio entre os termos remédio como causa de saúde e a própria saúde do animal, ou seja, “o remédio é sadio” e “o animal é sadio” convém, no sentido de conformidade, que o remédio é causa da saúde do animal. Sendo assim, deste segundo modo que se configura a relação de proporcionalidade dos nomes atribuídos a Deus, como causa, ou seja, nomeia-se as criaturas segundo uma relação de ordem existente com Deus como princípio e causa.

⁹⁷ AQUINO, S.T. I, q. 13, a. 5, rep., 2021, p. 297.

⁹⁸ OLIVEIRA, Matheus B. Pazos de. **O uso da analogia em Tomás de Aquino: Notas sobre a Summa Theologiae, I, 13, 5.** Filosofia Medieval: continuidad y rupturas XIV Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval Actas I. E-book. Disponível em <https://www.academia.edu/7020336/O_uso_da_analogia_em_Tom%C3%A1s_de_Aquino_notas_sobre_Summa_Theologiae_I_13_5_pp_975_985_> Buenos Aires: FEPAI, 2013, p. 977.

A proporcionalidade dos atributos a Deus pelas criaturas é uma relação analógica de semelhança. O próprio nome analogia adverte que não se trata do dizer sobre os mesmos, ou seja, são parecidos, semelhantes, não equivalentes. A semelhança, segundo Tomás de Aquino, “entre Deus e a criatura é imperfeita, porque mesmo segundo o gênero, não há identidade entre eles”⁹⁹. Essa semelhança, como observa o Filósofo, também pode ser metafórica. A metáfora não significa algo, mas dá sentido sempre aberto. Ela não diz o que é enquanto definição ou significação da essência, mas a indica. Por exemplo quando se diz que “a campina ri”, não significa que a campina ri como o homem, mas que apresenta uma beleza (ou manifestação) de florescer específica comparada à beleza do homem quando ri, pois, esse sim tem na essência equivalente de poder sorrir, mas a campina não. Então, quando se diz que Deus é um leão, ao mesmo tempo não se diz sobre o que Ele é, não se diz sobre sua essência, mas se atribui como metáfora de uma semelhança da relação de um ser com o outro, daquilo que a criatura é, indica, nesse exemplo, uma força gigantesca, que não se mensura, mas que ultrapassa ao que é comum¹⁰⁰.

Portanto, pela metáfora atribui-se de forma negativa aquilo que Deus é. Por outro lado, a forma de predicar afirmativamente sobre Deus está relacionado ao modo de proporção enquanto causa primeira. Assim, aquilo que há de mais perfeito nas criaturas deriva de uma causa primeira, que é própria perfeição da semelhança encontrada nelas. O que há de perfeito no homem e nas criaturas é sua bondade como realização do que se é. Nesse sentido, a causa primeira dessa perfeição é o Sumo Bem, que possui o Bem de forma transbordante e superior ao que está presente nas criaturas que dele participam, revelando nelas uma imperfeição a partir das suas próprias perfeições.

Assim, quando se trata das perfeições das criaturas nota-se que esses nomes de perfeições “não devem conter em sua significação algo que remeta à multiplicidade, materialidade”¹⁰¹, isso quer dizer que ao se afirmar que Deus é bem ou que Deus é belo, Deus é verdade ou que Deus é Ser, sem nenhum modo de participação, não se remete à

⁹⁹ AQUINO, S.T. I, q. 13, a. 5, sol.2, 2021, p. 298.

¹⁰⁰ AQUINO, S.T. I, q. 13, a. 6, rep., 2021, p. 299-300: “Assim, todos os nomes metaforicamente atribuídos a Deus são atribuídos por primeiro às criaturas e não a Deus, porque atribuídos a Deus nada mais significam do que uma semelhança com as criaturas. Por exemplo, dizer que a campina ri, isto quer dizer: a campina, quando floresce, se apresenta embelezada, como o homem quando ri, segundo uma semelhança de proporção. Do mesmo modo, o nome leão atribuído a Deus nada significa do que: Deus apresenta semelhança com o leão porque, em suas ações, age fortemente como o leão. Fica claro que a significação de tais nomes, atribuídos a Deus só se pode definir por aquilo que se diz das criaturas”.

¹⁰¹ OLIVEIRA, 2013, p. 981-982.

multiplicidade ou materialidade, mas parte dela: “deve-se dizer que as razões múltiplas desses nomes não são inúteis e vazias, pois a todas corresponde uma realidade una e simples, representada por elas de modo múltiplo e imperfeito”¹⁰².

O modo de significar um atributo é múltiplo porque o homem parte da multiplicidade para atribuir ou significar. Por fazer parte da multiplicidade, o intelecto humano busca aquilo que há de mais perfeito nela, o universal, e o atribui a Deus porque é incapaz de predicar a essência divina em sua totalidade que é perfeita em si mesma. Predicar afirmativamente sobre Deus o Bem, a Verdade, o Belo e o Ser, não é reduzir a essência divina por participação ou por Deus possuir em partes os atributos como ocorre nas criaturas na multiplicidade, mas se diz algo de Deus a partir delas, ou seja, por meio das partes que participam dessa perfeição convém (*convenientia*¹⁰³) se afirmar algo sobre o todo pela semelhança e não pela equivalência.

1.7 O intelecto humano que conhece as criaturas e os modos do Ser: Os transcendentais

Conforme explanado acima, o atributo de Deus parte do conhecimento do que são as criaturas. Assim, pergunta-se, como um nome pode unificar uma multiplicidade sem excluí-la?¹⁰⁴ Um dos temas centrais do pensamento metafísico de Tomás de Aquino é a teoria dos transcendentais¹⁰⁵. As pesquisas sobre os transcendentais no pensamento de Tomás de Aquino indicam que os textos centrais sobre a temática são encontrados em *De Veritate*, principalmente na questão 1, artigo 1, e em textos complementares como *In I Sententiarum*¹⁰⁶.

Assim, em *De Veritate*, a primeira questão é sobre a verdade, o que ela é. Tomás de Aquino inicia comparando as demonstrações de proposições, que são

¹⁰² AQUINO, S.T. I, q. 13, a. 4, sol. 2, 2021, p. 294.

¹⁰³ NICOLAS, Marie-Joseph. (2021, p. 78): “A conveniência é aquilo para que o apetite inclina o ser, ou seja, aquilo que convém ao ser é seu bem”.

¹⁰⁴ GARDEIL, 2013, p. 321.

¹⁰⁵ Conforme observa Gardeil, (2013, p. 361): “A constituição do conjunto, que se tornará clássico, dos três transcendentais, uno, verdadeiro, bem, reportados ao ser, somente se dará de fato na filosofia cristã, onde terá também inicialmente uma significação teológica. Uno, verdadeiro, bem, aparecerão então como atributos do Ser Primeiro, que se reportarão a cada uma das três Pessoas da Trindade e dos quais se procurarão os vestígios ou os signos nas criaturas. As Sumas ou os Comentários sobre as Sentenças do início do século XIII são os testemunhos deste primeiro estado da doutrina dos transcendentais. Sua elaboração filosófica e sua fixação definitiva bem parecem ser a obra própria de São Tomás. O texto essencial sobre essa questão é o do *De Veritate* [q. I, a. I]”

¹⁰⁶ BRANDI, Hugo Costarelli. *Pulchrum: Origen y Originalidad del Quae Visa Placent en Santo Tomás de Aquino*. Cuadernos de Anuario Filosófico. Navarra: UNAV, 2010, p. 19.

reduzidas a um princípio para o intelecto¹⁰⁷. Assim, o nosso Filósofo afirma seguindo as palavras de Avicena na *Metaphysica* [I,6]: “aquilo que o intelecto por primeiro concebe como a coisa mais evidente de todas e a qual se reduzem todos os seus conceitos é o ente” (*Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens, ut Avicenna dicit in principio suae metaphysicae*). Portanto, a definição de verdade deve se operar por uma redução a algo primeiro: o Ente.

Na *Suma Teológica* I, na Questão 5, Tomás de Aquino afirma: “aquilo que o intelecto apreende primeiro é o ente” (*primo autem in conceptione intellectus cadit ens*). A concepção (*conceptione*) possui aqui o sentido de gerar, que parte da relação entre as faculdades da alma com a coisa exterior. Na questão 16 da *Suma Teológica*, Tomás de Aquino afirma que a verdade tende ao intelecto. A verdade depende da relação do intelecto com o ser das coisas. Ele é o princípio de verdade: “a verdade está principalmente no intelecto, secundariamente nas coisas, na medida em que se referem ao intelecto, como a seu princípio”. Ela é, conforme Tomás de Aquino cita Agostinho, “a perfeita semelhança com o princípio”, semelhança no sentido da forma inteligida. A verdade conhecida pelo intelecto é causada pela coisa, mas pertence ao intelecto.¹⁰⁸ Assim, verdade é a conformidade do intelecto com a coisa. Essa conformidade é apreendida quando o intelecto julga a coisa: “E isto faz compondo e dividindo, pois, em qualquer proposição, a forma significada pelo predicado, ou é afirmada da coisa significada pelo sujeito, ou então é dela negada”¹⁰⁹. O verdadeiro que está no intelecto é convertido com o ente, ou seja, “como o que manifesta é convertível com o que é manifestado”¹¹⁰.

A aquisição de conhecimento que pareça certa ocorre por dois caminhos: o da definição (que procura dizer o que a coisa é) e o da demonstração pelas causas (que é como se conhece verdadeiramente algo, a ciência). Em ambos os caminhos, é imprescindível que o conhecimento adquirido dependa de princípios percebidos,

¹⁰⁷ AQUINO, *De Veritate* q. 1, a. 1, rep.: “Respondo dizendo que, assim como nas demonstrações é necessário valer-se de princípios evidentes por si mesmos ao intelecto, do mesmo modo proceder ao investigar o que é cada coisa; de outro modo, em ambos os casos se iria ao infinito, e assim pereceria totalmente a ciência e o conhecimento das coisas. Com efeito, aquilo que por primeiro o intelecto concebe como mais evidente, aquilo a que o intelecto dirige todas as suas concepções, é o ente, como Avicena diz no princípio de sua *Metafísica*” (Questões disputadas sobre a Verdade. Tradução Maurílio Camello. Campinas: Ecclesiae, 2023, p. 28-29).

¹⁰⁸ AQUINO, S.T. I, q 16, a. 1, rep., 2021, p. 362

¹⁰⁹ *Ibid.*, q. 16, a. 2, 2021, rep. p. 364.

¹¹⁰ *Ibid.*, q. 16, a. 3, sol. 3, 2021, p. 366.

captados, pelo intelecto¹¹¹. Assim, todas as demonstrações e definições são do intelecto por meio de um princípio, isso quer dizer de algo anterior, primeiro, que é indemonstrável, como também observado por Tomás de Aquino na questão 6, artigo 4, no *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*:

É preciso dizer que nas ciências especulativas procede-se sempre a partir de algo previamente conhecido, tanto nas demonstrações das proposições quanto também nas descobertas das definições; de fato, assim como alguém chega ao conhecimento da conclusão a partir das proposições já conhecidas, assim também alguém chega ao conhecimento da espécie a partir da concepção do gênero e da diferença e das causas da coisa. Ora, aqui não é possível proceder ao infinito, quer no que concerne às demonstrações, quer no que concerne às definições, pois, assim toda ciência pereceria, visto que não acontece atravessar os que são infinitos; donde toda consideração das ciências especulativas reduzir-se a algo primeiro que, de fato, o ente humano não tem necessariamente de aprender ou descobrir, de modo que não seja preciso proceder ao infinito, mas tem naturalmente o conhecimento disto. Tais são os princípios indemonstráveis das demonstrações, como “o todo é maior que sua parte” e similares aos quais todas as demonstrações das ciências se reduzem, e também as primeiras concepções do intelecto como a de ente, de uno e similares, às quais é preciso reduzir todas as definições das supracitadas ciências. Pelo que fica patente que nada pode se saber nas ciências especulativas, nem por via de demonstração, nem por via de definição, senão apenas aquilo a que se estende o que é naturalmente conhecido supracitado¹¹².

Nesse sentido, na questão 1 em *De Veritate* os conceitos produzidos pelo intelecto são obtidos por acréscimo ao ente, ou seja, como ocorrem com as categorias em que se identifica o gênero pela diferença específica. Isso significa que os conceitos partem do ente. Todavia, no ente, como observa Tomás, não se pode acrescentar nada de estranho, o ente não é um gênero. Assim, há dois modos de dizer do ente observados por Tomás:

Daí ser necessário que todos os conceitos do intelecto sejam obtidos por acréscimo ao ente. Mas ao ente não se lhe pode acrescentar nada de estranho, como no caso da diferença ser acrescentada ao gênero ou o acidente ao sujeito, pois toda natureza é também essencialmente ente, daí que também o Filósofo [*III Metaph.* 8] demonstra que o ente não pode ser um gênero; mas se diz que algumas coisas acrescentam algo ao ente enquanto exprimem um modo do próprio ente não expresso pelo nome “ente”, o que ocorre de dois modos. O primeiro modo dá-se quando o modo expresso é um modo especial do ente; há pois diversos graus de entidade segundo os quais se consideram os diversos modos de ser, e segundo estes modos se consideram os diversos gêneros das coisas: a substância pois não acrescenta ao ente nenhuma diferença que designe alguma natureza a ele justaposta, mas com o nome substância exprime-se um certo modo especial de ser, a saber, o ente por si, e assim para os outros gêneros. O segundo modo dá-se quando o modo expresso é um modo geral aplicável a todo ente, e isto pode ocorrer duplamente: ou enquanto se aplica a todo ente em si ou enquanto se aplica a um ente referido a outro. No caso de se aplicar a todo ente em si, algo é

¹¹¹ BRANDI, 2010, p. 21.

¹¹² AQUINO, q. 6, a.4. 1999, p. 166-167.

expresso do ente ou afirmativa ou negativamente; mas não se encontra algo dito de modo absoluto que se aplique a todo ente, a não ser sua essência, segundo a qual se diz que ele é, e assim lhe é imposto o nome “coisa” (*res*), que difere de “ente” – como diz Avicena no início da *Metaphysica* [I, 6] – porque “ente” indica o ato de ser enquanto “coisa” (*res*), a quididade ou essência do ente. No caso da negação, a negação que se aplica de modo absoluto é a indivisão, que é expressa pelo nome “uno” (*unum*): o uno é pois precisamente o ente indiviso. Quando se considera o modo do ente referido a outro, então há também dois casos. O primeiro desses casos é segundo a alteridade (divisão) de uma coisa em relação a outra, e isto é expresso pela palavra “algo” (*aliquid*): pois diz-se *aliquid* no sentido de *aliud quid*, isto é, “outra coisa”, daí que o ente diz-se “uno” enquanto indiviso em si, dizendo-se “algo” enquanto diviso, diferente dos outros. O outro caso é segundo o “ajustar-se” (*convenire*) de um ente a outro e isto só pode ser considerando alguma coisa que por sua natureza seja apta a ir ao encontro (*convenire*) de todo ente: e é precisamente a alma, a qual “de certo modo é todas as coisas”, como se diz em III De anima [8]. Pois na alma há as potências cognoscitiva e apetitiva; o ajustar-se do ente ao apetite é expresso pela palavra “bem” (*bonum*), daí que, no início de *Ethicorum* [I, 1], diz-se que “o bem é aquilo que todas as coisas apetecem”, enquanto a conveniência (*convenientia*) do ente ao intelecto é expressa pelo nome “verdadeiro” (*verum*)¹¹³.

O primeiro modo é chamado modo especial do ente em que há os diversos graus de entidade: há diversos modos de ser em que se considera os diversos gêneros, e aqui há a presença da formação das categorias ou predicamentos. Cada predicamento diz algo sobre o ente de forma especial sobre a essência. Para exemplificar, Tomás usa a categoria da substância, pois ela não acrescenta nada estranho ou diferença à própria natureza do ente, mas um certo modo especial de ser (ser por si), como as substâncias homem e cavalo.

O segundo modo de dizer do ente não é da mesma forma do modo especial das categorias. O segundo modo, observado por Tomás, trata dos modos gerais do ente, nomeados pela tradição filosófica de transcendentais. Como Tomás afirma, é um modo geral aplicável a todo ente, não o restringe como o dizer de uma categoria no modo especial. O modo geral pode ocorrer de duas formas “ou enquanto se aplica a todo ente em si ou enquanto se aplica a um ente referido a outro”¹¹⁴. Nessa primeira forma do modo geral aplicável a todo ente, o considera de forma absoluta, a todo ente em si, ou seja, algo é expresso do ente afirmativa ou negativamente. Dizer de modo afirmativo do ente em si, de forma absoluta, só é possível pela essência, impondo-se, por consequência, o termo ‘coisa’ (*res*) que expressa a essência do ente, que difere de ‘ente’ que expressa o ato de ser¹¹⁵. Assim, ente e coisa são distintos porque o ente é o ato de

¹¹³ AQUINO, *De Veritate*, q. 1, a. 1, rep. 2023, p. 29.

¹¹⁴ AQUINO, *De Veritate*, q. 1, a. 1, rep., 2023, p. 29.

¹¹⁵ LEITE. Tiago Soares. **A questão da transcendentalidade da noção de *pulchrum* na filosofia de Tomás de Aquino**. 2009, p. 03.

ser, e a coisa indica a quiddidade ou a essência do ente. Pela forma da negação do ente em si, é a sua indivisão, por isso se diz que o ente é uno: “o uno é pois precisamente o ente indiviso”¹¹⁶.

Agora, o segundo modo geral de dizer do ente que considera o ente referido a outro, há dois casos. No primeiro caso, diferente do uno, quando o ente é referido a outro, segundo a alteridade, enquanto relação, há o que é expresso pela palavra “*aliquid*”, “algo”, revelando que algo é diferente de outro ente. No segundo caso da relação do ente a outro, se dá pelo ajustar (*convenire*), ir ao encontro de um ente a outro que, segundo Tomás, “só pode ser considerando alguma coisa por sua natureza”¹¹⁷, ou seja, como a alma em que na sua natureza, por possuir as potências cognoscitiva e apetitiva, vai ao encontro do outro ente. Pela potência apetitiva, ou seja, por essa natureza, o ente se ajusta ao apetite expressando a palavra “bem” (*bonum*), o encontro ajustado ou conveniência da potência cognoscitiva ao ente é expresso pelo nome “verdadeiro” (*verum*).

Cabe destacar que os modos gerais agregam ao ente segundo a razão, pois dela nada real é agregado ao ente. Também não está dentro da esfera de operação do gênero, como modo especial. Por fim, a principal característica de um transcendental é sua coexistência com o ente, ou seja, enquanto distinção de razão expressa o que está contido implicitamente no ente¹¹⁸. Assim, nesse primeiro momento, observa-se que, em *De Veritate* q. 1, há uma explanação sobre a configuração do que a tradição filosófica chamou de doutrina dos transcendentais. Todavia, como é reconhecido por Aertsen e Brandi, o belo não é mencionado na lista dos modos gerais do ente¹¹⁹.

¹¹⁶ AQUINO, *De Veritate*, q. 1, a. 1, rep., 2023, p. 29,

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ BRANDI, 2010, p. 31.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 30: “El estudio del *De Veritate* 1, 1 ha reportado dos cuestiones muy importantes: la primera consiste en una completa explicación de la doctrina de los transcendentales; la segunda advierte que en la lista de esos modos generales convenientes con todo ente no se menciona al *pulchrum*. En efecto, tanto en los dos textos del *De Veritate* considerados cuanto en el fragmento perteneciente al comentario del primer libro de las Sentencias, no se menciona ni tematiza la belleza como un transcendental del ente”.

CAPÍTULO II: A VERDADE E A GÊNESE CONCEITUAL DO BELO E DA BELEZA

Para analisarmos a gênese conceitual da beleza e do belo no pensamento de Tomás de Aquino, além de examinar sua própria fonte bibliográfica vamos considerar também como um guia o estudo realizado por Andrey Ivanov em *A noção do Belo em Tomás de Aquino* (2006). Como observado por Ivanov, belo e beleza possuem distinção de aplicação lógica no sentido. O belo (*pulchrum*) é um termo que é predicado de coisas da realidade, por isso é um termo concreto. No caso, um exemplo é dizer que “o por do sol é belo”. Assim, quando se trata de um termo concreto, pretende-se significar “o ente a modo do todo ou da substância”¹²⁰. A beleza (*pulchritudo*) é um termo abstrato, é um termo que envolve a amplitude de algo belo, em que não se pode negá-la, ou seja, ela parte dos entes concretos, ou do belo concreto. Enquanto o belo numa frase é compreendido como adjetivo, que diz algo sobre o sujeito, a beleza é um substantivo como no caso “a beleza do pôr do sol” (que segue sendo uma característica não apenas accidental ao objeto). Todavia, o belo pode ser um substantivo, que indica a mesma característica de abstração pelo conceito da beleza. Assim, como explica Ivanov, o termo mental ou termo abstrato é aplicado a diversos sujeitos ou a cada um, que por consequência belo e beleza são termos “coextensivos” com fundamento nas coisas.

No texto da *Expositio* sobre o *De divinis nominibus* segue o raciocínio de que belo e beleza não são distintos em Deus, mas idênticos (*Dicit ergo primo quod in Causa prima, scilicet Deo non sunt dividenda pulchrum et pulchritudo, quasi aliud sit in eo pulchrum et pulchritudo*). Nas criaturas que de Deus participam, belo e beleza divergem. Ao modo das criaturas, belo e beleza “distinguem-se segundo o participante e o participado, em que o primeiro tem semelhança com o segundo” (*et dicit quod in existentibus pulchrum et pulchritudo distinguuntur secundum participans et participatum ita quod pulchrum dicitur hoc quod participat pulchritudinem*). Assim, belo é o que participa da beleza e essa, por sua vez, participa da causa primeira, tornando todos os participantes (criaturas) de efeito belos: (*pulchritudo autem participatio primae causae quae omnia pulchra facit pulchritudo enim creaturae nihil est aliud quam similitudo divinae pulchritudinis in rebus participata*)¹²¹.

¹²⁰ IVANOV, 2006, p.46.

¹²¹ AQUINO *apud* Ivanov, *De divinis nominibus*, c.IV, lect.5, n.336-337, 2006, p. 47.

Nesse sentido, podemos compreender o motivo de Tomás de Aquino dizer que “a beleza ou espécie tem semelhança com o próprio Filho” (*Species autem, sive pulchritudo, habet similitudinem cum propriis Filii*)¹²². Não que beleza e espécie sejam sinônimos, mas indicam semelhança sobre o dizer mais amplo dos entes referentes as suas qualidades manifestas, em outras palavras, um manifestar absoluto sobre o que é, que realça as principais qualidades, o que há de perfeito e torna algo distinto de outro. Assim, espécie e beleza possuiriam esse elo. O que torna distinto a beleza frente à espécie será o que veremos mais adiante como o prazer. O que há de comum entre beleza e espécie está ao determinar a essência, destacando “o conjunto de traços que caracterizam e fazem reconhecer um objeto”¹²³. Como bem define Marie-Joseph Nicolas, denomina-se espécies as semelhanças ou imagens das qualidades sensíveis do ser (cores, sons, etc.) impressas nos sentidos e pelos quais a realidade sensível é percebida” e por analogia Tomás usa o termo espécies sobre as semelhanças que dela resultam no espírito¹²⁴. O termo "*species*" pode abranger diversas significações, incluindo aspecto, forma, esplendor, brilho, beleza, aparência e imagem ou representação¹²⁵.

Portanto, não é possível para afirmar de forma absoluta que a espécie retratada nesse contexto é a espécie restritiva enquanto intenção lógica, ou um universal. Além disso, se for considerado “*sive*” (ou) como um termo que equivale espécie enquanto intenção lógica à beleza, estaríamos desprezando a característica do prazer do belo. A exemplo disso, quando digo que o pôr do Sol é belo, não estou dizendo apenas sobre a diferença do pôr do Sol frente aos demais entes, mas que sua beleza ou manifestação é diferente da manifestação das ondas do mar e o efeito que os referidos entes produzem no seu manifestar.

O que corrobora com nossa linha investigativa está no trecho da obra *Escrito sobre os Livros das Sentenças, I, d.3, q.2, exp. 1ae par. text.*, citado por Ivanov, ao explorar a definição descritiva intrínseca do belo e sua relação com a verdade que é imagem do Filho, Verbo com verdade absoluta, identidade entre intelecto e inteligido: “A mais perfeita beleza é compreendida como o Filho. A beleza consiste em dois elementos, a saber, o esplendor e a proporção das partes. Por sua vez, a verdade possui a natureza do esplendor, e a igualdade ocupa o lugar da proporção” (*Perfectissima*

¹²² AQUINO, S.T. I, q. 39, a.8, sol. 1, 2021, p. 640.

¹²³ NICOLAS, Marie-Joseph, 2021, p.80.

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ IVANOV, 2006, p. 50.

*pulchritudo intelligitur filius. Pulchritudo consistit in duobus, scilicet in splendore, et partium proportione. Veritas autem habet splendoris rationem et aequalitas tenet locum proportionis)*¹²⁶.

A partir das considerações anteriores, podemos retornar ao artigo 8 da questão 39 na *Suma Teológica* quanto às três características da beleza em semelhança com o Verbo divino (identidade de intelecto e inteligido): integridade ou perfeição, proporção ou harmonia e o esplendor.

2.1 Proporção e Harmonia

Segundo Tomás em *O ente e a Essência*, o ente pode ser significado de dois modos: No primeiro modo, o ente é o que se dá positivamente na realidade por meio das conhecidas categorias de Aristóteles, sendo dividida em duas formas: como algo em si (substância) e como algo que é em outro (acidentes). As categorias são afirmações sobre o ente, classes de atribuição a um sujeito ou modos de se atribuir predicados ao sujeito. As privações, nesse primeiro modo não são considerados entes pois não possuem essência, não são postas no real, pois há uma ausência, uma falta no real. O segundo modo de significar o ente o compreende como “tudo aquilo do qual se pode ser formada uma proposição afirmativa, ainda que aquilo nada ponha na coisa”¹²⁷. É por esse modo que a cegueira, enquanto privação, é considerada como um ente, pois pode ser sujeito de uma proposição afirmativa.

Quanto ao modo das categorias, o meio da articulação do algo em si, ou da substância, é o modo mais fundamental do ser, porque é algo que subsiste em si mesmo. Aquilo que é em outro, por sua vez, só é realidade, ou algo, à medida que acontece junto com outro, como os acidentes. Como já foi dito, a categoria fundamental para se dizer positivamente sobre algo é pela substância, é por esse motivo que as categorias accidentais (quantidade, qualidade, relação etc.) só existem a partir de um outro, esse outro é a substância. Tanto a substância quanto os acidentes é o ente, pois se relacionam com algo inserido no real, positivamente no real, especificamente a própria substância. Nesse sentido, o ente é o que tem substância, essência, o que faz ser o que é ou a quiddidade. “A essência é de acordo com o que a coisa é dita ser”¹²⁸, sendo preciso que a

¹²⁶ IVANOV, 2006, p. 49.

¹²⁷ AQUINO, Tomás. *O ente e a essência*, 2013, p. 19.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 23.

essência seja tanto a matéria e forma, mesmo que somente a forma seja a causa do seu ser. A forma é princípio de determinação e a matéria é o indeterminado, o composto é o que torna determinado, compreendendo-se o que se chama de indivíduo¹²⁹.

Assim, a matéria é princípio de individuação, e é ela que diferencia a essência do homem enquanto espécie (matéria não assinalada) e de Sócrates como indivíduo (matéria assinalada)¹³⁰. A quantidade (*Póson*), como categoria accidental, é vista por Tomás como “condição essencial na matéria, para que esta seja princípio de individuação”¹³¹, ou seja, é aquilo que é inerente à coisa por si mesma devido a sua matéria. É por esse motivo que a categoria da quantidade, no pensamento de Tomás, possui uma marca importante para todo o processo de atribuição do intelecto ao ente para se chegar aos universais, tais como o gênero e a espécie. Os universais nomeiam formas essenciais, positivamente reais, da coisa concreta, que o intelecto separa. Em outras palavras, os universais pertencem ao ente em geral, nele unido, mas são separados quando o intelecto compara os variados indivíduos nas suas semelhanças e diferenças. Essa separação realizada pelo intelecto é o que se compreende por abstração.

Retornando ao *pulchrum*, a noção de quantidade passa a ser pertinente quando se busca compreender a noção de proporção. Tomás afirma que um dos sentidos de proporção indica uma relação quantitativa. O outro sentido de proporção é mais amplo, relação de ordem (*habitus ordinis*), pois considera-se proporção qualquer relação de um termo a outro: *Alio modo, quaelibet habitudo unius ad alterum proportio dicitur* (Em outro modo, qualquer relação de um para outro é chamada de proporção) como por exemplo entre criatura e Deus, potência e ato, efeito e causa¹³²,

Como observado por Ivanov, a primeira noção de proporção remete ao sentido de comensuração. Tomás aborda o tema no *Escrito sobre os Livros das Sentenças*, definindo proporção como a comensuração das quantidades do mesmo tipo, referindo-se ao livro 5 de Euclides (*Proportio enim est commensuratio quantitatum ejusdem generis, ut dicitur in 5 Euclidis*)¹³³. Nesse sentido, a noção de proporção envolve a relação (*habitus*) de quantidade.

Já em *De Veritate*, a mesma definição de proporção aparece como “uma relação de uma quantidade para outra quantidade, como quanto uma quantidade é igual

¹²⁹ AQUINO, Tomás. *O ente e a essência*, 2013, p. 30.

¹³⁰ *Ibid.*, 2013, p. 24.

¹³¹ BATTISTA, 2023, p. 571-572.

¹³² AQUINO, S.T. I, q.12, a.1, sol. 4, 2021, p.259.

¹³³ AQUINO *apud* IVANOV, II Sent., d.42, q.1, a.5, ad 1 2006, p. 80.

ou o triplo da outra”. Dessa definição “foi transferido o nome de proporção para significar uma relação de alguma realidade com a outra, como quando se diz que a matéria é proporcionada à forma enquanto se comporta como a matéria daquela forma”, ou de forma semelhante ao “intelecto criado é proporcionado à visão da essência divina enquanto de certo modo ele se relaciona a ela como a uma forma inteligível”. Tomás observa que no segundo modo de proporção, apesar do nome de proporção pela relação, não se quer dizer que há quantidade¹³⁴:

Ad sextum dicendum, quod proportio, proprie loquendo, nihil est aliud quam habitudo quantitatis ad quantitatem, sicut quod est aequalis una alteri, vel tripla; et exinde translatum est nomen proportionis, ut habitudo cuiuslibet rei ad rem alteram proportio nominetur; sicut dicitur materia esse proportionata formae in quantum se habet ad formam ut materia eius, non considerata aliqua habitudine quantitatis. Et similiter intellectus creatus est proportionatus ad videndam divinam essentiam, in quantum se habet ad ipsam quodammodo ut ad formam intelligibilem; quamvis secundum quantitatem virtutis nulla possit esse proportio, propter distantiam infinitam. (*De veritate*, q. 8, a. 1 ad 6)

À sexta, respondo dizendo que, falando propriamente, uma proporção não é outra coisa que uma relação de uma quantidade para outra quantidade, como quando uma quantidade é igual ou é o triplo da outra. Daí foi transferido o nome de “proporção” para significar uma relação de alguma realidade com outra, como quando se diz que a matéria é proporcionada à forma enquanto se comporta como a matéria daquela forma, embora neste caso não seja considerada nenhuma relação de quantidade. Semelhantemente, um intelecto criado é proporcionado à visão da essência divina enquanto de certo modo ele se relaciona a ela como uma forma inteligível, embora nenhuma proporção possa haver segundo a quantidade de perfeições por causa da distância infinita que há entre o intelecto criado e a essência divina¹³⁵.

Também em *De Veritate*, o primeiro modo de proporção é considerado "estrito". Além disso, essa proporção ocorre por meio de duas formas de comparação relativa à quantidade: uma relacionada à quantidade dimensional e a outra ao considerar a quantidade intensiva:

Ad septimum dicendum, quod spiritualis ad corporale non est quidem proportio, proprie proportionem accepta, secundum determinatam habitudinem quantitatis ad quantitatem, vel dimensionis ad dimensionem, vel virtualis ad virtualem, sicut duo corpora ad invicem sunt proportionata secundum dimensionem et virtutem: virtus enim spiritualis substantiae non est eiusdem generis cum virtute corporali. Large tamen accepta proportionem pro qualibet habitudine, sic est aliqua proportio spiritualis ad corporale, per quam spirituale naturaliter agere potest in corporale, quamvis non e converso, nisi divina virtute. (*De veritate*, q. 26, a. 1, ad 7)

À sétima, respondo dizendo que não há proporção entre o espiritual e o corporal, tomando-se a proporção no sentido próprio, segundo determinada relação de quantidade para quantidade, ou da dimensional para dimensional, ou virtual para virtual, como dois corpos são proporcionais entre si, segundo a dimensão e virtude, pois a virtude da substância espiritual não é do mesmo

¹³⁴ AQUINO, *De Veritate*, q. 8, a.1, sol. 6: Questões disputadas sobre a Verdade, 2023, p. 263.

¹³⁵ *Ibid.*

gênero da virtude corporal. Contudo, tomando a proporção no sentido mais amplo, por qualquer relação, assim há alguma proporção entre o espiritual e o corporal, pela qual o espiritual pode agir naturalmente no corporal, embora não o contrário, a não ser pela virtude divina¹³⁶.

Assim, para Tomás há uma dupla quantidade. A quantidade dimensional é definida como quantidade de massa, pois possui dimensão, grandeza ou extensão, existente apenas nas coisas corporais. A quantidade virtual ou intensiva é considerada pela intensidade de acordo com a virtude da coisa, pois a perfeição da coisa é atingida segundo sua virtude. Enquanto a quantidade dimensional se expressa por meio do comprimento, largura, altura, número e na potência, a quantidade virtual ou intensiva se expressa pela intensidade de perfeição quanto às naturezas e às formas.

Para a evidência disso, deve-se saber que finito e infinito se entende a respeito da quantidade, como se evidencia pelo Filósofo, no livro I da Física. Ora, há uma dupla quantidade, a dimensional, que se considera segundo a extensão, e a virtual, que se considera segundo a intensidade, pois a virtude [virtus] da coisa é sua perfeição, segundo aquilo do Filósofo, no livro VIII da Física: "Cada coisa é perfeita quando atinge a virtude própria". E assim a quantidade virtual de toda forma se considera segundo o modo de sua perfeição. Ambas as quantidades se diversificam por muitos aspectos, pois, sob a quantidade dimensional se contém o comprimento, a largura e a altura, e o número na potência. Já a quantidade virtual distingue-se em tantas quantas são as naturezas e as formas, das quais o modo de perfeição faz toda a medida da quantidade (De Ver., q. 29, a.3, rep., *In.*: Questões disputadas sobre a Verdade, 2023, p. 962).

Portanto, a quantidade intensiva, segundo Tomás, considera a perfeição da coisa. Assim, quando se diz que algo é mais ou menos quente, se está analisando a intensidade de perfeição no calor. É nesse sentido que se refere à grandeza espiritual, de maneira semelhante à menção de um calor intenso, devido à sua intensidade ou perfeição.

Portanto, deve-se dizer que há duas espécies de quantidade. Uma é a quantidade de massa, ou quantidade dimensiva, que só existe nas coisas corporais. Por isso, não tem lugar nas pessoas divinas. A outra é a quantidade virtual, considerada segundo a perfeição de uma natureza ou de uma forma. É ela que é mencionada quando se fala de uma coisa mais ou menos quente, conforme ela é mais ou menos perfeita no calor. Ora, tal quantidade virtual é considerada primeiramente em sua raiz, isto é, na própria perfeição da forma ou natureza. Nesse sentido, fala-se de grandeza espiritual como se fala de um grande calor, por causa de sua intensidade ou perfeição. Por isso, Agostinho diz: "Nas coisas que não são grandes pela massa, ser maior é ser melhor"; diz-se melhor o que é mais perfeito. Em segundo lugar, considera-se a quantidade virtual nos efeitos da forma. Entre eles, o primeiro é o ser, porque toda coisa tem o ser segundo sua forma. O segundo é a operação, porque todo agente age em virtude de sua forma. Considera-se, pois, a quantidade virtual, tanto no ser como na operação. No ser, na medida em que as coisas de

¹³⁶ AQUINO, *De Veritate*, q. 26, a. 1, sol. 7. *In.*: Questões disputadas sobre a Verdade, 2023, p. 841: na tradução de Maurílio Camello o termo em latim "*virtus*" é traduzido por "poder" para o português. Todavia, nesta pesquisa, na busca de uma compreensão mais próxima do texto original, optou-se pela adaptação da tradução com a troca do referido termo em português para "virtude".

natureza mais perfeita têm uma duração maior. Na operação, na medida em que as naturezas mais perfeitas têm mais potência para agir. Assim, diz Agostinho, se entende “a igualdade entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo: é que nenhum deles precede o outro em eternidade, excede em grandeza ou supera em poder. (S.T. I, q. 42, a.1, sol. 1, 2021, p. 671-672)

Além disso, na *Expositio* sobre o *De sensu et sensato*, lect. 7, n. 4-6, destacado no estudo de Ivanov, revela que para Tomás a proporção das quantidades intensivas contém a noção de medida (como pelo número e pela noção de quantidade contínua, como a linha por exemplo). Assim a intensidade da perfeição proposta pela quantidade intensiva é transferida para a quantidade dimensional por meio do excesso ou da falta de alguma qualidade¹³⁷:

...ratio mensurae primo quidem invenitur in numeris, secundo in quantitibus continuis, deinde ultimo transfertur etiam ad quantitates, secundum quod in eis potest inveniri excessus unius qualitatis super aliam, sive per modum intensionis, prout aliquid dicitur albedo maior, quae est in maiori superficie. (*Expositio* sobre o *De sensu et sensato*, lect.7, n.4-6 *apud* Ivanov, 2006, p. 83)

... a razão da medida é encontrada primeiramente nos números, em segundo nas quantidades contínuas e, por fim, é transferida também para as quantidades, conforme nelas pode ser encontrado o excesso de uma qualidade sobre a outra, seja por modo de intensificação, como quando algo é dito ter uma brancura maior, que está em uma superfície maior.

No referido texto, Tomás segue observando que a proporção é uma certa relação entre quantidades umas com as outras. Assim, qualquer modo de relação de quantidades entre si é uma proporção. No primeiro momento, a proporção parte dos números pela unidade, que é a primeira medida, sendo reciprocamente comensuráveis. Em seguida a proporção pode ser encontrada nas quantidades contínuas de acordo com uma medida comum de acordo com “a proporção de número a número (1:1,2:1,2:3, 3:4, etc) e naquelas em que uma excede a outra sem que tenham entre si uma medida comum” ou pela deficiência segundo a proporção numérica, ou de acordo com um excesso incomensurável¹³⁸. Portanto, a proporção é encontrada nas qualidades, como observa Ivanov, seja numérica ou pelo excesso não comensurável: “é desse modo que são geradas, segundo diversas proporções, as cores intermediárias, as consonâncias, os sabores intermediários, etc”¹³⁹.

Seguindo a noção de relação de quantidades da dimensional à intensiva, a proporcionalidade enquanto relação de quantidades reage nas qualidades. Assim, algumas “proporções também são apropriadas de acordo com a natureza e condição da

¹³⁷ IVANOV, 2006, p. 82.

¹³⁸ AQUINO, *Expositio* sobre o *De sensu et sensato*, lect.7, n.4-6, *apud* IVANOV, 2006, p. 83.

¹³⁹ IVANOV, 2006, p. 84.

coisa, e outras não são” (*Proportiones autem quaedam sunt convenientes secundum naturam et conditionem rerum et quaedam non convenientes*)¹⁴⁰. No caso das proporções apropriadas aos sons, chama-se harmonia e assim o termo se aplica por semelhança às proporções apropriadas às coisas¹⁴¹. Em outras palavras, a harmonia é a proporção apropriada da coisa, ou seja, considera a relação de uma quantidade a outra, por exemplo da numérica como medida da quantidade dimensional para quantidade intensiva da forma expressa na perfeição da coisa. Nessa relação de quantidades da proporção, observa-se o envolvimento tanto da matéria (enquanto quantidade dimensional e princípio de individuação) e da forma (que expressa a perfeição da coisa pela quantidade virtual ou intensiva) na coisa ou ente enquanto substância.

Seguindo esse raciocínio, ao tratar do tema da alma não ser harmonia, Tomás de Aquino compreende que a noção de harmonia convém às qualidades do corpo. Nesse sentido, “a saúde é uma certa harmonia dos hormônios; a fortaleza dos nervos; a beleza, dos membros e das cores”¹⁴². Outro ponto expresso por Tomás nesse trecho da *Suma Contra os Gentios*, é que a harmonia possui, além do modo de proporção, o modo de “razão de composição”¹⁴³.

Segundo Ivanov, em um trecho da *Expositio* sobre a *Epístola aos Coríntios* (I, c.11, lect.2), Tomás estende a noção de proporção às ações humanas. Enquanto a beleza é a devida proporção dos membros com uma clareza ou cor apropriada, da mesma forma, nas ações humanas, a beleza é dita surgir da devida proporção entre palavras ou ações, nas quais a luz da razão resplandece. Portanto, inversamente, a feiura é compreendida quando algo é feito contra a razão, e a devida proporção não é observada nas palavras e ações.¹⁴⁴

É requisito do belo ser harmônico. Assim como a beleza do corpo requer a harmonia de seus membros enquanto composição, há a beleza espiritual das ações humanas, quando harmônica em sua proporção, que se expressa na virtude daquilo que é “digno (*honestum*)”¹⁴⁵. A proporção do belo também aparece em Santo Agostinho, que expressou: “O que é a beleza do corpo? É a proporção das partes acompanhada por uma

¹⁴⁰ AQUINO, *Expositio sobre o De divinis nominibus*, c.IV, lect.8, n.385, *apud* IVANOV, 2006, p. 84.

¹⁴¹ *Ibid.*

¹⁴² AQUINO, *SCG II*, c.LXIV, 2017, p. 273.

¹⁴³ IVANOV, 2006, p. 85.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p 87.

¹⁴⁵ *Ibid.*

certa doçura de colorido"¹⁴⁶. De acordo com Eco, a estética da proporção na Idade Média exerce influência desde os pré-socráticos, por meio de Pitágoras, assim como as reflexões de Platão e Aristóteles. Isso revelaria o caráter quantitativo da beleza e a intrínseca congruência numérica¹⁴⁷. Edgar de Bruyne também observa a mesma característica no belo medieval: é “a forma em que os elementos se encontram em relações simples, naturais mensuráveis pelos primeiros números”¹⁴⁸.

Para Edgar De Bruyne a estética medieval atende a constantes, como o simbolismo, a proporção e o brilho das cores. A proporção, quer presente nas artes plásticas ou na música, é perceptível como uma das relações que “explica as fruições mais profundas da beleza”. Assim, as relações dos números projetam-se no tempo e no espaço, perceptível no mundo sensível pelo movimento, criam o que geralmente é conhecido pelos termos de “ordem, concórdia, acordo, harmonia, beleza”¹⁴⁹.

Por fim, compreende-se que a noção do belo é mais abrangente do que quantidades relacionadas igualmente por sua divisão em partes, compreendida por proporção matemática; Percebe-se que no belo o ente é individualizado pelo intelecto graças à categoria accidental de quantidade dimensional (da matéria) e toda sua relação (proporção) com a quantidade virtual ou intensiva (virtude, forma). Por isso a quantidade é convertida em qualidade. A quantidade enquanto categoria na coisa se mostra crucial para o intelecto apreciar a perfeição da forma.

2.1.1 *A proporção do cosmo refletido no homem*

A perfeição formal da beleza, expressa numericamente, foi reconduzida ao princípio de “unidade na variedade”, observa Eco. Inserido em um contexto de especulações pitagóricas, o Canon de Policleto evoluiu progressivamente para se tornar um documento de estética dogmática. Nas palavras de Galeno, encontra-se a síntese dos conceitos de que “a beleza não reside nos elementos, mas sim na harmoniosa proporção das partes; de um dedo ao outro, de todos os dedos ao restante da mão... de cada parte para a outra, conforme está consignado no Canon de Policleto” (*Placita Hippocratis et*

¹⁴⁶ AGOSTINHO, Epístola 3, CSEL 34/I, p. 8 *apud* ECO, Umberto. **Arte e Beleza na Estética Medieval**. Tradução Mario Sabino Filho. Rio de Janeiro: Record, 2020, p. 63.

¹⁴⁷ ECO, Umberto. **Arte e Beleza na Estética Medieval**. Tradução Mario Sabino Filho. Rio de Janeiro: Record, 2020, p. 63.

¹⁴⁸ DE BRUYNE, Edgar. **A Estética da Idade Média**. Tradução Maria José Figueiredo. Porto: Caminhos Romanos, 2016, p. 68.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 65.

Platonis V, 3). No pensamento medieval, Umberto Eco destaca Vitruvius e Vicente de Beauvais, autores da teoria das proporções, pelo uso dos termos *proportio* e *symmetria* e pela concepção de “uma proporcionalidade baseada em harmonias concretas e orgânicas, não em números abstratos”¹⁵⁰.

Boécio, ao transmitir a estética pitagórica, compreende o número ímpar, por exemplo, como o “princípio de identidade, de indivisibilidade, da simplicidade, da igualdade, da constância, do maciço e do viril, a dualidade” assim como o número par como princípio de multiplicidade, divisibilidade, “da variedade indefinida, da fluidez, de ligeireza móvel, daquilo que é feminino”. Nessa perspectiva, o número enquanto quantidade se converte em qualidade “uma forma é bela na medida em que nela se misturam e se harmonizam, em proporção adequada e simples, duas características contrárias: a estabilidade e o movimento, o igual e o desigual, o uno e o múltiplo, o ímpar e o par, o masculino e o feminino”¹⁵¹. Para Boécio a alma e o corpo estão sujeitos às mesmas leis que regem os fenômenos musicais, enfatiza que o homem está conforme à medida do mundo. Essas proporções também se refletem na harmonia cósmica, conectando o micro e o macrocosmo por meio de um único elo, simultaneamente matemático e estético¹⁵². De Bruyne menciona a ordem cósmica como a música do mundo, sendo ela composta de uma ordem admirável que a razão humana a descobre pela combinação dos elementos químicos e físicos presentes em todas as formas de vida. O homem é um microcosmo que reflete as harmonias do universo: “a música cósmica corresponde a música humana”¹⁵³.

No homem há duas harmonias para os medievais, a do corpo e a da alma. Segundo De Bruyne, a harmonia da alma não é concebida como uma luz indivisível, mas comparado à harmonia musical como uma composição imaterial. A alma é “a proporção adequada entre o princípio substancial e as respectivas faculdades, que são proporcionais entre si: a memória, a inteligência, o amor”. Por fim, observa De Bruyne que a alma é resultado de uma “adequada adaptação, na unidade, de dois princípios dissemelhantes, o corpo e a alma”. No pensamento de Boécio, o homem encontra a harmonia tanto externa por meio dos sentidos, quanto interna ao olhar para dentro de si, sendo essa a harmonia fundamental do ser¹⁵⁴.

¹⁵⁰ ECO, 2020, p. 64-65.

¹⁵¹ DE BRUYNE, 2016, p.67-68.

¹⁵² ECO, 2020, p. 69.

¹⁵³ DE BRUYNE, 2016, p. 70.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p.71.

A arte Gótica da Catedral de Chartres está associada às ideias da escola de Chartres (século XII), que desenvolveu, segundo Eco, uma “cosmologia timaica” sob a égide do pensamento platônico e concepção estético-matemática. Nas palavras de Tullio Gregoy sobre a escola:

“Seu cosmo é o desenvolvimento, através dos escritos aritméticos de Boécio, do princípio agostiniano segundo o qual Deus dispôs toda coisa *ordine et mensura*, e se liga fortemente ao conceito clássico de *Kósmos*, como *consentiens conspirans continuata cognatio*, amparada por um princípio divino que é *alma, providência, destino*” (GREGORY, 1955, p. 214, *apud* ECO, 2020, p. 71).

Do ponto de vista da escola de Chartres, a Natureza assume o papel de força ordenadora, por isso *ornatus* de ornamentação, como ordem e coletividade das criaturas (“*ornatus* como ordem e *collectio creaturarum*”). Assim, *ornatus*, como observa Eco, passa a ser a estrutura individuante das coisas em que no século XIII operará como “*pulchrum* sobre a forma”. Nessa perspectiva, a rigidez matemática é pautada pela força orgânica da natureza. A beleza passa a estar relacionada à força de *ornatus* da natureza, “começa a aparecer no mundo quando a matéria criada diferencia-se em peso e número, circunscreve-se em seus contornos, toma figura e cor”¹⁵⁵.

Por fim, observou-se neste momento que, para os estudiosos da estética medieval como Edgar de Bruyne e Umberto Eco, a harmonia possui forte relevância para o período histórico, principalmente por ter origem na proporção e no número. Nota-se que a importância da harmonia, da proporção e do número é encontrada nos movimentos intelectuais, nas obras artísticas, e se revela também na organização espacial e social. A harmonia é vista como um princípio unificador que irradia em todas as criaturas, “[...] é graças à harmonia, ou seja, à relação constante que unifica as partes de um todo, que as formas subsistem: ‘Descobres que toda a criatura se reúne e se associa em admirável harmonia’, afirma Aureliano de Réomé no século IX”¹⁵⁶.

Conclui-se, portanto, que quando analisamos o pensamento de Tomás de Aquino sobre o elemento caracterizador da proporção no belo pela quantidade dimensional relacionada à quantidade virtual no tópico anterior, vemos o quanto não é distante da própria compreensão de harmonia vivenciada pelas demais expressões de pensamento medieval, como na Escola de Chartres, nas Catedrais medievais, na música, na ciência. Essa convergência entre diferentes expressões do conhecimento medieval revela a importância atribuída à harmonia e à proporção como fundamentais não apenas

¹⁵⁵ ECO, 2020, p.73.

¹⁵⁶ DE BRUYNE, 2016, p.74.

para a estética, mas também para a compreensão mais ampla da ordem e da beleza no cosmo pelo homem que é o único que a encontra, que a sente. Por fim, a noção de harmonia da proporção transcende os limites sonoros da música, permeando a visão de mundo e influenciando profundamente o pensamento e a produção cultural da Idade Média.

2.2 Integridade

Sendo o homem o único que sente a beleza pela compreensão, passemos a investigar a noção de integridade. Dentro da multiplicidade presente na natureza, encontra-se a diversidade de medidas e proporções nas coisas, dentro do mesmo gênero, ou da mesma espécie. Por exemplo, como ocorre com os seres humanos, os tamanhos se manifestam em variadas maneiras na natureza. No entanto, para cada coisa há um todo íntegro. Os seres humanos ao ultrapassar ou ficar aquém de determinado limite significa que há algo fora do comum. Como por exemplo no caso de um corpo disforme (sem um dos membros), indica que há algo que falta, uma parte deveria estar presente e não está, por consequência essa ausência não é normal. Pois é normal uma pedra não ter olhos, mas é anormal um ser humano não ter. “Os mutilados são ditos feios porque falta a proporção das partes em relação ao todo (*mutilados turpes dicimus, deest enim eis debita proportio partium ad totum – I Sent. 44,3,12,I*)”¹⁵⁷. Assim, o todo orgânico são as partes que concorrem para defini-lo como tal, é nesse sentido que devemos começar a entender *integritas*.

A noção de integridade automaticamente nos remete à noção de completude, de algo acabado. No pensamento de Tomás de Aquino, a integridade aparece em várias passagens de suas obras. Vamos tomar por base as noções apresentadas na *Suma Teológica* e analisaremos nas demais obras apontadas no estudo de Ivanov caso haja divergência ou acréscimo no sentido.

Iniciamos nosso estudo pela questão 39 da *Suma Teológica*, a. 8, ad1. Tomás inicia a definição de beleza apontando uma ordem: “Primeiro, a integridade ou perfeição: as coisas diminutas por isso mesmo são feias”¹⁵⁸. Tomás afirma que o Filho tem em si a verdadeira e perfeita natureza do Pai, não se trata de uma parte da natureza, mas de completa identidade. Como observamos anteriormente, a noção de perfeição

¹⁵⁷ ECO, 2020, p. 178.

¹⁵⁸ AQUINO, S.T. I, q. 39, a. 8, sol.1, 2021, p. 640.

está atrelada àquilo que é feito, que parte das criaturas. Podemos falar de Deus perfeito porque nada lhe falta, mas não podemos dizer dele como algo feito por outro. Portanto, a beleza parte dessa noção de integridade e perfeição, de algo inteiro.

Além da noção de perfeição partir das criaturas, Tomás adverte que ela é dupla. São as conhecidas *perfectio prima* e *perfectio secunda*: “A perfeição dá-se quando a coisa é perfeita em sua substância. Esta perfeição é a forma do todo e resulta da integridade das partes”. Já a perfeição segunda diz sobre a operação ou o fim, “como o fim de quem toca a cítara é tocá-la, ou é algo a que se chega pela operação, como o fim do construtor é a casa, que ela faz edificando-a”. Tomás completa afirmando que a perfeição primeira é a que dá causa para a perfeição segunda, pois a forma (*perfectio prima*) é o princípio de operação (*perfectio secunda*)¹⁵⁹.

Umberto Eco, por sua vez, acrescenta à noção de perfeição primeira como adequação da coisa a si mesma, ou seja, quando a coisa se realiza pela primeira perfeição, que ao mesmo tempo permite operar segundo sua própria finalidade. Portanto, a regra da perfeição segunda é a perfeição primeira, pois uma coisa para ser perfeita “deve organizar-se segundo as exigências de sua função”¹⁶⁰.

A adequação no pensamento de Tomás de Aquino muitas vezes é compreendida por *convenientia*, que no primeiro capítulo analisamos brevemente como algo que convém ao ser (o bem como fim) ou uma relação de oposição entre duas coisas. Ivanov aborda a adequação como sendo uma das propriedades do belo. Em ambas as análises apresentadas, por Eco e por Ivanov, a adequação se mostra como um elo entre a integridade enquanto perfeição (*prima* e *secunda*) e a característica da proporção.

No *Escrito sobre as Sentenças*, II, d. 16, q. 1, a. 1, Ivanov mostra que para Tomás de Aquino a adequação também é dupla. Assim, a adequação pode ser a relação de concordância entre dois participantes, ambos participando de um. O segundo modo, por semelhança, as criaturas participam do uno absolutamente simples. Portanto, a adequação é uma relação de concordância de participação. Segundo Ivanov, a adequação está vinculada à noção de *habitus*¹⁶¹, que também possui dupla significação para Tomás. *Habitus* pode significar o elo entre o que tem e o que é tido, por comparação com o ato do agente no paciente, por exemplo: no caso do aquecimento ser

¹⁵⁹ AQUINO, S.T. I-II, q. 73, a. 1, rep., 2005, p. 335.

¹⁶⁰ ECO, 2020, p. 179.

¹⁶¹ IVANOV, 2006, p. 92.

o (*habitus*) elo intermediador entre aquilo que aquece e aquilo que é aquecido. Em outro sentido, *habitus* pode significar disposição, se algo está bem ou mal disposto.

No sentido de *habitus* enquanto disposição¹⁶², se está bem ou mal disposto, envolve dois modos. No primeiro modo, se está bem ou mal disposto em si mesmo, como ser “são”. No segundo modo em relação a algo diverso, como estar “vigoroso” como qualidade que gera a habilidade ou habilitação para o agir ou fazer, ou seja, a disposição. A beleza é uma disposição adequada, é a habilitação que parte do agir e requer estar bem disposta, ou seja, remete a certo cumprimento de ordem como algo de natureza. Por exemplo, é adequado ao fogo o calor, pois o fogo possui a habilitação para o fim de gerar calor, é sua disposição enquanto natureza. Conclui Ivanov que o hábito é ato primeiro e a operação ato segundo¹⁶³.

O que nos faz retomar às noções de *perfectio prima* e *perfectio secunda*, quando Eco afirma que a obra de arte, da técnica em sentido *lato*, é bela se funcional, ou seja, se sua forma é adequada ao fim¹⁶⁴. É por essa razão que Tomás afirma que todo artífice “pretende dar à sua obra a melhor disposição, não no sentido absoluto, mas em função do fim”. Uma serra de vidro jamais poderia ser considerada como bela, haja vista que apesar de possuir a figura de serra, não possui a *perfectio prima* (forma como princípio do agir da *perfectio secunda*), ou seja, é uma obra feia porque o objeto não serviria *ad secundum*¹⁶⁵:

Toda a natureza foi feita pela arte de Deus. Por isso, é de certo modo obra artesanal de Deus. Ora, todo artesão pretende dar à sua obra a melhor disposição, não no sentido absoluto, mas em função do fim. E, se a tal disposição se acha associado algum defeito, o artesão não se preocupa com isso; assim o artesão que faz uma serra, destinada a cortar, a faz de ferro, para que seja apta a cortar, e não procura fazê-la de vidro, matéria mais bela, pois tal beleza seria um obstáculo para o fim. - Dessa forma, Deus deu a cada realidade da natureza a melhor disposição, não absolutamente, mas em ordem a seu próprio fim. É o que afirma o Filósofo no livro 11 da Física: ‘E porque é melhor dessa maneira, não absolutamente, mas relativamente à substância de cada coisa’ (AQUINO, S.T. I-II, q. 91, a.3, rep., 2005, p. 606).

Se a noção de perfeição remete a noção de íntegro e de bem, por consequência nos deparamos com a unidade na integridade. Como observa Ivanov, a integridade é única para cada coisa, o contrário acontece com algo desforme que se manifesta de várias maneiras. Por exemplo, a compreensão de um homem perfeito requer todas as partes bem dispostas e adequadas, portanto, um único modo se apresenta como íntegro.

¹⁶² Não simples disposição, mas disposição estável, constante, (estado, modo de ser) que capacita para o ato e qualifica quem a tem.

¹⁶³ IVANOV, 2006, p. 94.

¹⁶⁴ ECO, 2020, p. 179.

¹⁶⁵ ECO, 2020, p. 179.

Um homem imperfeito pode se manifestar pela ausência de qualquer dos seus membros e isso é possível de diversos modos. Assim, o bem enquanto perfeição da integridade é manifesto por um único modo, e o mal como a imperfeição é múltiplo¹⁶⁶. Em outras palavras: a integridade é única, a origem do bem possui uma causa única, por outro lado, o mal tem origem na falta, por haver várias possibilidades para a diminuição ou falta: “O pecado na ação humana ocorre em consequência da desordem por excesso ou falta em qualquer uma das circunstâncias”¹⁶⁷.

2.3 *Claritas*

Finalmente trataremos sobre o esplendor, uma das três características apontadas por Tomás de Aquino na primeira resposta do artigo 8 na questão 39 da Suma Teológica. Nessa passagem, Tomás afirma que “as coisas que têm nitidez de cores dizemos que são belas”¹⁶⁸. De imediato, nos deparamos com mais uma relação para a configuração do belo por meio da característica *claritas*: nitidez de cores.

Antes de abordarmos a definição de cor e sua relação com a luz, é viável que se compreenda de antemão a noção de *claritas* para o pensamento de Tomás de Aquino. Por inferência é nítido que claridade e luz não são sinônimas, mas que possuem uma relação. Em outras palavras, é evidente que a claridade só se torna possível por meio de uma fonte de luz, uma fonte de emanção de claridade.

Na questão 67 da Suma Teológica, Tomás a dedica para tratar sobre a obra do primeiro dia ou aquilo que foi criado no primeiro dia: a luz (*lux*). Sobre a corporeidade da luz, Tomás afirma ser impossível por três razões. Primeiro quanto ao lugar, pois na natureza é impossível dois corpos estarem no mesmo lugar, um corpo e luminoso seria inviável existir e ocupar o mesmo espaço. A segunda razão está no movimento, a luz é instantânea, “todo corpo tem seu movimento natural determinado, o movimento da iluminação dirige-se para toda parte, e não tanto de maneira circular quanto de maneira retilínea”. Terceira razão está na geração e corrupção, pois se fosse corpo, “quando o ar fica obscurecido pela falta de luz, o corpo luminoso se corromperia e sua matéria se tornaria outra forma”¹⁶⁹. Tomás dá o exemplo da vela acesa na casa à noite, a luz emanada na escuridão não deixa de ser luz, não é corrompida, não há essa possibilidade.

¹⁶⁶ IVANOV, 2006, p. 115.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 116.

¹⁶⁸ AQUINO, S.T. I, q. 39, a.8, sol.1, 2021, p. 640.

¹⁶⁹ AQUINO., S.T. I-II, q. 67, a.2, rep., 2005, p. 296-297.

Além disso, o corpo iluminado pela vela à noite não se torna algo diferente quando deixa de ser por ela iluminado, não é corrompido. Assim, Tomás explica que quando Agostinho afirma que a luz é uma espécie de fogo, compreende-se a como corpo iluminado em ato no caso do fogo, o mais nobre dos quatro elementos. No artigo quarto, Tomás define a luz sensível como qualidade, tem efeitos na natureza, pois os raios do Sol aquecem os corpos. Por esse motivo, a luz não é a forma substancial do Sol, pois nenhuma forma substancial é sensível em si mesma, e a essência é objeto do intelecto. Assim como o calor, a luz é uma “qualidade ativa resultante da forma substancial do fogo”, do Sol, ou qualquer outro corpo com luz própria¹⁷⁰.

Segundo o nosso Filósofo, o nome luz possui duas maneiras que lhe convém ser falada. A primeira maneira tem origem no ato daquilo que faz algo ser claro, ou seja, “primeiramente foi instituído para significar aquilo que faz claros os objetos ao sentido da visão”. Na segunda maneira, por extensão ou metáfora, a luz passou a ser atribuída propriamente às coisas espirituais, para “significar tudo aquilo que faz claros os objetos de qualquer conhecimento”. Nesse segundo modo é o mesmo como no caso da visão: pelo uso do ato do sentido da visão passamos a significar ao conhecimento dos outros sentidos (exemplo: veja que calor faz no Brasil; Veja este gosto! Olhe este perfume!). Assim também foi estendido para o conhecimento intelectual, como por exemplo ter a visão do que está acontecendo com o meio ambiente, na política, na cultura e etc. Quanto à luz, sua relação com a visão no segundo modo de uso é estendida a toda manifestação própria das coisas espirituais, que possibilita a visão e distinção no intelecto ou o que gera o conhecimento intelectual¹⁷¹.

Assim, tomando a luz no primeiro sentido, percebe-se que pertence às coisas corporais e é uma manifestação sensível, portanto uma qualidade. Entretanto, no sentido enquanto metáfora, a luz ao significar as coisas espirituais possui o sentido de manifestação do espiritual. Ainda que seja por extensão, o segundo modo para justificar o uso da palavra luz para a manifestação das coisas espirituais, Tomás conclui que na criação dela no primeiro dia é o que justificaria a formação da criatura espiritual, pois é a mesma luz que fez a separação das trevas enquanto ainda era a própria substância do Sol e informe, antes de se tornar qualidade¹⁷².

¹⁷⁰ AQUINO, S.T. I-II, q. 67, a.2, rep., 2005, p. 298.

¹⁷¹ *Ibid.*, q. 67, a.1, rep., 2005, p. 295-296.

¹⁷² *Ibid.*, q. 67, a.4, 2005, p. 299-301.

No estudo de Ivanov, há uma passagem em *O Escrito sobre as Sentenças, II, d.13. a.2* em que Tomás de Aquino apresenta a luz como uma qualidade visível por si mesma e uma espécie determinada no sensível. Nas coisas espirituais a luz só pode ser dita de maneira equívoca ou metafórica. Isso se explica que por meio das coisas corporais são transferidas para as espirituais pela via da semelhança (proporcionalidade). A semelhança de proporcionalidade entre o corporal e o espiritual é reduzida a algo comum a univocidade, ou a conhecida analogia. No presente caso, chamamos de luz nas coisas espirituais aquilo que se relaciona com a manifestação intelectual da mesma forma que a luz corporal se relaciona com a manifestação sensitiva. Todavia, segundo Tomás a manifestação é mais verdadeira nas coisas espirituais não de acordo com a própria natureza da luz, mas de acordo com a natureza da manifestação, como é dito na epístola de João, que tudo o que é manifestado é luz; dessa maneira, tudo o que é manifesto é considerado claro, e tudo o que é oculto é tido como escuro¹⁷³

O artigo seguinte da mesma obra trata sobre a diferença entre os termos *lux*, *lumen*, *radius* e *splendor*. *Lux* (luz) é chamado quando algum corpo é luz em ato, pelo qual outros corpos são iluminados, como é o caso do Sol. *Lumen* (luminosidade) é chamado à medida que é recebido em um corpo diáfano iluminado. *Radius* ou (raio) é a iluminação em direção a uma linha reta ao corpo luminoso (*lucidum*). *Splendor* (esplendor) é devido à reflexão do raio em algum corpo liso e polido, como a água e a prata, e dessa reflexão os raios são projetados:

Respondeo dicendum, quod ista quatuor differunt, lux, lumen, radius et splendor. Lux enim dicitur, secundum quod est in aliquo corpore lucido in actu, a quo alia illuminantur, ut in sole. Lumen autem dicitur, secundum quod est receptum in corpore diaphano illuminato. Radius autem dicitur illuminatio secundum directam lineam ad corpus lucidum; et ideo ubicumque est radius, est lumen; sed non convertitur; contingit enim lumen esse in domo ex reflexione radiorum solis, quamvis non ex directa oppositione, propter aliquod corpus interjacens. Splendor autem est ex reflexione radii ad aliquod corpus tersum et politum, sicut ad aquam, et ad argentum, vel ad aliquod hujusmodi; ex qua reflexione etiam radii projiciuntur. [4638] (Super Sent., lib. 2 d. 13 q. 1 a. 3 co.)

[Respondo dizendo que esses quatro termos diferem entre si: luz, lume, raio e esplendor. Luz é chamada assim conforme está em algum corpo luminoso em ato, do qual outros são iluminados, como no sol. Lume é chamado assim conforme é recebido em um corpo diáfano iluminado. Raio é chamado iluminação conforme a linha reta até o corpo luminoso; e, por isso, onde há raio, há lume; mas a recíproca não é verdadeira; pois pode haver lume em uma casa pela reflexão dos raios do sol, embora não pela oposição direta, devido a algum corpo interposto. Esplendor, por sua vez, é resultante da

¹⁷³ IVANOV, 2006, p. 124.

reflexão do raio em algum corpo liso e polido, como a água, a prata, ou algo similar; dessa reflexão, os raios também são projetados.]

O *lumen* ou iluminação é um acidente no corpo iluminado, da mesma forma que o calor não é a forma substancial do fogo porque é um acidente nos corpos aquecidos. Além disso, Tomás afirma novamente que nenhuma substância é sensível por si mesma, pois a quiddidade é objeto do intelecto. Por esse motivo, a luz que é vista por si não é uma forma substancial. Se a forma substancial do Sol for chamada de luz, somente se dará de forma equívoca: pois o acidente e a substância não são unívocos em algo. A iluminação ou *lumen* é a evidência da cor, sendo por meio da luz que a cor é vista, pois faz com que a cor seja visível em ato. Tomás, citando Avicena, afirma que nenhuma ação ocorre dos corpos superiores para os inferiores, exceto por meio da luz. A luz confere às cores uma existência espiritual, pois recebem a existência no meio e no órgão (os olhos que enxergam pela luz a existência das cores). Assim, a luz possui uma virtude espiritual, é o sentido primeiro e imediato, uma vez que se considera as qualidades visíveis superiores às demais¹⁷⁴.

Um fato significativo quanto à cor é encontrado nas obras *Expositio* sobre o *De anima*, II, lect.14, n.405 e na *Expositio* sobre o *De sensu et sensato*, lect.6, n.4-5. Segundo Ivanov, Tomás de Aquino faz uma comparação entre o *lumen* como forma e ato do diáfano e a cor como a forma e ato do corpo colorido. O *lumen* do diáfano vem por meio de outro enquanto o corpo colorido possui em si mesmo a causa de sua cor, ou seja, o corpo permanece colorido sem luz, ao passo que o diáfano deixa de ser o que é se não houver luz¹⁷⁵. Na *Expositio* sobre o *De Anima*, a cor só é vista pela superfície, por isso ela só aparece em corpos limitados quando iluminados. Todavia, a natureza da luz é se difundir quando recebida num corpo diáfano, como o ar. Daí segue que num corpo diáfano ilimitado como o ar, a cor é transparente. A transparência não é uma propriedade apenas de um corpo ilimitado como o ar, mas de forma comum a todos os corpos, com maior ou menor intensidade. Assim, corpos compostos com mais água e ar são mais transparentes ao passo que os corpos compostos de terra são opacos. Para Tomás, seguindo a influência aristotélica, “a cor é a extremidade do transparente em um corpo limitado”¹⁷⁶.

Se é pela iluminação ou claridade (*lumen*) que a cor se revela aos olhos, logo é a nitidez da cor que configura a *claritas* (clareza) no belo. A clareza está na proporção

¹⁷⁴ AQUINO. *Super Sent.*, lib. 2 d. 13 q. 1 a. 3 co.

¹⁷⁵ IVANOV, 2006, p. 126-127.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 127-128.

de intensidade de luz adequada no corpo colorido (que possui luz própria). Parece confuso dizer que a *claritas* não é sinônimo de claridade, até porque como vimos claridade é iluminação, *lumen*. A *claritas* ou clareza é resultado: é o que é nítido do objeto por meio do *lumen*, esse algo é a cor. Daí segue a virtude de a luz ser espiritual nesse momento por conferir à cor uma existência. Vimos que a cor não deixa de existir sem luz, mas a intensidade de luz de forma harmônica a revela em ato. Além disso, na total ausência ou no excesso de luz, a cor do corpo não é perceptível aos olhos do mesmo modo. Diferente da nossa perspectiva, para Ivanov tanto a *claritas* como o *lumen* significam manifestação ou evidência em relação ao belo, não havendo diferença¹⁷⁷.

Como apontado por Ivanov, nas *Questões disputadas sobre o mal*, a *claritas* é significada como evidência pela qual algo se torna visível e manifesto em seu esplendor: “*Claritas autem importat evidentiam quamdam, secundum quam aliquid fit conspicuum et manifestum in suo splendore*”¹⁷⁸. Ao consideramos *claritas* como evidência, no campo da beleza estamos dizendo que o que torna algo belo está na nitidez de cores que só ocorre pela relação do *lumen* com o corpo, daí a cor recebe a virtude de existência. A clareza da cor é uma evidência atrelada à justa proporção de intensidade de iluminação. Essa consideração é no sensível. Se considerarmos a *claritas* no campo do espiritual, ela é a evidência do encontro do intelecto a uma manifestação da forma, daí teremos a definição de verdade pela *convenientia* (que é também uma relação de um ente a outro). Portanto, tanto a manifestação do sensível quanto a manifestação do espiritual ocorre pela evidência de verdade, a evidência de um existir, que se mostra quando iluminado pelo intelecto a um corpo que existe, que brilha. Quanto mais se conhece algo, mais perfeito será esse conhecimento, quanto mais bem iluminado um corpo é, mais perto a visão se aproxima da perfeição e beleza plena do objeto.

No sensível, é por meio da *claritas*, da relação do *lumen* com o corpo e sua cor, que podemos encontrar a perfeição e isso significa ao mesmo tempo o encontro da proporção e da integridade. Ultrapassando o sensível, em direção ao espírito, a clareza é o que aproxima o homem da verdade, o verbo, seu discurso sobre o mundo. Já fomos advertidos no capítulo anterior da imperfeição do conceito do intelecto humano,

¹⁷⁷ IVANOV, 2006, p. 129.

¹⁷⁸ AQUINO, *De malo*, q. 9, a. 1. *apud* IVANOV, 2006, p. 129,

portanto é uma verdade imperfeita. A verdade absoluta e perfeita é o Verbo divino, o Filho que é semelhante à beleza justamente pela integridade, proporção e clareza.

2.3.1 *Claritas e a convenientia: a adequatio, a verdade do intelecto e sua semelhança com o Filho*

Conforme afirma Hans Urs von Balthasar, a luz do intelecto agente é a luz do ser que tem como orientação alcançar as essências, é o que ele chama de “luz meta-lógica” que torna possível conhecer logicamente a realidade. Todos os elementos da beleza, como integridade, perfeição, harmonia, proporção se perfazem na realidade pela *convenientia* e na *claritas*. A beleza está na realidade concreta, corpórea, “uma vez que o conhecimento humano parte sempre da experiência sensorial concreta”¹⁷⁹. Juntamente com a influência de Agostinho e Aristóteles, Tomás aborda a definição da beleza pelos aspectos de que cada coisa confere uma “*consonantia et claritas*”. Sendo a consonância a concórdia entre as partes, harmônico, pela proporção, ordem e a clareza como “luz brilhante que desce verticalmente sobre esta estrutura horizontalmente ordenada”. Os antecessores de Tomás já compreendiam de modo transcendental a noção da harmonia e “da suavidade da cor como o modo material de aparência da *claritas* em geral”¹⁸⁰. Segundo Hans Urs von Balthasar, Tomás resgata de Agostinho e Hilário a derivação da beleza como apropriado à Pessoa do Filho:

Assim, no principal trecho que trata de estética no Comentário sobre as Sentenças, Tomás deixa convergir todas as diversas correntes de pensamento: a pessoa divina do Filho é 'belo' como espécie (Hilário), como imagem perfeita (= *aequalitas* e *consonantia* cum Patre: Agostinho), como possuidor da *perfecta natura Dei* (Aristóteles); mas como 'Palavra perfeita do Pai' ele tem *claritas* (Denys), que brilha sobre todas as coisas e que todas as coisas refletem (Alberto). No ponto da *Summa* onde Tomás incorpora essa síntese, um tanto modificada (Ia, 39, 8), ele chama o Filho de *imago expressa Patris* e assim leva em conta a doutrina favorita de Boaventura. (BALTHASAR, Hans Urs von. 1989, p. 286)

Retornando à questão 39, artigo 8, da *Suma Teológica*, Tomás afirma que três elementos da beleza possuem semelhança com as propriedades do Filho (Verbo divino). Portanto, como o Verbo divino é a Verdade em sua plenitude, essa possui os três elementos do belo em excelência. Neste momento, nos concentremos na relação do belo com as propriedades que possui a Pessoa divina do Filho (Verbo divino): proporção, integridade e clareza.

¹⁷⁹ BALTHASAR, Hans Urs von. **The Glory of the Lord: A theological aesthetics: Volume IV: the realm of Metaphysics in Antiquity**. San Francisco: Ignatius Press, 1989, p. 291.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 285.

Como vimos no capítulo anterior, “o inteligir divino é a mesma substância que intelege” (*Sed intelligere divinum est ipsa substantia intelligentis*)¹⁸¹. O inteligir divino é a plenitude da perfeição do inteligir e do inteligido. É por esse motivo que o Verbo divino é uno (unívoco em proporção e íntegro ao todo) ao ser que o originou, Deus, sem qualquer diversidade de natureza. Assim, o Filho é aquele que procede de Deus, o inteligido gerado do intelecto divino de mesma natureza: o Verbo divino.

Como observamos anteriormente, no suposto da criatura homem o inteligido difere da natureza do intelecto. Concluímos também que o conceito ou palavra gerada pelo intelecto humano é um sinal de semelhança com a coisa, ou seja, não há identidade de natureza entre o nome e a coisa. Em outras palavras, o verbo humano não é o mesmo que o inteligido e, por esse motivo não possui a mesma natureza daquele que o procede, não tem a propriedade de ser razão de geração, ou seja, o verbo humano não é por nós gerado, não é filho do homem, não é perfeito, mas é evidência de verdade ou, melhor dizendo: é a nitidez de um ente que se apresenta existindo com o representar do intelecto. O verbo do homem é à semelhança, *phantasmata*. Na questão 79, no artigo 1º, Tomás de Aquino afirma que o intelecto humano é a potência da alma, mas não sua essência. Somente em Deus conhecer é a mesma coisa que seu ser, ou seja, só em Deus o intelecto é sua essência: “só em Deus o intelecto é sua essência; nas outras criaturas dotadas de intelecto, ele é uma potência do que conhece ” (*In solo Deo autem idem est intelligere quod suum esse*). Nos demais intelectos, o conhecer do intelecto é uma potência.

Não se pretende aqui explorar todo o sentido que Tomás de Aquino pensa sobre a verdade, mas apenas apontar que, por exemplo, numa de suas principais obras, *De veritate*, já no artigo primeiro, que trata sobre a verdade, há a configuração de como ela se apresenta ao intelecto humano e sua semelhança às propriedades do belo quanto ao Filho. Portanto, não por coincidência (mas semelhança), ela se apresenta com as características da beleza: proporção, integridade e clareza. Já trabalhamos o referido artigo ao tratar sobre a doutrina dos transcendentais. Mas aqui destacaremos o momento em que Tomás de Aquino trata da conveniência ou adequação, ou o que anteriormente chamamos de perfeição.

Como já observado, os conceitos produzidos pelo intelecto humano são obtidos por acréscimo ao ente como ocorre no caso das categorias. Novamente a frase: “aquilo

¹⁸¹ AQUINO, S.T. I, q. 27, a. 2, sol. 2, p. 508.

que por primeiro o intelecto concebe como mais evidente, aquilo a que o intelecto dirige todas as suas concepções, é o ente”¹⁸². Assim, os conceitos partem do ente, mas no ente não se pode acrescentar nada de estranho, o ente não é um gênero. Por esse motivo há dois modos de dizer do ente. O primeiro modo chamado de especial são os conceitos que o intelecto produz pela via da diferença dos diversos modos de ser do ente, ou seja, das categorias (como a quantidade que encontramos no tópico sobre harmonia da proporção na beleza).

O segundo modo de dizer do ente, como visto anteriormente, são os modos gerais do ente, também conhecidos como transcendentais. O modo geral pode ocorrer de duas formas: “primeiro, segundo o que se aplica a todo ente em si; depois, segundo o que se aplica a um ente em ordem a outro”. Tomás afirma que quanto ao modo de todo ente em si “não se acha algo afirmativo dito de modo absoluto, que possa ser entendido em todo ente, a não ser sua essência, segundo a qual se diz ser”. Assim, o nome “coisa” (*res*) exprime a essência. No modo negativo de falar sobre o ente em si, há a indivisão expresso pelo nome uno¹⁸³.

Agora, observamos o modo geral do ente “segundo a ordem de um para o outro”. Aqui também há dois modos de dizer. Primeiro, no dizer da ordem de um para o outro, expressamos a palavra “algo” (*aliquid*) em relação a “outro algo”, nesse caso há uma divisão por haver uma distinção de um ente a outro. Segundo, por meio da conveniência de um ente para outro. Na conveniência é preciso um ente com uma natureza “apta a convir com todos os entes. Esta coisa é a alma, a qual, de certo modo, é todas as coisas”¹⁸⁴. Como vimos, na alma há duas forças que são: a cognitiva (que vimos quando tratamos sobre o intelecto agente e passivo) e a apetitiva (que será estudada no próximo capítulo ao relacionarmos com o Bem).

Portanto, no artigo 1 de *De Veritate*, Tomás deixa claro que a alma (coisa espiritual) possui a natureza de realizar a *convenientia*, ou seja, de relacionar um ente a outro a partir de si. Assim o Filósofo diz: “A conveniência, pois, do ente para com o apetite se exprime por este nome ‘bem’, “do ente para com o intelecto se exprime por este nome ‘verdadeiro.’” Podemos afirmar em grau comparativo que a *convenientia* da alma é semelhante à processão das Pessoas divinas e também da relação do *lumen* com o corpo colorido. O nome “verdadeiro” exprimido pelo intelecto humano é uma

¹⁸² AQUINO, *De Veritate*, q.1, a.1, 2023, p.29

¹⁸³ *Ibid.*

¹⁸⁴ *Ibid.*

semelhança do Verbo divino. Isso se justifica no seguinte trecho do mesmo artigo: “todo conhecimento se faz por uma assimilação do cognoscente à coisa conhecida, de modo que a assimilação se diz ser causa da cognição: assim como a visão, ao ser disposta de acordo com a espécie da cor, conhece a cor”. Esse trecho comprova todo o raciocínio construído até aqui: Primeiro, a questão do termo “assimilação” (assemelhação)¹⁸⁵ ao invés de semelhança, pois a preposição “a” comprova que não há identidade de natureza do inteligido ao intelecto, por isso há um grau de imperfeição do nome ou do verdadeiro no intelecto humano para com a própria coisa. Segunda comprovação, a comparação do agir do intelecto humano por Tomás com o agir da visão ao conhecer a cor, que a conhece segundo uma disposição. É na clareza do belo que compara com a verdade.

Alio modo secundum convenientiam unius entis ad aliud; et hoc quidem non potest esse nisi accipiatur aliquid quod natum sit convenire cum omni ente: hoc autem est anima, quae quodam modo est omnia, ut dicitur in III de anima. In anima autem est vis cognitiva et appetitiva. Convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum, unde in principio Ethicorum dicitur quod bonum est quod omnia appetunt. Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum. Omnis autem cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, ita quod assimilatio dicta est causa cognitionis: sicut visus per hoc quod disponitur secundum speciem coloris, cognoscit colorem. Prima ergo comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui concordet: quae quidem concordia adaequatio intellectus et rei dicitur; et in hoc formaliter ratio veri perficitur. Hoc est ergo quod addit verum super ens, scilicet conformitatem, sive adaequationem rei et intellectus; ad quam conformitatem, ut dictum est, sequitur cognitio rei. Sic ergo entitas rei praecedit rationem veritatis, sed cognitio est quidam veritatis effectus. Secundum hoc ergo veritas sive verum tripliciter invenitur diffiniri. Uno modo secundum illud quod praecedit rationem veritatis, et in quo verum fundatur; et sic Augustinus diffinit in Lib. Solil.: verum est id quod est; et Avicenna in sua Metaphysic.: veritas cuiusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei; et quidam sic: verum est indivisio esse, et quod est. Alio modo diffinitur secundum id in quo formaliter ratio veri perficitur; et sic dicit Isaac quod veritas est adaequatio rei et intellectus; et Anselmus in Lib. de veritate: veritas est rectitudo sola mente perceptibilis. Rectitudo enim ista secundum adaequationem quamdam dicitur, et philosophus dicit IV Metaphysicae, quod diffinientes verum dicimus cum dicitur esse quod est, aut non esse quod non est. Tertio modo diffinitur verum, secundum effectum consequentem; et sic dicit Hilarius, quod verum est declarativum et manifestativum esse; et Augustinus in Lib. de vera Relig.: veritas est qua ostenditur id quod est; et in eodem libro: veritas est secundum quam de inferioribus iudicamus.

Do outro modo, segundo a conveniência de um ente para com outro; e isso não pode ser, sem que se tome alguma coisa que, por sua natureza, seja apta a convir com todos os entes. Esta coisa é a alma, a qual, de certo modo, é todas as coisas, como se diz no livro III do *Sobre a alma*. Na alma há a força cognitiva e a apetitiva. A conveniência, pois, do ente para com o apetite se exprime por este nome "bem", como se diz no princípio da *Ética*: o bem é aquilo que todas as coisas desejam. A conveniência, porém, do ente para com o intelecto se exprime por este nome "verdadeiro". Todo conhecimento se faz por uma assemelhação do cognoscente à coisa conhecida, de modo que a

¹⁸⁵ Maurílio Camello traduz o termo *assimilatio* (assimilação) para assemelhação.

assemelhação se diz ser causa da cognição, como a vista conhece a cor enquanto se dispõe segundo a aparência da cor.

A primeira relação do ente para com o intelecto é o fato de que aquele concorda com este, e tal concordância é chamada de “adequação do intelecto e da coisa”, e nisto se constitui formalmente a noção de verdadeiro. Isto é, pois, o que o verdadeiro acrescenta ao ente, ou seja, a conformidade ou adequação da coisa e do intelecto; a essa conformidade, como foi dito, segue-se o conhecimento da coisa. Assim, pois, a existência da coisa precede a noção de verdade, mas o conhecimento é certo efeito da verdade.

De acordo com isto, encontram-se três modos de definir a verdade ou o verdadeiro. De um modo, segundo aquilo que precede a noção de verdade e em que se funda o verdadeiro; e é assim a definição de Agostinho nos *Soliloquios*: “Verdadeiro é aquilo que é”; e a de Avicena em sua *Metafísica*: “A verdade de uma coisa é uma propriedade do ser que lhe foi estabelecido”; e assim são outras definições: “O verdadeiro é a indivisão do ser”, “aquilo que é”.

De outro modo, define-se segundo aquilo em que se constitui formalmente a noção de verdadeiro; e assim diz Isaac que “a verdade é a adequação da coisa e do intelecto”; e Anselmo, em *Sobre a verdade*, diz: “A verdade é uma retidão perceptível só pela mente”. Com efeito, tal retidão se diz segundo alguma adequação, e o Filósofo diz no livro IV da *Metafísica* que, ao definirmos o verdadeiro, dizemos que o verdadeiro está presente quando se afirma que algo é o que é, ou não é o que não é.

De um terceiro modo, define-se o verdadeiro segundo seu efeito; e assim afirma Hilário que “o verdadeiro manifesta e declara o ser”; e Agostinho diz em *Sobre a verdadeira religião*: “A verdade é aquilo pelo qual se manifesta aquilo que é”; e no mesmo livro: “A verdade é aquilo segundo o qual julgamos as coisas inferiores” (AQUINO, q. 1, a. 1, rep. *In.*: **Questões disputadas sobre a Verdade**. Tradução Maurílio Camello. Campinas: Ecclesiae, 2023, p. 29-30).

Seguindo no mesmo artigo de *De Veritate*, Tomás afirma que a *convenientia* da alma com a coisa é um concordar: é chamada de “adequação do intelecto e da coisa, e nisto se constitui formalmente a noção de verdadeiro”. Não estranhamente Tomás afirme que há justamente três modos de definir a verdade: 1º) “segundo aquilo que precede a noção de verdade e em que se funda o verdadeiro”, a coisa e a indivisão do ser (o uno é harmônico); 2º) Por meio da adequação da coisa e do intelecto (integridade e perfeição); 3º) Segundo seu efeito “e assim afirma Hilário que ‘o verdadeiro manifesta e declara o ser’; e Agostinho diz em *Sobre a verdadeira religião*: ‘A verdade é aquilo pelo qual se manifesta aquilo que é’” (*claritas* enquanto manifestação).

Como dito na citação acima por Tomás nas palavras de Anselmo, a verdade é a retidão perceptível apenas pela mente. A beleza enquanto semelhante ao Filho (a verdade perfeita, o Verbo divino) possui seus três elementos: proporção, integridade e clareza. E como vimos neste capítulo, é por meio da clareza que os demais elementos se manifestam. Se observarmos com calma, notaremos uma semelhança no relacionar do *lumen* com a cor (o que se constitui a *claritas* pela nitidez) com a relação do intelecto com a coisa (*adequatio* do intelecto à coisa). Não é por motivo distinto que o intelecto

também é chamado de *lumen* por Tomás de Aquino na *Suma Teológica* (q.12, a.5), mas por acréscimo, ou o que ele chama de alma com “disposição sobrenatural, para que se eleve a tal sublimidade”, que é ver Deus em essência¹⁸⁶.

Segundo Tomás, essa luz sobrenatural não é requisito para ver a essência de Deus como semelhança, mas se trata de uma perfeição do intelecto: não sendo um meio de se ver Deus, mas sob o qual Deus é visto, não suprimindo a visão imediata d’Ele. Essa luz sobrenatural torna “os bem-aventurados deiformes, isto é, semelhantes a Deus”, com a mesma natureza. A luz sobrenatural não é natural da criatura, mas que da luz da criatura racional tem potência para a perfeição da luz da glória. Em outras palavras, Tomás chama o intelecto de “*lumen creatum*” (luz criada), como uma potência que pelo *habitus* pode tornar-se mais poderosa para agir: “Assim como a luz corporal é necessária à visão exterior, enquanto torna o meio transparente em ato, de modo que a cor chegue aos olhos”¹⁸⁷. Aqui, a cor é equiparada à visão direta de Deus, que, a partir da luz criada do intelecto humano, se transforma na luz da glória: que é quando o intelecto humano se tornar excelente, deiforme, *claritas* ao poder ter a visão de Deus. A luz da glória é a disposição sobrenatural da criatura (ir além de sua natureza imperfeita). Quando Tomás afirma que em cada criatura há algum vestígio da Trindade, “na medida em que ela é algo uno, tem a forma de uma espécie e certa ordem”¹⁸⁸, é justamente porque a criatura pode possuir a capacidade de ser deiforme, ou seja, de ver a perfeição nítida da cor pela luz da glória: visão imediata de Deus (a beleza).

¹⁸⁶ AQUINO, S.T. I, q.12, a.5, rep., 2021, p. 267.

¹⁸⁷ *Ibid.* p. 268.

¹⁸⁸ *Id.*, q. 45, a. 7, sol. 1 e 2, 2005, p. 61.

CAPÍTULO III – O BEM É LOUVADO COMO BELO

Nos capítulos anteriores, foi observado que o belo tem seu fundamento (ou semelhança) na verdade, com os elementos da integridade, proporção e clareza. Neste capítulo, será analisada a relação do belo com o bem. Iniciaremos pela Questão 5, artigo 4 da *Suma Teológica*, onde Tomás de Aquino afirma que o belo e o bem possuem o mesmo fundamento. A resposta se desenvolve em torno do primeiro argumento, referente ao pensamento de Dionísio na afirmação "o bem é louvado como belo". Assim, uma vez que o belo possui razão de causa formal, o bem também a possui. Na resposta, Tomás afirma que o bem e o belo estão no sujeito, fundados sobre a forma. Todavia, acrescenta que há uma diferença de razão. Da diferença de razão, o bem é vinculado ao apetite com razão de fim enquanto o belo refere à faculdade do conhecimento. Por esse motivo, o bem “pressupõe a razão de causa eficiente e a razão de causa formal” enquanto o belo “pertence à causa formal” apenas. Para compreendermos melhor quando Tomás afirma que “estão fundados sobre o mesmo, a saber sobre a forma”, requer que busquemos observar o que é o bem e qual a sua relação com a forma. Para tanto, retornaremos brevemente à noção de transcendentalidade do bem.

Partindo do entendimento de que o bem é um atributo gerado pelo segundo modo de dizer do ente (o modo geral) e que por isso está em todas as coisas, assim transcende a particularidade da substância do ente em si (a coisa indivisa) para o alcance do comuníssimo por meio da alteridade, ou seja, da relação de um ente a outro. Nota-se que essa relação de um ser com o outro é a adequação, o ajustar (*convenire*) de um ente segundo sua natureza a outro. O ente que possui a natureza de realizar a adequação, ou de realizar essa relação a outro ente, é por exemplo a alma humana que tem as potências cognoscitiva e apetitiva. Portanto, um ser de natureza espiritual que possui o intelecto e o apetite é o ente fundamental para realizar a adequação. Nessa adequação, pela potência apetitiva a alma enquanto ente no seu ajustar ao outro ente expressa o nome “bem”, ao passo que pela potência intelectual no ajustar ao outro expressa o nome “verdade”.

Veja, a adequação que é a relação de alteridade por natureza do ente espiritual gera não só o atributo da verdade, mas também do bem. A adequação é a *claritas*. É pela *claritas* que conseguimos ver a proporção e isso nos leva do sair da quantidade

dimensional para a quantidade virtual. Da quantidade virtual percebemos a integridade e harmonia da coisa, por isso a nitidez. Como vimos, a harmonia da integridade da coisa revela sua perfeição. A perfeição enquanto *perfectio prima* é a adequação da forma ao fim, ou seja, o bem que ao mesmo tempo se refere a razão de estar fundado na causa eficiente e causa formal. O *habitus* do belo pela integridade, lembrando, é um estar bem disposto porque cumpre sua ordem de finalidade, ou de natureza.

Mas por que então Tomás não disse que a beleza também teria fundamento na causa eficiente como ocorre com o bem já que a *claritas* é adequação da natureza do intelecto e não da alma apetitiva ao objeto? A resposta dessa pergunta nos leva a investigar o que move o intelecto da alma a conhecer, a buscar a verdade. O intelecto conhece sem inclinação de bem? As potências intelectiva e apetitiva são independentes? Se negarmos a função daquilo que move o conhecer humano, negamos sua natureza ou finalidade da alma, negamos o seu bem. Por isso, de antemão, infere-se o motivo de Tomás não discordar da afirmação de Dionísio: “o bem é louvado como o belo”.

3.1 O apetite de bem e sua relação com a beleza

O ato de ser do homem é sua alma que participa do Bem perfeito, Deus. O que compreendemos como intelecto no primeiro capítulo é uma potência da alma e não a essência dela. Vimos que somente em Deus o intelecto é sua essência. Portanto, nas demais criaturas espirituais, o intelecto é uma potência da alma¹⁸⁹, ou melhor dizendo, é uma das potências da alma.

Toda a natureza corporal está submetida à alma, tendo uma operação que ultrapassa a natureza da alma que é a operação da alma racional¹⁹⁰. Assim também, as diversas potências da alma se diferem segundo o objeto. De acordo com Tomás, a operação da alma sobre o objeto ocorre em três graus: pela potência vegetativa que age segundo um corpo unido à alma; o segundo grau, do objeto ao buscar o todo sensível e por isso é mais universal que a vegetativa; o terceiro, ainda mais universal, considera o objeto não “somente no todo corpo sensível, mas no todo ente tomado em sentido universal”. Por esse motivo, as duas últimas potências da alma operam num relacionar não apenas com o próprio corpo unido à alma, mas com algo que lhe é exterior¹⁹¹.

¹⁸⁹ AQUINO, S.T. I-II, q. 79, a. 1, rep. 2005, p. 435.

¹⁹⁰ *Ibid.*, q. 78, a. 1, rep. 2005, p. 421.

¹⁹¹ *Ibid.*, q. 78, a.2, rep. 2005, p. 422.

O operar da alma com o que é exterior gera uma relação de dois modos. Primeiro: pela aptidão do objeto unir-se a alma por semelhança. A união por semelhança do objeto para a alma ocorre também por meio de potências: sensitiva quanto ao corpo ser sensível, e a intelectual quanto ao objeto ser comuníssimo, ente. O segundo modo do relacionar da alma ao que é exterior está na própria aptidão da alma e sua inclinação para o exterior. As inclinações da alma para o exterior também se dividem em duas potências: apetitivas “na medida em que a alma se refere a algo exterior como ao fim”; e as potências locomotoras que “refere a algo exterior como ao termo da operação e do movimento”. Assim, o animal se move para obter um objeto por ele desejado e intencionado.¹⁹²

Portanto, a alma possui uma inclinação que tende a algo exterior e que se compreende por apetite. Assim, sendo os apetites inclinações da alma para o exterior, fica evidente que a inclinação da alma indica um movimento para algo. Esse algo é o bem. Como afirma Tomás, “o apetite nada mais é do que a inclinação daquele que deseja alguma coisa”; Essa inclinação é para aquilo que é semelhante e conveniente a si. Nesse sentido, conclui Tomás que, “toda coisa, enquanto ente e substância, é algum bem, necessariamente toda inclinação dirige-se para o bem”. Portanto, a inclinação da alma para o exterior visa o que a faz semelhante a si, o próprio bem que todas as coisas desejam. Por esse motivo, a razão da afirmação “toda inclinação segue alguma forma”. Se todas as inclinações seguem uma forma, por consequência há diversos modos de inclinações. O primeiro modo de inclinação é chamado de apetite natural, presente em todas as coisas, que por sua vez “segue a forma existente na natureza” ou o fim natural. Os demais modos são o apetite sensitivo e o apetite intelectual presentes no homem e que, diferente do apetite natural, seguem a forma apreendida. Por isso Tomás afirma que no caso do apetite intelectual, também chamado de vontade, não há a necessidade que se incline para o bem da coisa, mas na apreensão “na razão de bem”. Por isso segue com as palavras de Aristóteles: “o fim é o bem ou o que tenha aparência de bem”. Sabendo que no ser humano há o apetite sensitivo, sua inclinação visa o bem no sensível, por esse motivo apetece o sensível pelos órgãos do corpo. O apetite intelectual é chamado de vontade e, por ser uma potência apetitiva racional, é considerada superior aos demais apetites da alma¹⁹³.

¹⁹² AQUINO, S.T. I-II, q. 78, a.2. rep. 2005, p. 422

¹⁹³ AQUINO, **Suma Teológica**: *A bem-aventurança, os atos humanos, as paixões da alma*. v. 3, I Seção da Parte II – Questões 1-48. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2005, q.8, rep. p. 143.

Assim, observa-se que a inclinação da alma para o exterior é o visar do bem no relacionar com o objeto. A vontade, enquanto potência apetitiva racional, visa no objeto a sua apreensão de bem. Por esse motivo, em *De Veritate*, Tomás afirma que há semelhança e dessemelhança entre o bem e a verdade na relação com o ente. A relação semelhante entre o bem e a verdade é “segundo a conversão da predicação”, pois do ente predica o bem e a verdade: “cada ente é bom e, assim, é verdadeiro”. A dessemelhança entre o bem e a verdade é justificada na causa perficiente¹⁹⁴ do bem. A verdade não é causa de perfeição em relação a todos os entes, mas o bem é. Segundo Tomás, a apreciação da perfeição da verdade se dá pela natureza da espécie. Assim, “as realidades imateriais somente podem ser aperfeiçoadas pelo verdadeiro, porque só elas podem receber a razão da espécie, sem o ser material”. O bem, por sua vez, é causa de perfeição tanto da natureza da espécie quanto a do ser, por isso todas as coisas “podem desejar o bem, mas nem todas podem conhecer a verdade” (*Et ideo omnia possunt appetere bonum, sed non omnia cognoscere verum*). O bem pode aperfeiçoar tanto as coisas materiais quanto as imateriais¹⁹⁵.

A resposta acima quanto a relação do bem e da verdade refere ao argumento contrário do artigo 1 da questão 22, sobre a afirmação de Dionísio: “os seres existentes desejam o bem e a beleza; e todas as coisas fazem-nas por causa disso que lhes parecem bem; e a intenção de todos os existentes têm como princípio o fim e o bem”. Não há como negar a relação do bem e da beleza justamente porque o belo é semelhante com a verdade. Todavia, pela dissemelhança do bem com a verdade quanto à causa perficiente,

¹⁹⁴ Segundo Gustavo E. Ponferrada, a causa perficiente ou causa de perfeição é um dos modos ou tipo da causa eficiente. A causa de perfeição advém do que confere a perfeição da coisa, que provém da natureza substancial. Por esse motivo, a causa que aperfeiçoa ou que torna a coisa definitiva é perfeita. Perfeição essa que advém da forma e sua inclinação ao bem como perfeição: “A causa do movimento é chamada por Santo Tomás de “causa movente ou eficiente”. Observemos a novidade terminológica, sobre a qual voltaremos em breve. No comentário sobre a Física, ele distingue quatro tipos de causalidade eficiente: 1) o perfeito, que confere sua configuração definitiva à coisa produzida; 2) o disponente, que prepara o sujeito para sua própria perfeição; 3) o auxiliador, que ajuda ou colabora na obtenção do efeito; e 4) o conselheiro, que inclina a agir de uma maneira determinada. Note-se que a causa instrumental não aparece, pois, como vimos, Aristóteles a reduz à causalidade final. No comentário sobre a Metafísica, o tratamento é notavelmente mais detalhado. Explica-se por que esta é “a causa de onde é o primeiro princípio de permutação e de quietude”, que parecem ser opostos; no entanto, o movimento e a quietude se reduzem a uma mesma causa: pela mesma causa algo se move localmente ou repousa em um lugar. A divisão quádrupla da causa eficiente é expressamente atribuída a Avicena; em cada caso são adicionadas explicações e exemplos; quanto à causa perfeita, destaca-se que a perfeição da coisa provém da forma substancial nos entes naturais e da artificial nos artefatos; daí que a causa que as produz seja perfeita; na causa auxiliadora, distingue-se o agente principal do secundário que lhe é subordinado em ordem a um fim; quanto à conciliante, distingue-se da principal, à qual proporciona o fim; reduz-se a esta causa tudo o que faz com que algo de algum modo seja”. (PONFERRADA. *Las causas em Aristoteles y Santo Tomas*. Revista Sapientia, Vol. XXXVIII, n. 150, Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras UCA, 1983, p. 23).

¹⁹⁵ AQUINO, *De veritate*, q. 22 a. 1 ad 1.

percebemos que a verdade pertence às coisas espirituais e o bem a todas as coisas. Assim, o bem aperfeiçoa a verdade, uma vez que a forma é uma inclinação de bem e a verdade depende da forma. Por isso, o belo não é o bem, mas o bem é belo.

No argumento contrário de n. 12 do mesmo artigo, surge o argumento de que há vários tipos de apetites como o desejo de paz e o da beleza. Assim, nem todas as coisas desejariam o bem por natureza. Tomás responde explicando que o apetite ao se completar no bem, na paz e na beleza não é por serem formas distintas de completude, mas simultâneas: “pois quem apetece o bem, apetece simultaneamente o belo e a paz” (*Ex hoc enim ipso quod aliquid appetit bonum, appetit simul et pulchrum et pacem*). Na mesma resposta, explica que a beleza “enquanto em si mesma, modificada e especificada, inclui-se a noção de bem, pois o bem acrescenta ordem de perfeição as outras coisas”. O apetite de bem é um apetite de beleza (*Unde quicumque appetit bonum, appetit hoc ipso pulchrum*).

Diferente das coisas puramente materiais, nas naturezas intelectuais existe a vontade. O intelecto é ato enquanto possui inteligência por sua própria natureza, ou seja, sua forma. A natureza da perfeição da forma, da inteligência, como ato, é sua participação com a forma perfeita, o ser, Deus, sumo bem. A coisa, em si, na sua natureza, possui inclinações para atingir o seu fim, o ato, mediante “operações, pois uma coisa opera tal qual é, e assim tende para o que lhe convém”¹⁹⁶. Nesse sentido, as operações dos seres de naturezas intelectuais se inclinam para o próprio fim que são de origem da natureza inteligível. Essas inclinações que parte da natureza intelectual é a vontade, “que é também o princípio das nossas operações”¹⁹⁷, ou seja, nossas ações, enquanto seres inteligentes, operam em vista do seu fim, da sua própria forma, e esse fim é o bem. Tomás afirma que em Deus há vontade, mas é uma vontade diferente da humana. Por Deus ser a inteligência, o ser, nada lhe falta, pois a substância divina e a vontade do intelecto são uma coisa só, assim sua operação se identifica com sua própria essência, não estando n’Ele a vontade como potência ou hábito, mas sim como ato. O que difere nas demais naturezas inteligíveis é que a vontade é uma potência, um princípio de ação voltado para o amor, o ato que é amor, Deus. A vontade de Deus, como ato, é o próprio amor. O querer de Deus e a sua vontade é o seu ser¹⁹⁸.

¹⁹⁶ AQUINO, SCG IV, c. 19, 6, 3571, p. 647.

¹⁹⁷ *Idem*.

¹⁹⁸ *Idem*.

A vontade também move o intelecto e demais potências da alma, é uma relação dupla entre o intelecto e a vontade. Segundo Tomás de Aquino, a vontade move o intelecto pelo império do seu fim que visa o bem e o intelecto move a vontade ao propor o seu objeto: “E, então, cada potência pode ser informada, de alguma maneira, pela outra”¹⁹⁹. Em relação aos meios que visam o fim, no décimo quarto artigo da questão 22, Tomás de Aquino aborda a questão da intencionalidade da finalidade. Pela vontade ser livre, a sua intencionalidade, o querer, pode variar segundo os meios.

Na diversidade dos atos que pertencem à vontade, Tomás de Aquino afirma que o amor é o princípio raiz de todas as ações, seja por desejo ou ódio. A inclinação da vontade refere-se ao apetite natural, pois toda a inclinação da vontade visa aquilo que é apreendido pela forma da natureza inteligível e essa inclinação é a capacidade de amar o bem. Tomás também afirma que tanto as inclinações da vontade quanto as existentes do apetite sensitivo têm origem no amor. “Assim, porque amamos uma coisa, desejamo-la se está ausente; alegramo-nos quando ela está presente; entristecemos-nos quando ela nos é afastada; odiamos aquilo que nos impede de irmos ao amado, e nos enraivecemos contra este impedimento”. O objeto amado está tanto no intelecto quanto na vontade: “no intelecto, está segundo a semelhança específica; na vontade do amante, está como o termo do movimento do princípio motor proporcionado pela conveniência e conformidade de que tem com ele”²⁰⁰. É o amor que move o encontro com o belo?

3.2 A relação real da beleza

Segundo Tomás de Aquino, há duas processões em Deus. Analisamos brevemente no primeiro capítulo a respeito da processão divina do Verbo e a semelhança com a verdade. Neste momento, passamos a investigar a processão da Pessoa divina do Espírito-Santo e a relação com o bem e a vontade. Partindo do pressuposto que a processão divina é uma operação intrínseca, isso significa ao mesmo tempo que permanece no próprio agente. Observando a natureza intelectual, a processão intrínseca é a ação do intelecto e ação da vontade. Sobre a processão do intelecto, o verbo é gerado. Sobre a operação da vontade em nós há “a processão do amor pela qual o amado está no amante”²⁰¹.

¹⁹⁹ AQUINO, *De Veritate*, q. 24, a.6, ad. 5.

²⁰⁰ AQUINO, SCG, IV, c. 19, 6, 3571, p. 647.

²⁰¹ AQUINO, S.T. I, q. 27, a.3, rep, 2021, p. 509.

Em Deus, além da processão do Verbo, há a processão do Amor, como a vontade atua no homem. É justamente em comparação com a vontade que Tomás afirma que não há mais processões divinas, uma vez que “na natureza intelectual a processão para dentro termina na processão da vontade”. Isso também se justifica pela própria noção de vontade ser uma inclinação para o bem. Outro ponto a se destacar na diferença entre as processões de Deus e das criaturas espirituais é que em Deus não há diferença da vontade e do intelecto quanto à natureza, mas há uma disposição que segue uma ordem. Assim, Tomás afirma que “não há processão do amor senão em ordem à processão do verbo”. Ao modo da criatura humana, aquilo que é amado pela vontade é concebido pelo intelecto. Em Deus, embora intelecto e vontade sejam o mesmo, “é da razão do amor proceder da concepção do intelecto” e por esse motivo há apenas uma distinção de ordem nas processões divinas entre o Filho e o Espírito-Santo²⁰².

Diferente do Verbo em que sua processão é chamada de geração, a processão do amor não deve ser chamada pelo mesmo nome uma vez que não ocorrem da mesma forma. Para provar, Tomás retoma a diferença entre o intelecto e a vontade: “O intelecto torna-se ato quando a coisa por ele conhecida está no intelecto segundo sua semelhança”. A vontade torna-se ato pela inclinação para o bem que quer, “não pelo fato de alguma semelhança do que é querido estar na vontade”. Portanto, enquanto a processão de geração se dá pela semelhança como ocorre entre o intelecto e o verbo, a processão do amor ocorre como inclinação. Isso leva a Tomás afirmar que a processão de vontade é segundo “a razão do que impele e move para algo”. Assim, a processão do amor não é de geração como ocorre com o Filho ou o Verbo, mas “mais propriamente como um espírito”. O termo “Espírito” porque “designa uma certa moção vital e um impulso, no sentido em que se diz que o amor move e impele a fazer alguma coisa”²⁰³.

No argumento de número 2 do artigo 4 da Questão 27 da *Suma Teológica*, Tomás reflete sobre a frase “Todo animal ama seu semelhante” do livro bíblico Eclesiástico. Na resposta, Tomás não nega a semelhança no amor, mas explica que o termo empregado é diferente da natureza de processão de geração por semelhança. O termo da frase faz jus a natureza de semelhança do verbo “enquanto ele mesmo é uma semelhança da realidade conhecida”. Todavia, sobre o amor, não se trata que ele mesmo seja uma semelhança, mas que a semelhança é princípio de amor. Assim explica: “disso não resulta que o amor seja gerado, mas que o gerado é princípio de amor”. Em outras

²⁰² AQUINO, q. 27, a.3, sol. 3, 2021, p. 510.

²⁰³ *Ibid.*, q. 27, a.3, sol. 4, 2021, p. 511.

palavras, amar seu semelhante é conhecê-lo e conhecer é princípio de amor para gerar o verbo. Em comparação com a beleza, se ela é semelhante ao Filho que é o gerado, infere-se que a beleza gerada é princípio de amor. A relação entre as pessoas divinas é uma relação real, de realidades subsistentes e realmente distintas entre si, mas que procedem de um mesmo princípio e por isso um movimento intrínseco.

Considerando que relação envolve dois participantes, ela se apresenta neste momento de dois modos: real e de razão. As relações de razão, como a qualidade e quantidade, significam “a razão de alguma coisa em relação a outra”, há o envolvimento de dois entes²⁰⁴. Nas relações reais, ocorrem “quando realidades são por natureza relacionadas entre si e possuem uma inclinação de uma para outra”. Assim, nas relações reais “uma coisa procede de um mesmo princípio, pertencem necessariamente à mesma ordem” como ocorre em Deus e as suas processões. No caso da relação de Deus com as criaturas, não há relação real, mas de razão, uma vez que não há inclinação da natureza de Deus para algo extrínseco a si mesmo e, por isso, não há nas criaturas a mesma natureza de Deus, apesar de que no homem, por ser uma criatura espiritual, há uma semelhança por equivocidade. Por razão da semelhança, a criatura é inclinada a Deus, tornando a relação da criatura a Deus real, o que não ocorre inversamente²⁰⁵.

Não caberia aqui aprofundar a temática da relação no pensamento de Tomás de Aquino, mas apenas destacar que no caso da criatura em relação a Deus, “a filiação não existe segundo uma razão perfeita, mas segundo certa semelhança, porque o Criador e a criatura não têm a mesma natureza”, como ocorrem com as pessoas divinas. A relação de filiação de Deus com a criatura se torna cada vez mais verdadeira quanto mais perfeita for a semelhança. Em toda a criatura há uma semelhança de vestígio. Nas criaturas racionais a filiação se dá pela “semelhança de imagem”²⁰⁶.

Ora, vimos que Tomás destaca que o ser humano foi feito à imagem e semelhança de Deus. A imagem perfeita é do Filho em relação ao Pai, quanto às pessoas divinas. Por esse motivo se justifica que a imagem se apresenta de dois modos. No

²⁰⁴ Como dito anteriormente, as pessoas divinas são realidades subsistentes por isso relações subsistentes realmente distintas entre si. O tema da relação no pensamento de Tomás de Aquino ultrapassa a noção aristotélica de categoria como um dos predicados ao modo especial do ente. As pessoas divinas não podem ser individualizadas por substância, uma vez que elas pertencem a uma única natureza e por isso a uma unidade, “somente a relação pode funcionar como princípio para hipostasiar as três pessoas divinas”. Portanto, o pensamento aristotélico sobre a relação era insuficiente, uma vez que “no mistério da Trindade, se encontraram diante de um tipo de relação absolutamente singular, porque nele assume uma dignidade ontológica de primeiríssimo plano” (MONDIN, Battista. 2023, p. 582).

²⁰⁵ AQUINO, S.T. I, q. 28, a.1, 2021, p. 515-517.

²⁰⁶ AQUINO, S.T. I, q. 33, a.2, rep., 2021, p. 577.

primeiro modo e mais perfeito como ocorre “em algo da mesma natureza segundo a espécie, como a imagem do rei se encontra em seu filho”. No segundo modo, a semelhança é imperfeita e ocorre “em algo de natureza diferente, como a imagem do rei se encontra no dinheiro”. É do segundo modo que o homem é filho de Deus, de modo imperfeito, pois “não se diz que ele é a imagem, mas é *à imagem* de Deus. [...] Do Filho, ao contrário, não se pode dizer que ele seja *à imagem*, porque é a perfeita imagem do Pai”.²⁰⁷

O próprio nome Imagem é um nome da Pessoa divina do Filho. Não se pode afirmar que o Espírito Santo ou o amor é Imagem. Mas como afirma Tomás na questão 36, artigo 2, da *Suma Teológica*, o Espírito Santo procede do Filho, em outros termos, o amor procede do verbo. Assim como ocorre em nós, “amamos alguma coisa na medida em que a apreendemos em alguma concepção da mente”. O objeto amado está como termo do movimento para o bem e no intelecto segundo semelhança específica. Em outros termos, podemos concluir que a Imagem procede o amor, assim como podemos usar outro nome essencial apropriado ao Filho, como tratado na questão 39, a.8, da *Suma Teológica*: assim a beleza procede o amor.

Precisamos também destacar que o bem não significa o mesmo que amor: “deve-se dizer que, segundo Boécio, o bem diz respeito à essência e não a operação, a não ser talvez como objeto da vontade”. Assim, Tomás explica que as processões divinas são compreendidas em relação às ações e não atributos do ser. Deus é bem e é verdade por essência e por meio das processões ou ações do verbo e do amor “conhece e ama sua essência, sua verdade e sua bondade”²⁰⁸. Todavia, o bem enquanto objeto da vontade não é considerado apenas essência, mas também uma inclinação que gera o movimento do intelecto visando o termo, assim como o amor e o Espírito Santo atuam nas processões divinas.

Como vimos, a primeira processão de Deus é o Filho (o Verbo). O Filho é gerado por meio de uma relação real com o Pai ou princípio. Na questão 33, artigo 2, da *Suma Teológica*, Tomás afirma duas coisas que precisamos destacar sobre as processões divinas: Primeiro, que não há diferença de gênero entre as processões, mas uma ordem. Por consequência, ao princípio (Pai) é atribuído uma autoridade, embora não seja atribuído ao Filho nem ao Espírito Santo nenhuma sujeição ou inferioridade: “deve-se

²⁰⁷ AQUINO, S.T. I, q. 35, a.2, sol.3, 2021, p. 594.

²⁰⁸ *Ibid.*, q. 27, a.5, sol.2, 2021, p. 514.

dizer que, embora o termo ‘princípio’, quanto àquilo pelo qual é dado significar, pareça ter sido tomado de prioridade, não significa prioridade, mas *origem*”²⁰⁹.

Partindo dessa noção de que não há sujeição ou inferioridade entre as processões divinas, Tomás afirma que “o Espírito Santo é o vínculo do Pai e do Filho, enquanto é Amor” e isso se justifica porque “o Pai ama a si e ao filho por uma única dileção, assim no Espírito Santo, enquanto Amor, está implícita uma relação recíproca entre o Pai e o Filho, a que une quem ama a quem é amado”. O Espírito Santo não é o responsável por gerar o Amor, mas ele em si é o Amor, em sentido essencial, e está no relacionamento entre o Pai e o Filho, pois esses se amam mutuamente e por isso o Amor procede de um e de outro. Por esse motivo, Tomás afirma que o Espírito Santo não é meio, mas “vínculo intermediário dos dois que procede dos dois”²¹⁰.

Tomás ao tratar dos atributos essenciais, na questão 39, a.8, da *Suma Teológica*, afirma que ao Filho é apropriado ser também chamado pelo nome de Imagem e Beleza. Em outras palavras, o belo é um atributo essencial: a beleza é um termo apropriado enquanto imagem e espécie, além de ter semelhança com o Filho. Tomás ao tratar do nome essencial comparado ao Amor, por sua vez, que se expressa na pessoa divina do Espírito Santo, no mesmo artigo afirma a semelhança com o nome *usus* (uso ou gozo). Disso infere-se que como dito acima a beleza em semelhança com a Imagem, o Verbo e o Filho que procede o Amor, no campo dos atributos essenciais seria o mesmo que dizer que a beleza procede o *usus* (gozo).

No artigo 8 da questão 39 da *Suma Teológica*, após Tomás de Aquino tratar da beleza como semelhança ao Filho quanto aos elementos de integridade ou perfeição, proporção e clareza, é abordado o tema do atributo *usus* (uso ou gozo) ter semelhança com os atributos próprios do Espírito Santo. Tomás compreende *usus* em seu sentido amplo, em que usar e fruir correspondem ao mesmo, pois “usar é tomar alguma coisa em poder da vontade, e fruir é usar com alegria, como diz Agostinho”. Assim, explica o Filósofo que “o gozo que o Pai e o Filho usufruem um do outro convém à propriedade do Espírito Santo enquanto é Amor”. A definição de *usus* é posta seguindo as palavras de Agostinho como “aquela dileção, deleitação, felicidade ou bem-aventurança”²¹¹. Partindo dessa noção de uso enquanto usar e fruir da relação do Amor mútuo entre Pai e

²⁰⁹ AQUINO, S.T. I, q. 33, a.2, 2021, p. 572-573, grifo do autor.

²¹⁰ *Ibid.*, q. 37, a.2, 2021, p. 612-613.

²¹¹ AQUINO, S.T. I, q. 39, a.8, rep. p. 641.

Filho, podemos analisar o fruir do belo quando Tomás afirma que é aquilo que agrada ao olhar:

Quanto ao belo, ele se refere à faculdade do conhecimento, pois diz-se belo aquilo que agrada ao olhar. Eis por que o belo consiste numa justa proporção, pois os sentidos se deleitam em coisas bem proporcionadas, como nas semelhantes a si, uma vez que o sentido, como toda faculdade cognitiva, é uma certa razão. E como o conhecimento se realiza por assimilação, e a semelhança se refere à forma, o belo, propriamente, pertence à razão de causa formal²¹².

Se observarmos com atenção o artigo 4 da questão 5 da *Suma Teológica*, Tomás inicia respondendo os argumentos ao tratar sobre a ordem do bem na causalidade e do efeito, que não é a mesma. Assim, o filósofo afirma que “na ordem da causalidade vêm primeiro o bem e o fim, que movem a causa eficiente; em seguida, a ação dessa causa eficiente move em vista da forma; ao final, chega a forma”. Quanto à ordem de efeito no intelecto, é o inverso: “primeiro a forma, graças à qual o ente é; nesta forma, se considera em seguida a virtude efetiva, pela qual se faz perfeito no ser, pois cada um só é perfeito, observa o Filósofo, quando pode produzir outro ser semelhante a si”²¹³; Assim, no ente se funda a perfeição que segue a razão de bem. Nota-se o relacionamento mútuo entre aquilo que o intelecto primeiro conhece, o ente, pela causa formal e aquilo que primeiro se apresenta na ordem da causalidade que é o bem, que implica tanto razão de causa eficiente como causa formal. Na ordem, tanto de causalidade como de efeito no intelecto, não há superioridade ou inferioridade na relação do intelecto com o objeto.

Vimos que o bem possui fundamento na causa formal e eficiente, enquanto o belo possui fundamento apenas na causa formal. Vimos que o verbo mental é produzido por duas potências do intelecto como o intelecto passivo, ou possível, e o intelecto agente. Além disso, nesse mesmo intelecto há um apetite intelectual do qual chamamos de vontade que tem como termo o bem. Portanto, por meio da potência intelecto, a alma almeja a verdade e o bem em direção ao conhecer, inclinada ao bem, inteligir por amor e por sua natureza espiritual. A separação que é feita por nós quanto aos atributos é meramente de razão, dada essas potências da alma, em relação ao ente (ser) que é a união, é o uno, verdade e bem. Por fim, se é pelas criaturas que podemos dar atributos a Deus, não há nada mais evidente que a alma humana, enquanto imperfeita em natureza comparada ao seu princípio, ser uma imagem semelhante por equivocidade das Pessoas

²¹² AQUINO, S.T. I, q. 5, a.4, sol. 1, 2021, p. 200.

²¹³ *Ibid.*, q. 5, a.4, rep. , 2021, p. 199.

divinas. O intelecto humano não produz um atributo ou um verbo em perfeição com a unidade da natureza do inteligido, a perfeição de identidade entre inteligível e o inteligido é do princípio, Deus.

Verdade e Bem são encontrados pela alma humana por meio das criaturas no relacionar de suas potências com o ente. Além disso, graças a essas potências dividimos o ente em razão de bem e verdade. Como afirma Tomás, “ ‘conhecer’, ‘querer’ e ‘amar’ embora se empreguem à maneira de ações transitivas, são ações imanentes... que implicam, no próprio agente, uma relação com o objeto”. Exemplificando: “em nós o amor é algo que permanece no amante, e o verbo mental, algo que permanece naquele que diz, comportando, contudo, uma relação com a coisa expressa pelo verbo ou amada”²¹⁴.

Isso justificaria o dizer que o ser humano é uma expressão da Trindade, não Imagem como é o Filho, porque não é ato, além disso não há unidade no seu relacionar com o ente quando vai atribuir algo da criatura. Esse vestígio da Trindade mostra que há na alma humana a possibilidade perceber a unidade e ser com ela a unidade, não da mesma intensidade de plenitude da relação da Trindade.

Quando a alma humana percebe a beleza e se deleita, se vislumbra com o encontro do ente, nesse instante verdade e bem não se apresentam diferentes, mas de forma nítida, perfeita e íntegra. O que há na alma neste instante de gozo do belo, em semelhança com as processões divinas, é distinção de ordem, não mais de razão, sua relação com o ente é real. O mútuo Amor do Pai e do Filho em sua unidade de natureza em comparação com o ser humano que se deleita com o esplendor da forma, nos revela essa semelhança da criatura espiritual com o divino. Quanto à pergunta do tópico anterior, se é o amor que move o encontro com o belo, a resposta está no relacionamento mútuo entre o bem e a verdade, entre as potências do intelecto e a vontade e por consequência entre a alma e o ente. Todo esse relacionamento com o real da alma humana que pode encontrar o belo e dele fruir é um vestígio da plenitude do amor que há no relacionamento das pessoas divinas, no Ser (*ipsum esse*).

3.3 O prazer do belo

No estudo sobre *A noção do Belo em Tomás de Aquino (2006)*, Andrey Ivanov entende que o belo possui duas definições, uma intrínseca e outra definição chamada de

²¹⁴ AQUINO, S.T I, q. 37, a.1, sol.2, 2021, p. 612.

efeito ou extrínseca. Os elementos integridade, proporção e clareza fariam parte da definição intrínseca do belo. Na definição extrínseca, sua exposição parte dos elementos do prazer e da apreensão, que formam a gênese empírica do belo.

Tomás de Aquino afirma que “uma coisa é boa enquanto atrativa e enquanto termo do movimento do apetite”. O movimento do apetite é chamado de bem útil que corresponde aquilo que “é atrativo e termina o movimento sob certo aspecto, como um meio pelo qual se tende para outra coisa”, corresponde o intermediário de ordenação para a busca do termo último que é o fim do movimento, portanto objeto do movimento do apetite. O bem útil é desejado enquanto leva a outras coisas, como tomar um remédio amargo, não há deleite, mas é um bem útil que visa algo bom. O bem honesto (*honestum*) é o atrativo que visa o fim do movimento ou o termo último do apetite, é o bem em si. É para o bem em si que a alma está inclinada pela vontade. Assim, “chama-se honesto o que é desejável em si mesmo”. O bem agradável é o repouso da coisa, quando o apetite termina seu movimento. Portanto, segundo Tomás, essa é a divisão de razão do bem que é idêntico ao ente. O agradável é aquilo em que sua razão é de atração, o deleite²¹⁵.

Conforme afirma Ivanov, o prazer é o repouso do bem desejado e a fruição do bem. O bem, enquanto acabado, quer dizer perfeito, e apetecível é o termo do movimento do apetite. Assim, por meio da vontade que se funda na sua inclinação ao bem, busca-se a apreensão do bem, desejo de bem, que tem por fim do movimento o prazer. É nesse sentido que Ivanov compreende que “o objeto próprio da sensibilidade é a coisa adequada e boa ao sentido para sentir”²¹⁶.

O belo enquanto faculdade cognoscitiva tem como fundamento na alma o intelecto que é formado pelas potências do intelecto passivo e agente, além do apetite intelectual chamado vontade. É natural do ser humano ter apetite de bem, e esse apetite é a apreensão de bem. O prazer é efeito da apreensão do bem, por isso consequência do belo. Todavia, ao mesmo tempo da apreensão do intelecto, que é inclinado ao bem honesto, há a participação de uma outra potência da alma: o sentido e seu apetite de prazer ou de utilidade. O efeito da beleza de deleite do bem em si tem como gênese empírica as paixões do apetite sensitivo controladas pela vontade.

Tomás de Aquino afirma que os objetos sensíveis estão em ato fora da alma, além disso a alma sensitiva é toda passiva, não sendo necessário ser uma potência

²¹⁵ AQUINO. S.T. I, q. 5, a.6, rep. 2021, p. 203-204.

²¹⁶ IVANOV, 2006, p. 69.

ativa²¹⁷. No intelecto, a potência ativa do intelecto agente é “causa do universal abstraindo-o da matéria”²¹⁸. Assim, “os sentidos recebem as espécies de todos os sensíveis, e o intelecto, as de todos os inteligíveis. Dessa maneira, a alma humana torna-se de certo modo todas as coisas pelos sentidos e pelo intelecto”. Portanto, a apreensão envolve tanto o sentido quanto o intelecto, mas o modo de apreensão se difere em cada parte segundo o apetite que é uma potência passiva. Assim, Tomás afirma que aquilo que é apreendido e o que é desejado é o mesmo no sujeito, só diferem quanto à razão: “é apreendido como ente sensível ou inteligível, e é desejado como conveniente ou bom”.²¹⁹ Apresenta-se aqui dois tipos de inclinações de bem em relação ao ente: o prazeroso segundo o sentido e o honesto segundo a razão.

Em decorrência da forma, alma, ter uma inclinação voltada ao bem em si, essa inclinação é considerada superior, ou em outras palavras, a inclinação superior da alma é a vontade. A inclinação inferior da alma é denominada de apetite sensitivo. Os atos de modificação oriundos da potência apetitiva sensitiva são denominados de paixões²²⁰. As paixões não são oriundas da vontade e nem de qualquer potência intelectual. A alma sensitiva padece na sua recepção em direção ao objeto do conhecimento sensível. Elas são atos do apetite sensitivo e, por esse motivo, possuem correspondência aos órgãos corporais. Portanto, na composição, as paixões possuem tanto o elemento formal proveniente da potência apetitiva sensitiva da alma, quanto uma “modificação corporal correspondente a esta experiência”²²¹.

Há ainda que se considerar a distinção de apetite natural de apetite animal (ou elícito). O apetite natural é uma tendência, da natureza do ser, da forma: essa tendência é “sempre atual que relaciona uma forma a seu bem ou a sua perfeição”²²², sendo o apetite natural sempre determinado. Sobre o apetite elícito, a inclinação é motivada pela

²¹⁷ AQUINO, S.T. I-II, q.79, a. 3, sol. 1, 2005, p.440.

²¹⁸ *Ibid.*, q.79, a. 5, sol. 2, 2005, p.446.

²¹⁹ *Ibid.*, q. 80, a.1, rep., 2005, p.645.

²²⁰ Do latim, *passio* pode significar algo a suportar, ou como condição de receber, pode significar de três modos, como a própria ação de sofrer, afeto da alma ou propriedades de uma coisa. Segundo os comentários de João Batista Costa e Silva ao tratar das paixões da alma no pensamento de Tomás de Aquino, o termo paixão possui quatro significados: primeiro no nível ontológico como propriedade do ente, segundo no sentido lógico de predicamento, terceiro como espécie do predicamento de qualidade como alteração e, no quarto sentido que é o psicológico - “as paixões são as formas especiais do predicamento chamado “*passio*”, que se opõe à “*actio*”; nesta acepção elas são as modificações psicossomáticas do apetite sensitivo sob o influxo do conhecimento sensível de um objeto” (SILVA, João Batista Costa. **Breve introdução ao estudo das Paixões em S. Tomás de Aquino**, [s.l; s.n], 2011, p. 234-235).

²²¹ SILVA, 2011, p. 239.

²²² GARDEIL, 2013, p. 77.

“percepção do objeto e de sua conveniência ao sujeito”²²³, seu objetivo é satisfazer, é tanto apetite sensível quanto racional.

Devem ser colocados nesta classe todos os atos de apetência que resultam imediatamente da apreensão sensível de um certo bem ou de um certo mal. Sendo orgânicas as faculdades que os "elicitam", tais atos são necessariamente acompanhados de modificações corporais. Prevaleceu o uso de as denominar indiferentemente paixões, quer designem uma tendência ou um movimento de caráter ativo, quer uma afeição aparentemente passiva. S. Tomás distinguiu onze paixões características, divididas entre o apetite concupiscível e o apetite irascível. São elas na ordem teórica de sua gênese: o amor, que é a raiz de toda a vida afetiva, o ódio, o desejo, a fuga, a esperança, o desespero, o medo, a audácia, a cólera, a alegria, a tristeza²²⁴.

Na origem das paixões pelo apetite sensitivo, estão as potências concupiscível e irascível, que delas possibilitam diversas paixões, sempre de acordo com o objeto de cada potência. As paixões que se direcionam ao bem ou ao mal de forma absolutas são geradas pela potência concupiscível, enquanto as paixões de origem da potência apetitiva sensível irascível são as consideradas bem “enquanto difícil de alcançar” ou mal “enquanto difícil de se evitar”, pois nesta última potência o próprio objeto traz uma oposição entre bem e mal. Sobre os objetos das paixões, podem também ser considerados como: presentes sobre um bem ou um mal sofrido; ou ausentes sobre um bem possível de ser alcançado ou um mal que possa ser vencido, projetados para o futuro. Nessa combinação resultam onze paixões, das paixões da potência concupiscível estão de modo absolutos o bem como o amor, desejo, alegria, e o mal como ódio, fuga e tristeza. Na potência irascível estão como objeto o bem compreendido como difícil de alcançar, e o mal como difícil de repelir na audácia, temor e ira²²⁵.

Em *De Veritate*, na questão 26, Tomás de Aquino afirma que o elemento incorpóreo que é a pura forma não pode padecer por si. O sentido de padecer aqui considera-se também sofrer ou paixão. A paixão só poderá pertencer à alma na medida em que se une a um corpo, pois o que padece é o corpo. A união entre alma e corpo ocorre de dois modos. De um modo quando a alma se une ao corpo e o vivifica e do segundo modo enquanto motor ao exercer operações pelo corpo. Assim, a paixão pertencente à alma ocorre necessariamente por acidente, uma vez que isso se dá por sua

²²³ Segundo Marie-Joseph Nicolas: “A inclinação do apetite sensível é necessariamente ativada pela percepção do bem sensível ou de sua imagem. A inclinação para a posse, no caso do apetite concupiscível e, para a luta e agressividade, no caso do apetite dito irascível. Toda emoção, paixão, reação da sensibilidade, diz-lhe respeito (NICOLAS. **Vocabulário da Suma Teológica**. In: Suma Teológica I. São Paulo: Loyola, 2021, p. 67).

²²⁴ GARDEIL, 2013, p. 80.

²²⁵ SILVA, 2011, p. 241-245.

união com o corpo²²⁶. Por esse motivo, é importante destacar que o apetite sensitivo é submetido à vontade (apetite superior) quanto a execução. A vontade consente o mover do apetite sensitivo. Todavia, o apetite sensitivo pode resistir à ordem da razão, pela imaginação e pelos sentidos, mas não impedem de que lhe obedeça²²⁷. As paixões como movimentos da potência sensitiva não afetam a moral nas suas origens. As paixões são naturais ao corpo e acidentais à alma. Elas só têm relevância de valor moral quando estão na ordem da razão e da vontade, ou seja, quando são ordenadas ou reprimidas pela vontade.

Daí as paixões, emoções ou sentimentos serem estabelecidos em dois grupos: um concupiscível, que se caracteriza como um movimento que se pauta no desejo do bem sensível e na aversão do mal sensível como: amor/ódio, desejo/aversão, alegria/tristeza; outro irascível, que se caracteriza como um movimento mais violento, seja para conseguir um bem difícil de obter ou para evitar um mal difícil de conter como: esperança/desespero, audácia/medo e ira. Como são movimentos naturais, as paixões, em si mesmas, não são nem boas, nem más. Contudo, podem ser boas, se seguem as regras da razão; ou más, quando não as seguem²²⁸.

É na razão que as paixões das potências apetitivas sensíveis são orientadas, evitando os extremos, por meio do princípio da não-contradição objetivando a distinção entre “o que é o bem verdadeiro do objeto sensível e do que não é”. Pela vontade, princípio também chamado de *sindérese*, a razão a orienta ao considerar o objeto sensível um bem também para a alma, não apenas na condição de prazer e utilidade para os sentidos. A moralidade se constitui no hábito da correta prática desses dois princípios da alma sobre as paixões. No operar corretamente as paixões pelos princípios da razão e da vontade juntamente com a constante prática, forma-se o hábito: “é denominado bom, por causa de sua retidão e porque opera como um meio-termo entre os extremos de uma paixão. Este meio-termo inclui o que há de bom entre os extremos, evitando o excesso e a escassez de bem que possa ocorrer, sem que ocorra contradição”, tornando-se, por consequência, numa virtude e a beleza do espírito. Das virtudes há a prudência, a justiça e a fortaleza²²⁹.

²²⁶ AQUINO, Tomás. *De Veritate*, q. 26, a.2, c.: Respondo dizendo que, tomando propriamente a paixão, é impossível que algo incorpóreo padeça, como foi dito acima no artigo anterior. Logo, aquilo que por si padece, no sentido próprio de paixão, é o corpo. Logo, se a paixão propriamente dita pertence à alma de algum modo, isso não se dá senão na medida em que se une ao corpo e, assim, será por acidente. Contudo, a alma se une ao corpo de dois modos: um modo como forma, enquanto dá o ser ao corpo, vivificando-o; outro modo como motor, enquanto exerce operações pelo corpo. Em ambos os casos, a alma padece por acidente, mas de modo diverso.

²²⁷ ST. I-II, q. 81, a.3, p. 473.

²²⁸ FAITANIN, Paulo; VEIGA, Bernardo. Notas *In: As paixões da Alma: quaestiones disputatae de veritate: questão 26*. São Paulo: Edipro, 2015, p.20.

²²⁹ FAITANIN; VEIGA; 2015, p. 20-21.

Pode ser moralmente ruim sentir prazer pelos sentidos, com o julgar da razão. Assim como pode ser moralmente bom sentir repulsa pelos sentidos no julgar da razão. O prazer do belo é sentido além da sensibilidade, mas depende dela. Por exemplo, é possível sentir prazer em odiar um personagem anti-herói, quando vemos o excesso de maldade ao passo que é possível amá-lo nas raras ações de bondade, mesmo que a razão o condene. O prazer do nível do belo é de virtude, está também na ordem da vontade. O sentir horror de uma história de terror pode levar ao prazer da beleza, é bom que se sinta medo em tal narrativa, é sua finalidade, e ele pode ser prazeroso no aspecto de revelar uma imagem de um tipo possível de verdade.

Continuando nossa análise da questão 5, artigo 4 da *Suma Teológica*, é nele que Tomás acrescenta na definição do belo o efeito do prazer. Todavia, cumpre observarmos que o Filósofo atribui o efeito de prazer pela relação com os sentidos. Portanto, os sentidos que proporcionam o prazer no encontro com o belo pela proporção. Além disso, como lembra Tomás, o sentido é uma faculdade cognoscitiva e por isso uma certa razão: “Eis por que o belo consiste numa justa proporção, pois os sentidos se deleitam em coisas bem proporcionadas, como nas semelhantes a si, uma vez que o sentido, como toda faculdade cognitiva, é uma certa razão”²³⁰.

No *Escrito sobre as Sentenças*, há uma passagem destacada por Ivanov que Tomás de Aquino afirma o quanto o sensível tem o poder de proporcionar prazer ou perturbação, tanto fisicamente como espiritualmente (IV, d.44, q.3, a.1c, ad 3). Por essa razão, o sensível ao estar devidamente proporcionado na relação com quem sente, causa o prazer. Por consequência, o excesso ou a falta causam o contrário. Não se trata apenas das paixões do sensível, mas antes de proporção. Assim, tanto as cores médias (ou intermediárias) quanto os sons consonantes são deleitáveis, e os dissonantes ofendem a audição: *unde et colores medii et voces consonantes sunt delectabiles, et inconsonantes offendunt auditum*²³¹.

Conforme observado por Ivanov, para Tomás de Aquino o sensível é dito em ato e o sentido em potência. Isso significa que “por exemplo, o som nem sempre soa, o ouvido nem sempre ouve; mas quando aquilo que pode soar, soa, e aquele que pode ouvir, ouve, então se dá igualmente o som e a audição”²³². Uma música perfeitamente

²³⁰ AQUINO, S.T. I, q. 5, a.4, sol.3, 2021, p. 200.

²³¹ AQUINO, *Escrito sobre as Sentenças*, apud IVANOV, 2006, p.131.

²³² IVANOV, 2006, p. 131.

harmônica pode causar tristeza, a música não deixará de ser bela por ser triste e a tristeza provocada é prazerosa não por ser triste, mas por causa da harmonia.

Por fim, não é o belo que dirá o que é certo sentir ou não no sensível. O belo não impede o sentir das paixões, que são naturais, mas o prazer de sentir o belo por si é bom. O prazer dele está na ordem do cognoscível que se relaciona com o sensível tanto com o inteligível por meio da proporção (ou na harmonia do relacionar do sensível ao sentido). Nas palavras de Ivanov, “trata-se de um conhecimento indireto, isto é, por certa reflexão sobre o universal, e completado pela cognitiva que percebe o individual sob o universal”, há um correlacionar de um a outro²³³. A assimilação do som ao ouvido requer uma proporção entre o sensível e o sentido. Outra passagem destacada por Ivanov está na *Expositio* sobre o *De anima*, II, lect. 24, n.556. Segundo Tomás, quando o movimento sensível é mais forte do que o órgão está naturalmente preparado para suportar, não há proporção, por isso é desproporcional ao órgão sensível e a sensação é corrompida. Portanto, o órgão depende de certa proporção do sensível, é o que ocorre quando alguém golpeia fortemente as cordas de um violão por exemplo, o som produzido não é harmônico, o tom é perdido, causando certa agonia de ouvir²³⁴. O feio aqui não se apresenta como o mal das paixões ou o apenas da moral, mas como desarmônico.

3.4 O Feio

O mal é corrupção de bem. O feio, por sua vez não é ausência de bem, mas desproporção, ausência de harmonia. A feiura, segundo Armand A. Maurer (1983), “não é nada positivo, mas a privação de perfeição em uma coisa”. A falta em algo na totalidade, em ordem ou em proporção, assim como notas discordantes em uma composição musical gera um sentimento de desprazer e há na consciência de que o feio é devido a algo estar errado, “ele não é tudo o que deveria ser”²³⁵.

A perfeição que atinge a própria natureza é o bem. Eco destaca que há uma identificação do *pulchrum* e *utile* como inferência da relação do *pulchrum* e *bonum*. Para o homem medieval, o feio está inserido numa hierarquia de fins. Algo imperfeito possui uma deformidade na sua estrutura que a transforma em inadequada para o agir de

²³³ IVANOV, 2006, p. 138.

²³⁴ AQUINO *apud* IVANOV, 2006, p.131.

²³⁵ MAURER, Armand A, C.S.B. **About Beauty: A Thomistic Interpretation**. Houston, Texas: University of St. Thomas, 1983, p. 13.

sua natureza, por isso é feio. Portanto, o feio não é adequado, não é íntegro, há algo a menos, uma falta. Segundo a concepção de *ornatus*, o feio era compreendido como composição da harmonia do cosmo pelo modo da proporção e contraste. Como bem observa Eco:

A beleza (e esta será convicção comum a toda a Escolástica) nasce também destes contrastes, e também os monstros têm uma razão e uma dignidade no contento da criação, também o mal na ordem torna-se belo e bom, porque dele nasce o bem e a seu lado o bem refulge melhor (cf. a Summa de Alexandre de Hales, II, pp. 116 e 175)²³⁶.

Eco, por sua vez, faz uma observação importante quanto à relação de bem e de mal na perfeição de uma obra. O caráter íntegro da coisa não diz respeito a intenção do artífice. Uma obra não é completa porque o artista está bem intencionado. Não importa a intenção moral, o que é importante para uma obra ser bem feita é se ela atende a todas as suas finalidades. Assim, pode haver obras construídas nas melhores intenções, mas que são inúteis, não possuem “uma integração orgânica de fins”. Todavia, pode haver obras como uma casa construída com intenções perversas e que acaba realizando sua finalidade de ser o que é para sua função de ser casa.

Umberto Eco, em *História da Beleza*, aborda o tema da monstruosidade trazendo à tona a definição do feio e sua relação com o bem e a verdade. Segundo Eco, com Alexandre de Hales se compreendia o mal também como disforme. Todavia, “como do mal desenvolve-se o bem, é chamado de bem porque com o bem confere e assim, na ordem, é dito belo”. Não se considera o mal aqui como um belo absoluto, “mas belo na ordem”²³⁷.

Ao mesmo tempo que na composição das Catedrais Góticas se percebia a presença incessante de luz e vitrais que compõem todo o arcabouço artístico e filosófico da Idade Média sobre o Belo e sua recepção do pensamento platônico aristotélico, da ordem harmônica, as gárgulas se apresentam neste mesmo monumento artístico representando o profano, o caos e o mal. A própria representação estética do feio e monstruoso pelas Gárgulas e Quimeras das Catedrais traz consigo as noções do belo. As gárgulas na arquitetura das Catedrais Góticas revelam um efeito estético medieval que possui a noção do grotesco e monstruoso. Gárgula vem do grego *gargarizein* e no latim *gugulio*, que significa garganta e que também gera a palavra gargalhada. A função das Gárgulas é de drenagem da água da chuva, fazendo escoar a água para longe das

²³⁶ ECO, 2020, p. 74-75.

²³⁷ *Ibid.*, p. 149.

paredes das catedrais. Além disso, possuem uma simbologia religiosa, apocalíptica, e de representações do mal e do pecado, representavam a desordem e o caos, “recuperando motivos legados pelo românico, que apesar de colocados, por vezes, em sítios longe do observador, tomam, segundo o mesmo, uma importante função”²³⁸.

São Bernardo de Clairvaux, em 1125, escreve a William de Saint-Thierry, sobre os monstros da igreja. São Bernardo descreve as gárgulas como “ridícula monstruosidade, aquela espécie de estranha formosura e deformidade formosa”, entre eles estão símios, leões, centauros, tigres, semi-homens, corpos com várias cabeças, seres imaginários como um quadrúpede com calda de serpente, de peixe e das mais variadas possibilidades. Nomeia essas esculturas de estranha variedade de formas heterogêneas e que as pessoas ali tinham mais curiosidade em vê-las do que meditar a lei de Deus.

Em suma, mostra-se por toda parte uma tão grande e tão estranha variedade de formas heterogêneas que se tem mais gosto em ler tais mármore que os códigos, em ocupar a inteira jornada admirando uma por uma estas imagens que meditando a lei de Deus. Oh, Senhor, se não nos envergonhamos dessas tolices, por que pelo menos não lamentamos as despesas?²³⁹

Esses seres sobrenaturais, disformes, não são vistos negativamente pela cultura medieval, observa Eco, uma vez que ela é “fascinada pelo Maravilhoso, que é, aliás, a forma que na época assume aquilo que para os séculos sucessivos será o Exótico”:

“Seres legendários, todos disformes, cujas imagens encontramos nas miniaturas, nas esculturas em portais, nos capitéis das abadias românicas e até em obras mais tardias e já impressas. A cultura medieval não se coloca o problema de saber se tais monstros eram “belos”. Ela é fascinada pelo Maravilhoso, que é, aliás, a forma que na época assume aquilo que para os séculos sucessivos será o Exótico. Viajantes da Idade Média tardia dedicaram-se ao descobrimento de novas terras porque se sentiam fascinados por esse Maravilhoso, e engenhavam-se para encontrá-lo mesmo onde não existia. Marco Polo em O milhão, identifica os rinocerontes, animais nunca vistos, com os lendários unicórnios (embora os unicórnios devessem ser brancos e graciosos e os rinocerontes fossem desajeitados, maciços e escuros)”²⁴⁰.

Sobre a beleza dos monstros, para Umberto Eco o que é configurado como feio na obra de arte parte da presença do belo natural. Quando se observa as representações de figuras sobrenaturais, ou seja, para além da natureza, como as criaturas mitológicas, a arte faz do sentir repugnância diante de uma imagem para algo aceitável e até belo: “Existe o feio, que nos repugna em estado natural, mas que se torna aceitável e até

²³⁸ BARREIRA, Catarina A. M. F.; **Gárgulas: representações do feio e do grotesco no contexto português. Séculos XIII a XVI.** Revista Medievalista. nº 11, 2012, p. 108.

²³⁹ SÃO BERNARDO DE CLAIRVAUX, **Os monstros da Igreja**, apud ECO, 2017, p. 149.

²⁴⁰ ECO, 2017, p. 142.

agradável na arte, que exprime e denuncia ‘belamente’ a feiura do Feio, entendido em sentido físico e moral”²⁴¹.

Sobre a Estética do Feio, o inferno não seria apenas ético e religioso, mas também estético. Dentro da perspectiva da moral cristã, o homem está mergulhado no pecado e isso se revela também pelo feio. O terror e a deformidade de uma imagem revelam a aparência do mal, sua figura, espectro, que é presente na realidade dos homens. Homem esse que é imagem e semelhança numa natureza harmônica. Quanto mais gigante e desproporcional é a deformidade de uma criatura, mais antinatural e pavorosa ela se torna ao olhar dos homens. Os vícios, a corruptibilidade da alma pelas paixões e o pecado só podem existir a partir da falta de bem, a mesma relação com a imagem se dá pelo feio que existe a partir da escassez do belo. O feio não existiria sem o belo, ou seja, em tudo aquilo que é desforme, desarmônico, o faz ser feio porque é um grau de belo. É o que Rosenkranz compreende ao afirmar que o belo se revela como “força que volta a submeter a seu domínio a rebelião do feio”.

Grandes conhecedores do coração humano mergulharam nos abismos plenos de horror do mal, descreveram as espantosas figuras que vinham daquela noite a seu encontro, Grandes poetas, como Dante, puseram ainda mais em evidência tais figuras: pintores como Orcagna, Michelangelo, Rubens, Cornelius as colocaram sensivelmente diante de nossos olhos e musicistas, como Spohr, nos fizeram ouvir os sons atrozes da perdição, nos quais o maligno grita e urra o dissídio de seu espírito. O inferno não é apenas ético e religioso, é também inferno estético. Estamos mergulhados no mal e no pecado, mas também no feio. O terror do informe e da deformidade, da vulgaridade e da atrocidade nos circunda em inúmeras figuras, desde os pigmeus até aquelas deformidades gigantescas cuja maldade infernal nos olha rangendo os dentes. É a esse inferno do belo que queremos descer. É impossível fazê-lo sem que penetremos simultaneamente no inferno do mal, no inferno real, porque o feio mais feio não é aquele que nos repugna na natureza - pântanos, árvores retorcidas, salamandras e sapos, monstros marinhos a nos fitar com olhos esbugalhados, e paquidermes maciços, ratos e símios: é o egoísmo que manifesta a sua loucura nos gestos perversos e frívolos, nas rugas da paixão, no olhar turvo dos olhos e no crime. [...] Não é difícil entender que o feio, enquanto conceito relativo, só é compreensível em relação a um outro conceito. Este outro conceito é o belo: o feio só existe enquanto existe o belo, que constitui seu pressuposto positivo. Se não houvesse o belo, o feio efetivamente não existiria, pois só existe como negação daquele. O belo é a idéia divina originária e o feio, sua negação, tem justamente enquanto tal uma existência apenas secundária. Não no sentido de que o belo, como é belo, possa ser simultaneamente feio, mas no sentido em que as mesmas determinações que constituem a necessidade do belo convertem-se em seu oposto. Esta íntima conexão do belo com o feio como sua autodestruição é a base da possibilidade de que o feio, por sua vez, se negue: que, na medida em que existe como negação do belo, resolva novamente a sua contradição com o belo voltando a unidade com ele. Em tal processo, o belo se revela como a força que volta a submeter a seu domínio a

²⁴¹ ECO, 2017, p. 133.

rebelião do feio. Dessa conciliação nasce uma infinita serenidade, que suscita em nós o sorriso, o riso.²⁴²

Da conciliação do belo e do feio, por exemplo, pode gerar uma harmonia que se manifesta também no riso. Infere-se, aqui, uma possível relação das gárgulas e sua origem etimológica da palavra com “garganta” e “gargalhada” que condiz com a harmonia da estética das catedrais góticas. Rir vem do exagero ou do desforme no natural, como é representado pelas gárgulas.

A composição de experimentação de sombras e luzes é apreciada em conjunto nas obras artísticas medievais, o que revela o belo, “é a ordem em seu conjunto que é bela, e desse ponto de vista redime-se também a monstruosidade, que contribui para o equilíbrio desta ordem”²⁴³. O desagradável é, portanto, necessário para a ordem do universal, como se mostra nas figuras monstruosas e, às vezes, cômicas e obscenas das gárgulas. Conforme observa Eco por meio de Santo Agostinho em um parágrafo da Cidade de Deus, as criaturas monstruosas são divinas e pertencem à “ordem providencial da natureza”, ou seja, por serem sobrenaturais não significa que sejam contra a natureza ou contranaturais. Aos místicos e filósofos caberia a função de “demonstrar de que maneira, no grande concerto sinfônico da harmonia cósmica, mesmo os monstros contribuem, nem que seja por contraste (como fazem as sombras e os claro-escuros em um quadro) para a Beleza do conjunto”²⁴⁴.

3.5 O prazer da visão: sensível e inteligível

Tomás de Aquino enriqueceu a tradição medieval ao tratar a beleza tanto como causa formal e o prazer da visão. É inegável a influência do pensamento de Dionísio Pseudo Areopagita, assim como Agostinho: O percurso pelo século XIII, com Grosseteste ou Alberto Magno ressaltaram “as estruturas inteligíveis do belo e a forma, enquanto o autor da Suma Fratis Alexandri ou Boaventura inclinaram a destacar o papel que têm a percepção do belo e o prazer que acarreta”²⁴⁵.

O belo é tratado por Tomás como um ver prazeroso. Um conhecimento que corresponde a toda potência cognitiva. Quando se fala em toda potência cognitiva se

²⁴² ROSENKRANZ, Karl. **Inferno Estético** In: Estética do feio, Introdução, 1852, *apud* ECO, 2017, p.136.

²⁴³ ECO, 2017, p. 148.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 147.

²⁴⁵ BRANDI, Hugo Costarelli, **Pulchrum: origen y originalidade del quae visa placent em Santo Tomás de Aquino**. In.: Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, 2010, p. 90.

inclui a potência cognitiva dos sentidos. Segundo, Hugo Costarelli Brandi em *Pulchrum: origen y originalidade del quae visa placent em Santo Tomás de Aquino* (2010), tanto Platão como Agostinho já haviam reconhecido a presença dos sentidos com o encontro do belo: Platão ao afirmar que o belo proporciona satisfação ao serem produzidos pela audição e visão, e Agostinho ao insistir que quanto aos olhos a congruência racional das partes é chamada de beleza e ao ouvido de harmonia como suavidade. Tomás se destaca ao acrescentar que os sentidos também servem à razão:

Quizás la primera de las razones sea la adhesión al contexto tradicional que el siglo XIII presentaba en relación a lo bello. En este sentido Platón había indicado que “es bello lo que nos produce satisfacción, no todos los placeres, sino los producidos por el oído y la vista”, y Agustín había insistido en que “en lo tocante a los ojos, la congruencia razonable de las partes se llama belleza [pulchrum], y en lo relativo a los oídos, un concierto agradable o un canto compuesto con debida armonía recibe el nombre propio de suavidad [suavitas]”, cosa que jamás se podría encontrar en los demás sentidos. Pero Tomás advierte rápidamente una segunda razón que también tendrá eco en la tradición: estos sentidos son los máximamente cognoscitivos porque deservientes rationi. (2010, p. 106)

Brandi também observa a influência platônica por meio de Agostinho ao compreender a beleza vinculada tanto à visão quanto aos prazeres humanos. A beleza envolve não a posse, mas “uma atividade contemplativa que não busca possuir o ser para apreciá-lo”. O belo pela visão não é apenas apreensão, mas a própria apreensão, uma atividade cognitiva prazerosa. Não é apenas um prazer sensitivo, mas um prazer humano enquanto ser intelectual que poderia ser chamado de felicidade²⁴⁶.

Para Edgar De Bruyne, em *A Estética na Idade Média*, Tomás se aproxima de uma “estética do indizível” pela teoria da unidade. Sendo Deus simples, a sua luminosidade e radiação são idênticas, assim belo e bem são resolvidos em indivisibilidade. O prazer da beleza é “fruição saciável de possuir o Bem”, “Inteligência e o amor liquefazem-se na unidade do êxtase”. O amor do belo faz o ser humano descobrir também o esplendor do Bem, “que a visão se identifica com o impulso, e o que o se expande no conhecimento”²⁴⁷. A forma se manifesta “como boa ao coração quando o homem sente que ela convém ao seu fim; e desdobra-se em beleza quando se apresenta como síntese do verdadeiro e do bem”. A beleza é um verdadeiro bem, “uma coisa perfeitamente conveniente, claramente percebida como tal”²⁴⁸.

²⁴⁶ BRANDI, 2010., p. 97.

²⁴⁷ DE BRUYNE, 2016, p. 132.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 128.

Na análise de Umberto Eco em *Arte e Beleza na Estética Medieval* (1987) a *visio* é restritamente conhecimento intelectual, pois tanto o belo como o bem são a mesma realidade no objeto, se fundam na forma: “A *ratio* própria do belo consiste neste esplendor do princípio organizante na multiplicidade organizada”. Assim, a *visio* é uma apreensão, uma cognição que causa prazer. Para Eco a visão não está na esfera dos aspectos sensíveis, mas na esfera da percepção dos aspectos organizados pela imanência da forma substancial, por isso seria compreensão intelectual e conceitual: “O que especifica o belo é, assim, seu relacionar-se com um olhar conhecedor; pelo qual a coisa mostra-se bela. E o que pressupõe a adesão do sujeito e o conseqüente deleite são as características objetivas da coisa”²⁴⁹.

Eco vai discordar de De Bruyne que compreende a visão estética como “uma faculdade livre, pois seus atos sujeitam-se ao império da vontade”. Eco compreende o primado da inteligência para a constituição do belo: “é clara a determinação das características objetivas na visão fruidora”. Essas características da visão fruidora referem-se aos elementos da gênese conceitual do belo em semelhança com a Imagem: Integridade, proporção e claridade. A fruição estética estaria no exaurimento de exame da coisa com as evidências desses elementos. Assim, para Eco os sentidos que dizem sobre o belo, como a visão e a audição, são os considerados por Tomás *maxime cognoscitivi*²⁵⁰.

Segundo Eco, a *visio* não pode ser interpretada como intuição, pois colher a forma do sensível para o sensível sem qualquer abstração não é possível na gnosiologia tomista. Segundo Eco, a abstração é “o primeiro ato cognoscitivo que imprime a espécie inteligível no intelecto possível para formar o conceito”. A inteligência é discursiva e a intuição sensível possui um aspecto de realidade singular. Por esse motivo, o complexo das condições que determina a realidade como lugar, tempo e existência é trabalho discursivo da inteligência, ato do juízo, não é percebido intuitivamente²⁵¹.

Nossa análise tem discordado do posicionamento de Eco sobre o belo ser restritamente discursivo e de realidade apenas vinculada à inteligência ou ao juízo. Existe uma relação mútua entre objeto e intelecto em que a sensibilidade realiza um papel em conjunto na recepção da forma. A alma sensitiva é parte da alma, é compreendida por Tomás como uma *ratio* e por isso uma faculdade cognoscitiva. A

²⁴⁹ ECO, 2020, p. 165-167.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 168-169.

²⁵¹ ECO, 2020, p. 170.

sensibilidade como toda razão vai ter apetite de bem e de verdade adequados pela proporção. Quanto ao primado da forma sobre o prazer, isso não se mostra na afirmação de que o belo é aquilo que agrada a visão. A visão é um sentido único, sensível e inteligível. Discutir se o prazer sensível vem antes ou depois ou se restringe apenas ao inteligível é um erro porque Tomás deixa evidente na questão 5, a.4, da *Suma Teológica* que “os sentidos se deleitam em coisas bem proporcionadas, como nas semelhantes a si, uma vez que o sentido, como toda faculdade cognitiva, é uma certa razão”. A proporção entre sentido e ente no sensível é uma assimilação, por isso eles são também uma faculdade cognitiva e por isso essa assimilação gera uma semelhança e se refere à forma: “E como o conhecimento se realiza por assimilação, e a semelhança se refere à forma, o belo, propriamente, pertence à razão de causa formal”²⁵². Portanto, não podemos dizer que a faculdade sensitiva não é cognoscitiva e não conhece a verdade.

Diferente do sentido do animal, o humano seria superior por ter a presença do intelecto. Portanto, “o sentido humano é uma *ratio*, uma certa proporção, mas o é porque está presente nele a capacidade de conhecer”. O sentido do animal o convida a conhecer para um determinado fim, como a alimentação e reprodução. No homem, o sentido conhece de um ponto de vista que transcende a mera utilidade. Além do prazer útil do sentido, há por ele o prazer da operação cognitiva em si mesma, “quanto mais perfeita é essa operação, maior é o prazer alcançado”²⁵³.

A palavra “visão” para Tomás de Aquino, assim como a luz, possui dois modos de significação. No primeiro modo como “ato do sentido da visão”. O segundo modo se apresenta diante da dignidade do sentido e extensão do uso para “todo conhecimento dos outros sentidos” e ao conhecimento do intelecto²⁵⁴. Como observado por Brandi, o termo análogo de visão para o conhecimento pode ser compreendido quando Tomás de Aquino trata do conhecimento do intelecto angélico. O conhecimento angélico é imediato, em ato, um conhecimento *statim*, não discursivo em relação às essências. A analogia para compreender esse conhecimento em *statim* é por meio do nível sensível ao homem, o olho vê e vê²⁵⁵. O conhecer *statim* está mais essencialmente presente na atividade espiritual do que na sensível, mas no homem o parecer disso está na visão.

Assim, seguindo as palavras de Brandi, a visão ou mais precisamente o ver analogicamente à atividade do intelecto é uma luz especial, que no capítulo anterior

²⁵² AQUINO, S.T. I, q. 5, a.4, 2021, p. 200.

²⁵³ BRANDI, 2010, p. 108.

²⁵⁴ AQUINO, S. T. I-II, q. 67, a. 1, rep., 2005, p. 295.

²⁵⁵ BRANDI, 2010, p. 111.

compreendemos como *lumen* na constituição da *claritas* sobre o objeto. O ser humano conhece por intermédio do vínculo entre o intelecto como potência intelectual e a própria visão como ato desse conhecimento. Pela participação do ser humano a luz especial, torna-se possível o ver *statim*, sendo Deus fonte dessa luz, não apenas natural, mas também da glória. Conforme observa Brandi, o *lumen gloriae* “não é uma substituição da luz natural que possibilita o ser humano conhecer intelectualmente”, mas é o cumprimento pleno, sem o defeito inerente à natureza decadente do intelecto humano, que se cumpre pelo aperfeiçoamento de um hábito de ver em excelência:

El lumen gloriae no constituye el reemplazo de aquella luz natural que daba al hombre la posibilidad de conocer intelectualmente, sino que ella se configura como su cumplimiento más pleno, donde será removido el defecto ínsito a la naturaleza caída al mismo tiempo que el intelecto será perfeccionado mediante un hábito de modo que pueda ver a Dios, cumpliéndose así lo del salmo que dice “en Tu Luz veremos la Luz”²⁵⁶.

Por essa razão, Brandi conclui que o belo não é uma atividade discursiva em si por sua relação com o termo *visum* e a natureza de caráter intuitivo. Ao belo no pensamento de Tomás de Aquino a referência atende a noção de *visum* enquanto apreensão como um conhecimento especial por ser imediato e por isso o intelecto é o mais adequado para a percepção da beleza. Assim, toda atividade cognitiva imediata seria um lugar para a percepção do belo, tanto pela sensibilidade ou pelo intelecto, “pois todo ver humano expressa o caráter intelectual do homem”²⁵⁷.

No ser humano, o prazer do belo surge em virtude da boa disposição das potências cognitivas e da plenitude do ente contemplado. O belo relacionado à forma, segundo Brandi seria um transcendental por estar vinculado ao conhecimento que é feito por similitude presente nas potências que têm por objeto a forma. Assim, o ente é belo quando “sua forma atingiu um ápice, alcançou um apogeu ontológico: ali o material resplandece em sua proporção”. Além disso, o ente belo possui uma relação de proporção com o ente intelectual “porque foi colocado no ser por outro ente intelectual que lhe imprimiu tal relação”. Brandi compreende que a distinção do belo com a verdade estaria não na relação de adequação, mas no deleite do ato de ver²⁵⁸. Todavia, compreendemos até aqui que a forma é apreendida e contemplada em ambas as dimensões, sensível e intelectual, em razões diferentes unidas pela visão. O belo não é

²⁵⁶ BRANDI, 2010., p.113.

²⁵⁷ *Ibid.*, p.124.

²⁵⁸ *Ibid.*, p.102

apenas a conformidade do ente com uma potência de inteligência, mas manifesta uma relação completa da alma humana com o ser.

O belo enquanto forma plena revela-se pela proporção das potências cognitivas. Portanto, o intelecto humano reconhece tanto por sua faculdade cognoscitiva intelectual quanto sensível: “o homem então reconhece em sua sensibilidade essa forma plena que o detém: esta cor, esta configuração física, este contexto, etc.” O primeiro nível de prazer, segundo Brandi, advém da união reclamada entre as formas do ente sensível e da sensibilidade que possibilitam a adequação, consonância e a proporção plena do intelecto, gerando o prazer da contemplação. Portanto, essa forma conhecida não é apenas algo sensível, “mas como uma imagem sensível impregnada de intelectualidade e em direção ao conceito”. A forma brilha no ente, facilmente o intelecto abstrai do particular sensível para o universal, pois oferece à inteligência “uma máxima adequação”, “é aí onde o prazer acompanha a atividade indicando sua perfeição”. O prazer do belo pela contemplação é o encontro do ser “maximamente proporcional ao seu conhecimento intuitivo”²⁵⁹. O discurso sobre o ente neste instante é menor, o encontro com o belo eleva o espírito a uma contemplação pura: Ao perceber as dimensões do ser, o homem tenta nomear como unidade, algo, coisa, verdadeiro, bom e belo, mas que são reflexos distantes do ser, porque antes de tudo o homem vê o ente²⁶⁰.

Armand A. Maurer, em *About Beauty: A Thomistic Interpretation* (1983), também vai no sentido de nossa análise ao compreender que a beleza está conectada com a atualidade, ou seja, com a existência real: a beleza parece estar inseparavelmente ligada à atualidade. Santo Tomás expressa isso em uma frase notável ‘a beleza da atualidade’ (*formositas actualitatis*)²⁶¹. Além disso, Maurer compreende que há beleza sensível e espiritual e não nega a participação dos sentidos no pensamento de Tomás de Aquino, em que o ponto de partida da beleza é no mundo sensível. A percepção do belo é intelectual, mas por nossa inteligência ser encarnada na matéria é destinada a conhecer por meio dos sentidos corporais. A inteligência humana não desfruta de intuições intelectuais puras como os anjos, pois o conhecimento humano “é adquirido através dos sentidos, por abstração e raciocínio a partir dos dados fornecidos por eles”. O ser

²⁵⁹ BRANDI, 2010, p.145.

²⁶⁰ *Ibid.*, p.148.

²⁶¹ MAURER, 1983, p. 07.

humano “vê e compreende, e ao transcender o sensível, pode chegar a conhecer e deleitar-se no puramente inteligível”, como esforço e “mediação dos sentidos”²⁶².

Já está bastante comprovado que para Tomás de Aquino a beleza é obra da inteligência, mas utiliza os sentidos como instrumento: “Os sentidos desfrutam de uma intuição direta de seus objetos, assim como a visão percebe imediatamente as coisas coloridas e a audição os sons”. Assim completa Maurer: “O esplendor das formas desses objetos, sua proporção e totalidade, são percebidos de forma obscura pelos sentidos e apresentados ao intelecto, que os percebe mais claramente através da intuição dos sentidos”. Tanto os sentidos como a inteligência na percepção resultam do apetite sensorial e na alegria do apetite intelectual ou vontade²⁶³.

3.6 Apontamentos sobre a beleza em Felipe o Chanceler, Alexandre de Hales e Alberto Magno

Retornando à tradição do pensamento medieval, Alberto Magno, Ulrico de Strasburgo e Tomás de Aquino são autores que se destacaram nesse contexto ao tentar distinguir o belo do bem. Todavia, como observado por Brandi em *La Summa Halensis: Tradição e renovação em torno do problema da beleza* (2020), Alexandre de Hales teria sido o primeiro escolástico a se ocupar sobre a particularidade da beleza frente ao bem e à verdade na obra *Summa Fratris Alexandri*. Alexandre de Hales ao buscar distinguir as determinações do ente, o belo foi introduzido juntamente com o uno, a verdade e o bem, ou seja, com os transcendentais. Na *Summa Fratris Alexandri*, há a divisão de duas partes em que na primeira é abordada a unidade de Deus e o tema dos transcendentais *unum, verum* e *bonum*. Na segunda parte há o tratamento do *pulchrum* em que a delimitação do belo pelo doutor franciscano se identifica com o pensamento de Agostinho, Dionísio Pseudo-Areopagita, Platão e Aristóteles²⁶⁴. A relação da verdade com o belo é também problematizada por Alexandre de Hales, citando Agostinho por já ter indicado que a beleza possui três estruturas inteligíveis: a medida, o número e o peso; que têm origem na forma, fundamento último da beleza. Assim, para Alexandre, o belo e o verdadeiro estão fundados na forma e, por isso, não se diferenciam:

Pero Alejandro también problematiza la relación de lo bello con el verum. En este caso, la autoridad citada, aunque de modo tácito, es Agustín. En efecto,

²⁶² MAURER, 1983, p. 31.

²⁶³ MAURER, 1983, p.37.

²⁶⁴ BRANDI, Hugo Costarelli. *La Summa Halensis: Tradición y Renovación en torno al Problema de la Belleza*. Pensamiento, vol. 76, núm. 292, 2020, p. 1390-1391.

el Hiponense había indicado que la belleza tenía que ver con tres estructuras inteligibles mencionadas por el libro de la Sabiduría: la medida, el número y el peso. Esas estructuras, como se verá más adelante, nacen de la forma, verdadero y último fundamento de la belleza de las cosas: «Pues todo lo que es, ha de tener necesariamente cierta forma o especie, por insignificante que sea, (...) Lo que se afirma de la especie puede extenderse igualmente a la forma, pues con razón en las alabanzas especiosísimo equivale a hermosísimo (formosísimo)». El inconveniente, subraya Alejandro, es que si lo bello (*formosus-speciosus*) está vinculado a la forma, lo mismo ocurre con lo verdadero, y «entonces lo bello y lo verdadero no se diferencian»²⁶⁵

O ente é o primeiro a ser inteligível e por isso o ser (*ens*) não é demonstrável, mas é antes um princípio de realidade para toda definição e demonstração, “uma realidade que não supõe a existência de um gênero imediatamente superior ao qual apelar”²⁶⁶. Assim, por ser o primeiro a ser inteligível, sua *intentio*, ou sua mirada significativa, é evidente, não sendo definível nem demonstrável, mas como uma realidade que possibilita o princípio de toda definição e demonstração. Nesse sentido, os transcendentais, ou determinações primárias, compartilham dessa condição. Diante da impossibilidade de definição, Alexandre de Hales busca a descrição dos transcendentais, principalmente no que concerne à relação causal com o Divino. Assim, Alexandre não pretende fazer uma distinção dos transcendentais, mas uma distinção de razão, pois “segundo a coisa [*secundum rem*] a verdade, o uno e o bem coincidem no mesmo, mas difere em suas intenções”²⁶⁷.

Sobre a verdade, ela aparece delimitada por três coordenadas: primeiro por ser a indivisão do ente e o que o corresponde; segundo, por sua relação com a causa divina como causa formal-exemplar; Exemplar é “ideia segundo qual uma causa eficiente age, buscando imprimir sua imagem em seu efeito”²⁶⁸, nesse sentido a ideia divina é criadora e a criatura é o efeito de sua criação, ou seja, a ideia na mente divina é a causa exemplar da criatura que foi efetivada. Por fim, a verdade é um transcendental associado à alma humana, pois “há verdade em qualquer ente por causa exemplar que é percebida por meio da inteligência”²⁶⁹. Assim, a verdade determinada como indivisão permite compreender outras dimensões dela como “o próprio ser do ente ser a realização da forma e atualização da causa exemplar, que é reconhecida no ser vista pelo intelecto”²⁷⁰.

²⁶⁵ BRANDI, 2020, p. 1392-1393.

²⁶⁶ *Idem*.

²⁶⁷ ALEXANDRE DE HALES, *Summa Theologica*, I, inq. I, III, q. 2, m. 1, c.1, r. *apud* BRANDI, 2020, p. 1393-1394.

²⁶⁸ NICOLAS, Marie-Joseph. 2021, p. 81.

²⁶⁹ ALEXANDRE DE HALES, *Summa Theologica*, I, inq. I, III, q. 1, m. 1, c. 2, r., *apud* BRANDI, 2020, p. 1394.

²⁷⁰ BRANDI, 2020, p. 1394-1395.

Assim como o *verum*, quanto ao *bonum*, Alexandre de Hales propõe uma descrição tripartida ao ente, uma relacionada à causa e outra vinculada à alma. Primeiro, ao se considerar o ente em comparação com outro segundo a *convenientia*, ou seja, essa comparação é determinada pelo apetite de bem. Quanto à ordem, a comparação com o outro se perfaz na sua ordenação, ou seja, no seu fim que é o bem. Depois, Alexandre relaciona o bem com o Espírito Santo em que toda criatura é inclinada à bondade suprema que é causa final, a alma humana é inclinada ao bem supremo. E por fim, o bem “designa o ente como ato, isto é, como perfeito, ou com a utilidade e a ordem; e por isso agrega ao ente uma *ratio* de apetecível ou desejável, que assim é enquanto é perfeito, útil ou deleitável”²⁷¹. Nesse sentido, observa-se que já no pensamento de Hales a conversibilidade do bem com o ente está na sua relação causal, ou seja, algo é bom pela tensão a um fim que lhe é inerente, se realizando em maior ou menor grau de acordo com sua natureza (ordenação). A perfeição do ente desperta no homem, como imagem de Deus, o desejo de bem em alguma de suas formas como o bem útil, o bem deleitável e o bem honesto²⁷².

Quanto ao belo, diferente da forma tripartite do bem e da verdade, Alexandre busca a distinção segundo a *ratio* própria do belo, oferecendo uma distinção quanto ao gênero e sua relação com a alma. Assim como a verdade, o belo está ligado à forma: “a verdade é a disposição da forma relacionada ao interior; pelo contrário, a beleza é a disposição da parte da forma relacionada ao exterior”²⁷³. Essa forma externa não é no sentido de exterioridade, mas de plenitude de especificidade que o ente alcança do ser. Nas palavras de Alexandre de Hales: “chama-se belo o que por conter [algo] em si seria conveniente para a contemplação”²⁷⁴. Assim, o belo se manifesta pela forma, no sentido de plenitude que evidencia a singularidade da espécie. Essa plenitude pode ter variados graus com diferentes níveis de beleza, como observado por Brandi. O belo enquanto forma é o resultado da possibilidade de abertura à contemplação. A contemplação é possível graças à conveniência do belo, ou seja, o belo também está vinculado a uma potência da alma com a inteligência²⁷⁵.

Se o belo está ligado à inteligência da alma pela contemplação, pergunta-se pelo seu caráter agradável. Considerando as duas formas de bem formuladas por

²⁷¹ ALEXANDRE DE HALES *apud* Brandi, 2020, p. 1395.

²⁷² BRANDI, 2020, p. 1395.

²⁷³ ALEXANDRE DE HALES *apud* Brandi, 2020, p. 1396.

²⁷⁴ ALEXANDRE DE HALES *apud* Brandi, 2020, p. 1397.

²⁷⁵ BRANDI, 2020, p. 1397.

Agostinho: como o *bonum honestum* e o *bonum utile*, o belo teria uma relação com o *bonum honestum*²⁷⁶ que é o bem desejado por si mesmo. Todavia, o bem honesto e o belo se diferem, pois “o belo diz sobre a disposição do bem na medida em que é agradável à apreensão, enquanto o bem visa a disposição segundo deleita a afeição”²⁷⁷.

Assim, como a verdade supõe a indivisão para se realizar, o belo supõe o bem uma vez que compartilha a relação apetitiva. Trata-se de um apetite particular, em que a beleza se realiza pelo prazer de apreender, ou seja, de um prazer particular que a potência cognitiva pode experimentar. Portanto, o belo estaria delimitado tanto pelo bem quanto pela verdade, observa Brandi no pensamento de Alexandre de Hales. Quanto à verdade, o belo é delimitado pela causa formal revelando sua característica “*speciosa*”, por estar relacionado à forma e, quanto ao bem, por compartilhar desse um desejo prazeroso na atividade de contemplativa²⁷⁸.

Uma das diferenças do bem e do belo está ao se considerar a causa eficiente. Nesse ponto Alexandre destaca que “o bem atende ao que flui da causa sem distinção, enquanto o belo, ao contrário, ao que flui da causa com a distinção”²⁷⁹. Assim, observa Brandi que a beleza é específica por estar ligada à forma, e por isso procede ao modo da causa eficiente “distinguindo o ente mediante a realização da sua espécie” (2020, p. 1399). Outra diferença entre o bem e o belo estaria na causa exemplar na medida em que o belo também atua na distinção das coisas. Assim, enquanto o bem opera visando a unidade da coisa, o belo opera na distinção.

A beleza comunicada de Deus possui três coordenadas, segundo o pensamento de Alexandre de Hales, que são a ordem, a espécie e o modo. Assim, a beleza da criatura seria um vestígio da beleza incriada alcançada pelo conhecimento. Essas três dimensões se encontram em todas as coisas criadas por Deus e por isso são bens gerais, sendo a conveniência o que torna a beleza por meio desses elementos, ou seja, conforme a adequação dessas dimensões na coisa. O belo se revela pela harmonia dessas dimensões e se perfaz em duplo sentido: devido ao ente, mas também devido ao intelecto que contempla²⁸⁰.

²⁷⁶ Honesto se diz o que é desejado por si mesmo, e útil o que é referido a outro. Com efeito, chamo honestidade a beleza inteligível, a que nós propriamente chamamos espiritual; por contrário denomino a utilidade como a divina Providência” (AGUSTÍN DE HIPONA, Ochenta y tres cuestiones diversas, q. 30, trad. Teodoro C., Madrid, ed. bilingüe, BAC, Madrid, 1995 *apud* BRANDI, 2020, p. 1398)

²⁷⁷ ALEXANDRE DE HALES *apud* BRANDI, 2020, p. 1398.

²⁷⁸ BRANDI, 2020, p. 1399.

²⁷⁹ ALEXANDRE DE HALES *apud* BRANDI, 2020, p. 1399.

²⁸⁰ BRANDI, 2020, p. 1403-1405,

Por fim, nota-se que o pensamento de Alexandre de Hales ofereceu aos medievais como Tomás de Aquino o desenvolvimento desse pensamento ao propor a alma humana como critério de distinção dos transcendentais vista como *imago Dei*. Enquanto Alexandre estabelece que o *pulchrum* é “aquilo que, por conter [algo] em si, seria conveniente para a contemplação”²⁸¹, Tomás de Aquino posteriormente desenvolve o *pulchrum* como *quae visa placent*, ou seja, o que se destaca na comparação de ambos os pensadores é que para ambos os a atividade contemplativa se configura como agradável para o intelecto, mas não se despreza a importância dos transcendentais e, principalmente, o ente em si.

Alguns pensadores do século XIII se ocuparam com a reflexão filosófica sobre o belo que não o pensaram unicamente pela relação com o bem, mas também de sua especificidade. Em *Observaciones sobre la belleza y su transcendentalidad en Alberto Magno*, Hugo Costarelli Brandi (2013) realiza uma análise sobre o belo nas obras *Summa de Bono* e em *De Divinis Nominibus* de Alberto Magno. Nessa análise, é possível perceber elementos dos pensamentos neoplatônico e aristotélico. A respeito dos transcendentais *ens*, *unum*, *verum* e *bonum* no pensamento de Magno, há uma correspondência com a obra de Felipe, o Chanceler, escrita no início do século XIII em que se “constitui como a primeira Summa medieval em que a noção do bem é o princípio organizador”²⁸². Felipe teria já identificado a conversibilidade do *ens* e do *bonum*, de forma que o bem é indefinível, ou seja, não teria uma razão definitiva, ou um conceito que o defina. Assim como no pensamento de Aristóteles, em que o *ens* e o *unum* não são a mesma coisa, mas são distintos e se convergem, Felipe teria estendido ao bem²⁸³.

O segundo aspecto sobre os transcendentais destacado por Brandi está na impossibilidade de definição do ente no pensamento de Felipe, que permite, por meio da convertibilidade, “estender à indefinibilidade do bem, convidando para uma descrição”²⁸⁴. Definição e descrição não são sinônimas. A principal diferença é que a definição “declara a essência, que é universal, a descrição conduz à coisa singular, faz referência à individualidade da coisa, àquilo que a distingue das outras”²⁸⁵. Para Felipe a melhor descrição do bem seria a de que “o bem é o que tem indivisão de ato e

²⁸¹ ALEXANDRE DE HALES *apud* BRANDI, 2020, p. 1407.

²⁸² BRANDI, 2013, p.66-67.

²⁸³ *Ibid.*, p.68.

²⁸⁴ *Idem.*

²⁸⁵ ABBAGNANO, Nicola. 2007, p. 240.

potência absolutamente ou em certo sentido”²⁸⁶. Essa descrição proposta por Felipe possui o elemento negativo da não divisão, indicando aquilo que não está na realidade do ente, mas na percepção intelectual. Assim, no pensamento de Felipe a principal diferença entre o bem e o ente será de razão, assim como explanado posteriormente no pensamento de Tomás de Aquino em *De Veritate*. A *Summa de Bono* de Alberto Magno teria, portanto, forte influência do pensamento de Felipe sobre a indivisibilidade do bem na sua descrição: “Se o bem e o ente são considerados segundo os pressupostos de modo que se atente ao que é e é bom, então o bem e o ente se convertem (*convertuntur*) porque não há ente que não seja bom perfeita ou imperfeitamente”²⁸⁷.

Segundo Aertsen convém o uso do termo indivisibilidade do bem porque nele abarca as noções de perfeição, fim e atualidade. Assim, “toda coisa perfeita foi concluída para um fim”, ou seja, ela não se aperfeiçoa para o fim, a perfeição se realiza no fim. Assim, “todo bem é bom em virtude da natureza de um fim”. É por isso que a perfeição na coisa só é “em virtude do ato conjugado com a potência”²⁸⁸. Portanto, a junção harmônica, ou conjugação de ato e potência é a indivisibilidade do bem e, por isso, é perfeito.

No artigo 4 da questão 4 da segunda seção do *De Bono* de Alberto Magno, Aertsen analisa sobre a comunidade do bem criado e do não criado, que não pode ser de gênero ou de espécie, mas segundo uma analogia. A comunidade aqui se refere a ação de relação do bem ao ente. A comunidade de relação por analogia refere-se a uma mesma relação. Nesse sentido, Alberto Magno apontaria para o terceiro modo apresentado por Aristóteles na *Metafísica*, que estaria na relação com o fim: “assim, se diz ‘saudável’ o animal, a medicina, a bebida e a urina”. Todavia, a objeção apresenta que nem todas as coisas têm o mesmo fim segundo suas naturezas, assim não há um só fim de tudo que seja bom, “algo só é bom em virtude da indivisão do fim que se ajustaria à sua natureza”. A resposta a essa objeção, Alberto Magno aponta que “embora não haja um fim que todo bem alcance como sua determinação interna, há, no entanto, um fim extrínseco ao qual todo bem criado está relacionado, a saber, o bem mais alto”²⁸⁹.

²⁸⁶ FELIPE O CHANCELER, *Summa de Bono*, q. 1. *apud* BRANDI, 2013, p. 68.

²⁸⁷ MAGNO, Alberto. *De bono*, tr. 1, q. 1, a.6, 21 *apud* Brandi, Hugo Costarelli, 2013, p. 69.

²⁸⁸ AERTSEN, Jan A. **La filosofía medieval y los trascendentales**. *Un estudio sobre Tomás de Aquino*, 2003, p. 60.

²⁸⁹ AERTSEN, 2003, p. 61.

A partir da descrição do bem e sua relação comuníssima de indivisão de ato e potência na relação com o ente, Brandi analisa o *pulchrum* no pensamento de Magno a partir da divisão do *bonum* na *quaestio II*. O critério da divisão é regido pelo chamado “todos potestativos em que cada parte encontra sua perfeição em outro que a assume e a supera, embora dele se distingue”. Na divisão do bem, as partes supostas, ou seja, que se assumem entre si e se superam na perfeição do todo, ou seja, pelo princípio potestativo, Alberto Magno teria encontrado nove tríades de suposição. Brandi destaca que apenas nas últimas o belo aparece, constituindo o prévio momento da totalidade do bem²⁹⁰. As tríades são sistematizadas por Alberto Magno em três grupos por meio uma tripla consideração sobre a coisa: “em si mesma, em sua obra e por sua relação com o intelecto e o afeto humano”. O belo aparece no grupo da relação com o intelecto e afeto humano: “A oitava tríade propõe como partes o *verum*, *bonum* e *pulchrum*, que ordenados ao homem, já estão presentes no intelecto e no afeto”. Nesse sentido, pela tríade, o belo media o *verum* como fim da inteligência especulativa e o *bonum* unido ao afeto. O belo seria, portanto, a “*comensuração*”, a consumação do intelecto e da vontade, “uma vez que é capaz de realizar a reunião sobre a ideia de um particular bem, o honesto, que não é buscado por sua utilidade, mas pela verdadeira bondade”²⁹¹.

Sobre os efeitos do bem na relação com o intelecto e o afeto, Alberto Magno encontra a última tríade: *lumen*, *pulchrum* e *bonum*. O intelecto e o afeto são iluminados pelo bem. Assim, o *lumen* é para Alberto Magno o primeiro efeito do bem e que envolve também o belo. Assim, nota-se a presença da iluminação como efeito do bem no intelecto e no afeto que, por sua vez, constitui um dos elementos do pensamento neoplatônico, mas não é tido como “uma comuníssima” como ocorre entre o ente, o bem e o verdadeiro, observa Brandi. Assim, o pensamento de Alberto Magno trata o belo como um momento da realização do todo potestativo do bem, sendo o momento mais elevado das partes do bem²⁹².

Segundo Aertsen, Magno compreende que a relação entre os transcendentais do ente, unidade, verdade e bem é recíproca, por “serem conversíveis em seus pressupostos, mas diferem conceitualmente”. A conversibilidade do bem com o ente, tratada no artigo 6º de *De Bono*, Magno aponta para uma tríplice distinção sobre a relação de anterioridade e posterioridade do ente ao bem, assim como no terceiro modo

²⁹⁰ BRANDI, 2013, p. 70.

²⁹¹ *Idem*.

²⁹² BRANDI, 2013, p. 71.

haveria uma conversibilidade do bem ao ente. Assim, no primeiro modo, o bem é posterior ao ente quanto aos conceitos porque para Magno a intenção do ente é mais simples que o bem, ou seja, o ente não é resolvido em nada anterior a ele mesmo, enquanto o bem se soluciona no ser a partir do “estar relacionado a um fim”²⁹³. Nesse sentido, o ente para Alberto Magno é “a primeira concepção do intelecto e aquela em que termina a resolução do intelecto”²⁹⁴. O bem é posterior ao ente por ser mais complexo e estar relacionado a um fim. Assim, para Alberto Magno haveria uma prioridade intelectual do ente, ou seja, uma prioridade ontológica do ente na criação por influência neoplatônica em que o ser é a primeira coisa criada²⁹⁵.

A anterioridade do bem em relação ao ente no pensamento de Alberto Magno é justificada pela influência do pensamento de Dionísio Pseudo-Areopagita em que o bem é considerado como nome divino primeiro. Essa anterioridade se justificaria na noção de causalidade, pois o bem é a primeira causa de ser nas criaturas. Por essa razão o ser seria subsequente ao bem”²⁹⁶. Assim, o bem é o que promove a difusão e expansão do ser. Para Alberto Magno o bem é causa imediata da obra, ou seja, é a perspectiva causal que determina a ordem dos nomes divinos. Assim, Deus, o Sumo Bem, é “causa de todas as perfeições que concede a suas criaturas (pois é a causa comum) e seus raios doam o ser e ser bom”²⁹⁷.

Para Alberto Magno, a luz é indicada sob dois aspectos, em que é ela que “permite o conhecimento como a causa do ser” e, no segundo aspecto, a luz que comunica bem e ser, é ela que “doa o ser luminoso”, sendo, portanto, “causa universal vinculada aos seres de atividade cognoscitiva”²⁹⁸. Quanto ao *pulchrum*, Alberto Magno o compreende como “efeito da luz”²⁹⁹. Por ser o *lumen*, o primeiro efeito do bem, prolonga a atividade da beleza, sem se identificar com ela: “o *lumen* não diz outra coisa

²⁹³ MAGNO, Alberto. *De bono*, q. 1. 6, n. 21, ed. Kühle, p. 11, apud AERTSEN, 2003, p. 62: “*intentio enim entis est intentio simplicissimi, quod non est resolvere ad aliquid, quod sit ante ipsum secundum rationem. Bonum autem resolvere est in ens relatum ad finem*” .

²⁹⁴ AERTSEN, 2003, p. 62.

²⁹⁵ AERTSEN, 2003, p. 62-63: “Es interesante observar que Alberto apoya la prioridad *cognoscitiva* del ente con textos de un trasfondo neoplatónico que proponen la prioridad ontológica del ente en el ámbito de lo *creado*. Cita un texto del *De divinis nominibus* de Dionisio (c. 5) que propone que ‘el ser (*esse*) es antes que las otras participaciones de Dios [...], porque cualquier cosa que exista participa en el ser antes de participar en todas las demás participaciones’, tales como la vida y la sabiduría. Con especial preferencia invoca también Alberto la cuarta proposición del *Liber de causis*: ‘La primera de las cosas creadas es el ser (*esse*), y no hay otra cosa creada antes que él’”.

²⁹⁶ MAGNO, Alberto. *De bono*, q. 1. 6, n. 21 apud AERTSEN, 2003, p. 63.

²⁹⁷ RUELLO Francis. *Conférence libre de M. Ruello In: École pratique des hautes études, 5e section, Sciences religieuses, Comptes rendus des conférences de l’année universitaire 1973-1974, Annuaire, Tome 82, Fascicule III, 1973, p. 225, apud BRANDI, 2013, p. 73.*

²⁹⁸ BRANDI, 2013, p. 73.

²⁹⁹ MAGNO, Alberto. *Super Dion. De div. nom., c. 4, 71, 2-4. apud BRANDI, 2013, p. 73.*

senão a emissão de raios da fonte da luz, o belo, ao contrário, se diz o esplendor desta [luz] sobre as partes proporcionadas da matéria”³⁰⁰.

Para Alberto Magno a razão do belo é tripla: Primeiro como “esplendor da forma substancial ou accidental sobre as partes proporcionadas da matéria”, ou seja, é a característica luminosa da forma, que possibilita a um ente ser cognoscível e a sua cognoscibilidade a outro ser iluminado: “então o belo fala [...] de uma plenitude de luz, de uma informação plena, onde a matéria foi proporcionada à forma, adequadamente organizada, limitada, acabada, de maneira que apareça em plenitude”³⁰¹. No segundo aspecto do belo, compreendendo que o bem e o belo são pensados juntos, o belo é a compreensão totalizante de bem, pois “é o que atrai em direção a si o desejo, e tem isso enquanto é bom e fim”³⁰². A plenitude da forma do ente, conforme analisa Brandi, constitui um fim que atrai o desejo, assim se fazendo a unidade de bem-beleza, em que o belo está no mesmo sujeito que o bem, convertendo-se bem e beleza³⁰³.

O terceiro aspecto do belo é a reunião dos aspectos anteriores: o *pulchrum* “congrega todas as coisas e tem isso por parte da forma, cujo esplendor faz o belo”³⁰⁴. O belo ao exercer sua função congregante pela forma na matéria, se realiza pelo chamado bem honesto, ou seja, o que Tomás de Aquino define na *Suma Teológica I*, na questão 5, artigo 6º, como “o que é desejável em si mesmo” ou “aquilo que é atrativo como último e termina completamente o movimento do apetite”: “Aquilo que é atrativo como último e termina completamente o movimento do apetite chama-se honesto: por exemplo, alguma coisa para a qual o apetite tende por si”³⁰⁵. O que, para Alberto Magno, “o honesto acrescenta (*addit*) ao bem o fato de que, por sua força e dignidade atrai o desejo para si”³⁰⁶.

Em resumo, para Alberto Magno, o belo e o bem são idênticos no sujeito, mas possui uma distinção que é de razão. A diferença de razão é que o belo é *splendor formae* como término da matéria, ou seja, o “belo consiste no esplendor da forma nas

³⁰⁰ MAGNO, Alberto. *Super Dionisii De Divinis Nominibus*, c. 4, 78, 81-84, apud BRANDI, 2013, p. 74

³⁰¹ BRANDI, 2013, p. 73-74.

³⁰² MAGNO, Alberto. *Super Dionisii De Divinis Nominibus*, c. 4, 72, 41-43, apud BRANDI, 2013, p. 74.

³⁰³ BRANDI, 2013, p. 75.

³⁰⁴ MAGNO, Alberto. *Super Dionisii De Divinis Nominibus*, c. 4, 77, 50-51, apud BRANDI, 2013, p. 75.

³⁰⁵ AQUINO, S.T. I, q.5, a.6. r. p. 204: “*Id autem quod appetitur ut ultimum, terminans totaliter motum appetitus, sicut quaedam res in quam per se appetitus tendit, vocatur honestum: quia honestum dicitur quod per se desideratur*”.

³⁰⁶ MAGNO, Alberto. *Super Dionisii De Divinis Nominibus*, c. 4, 77, 50-51, apud BRANDI, 2013, apud Brandi, 2013, p. 76.

partes proporcionadas da matéria ou nas forças ou ações, pelo contrário a razão do que é honesto consiste em atrair o desejo para si”³⁰⁷.

3.7 A beleza transcendental

A discussão em tentar resolver pela transcendentalidade da beleza na Idade Média em especial com Tomás de Aquino é extensa. A exemplo, citando alguns estudos sobre a temática, e não sendo um rol taxativo, encontram-se grandes pesquisadores e especialistas renomados como Umberto Eco, Jacques Maritain, Edgar De Bruyne, Armand A. Maurer, Jan A. Aertsen, Josep-Ignasi Saranyana, Hugo Costarelli Brandi e Hans Urs von Balthasar. Apesar da divergência entre os pensadores ao afirmar ou negar a transcendentalidade da beleza ou como ocorre essa transcendentalidade, pode-se observar que de maneira geral que há uma concordância que permite afirmar que a beleza possui uma íntima relação com o bem e a verdade.

Vamos destacar em oposição a transcendentalidade do belo a análise de Jan A. Aertsen em *A Filosofia Medieval e os Transcendentais* (2003) que aponta algumas objeções sobre o título. A primeira justificativa refere-se quanto aos transcendentais expressarem um modo geral do ser, adicionando algo conceitualmente ao ente. Tomás não comentou a respeito da relação entre beleza e ser, mas entre beleza e bem. Assim, o belo seria conversível com o bem porque adiciona algo ao bem e não ao ser. Por essa razão, Tomás não chegou à compreensão de que a beleza expressa um modo geral de ser e por isso não o incluiu na lista dos transcendentais. Na análise de Aertsen, o que o belo adiciona ao ente nada mais é do que uma adição ao bem, sendo, portanto, uma especificação do bem. A beleza por seu fundamento na causa formal adiciona ao bem uma relação com a potência cognoscitiva. Diferente da maioria dos posicionamentos, Aertsen compreende que a beleza tem um momento apetitivo, por ser aquilo que nos agrada. Por Tomás não dar lugar à beleza por si só em momento algum de sua obra, não seria para ele “o mais rico e nobre de todos os transcendentais”³⁰⁸.

Observa-se que alguns filósofos, como Aertsen, abandonaram a compreensão do belo como transcendental por entenderem que na distinção de razão o ente só poderia se apresentar como verdadeiro, bom e uno. Enquanto o verdadeiro refere a adequação do intelecto ao ente e sua faculdade intelectual, o bem se apresenta na adequação à

³⁰⁷ MAGNO, Alberto. *Super Dionisii De Divinis Nominibus*, c. 4, 77, 50-51 apud BRANDI, 2013, p. 76.

³⁰⁸ AERTSEN, 2003, p. 333-344.

dimensão da natureza apetitiva, não restando espaço para o belo como transcendental. Todavia, como já afirmado anteriormente, o belo não se apresenta como relação de razão do ente, mas uma relação real, ele é fundado no verdadeiro, mas além dele há o seu envolvimento com o bem na geração de prazer, assim como o bem está também fundado na causa formal do belo. O belo não carrega a tensão de razão sobre o ente, mas indica a própria unidade de manifestação do ser.

Para Paul Gerard Horrigan (2012) em *Beleza Transcendental (Transcendental Beauty)*, a beleza é ontológica e por isso transcendental: ela “consiste em um resplendor da forma atualizada nos seres”. A beleza reside no ato de ser, ato de ser é a perfeição. Assim, segue o pensamento de Tomás em que “toda forma, através do qual uma coisa tem ser, é uma participação do esplendor divino”. Por esse motivo, a beleza pertence a todas as coisas que existem por estar enraizada na existência³⁰⁹.

Conforme explica Maurer, o termo transcendental no pensamento sobre o belo significa uma propriedade que pertence a todo o ser e não apenas a uma classe limitada de coisas, como o azul é uma qualidade de algumas coisas. Os atributos compreendidos como transcendentais como verdadeiro, bom e belo se aplicam a todos os entes. Portanto, os termos transcendentais são aqueles que “transcendem as categorias e divisões das coisas e se estendem a tudo o que de alguma forma é ou existe”. Além disso, a perspectiva tomista compreende o ser como o mesmo que os transcendentais, diferenciando apenas em conceito, parte da noção primária do ser, mas não lhe inclui nada fora dessa noção. Os transcendentais são propriedade do ser e expressam aspectos do ser “que são explicitamente destacados pelo conceito de ser em si mesmo”³¹⁰.

A análise desta pesquisa se aproxima com as contribuições de Hans Urs von Balthasar (1967), na obra *Glória: Uma estética teológica (Herrlichkeit: Eine theologische, Asthetik)*, em que aborda a temática da beleza no pensamento de Tomás com profundidade, demonstrando a preocupação do filósofo com a tradição e a busca de uma harmonização dos pensamentos de Agostinho, Dionísio, Aristóteles, Boécio e Alberto, no nível da “doutrina dos transcendentais”. Para Hans Urs von Balthasar, Tomás compreende o ser (*esse*) como “a plenitude e perfeição não subsistentes de toda realidade e como suprema ‘semelhança da bondade divina’”. Deus é considerado a causa eficiente do ser das coisas, assim é o exemplar e final. O lugar de Deus passa a ser “acima e além de todo ser cósmico”, podendo ser alcançado por meios de “estruturas,

³⁰⁹ HORRIGAN, Paul Gerard. 2012, p. 13.

³¹⁰ MAURER, Armand A. 1983, p.15.

reais ou ideais, do cosmo”. Assim, conforme explicado no primeiro capítulo e agora nas palavras de Hans Urs von Balthasar sobre a via negativa, “podemos saber que Deus é, mas não o que ele é”. A transcendência é revelada com o reconhecimento de que o conhecimento humano deve ser superado ou negado diante do desconhecimento de algo maior. Esse modo de conhecimento possível e transcendental é “baseado apenas no argumento dos efeitos para a causa e das essências em seus vários níveis ascendentes para Deus”. Deus é conhecido quanto mais se reconhece a distância infinita da criatura homem. Pelo processo da via da negação, “a inteligência natural é fortalecida por uma nova luz”. Essa nova luz é a “da fé e do dom da sabedoria e compreensão, pelos quais a mente é elevada acima de si mesma na contemplação, na medida em que reconhece que Deus está acima e além de tudo que pode conhecer por natureza”³¹¹.

Nesse sentido, Hans Urs von Balthasar também reconhece que para a realização do conhecimento divino pelas causas implica ao mesmo tempo admitir a distância entre o conhecimento da criatura e a primeira causa, havendo por isso “uma certa proporção entre a criatura e Deus como entre efeito e causa”. É justamente a doutrina do ser de Tomás de Aquino, “sobre a distinção real entre ‘*esse*’ e ‘*essentia*’” que se permite fazer uma diferenciação “entre a ‘glória’ de Deus e a beleza do mundo”. Para o homem refletir o ser, há um estado de “suspensão entre a natureza e a supernatureza”, sendo posto e disposto pela natureza “para a revelação de Deus na graça”. Segundo Hans Urs von Balthasar a nobreza do homem reside nesse estado de suspensão que “acentua a ‘fluidez’ do ser e sua abertura transcendental a Deus”. O apontar do ser para Deus, eterno e oculto, permite sua revelação por meio “da fé e do dom do Espírito Santo”, que “não invalidam a teologia negativa, mas a elevam e completam”: “É precisamente a manifestação do fundamento absoluto de todo ser, com sua Palavra e Espírito eternos, no reino do *ens commune* que prova definitivamente o quão pouco a essência de Deus pertence ao *ens commune*”³¹². Tomás de Aquino em acordo com a tradição medieval já pressupõe a unidade fundamental do bom e do belo, fazendo distinção de conceito ou de razão entre os dois. Essa distinção é o que aproxima o belo do verdadeiro: “É sua ‘relação com a faculdade cognitiva’ que distingue a beleza da bondade e faz com que ela brilhe a partir do verdadeiro como *pulchritudo veritatis*”³¹³.

³¹¹ BALTHASAR, Hans Urs von. *The Glory of the Lord: A theological aesthetics*, 1989, p. 282.

³¹² *Ibid.*, p. 284.

³¹³ BALTHASAR, 1989, p. 287.

Hans Urs von Balthasar também aponta para a noção de processão da existência do princípio divino em todas as coisas existentes, a processão da atualidade, uma relação ao Ser “que toda essência e todo conceito podem ser unidos”³¹⁴. A presente análise do belo vai ao encontro com a interpretação de Hans Urs von Balthasar na afirmação de que “a beleza para definir o ser só pode ser apreendido racionalmente em termos da ‘distinção real (*esse* em oposição à essência)”³¹⁵. O que se compreende por distinção real é a liberdade da “visão estereoscópica” de Deus sobre a criatura: “é precisamente quando a criatura se sente separada de Deus em seu ser que ela sabe que é o objeto mais imediato do amor e da preocupação de Deus”³¹⁶. A distinção entre Deus e criatura pelo ser permite compreender que todas as coisas “devem ser vistas positivamente como postas e determinadas pela liberdade onipotente de Deus e, portanto, estão fundamentadas no amor único de Deus”³¹⁷.

O ser para Tomás de Aquino é ao mesmo tempo plenitude total, porque é o mais nobre e efeito mais adequado de Deus, mas Hans Urs von Balthasar também acrescenta que é ao mesmo tempo a plenitude de nada que define o homem entre um “estado indefinível de oscilação ontológica entre grandiosidade e miséria”. Plenitude de nada porque a existência não é por si, na distinção real entre existência e essência Deus é o Ser auto subsistente, pois a criatura intelectual permanece nessa distinção quando encontra o real “na subsistência das essências finitas e materiais (toda cognição começa a partir dos sentidos)”. Esse encontro ao pensamento só é possível à medida que as coisas e criaturas participam da realidade, “que contém em si tudo o que é real, que compenetra e domina, e, por assim dizer, a transcende indiferentemente”³¹⁸.

Hans Urs von Balthasar interpreta a beleza de Tomás de Aquino demonstrando que a definição de transcendental é indefinível quando se percebe a relação real da criatura que conhece pelas causas. Assim, o que é possível é uma circunscrição do belo pela via de uma também possível experiência sensorial da beleza, não permitindo uma construção unívoca sobre seu conceito. Ainda assim, tanto a beleza como a beleza sensorial só podem ser reconhecidas “por uma mente livre e racional: apenas o ser

³¹⁴ BALTHASAR, 1989, p. 287.

³¹⁵ *Ibid.*, p. 291.

³¹⁶ *Ibid.*, p. 289.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 288.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 289.

humano (ao contrário dos animais) se deleita na própria beleza dos objetos sensoriais em si mesmos”³¹⁹.

Em resumo, vimos que os transcendentais além de serem comuníssimos do ente, elevam a alma humana a atribuir Deus pelas perfeições, “constituem um caminho adequado de ascensão a Deus, onde a beleza tem o privilégio de ser a mais manifesta e a mais amável”. A beleza revela no ser humano sua realização de criatura de natureza espiritual que é o conhecimento deleitável, “um prazer intelectual que responde à vocação metafísica do homem.”³²⁰ A análise aqui apresentada visa abrir caminho para a compreensão do belo como um transcendental no sentido de atributo essencial, o que torna evidente quando é observado a sua comparação com a pessoa divina do Filho. A relação do belo com os transcendentais verdadeiro e bem também é evidente. Podemos negar que seja um transcendental se ficarmos presos na noção de relação de razão ao ente. Todavia, podemos afirmar que o belo é um transcendental enquanto atributo que transcende a própria razão, porque ele se envolve tanto com o verdadeiro como o bem o envolve, é uma relação real, indivisa, e que por isso na sua distinção de razão passa a carregar os elementos de causa formal como também o bem no elemento de perfeição dessa própria causa formal. O encontro do belo no intelecto humano revela seu sinal de imagem e semelhança com as pessoas divinas Filho (Verbo e Imagem) e Espírito Santo (Amor).

3.8 O fantasma do belo pela semelhança: a mimese

Para finalizar, propõe-se nesse momento uma abordagem interpretativa que possibilita ampliar nossas noções de como ocorre o encontro do atributo do belo pelo intelecto. Anteriormente a Tomás, tanto Platão como Aristóteles já indicavam que a contemplação do belo seguia graus de perfeição, no caso platônico especificamente partindo do mundo sensível ao mundo inteligível pela ascensão dialética.

É sabido que o pensamento platônico é diverso do pensamento de Aquino. Portanto, a sugestão de interpretação pela via platônica sobre o belo a seguir tem como intuito neste momento de complementar o que tem sido tratado até aqui: o atributo do belo pelo intelecto por meio da semelhança. Assim, conseguiremos enxergar que

³¹⁹ BALTHASAR, Hans Urs von. 1989, p. 291.

³²⁰ BRANDI, 2010, p. 149.

quando Tomás de Aquino afirma que o belo possui o mesmo fundamento que o bem, no Banquete a relação entre o bem e o belo já são evidenciados.

A primeira definição do belo no *Banquete* acontece quando Diotima pergunta sobre o momento em que “o ato particular que tende à posse do bem toma o nome de amor?”. É nesse momento que ocorre a geração do belo, tanto no corpo como no espírito (206C): “a Beleza é a parteira da geração; é Parca e Ilítia a um só tempo” (206D). Veja, esse trecho condiz com grande parte do que foi afirmado nessa via interpretativa da beleza e seu envolvimento com o bem e a verdade. Se observarmos com cuidado, a geração é um movimento intrínseco de Deus para a Pessoa divina do Filho. A beleza é a Imagem perfeita de Deus, é o Filho, o Verbo que é gerado. Vimos que o Espírito Santo que possui o nome de Amor não tem origem de geração, mas é ele que revela o mútuo envolvimento de Pai e Filho. Além disso a afirmação de que a beleza é Parca e Ilítia a um só tempo também nos conduz a perceber esse envolvimento de verdade e bem. Quando analisamos que na mitologia grega as Parcas, se parece com o bem, pois elas são responsáveis por decidir o curso da vida, juntamente com a ideia de fim na morte, ao passo que Ilítia à verdade por ser a deusa das gestantes, do parto. Assim, a beleza é Parca e Ilítia a um só tempo como também é bem e verdade a um só tempo, por isso é parteira da geração no sentido de gerar verdade e seu elo com o bem.

O desejo do amor não é amor do belo, mas amor é “procriar e gerar no belo”³²¹. A beleza está na geração, porque por ela todo o ser que nasceu mortal participa do eterno e imortal. Assim, o belo é procurado por quem ama para reproduzi-lo: ao desejar um belo corpo percebe que a beleza está nos corpos, de forma gradativa ama-se a todos os corpos belos, para as belas almas até alcançar a beleza do conhecimento. Assim, a beleza é gerada em todos os lugares, mas de forma gradativa se ascende e contempla-se ao belo em si mesmo:

Quem parte da multiplicidade cá de baixo, sob a orientação firme do amor dos jovens, e começa a perceber aquela beleza, é certeza encontrar-se perto da meta ambicionada. Só assim deve alguém entrar ou ser levado pelo caminho do amor, partindo das belezas particulares para subir até àquela outra beleza, e servindo-se das primeiras como de degraus: de um belo corpo passará para dois; de dois, para todos os corpos belos, e depois dos corpos belos para as belas ações, das belas ações para os belos conhecimentos, até que dos belos conhecimentos alcance, finalmente, aquele conhecimento que outra coisa não é senão o próprio conhecimento do Belo, para terminar por contemplar o Belo em si mesmo. (PLATÃO, O Banquete, 211C)

³²¹ PLATÃO. O Banquete, 2011, p. 159.

É pela beleza que participam as coisas, mas por amor passa-se a contemplar à beleza suprema, o belo, aquele que é em si mesmo, que não é mais particular, mas que permanece sempre idêntico a si próprio [Platão, 211B]: “O poder “demônico” [*demonic*] do amor, o erótico, manifesta-se na ascensão da alma dos corpos belos ao conhecimento do “belo em si”, a beleza absoluta que é uniformemente [*monoeides*] sempre bela”³²². Em outra passagem, o belo tratado em *Fedro*, pela teoria da reminiscência, a alma humana já teria contemplado a verdade e que por meio do seu corpo, pela decadência da alma, tem o dever de lembrá-la - ao ver o belo neste plano físico, pela semelhança, recorda a verdade – “e uma vez provido de novas asas deseja ardentemente voar, mas impotente, olhando para o alto à maneira de um pássaro e descuidando do que está embaixo, dá motivos para que o considerem como louco”³²³.

"Que isto seja então concedido à memória, graças à qual me excedi a falar por saudades do passado. Mas, no que diz respeito ao belo, cujo ser como dissemos resplandecia dentre aqueles, de volta para cá o apreendemos brilhando o mais claramente por meio do mais claro dos nossos sentidos. Pois a visão é a percepção de maior acuidade que nos chega através do corpo, porém por meio dela não se vê a sabedoria - pois amores terríveis produziria se uma imagem de si e com tal claridade fosse gerada para a nossa vista, o mesmo valendo para tudo o mais que é amado. Mas somente ao belo coube este lote: o de ser o mais manifesto e o mais amado. (PLATÃO, *Fedro*, 250d)

Portanto, no pensamento platônico, a beleza que o espírito encontra no mundo sensível é perecível, imperfeita. As asas do espírito o movem a amar o belo que se manifesta nessa imperfeição. A imperfeição de sua própria condição de ser espírito decaído num corpo, o torna um louco. A loucura aqui vem desse amor ao belo, de um espírito confuso, errante pelas imperfeições do mundo sensível, mas que sabe amar aquilo que o faz lembrar da perfeição a partir da imperfeição. Na citação acima de *Fedro*, 250d, Platão destaca a visão como percepção de maior grau, todavia restringe a sua percepção em relação à sabedoria. Se fosse possível enxergar a sabedoria como o belo é manifesto “amores terríveis produziria se uma imagem de si e com tal claridade fosse gerada”, somente o belo encontra manifestação para a visão e assim move o espírito por amor. O que significa amores terríveis provocados por enxergar a sabedoria? O que se nota é que a manifestação do belo não provoca tamanho terror no amor, mas um amor suportável na condição humana ao seu encontro. O encontro com o belo é um lembrar da visão celeste da alma no mundo inteligível, a descoberta pelo mundo sensível traz veneração e sofrimento: “ele sente a dor do desejo e o estímulo de

³²² AERTSEN, Jan. A. 2008, p. 06.

³²³ PLATÃO, *Fedro*, 249e.

um impulso em direção ao belo - e ao mesmo tempo a alegria de reconhecer a beleza e vê-la mesmo que seja em um reflexo”. Pelo encontro do belo, o amor é duplo: “desejo pelo mortal e impulso para o eterno”³²⁴.

Portanto, o belo para Platão é contemplado segundo a ascensão dialética, das coisas múltiplas e mutáveis do mundo sensível até se chegar ao mundo das ideias unas e imutáveis, a contemplação do belo em si: “No céu, onde as almas contemplam os ideais eternos, banhadas em pura luz, sem sofrimento e sem o menor peso corporal, o belo resplandece com tal claridade que as almas o distinguem mais facilmente do que as outras imagens arquetípicas”³²⁵.

Partindo da compreensão de que a realidade sensível é ilusória, na obra *Íon*, Platão discute o belo e sua relação com o divino a partir da mimese (representação ou imitação). A manifestação da mimese enquanto imitação do real, de uma verdade, configurada como aparência, se revela de três maneiras: A primeira é pelo Poeta que está mais próximo de Deus e que se mostra nos poemas, que são formas da interpretação do divino. A segunda é por onde está Íon, o rapsodo que possui da técnica ou ciência da interpretação dos poemas, e que por meio dele o público tem contato com o divino. E na terceira é onde está o Público, ou seja, onde não há a técnica da interpretação, nem relação direta com o divino. Assim, seria a Arte, o mais próximo do divino ou do real e que perpassa nas almas dos homens, desde o poeta, passando pelo rapsodo até chegar no público. Assim, o belo pode ser compreendido como manifestação em modos, se apresentando também em graus, do mais próximo à perfeição divina pelo poeta, até o grau mais afastado de beleza quando alcança o público pelo rapsodo.

Nele, portanto, definitivamente, o deus nos mostra, para que não duvidemos, que não são humanos estes belos poemas, nem de homens, mas divinos e de deuses, e os poetas não são nada além de intérpretes dos deuses, possuídos por aquele que possui cada um. (PLATÃO, *Íon*, 535e, 2011, p. 41).

Na *República*, Platão retorna ao conceito de belo, abordando a relação entre arte e verdade, mas desta vez por via negativa. Platão discorre sobre a diferença entre o carpinteiro e o pintor em relação ao conhecimento. O pintor é aquele não consegue dispor “do conhecimento, nem da opinião certa com respeito à beleza ou à utilidade daquilo à que se imita”³²⁶, diferente do carpinteiro que possui o conhecimento e a

³²⁴ DE BRUYNE, 1994, p.49.

³²⁵ *Idem*.

³²⁶ PLATÃO. *A República*, 602a.

técnica do fazer, de pôr em obra. A imitação do pintor se dá, segundo Platão, devido a sua capacidade de pintar uma cama sem saber como produzi-la. O pintor aparenta conhecer tanto da cama, como também do sapato. Ele é tanto carpinteiro como sapateiro. E ser bom em várias coisas é o que Platão não permite em sua cidade perfeita. O pintor é limitado, enganador e gera imperfeição na pólis perfeita, ao gerar um grau de imperfeição da coisa criada.

O pintor é aquele que produz uma mimese fantasmagórica, diferente da mimese pura do produto do carpinteiro. O pintor é um dos artistas que simulavam a proporção, rompendo com as regras. Sendo assim, a multiplicidade das belezas da imagem fantástica são os fantasmas do belo. O artista se aproximaria do sofista porque captaria apenas o visível, a aparência imediata, ele capta um fantasma do belo.

Para Platão, a mimese fantasmagórica corresponde à arte da aparência: no seu movimento das coisas, ela engana aos olhos. Platão considera que a mimese desestabiliza a alma, pois é na parte das paixões na alma que a imitação pertence. “Quando a alma não é bem educada pela razão ou pelo hábito, relaxa a vigilância sobre essas partes choramingas... Depois de alimentar e fortificar nossa sensibilidade no sofrimento dos outros, não é fácil conter a nossa em limites razoáveis”³²⁷. Segundo Gadamer, a arte é condenável para Platão porque está mais distante da verdade “em mais de uma dimensão”³²⁸. A arte imita aquilo que as coisas são. A próprias coisas são imitações das suas figuras eternas, da essência, da ideia. Portanto, a arte está afastada três dimensões da verdade, é uma imitação da imitação.

A imitação, ou seja, a imagem produzida aflora a sensibilidade. O que o outro sente também passa a ser para mim uma imitação, exigindo de mim certa correspondência. O mesmo se faz da compreensão da arte, enquanto ela necessita do outro. Há arte quando há a relação com o outro, no compartilhamento da verdade. Platão, entende que a mimese fantasmagórica é aquela que nos impede de sermos melhores, é o que nos faz mergulhar na aparência, realizando um movimento de retrocesso.

Do mesmo modo atua a imitação poética no domínio do amor, da cólera e de todas as paixões da alma, agradáveis ou penosas que consideramos inseparáveis de nossas ações: alimenta e irriga o que devia ficar seco; fá-las dominar sobre nós, quando elas é que deviam ser mandadas, para que nos tonemos melhores e mais felizes, em vez de maus e miseráveis³²⁹.

³²⁷ PLATÃO. A República, 606b, 2000, p. 450-451.

³²⁸ GADAMER, Hans-Georg. **Hermenêutica da obra de Arte**. 2010, p. 17.

³²⁹ PLATÃO. A República, 606b, 2000, p. 450-451.

Pierre-Maxime-Shuhl, ao observar a mimese no pensamento platônico e o grau de verdade nas representações do real, compreende que ela “também indica que a arte não é submetida a uma imitação servil da realidade, e permitirá aos artistas reivindicar, na ausência da ideia, o ideal – esta noção ambígua que oscila entre o sensível e o suprassensível”³³⁰. Isso significa que a arte não está limitada ao real, pois ela como verdade (que se revela e se esconde no interpretar) também, pelo não-ser, alcança o nada e que, por consequência disso, ela pode inventar o próprio ideal, ou seja, ela é, antes de tudo, criativa.

Retornando a compreensão do belo no pensamento platônico, na República a relação do belo em si com o bem se torna mais evidente, principalmente pela noção atrelada ao ideal de cidade perfeita e justa. Ao se falar de bem, não se confunde com restritiva perspectiva moral, mas principalmente com o desabrochar do ser em sua completude, ou seja, como exemplifica De Bruyne, “se alguma coisa – seja um corpo, seja um ato, seja um conhecimento – é como deveria ser, então é bom e belo”. Portanto, se há coincidência entre a forma da percepção sensível com a plenitude da ideia, mostra-se o belo: “se a forma perceptível coincide com o ideal intelectual a que supomos aspirar, então ela é bela e perfeita”³³¹. De Bruyne acrescenta que o bem está ligado à noção de conveniência em que o ente se aproxima do seu arquétipo que é eterno e imutável, por isso é belo. Todavia, Jan Aertsen realiza uma observação de não equivalência entre a tríade verdade-bem-beleza, pois, em *Filebo* de Platão, existe uma impossibilidade da tríade que consiste na simetria, ou seja, uma “boa mistura” entre prazer e razão na busca pela boa vida. Além da simetria, ou boa mistura, é necessária a *aletheia* (a verdade), ou seja, para se alcançar o bom pela forma, só é possível pela beleza, simetria e verdade. Portanto, segundo Aertsen, beleza-simetria-verdade seria o substituto para o bom: “Segue-se que, na visão de Platão, os valores “verdadeiro”, “belo” e “bom” não são equivalentes: o “verdadeiramente belo”, observa ele, está no “saguão” [hall] da casa do “bom””³³².

Apesar dessas últimas divergências de reflexões sobre a relação do bem e do belo no pensamento platônico, é evidente que o belo em si é, antes de tudo, manifestação do bem: “a coisa mais digna de ser amada, só possível de admiração aos ‘neo-iniciados’, isto é, aqueles que por muito tempo haviam contemplado as realidades

³³⁰ SHUHL, Pierre-Maxime. **Platão e a Arte de Seu Tempo**. Tradução de Adriano Machado Ribeiro. São Paulo: discurso editorial, 2010, p. 99.

³³¹ DE BRUYNE, 1994, p. 49.

³³² AERTSEN, 2008, p. 06.

de outrora”³³³. A associação de beleza e bem possui origem no termo *Kalokagathia* – nobreza³³⁴, que também atravessou o pensamento medieval sobre o belo.

Para Santo Agostinho o homem consegue perceber a harmonia sensível pelos sentidos e nisso encontra o valor útil, mas não belo. O belo para Santo Agostinho concorda com o ideal absoluto de Platão e sua relação com o bem. Existiria, segundo observa De Bruyne, uma distinção entre uma série de bens (*utilitas*) e uma série de belezas (*species*), em cada série de beleza, há uma oposição do todo em relação à parte, ou seja, o apreciado se dá porque está relacionado a um conjunto e isso envolve uma série de conceitos como *honestum, pulchrum, bonum, decorum, utile* e *aptum* que teria sido fortemente desenvolvida por Cícero em *De Officiis* ao absorber o pensamento platônico, aristotélico e do estoicismo³³⁵. Assim, na reflexão de De Bruyne, o belo no pensamento de Santo Agostinho como em Cícero, possui uma concordância com o bem num sentido de ideal absoluto, ou seja, o belo em Platão concordaria com a forma, no estoicismo com a Natureza e em Plotino com o Uno. Pelo pensamento de Cícero há distinção de honesto e útil quanto ao bem e que é também abordada por São Tomás, em que “honesto é aquilo que por si mesmo nos agrada”³³⁶. Por meio do pensamento de Aristóteles, o homem não deseja outra coisa que não seja o bem, o agradável e o útil. Assim, De Bruyne identifica no pensamento aristotélico o bem com o belo: “*Lo bello es así un bien que se impone por sí mismo a la elección y por esa razón <<exige>> ser amado, apreciado, alabado*”. Há sim um valor no belo por sua relação com o bem, pois o bem e o belo se reivindicam por si mesmos e “o deleite do belo estaria relacionado pelo desejo do bem”³³⁷.

Aristóteles, por sua vez, compreende a diegese dentro da mimese, portanto o discurso da arte não poder ser julgado como verdadeiro nem falso. Dizer algo sobre algo não é dizer o que é. O discurso apenas qualifica o que é dito dentro da imitação. Isso se explica da seguinte maneira: Aristóteles compreende nas tragédias que o que é imitado são as ações humanas. O mito é uma composição de ações. Essas ações são formadas por caráter e pensamento – “por ‘caracter’, o que nos faz dizer das personagens que elas têm tal ou tal qualidade; e por ‘pensamento’, tudo quanto digam as personagens para

³³³ PLATÃO. FEDRO, 250e-251a, *apud* COSTA, Ricardo. 2017, p. 07.

³³⁴ COSTA, Ricardo. 2017, p. 12.

³³⁵ DE BRUYNE. 1994, p. 38-39.

³³⁶ CÍCERO *apud* DE BRUYNE. 1994, p. 40.

³³⁷ DE BRUYNE. 1994, p. 36.

demonstrar o quer que seja ou para manifestar sua decisão”³³⁸. Assim, para Aristóteles é essa dinâmica do ser à mimese que qualifica o discurso e produz a forma de conhecer (habilidade narrativa – um trazer diante dos olhos):

A causa disso é que conhecer apraz não apenas aos filósofos, mas, de modo semelhante, também aos outros homens, ainda que [15] participem disso em menor grau. Pois sentem prazer ao observar as imagens e, uma vez reunidos, aprendem a contemplar e a elaborar raciocínios (*sylogizesthai*) sobre o que é cada coisa, e dirão, por exemplo, que este é tal como aquele. E desde que não tenham por acaso se deparado anteriormente com tal coisa, o prazer não se construirá em função da mimese, mas do resultado, ou da tonalidade obtida, ou de qualquer outra causa desse mesmo tipo. [20]³³⁹.

Diferente de Platão, a *mimesis* para Aristóteles é a representação das ações humanas. Aristóteles usa o termo da *mimesis* por meio da tragédia, pois a purificação dos afetos ocorre com o temor e compaixão, assim é a conhecida doutrina da *Katharsis*. Segundo Hans-Georg Gadamer, de maneira análoga à arte poética, Aristóteles aplica às artes plásticas como a pintura. A compreensão de arte como mimese ou imitação não se trata apenas de reduzir a arte a algo inferior à realidade. Gadamer observa que imitar é um impulso natural do homem. Na natureza do homem há uma satisfação, uma alegria, com a imitação. Essa alegria natural se dá com o reconhecimento do imitado, reconhecimento de semelhança no que é visto, que gera presença a algo. A alegria é nítida, por exemplo, nas crianças que adoram se fantasiar ou encontrar alguém fantasiado. Gadamer destaca que o reconhecimento na imitação não se dá pela similitude ao original, mas que a alegria do reconhecimento da semelhança na imitação vem daquilo que é apresentado: “O reconhecimento gera e confirma que algo se torna presente por meio do comportamento mimético, que algo está aí”³⁴⁰. Por fim, o reconhecimento pela mimese é uma experiência de familiaridade com o mundo.

Também reside aí o fato de, em certo sentido, as pessoas conhecerem concomitantemente a si mesmas. Todo reconhecimento é uma experiência de familiaridade crescente, e todas as nossas experiências de mundo são em última instância formas nas quais estabelecemos familiaridade com esse mundo. A arte, como quer que ela seja, isso é o que parece dizer de maneira totalmente pertinente a doutrina aristotélica, é um modo de reconhecimento no qual o conhecimento de si próprio e, com isso, a familiaridade com o mundo se aprofundam juntamente com o reconhecimento³⁴¹.

Outro ponto a ser observado é que na *Poética* de Aristóteles a tragédia e a epopeia são tratadas como modos de mimese. Quando Aristóteles afirma que a poesia é

³³⁸ ARISTÓTELES. *Poética*, 1450a. 2017, p. 75.

³³⁹ ARISTÓTELES. *Poética*, 1448b, 2017 p. 57.

³⁴⁰ GADAMER, 2010, p. 17.

³⁴¹ GADAMER. 2010, p.18-19.

mais filosófica e mais nobre do que a história, entende que a poesia faz referência ao universal, como possibilidade e necessidade, enquanto a história expressa o particular (1451b5). O universal está atrelado ao conceito de verossimilhança (*mýthos*): “é o que se apresenta a tal tipo de homem que fará ou dirá tal tipo de coisa em conformidade com a verossimilhança ou a necessidade” (1451b5). A verossimilhança (*mýthos*) não é narrar o que aconteceu, um fato em particular, mas sim o que poderia acontecer ou o que é possível, daí o prazer pelo extraordinário. A imitação quer ser verdadeira e o reconhecimento não se trata apenas do fazer lembrar de algo já visto. O reconhecimento se dá, principalmente, por considerar aquilo que permanece: o essencial e possível: “Reside no reconhecimento o fato de se considerar o que é visto em função do que permanece do essencial, daquilo que já não é turvado pelas circunstâncias contingentes do ter visto um dia e do ter visto uma vez mais”³⁴².

Por fim, Aristóteles percebe a experiência do belo em conexão com a verdade e com o conhecimento. Não há a separação das partes para se compreender o todo, mas há a compreensão das partes ordenadas dentro do todo. Aristóteles não vê a necessidade de julgar as ações imitadas como verdadeiras ou falsas porque não há como se fazer isso. As ações visam uma finalidade na tragédia. Assim como as ações na *polis* visam a felicidade. A mimese ou imitação dessas ações é esse cosmo ordenado de partes que visam produzir o belo. O belo no pensamento aristotélico não é um belo que está para além do mundo sensível ou dos sentidos, mas antes é encontrado na harmonia presente nas partes que compõem um todo, ou seja, não se trata de um ideal de belo pelo mundo sensível ao inteligível, mas de um encontro com o belo tão somente pelo objeto, na essência das próprias coisas.

É por isso que a discussão hoje de tradução da mimese grega em Platão e Aristóteles é infundável porque o belo perdeu seu caráter ontológico, haja vista que a dificuldade de compreender uma ação como imitação gera o erro de reduzi-la a repetição ou cópia como uma impressora realiza. A arte como mimese é uma “re-invenção” de realidade, ou do que é possível no real. O belo não é apenas uma impressão de emoções que gera aprendizado de caráter ético. O belo é princípio de manifestação da essência, reconhecimento de si em outro. Todavia, o belo na arte no sentido moderno, decai para um espaço subjetivista, se transformando num mero juízo de valor. A mimese traduzida como representação, no sentido de o homem trazer de

³⁴² GADAMER, 2010, p. 18.

volta uma presença reconhecida em outro por semelhança da imitação, não esgota o caráter do belo naquilo que é produzido. O belo não é o mesmo, isso porque a realização da obra pela imitação impede que seja apenas repetição de presença, mas é sempre original. Em outras palavras, o tentar humano de produzir novamente algo, o repetir da ação, seja de uma imagem ou dos sons de uma composição musical, nunca serão os mesmos. É sempre outro, até alcançar a excelência no seu produzir, pelo operar da *téchne*: o manifestar do belo até se chegar no grau de excelência, ou seja, a realização completa de um empenho.

CONCLUSÃO

A presente pesquisa buscou compreender a gênese conceitual do belo no pensamento de Tomás de Aquino. Os objetivos desta pesquisa era analisar como o belo se relaciona com os atributos “bem” e “verdade”, também chamados de transcendentais. Por meio dessa análise conseguimos observar uma relação de semelhança da beleza com a pessoa divina do Filho.

Grande parte das investigações sobre a transcendentalidade do belo no pensamento de Tomás de Aquino partem da Questão 5, a. 4, ad.1, da *Suma Teológica*, quando o filósofo afirma que o bem e o belo possuem o mesmo fundamento no sujeito. Desse ponto, começam a analisar a beleza como um transcendental comparado ao bem. Diferente desse caminho, nossa pesquisa partiu da Questão 39, a.8, e conseguiu alcançar uma outra linha interpretativa sobre a beleza que justifica a sua transcendentalidade por meio da afirmação de Tomás sobre a beleza ter semelhança com as propriedades da pessoa divina o Filho.

Por isso, ao se analisar antes a questão 39, abordamos os elementos estabelecidos como integridade ou perfeição, proporção ou harmonia e a *claritas*. Além disso, destacamos que antes do filósofo descrevê-los como elementos, Tomás de Aquino faz uma afirmação sobre a beleza que não tem sido muito aprofundada, e que é de extrema importância: “A beleza ou especiosidade tem semelhança com o Filho”.

Por meio dessa frase conseguimos observar toda a complexidade do tema. Temos beleza e especiosidade se relacionando por meio de semelhança com uma Pessoa Divina: O Filho. Portanto, quatro perguntas se apresentam: I- beleza como

especiosidade?; II - O que é uma pessoa divina?; III - O que é o Filho?; IV - Que forma de semelhança é essa?;

No capítulo primeiro tratamos sobre o tema das processões divinas. Compreendemos como o Filho é gerado. Por meio do Filho, verificamos que, respeitando a unidade perfeita e simples de Deus, Tomás compreende que a processão em Deus é intrínseca, ou seja, a processão divina age diretamente no seu interior, permanecendo no próprio ente. Seguindo essas indagações, o primeiro capítulo buscou responder a noção de geração da Pessoa divina do Filho, que por ser uma processão (movimento interior e de mesma natureza, que gera algo não exterior), é um outro, não estranho, mas íntimo ao primeiro princípio, ao Pai: o Filho é a Verdade, o Verbo Divino, não sendo imagem dessemelhante do Pai, pois não há diferença de natureza, por isso a pessoa divina do Filho é pura imagem do Pai, o exemplar, o intelecto e o inteligível são os mesmos. Além do Verbo ou Filho, ocorre uma outra processão intrínseca em Deus: o Amor.

O amor é expresso pela pessoa divina do Espírito Santo. Tanto o Verbo como o Amor são abordados por Tomás em comparação ao agir da alma, pois o intelecto age de dentro para dentro, causando algo dentro de si, não exterior. A diferença é que o verbo humano é diferente de natureza frente ao intelecto que o gera, enquanto o Verbo divino não possui essa distinção com seu princípio. Quanto ao Amor, observamos que é comparado à operação da vontade do intelecto humano, sendo tema do terceiro capítulo quando tratamos do prazer ou fruição da beleza provocada na criatura espiritual humana. Além disso, é com a vontade que conseguimos relacionar o bem com o belo ao possuírem “o mesmo fundamento no sujeito”.

Quando observamos a noção de imagem no pensamento de Tomás, consideramos a implicação de relação de semelhança com um outro. Essa semelhança envolve a noção de “espécie da coisa ou sinal de espécie”. De espécie, recorremos a noção de figura, que pela diferença das espécies forma-se a diferença das figuras, e que por isso a figura na espécie consiste na qualidade da devida proporção, um dos elementos da Beleza. Retornando ao Filho no primeiro capítulo, partindo da concepção de que imagem carrega dois sentidos (imitação e representação), em ambas as definições encontramos também dois requisitos: um relacionamento de dois, um e outro algo. Na relação entre Pai e Filho, a processão gera um outro que não é diferente, mas distinto das demais processões. A distinção entra as Pessoas, conforme observa Tomás, não é de natureza, mas de ordem. Por isso, a realidade da pessoa humana é diferente,

não há perfeita identidade de natureza com Deus, ou seja, de relação do efeito com a causa, é um parecer dessemelhante, por isso a realidade de criatura não é de processão.

A criatura humana como imagem e semelhança de Deus apontou para a semelhança de natureza entre homem e Deus. Sabendo que a criatura humana é um ser espiritual, o primeiro sinal de semelhança é apresentado. Deus é causa eficiente do ser, ser e Deus se coincidem, e nada é possível fora dele. Por isso, o ser humano é efeito dessa doação de si de Deus, doação de ser pela bondade divina ou Amor. A criatura pertence a uma ordem de causação que lhe dá características específicas de seu ser. Outro detalhe importante apontado nessa pesquisa é que a relação da criatura humana com Deus é uma relação real e não de razão, pois a criatura é afetada pela natureza divina, ou seja, a criatura tende para o bem da essência divina que emana o ser. Por outro lado, quanto ao Criador e a criatura, não é relação real, mas de razão, ou de ordem, pois o homem é uma das expressões perfeitas da doação ou emanção do seu bem. Em ambas as relações entre criatura e criador e criador e criatura, não há identidade de natureza, mas a semelhança na imagem ou especiosidade. Por isso, dizemos que o ser humano é uma criatura perfeita por ter participação da bondade divina. Entretanto, da perspectiva da criatura, a perfeição da causa excede a da criatura.

Partindo da distância entre criatura e criador, foi possível definir o que são os transcendentais, como aquilo que supera, vai além, do que se pode exprimir pelo intelecto da criatura humana. Tudo o que transcende ao ente, eleva-se a noção de Ser, por isso uno, verdade e bem são chamados de transcendentais. Não é errado compreender que transcendental é o que é comuníssimo a todo ente. Todavia, não é por essa razão que uno, verdade e bem são transcendentais. O ir além de um transcendental como esses está ao mesmo tempo reconhecendo a universalidade do ente que as reúne em modos de perfeição apresentados para um intelecto que está em potência para os inteligíveis. Enquanto o intelecto se relaciona com o ente, respeitando o caráter imperfeito do seu conhecer imediato, os transcendentais como a verdade e o bem se mostram como atributos de uma relação de razão entre o sujeito que entende e o ente.

O ente, na sua unidade de ser, é absoluto e indiviso. Da integridade nessa unidade, o intelecto humano propõe certa ordem quanto aos modos de perfeição que o ente apresenta: verdade e bem. Esse mesmo intelecto, ao atribuir por razão o ente, não pode expressar por identidade de natureza esse ente (a não ser pela glória). Apenas o intelecto divino é capaz de possuir essa identidade, sendo por isso Ser e Verbo uma relação real, una e indivisa, e de razão quanto à ordem e distinção nas pessoas divinas.

Por isso, a relação humana com o ente e seu encontro com a verdade e o bem refere-se a uma relação de razão, que indica a relação real entre o homem com o Ser (Deus e sua unidade).

Bem e verdade são modos de perfeição, são atributos daquilo que é excelente, são sinais de semelhança do que a criatura humana consegue inteligir do ente no real, ou seja, no ser pelo ser. As processões divinas são ao mesmo tempo realidades e modos de operação de perfeição, por isso possuem relação real e relação de ordem ou razão entre si. Por outro lado, a criatura entende o ente enquanto uno pelo ser na sua relação com o real, e na relação de razão da alma intelectual que pela diversidade de suas faculdades encontra modos de perfeição como verdade (pelo intelecto possível e agente) e bem (pela vontade).

A igualdade de natureza entre o intelecto humano e o inteligido ocorre por meio da luz da glória. É aqui que o segundo capítulo almejou chegar ao abordar os aspectos da semelhança do Filho com a Beleza: integridade, proporção e clareza. Os três aspectos não são desconexos, nem independentes, isso quer dizer que um depende do outro. Além disso, não são apenas elementos da beleza, mas principalmente do Filho. Por esse motivo, quando se diz da pessoa divina do Filho, ao mesmo tempo diz sobre o Verbo divino, Imagem perfeita de Deus, a Verdade em excelência. Por isso, o Filho tem integridade, proporção e clareza.

Considerando a integridade como um dos elementos do Filho, que é ao mesmo tempo da Verdade, ficou constatado que há duas noções de perfeição: em que uma se apresenta relacionada ao bem, que é a perfeição segunda (operação ou fim da coisa); que não é possível sem estar relacionada com a perfeição primeira (formal, da substância). A perfeição primeira é da substância, a segunda está na operação ou fim da coisa que se relacionam garantindo a própria perfeição primeira pela adequação revelando o *habitus* da coisa, sua disposição ou como a coisa é posta na realidade atendendo sua finalidade ao que lhe é conveniente ser. Por fim, analisamos a clareza ou *claritas*, que é o revelar desse ente ao intelecto que o ilumina a ponto de perceber os elementos anteriores.

Ainda no segundo capítulo, foi compreendido que a *claritas* é a reunião de todos os elementos na completa revelação do ser para o intelecto que é luz e ilumina o ente. A manifestação da luz é compreendida no pensamento de Tomás de Aquino em modo de metáfora para o processo do conhecimento. A luz é ao mesmo tempo três: *lux*, *lumen*, e *splendor*. Na natureza a *lux* é luz em ato, o *lumen* ou luminosidade é o corpo

que recebe e emite luz. O *splendor* ou esplendor é a reflexão de um raio, em linha reta. Assim podemos analisar como se realiza o intelecto, enquanto *lumen*, recebe luz e ilumina o ente iluminado, ao passo que a luz é o inteligido, o ser. O *splendor*, como um raio que cai em linha reta, reflete uma verdade mais intensa ao intelecto *lumen* pelo corpo atingido, o ente clarificado. A *claritas* em si é também uma evidência, ela reúne todos os outros elementos na perfeição.

No terceiro capítulo, analisamos como a beleza se relaciona com o bem. Encontramos no intelecto a vontade, apetite da alma intelectiva, e como ela tende para o bem. Analisamos o prazer do belo como manifestação de bem, pois o bem naturalmente carrega em si não apenas causa eficiente, mas a causa formal que é o fundamento da beleza no sujeito: por isso a expressão “o bem é louvado como belo”. Assim, o bem também tem clareza, proporção e integridade. Assim, o Amor como bem é a Palavra divina, e o Espírito Santo é também o que está na geração da processão de Pai e Filho. A partir dos apontamentos sobre a relação do bem com o Amor e a processão divina do Espírito Santo, reconhece outro sinal de semelhança com o intelecto humano pela vontade. Compreendemos, portanto, como o belo se manifesta com o relacionar do intelecto humano com o ente. O resultado é de que a beleza irradia o bem e a verdade ao mesmo tempo que se apresentam para a criatura espiritual do ser humano. Por fim, analisamos influências de Alexandre de Hales e Alberto Magno no pensamento de Tomás de Aquino sobre a beleza e o “esplendor da forma”.

A conclusão desta pesquisa é que há um erro na compreensão de atributo transcendental quando considerado apenas aquilo que o intelecto conhece por razão no seu relacionar com o ente. Transcendental não é apenas o atributo da relação de razão da alma intelectiva no seu relacionar com o ente. Transcendental é todo atributo que a criatura humana expressa sobre sua relação real com seu Criador. A beleza diz sobre essa relação real entre criatura humana e Criador Deus, é nela que está a expressão da imagem da Trindade na alma humana, à imagem e semelhança.

Se considerarmos o termo “transcendental” restritamente como todo atributo da relação de razão do intelecto para com o ente, então seria o mesmo que dizer que é o ente que se adequa ao intelecto. Estamos repetindo o pensamento moderno ao segmentar a realidade em esferas de conhecimento desse mesmo ente: verdade para a ciência, o bem para a ética, e que a beleza é uma categoria de juízo de gosto. Foi observado por meio do pensamento de Tomás de Aquino que o conhecer humano é aprimorado cada vez que conhece mais, por naturalmente tender ao bem (que não se

restringe ao caráter da moral, mas bem esse que requer a necessidade de admitir a noção de perfeição do ato de criar e ser).

Pode-se interrogar se a beleza não poderia ser uma categoria, pois o termo não acrescenta nada ao ente, mas diz de um modo especial do ente? A resposta dessa pergunta agora passa a ser clara: não. A beleza não diz sobre um modo especial do ente. Ela não acrescenta nada além da nitidez que o ente se apresenta, além da verdade e do bem. Quando dizemos que algo é belo, estamos considerando os elementos de integridade, proporção e claridade que envolve todas as categorias, ou seja, quantidade, qualidade, relação, lugar, tempo, posição, posse, num só momento ou instante do relacionamento da criatura humana com o ser do ente. Por isso, tudo que há ser é belo. O grau de perfectibilidade quem garante é apenas o intelecto humano que o aprimora. Por isso, se há ser, há também verdade, bem, unidade e, portanto, há a possibilidade de ser chamado de belo.

Todo esse caminho trilhado nos possibilitou enfrentar a discussão se a beleza é ou não transcendental. Por esse motivo, ao compreender que transcendental não é apenas uma relação de razão do intelecto com o ente que gera atributos comuníssimos, mas que é antes aquilo que transcende a todo ente em direção ao Ser, a beleza é um atributo que busca expressar essa magnitude de perfeição. Portanto, transcendental é todo atributo que a criatura humana pode dizer sobre sua relação real com seu Criador. A beleza é um transcendental que revela essa relação real com Deus e a imagem da Trindade na alma humana de criatura.

O verbo mental da criatura humana é uma representação da realidade, uma imitação. A arte pela imitação carrega um valor pedagógico que com o aperfeiçoamento e repetição do fazer em busca da perfeição, revela uma forma cada vez mais intensa e vigorosa, prazerosa. Na natureza imperfeita do conhecer humano, o encontro com a proporção parte do que é desproporcional, do feio. O homem perto de Deus não é tão belo. Com a consciência de criatura e inclinação para o bem, o ser humano tem buscado imprimir sempre o que encontra de mais belo pela própria realidade de criatura na esperança de um instante de gozo em êxtase com a verdade vista, um instante imediato, consciente e pleno, como ter a visão imediata de Deus pela luz da Glória.

Se por um instante também não dividíssemos o pensamento em períodos históricos, como fazemos com o ente, se suspendêssemos o tempo respeitando a beleza como transcendental, notaríamos que ela permanece no espírito da humanidade, não como categoria do juízo de gosto, mas como expressão de ser. Ainda que na

modernidade e contemporaneidade o homem tenha se colocado no centro do cosmo, a sua busca de conhecer a si mesmo revela ao mesmo tempo essa busca pelo conhecer perfeito, completo, íntegro. Assim, ao tentar dizer sobre o seu ser falho, imoral, miserável, desarmônico, e o lado obscuro e ilógico de sua mente, na sua humanidade crua, postos numa visão simples de um quadro, ainda assim continuou revelando a beleza de sua espécie como Imagem equívoca de Deus. Em variadas formas, gestos, maneiras, o prazer do belo se apresentou a esse homem, e em múltiplas formas essa criatura tenta dizer sobre o perfeito pelo imperfeito. Por isso o ser humano é sede de contemplação, vazio insaciável pela realidade de criatura, marcado pela esperança de um instante de plenitude com a luz da glória. Ao homem, a beleza é uma epifania.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução: Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

AERTSEN, Jan A. *La filosofía medieval y los trascendentales: Un estudio sobre Tomás de Aquino*. traducción de Mónica Aguerri. Navarra: EUNSA, 2003

_____, **A tríade “Verdadeiro-Bom-Belo”**: *o lugar da beleza na Idade Média*. Viso. Cadernos de estética aplicada. n. 4, jan-jun/2008.

AQUINO, Tomás de. **As paixões da Alma**: *quaestiones disputatae de veritate: questão 26*. Tradução Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. São Paulo: Edipro, 2015.

_____, **Corpus Thomisticum: Opera Omnia**. Disponível em <<https://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>> Acesso em dez. 2022 a maio 2024.

_____, **Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio**. Tradução Carlos Arthur R. do Nascimento. São Paulo: UNESP, 1999.

_____, **O ente e a essência**. Tradução: Carlos Arthur do Nascimento. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

_____, **O bem**: *questões disputadas sobre a Verdade – Questão 21*. Tradução de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas: Ecclesiae, 2015

_____, *Questiones Disputatae de Veritate*. In: **STO. TOMAS DE AQUINO; DANTE ALIGHIERI: Seleção de Textos**. Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

_____, **Suma Contra os Gentios**. Tradução D. Odilão Moura. Campinas: Ecclesiae, 2017.

_____, **Suma Teológica: Teologia, Deus, Trindade.** v. 1, Parte I: questões 1-43. 6 ed. São Paulo: Loyola, 2021.

_____, **Suma Teológica: A criação, o anjo, o homem.** v. 2, Parte I – Questões 44-119. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2005.

_____, **Suma Teológica: A bem-aventurança, os atos humanos, as paixões da alma.** v. 3, I Seção da Parte II – Questões 1-48. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2005.

_____, **Questões disputadas sobre a Verdade.** Tradução Maurílio Camello. Campinas: Ecclesiae, 2023

ARISTÓTELES. **Categorias da Interpretação.** v. I, Tomo II, Tradução de Ricardo Santos, Lisboa: Universidade de Lisboa, 2016. Disponível em: <<https://cful.letras.ulisboa.pt/hphil/wp-content/uploads/2020/09/PT-Categorias.pdf>> Acesso em 07 de maio 2024.

_____, **Poética.** Tradução Paulo Pinheiro. São Paulo: 34, 2017.

_____, **Poética.** Tradução Ana Maria Valente. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

BALTHASAR, Hans Urs von. **The Glory of the Lord: A theological aesthetics: Volume IV: the realm of Metaphysics in Antiquity.** San Francisco: Ignatius Press, 1989.

BARREIRA, Catarina A. M. F.; **Gárgulas: representações do feio e do grotesco no contexto português. Séculos XIII a XVI.** Revista Medievalista. nº 11, 2012. Disponível em < <https://journals.openedition.org/medievalista/849#quotation>> Acesso em 02 de set. 2023.

BRANDI, Hugo Costarelli. **La Summa Halensis: Tradición y Renovación en torno al Problema de la Belleza.** Pensamiento, vol. 76, núm. 292, pp. 1389-1407, 2020.

_____, **Observaciones sobre la belleza y su trascendentalidad en Alberto Magno.** Scripta Mediaevalia. Revista de pensamiento medieval, vol. 6. pp. 65-78. ISSN: 1851-8753. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, 2013.

_____, **Pulchrum: ¿Splendor Formae o Quae Visa Placent?** Revista eletrônica Notandum. Ano XIII-N. 24. ISSN 1516-5477. p. 01-176. Porto: Universidade do Porto, 2010.

_____, **Pulchrum: Origen y Originalidad del Quae Visa Placent en Santo Tomás de Aquino.** Cuadernos de Anuario Filosófico. Navarra: UNAV, 2010.

CAMPOS, Sávio Laet de Barros. **A natureza divina em Tomás de Aquino: A via da Analogia.** [s.l.; s.d.] Disponível em < https://www.filosofante.org/filosofante/not_arquivos/pdf/Via_Analogia.pdf >; Acesso nov. 2023.

CUNHA, Antônio Geraldo da. **Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

COSTA, Ricardo da. **Estética**. Vitória: UFES, 2017.

CUSTÓDIO, Márcio Augusto Damin. **O projeto dos Transcendentais em *De Veritate* I, 1**. Revista *Philósophos*, Goiânia, V. 27, N. 1, p. 1-18, Jan./Jun. 2022.

DE BRUYNE, Edgar. **A Estética da Idade Média**. Tradução Maria José Figueiredo. Porto: Caminhos Romanos, 2016.

_____, ***La estética de la Edad Media***. Traducido por Carmen Santos. Madrid: Louvain, 1994.

DE LIBERA, Alain. **A Filosofia Medieval**. Tradução: Nicolás Nyimi Campanário e Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. São Paulo: Loyola, 2011.

DIONÍSIO-PSEUDO-AREOPAGITA. **Dos nomes divinos**. Introdução, tradução e notas: Bento Silva Santos. São Paulo: Attar, 2004.

DOURADO, Saulo Matias. **Dos nomes divinos**. Revista *Scintilla*, Curitiba. v. 18, n. 1, jan./jun. 2021.

ECO, Umberto. **Arte e Beleza na Estética Medieval**. Tradução Mario Sabino Filho. Rio de Janeiro: Record, 2020.

_____, **História da Beleza**. Tradução Eliana Alencar. 6. ed. Rio de Janeiro: Record, 2017.

GADAMER, Hans-Georg. **Hermenêutica da obra de Arte**. Tradução Marco Antonio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

GARDEIL, H. D. **Iniciação à filosofia de S. Tomás de Aquino: *Psicologia, Metafísica***. Traduzido por Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, Carlos Eduardo de Oliveira. São Paulo: Paulos, 2013.

GEFFRÉ, Claude. Notas *In: Suma Teológica: Teologia, Deus, trindade*. 1 v. I parte: questões 1-43. 6 ed. São Paulo: Loyola, 2021.

GILSON, Étienne. **A Filosofia na Idade Média**. Tradução: Eduardo Brandão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007 e 2013.

HARADA, Frei Hermógenes. **Da Criação: (Uma fantasia)**. Revista *Scintilla*, vol. 5, n. 1, Curitiba, jan./jun. 2008.

IVANOV, Andrey. **A noção do belo em Tomás de Aquino**. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. São Paulo: 2006.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Tradução de Fernando Costa Matos. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. **Aprendendo a pensar II**. Teresópolis: Daimon, 2010.

_____, **Filosofia Grega: Uma Introdução**. Teresópolis: Daimon, 2010.

LEITE, Tiago Soares. **A questão da transcendentalidade da noção de *pulchrum* na filosofia de Tomás de Aquino**. Intuitio. Disponível em <
<https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/intuitio/article/view/5384>> 2009.

MARCEL, Albert. **O Gótico no seu apogeu**. Tradução: Franco de Sousa. Lisboa: Verbo, 1983.

MARITAN, Jacques. **Arte e Escolástica**. Tradução Carlos Kronauer. Rio de Janeiro: UFRJ, 1973.

MAURER, Armand A, C.S.B. **About Beauty: A Thomistic Interpretation**. Houston, Texas: University of St. Thomas, 1983.

MONDIN, Battista. **Dicionário Enciclopédico do pensamento de Santo Tomás de Aquino**. São Paulo: Loyola, 2023.

NICOLAS, Marie-Joseph. Vocabulário da Suma Teológica. *In.*: **Suma Teológica: Teologia, Deus, Trindade**. 1 v. parte I: questões 1-43. 6 ed. São Paulo: Loyola, 2021.

OLIVEIRA, Matheus B. Pazos de. **O uso da analogia em Tomás de Aquino: Notas sobre a Summa Theologiae, I, 13, 5**. *Filosofía Medieval: continuidad y rupturas XIV Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval Actas I*. E-book. Disponível em <
https://www.academia.edu/7020336/O_uso_da_analogia_em_Tom%C3%A1s_de_Aquino_notas_sobre_Summa_Theologiae_I_13_5_pp_975_985_> Buenos Aires: FEPAI, 2013.

PANOFSKY, Erwin. **Arquitetura Gótica e Escolástica: sobre a analogia entre arte, filosofia e teologia na Idade Média**. Tradução Wolf Hörke. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____, **Idea: contribuição à história do conceito da antiga teoria da arte**. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

PAULINO, Itamar Rodrigues. **Epistemologia da Sensibilidade**. *In: Verbetes: Epistemologia do Romance*. 2019, p. 52.

PICHLER, Nadir Antonio. **A natureza da alma intelectual em Tomás de Aquino**. Revista Intuitio. V.1 - No.2. novembro 2008.

PLATÃO. **A República**. Maria Helena da Rocha Pereira. 14 ed. Porto: Calouste Gulbenkian, 2014.

_____, **Fedro**. Tradução Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Penguin, 2016.

_____, **Íon**. Tradução de Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

_____, **O Banquete**. Tradução Carlos Alberto Nunes. 3 ed. Belém: UFPA, 2011.

PONFERRADA, Gustavo E. *Las causas em Aristoteles y Santo Tomas*. Revista Sapientia, Vol. XXXVIII, n. 150, Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras UCA, 1983.

SANTOS, Bento Silva. Introdução e notas. In DIONÍSIO-PSEUDO-AREOPAGITA. **Dos nomes divinos**. Introdução, tradução e notas: Bento Silva Santos. São Paulo: Attar, 2004.

SARANYANA, Josep-Ignasi. *Estética Tomasiana y Estética Musulmana plenomedievales: A propósito del Pulchrum*. Revista Española de Filosofía Medieval, 10, pp. 303-311, 2003.

SCOTT, Julian. In PLOTINO. **Enéadas: Primeira Enéada**. Tradução: José R. Seabra F.; Juvino Alves Maia Junior. Belo Horizonte: Nova Acrópole, 2014.

SERTILLANGES, A. D. **Grandes Teses da Filosofia Tomista**. Sertanópolis: Calvariae, 2019.

SHUHL, Pierre-Maxime. **Platão e a Arte de Seu Tempo**. Tradução de Adriano Machado Ribeiro. São Paulo: discurso editorial, 2010.

SILVA, João Batista Costa. **Breve introdução ao estudo das Paixões em S. Tomás de Aquino**. Disponível em < <https://institutumsapientiae.org/wp-content/uploads/2011/07/sc-2011-07-joc3a3o.pdf> > Acesso em jan. 2024, [s.l; s.n], 2011.

STRICKLAND, Carol; BOSWELL, John. **Arte Comentada: da pré-história ao pós-moderno**. Tradução: Angela Lobo de Andrade. 15. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2014.

SUASSUNA, Ariano. **Iniciação à Estética**. 15 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018.

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. **Plotino: Um estudo das Enéadas**. 2. ed. Porto Alegre: Edipucrs, 2008.