

ANDREY IVANOV

A NOÇÃO DO BELO EM TOMÁS DE AQUINO

Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob a orientação do Prof. Dr. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento.

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 14 / 03 / 2006.

BANCA

Prof. Dr. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento

Prof. Dr. Francisco Benjamin de Souza Netto

Prof. Dr. Leon Kossovitch

Prof. Dr. Lorenzo Mammi

Prof. Dr. Roberto Romano da Silva

MARÇO / 2006

ANDREY IVANOV

A NOÇÃO DO BELO EM TOMÁS DE AQUINO

Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob a orientação do Prof. Dr. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento.

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 14 / 03 / 2006.

BANCA



Prof. Dr. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento



Prof. Dr. Francisco Benjamin de Souza Netto



Prof. Dr. Leon Kossovitch



Prof. Dr. Lorenzo Mammi



Prof. Dr. Roberto Romano da Silva

MARÇO / 2006



**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

Iv1n **Ivanov, Andrey**
A noção do belo em Tomás de Aquino / Andrey Ivanov. -
Campinas, SP : [s. n.], 2006.

Orientador: Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Tomás, de Aquino, Santo, 1225?-1274. 2. Filosofia
Medieval. 3. Estética. I. Nascimento, Carlos Arthur Ribeiro do.
II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas. III. Título.

(msh/ifch)

Palavras chaves em inglês (keywords) : **Thomas, Aquinas, Saint, 1225?-1274**
Philosophy, Medieval
Aesthetics

Área de Concentração: Filosofia Medieval

Titulação: Doutorado em Filosofia

Banca examinadora: **Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento**
Francisco Benjamin de Souza Netto
Leon Kossovitch
Lorenzo Mammi
Roberto Romano da Silva

Data da defesa: 14 de março de 2006.

Para meus pais

Sumário

Resumo	vii
Abstract	viii
Abreviaturas	ix
Nota de introdução	1
Capítulo 1 As interpretações	5
1.1. O problema do belo	6
1.2. O problema da transcendentalidade do belo	30
Capítulo 2 Os textos	45
2.1. A distinção entre <i>pulchrum</i> e <i>pulchritudo</i>	46
2.2. A definição descritiva intrínseca	48
2.3. A definição descritiva do efeito	64
2.4. Conclusão	77
Capítulo 3 Gênese da noção do belo	79
3.1. Gênese conceitual	80
3.1.1. Proporção	80
3.1.2. Adequação	90
3.1.3. Semelhança	95
3.1.4. Ordem	99
3.1.5. Grandeza	105
3.1.6. Unidade	108
3.1.7. Integridade	114
3.1.8. Perfeição	116
3.1.9. Figura	122
3.1.10. Clareza	123
3.1.11. Implicação dos efeitos	130
3.2. Sinopse da gênese empírica	135
3.2.1. Prazer	135
3.2.2. Apreensão	136
3.2.3. Implicação das causas	138
Conclusões	139
Bibliografia	147

Resumo

Este trabalho trata de explicitar a noção e a essência do belo com base nos textos de Tomás de Aquino. A abordagem se limita à compreensão de partes integrantes das duas definições do belo formuladas por Tomás e de noções conexas. Entretanto, os textos são muito fragmentados e não sistematizados, e as interpretações dos comentadores apresentam freqüentemente contradições. A hipótese do trabalho é a de que as duas definições do belo se implicam reciprocamente, e de modo paralelo e complementar a de que Tomás de Aquino, em seus textos, embora fragmentados, esboça uma teoria coerente acerca do belo. Inicialmente, fazemos a resenha das interpretações mais relevantes e, em seguida, o levantamento dos principais textos de Tomás. Há duas análises distintas nestes textos: uma do ponto de vista ontológico e outra do ponto de vista psicológico implicada na comparação entre o belo e o bem, que estabelecem respectivamente duas definições: a definição descritiva intrínseca e a definição descritiva do efeito. A primeira indica as propriedades inerentes ao belo, ao passo que a segunda exprime o prazer na apreensão. Na continuação, propomos a gênese da noção do belo, dividida em gênese conceitual e gênese empírica. A gênese conceitual consiste em uma demonstração pelas causas, pelo que é a priori na noção ou determinação do belo, e se limita à compreensão da definição intrínseca; a gênese empírica, da qual é fornecida apenas uma sinopse, consiste em uma demonstração pelos efeitos, pelo que é a posteriori, e se limita à compreensão da definição do efeito. Finalmente, fazemos a síntese dos resultados e a crítica às interpretações resenhadas no início. Os resultados principais confirmam a implicação mútua das duas definições e a coerência interna da teoria de Tomás. Os resultados secundários evidenciam que a definição intrínseca do belo comporta mais elementos do que aqueles mencionados pelos intérpretes, e que a potência ou faculdade cogitativa é fundamental para a apreensão do belo.

Abstract

This work intends to explain the notion and essence of the beautiful based on writings of Thomas Aquinas. The approach is limited to the understanding of integrant parts in Thomas's two definitions of the beautiful and related notions. However, the writings are very fragmented and unsystematized, besides the interpretations of modern scholars are frequently contradictory. The thesis of our investigation is that the two definitions of the beautiful imply each other, and, in a secondary sense, that Thomas sketches a coherent theory of the beautiful. We report the most significant interpretations; next, we inventory Thomas's texts. There are two distinct analysis in those texts. One in an ontological perspective; the other in a psychological perspective implied in the connection between the beautiful and the good. They establish respectively two distinct definitions, namely, the intrinsic descriptive definition and the descriptive definition of the effect. The first denotes the inherent properties of the beautiful, while the second expresses the pleasure in apprehension. We attempt, therefore, to do the genesis of the notion of the beautiful, which is divided in conceptual genesis and empirical genesis. The conceptual genesis consists in a demonstration for the causes, and is restricted to the understanding of intrinsic definition. The empirical genesis consists in a demonstration for the effects, and is restricted to the understanding of definition of the effect. With respect to this last genesis we present only a synopsis. Finally, we synthesize our conclusions and criticize the interpretations reported at the beginning. The main results of our inquiry proves the mutual implication between the two definitions and the internal coherence of Thomas's theory. Our secondary results are that the intrinsic definition contains more elements than those mentioned by modern scholars, and that the cogitative power or faculty is fundamental for the apprehension of the beautiful.

Abreviaturas

<i>In Isaiam</i>	<i>Expositio super Isaiam ad Litteram</i>
<i>Sent.</i>	<i>Scriptum super Libri Sententiarum</i>
<i>De ente</i>	<i>De ente et essentia</i>
<i>De prin. nat.</i>	<i>De principiis naturae</i>
<i>De ver.</i>	<i>Quaestiones disputatae De veritate</i>
<i>In Boet. De trin.</i>	<i>Super Boetium De trinitate</i>
<i>In Boet. De ebd.</i>	<i>Expositio libri Boetii De ebdomadibus</i>
<i>Quodl.</i>	<i>Quaestiones disputatae de quolibet</i>
<i>S.c.G.</i>	<i>Summa contra Gentiles</i>
<i>De pot.</i>	<i>Quaestiones disputatae De potentia</i>
<i>De anima</i>	<i>Quaestiones disputatae De anima</i>
<i>Comp. theol.</i>	<i>Compendium theologiae</i>
<i>S. theol.</i>	<i>Summa theologiae</i>
<i>In De div. nom.</i>	<i>Super librum Dionysii De divinis nominibus</i>
<i>De spirit. creat.</i>	<i>Quaestiones disputatae De spiritualis creaturis</i>
<i>In De an.</i>	<i>Sententia Libri De anima</i>
<i>In Rom.</i>	<i>Expositio et Lectura super Paulii Apostoli</i>
<i>In Cor.</i>	<i>Expositio et Lectura super Paulii Apostoli</i>
<i>In Thim.</i>	<i>Expositio et Lectura super Paulii Apostoli</i>
<i>In De sensu</i>	<i>Sententia Libri De sensu et sensato</i>
<i>In Phys.</i>	<i>Sententia super Physicam</i>
<i>De malo</i>	<i>Quaestiones disputatae De malo</i>
<i>In Peryerm.</i>	<i>Expositio Libri Peryermenias</i>
<i>In Eth.</i>	<i>Sententia Libri Ethicorum</i>
<i>In Metaph.</i>	<i>Sententia super Metaphysicam</i>
<i>In De causis</i>	<i>Super Librum De causis</i>
<i>De virt.</i>	<i>Quaestiones disputatae De vritutibus</i>
<i>De subst. sep.</i>	<i>De substantiis separatis</i>
<i>In De caelo</i>	<i>Sententia super librum De caelo et mundo</i>
<i>In Psalm.</i>	<i>Postilla super Psalmos</i>

Nota de introdução

É sabido que Tomás de Aquino, na sua teoria e definição do belo, tomou emprestado elementos de Aristóteles, Cícero, Agostinho, Dionísio Areopagita e Alberto Magno; que seus textos são muito fragmentados e pouco desenvolvidos; e que há uma ampla literatura sobre o tema. Caberia, então, a pergunta: por que elaborar mais um estudo sobre o belo em Tomás de Aquino? Responderemos, em primeiro lugar, que as interpretações existentes apresentam discordâncias, principalmente em relação aos tópicos da percepção do belo e da sua transcendentalidade. Há diversos trabalhos que não primaram pelo tratamento crítico. Em segundo lugar, diremos que, embora Tomás não tenha sido profuso nos textos sobre o belo, as noções que aí comparecem têm implicações importantes na sua filosofia, o que torna atraente uma abordagem que toca em outros temas além daqueles relacionados com a estética. Citemos, por exemplo, a comparação entre o digno (*honestum*) e a beleza sensível, que entra no problema do bem moral e das virtudes. Para uma pesquisa do belo em Tomás é impossível ter como base apenas seus textos correspondentes ao belo. A contribuição de estudos que considerem sobretudo sua teoria ontológica e sua conceitualização de tipo psicológico ou epistemológico é indispensável.

O presente trabalho objetiva a explicitação da noção e essência do belo com base nos textos de Tomás de Aquino. As pesquisas abordam as duas definições do belo formuladas por Tomás e se limitam à compreensão de suas partes integrantes e de noções conexas. Entretanto, o estado fragmentado dos textos e as contradições nas interpretações tornam difícil essa compreensão. Desse modo, adotamos a hipótese geral de que as duas definições do belo são conseqüentes reciprocamente, cuja demonstração

nos permite explicitar suas propriedades e o vínculo lógico que existe entre estas. Outra hipótese diz respeito à coerência na teoria do belo esboçada por Tomás de Aquino. Esta hipótese particular pertence ao segundo capítulo, sendo paralela e complementar à hipótese geral.

As etapas do trabalho incluem no primeiro capítulo a resenha da literatura que, dada a sua complexidade, optamos por separar da introdução; selecionamos as teses preliminares das interpretações mais relevantes, expondo à parte as teses envolvidas na discussão do problema da transcendentalidade do belo. No segundo capítulo, fazemos um levantamento dos textos de Tomás de Aquino referentes à definição ou caracterização do belo. Este capítulo é predominantemente sistemático, não se baseando apenas na análise dos escritos em ordem cronológica de apresentação. Assim, esperamos contribuir para mostrar a coerência teórica de Tomás acerca do belo. No terceiro capítulo, propomos a gênese da noção do belo, dividida em gênese conceitual e gênese empírica; desta última, fornecemos apenas uma sinopse. Trata-se de duas demonstrações contrárias: uma que procede pelas causas, pelo que é anterior (*a priori*) na noção ou determinação do belo, e outra pelos efeitos, pelo que é posterior (*a posteriori*) na mesma noção ou determinação. Com isso, pretendemos mostrar ao final do capítulo a implicação recíproca das duas definições do belo.

Do ponto de vista de um tratamento ideal, ainda poderíamos incluir duas abordagens. Um capítulo que apresentasse a analogia do belo, os seus modos de ser: por exemplo, o belo se diz de Deus, o ser mais belo (*pulcherrimus*) ou o ser mais do que belo (*superpulcher*),¹ ou se diz do Filho, a segunda pessoa divina,² ou se diz do universo, do corpo ou volume, do objeto artificial, do digno, das virtudes... E um capítulo que

¹ *In De div, nom.*, c.IV, n.341-345.

² *I Sent.*, d.31, q.2, a.1; *S. theol.* I, q.39, a.8.

tratasse do problema da transcendentalidade do belo que, na verdade, é um problema restrito aos intérpretes, nunca esteve presente em Tomás de Aquino. Afastaremos deliberadamente do campo de nosso trabalho essas duas abordagens e as remetemos a uma pesquisa posterior.

Falta agradecer a todos aqueles que de alguma forma colaboraram para este trabalho: a Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, por seu conhecimento e constante disponibilidade e dedicação durante o trabalho de orientação; por despertar em mim, com seu exemplo, grande admiração e gratidão; à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelas bolsas de doutorado no país e no exterior, possibilitando a realização da pesquisa; a Mário Bruno Sproviero, por sua amizade e conhecimento inestimáveis, sempre ajudando na elaboração do trabalho e contribuindo com reflexões; aos professores da Pontificia Università San Tommaso d'Aquino (Angelicum), em Roma, Albert Bagood, pelo acolhimento, e Alessandro Salucci, pela co-orientação e interesse demonstrado, especialmente pelos comentários bastante proveitosos nos encontros do Istituto San Tommaso; a Francisco Benjamin de Souza Netto, Roberto Romano da Silva, Leon Kossovitch e Lorenzo Mammi, como membros da banca, apresentando sugestões e críticas; a Gê, Profa. Dra. Angela Gordo, por sua presença ao meu lado e ajuda em todos os momentos importantes; e a meu pai, já falecido, e minha mãe, pelo apoio e compreensão, para os quais também dedico este trabalho.

Capítulo 1 As interpretações

Os debates em torno da teoria do belo de Tomás de Aquino tiveram grande impulso a partir da publicação do ensaio *Art et scholastique* de Jacques Maritain na década de 1920, representando um florescimento de estudos específicos. Há aspectos que foram muito discutidos, mas que são discordantes como o da percepção do belo e o da sua transcendentalidade. Certos enfoques também não foram abordados ou foram abordados sem suficiente relevo. Faremos aqui uma resenha dessa literatura, onde procuraremos expressar ou parafrasear os autores que contribuíram com as interpretações mais relevantes; contudo, reservamos para o capítulo de conclusões a crítica a essas interpretações. Não fazem parte da nossa exposição, com algumas exceções, os manuais de ontologia tomistas e neotomistas.

Antes de prosseguirmos, caberiam duas anotações preliminares. A primeira diz respeito ao privilégio da vista sobre o ouvido, paladar, olfato e tato. Relembremos que Aristóteles falava da primazia da visão sobre todas as outras sensações.³ Tomás de Aquino, seguindo esta concepção, considera a vista como o sentido externo mais cognoscitivo e imaterial.⁴ Nos textos onde se propõe a definir ou caracterizar o belo, fala principalmente da beleza visual. É, portanto, no contexto da beleza visual que se situam os debates em torno da teoria do belo e o quadro que deles esboçaremos. A segunda

³ Aristóteles, *Metafísica*, A, 980a21-26. Como observa Giovanni Reale: “La ferma convinzione della *superiorità della vista rispetto a tutti gli altri sensi* è un'altra caratteristica emblematica della spiritualità dei Greci, portata in primo piano già da Platone. (...) Si ricordi che, mentre la civiltà spirituale greca è una civiltà della 'visione' e della 'forma', la spiritualità ebraica è invece incentrata sull'“ascoltare”, sull'“udire” (la voce e la parola dei Profeti e di Dio)” Cf. G. Reale, *Aristotele - Metafísica: III. Sommari e commentario*, 1995, pp.19-20, nota 3.

⁴ *In I Metaph.*, lect.1, n.5-6.

refere-se à utilização do termo “estética”. Como se sabe, é um termo moderno, derivado etimologicamente do termo grego *αισθησις* (sensação, percepção) e definido pela primeira vez por Baumgarten em meados do século XVIII como “ciência do conhecimento sensível”, ligada à sensibilidade, à beleza, à arte e às relações entre a poesia e a retórica. Kant considera a estética como parte da crítica da razão e refere o juízo estético ao discernimento do belo e do sublime. Atualmente o termo é utilizado no senso lato de “filosofia do belo e da arte”, prescindindo da determinação histórica do conceito. É esta a aceção adotada por alguns intérpretes de Tomás de Aquino e que reproduziremos em alguns casos. Por ser um termo anacrônico à terminologia medieval, evitaremos o seu uso nos demais capítulos.

1.1. O problema do belo

No ensaio *Art et scholastique*,⁵ Jacques Maritain fornece a primeira contribuição importante para o estudo do tema. Faz uma abordagem teórica, em que se apóia amplamente na concepção do belo de Tomás de Aquino. De fato, distingue duas definições do belo em Tomás: uma “definição pelo efeito” e uma “definição essencial”. A definição que aparece na *Suma de teologia*, I, q.5, a.4, ad 1 (*pulchra enim dicuntur quae visa placent*) é uma definição pelo efeito, enquanto a definição que explicita os elementos do belo é uma definição essencial.⁶ A primeira exprime uma visão ou conhecimento intuitivo e um prazer. O belo é aquilo que causa prazer no ato do conhecimento em consequência da coisa conhecida, algo bom de se apreender.⁷ A segunda exprime a

⁵ Maritain, 1920; utilizamos a terceira edição, de 1935.

⁶ *Ibid.*, p.207, nota 47.

⁷ *Ibid.*, pp.35-36.

perfeição da proporção das coisas para o intelecto. Daí as três condições da beleza: “integridade, porque a inteligência ama o ente, proporção, porque a inteligência ama a ordem e ama a unidade, enfim e sobretudo, esplendor ou clareza, porque a inteligência ama a luz e a inteligibilidade”. A beleza é essencialmente um objeto do intelecto, mas também cai sob a apreensão da visão e audição à medida que servem ao intelecto.⁸

Maritain afirma que em Tomás de Aquino a clareza, luz ou esplendor da forma designa o essencial da beleza. A forma é o princípio de inteligibilidade da coisa, ao passo que toda proporção e ordem é obra do intelecto. A esse respeito, retoma a definição do opúsculo *De pulchro et bono* atribuída a Alberto Magno: a beleza é “o esplendor da forma sobre as partes proporcionadas da matéria”, ou “o esplendor da inteligência sobre uma matéria inteligentemente disposta”. O intelecto tem prazer com o belo porque “nele se reencontra e se reconhece e toma contato com sua luz própria”. A beleza sensível supõe o prazer da visão, da audição ou da imaginação e, no entanto, não há beleza sem algum prazer no intelecto.⁹

Em outra parte, evoca-se a definição de Tomás de Vio (o cardeal Cajetano) no seu comentário à *Summa de teologia* I-II, q.27, a.1, ad 3, segundo o qual o belo é uma espécie do bem (*pulchra est aliqua boni species*).¹⁰ Os gregos expressavam este aspecto numa única palavra: *χαλοχαγαθια*. Maritain reforça que o belo causa o amor, move o apetite e é essencialmente prazeroso. É próprio da beleza satisfazer o apetite no intelecto, a potência ou faculdade apetitiva naquela cognoscitiva. A esse respeito, compara textos do *Escrito sobre os Livros das Sentenças*,¹¹ das *Questões disputadas*

⁸ *Ibid.*, pp.37-38.

⁹ *Ibid.*, pp.38-39.

¹⁰ *S. Thomae Aquinatis Opera Omnia*, ed. Leonina, vol.6, 1891, p.192.

¹¹ *I Sent.*, d.31, q.2, a.1, ad 4.

*Sobre a verdade*¹² e da *Suma de teologia*.¹³ Em resumo, o belo coincide com o bem materialmente (*re seu subjecto*): é apetecível porque se reveste do aspecto de bem, a sua obtenção aparece para aquele que o apreende como boa. Mas o belo difere do bem quanto à noção (*ratione*):¹⁴ tem uma relação direta para com o conhecimento, pertencendo por si à causalidade formal, e uma relação necessária, embora indireta, para com o apetite. O belo consiste no bem especial que causa prazer à potência apetitiva na potência cognoscitiva porque satisfaz o apetite natural desta. O prazer no conhecimento é essencial ao belo e implicado na sua noção.¹⁵

No mesmo estudo, Maritain põe em relevo o problema da percepção do belo. Diz ele que nesta percepção, a clareza da forma, inteligível em si mesma, é apreendida “no sensível e pelo sensível”. O intelecto, por meio da intuição sensível, é posto em presença de uma inteligibilidade que brilha e apreende o universal ou inteligível, imediatamente sensível, sem discurso e sem esforço de abstração; tem prazer enquanto dispensado de todo esforço de abstração e raciocínio. Essa apreensão não se processa sob a noção de verdade (*sub ratione veri*), mas sob a noção de prazer (*sub ratione delectabilis*). Apenas posteriormente, o intelecto analisará pela reflexão as causas do prazer. Desviar-se dos sentidos para abstrair e raciocinar significa perder o contato com o esplendor do inteligível. Assim, o belo conatural (proporcionado) ao ser humano é o que causa prazer no intelecto por meio dos sentidos. O intelecto e os sentidos formam uma unidade, o

¹² *De ver.*, q.22, a.1, ad 12.

¹³ *S. theol.*, I, q.5, a.4, ad 1; I-II, q.27, a.1, ad 3.

¹⁴ Tomás de Aquino menciona, na *Expositio* sobre o *De divinis nominibus*, c.VII, lect.5, n.735, os quatro sentidos de *ratio*, a saber: (1) potência ou faculdade cognoscitiva, (2) causa ou determinação, (3) cálculo e (4) noção. Cf. Demers, 1932, pp.108-129; Krempel, 1952, pp.119, 310-312.

¹⁵ Maritain, *op. cit.*, pp.217-221, nota 57.

“sentido intelectualizado” (*sens intelligencié*), que suscita o prazer simultâneo no intelecto e sentidos.¹⁶

No artigo “L’*éthétique* de Saint Thomas”,¹⁷ Marc De Munnynck adota uma posição psicológica e ao mesmo tempo crítica em relação à Maritain. Assim sendo, observa que Tomás de Aquino, na sua abordagem ontológica, não descartou o ponto de vista psicológico. A definição essencial do belo em Tomás é *quod visum placet*. Seria um erro procurar ver aí uma descrição pelos efeitos ou pretender que a verdadeira definição esteja nas condições do belo objetivo (clareza, integridade e proporção harmoniosa). O prazer consecutivo ao conhecimento é absolutamente essencial à beleza, como o ato do intelecto à verdade e o ato da vontade ao bem. Se se quiser reduzir a definição às condições analíticas do belo objetivo, ou se introduzirá sub-repticiamente o prazer ou se reduzirá o belo à identidade com o verdadeiro e o ente. O próprio belo é um bem prazeroso (*bonum delectabile*), que por definição é proporcionado ao ser humano e finalizado nele. Ainda assim, o simples prazer no conhecimento não é suficiente para nos fazer experimentar o belo. Toda operação efetuada normalmente nos causa prazer, mas nem sempre é um “prazer estético” e o seu objeto não se torna belo. O prazer não deve resultar do conhecimento enquanto tal e sim da coisa conhecida; a coisa, sendo contemplada, nos causa prazer.¹⁸

De Munnynck conclui que, na concepção de Tomás de Aquino, o belo fornece algo absoluto ao conhecimento, sendo de certa forma relativo porque é finalizado no ser humano, no qual é um bem prazeroso. Tendo em conta estes dois aspectos, procura-se

¹⁶ *Ibid.*, pp.36-37; 40-41; 211-212, nota 56.

¹⁷ De Munnynck, 1923.

¹⁸ *Ibid.*, pp.232-233.

demonstrar a priori as condições essenciais do belo: clareza, integridade e devida proporção.

(1) O belo é antes de tudo cognoscível. A cognoscibilidade é absolutamente necessária ao belo; ela não é senão a clareza, que pode ser deduzida diretamente dos dois elementos da definição: *visum placet*; supõe que a coisa seja, não apenas conhecida, mas conhecida facilmente, sem esforço, pelo exercício normal e livre das potências ou faculdades da alma.¹⁹

(2) O belo causa prazer. É necessário que o ente belo seja bom e, principalmente, bom de se conhecer. Portanto, o belo tende à perfeição da coisa conhecida; ele é a natureza perfeita da coisa conhecida. Tal condição, resultante da definição do belo, remete à integridade, que implica a unidade na diversidade.²⁰

(3) O belo abrange a relação entre as diversas partes que o constituem e a relação para com o cognoscente. De Munnynck, apoiando-se principalmente na *Suma de teologia*, I, q.5, a.4, ad 1, sugere que a devida proporção é dupla: objetiva e subjetiva. De acordo com a primeira, pela visão tende-se a conhecer a essência de uma coisa ou o que ela é, e ela é o que é por meio de sua forma; tendemos, portanto, a conhecer as formas das coisas; porém, toda desproporção manifesta uma vitória da matéria sobre a forma; o ente desproporcionado não é bom e o conhecimento dele não causa prazer. De acordo com a

¹⁹ *Ibid.*, pp.239-240.

²⁰ *Ibid.*, p.241.

segunda, a coisa conhecida deve ser proporcional ao cognoscente, o que explica a relação essencial com aquele que apreende a noção do belo.²¹

Maurice De Wulf elabora o estudo *Art et beauté*,²² onde nos capítulos finais analisa as abordagens ontológica e psicológica do belo na escolástica do século XIII, incluindo as formulações de Tomás de Aquino. Diz ele que, neste período, a devida proporção e a clareza representam os elementos essenciais da beleza; o primeiro resume tudo o que a beleza inclui nas coisas, o segundo implica a intervenção de fatores psicológicos e a relação adequada da coisa contemplada para com a atividade contemplativa.²³

Temos, portanto, uma análise que procura precisar certa ontologia e psicologia do belo. Da parte da coisa exterior, De Wulf destaca a tese de que “a ordem e seus elementos são constitutivos da beleza”. Tomás de Aquino, neste caso, fala da devida proporção ou proporção adequada.²⁴ Da parte da impressão causada pelo belo, destaca a tese de que “o belo reside em uma devida adaptação da ordem das coisas à contemplação”. Esta correlação está contida na teoria da clareza ou esplendor do belo. A ordem deve resplandecer e para isto deve ser proporcionada às potências ou faculdades humanas de modo a causar um conhecimento fácil e pleno. A clareza é para o belo aquilo que a evidência é para o verdadeiro e diz respeito à forma da coisa. De Wulf evoca a definição do *De pulchro et bono* de que a beleza é “o esplendor da forma substancial ou accidental sobre as partes da matéria proporcionadas e limitadas”. Além disso, lembra que

²¹ *Ibid.*, pp.242-243.

²² De Wulf, 1943.

²³ *Ibid.*, p.228.

²⁴ *Ibid.*, p.211.

para Tomás de Aquino o belo tem relação com a forma, a saber, o belo inclui a noção de causa formal.²⁵

De Wulf ainda examina, no tocante à ontologia do belo, as teorias escolásticas que comparam o belo e o bem. A esse propósito, procura explicar a *Suma de teologia*, I, q.5, a.4, ad 1: a beleza e a bondade são idênticas se consideradas da parte da coisa, e são distintas se consideradas na sua relação para com aquele que as apreende. A beleza de um ente inclui a realização da sua forma, a sua perfeição. Ora, esta perfeição deve ser percebida por alguém; deve causar no cognoscente um prazer de contemplação. De Wulf ressalta que a identidade entre o belo e o bem implica uma restrição lógica: o bem tem maior extensão do que a beleza. Todos os indivíduos são bons, mas nem todos são belos, pois existem indivíduos cuja pobreza de seus elementos ontológicos não suscita “interesse estético”.²⁶

No que se refere à psicologia do belo, De Wulf sustenta que na escolástica do século XIII e em Tomás de Aquino a beleza é um tema vinculado ao conhecimento. A “atividade estética” é uma atividade de percepção que se completa no prazer. O ato central e primordial do conhecimento do belo é a abstração; confere à operação total o seu caráter estético. As sensações e as imagens servem ao intelecto que colhe nelas a ordem específica (*ratio ordinis*) e apreende a unidade da coisa, visto que a cognição da ordem é própria do intelecto. De Wulf nota que, na expressão *quae visa placent*, Tomás de Aquino terá utilizado a palavra *visa* em senso lato. De forma que as sensações e a inteligência cooperam na percepção do belo, a qual tem como objeto uma harmonia de noções abstratas no individual. Ao passo que o domínio próprio das sensações é o das linhas, superfícies, figuras, cores e sons, onde tudo é individual. Mas esta “intuição do

²⁵ *Ibid.*, pp.224-227.

²⁶ *Ibid.*, pp.216-217.

abstrato no individual” é para o intelecto uma operação inferior e menos perfeita do que seu ato de abstração na apreensão da verdade. A percepção do belo não alcança diretamente o abstrato, porque o apreende nas formas sensíveis e na sua clareza no individual.²⁷ De Wulf lembra que a impressão do belo é composta de percepção e prazer. A exemplo de Maritain, considera que a razão (ou intelecto) tem prazer com a perfeição e beleza, porque aí se reconhece; inclina-se ao que lhe é semelhante.²⁸ O belo “não é aquilo que causa prazer e sim aquilo cuja apreensão ou percepção causa prazer”.²⁹

No artigo “The Lure of Beauty”,³⁰ John Fearon procura fazer a gênese lógica e empírica da noção do belo em Tomás de Aquino e, a esse propósito, procede a partir de algo previamente conhecido nos dois casos. Do ponto de vista lógico, o termo “beleza” aplica-se a diversos sujeitos, mas não a todos os indivíduos de uma mesma classe; alguns indivíduos serão feios. Por isso, a beleza é um composto que abrange mais do que os elementos essenciais.³¹

Do ponto de vista empírico, a experiência do belo é certa intuição, uma experiência direta do individual, com um conseqüente prazer nessa intuição. É o que expressa a definição da *Suma de teologia*, I, q.5, a.4, ad 1: *pulchra enim dicuntur quae visa placent*. Esta definição é para Fearon o ponto de apoio da gênese empírica da noção do belo. De um lado, a percepção sensível é insuficiente para o conhecimento do belo; os animais, de fato, não apreciam a beleza. De outro lado, este conhecimento opõe-se ao raciocínio. Se nem a percepção sensível nem o discurso constituem a intuição da beleza, ela deve se

²⁷ *Ibid.*, pp.220-223.

²⁸ Ver *supra*, p.7.

²⁹ De Wulf, *op. cit.*, p.223.

³⁰ Fearon, 1945.

³¹ *Ibid.*, p.151. O termo “beleza” teria uma extensão particular, não universal. Fearon, aqui, parece reforçar a posição de De Wulf; ver. *supra*, p.12.

limitar a um tipo de juízo. Ora, toda beleza é verdadeira e sua percepção é um conhecimento verdadeiro. Mas a verdade consiste apenas no juízo. Daí, a intuição da beleza ser um juízo. Fearon, contradizendo De Wulf, diz que esse conhecimento excede a abstração, no sentido de que utiliza a contribuição harmoniosa de todas as potências ou faculdades cognoscitivas. Embora consista no ato do intelecto, os sentidos internos e externos necessariamente cooperam. Há uma “atividade conjunta de intelecto e sentidos” em que se apreende a beleza de modo imediato e sem discurso. Fearon remete à *Suma de teologia*, Suppl., q.92, a.2 que fala da potência ou faculdade cogitativa e sugere que nela se completa o aspecto cognoscitivo da experiência do belo; esgota-se a cognoscibilidade da coisa e a apreensão satisfaz a mente. Por isso, salienta que é totalmente desnecessário inventar uma nova potência ou um novo ato do intelecto para justificar a intuição da beleza.³²

Fearon acrescenta que os elementos ontológicos do belo (integridade, proporção e clareza) determinam sua cognoscibilidade. Depois de esboçar como Tomás de Aquino caracteriza estes elementos, examina o efeito próprio da beleza e da sua intuição. Fearon completa a gênese empírica com base na definição da beleza por meio da explicação do termo final (*placent*). Assim como o conhecimento da beleza é um processo que integra várias potências e vários atos destas potências, resultando no juízo, a experiência da beleza integra vários apetites, resultando no prazer. Há a satisfação do apetite natural dos sentidos com as cores e os sons e do intelecto com a verdade, pois a verdade é certo bem e fim do intelecto. O prazer na apreensão do belo é o repouso do apetite intelectual, a vontade, que unida ao intelecto tem prazer com o conhecimento pleno enquanto bem próprio da parte cognoscitiva. Fearon apóia-se na *Suma de teologia*, I-II, q.11, a.1, ad 2:

³² Fearon, *op. cit.*, pp.152-157. Fearon estará criticando Maritain e De Wulf; ver *supra*, pp.8-9; 12-13. Sobre a cogitativa como “órgão da experiência estética”, ver: Dasseleer, 1999, p.333.

perfectio et finis cujuslibet potentiae, inquantum est quoddam bonum, pertinet ad appetitivam. Há ainda, do lado do apetite sensível, a emoção do prazer com o objeto da sensibilidade, mas que permanece extrínseca ao prazer associado à beleza; integra a experiência do belo a modo de excesso de bem-estar, contribuindo para a unidade e não para a essência dessa experiência.³³

Tendo por finalidade precisar a relação entre a beleza e o bem, Fearon serve-se das tríades modo, espécie e ordem (*modus, species et ordo*) no bem, e integridade, proporção e clareza na beleza. O termo “bem” significa para Tomás de Aquino tanto a relação que confere acabamento quanto a causa desta relação. Com efeito, a ordem é a própria relação, ao passo que o modo e a espécie são as causas. O modo e a espécie determinam materialmente a coisa e a tornam apetecível, como um fim, capaz de conferir acabamento a outras coisas. Esta relação ou ordem completa formalmente o bem e lhe dá o caráter de causa final. Por sua vez, o termo “beleza” também significa duplamente a relação para com a potência cognoscitiva e a causa desta relação: a clareza é a relação, ao passo que a integridade e a proporção são as causas. A integridade e a proporção determinam materialmente a coisa para a clareza, a qual completa formalmente a beleza. Está claro que a clareza inclui a relação para com a potência cognoscitiva, assim como a ordem inclui a relação para com o apetite. A integridade e a proporção determinam a clareza, assim como o modo e a espécie são as causas que tornam o bem capaz de dar acabamento a um outro. Fearon complementa que a assimilação da beleza pela potência cognoscitiva pressupõe a integridade e a proporção, mas o próprio conhecimento ocorre em consequência da clareza. É o elemento formal entre os três elementos da beleza. Com base nas *Questões disputadas Sobre a verdade*, q.22, a.1, ad 12, Fearon conclui

³³ Fearon, *op. cit.*, pp.170-173.

que os elementos da beleza são considerados pelo apetite como determinações materiais do bem; “o que é formal na beleza é apenas material no bem”.³⁴

Edgar De Bruyne publica em seguida *Études d'esthétique médiévale*,³⁵ onde propõe a gênese histórica das noções “estéticas” em certos representantes da literatura latina medieval. No tópico dedicado a Tomás de Aquino, afirma que nas obras que precedem a *Suma de teologia*, Tomás não parece se separar da posição ontológica de Alberto Magno. No *Escrito sobre as Sentenças*, I, d.31, q.2, a.1, ad 4, assinala-se que o belo e o verdadeiro são apetecíveis porque aparecem como bens. O verdadeiro, o bem e o belo são definidos diversamente: o bem acrescenta ao verdadeiro o acabamento, enquanto o belo acrescenta ao bem a clareza da forma. Nas *Questões disputadas Sobre a verdade*, q.22, a.1, nota-se que o belo é o ente que possui medida e forma (*modus et species*); o bem acrescenta a estes aspectos a relação (*ordo*) que confere acabamento a outros. Ter uma forma e uma medida ou harmonia interna é a condição para conferir acabamento aos entes e irradiar um esplendor. O prazer do bem e do belo é fundamentalmente idêntico: um aquietamento do apetite. Na *Expositio* sobre o *De divinis nominibus* c.4, lect.5, n.356, declara-se que o belo implica uma relação para com o conhecimento, mas não está claro se se define o belo como conhecimento do bem, ou como bem específico do conhecimento. De Bruyne completa que, na *Expositio*, Tomás de Aquino “não oferece nada de particularmente original em matéria de estética”.³⁶ A *Suma de teologia*, porém, marca um progresso decisivo em relação aos textos anteriores. Todos os outros autores haviam definido o belo em relação às qualidades da coisa; Tomás de Aquino, retomando a posição psicológica de Alexandre de Hales, define o belo em relação ao conhecimento.

³⁴ *Ibid.*, pp.179-181.

³⁵ De Bruyne, 1946.

³⁶ *Ibid.*, pp.278-281.

Os dois textos fundamentais de Tomás a esse respeito são a *Suma de teologia*, I, q.5 a.4, ad 1 e I-II q.27, a.1, ad 3.³⁷

De Bruyne examina os dois aspectos do conhecimento do belo: um “representativo” (*visio, apprehensio*) e outro “emotivo” (*placet*). Do ponto de vista emotivo, segue Maritain e Fearon, dizendo que toda ação natural, incluindo a inteligência, é realizada tendo um fim e supõe uma inclinação. Há uma inclinação ao verdadeiro e um prazer de conhecer, há uma inclinação ao bem e um prazer com sua obtenção. Não há prazer da visão do belo sem certo apetite de ver e contemplar. O bem causa prazer pelo acabamento que confere, o verdadeiro, pela adequação do juízo às coisas e o belo, pela simples apreensão da forma. No belo, “o prazer de ‘ver’ é constitutivo e essencial” (*pulchrum enim dicuntur quae visa placent*), ao passo que para a definição do bem e do verdadeiro, o prazer é acessório.³⁸ Do ponto de vista representativo, De Bruyne toma posição: a *apprehensio* de que fala a *Suma de teologia*, I-II, q.27, a.1, ad 3 “não é nem puramente sensível nem puramente abstrata e sim essencialmente intuitiva”; apresenta-se psicologicamente como unidade sintética de sentidos e intelecto. Tal posição mostra afinidade com aquela de Maritain.³⁹ Para apoiar a sua tese, De Bruyne recorre às *Questões disputadas Sobre a verdade*, q.2, a.6, ad 3: *non enim proprie loquendo sensus aut intellectus cognoscunt sed homo per utrumque*. A intuição é um ato do ser humano inteiro, qualquer que seja a maneira de se conceber a relação entre a sensibilidade e o intelecto; mas supõe a “imanência” do intelecto na sensibilidade. Embora a sensação seja a primeira condição da intuição, é o intelecto que apreende o significado da coisa percebida e da percepção pura. A intuição total supõe a união da razão com a percepção.

³⁷ *Ibid.*, pp.281-282.

³⁸ *Ibid.*, pp.285-286.

³⁹ Ver *supra*, pp.8-9.

Na intuição do belo particularmente, o prazer tem uma função formal: é o prazer do puro conhecimento; conhece-se a beleza sensível por si mesma, quer dizer, a forma sensível na adequação de suas proporções e cores.⁴⁰

Por outro lado, De Bruyne acena com um aspecto relevante da comparação entre o belo e o bem. O belo e o bem distinguem-se, pois de um lado, a “intuição prática” serve ao apetite e à satisfação das necessidades vitais e, de outro lado, a “intuição estética” é determinada pelo prazer da intuição em si mesma. É um prazer desinteressado e, portanto, desvinculado das necessidades vitais. O intelecto, que está unido aos sentidos, explica o caráter desinteressado na intuição. Este caráter, no entanto, não impede a identidade entre o belo e o bem, porque as mesmas formas podem interessar o prazer do puro conhecimento e os instintos (ou apetites) de reprodução e conservação, como é o caso da beleza da mulher e do aspecto dos alimentos.⁴¹

Ainda segundo De Bruyne, Tomás de Aquino admite duas condições fundamentais da beleza. Para que exista a beleza, a primeira condição é a de que uma coisa sensível se faça presente ao conhecimento e manifeste certas características próprias: perfeição, proporção e clareza. A segunda condição é a de que um sujeito humano deixe de apetecer o bem prático e entregue-se ao prazer do conhecimento da adequação pura.⁴²

No estudo *Il problema estetico in Tommaso d’Aquino*,⁴³ Umberto Eco se destaca por abordar o tema de maneira historiográfica. No que concerne à definição do belo, reforça a concepção de Maritain de que a expressão *visa placent* é uma definição pelo efeito. Esta expressão, segundo ele, está para o belo assim como a expressão *quod omnia appetunt* para o bem. O bem não é apenas o que todas as coisas apetecem e sim o ente de tal

⁴⁰ De Bruyne, *op. cit.*, pp.286; 288-289; 297.

⁴¹ *Ibid.*, p.289.

⁴² *Ibid.*, p.297.

modo perfeito que aparece como termo do apetite e causa final. É semelhante com o verdadeiro: há o verdadeiro formal e o verdadeiro ontológico, respectivamente a adequação da coisa ao intelecto e a coisa mesma na sua “estrutura ontológica”. Tanto o bem quanto o verdadeiro, ontologicamente, significam a perfeição da coisa. Notemos que esta distinção entre formal e ontológico corresponde à distinção entre *ratione* e *subjecto* presente em Tomás de Aquino. Eco estende a distinção ao belo: este constitui-se formalmente como certa relação entre aquele que apreende e a coisa, mas a coisa na sua estrutura ontológica tem elementos (integridade, proporção e clareza) que se oferecem à contemplação.⁴⁴

Posto isto, leva-se em conta a expressão dos três critérios formais do belo (integridade, proporção e clareza) introduzidos na *Suma de teologia*, I, q.39, a.8. Para fazer o exame destes critérios, Eco desenvolve uma teoria da forma, em que a própria forma é examinada em seu aspecto “estético”. Eco estabelece previamente que o conceito de forma é “o conceito chave do pensamento estético de Tomás”. A esse respeito, distingue os significados de *forma* em Tomás de Aquino. Em senso estrito, *forma* é a *εντελεχεια* aristotélica, o “princípio estrutural da coisa”, que entra em composição com uma matéria para constituir a coisa; é o ato, a perfeição e a determinação da coisa. Outro sentido é aquele de *μορφη* (*figura*), a qualidade como delimitação quantitativa de um corpo segundo o aspecto externo. Em senso lato, *forma* é a essência, isto é, a substância vista como passível de definição e compreensão; neste sentido, a forma, princípio de atuação da substância, pode indicar a própria substância. A beleza, que se identifica com a perfeição da coisa, a qual se funda no próprio ser (*ipsum esse*), não pode não se fundar

⁴³ Eco, 1956; utilizamos a segunda edição, de 1970.

⁴⁴ *Ibid.*, p.82.

na forma e, conseqüentemente, na substancialidade.⁴⁵ Ora, Eco sustenta que cada um dos três critérios formais do belo remete à noção de forma. Em resumo, a proporção constitui ontologicamente as coisas, diz respeito à substância e forma; a integridade é a perfeição, quer dizer, a inteireza da coisa segundo sua forma; enfim, a clareza comunica a forma, atuando como princípio na relação de visualização do belo. A coisa perfeita, que é íntegra e proporcionada, está disposta ontologicamente para ser julgada bela, no entanto, só é julgada como tal por meio da visão, ocasionando outra proporção, aquela entre a coisa conhecida e o cognoscente. Só então a forma se expressa; ou melhor, aquele que a apreende torna expressiva a forma. A clareza resulta do encontro da forma íntegra e proporcionada com a visão.⁴⁶ Daí a objeção de Eco às interpretações (inclusive a de Fearon)⁴⁷ que concebem a clareza como elemento formal e a proporção como elemento material.⁴⁸

Eco também se ocupa da natureza da percepção do belo. Pergunta qual a função da *visio* na percepção ou compreensão do belo: se é um ato constitutivo da beleza, ou se é um ato de constatação de uma realidade bela. A visão do belo é a apreensão de uma realidade formal, composta de proporção, integridade e clareza, e que causa prazer. A proporção e a integridade são “critérios de perfeição ontológica”, ao passo que a clareza é a capacidade da forma de se expressar como proporcionada e íntegra quando apreendida. A *visio* não cria a beleza, pois suas condições ontológicas subsistem na coisa nem é a constatação de uma realidade bela. É, na verdade, a “atuação estética de uma perfeição ontológica”.⁴⁹ Eco se opõe às soluções que colocam a *visio* entre a percepção

⁴⁵ *Ibid.*, pp.93-99.

⁴⁶ *Ibid.*, pp.93; 112-132; 145-153.

⁴⁷ Ver *supra*, pp.15-16.

⁴⁸ Eco, *op. cit.*, p.150.

⁴⁹ *Ibid.*, pp.229-231. Eco, 1987, pp.108-109.

sensível e a abstração. A intuição de que falam Maritain e De Bruyne⁵⁰ (bem como De Wulf e Fearon)⁵¹ é um conceito moderno e estranho ao sistema de Tomás de Aquino. É impossível um conhecimento que colha o inteligível ou forma no sensível antes do esforço de abstração.⁵² Ver uma coisa como bela significa “discernir sua estrutura metafísica e física” exhaustivamente, em todas as suas referências e implicações. É compreender a razão da sua harmonia, e não se compreende esta razão em um ato simultâneo e sim compondo e dividindo por meio de uma série de juízos. Enfim, é descobri-la na sua perfeição. Mas notar a perfeição de uma coisa é vê-la na sua verdade ontológica e julgá-la adequando o juízo a esta verdade. Desse modo, a visão do belo situa-se na culminância da segunda operação do intelecto: a composição e divisão pela qual jugamos. A própria abstração (*simplex apprehensio*) fornece as condições da “compreensão estética”, ao passo que somente o ato do juízo permite um conhecimento exaustivo da coisa. Eco observa que Tomás de Aquino fala de *apprehensio*, termo que evoca um conhecimento imediato, não discursivo. Isto quer dizer que a visão do belo não é a composição do juízo e sim a apreensão da “harmonia estrutural” que a composição descobre. De fato, todo esforço judicativo tem sempre um resultado estético. Quando o esforço se aquieta na definição, a coisa se rende à visão do belo. A esse respeito, nas *Questões disputadas Sobre a verdade*, q.22, a.1, ad 12, define-se a paz como a tranqüilidade da ordem realizada. Do lado ontológico, é a perfeição do ente organizado e, do lado epistemológico, o prazer da visão que admira sem apetite e sem esforço a

⁵⁰ Ver *supra*, pp.8-9; 17-18.

⁵¹ Ver *supra*, pp.12-14.

⁵² Eco, 1970, pp.87-88; 232; 1987, pp.110-111.

harmonia que o juízo lhe descobriu. Eco ressalta que não se pode admitir com Maritain⁵³ um prazer pleno e total antes do esforço de abstração.⁵⁴

Na conclusão,⁵⁵ Eco fala da descoberta de uma aporia. Trata-se da contradição central do “sistema estético” de Tomás de Aquino, encontrada como resultado lógico de um procedimento dedutivo com conceitos do próprio sistema. Este resultado, na verdade, é obtido a partir do ponto de vista da percepção do belo inserido por Eco. Com efeito, argumenta ele que a apreensão do belo deve ser preparada pelo juízo intelectual, isto é, por um conhecimento exaustivo da coisa, porém a “estrutura formal” da coisa natural é de tal modo complexa que dificilmente o ser humano pode conhecê-la plenamente. O conhecimento que se requer no fim da compreensão estética é o “conhecimento substancial” que o Criador tem da coisa. Apenas Deus pode ter tal conhecimento e, portanto, pode ver tudo como belo. O ser humano, diante da beleza natural, apreende formas acidentais, figuras e superfícies; na maior parte das vezes, não colhe a beleza substancial que se identifica com a perfeição ontológica. Diversa é a situação diante da forma artística (ou artificial). Como forma acidental, é aquela que o ser humano mais compreende e considera conatural a ele. Eco se apóia principalmente na *Expositio* sobre o *De anima*, II, lect.2, n.235: *formae artificiales accidentia sunt, quae sunt magis nota, quoad nos, quam formae substantiales, utpote sensui propinquiora*. Desse modo, as criações da arte “pertencem ao mundo estético do homem de maneira mais completa”, ao passo que as formas naturais devem ser, em última análise, inacessíveis à apreensão humana. O sistema de Tomás de Aquino exigiria esta afirmação por necessidade

⁵³ Ver *supra*, p.8.

⁵⁴ Eco, 1970, pp.235-240; 1987, pp.111; 122-123.

⁵⁵ *Id.*, 1970, p.243.

dedutiva; também exigiria dizer que o prazer estético diante das formas naturais é impossível praticamente.⁵⁶

Etienne Gilson inclui em *Elements of Christian Philosophy*⁵⁷ uma breve interpretação, dando continuidade em certos aspectos à abordagem de Eco. Ao examinar a *Suma de teologia*, I, q.5, a.4, ad 1, põe em relevo o conceito de forma. Tomás de Aquino ali compara a definição do belo (*id quod visum placet*) com a definição do bem (*id quod omnia appetunt*). O belo diz respeito à forma da coisa enquanto vista, assim como o bem diz respeito à mesma forma enquanto apetecida. Mas o belo, antes de ser o prazer na apreensão de certas formas, é o que nestas formas as torna objetos de uma apreensão prazerosa. Isto nos obrigaria a pensar a beleza tanto na “estrutura” da potência cognoscitiva quanto na “estrutura” da coisa conhecida.⁵⁸

Gilson, em seguida, passa ao conceito de proporção. De fato, mostra que o belo requer uma tripla proporção: entre a potência cognoscitiva e a coisa conhecida; entre os elementos que constituem o cognoscente; e entre os elementos que constituem a coisa conhecida. Cada qual, potência cognoscitiva e coisa conhecida, consistem em estruturas complexas de elementos e a relação entre ambas é uma proporção. O belo é o conhecimento de uma “semelhança substancial entre dois entes proporcionados”. Uma vez que toda semelhança diz respeito à forma, o belo tem relação para com a causa formal. Além disso, o prazer acompanha o conhecimento do belo; porém não constitui a própria beleza, apenas denuncia a sua presença; comprova a excelência da comensuração entre a potência cognoscitiva e a coisa conhecida.⁵⁹

⁵⁶ *Ibid.*, pp.243-247.

⁵⁷ Gilson, 1960.

⁵⁸ *Ibid.*, pp.160-161.

⁵⁹ *Ibid.*, pp.161-162.

O comentário de Gilson também encerra um exame sobre os elementos que constituem o belo. A esse propósito, menciona-se a *Expositio* sobre o *De divinis nominibus* c.4, lect.5, n.340, onde se diz que toda coisa é bela segundo sua forma, por meio da qual a coisa tem o ser (*esse*). Gilson afirma que os elementos que constituem o belo se relacionam direta e imediatamente com atributos intrínsecos no ente (*ens*) como a integridade, pois a perfeição é a atualidade no ente; a proporção ou harmonia, pois conta entre os elementos essenciais do bem (*modo, species et ordo*); e a clareza, pois a luz em si mesma é bela.⁶⁰

No estudo *Die Ästhetik des Thomas von Aquin*,⁶¹ Francis J. Kovach apresenta uma análise genética e outra sistemática dos textos de Tomás de Aquino. Na análise genética, procura justificar, por meio do progresso especulativo de Tomás, uma “doutrina estética”. O *Escrito sobre as Sentenças* enumera três elementos constitutivos do belo: esplendor, proporção e grandeza. Esta postura pertence ao período inicial da atividade literária de Tomás de Aquino, em que se apóia nas autoridades (Aristóteles, Dionísio Areopagita e Agostinho). É, porém, na *Suma de teologia* e na *Expositio* sobre o *De divinis nominibus* que Tomás estabelece os fundamentos de sua teoria do belo. Esta teoria compreende três elementos: integridade, proporção e clareza. O primeiro (grandeza) é de origem aristotélica, sendo substituído pelas noções de integridade ou perfeição; o segundo (proporção) é de origem aristotélica-dionisiana; o terceiro (clareza) é de origem dionisiana, mas de raiz platônica-plotiniana, sendo substituído pela noção aristotélica de *forma*. O ápice da evolução especulativa de Tomás de Aquino ocorre na *Expositio* sobre o *De divinis nominibus*, c.IV, lect.5, n.339; 349 e 355, onde apresenta a clareza como essencialmente vinculada à forma.

⁶⁰ *Ibid.*, pp.162-163.

⁶¹ Kovach, 1961.

Na análise sistemática, trata-se de desenvolver os resultados obtidos na análise anterior. Kovach observa que as definições da *Suma de teologia*, I, q.5, a.4, ad 1 e I-II, q.27, a.1, ad 3 não fornecem uma definição essencial e sim nominal. Não exprimem o que é o belo, mas o que o belo causa em nós. O belo, que por meio de seu conhecimento causa prazer, não depende deste conhecimento ou prazer e diz respeito propriamente à sua existência (*Dasein*). Com efeito, Tomás de Aquino não fornece uma definição formal para a essência da beleza.⁶² Ora, o ente (*Seiende*) não pode ser definido formalmente; não é um gênero nem comporta diferença específica. Assim como nenhum transcendental, incluindo a beleza,⁶³ pode receber uma definição formal. Podemos fazer apenas descrições da essência da beleza. Os textos que definem ou descrevem a essência da beleza são incompletos e nenhum deles define os três elementos essenciais (integridade, proporção e clareza). Kovach considera que o texto principal da doutrina sobre a “essência objetiva da beleza” é a *Suma de teologia*, I, q.38, a.8, onde Tomás de Aquino nos mostra como teria elaborado sua doutrina de modo aposteriorístico, partindo da experiência da beleza (*pulchra sunt quae visa placent*), isto é, da “essência subjetiva-relativa da beleza”. Tomás menciona a integridade como primeira determinação fundamental do belo, que como tal só pode ser demonstrada a posteriori. O próprio termo *magnitudo* (grandeza, extensão), proveniente de Aristóteles, é utilizado por Tomás em senso próprio e em senso metafórico e, neste último sentido, exprime a integridade ou perfeição. A integridade precede a proporção e a proporção, a clareza.⁶⁴

Kovach aponta uma segunda definição da beleza com base na comparação entre as doutrinas da ordem e da beleza. A beleza tem uma ordem objetiva que inclui três

⁶² *Ibid.*, pp.103-104.

⁶³ *Ibid.*, p.104, nota 7.

⁶⁴ *Ibid.*, pp.104-107; 112-113; 124;127.

requisitos: integridade, proporção e clareza; enquanto a ordem também é definida por três elementos: distinção das partes, concordância das partes e ordem específica. As noções de ordem e de beleza coincidem, donde o primeiro elemento em ambas, bem como o segundo e o terceiro, serem idênticos, mesmo que tenham denominações diferentes: o que na ordem é denominado distinção das partes corresponde à integridade; o que é denominado concordância das partes corresponde à proporção; e o que é causa formal, isto é, a ordem específica constituindo uma unidade formal, corresponde à clareza.⁶⁵ Em outros termos, “a doutrina da ordem representa e define a essência da beleza como ordem”.⁶⁶ A distinção das partes é a matéria remota; a concordância das partes, a matéria próxima; e a ordem específica, a forma da ordem. Analogamente, a integridade é a matéria remota; a proporção, a matéria próxima; e a clareza, a forma da beleza. A integridade é anterior à proporção e a proporção, à clareza. Com efeito, na criação da beleza, primeiro é preciso que a coisa tenha tudo o que necessita; segundo, que todas as partes ou princípios tenham entre si a correspondente proporção para a determinação do todo. Por isso, a integridade seria o fundamento ou causa material da proporção. Se estas duas exigências forem satisfeitas, realiza-se uma “unidade de ordem ontologicamente interna”. Esta unidade formal da ordem é inteligível para um observador racional, possui clareza e, portanto, oferece-se a um sujeito capaz da “experiência estética do prazer”.⁶⁷

Também são abordadas as conseqüências “objetivas” (transcendentalidade e analogia da beleza) e “subjetivas” (inteligibilidade e experiência da beleza) da doutrina de Tomás de Aquino. No tocante à experiência da beleza, Kovach examina o processo cognoscitivo no conhecimento da beleza e, em seguida, o processo apetitivo no prazer do

⁶⁵ *Ibid.*, pp.158-159.

⁶⁶ *Ibid.*, p.163.

⁶⁷ *Ibid.*, pp.163-165.

belo. Diz ele, em relação ao primeiro processo, que o “conhecimento estético” para Tomás começa com a atividade dos sentidos e completa-se no intelecto racional. Há uma hierarquia dos sentidos externos no conhecimento da beleza: a visão tem preeminência sobre a audição; é mais espiritual, sutil, elevada, universal e nobre do que todos os outros sentidos externos.⁶⁸ Toda a doutrina da beleza de Tomás “é construída quase que exclusivamente sobre a beleza visível”.⁶⁹ Os objetos dos outros sentidos externos, exceto os da audição, não são denominados belos. No entanto, isto não significa que os outros três sentidos (olfato, paladar e tato) estariam completamente excluídos do conhecimento da beleza e não teriam nenhuma “função estética”.⁷⁰ De todo modo, um objeto, em primeiro lugar visível e audível, apresenta-se aos sentidos externos, cuja informação é conduzida posteriormente aos sentidos internos, a saber, ao sentido comum e à imaginação (*Phantasie*). Assim que a imagem sensível do belo é formada na imaginação, o intelecto agente opera sobre a imagem e abstrai “as relações e a clareza inteligível”. É a etapa racional do conhecimento da beleza, isto é, a apreensão da beleza de que fala a *Suma de teologia*, I-II, q.27, a.1, ad 3. Só a razão é capaz de apreender a beleza em si mesma; só o intelecto é capaz de apreender a forma de uma coisa. Kovach nota que, aqui, não se trata do conhecimento da forma substancial ou accidental e sim da integridade, proporção e clareza que a forma produz. Enfim, não se trata da abstração da forma em relação à matéria, a formação do conceito de beleza.⁷¹ O intelecto agente volta-se para a imagem ou fantasma e, sem conceito, contempla a sua ordem e respectiva beleza. A beleza é ordem, e a ordem é um objeto de conhecimento proporcionado ao intelecto agente, um conhecimento que lhe é conatural, intuitivo e prazeroso. Kovach

⁶⁸ *Ibid.*, p.238.

⁶⁹ *Ibid.*, p.239.

⁷⁰ *Ibid.*, p.239.

alerta que este conhecimento não se confunde com a separação (*separatio*),⁷² a distinção operada pela composição e divisão (a segunda operação do intelecto, o ato do juízo), que supõe tanto o intelecto agente quanto o paciente. O conhecimento da beleza precede o juízo, não inclui o intelecto paciente.⁷³ É de notar que, nesta interpretação, Kovach contradiz Eco e confirma de certo modo a posição de De Wulf.⁷⁴

A segunda etapa da experiência da beleza é o prazer do belo. Kovach examina a teoria de Tomás de Aquino que estabelece o sentido como proporção. O prazer origina-se nos sentidos, porém, pode ser causado por meio do belo na visão e audição à medida que seja proporcionado ou adequado a estes dois sentidos. Como o belo tem uma proporção ontológica, também é belo sensivelmente e semelhante à natureza da visão ou audição e à proporção que as caracteriza. Desse modo, na percepção do belo o sentido encontra e obtém o objeto próprio de seu apetite natural. O prazer sensível é o repouso e apaziguamento do sentido que surge no momento da percepção do belo. Este prazer, no entanto, é apenas uma parte do “prazer estético”, que tem como essencial o prazer racional (da vontade). Na relação formal da beleza para com o intelecto, há uma relação material da beleza para com a vontade; pois o elemento material da beleza é o bem e o elemento formal, o verdadeiro.⁷⁵

⁷¹ *Ibid.*, pp.239-241.

⁷² Sobre a noção de separação, ver: L. B. Geiger, “Abstraction et séparation d’après S. Thomas (In De Trinitate q.5, a.3)”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 31(1947), pp.3-40; Tomás de Aquino, *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio: questões 5 e 6*, tradução e introdução de Carlos Arthur R. do Nascimento, 1999, pp.27-39.

⁷³ Kovach, “Análise tomista do conhecimento estético”, 1963, pp.26-29; 32-33.

⁷⁴ Ver *supra*, pp.12-13; 20-22.

⁷⁵ Kovach, 1961, pp.246-247; 250.

No estudo *About beauty, A Thomistic Interpretation*,⁷⁶ Armand A. Maurer opera um deslocamento conceitual em relação às interpretações de Eco e Gilson. Diz ele que a beleza em Tomás de Aquino funda-se, em última análise, não nas formas ou essências das coisas, mas no seu ser (*esse*).⁷⁷ Com efeito, o fundamento do belo é o ser, não a forma. Da atualidade do ser origina-se todo o ente (*ens*), incluindo a sua beleza. Maurer entende que a beleza é a atualidade da forma e do ser, *formositas actualitatis* segundo Tomás de Aquino; atualidade que é a causa da integridade, proporção e clareza na coisa. Esta atualidade por si mesma não explica completamente a beleza e, portanto, devemos acrescentar a relação para com aquele que a apreende, aquele que conhece a coisa e tem prazer no seu conhecimento. As definições da beleza contidas na *Suma de teologia*, I, q.5, a.4, ad 1 e I-II, q.27, a.1, ad 3 exprimem uma relação necessária para com a percepção. Outro elemento necessário é o prazer que acompanha a apreensão. Embora complexa, a definição tem como propriedade central o ser, que em nossa experiência é sempre limitado e determinado por uma forma.⁷⁸

Maurer dedica um capítulo à parte ao problema da percepção do belo. Distingue a atitude estética das atitudes cognoscitiva e apetitiva. A “atitude cognoscitiva” tem como fim pôr o intelecto em conformidade com a coisa conhecida; o ente se relaciona para conosco como inteligível ou verdadeiro. A “atitude apetitiva”, na qual tendemos a algo, tem como fim obter uma coisa; o ente se relaciona para conosco como bem, algo que nos confere um acabamento ou perfeição. Finalmente, a “atitude estética” tem como fim o prazer na percepção da coisa; o ente se relaciona para conosco como belo. Esta atitude abrange o conhecimento e o amor; tem algo em comum com a atitude cognoscitiva e

⁷⁶ Maurer, 1983.

⁷⁷ *Ibid.*, p.4.

⁷⁸ *Ibid.*, pp.7; 16-17.

participa da atitude apetitiva. Maurer pondera que o conhecimento da beleza é intelectual, porém todo o nosso conhecimento adquire-se pelos sentidos.⁷⁹ A beleza conatural ao ser humano é a beleza sensível. Integridade, proporção e clareza tornam-se presentes ao intelecto por meio da intuição dos sentidos externos e internos. Esta intuição, especialmente a visão e a audição, é o meio pelo qual acontece a “experiência estética”. Maurer declara, na esteira de Fearon e De Bruyne,⁸⁰ que na percepção da beleza “sentidos e intelecto funcionam juntos”, resultando no prazer do apetite sensível e na satisfação do apetite racional ou vontade. A percepção da beleza culmina no juízo estético, que não é a conclusão de um processo discursivo como pretendeu Eco,⁸¹ e sim a “expressão de uma experiência imediata, intuitiva de algo belo”.⁸²

1.2. O problema da transcendentalidade do belo

É um fato bem notado que Tomás de Aquino não fala explicitamente do belo como um transcendental, uma propriedade do *ens*. O problema sempre esteve ausente em seus textos e, no entanto, alguns supõem que teria sustentado essa transcendentalidade implicitamente. Faremos a exposição dos intérpretes que afirmam ou negam ser o belo um transcendental. Em primeiro lugar, vamos nos ater a algumas teses que afirmam a transcendentalidade do belo em Tomás de Aquino.

Maritain⁸³ considera que a lista dos seis transcendentais (*ens, res, unum, aliquid, verum e bonum*) não é exaustiva, e se nela Tomás de Aquino não inclui o belo, é porque

⁷⁹ Ver *supra*, p.8.

⁸⁰ Ver *supra*, pp.13-14; 17-18.

⁸¹ Ver *supra*, pp.20-22.

⁸² Maurer, *op. cit.*, pp.31-40.

⁸³ Maritain, *op. cit.*, p.49 e notas 66, 67 e 68.

este se reduz ao bem: o belo e o bem são idênticos no sujeito. Diferem, todavia, segundo a noção. Configura-se o mesmo caso de todos os transcendentais, que se identificam do ponto de vista ontológico e diferem do ponto de vista estritamente lógico ou nocional. Assim como o bem, o belo não pode não ser uma propriedade do ente (*ens*) e pertenceria à ordem dos transcendentais. Quer dizer: o belo não é um acidente acrescentado ao sujeito; acrescenta ao ente uma relação de razão: é o próprio ente causando prazer na intuição presente em uma natureza intelectual. Maritain define o belo como “o esplendor de todos os transcendentais reunidos”. Onde há algo existente, há ser, forma e medida; e onde há ser, forma e medida, há certa beleza. Ao passo que a beleza é atribuída por eminência a Deus, que é ser, unidade e bondade. Com efeito, o belo é um termo análogo, pois segundo diversas naturezas se predica de diversos sujeitos. Os conceitos análogos dizem-se propriamente de Deus, o analogado superior, no qual a perfeição que designam existe de modo eminente.

De Bruyne⁸⁴ assinala que as três propriedades do belo qualificam a forma como tal, não faltam em nenhuma coisa, e todo cognoscente pode ter prazer com o belo à medida que apreende por intuição uma forma. O belo seria transcendental para Tomás de Aquino, sendo análogo na ordem dos entes. Desse modo, as três propriedades estão presentes analogamente nas formas e aparecem nas coisas segundo diversos graus de perfeição. Quanto mais perfeitas, mais resplandesce nas coisas a beleza. Mas somente isso não é suficiente. O prazer do conhecimento daquele que apreende é condição para o aparecimento do belo. A beleza não se limita à beleza sensível. Quanto mais puro e espiritual for o prazer do conhecimento, mais a beleza aparece.

⁸⁴ De Bruyne, *op. cit.*, pp.297-298.

No artigo “La beauté, propriété transcendente chez les scolastiques (1220-1270)”,⁸⁵ D. Henri Pouillon apresenta uma pesquisa historiográfica e constata que Tomás de Aquino quase não se ocupa do belo, nem fala da sua universalidade, nem se interessa por seu caráter transcendental. Os elementos estranhos ao seu pensamento filosófico explicam o estado da questão. Tomás examina, nas *Questões disputadas Sobre a verdade*, as três propriedades transcendentais (uno, verdadeiro e bem) sem mencionar o belo. Posteriormente, admite na *Expositio* sobre o *De divinis nominibus*, apoiando-se em Dionísio e no comentário homônimo de Alberto Magno, que todo ente é belo. Mais tarde, na *Suma de teologia*, não menciona a extensão universal do belo. Os intérpretes que sustentam ser o belo uma propriedade transcendental continuam a obra de Tomás, realizando o que ele não fez na *Expositio*, a saber, uma síntese mais harmoniosa entre o “aristotelismo” e o “neoplatonismo”.

Eco⁸⁶ observa que Tomás de Aquino descreve o universo como uma *πανκαλία*, isto é, uma hierarquia de entes, enorme harmonia, em que “todo ente tem em si condições estáveis de beleza”. Tomás consideraria o belo um transcendental, uma propriedade estável do ente. Neste sentido, o universo é uma hierarquia de entes, cada qual tendo uma participação própria e existindo dentro de limites definidos e estáveis. Cada beleza no universo é um bem, e tanto o belo como o bem se fundam na forma, que é a causa pela qual todo ente é em ato. Eco, ao contrário de Pouillon, acredita que a *Suma de teologia* não concede menos à transcendentalidade do belo do que a *Expositio* sobre o *De divinis nominibus*. Uma vez que tal posição se havia tornado implícita em todo o sistema, não foi mais preciso insistir sobre essa transcendentalidade.

⁸⁵ Pouillon, 1942, pp.312-314.

⁸⁶ Eco, 1970, pp.66-68.

No artigo “The Transcendentality of Beauty in Thomas Aquinas”,⁸⁷ Kovach extrai de certas passagens de Tomás argumentos que atestariam a transcendentalidade do belo.

(1) O primeiro argumento é formado a partir da “definição metafísica” da beleza. A *Suma de teologia*, I, q.39, a.8 expressa que a beleza requer integridade ou perfeição, devida proporção ou harmonia, e clareza. Como a integridade é idêntica à perfeição e a perfeição, ao bem, que é um transcendental, esse requisito para a beleza realiza-se em todo ente. Há também uma proporção em Deus e certa proporção entre a potência e o ato em todo ente. Enfim, como a forma por si é beleza e produz a beleza por meio do esplendor, tanto em Deus como nas criaturas se realiza o requisito final para a beleza. Portanto, Tomás de Aquino sustentaria a transcendentalidade da beleza em virtude da sua definição metafísica.

(2) O segundo argumento resulta da predicabilidade da beleza. A beleza se diz de Deus e de todas as criaturas. É predicável de todo ente e, portanto, seria um transcendental. Mas a noção de ente (*ens*) não inclui só Deus e as substâncias. Tomás de Aquino refere a beleza praticamente a todas as categorias, como a quantidade, a qualidade, a ação, o lugar e o hábito. Em todo acidente, há necessariamente integridade, proporção (entre sua essência como potência e seu ser como ato) e esplendor que surge dessa unidade integral e proporcionada.

(3) O terceiro argumento é fundamentado na comparação entre a beleza e o bem. Os conceitos que são idênticos no sujeito e convertíveis com o ente e entre si, são transcendentais. Tomás de Aquino indica que o belo e o bem são idênticos no sujeito,

⁸⁷ Kovach, 1963, pp.386-388.

diferindo segundo a noção, e que o belo é convertível com o bem. Desse modo, Tomás expressaria claramente a transcendentalidade da beleza. Faltou-lhe apenas a reafirmação verbal dessa teoria.

Kovach também critica as teses opostas à transcendentalidade do belo nos manuais tomistas e neotomistas.⁸⁸

(1) Cajetano⁸⁹ declara que *o belo é uma espécie do bem*.

Mas, do ponto de vista lógico, deve haver pelo menos duas subdivisões de um gênero, pois não existe um gênero sem pelo menos duas espécies. Todavia, não há uma segunda espécie do bem para Tomás de Aquino. O argumento, com base textual, de que o bem e o belo, entendidos como o que causa prazer simplesmente e o que causa prazer por meio da apreensão, são as duas espécies sob o bem em geral, não prova a tese.

(2) F. van Steenberghen⁹⁰ acentua que *o belo é idêntico ao bem do ponto de vista ontológico e, por isso, não constitui um atributo distinto da apetibilidade do ente*.

Trata-se de uma versão da tese de Cajetano. Do ponto de vista ontológico, não só o bem e o belo, mas todos os transcendentais são idênticos e distintos segundo a noção. Portanto, o belo qualifica o ente (*ens*) devido à sua identidade real com o bem.

⁸⁸ *Ibid.*, pp.389-392.

⁸⁹ *S. Thomae Aquinatis Opera Omnia*, ed. Leonina, vol.6, 1891, p.192.

⁹⁰ Steenberghen, 1952, pp.75-76.

(3) D. Mercier⁹¹ observa que *na lista dos transcendentais das Questões disputadas Sobre a verdade, q.1, a.1 não há lugar para um transcendental adicional como a beleza.*

Passando dos transcendentais absolutos para os relativos, Tomás de Aquino indica a alma como termo ao qual o ente pode ser relacionado de modo a produzir transcendentais adicionais. O ente, relacionado primeiramente para com o intelecto e depois para com a vontade, causa o verdadeiro e o bem. Como o intelecto e a vontade são potências ou faculdades da alma, não há razão para que o ente não possa ser relacionado para com ambas conjuntamente e não apenas separadamente. O ente considerado na sua conformidade às potências intelectiva e apetitiva em conjunto se reduz ao belo. Desse modo, haveria um lugar para a beleza na lista dos transcendentais.

(4) C. R. Baschab⁹² afirma que *a beleza é um quase-transcendental.*

A expressão “quase-transcendental” pode corresponder em Tomás de Aquino a um transcendental em sentido impróprio ou a um único transcendental em sentido próprio. No primeiro sentido, a beleza não se diz de nenhuma categoria ou se diz de mais de uma, mas não de todas e, portanto, não é convertível com o ente. No segundo sentido, a beleza é o único transcendental com dois termos: o intelecto e a vontade; é o único transcendental que inclui todos os outros transcendentais. Interpretada neste último sentido, a quase-transcendentalidade da beleza confirmaria a transcendentalidade da beleza.

⁹¹ Mercier, *Métaphysique générale*, 1923.

⁹² Baschab, *A Manual of Neo-Scholastic Philosophy*, 1937, p.373.

(5) J. J. Urráburu⁹³ nota que *a convertibilidade do belo com o bem significa apenas que todo belo é bom, não que todo bem é belo.*

A definição é convertível com o definido. Além disso, a convertibilidade com o ente e de dois transcendentais quaisquer são os critérios por excelência da propriedade transcendental. Os textos não se limitam a dizer que todo belo é bom, mas também que “todo bem é louvado como belo”, ou que “todo aquele que apetece o bem, apetece por isso mesmo o belo”.

Maurer,⁹⁴ por sua vez, considera que para Tomás de Aquino a beleza consiste na atualidade da forma, e esta atualidade consiste em seu ser (*esse*). Como todo ente possui certa forma e ser, é de certo modo belo. Portanto, a beleza seria uma propriedade de cada ente (*ens*), acompanharia necessariamente o ente. O “grau mais profundo” da beleza é a atualidade do ser. É idêntica no sujeito ao ente, que se compreende primeiramente como ser (*esse*). Uma coisa é bela à medida que tem atualmente o ser, e feia à medida que se enfraquece ou é defeituosa em seu ser. Nada pode ser totalmente privado de beleza e ser completamente feio, tanto quanto não pode ser totalmente desprovido de bondade e ser completamente mau. Maurer faz uma distinção entre “beleza transcendental” e “beleza estética”: a última está na atualidade da forma, ao passo que a beleza transcendental está na atualidade do ser, coincide com o ente, é percebida pelo intelecto e não pelos sentidos.

Passemos, em seguida, à exposição de algumas das teses opostas, que negam a transcendentalidade do belo.

⁹³ Urráburu, 1891, p.536.

⁹⁴ Maurer, *op. cit.*, p.14, 77 e 115.

De Munnynck⁹⁵ atenta para o fato de que não há nada menos provado do que a transcendentalidade do belo. É totalmente arbitrário atribuir tal opinião a Tomás de Aquino. O verdadeiro e o bem são proporcionados à natureza humana: o verdadeiro é proporcionado ao intelecto e o bem, à vontade. O intelecto e a vontade são tão abrangentes quanto o ente (*ens*). Contudo, não é assim com a natureza particular do sujeito, em relação à qual é proporcionado o bem prazeroso. O belo implica o prazer, é um bem prazeroso. Não há uma terceira potência ou faculdade da alma cujo objeto transcendental seja o belo, e não é possível situá-lo a priori entre os transcendentais.

A partir disso, De Munnynck critica cinco razões que afirmam o belo como idêntico ao ente.⁹⁶

(1) *Todo ente contemplado pode nos causar um sentimento estético. Há entes feios, assim como entes maus, porém, são desvios acidentais que não comprometem o caráter transcendental do belo, tanto quanto aquele do verdadeiro.*

Esta razão não atinge o problema. O conhecimento, de qualquer ente que seja, nos causa prazer, pois o conhecimento é o bem do intelecto, o qual é inteiramente passivo na obtenção de seu bem. Mas esse prazer não é o prazer do belo (*visum placet*). O sentimento do belo supõe a visão e implica um prazer que tem sua origem na coisa contemplada. Esta coisa deve ser de tal modo, que por sua natureza cause prazer no cognoscente.

⁹⁵ De Munnynck, *op. cit.*, pp.237-238.

⁹⁶ *Ibid.*, pp.235-239.

(2) O ser humano alcança o ente (ens), o qual lhe causa um sentimento estético. Como o próprio ser humano é uma participação do ser (esse), todo ente possui certa proporção ao ser humano, e como o ser humano é o grau mais alto e a síntese de toda a natureza, e tudo se reflete nele e converge para ele, todos os entes no mundo são belos.

A conclusão ultrapassa a extensão das premissas. Para que o belo seja um transcendental, é necessário que não só todas as determinações do mundo, mas todas as determinações possíveis, sejam belas. Assim se verifica com o verdadeiro e o bem, não com o belo, que é finalizado no ser humano e deve ser proporcional à sua natureza particular.

(3) O belo é um bem, mas um bem alcançado pela relação de conhecimento. O belo é uma espécie do bem, porquanto não implica toda posse do bem, apenas a posse cognoscitiva. Uma vez que o conhecimento não restringe a extensão universal do ente, resulta que o belo é tão extenso quanto o ente, que é transcendental.

Há, nesta razão, uma petição de princípio: o belo é alcançado por meio do conhecimento; ora, o conhecimento é tão extenso quanto o ente; então, o belo tem a mesma extensão que o ente. Isto seria verdade se se provasse que o ente enquanto ente nos causa o sentimento do belo pela sua contemplação. No entanto, trata-se de um problema não resolvido.

(4) Deus é a plenitude do ser (esse) e, por isso, é belo. Isto implica que todos os entes devem participar da beleza de Deus, assim como participam necessariamente de seu ser.

O argumento que pretende concluir a beleza das criaturas a partir da beleza de Deus é outro paralogismo. Não é partindo de nossa idéia de Deus que julgamos as criaturas, mas é pelo nosso conhecimento das criaturas que julgamos a respeito de Deus. Não se duvida de que Deus, como plenitude do ser (*esse*), deve conter todas as modalidades do bem, principalmente este bem que é o belo. O problema consiste em concluir que a participação do ser implica necessariamente a participação do belo.

(5) Para Deus, todo ente é belo. Deus é o ente infinito, cuja essência é a plenitude do ser (esse). Como todo ente é uma participação de seu ser, quando contemplarmos Deus, tudo será necessariamente belo, porque tudo se revelará proporcionado à sua vida divina.

No entanto, nem tudo é proporcionado à nossa “vida estética”. Esta jamais alcança o estado não relativo e inconfuso de nossa vida intelectual e moral.

No artigo “The Grammar of *Esse*: Re-reading Thomas on the Transcendentals”,⁹⁷ Mark D. Jordan faz uma análise na qual assinala que o ente (*ens*) pode ser concebido como intrinsecamente ordenado; nele, inere uma ordem hierárquica e inteligível. A derivação dos cinco transcendentais nas *Questões disputadas Sobre a verdade* explicita essa ordem. Tomás de Aquino, em diversos textos, ora abrevia a lista dos transcendentais, ora acrescenta outros termos. Confrontando textos e argumentos, vê-se que a lista irreduzível dos transcendentais consiste na tríade uno, bem e verdadeiro. Pode ser explicada por meio da distinção entre o ente em si (*ens in se*) e o ente em relação para com outro (*ens in ordine ad aliquid*), em que este outro (*aliquid*) é o intelecto ou a vontade. Os três transcendentais irreduzíveis podem ser melhor interpretados

respectivamente como completude, finalidade e manifestação. Constituem as propriedades da hierarquia do ser (*esse*), as expressões da ordem, que se repetem nas perfeições puras do ser e nas propriedades do belo. As perfeições puras, como existir, viver e inteligir descritas na *Expositio* sobre o *De divinis nominibus*, correspondem aos três transcendentais irredutíveis: existir é ser uno; viver é mover-se na direção do bem; e inteligir é colocar-se em relação para com o verdadeiro. De modo análogo, as três propriedades do belo correspondem à tríade uno, bem e verdadeiro: a integridade ou perfeição refere-se ao uno; a harmonia ou proporção tanto pode se referir ao bem intencional quanto ao bem providencial; e a clareza expressa o sentido da verdade como manifestação. Esta analogia dos transcendentais com as três propriedades recupera a conexão entre a ordem e a beleza. Portanto, o belo não seria um quarto transcendental irredutível nem uma espécie do bem nem uma combinação entre o bem e o verdadeiro, mas uma expressão da própria ordem.

Jordan reconsidera esta posição no artigo “The Evidence of the Transcendentals and the Place of Beauty in Thomas Aquinas”.⁹⁷ Do lado material, diz ele, a analogia dos transcendentais com as três propriedades do belo é indefensável se forem considerados outros textos de Tomás de Aquino. Do lado formal, a hierarquia do ser não é um sistema fechado e sim uma expressão da inteligibilidade divina, por meio da qual esta inteligibilidade se comunica. O belo é uma propriedade de comunicação e manifestação; relaciona-se diretamente com a apreensão. É apetecível como o bem, mas segundo sua noção própria possui a clareza e acrescenta (nocionalmente) ao bem a relação para com a potência cognoscitiva. Como o belo requer o conhecimento, a clareza é sua propriedade

⁹⁷ Jordan, 1980, pp.13-21.

⁹⁸ *Id.*, 1989, pp.393-405.

mais característica.⁹⁹ O belo está onde quer que esteja o bem e, portanto, seria um transcendental; ou melhor, a transcendentalidade do belo resolve-se no bem: o belo seria “um transcendental do bem”. Em outros termos, a clareza reflete-se por meio das disposições particulares dos corpos, o que implica tanto a beleza das formas naturais quanto a inteligibilidade delas. Uma forma dota o ente de uma capacidade ativa de manifestação para o intelecto. Assim, os textos sobre o belo têm amplas conseqüências para a compreensão de como a alma se relaciona para com o mundo e de como chega a conhecer os transcendentais. Essa “transcendentalidade” do belo é um meio para o entendimento de como a ordem intrínseca no ente é comunicada à alma humana. Jordan avalia que com esta interpretação, o belo é alçado a um lugar central na metafísica.

No estudo *Medieval Philosophy and the Transcendentals: the case of Thomas Aquinas*,¹⁰⁰ Jan A. Aertsen constata que nenhum dos três textos básicos de Tomás de Aquino sobre os transcendentais, o *Escrito sobre as Sentenças*, I, d.8, q.1, a.3 e as *Questões disputadas Sobre a verdade*, q.1, a.1 e q.21, a.1, menciona o belo como propriedade transcendental nem há qualquer outro texto que explicita esta transcendentalidade. O problema da transcendentalidade do belo é decidível se se explicitar que o belo expressa um modo geral do ente (*ens*) não expresso pelos outros transcendentais. Mas tal explicitação não se encontra nos textos de Tomás de Aquino. A discussão sobre o belo baseia-se nas indicações de Dionísio Areopagita. Ora, as teorias dionisiana e transcendental são muito diferentes e nunca se integram em Tomás de Aquino. Dionísio considera a transcendência do divino, afirma a prioridade do bem sobre o ser e identifica o bem e o belo. Não pretende dizer que o belo seja uma propriedade do ente distinta do bem. Por outro lado, a teoria transcendental é ontológica, considera as

⁹⁹ Ver *supra*, p.7.

¹⁰⁰ Aertsen, 1996, pp.335-337; 341-342; 351.

determinações mais gerais do ente e, na ordem dos transcendentais, o ente é primeiro e o bem, último. Tomás de Aquino não define o belo em relação ao ente e o discute no quadro do transcendental *bonum*. O belo, portanto, não seria visto como uma propriedade transcendental distinta ao lado da tríade uno, verdadeiro e bem.

Aertsen critica as teses de estudos recentes que sustentam o estatuto transcendental do belo em Tomás de Aquino:¹⁰¹

(1) Eco¹⁰² referencia que *ser idêntico no sujeito e distinto segundo a noção são características próprias de conceitos transcendentais e que as passagens da Suma de teologia, I, q.5, a.4 e I-II, q.27, a.1, ad.3 são decisivas, porque estabelecem o belo como uma propriedade estável de todo ente.*

Mas Tomás de Aquino não fala da relação entre o belo e o ente e sim da relação entre o belo e o bem. O belo é convertível com o bem e acrescenta ao bem a relação para com a potência cognoscitiva. Não podemos supor que este acréscimo do belo ao bem equivale a um acréscimo ao ente. Na ordem dos transcendentais, o verdadeiro acrescenta ao ente a relação para com a potência intelectual e antecede o bem. Por seu turno, o belo parece ser uma propriedade do bem enquanto bem. Esta impressão é reforçada pela *Expositio* sobre o *De divinis nominibus*, c.4, lect.5, n.356 que afirma estarem a clareza e harmonia contidas na noção de bem (*sub ratione boni*). Daí não se chegar ao discernimento de que o belo expressa um modo geral do ente e que, portanto, deve ser incluído na lista dos transcendentais. Além disso, nos dois textos da *Suma de teologia*, o estatuto transcendental do belo permanece obscuro. Tais textos sugerem que o belo é “uma

¹⁰¹ *Ibid.*, pp.343-344; 346-352.

¹⁰² Eco, *op. cit.*, p.50 e 55.

especificação do bem”. O bem é aquilo que simplesmente causa prazer e o belo, aquilo cuja apreensão causa prazer. Isto nos remete à posição de Cajetano de que o belo é certa espécie do bem.

(2) Kovach¹⁰³ diz que *o belo é a integração final ou síntese dos transcendentais. É a relação do ente para com as duas potências ou faculdades da alma, intelectiva e apetitiva, não separadas e sim unidas.*

Entretanto, os transcendentais caracterizam-se por uma progressiva explicação do ente. Há uma ordem dos transcendentais, onde o ente é primeiro, vindo em seguida o uno, o verdadeiro e, por último, o bem. Possuem uma unidade real fundada no ente e uma ordem conceitual que se completa no bem. Não existe, portanto, razão nem lugar para um único transcendental que sintetizaria os outros transcendentais.

(3) W. Czapiewski¹⁰⁴ diz que *o verdadeiro e o bem se desdobram de uma unidade original, um transcendental anterior, que é o belo, assim como as duas potências, intelectiva e apetitiva, originam-se da unidade da alma.*

Esta solução é contrária à anterior e permite uma objeção similar àquela. A idéia da unidade do verdadeiro e do bem fundada em um transcendental anterior não condiz com a ordem dos transcendentais como Tomás de Aquino a concebe, em que o posterior inclui o anterior conceitualmente e não o contrário.

¹⁰³ Kovach, 1961, pp.391-392.

¹⁰⁴ Czapiewski, *Das Schöne bei Thomas von Aquin*, 1964, pp.121-131.

As posições de Kovach e Czapiewski procurariam determinar o lugar do belo com base na definição que relaciona o belo às potências cognoscitiva e apetitiva (*id quod visum placet*). Mas o belo aparece na sua apreensão como adequado e bom (*conveniens et bonum*). A determinação que melhor descreve o lugar do belo para Aertsen é a “extensão do verdadeiro ao bem”. De fato, Tomás de Aquino distingue dois tipos de conhecimento: o conhecimento intelectual, em que o intelecto apreende as coisas sob a noção de ente e de verdade (*sub ratione entis et veri*), e o conhecimento que apreende a verdade como adequada e boa. O bem apreendido é aquele que move o apetite, e deste conhecimento seguem-se o amor e o prazer. Tomás de Aquino descreve a apreensão do belo em termos do segundo tipo de conhecimento, um conhecimento de tipo “afetivo”, em que o verdadeiro é estendido ao bem.¹⁰⁵

¹⁰⁵ Aertsen, *op. cit.*, p.357 e 359.

Capítulo 2 Os textos

Tomás de Aquino não deu um tratamento profuso e sistematizado a alguns temas fundamentais do seu pensamento como o *esse* e a analogia,¹⁰⁶ tampouco apresentou um tratado sobre o belo. Embora exista o autógrafo do *De pulchro et bono*, há acordo entre os estudiosos em considerá-lo como inautêntico.¹⁰⁷ Ainda assim, Tomás de Aquino se refere ao tema em várias ocasiões; há textos em que se ocupa do problema e de certa forma esboça uma teoria, há outros em que somente acentua certos pontos ou aspectos. De todo modo, estes textos são muito fragmentados. Levantaremos as principais passagens onde Tomás define ou caracteriza o belo, e acreditamos que forneça uma base suficiente para o estudo do tema. Nossa exposição terá em conta a cronologia dos escritos,¹⁰⁸ mas será predominantemente sistemática. Em consequência do estado fragmentado dos textos, e para dar maior clareza, faremos o confronto com textos complementares. Antes de passarmos a uma análise detalhada, vamos nos deter na consideração de uma distinção importante e que servirá para articular os textos em questão.

¹⁰⁶ Ver: E. Gilson, *L'être et l'essence*, Paris, Vrin, 1948; Montagnes, 1963.

¹⁰⁷ Ver, a este respeito: D. Mercier, "La philosophie néo-scholastique", *Revue néo-scholastique*, 1(1984); P. Mandonnet, *Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin*, 1910, pp.154-155; *Id.*, "A propos des autographes de S. Thomas d'Aquin", *Bulletin Thomiste*, 6(1929); M. Grabmann, "Die Werke des hl. Thomas von Aquin", *Beiträge*, XXII, 1-2(1949), pp.361-364; 436-440; F. J. Kovach, "The Question of the Authorship of the Opusculum De pulchro", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 44(1962), pp.245-277. "Tanto Mandonnet como Grabmann y, siguiéndoles, la totalidad hoy de los críticos, no dudan en atribuirselo a San Alberto Magno. De ser autógrafo de Santo Tomás se trataría de una transcripción o *reportata*, realizada en Colonia, de las explicaciones de classe de su maestro", cf. F. Soria, 1974, p.294.

¹⁰⁸ Para a datação das obras de Tomás de Aquino, ver: Torell, 1993; Weisheipl, 1994.

2.1. A distinção entre *pulchrum* e *pulchritudo*

Iniciemos a nossa análise pela distinção supracitada. Do ponto de vista lógico, no tocante à compreensão dos termos, é um caso da distinção entre o concreto e o abstrato.¹⁰⁹ Deste ponto de vista, *pulchrum* ou “belo” é um termo concreto, significa “o ente belo”, “algo que tem a beleza”. O termo concreto significa o ente a modo do todo ou da substância; exprime a perfeição e a subsistência, isto é, a forma ou natureza em um sujeito.¹¹⁰ Do ponto de vista gramatical, corresponde ao substantivo concreto, ou em latim ao adjetivo neutro. Por seu lado, *pulchritudo* ou “beleza” é um termo abstrato, significa “aquilo pelo qual algo é belo”. No entanto, toma-se aqui a palavra “abstrato” em senso estrito, pois a rigor ambos os termos (concreto e abstrato) são abstratos; são termos mentais ou conceitos. O termo abstrato significa o ente a modo da parte, a forma simples, considerada segundo sua própria noção, separada do sujeito.¹¹¹ Para a gramática, corresponde ao substantivo abstrato, ou em latim ao substantivo simplesmente.

Deve-se notar uma conseqüência lógica do caráter abstrato do conceito ou termo mental: o termo é aplicado a diversos sujeitos. Assim, “belo” e “beleza” são termos coextensivos, pois se dizem de diversos indivíduos e de cada um. Esta extensão, portanto, tem um fundamento nas coisas. Do ponto de vista ontológico, a mesma forma é encontrada em diversos sujeitos, está em muitos indivíduos. Estes têm algo de que participam. Tomás de Aquino define “participar” como “tomar parte” (*partem capere*), isto

¹⁰⁹ Para algumas referências a respeito de “abstrato e concreto” em Tomás de Aquino, consultar, por exemplo: *S. theol.*, I, q.13, a.1, arg.2 e ad 2; ad 3. Ver também: *S. theol.*, I, q.3, a.3, ad 1; q.13, a.9; q.32, a.2.

¹¹⁰ O termo *subiectum* ou *suppositum* significa, em primeiro lugar, a substância individual, o substrato único dos acidentes e, em segundo lugar, a matéria, o substrato da forma substancial. Ver: Krempel, 1952, p.153. Note-se que a expressão *in concreto* corresponde a *in subiecto*, cf. *S. theol.* III, q.17, a.1.

é, receber em particular o que é relativo a outro universalmente.¹¹² Há, aqui implicada, uma relação de causalidade, pois tudo o que é por participação é causado por algo que é por sua essência.¹¹³

Esse é o tema da *Expositio* sobre o *De divinis nominibus*, c.IV, lect.5, n.336-337, onde Tomás de Aquino, seguindo Dionísio Areopagita¹¹⁴, aplica a doutrina geral da participação ao caso do concreto e abstrato. Aí considera que na causa primeira, que é Deus, o belo e a beleza não se distinguem, são um e idênticos. Pois esta causa, em consequência de sua simplicidade e perfeição, compreende todas as coisas (*omnia in uno*). Ao passo que nas criaturas, o belo e a beleza distinguem-se segundo o participante e o participado, em que o primeiro tem semelhança com o segundo. Denomina-se belo o que participa da beleza; o belo é o sujeito e a beleza, o participado. Em seguida, Tomás de Aquino acrescenta uma outra ordem de participação: a beleza é a participação da causa primeira que torna belas todas as coisas; desta vez, a beleza é o participante e a causa primeira, o participado. Tomás conclui que a beleza das criaturas nada mais é do que a semelhança da beleza divina participada nas coisas. Eis o texto da *Expositio*:

Dicit ergo primo quod *in Causa* prima, scilicet Deo *non sunt dividenda pulchrum et pulchritudo*, quasi aliud sit in eo pulchrum et pulchritudo; et hoc ideo quia causa prima propter sui simplicitatem et perfectionem sola *comprehendit tota*, idest *omnia in uno*, unde etsi in creaturis differant pulchrum et pulchritudo, deus tamen utrumque comprehendit in se, secundum unum et idem.

¹¹¹ *I Sent.*, d.33, q.1, a.2; *De ver.*, q.3, a.7, ad.2; *S. theol.*, I, q.13, a.1, ad 2; q.39, a.3; *In I Post. An.*, lect.34; *In V Metaph.*, lect.9, n.894; *S. theol.*, I-II, q.53, a.2, ad 3.

¹¹² *In De ebd.*, lect.2; *De subst. sep.*, c.3, n.15; *In II De caelo*, lect.18.

¹¹³ *S. theol.*, I, q.61, a.1.

¹¹⁴ Dionísio Areopagita, *De divinis nominibus*, IV, 7, [701c].

Deinde, cum dicit: *Haec enim...* ostendit qualiter attribuuntur creaturis; et dicit quod *in existentibus* pulchrum et pulchritudo distinguuntur secundum participans et participatum ita quod *pulchrum* dicitur hoc *quod participat pulchritudinem*; pulchritudo autem participatio primae causae quae omnia pulchra facit: pulchritudo enim creaturae nihil est aliud quam similitudo divinae pulchritudinis in rebus participata.

Tendo assim caracterizado a distinção entre o belo e a beleza pela análise lógica e ontológica dos termos e na passagem da *Expositio*, podemos agora abordar como Tomás de Aquino estabelece a definição do belo, em que procura explicitar sua noção e essência. Como se sabe, há duas definições do belo em Tomás:¹¹⁵ a definição descritiva intrínseca e a definição descritiva do efeito, o qual é o prazer na apreensão. A primeira consta das propriedades inerentes ao definido, enquanto a segunda exprime o efeito naquele que apreende.

2.2. A definição descritiva intrínseca

No *Escrito sobre os Livros das Sentenças*, I, d.3, q.2, exp. 1ae par. text., Tomás de Aquino explica o que é a beleza por meio de uma definição descritiva. Após haver indicado que o Filho, a segunda pessoa divina, é entendido como beleza mais perfeita, define a própria beleza pelo esplendor e proporção das partes. Em seguida, lembra que a verdade inclui a noção de esplendor e a igualdade decorre da proporção. Tomás de Aquino terá evocado a verdade e a igualdade por serem atributos próprios do Filho conforme Agostinho.¹¹⁶ Eis a passagem:

¹¹⁵ A terminologia “definição descritiva intrínseca” e “definição descritiva do efeito” não é usada por Tomás de Aquino.

¹¹⁶ *I Sent.*, d.31, q.3, a.1, ad 3 e 4; *S. theol.*, I, q.16, a.5, ad 2; q.39, a.8 e ad 1.

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

Tentemos apenas precisar o sentido das expressões “proporção das partes” e “esplendor” com base no *Escrito sobre as Sentenças* e em textos posteriores. Há dois sentidos de proporção para Tomás de Aquino. O sentido estrito consiste na relação (*habitus*)¹¹⁷ de duas quantidades, a saber, na comensuração, que é a medida comum e exata de duas quantidades do mesmo gênero;¹¹⁸ neste sentido, a igualdade de quantidade é uma espécie da proporção. Ora, a ordem das partes é a propriedade que define a quantidade: *de ratione autem quantitatis est ordo partium*.¹¹⁹ Mas toda ordem consiste em certa proporção (*omnis autem ordo proportio quaedam est*),¹²⁰ e as partes estão relacionadas ao todo. As partes são ordenadas entre si e à perfeição do todo, em que as partes estão a modo de matéria e a perfeição, a modo de forma.¹²¹ Donde, a proporção das partes determinar a perfeição e forma do todo. O sentido estrito de proporção também é estendido às intensidades das qualidades (como a cor e o som) e, neste caso, significa a relação de quantidades intensivas.¹²² O sentido lato de proporção consiste na relação de ordem (*habitus ordinis*); ou seja, o termo é transferido para qualquer tipo de relação, como a proporção da matéria à forma, do efeito à causa, do

¹¹⁷ No que se refere à tradução de *habitus* como “relação”, ver: Krempel, 1952, p.103.

¹¹⁸ *II Sent.*, d.42, q.1, a.5, ad 1; *De ver.* q.23, a.7, ad 9; *S. theol.*, I, q.12, a.1, ad 4.

¹¹⁹ *S. theol.*, I, q.14, a.12, ad 1. Cf. *De ver.*, q.2, a.9; *In V Metaph.*, lect.21, n.1105.

¹²⁰ *In VIII Phys.*, lect.3, n.993.

¹²¹ *S.c.G.*, III c.112; *S. theol.*, I, q.7, a.3, ad 3; q.65, a.2.

¹²² *In De trin.*, q.1, a.2, ad 3.

movido ao movente, do paciente ao agente, da potência ou faculdade do cognoscente ao cognoscível, da criatura a Deus, etc.¹²³

O esplendor, por seu lado, significa a manifestação da luz tanto nas coisas corporais como espirituais; nas espirituais, significa não segundo a noção de luz corporal e sim segundo a noção de manifestação. A luz é uma qualidade visível por si, cujo esplendor num corpo causa a manifestação sensível da visão e, em conseqüência, a manifestação intelectual. Da mesma forma que pela luz corporal conhece-se algo como claro (*lucidum*), conhece-se também como verdadeiro e relativo à manifestação da verdade nos sentidos e no intelecto.¹²⁴ Tomás de Aquino considera que a verdade tem fundamento na coisa, mas é completada pela manifestação do intelecto, o qual conhece como a verdade é: uma relação de igualdade (*adaequatio*). Com efeito, o sentido conhece seu sentir, não sua natureza, nem a natureza de seu ato, nem sua proporção à coisa, ao passo que o intelecto, refletindo sobre seu ato, não só conhece seu ato, como também sua proporção à coisa.¹²⁵ A esse respeito, Tomás fala da verdade em termos de retidão, conformidade, adequação ou concordância, harmonia, comensuração, proporção e igualdade,¹²⁶ que aqui expressam a relação da potência cognoscitiva para com o cognoscível.

Uma outra passagem do *Escrito sobre as Sentenças* (I, d.31, q.2, a.1) é mais clara ao abordar a espécie (*species*)¹²⁷ como atributo próprio do Filho, seguindo Hilário de Poitiers:

¹²³ *III Sent.*, d.1, q.1, a.1, ad 3; *In De trin.*, q.1, a.2, ad 3; *S.c.G.*, III, c.54; *S. theol.*, I, q.12, a.1, ad 4.

¹²⁴ *I Sent.*, d.19, q.5, a.1; d.22, q.1, a.4, ex.; *S. theol.*, I, q.67, a.2; *In Ioan.*, c.1, lect.3; *In Psalm.*, p.35, n.5.

¹²⁵ *I Sent.*, d.19, q.5, a.1; a.2, ad 2; *II*, d.13, q.1, a.2; *In De trin.*, q.5, a.3; *De ver.*, q.1, a.5 e a.9; *S. theol.*, I, q.16, a.1; *In I Peryerm.*, lect.3, n.9.

¹²⁶ *I Sent.*, d.19, q.5, a.1; a.2, ad 2; *De ver.*, q.1, a.1; a.5; a.9; *In I Thim.*, c.6, lect.1.

¹²⁷ O termo *species* tem várias acepções, entre as quais: aspecto, forma, esplendor, brilho, beleza, aparência, e imagem ou representação. O sentido predominante, na passagem, deve ser o de beleza. Sobre o sentido de *species* podemos remeter ao contemporâneo de Tomás de Aquino, Rogério Bacon. No *De multiplicatione*

Respondeo dicendum, quod in appropriatione Hilarii (...) species, idest pulchritudo, quam dicit esse in imagine, idest in filio, qui proprie imago est (...) Ad rationem autem pulchritudinis duo concurrunt, secundum Dionysium, scilicet consonantia et claritas. Dicit enim, quod deus est causa omnis pulchritudinis in quantum est causa consonantiae et claritatis, sicut dicimus homines pulchros qui habent membra proportionata et splendentem colorem. His duobus addit tertium Philosophus ubi dicit, quod pulchritudo non est nisi in magno corpore; unde parvi homines possunt dici commensurati et formosi, sed non pulchri.

Aqui, identifica-se a espécie e a beleza, que se considera presente na imagem do Pai, isto é, no Filho, como apropriação dele.¹²⁸ No *Escrito* (I, d.28, q.2, a.1), esclarece-se que a imagem (*imago*) expressa imitação (*imitago*). A noção de imagem implica não só a semelhança, mas também a igualdade de proporção com aquele que é representado.¹²⁹ Por si mesma, a semelhança é considerada segundo a concordância na forma.¹³⁰ O Filho, como imagem, tem a forma perfeita do Pai, pois a imagem é perfeita somente se tem a forma (ou natureza) daquele que é representado.¹³¹

Tomás de Aquino retoma as definições de Dionísio Areopagita e Aristóteles. Dionísio havia expressado a beleza das coisas existentes com os termos “consonância”

specierum, I, 1, lin.19-26; lin.71-73, Bacon nota que entre os autores dos tratados de “perspectiva” (estudo geométrico da visão ou ótica) *species* indica, não um dos universais de Porfírio, mas o primeiro efeito do agente; efeito que recebe vários outros nomes, tais como: semelhança do agente, imagem, simulacro, forma, intenção, paixão... Por exemplo, a claridade é a espécie da luz do sol, e a cor emitida por um corpo diáfano (transparente ou translúcido) e colorido quando atravessado por um raio luminoso é a espécie da cor que está nesse corpo. A espécie é semelhante ao seu agente gerador na definição e essência. Cf. Nascimento, 1975, pp.113-120. *Id.*, 1998, pp.96-98. Simon, 1988, p.73.

¹²⁸ Como atributo próprio ou essencial do Filho. O termo *appropriatio* está ligado à teologia trinitária e, segundo Tomás de Aquino, denomina a manifestação das pessoas divinas por meio de atributos essenciais; cf. *S. theol.* I, q.39, a.7.

¹²⁹ *I Sent.*, d.28, q.2, a.1 e 3.

¹³⁰ *III Sent.*, d.2, q.1, a.3a, ad 2; *De ver.*, q.2, a.14; q.8, a.8; *S. theol.*, I, q.4, a.3.

¹³¹ *In Philip.*, c.2, lect.2.

(ευαρμοστια, *consonantia*) e “clareza” (αγλαια, *claritas*).¹³² Tomás serve-se da indicação de Dionísio, segundo a qual Deus é a causa de toda beleza enquanto é causa da consonância e da clareza. Seria possível traduzir *consonantia* como “harmonia”.¹³³ De fato, harmonia e clareza correspondem a proporção das partes e esplendor. Esta correlação não é demonstrada, mas apenas ilustrada pelo exemplo do corpo humano: consideram-se belos os seres humanos com membros proporcionados e cor brilhante. Textos posteriores assinalam que a clareza implica certa manifestação e visibilidade: *claritas autem importat evidentiam quamdam, secundum quam aliquid fit conspicuum et manifestum in suo splendore*.¹³⁴ E que a harmonia corresponde à proporção e ordem ou ao que é correto;¹³⁵ porém o que é correto é atribuído principalmente à beleza: [*decor*] *maxime ad pulchritudinem referatur*.¹³⁶

De outra parte, Aristóteles definia o belo pela grandeza (μεγεθος, *magnitudo*) e ordem. Os principais elementos do belo seriam a ordem (ταξις, *ordo*), a simetria (συμμετρια, *commensuratio*) e o limitado (ωρισμενον, *definitum*), os quais as ciências matemáticas demonstram especialmente.¹³⁷ Tomás de Aquino apóia-se em Aristóteles para completar o exemplo do corpo humano: não há beleza senão num corpo grande; donde, os seres humanos pequenos podem ser considerados comensurados e formosos, mas não belos. É de notar que, neste complemento, Tomás substitui a formosura, a forma ou aspecto correto (*decens forma, decorus aspectus*),¹³⁸ à clareza ou

¹³² Dionísio Areopagita, *De divinis nominibus*, IV, 7 [701c].

¹³³ *In De div. nom.*, c.IV, lect.8, n.385.

¹³⁴ *De malo*, q.9, a.1.

¹³⁵ *In De div. nom.*, c.I, lect.2, n.59; *In I De an.*, lect.9, n.135.

¹³⁶ *In De div. nom.*, c.I, lect.2, n.59.

¹³⁷ Aristóteles, *Metafísica*, XIII (M), 3, 1078b36; *Ética à Nicômaco*, IV, 3; *Poética*, VII, 1450b34.

¹³⁸ *In Isaiam*, c.63.

cor brilhante. A propósito, na seqüência do *Escrito* (III, d.1, q.1, a.3, arg.3), encontramos referida explicitamente a forma em vez da clareza ou esplendor:

Decor resultans ex forma et proportione partium.¹³⁹

Retornemos, no entanto, à passagem anterior. O múltiplo e a grandeza (extensão, medida, tamanho) são as duas primeiras espécies da quantidade.¹⁴⁰ A grandeza é a dimensão no espaço, o todo como contínuo de partes (quantidade contínua) tendo uma situação, cujas espécies próprias são a linha, a superfície e o corpo (ou volume); é a quantidade contida sob uma forma e limitada: *magnitudinem, quae est (...) quantitatem continuam habentem situm;*¹⁴¹ *dimensio spatii est contenta sub forma et determinata.*¹⁴² Será possível acrescentar outras precisões mais adiante a este ponto.

Na seqüência da passagem, Tomás de Aquino lembra que essas três propriedades da beleza (harmonia, grandeza e clareza) são atribuídas ao Filho, a saber: o Filho é a imagem perfeita do Pai, a harmonia perfeita, a concordância máxima; é a natureza (ou forma) perfeita do Pai, a grandeza como perfeição da natureza divina; é a palavra (*verbum*) perfeita do Pai, a clareza que irradia sobre todas as coisas e na qual todas brilham.

A *Suma de teologia*, I, q.39, a.8 encerra um trecho que reforça a descrição das propriedades intrínsecas da beleza. O artigo retoma a questão da espécie ou beleza como apropriação do Filho:

¹³⁹ Cf. *III Sent.*, d.23, q.3, a.1a, arg.2.

¹⁴⁰ *In V Metaph.*, lect.15, n.978.

¹⁴¹ *In De causis*, lect.7.

¹⁴² *In Iv Phys.*, lect.3, n.426; *In V Metaph.*, lect.21, n.1105; *S. theol.*, III, q.77, a.2.

Species autem, sive pulchritudo, habet similitudinem cum propriis filiis. Nam ad pulchritudinem tria requiruntur. Primo quidem, integritas sive perfectio, quae enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt. Et debita proportio sive consonantia. Et iterum claritas, unde quae habent colorem nitidum, pulchra esse dicuntur.

No tocante à formulação de que a espécie ou beleza tem semelhança com o Filho, podemos remeter ao corpo do artigo, que explica a conformidade das propriedades da beleza para com o Filho: a integridade ou perfeição é um atributo próprio do Filho enquanto ele tem a natureza perfeita do Pai; a devida proporção ou harmonia, enquanto ele é a imagem expressa do Pai; a clareza, enquanto ele é a palavra do Pai.¹⁴³ Podemos comparar esta passagem que estamos examinando com a seqüência da passagem já citada do *Escrito sobre as Sentenças*, I, d.31, q.1, a.1, de modo que ali comparecia a grandeza em vez da integridade ou perfeição.

Haveria, de fato, certa correspondência entre a grandeza e a integridade ou perfeição. Do ponto de vista da quantidade, o corpo é a grandeza perfeita ou acabada.¹⁴⁴ A diminuição e a falta no corpo leva à quantidade imperfeita e feiúra. Trata-se da subtração da forma ou de alguma parte exigida à integridade das partes no todo. Outro ponto é a devida proporção ou harmonia, que não é definida ou caracterizada neste mesmo texto. No que concerne à clareza, integrante do belo, de acordo com o já dito no *Escrito sobre as Sentenças*,¹⁴⁵ é caracterizada pelo brilho da cor.

Tendo em conta a característica da perfeição, podemos fazer uma consideração complementar. A essência da coisa ou o que esta é tem como parte a forma substancial, que é a perfeição e forma do todo. Aqui, considera-se a divisão do todo em partes da noção e essência. Há, porém, a divisão do todo em partes quantitativas, como o todo do

¹⁴³ Cf. *De ver.*, q.4, a.3; a.4, ad 6.

¹⁴⁴ *S. theol.* I, q.48, a.5; *In III Phys.*, lect.1, n.282; *VIII*, lect.15, n.1098; *De virt.*, q.1, a.11.

corpo (ou volume). Neste caso, a composição, ordem ou figura constitui uma forma accidental e artificial, que é a perfeição e forma do todo.¹⁴⁶ A própria integridade resulta da composição e ordem das partes.¹⁴⁷ De seu lado, a figura é algo da grandeza; ou seja, é o contôrno da grandeza, a delimitação da quantidade, a forma ou qualidade em torno à quantidade: *figura est aliquid magnitudinis, quia consistit in conterminatione magnitudinis;*¹⁴⁸ *figura, quae consistit in terminatione quantitatis, est quaedam forma circa quantitatem;*¹⁴⁹ *figura (...) est qualitas circa quantitatem.*¹⁵⁰ É em razão da figura que se diz que algo é formoso (ou tem formosura). A figura exprime a modo de qualidade a devida proporção e, como toda qualidade, funda-se na quantidade (nas linhas ou superfícies).¹⁵¹ A exemplo de outros acidentes externos como a superfície e a cor, sobrevém no sujeito para seu acabamento ou perfeição. Tomás de Aquino diz explicitamente que não se atinge a plenitude da perfeição de uma coisa pela forma substancial, mas pelos acidentes sobrepostos a esta forma, como a figura, a cor e outros.¹⁵²

Na *Expositio* sobre o *De divinis nominibus*, c.IV, lect.2, n.301, Tomás de Aquino fala explicitamente da figura e quantidade ao lado da clareza:

...pulchritudo (...) est per claritatem, figuram et quantitatem.

¹⁴⁵ Ver *supra*, p.52.

¹⁴⁶ *III Sent.*, d.5, q.3, a.3, ex.; *S. theol.* I, q.7, a.3; q.73, a.1; q.76, a.8; *In XI Metaph.*, lect.9, n.2292.

¹⁴⁷ *S.c.G.*, III, c.94, n.10; *S.theol.*, I, q.76, a.8; q.77, a.6; *In XII Metaph.*, lect.12, n.2627; *S.theol.*, III, q.2, a.1.

¹⁴⁸ *S. theol.* I, q.7, a.1, ad 2.

¹⁴⁹ *In VII Phys.*, lect.5, n.915.

¹⁵⁰ *Ibid.*, n.917.

¹⁵¹ *In Isaiam*, c.63.

¹⁵² *S. theol.*, I, q.77, a.6; *In III Phys.*, lect.5, n.322; *S. theol.*, I-II, q.18, a.3.

Ainda na *Expositio* (c.IV, lect.5, n.339), reaparece a menção das propriedades intrínsecas da beleza e o exemplo do corpo humano:

Et in quo consistat pulchritudinis ratio, ostendit subdens quod sic deus tradit pulchritudinem, inquantum est causa consonantiae et claritatis in omnibus: sic enim hominem pulchrum dicimus, propter decentem proportionem in quantitate et situ et propter hoc quod habet clarum et nitidum colorem. Unde proportionaliter est in caeteris accipiendum, quod unumquodque dicitur pulchrum, secundum quod habet claritatem sui generis vel spiritualem vel corporalem et secundum quod est in debita proportione constitutum.

Esta passagem retoma a indicação de Dionísio Areopagita presente no *Escrito sobre as Sentenças*, I, d.31, q.1, a.1,¹⁵³ segundo a qual Deus transmite a beleza enquanto é causa da harmonia e clareza em todos os entes. Também retoma o exemplo do corpo humano, mas tal evocação comporta certa diferença em relação ao *Escrito*. Este contava entre as características do belo a proporção dos membros, a grandeza do corpo e o esplendor da cor. Por seu lado, a *Expositio* mantém a menção da característica da cor (*clarum et nitidum colorem*) e da proporção correta, porém especifica que esta proporção deve ser na quantidade e situação (*decentem proportionem in quantitate et situ*). Ora, vimos anteriormente que a quantidade contínua tendo uma situação das partes é a propriedade que define a grandeza.¹⁵⁴ Essa ordem das partes segundo a figura e a forma do todo consiste na disposição ou situação perfeita.¹⁵⁵

A estes dados, a passagem ainda acrescenta alguma coisa. De fato, explica que o belo se verifica proporcionalmente no restante. Tomás de Aquino não se restringe aqui à

¹⁵³ Ver *supra*, p.52.

¹⁵⁴ Ver *supra*, p.53. Cf. *IV Sent.*, d.10, q.1, a.2c, sc.2; *In V Phys.*, lect.3, n.662.

¹⁵⁵ *In V Metaph.*, lect.20, n.1058-1061. Cf. *In IV Phys.*, lect.7, n.475.

beleza física ou corporal, como fizera nos textos anteriores, e amplia a abordagem para a beleza espiritual. Em cada ente considerado belo, há uma clareza espiritual ou corporal à medida que é constituído na devida proporção. Teremos ocasião de voltar a este ponto.

Na seqüência da *Expositio* (c.IV, lect.6, n.367), encontramos uma discreta alusão às propriedades intrínsecas do belo:

Forma autem a qua dependet propria ratio rei, pertinet ad claritatem; ordo autem ad finem, ad consonantiam.

Há, no entanto, um enunciado relevante que vincula a forma e a clareza. O contexto é a análise da causalidade do belo divino, que se estende em alguns aspectos das lições 5 e 6 sobre o capítulo quarto. Tomás de Aquino explicita aqui que a forma é relativa à clareza divina. Com efeito, *forma* é o princípio ou causa do ser (*esse*) da coisa. O termo pode exprimir a forma accidental, a forma substancial ou a essência. Mas a essência ou o que é a coisa (*quid est res*, a quiddidade), em senso estrito, é aquilo que se expressa na definição: o gênero e a diferença específica, em que o gênero se toma da parte da matéria e a diferença, da parte da forma.¹⁵⁶ Na lição 5, Tomás de Aquino assinala que toda forma, por meio da qual a coisa tem o ser (*esse*), é certa participação da clareza divina.¹⁵⁷ Ora, os entes individuais são belos segundo a própria determinação (*ratio*) ou

¹⁵⁶ *II Sent.*, d.3, q.1, a.5; *De ente*, c.1; *In V Metaph.*, lect.2, n.764. Sobre a distinção entre essência e forma em Tomás de Aquino, ver: Maurer, 1951, pp.169-175.

¹⁵⁷ Notemos que Aristóteles na *Física*, I, 9, 192a16 fala da forma como algo divino, bom e apetecível. Tomás de Aquino explica este ponto na *Expositio* sobre a *Física*, I, lect.15, n.135: *a forma é algo divino* porque toda forma é certa participação na semelhança do ser (*esse*) divino, o qual é ato puro, e cada coisa, enquanto tem uma forma, é em ato; *a forma é algo bom* porque o ato é o acabamento ou perfeição da potência e o seu bem; *a forma é algo apetecível* porque cada coisa apetece o seu acabamento ou perfeição. Cf. *S.c.G.*, III, c.97; *In De div. nom.*, c.IV, lect.5, n.337; *In III De caelo*, lect.2, n.552.

forma. Está claro, então, que todas as coisas têm o ser derivado da beleza divina.¹⁵⁸ No início da lição 6, aborda-se o belo divino como causa do próprio ente (*ens*). O belo, em resumo, é a causa das essências substanciais dos entes, e a essência ou é uma forma substancial simples ou tem como parte uma forma. Tomás de Aquino define a forma como certa irradiação da primeira clareza, que é a clareza divina: *forma autem est quaedam irradiatio proveniens ex prima claritate*.¹⁵⁹

O trecho citado da *Expositio* ainda refere a ordem ao fim e à harmonia. Encontra-se na parte da lição 6 que se ocupa do belo como causa do movimento (*motus*) e repouso (*quies*). A consideração insere-se, como já observamos anteriormente, no tratamento da causalidade do belo divino. Na própria lição 6, Tomás de Aquino caracteriza a devida proporção das partes ou harmonia como sendo o fundamento que faz concordar as diferentes partes. A harmonia é causada nos sons pela devida proporção numérica, mas fala-se também da harmonia de todas as partes do universo.¹⁶⁰ O termo *harmonia*, que significa a proporção nos sons, toma-se para exprimir analogamente a proporção adequada de qualquer coisa: *proportiones autem in sonis vocantur harmoniae et, per quamdam similitudinem, proportiones convenientes quarumcumque rerum harmoniae dicuntur*.¹⁶¹ Estamos, de novo, diante dos dois sentidos de proporção, a saber: o de relação de quantidades e o de qualquer tipo de relação.¹⁶² No trecho citado da lição 6, Tomás de Aquino indica que a ordem é relativa ao fim e à harmonia. Trata-se das duas ordens nas coisas: a ordem das coisas ao fim e a ordem das coisas entre si. De fato, a lição 5 diz que, segundo a ordem das criaturas a Deus, Deus atrai ou chama para si todas

¹⁵⁸ *In De div. nom.*, c.IV, lect.5, n.340.

¹⁵⁹ *Ibid.*, c.IV, lect.6, n.360. Cf. *In Rom.*, c.1, lect.7.

¹⁶⁰ *In De div. nom.*, c.IV, lect.5, n.364.

¹⁶¹ *Ibid.*, lect.8, n.385.

¹⁶² Ver *supra*, pp.49-50.

as coisas como fim último e, por isso, em grego “beleza” se diz καλλος, palavra que se toma de “chamar”; segundo a ordem de uma coisa a outra, tudo está em tudo (*omnia in omnibus*), as coisas superiores estão nas inferiores de modo participado e as coisas inferiores estão nas superiores de modo emimente.¹⁶³ Este último aspecto concerne à causalidade do belo divino na ordem das coisas, ao passo que o anterior, à mesma causalidade no movimento e repouso. O que nos conduz à parte da lição 6 na qual se encontra o trecho em questão. Ali, esclarece-se que ambos, movimento e repouso, implicam a ordem das coisas entre si e, assim, são próprios da harmonia e beleza. Todo o movimento e repouso das mentes, dos animais e dos corpos é causado em consequência do belo divino, enquanto move todas as coisas para si como fim último.¹⁶⁴

Tomás de Aquino fala também em termos de comensuração no tocante à ordem. De fato, a *Expositio*, c.IV, lect.21, n.554 mostra que a forma e a comensuração, a qual é relativa à ordem (ordem das coisas entre si), são necessárias para a clareza e beleza:

Requiritur enim ad pulchritudinem et claritatem forma et commensuratio quae ad ordinem pertinet.

Voltaremos ao tema da ordem a propósito das considerações sobre a definição descritiva do efeito.

Como dissemos antes,¹⁶⁵ toda forma e ser das coisas procede da beleza divina. Semelhantemente, toda harmonia das coisas procede dessa beleza: *omnia, qualitercumque quae ad consonantiam pertinent, ex divina pulchritudine procedunt.*¹⁶⁶ O

¹⁶³ *In De div. nom.*, c.IV, lect.5, n.340.

¹⁶⁴ *Ibid.*, lect.6, n.367.

¹⁶⁵ *Ver supra*, pp.57-58.

¹⁶⁶ *In De div. nom.*, c.IV, lect.5, n.349.

belo divino é a causa de toda concordância das criaturas racionais quanto ao intelecto, opinião, amizade, afeto, relações, ações e tudo aquilo que é extrínseco. Universalmente, toda unidade encontrada nas criaturas é em virtude do belo.¹⁶⁷

Na *Suma de teologia*, II-II, q.145, a.2, Tomás de Aquino, seguindo Dionísio Areopagita, resume a definição intrínseca a duas propriedades: clareza e devida proporção. O assunto do artigo é o digno (*honestum*) em relação ao que é correto:

Respondeo dicendum quod, sicut accipi potest ex verbis Dionysii, IV cap. De div. nom., ad rationem pulchri, sive decori, concurrunt et claritas et debita proportio, dicit enim quod deus dicitur pulcher sicut universorum consonantiae et claritatis causa. Unde pulchritudo corporis in hoc consistit quod homo habeat membra corporis bene proportionata, cum quadam debiti coloris claritate. Et similiter pulchritudo spiritualis in hoc consistit quod conversatio hominis, sive actio eius, sit bene proportionata secundum spiritualem rationis claritatem. Hoc autem pertinet ad rationem honesti, quod diximus idem esse virtuti, quae secundum rationem moderatur omnes res humanas. Et ideo honestum est idem spirituali decori. Unde Augustinus dicit, in libro octogintatium quaest., *honestatem voco intelligibilem pulchritudinem, quam spiritualem nos proprie dicimus*. Et postea subdit quod *sunt multa pulchra visibilia, quae minus proprie honesta appellantur*.

Este texto estabelece a definição descritiva partindo de Dionísio, enquanto recorre à sua indicação de que Deus é dito belo como causa da harmonia e clareza do universo, para em seguida repetir o exemplo do corpo humano. Do ponto de vista literário, temos uma formulação similar a do *Escrito sobre as Sentenças* e da *Expositio* sobre o *De divinis nominibus*.¹⁶⁸ O exemplo dado difere dos anteriores no vocabulário, pois fala da boa proporção dos membros com certa clareza da devida cor. É interessante notar como as expressões variam nos textos: *formosi propter decentiam coloris, et commensurati,*

¹⁶⁷ *Ibid.*, n.349.

¹⁶⁸ Ver *supra*, pp.51-52; 56.

*propter debitam commensurationem membrorum;*¹⁶⁹ *debita proportione membrorum in convenienti claritate vel colore.*¹⁷⁰ Esta terminologia expressa o bom estado ou disposição (*habitus*) de alguma coisa. O termo *dispositio* tanto pode indicar a ordem das partes no todo como a ordem das coisas ao fim, o qual pode ser a natureza no sujeito. Tendo em conta as partes do corpo e a cor, a disposição adequada destes no todo e para a natureza da coisa ou para a natureza humana é a beleza. A boa disposição exprime respectivamente a adequação ou concordância das partes no todo ou das coisas para certa natureza.¹⁷¹

O texto retorna também à analogia com a beleza espiritual.¹⁷² As mesmas propriedades já encontradas na beleza corporal encontram-se analogamente nessa beleza. Tomás de Aquino fala da boa proporção da conduta (*conversatio*) ou ação do ser humano segundo a clareza espiritual da razão. Esta caracterização é própria do digno, idêntico à virtude ou ao correto espiritualmente, que regula todas as coisas humanas segundo a razão. De fato, outros textos assinalam que o belo nas coisas humanas é algo ordenado segundo a razão. A beleza se diz da devida proporção das palavras ou dos feitos, nos quais se manifesta a clareza da razão. Isto significa que a conduta exterior manifesta a retidão interior. O interior, então, é o espiritual, que se faz conhecer somente a partir do ato exterior.¹⁷³ Neste sentido, Tomás de Aquino lembra no final do texto citado que o digno, a beleza espiritual, é chamado de beleza inteligível por Agostinho.¹⁷⁴

¹⁶⁹ *In IV Eth.*, lect.8, n.738.

¹⁷⁰ *In I Cor.*, 11, lect.2.

¹⁷¹ *S. theol.*, I-II, q.49, a.2, ad 1; q.54, a.1; a.3.

¹⁷² *Ver supra*, pp.56-57.

¹⁷³ *In I Cor.*, 11, lect.2; *S. theol.*, II-II, q.142, a.2; q.145, a.1, ad 3; a.3.

¹⁷⁴ A respeito do *honestum* e da sua relação com a beleza, ver: Cícero, *De officiis*, I, 14-15.

A resposta da *Suma de teologia*, II-II, q.180, a.2, ad 3 retoma a mesma definição resumida:

Ad tertium dicendum quod pulchritudo, sicut supra dictum est, consistit in quadam claritate et debita proportione. Utrumque autem horum radicaliter in ratione invenitur, ad quam pertinet et lumen manifestans, et proportionem debitam in aliis ordinare.

Há, aqui, uma clara remissão ao texto anterior da *Suma*, que exprime a clareza e a devida proporção como propriedades intrínsecas do belo. Tomás de Aquino indica que são propriedades fundadas na razão, pois é próprio da razão manifestar e ordenar. Podemos cotejar este ponto com alguns textos, por exemplo, as *Questões disputadas Sobre a verdade*, q.4, a.3 e a *Expositio sobre o Peryermenias*, I, lect.7, n.5. Tomás considera que a manifestação por si somente se encontra no intelecto. A parte intelectual é princípio de manifestação; nada se manifesta senão por meio de uma palavra ou concepção num intelecto. A manifestação próxima encontra-se no intelecto, ao passo que a manifestação remota pode estar também fora dele.¹⁷⁵ Por outro lado, a parte intelectual não só concebe em si a verdade da coisa, mas ainda, segundo sua concepção, dirige e ordena as outras coisas.¹⁷⁶ A ordenação, que consiste na relação de uma coisa para com outra, é feita somente por meio do conhecimento das coisas ordenadas quanto às relações e proporções entre si (ordem das coisas entre si) e quanto ao seu fim (ordem das coisas ao fim), e este conhecimento é próprio daquele que possui intelecto. Portanto, conhecer a ordem, bem como ordenar, é próprio da razão.¹⁷⁷

¹⁷⁵ *De ver.*, q.4, a.3.

¹⁷⁶ *In I Peryerm.*, lect.7, n.5.

¹⁷⁷ *II Sent.*, d.38, q.1, a.3; *S.c.G.*, II, c.24, n.4; *In I Eth.*, lect.1, n.1; *II*, lect.3, n.10.

É possível agora propor um quadro sobre as diferentes formulações da definição intrínseca do belo, como segue:

I Sent.	proporção das partes					esplendor
	harmonia ou comensuração		grandeza		formosura ¹⁷⁸	clareza
III Sent.	proporção das partes			forma ¹⁷⁹		
S. theol. I	devida proporção ou harmonia			integridade ou perfeição		clareza
In De div. nom.			quantidade ¹⁸⁰		figura	clareza
	proporção correta					clareza e brilho
		ordem			forma	
	comensuração	ordem			forma	
S. theol. II-II	devida proporção					clareza

¹⁷⁸ O termo “formosura” exprime fundamentalmente a figura. Cf. *In Isaiam*, c.63.

¹⁷⁹ Tomás de Aquino faz referência aqui à forma que surge da integridade das partes; esta forma é a perfeição do todo. Cf. *S. theol.*, I, q.73, a.1.

¹⁸⁰ Lembremos que a quantidade contínua corresponde de certo modo à grandeza. Além disso, a delimitação da quantidade ou contorno da grandeza é aquilo em que consiste a figura. Cf. *supra*, pp.53; 54-55.

2.3. A definição descritiva do efeito

Resta-nos expor os textos relacionados à definição descritiva do efeito ou extrínseca. O *Escrito sobre as Sentenças*, I, d.31, q.2, a.1, ad 4 fornece uma primeira caracterização nessa direção:

Ad quartum dicendum, quod pulchritudo non habet rationem appetibilis nisi in quantum induit rationem boni: sic enim et verum appetibile est: sed secundum rationem propriam habet claritatem et ea quae dicta sunt, quae cum propriis filii similitudinem habent.

Trata-se da resposta ao argumento que faz objeção à beleza como atributo próprio do Filho. Diz o argumento que, segundo Dionísio Areopagita, o belo e o bem são conseqüentes um ao outro; parece que tudo apetece o belo e o bem; por isso em grego são termos próximos: “bem” se diz *καλος* e “belo”, *καλλος*; ora, a bondade (*bonitas*) não é atributo próprio do Filho; portanto, a espécie (*species*) ou beleza também não o seria. Na resposta, Tomás de Aquino introduz a diferença entre as noções do belo e do bem. Com efeito, a beleza tem a noção de apetecível porque se reveste da noção de bem, e o verdadeiro é apetecível da mesma maneira. Mas, de acordo com sua noção própria, inclui a clareza.

Nas *Questões disputadas Sobre a verdade*, q.22, a.1, ad 12, Tomás de Aquino reforça a relação entre o belo e o bem e vincula a paz como terceiro aspecto. O argumento é uma objeção a que todas as coisas apeteçam o bem: se todas as coisas apeteçam por natureza o bem, não deveriam apetecer naturalmente algo distinto; no entanto, todas as coisas apeteçam naturalmente a paz (como mencionam Aristóteles e Dionísio) e o belo (como menciona Dionísio); daí resulta que nem todas as coisas apeteçam o bem. A resposta de Tomás de Aquino relaciona ao bem o belo e a paz. No

que concerne a estes três, o apetite não termina em coisas diversas. Pelo fato de que alguém apetece o bem, apetece simultaneamente o belo e a paz; apetece o belo enquanto é em si mesmo limitado (*modificatum*) e formado (*specificatum*), características que estão incluídas no bem, e apetece a paz enquanto implica a supressão do que perturba e impede a obtenção do bem. Eis o texto:

Ad duodecimum dicendum quod appetitum terminari ad bonum et pacem et pulchrum non est eum terminari in diversa. Ex hoc enim ipso quod aliquid appetit bonum appetit simul et pulchrum et pacem: pulchrum quidem in quantum est in se ipso modificatum et specificatum, quod in ratione boni includitur, sed bonum addit ordinem perfectivi ad alia; unde quicumque appetit bonum appetit hoc ipso pulchrum. Pax autem importat remotionem perturbantium et impediendum adeptionem boni; ex hoc autem ipso quod aliquid desideratur, desideratur etiam remotio impedimentorum ipsius. Unde simul et eodem appetitu appetitur bonum, pulchrum et pax.

Esta resposta aborda um ponto importante, a saber, a limitação e a forma que caracterizam o belo incluem-se no bem, o qual acrescenta a relação (*ordinem*) que confere acabamento a outros. Tomás de Aquino evoca, neste texto, a doutrina de Agostinho das três características do bem e de cada ente (*ens*): modo, espécie e ordem (*modus, species et ordo*).¹⁸¹ Ora, é preciso ter em conta que a noção de bem exprime o perfeito ou acabado (*perfectum*) e apetecível, o fim do apetite. Na *Suma de teologia*, I, q.5, a.5,¹⁸² explica-se que para algo perfeito e bom é necessário três coisas: uma forma, o que esta forma pressupõe, e o que é conseqüente a ela. A forma pressupõe um princípio de limitação (*determinatio*) ou comensuração, seja material ou eficiente, que é significado pela palavra “modo”, ao passo que a própria forma é significada pela palavra “espécie”. O que é conseqüente à forma consiste na inclinação a um fim, pois cada coisa em ato age e

¹⁸¹ Santo Agostinho, *De natura boni*, 3.

tende para o que lhe é adequado segundo sua forma. A palavra “ordem” significa aqui a relação (*respectus*) para com o fim que o bem implica: o bem confere acabamento a outros na espécie e no modo e, reciprocamente, cada um apetece o que lhe confere acabamento (*perfectio*). Reencontramos o mesmo tema na *Suma de teologia*, I-II, q.85, a.4, onde se diz que a forma (substancial ou acidental) de cada coisa é segundo alguma medida; a forma possui certo modo, que diz respeito à medida; em consequência da forma, cada um ordena-se a outra coisa. Dito em outros termos, a limitação ou comensuração é causa da forma, e estas, por sua vez, são causas da ordem: *ubi est aliqua species, necessario est aliquis modus; ordo etiam consequitur speciem et modum*.¹⁸³

Vem em seguida a paz, entendendo-a como supressão do que pode perturbar e impedir a obtenção do bem. Pelo fato de que se deseja algo, deseja-se também a supressão do que pode impedi-lo. A *Suma de teologia*, I-II, q.29, a.2 e a *Expositio* sobre o *De divinis nominibus*, c.XI, lect.1 n.880 acentuam que cada coisa apetece o seu acabamento ou perfeição e, desse modo, apetece a paz. Todo aquele que apetece, apetece a paz, a supressão das perturbações que impedem de chegar ao que lhe apetece, e atinge a paz quando o apetite se aquieta no próprio bem obtido. Uma outra referência, presente na *Expositio*, c.XI, lect.3, n.914, mostra que a paz consiste na união e no repouso. De um lado, a união pressupõe a harmonia e devida ordem. De outro lado, o repouso é a supressão do desacordo. No entanto, denomina-se “paz” antes a supressão do desacordo e “harmonia”, a união.¹⁸⁴ Tomás de Aquino resume estes dois aspectos dizendo que a paz é o não impedimento da ordem correta: *ratio pacis assumitur quod*

¹⁸² Cf. *De ver.*, q.21, a.6.

¹⁸³ *Ibid.*, q.21, a.6, ad 4.

¹⁸⁴ *III Sent.*, d.27, q.2, a.1, ad 6; *S. theol.*, II-II, q.45, a.6; *In De div. nom.*, c.XI, lect.2, n.896 e 908.

*aliquid non impeditur a recto ordine*¹⁸⁵; ou que a paz é, como dizia Agostinho, a tranqüilidade da ordem: *pax omnium rerum est tranquillitas ordinis*¹⁸⁶; há paz quando a ordem permanece imperturbada.

Poderíamos ainda acrescentar que o repouso do apetite na coisa desejada coincide com o prazer: *id autem quod terminat motum appetitus ut quies in re desiderata, est delectatio*.¹⁸⁷ O próprio prazer, que é causado pela união com o bem, inclui a apreensão do bem: *oportet quod bonum conjunctum quod delectationem causat, sit apprehensum*;¹⁸⁸ *delectatio in ratione sui includit cognitionem boni, quod delectat*.¹⁸⁹

É conhecida a resposta da *Suma de teologia*, I, q.5, a.4, ad 1, onde aparece pela primeira vez a definição do efeito. O argumento contrapõe que o bem tenha o modo de causa final: o bem é louvado como belo, segundo Dionísio Areopagita, mas o belo inclui a noção de causa formal; o bem inclui, pois, a noção de causa formal. A resposta retorna à diferença entre as definições do belo e do bem:

Ad primum ergo dicendum quod pulchrum et bonum in subiecto quidem sunt idem, quia super eandem rem fundantur, scilicet super formam, et propter hoc, bonum laudatur ut pulchrum. Sed ratione differunt. Nam bonum proprie respicit appetitum, est enim bonum quod omnia appetunt. Et ideo habet rationem finis, nam appetitus est quasi quidam motus ad rem. Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam, pulchra enim dicuntur quae visa placent. Unde pulchrum in debita proportione consistit, quia sensus delectatur in rebus debite proportionatis, sicut in sibi similibus; nam et sensus ratio quaedam est, et omnis virtus cognoscitiva. Et quia cognitio fit per assimilationem, similitudo autem respicit formam, pulchrum proprie pertinet ad rationem causae formalis.

¹⁸⁵ *IV Sent.*, d.49, q.1, a.2d.

¹⁸⁶ *S. theol.*, II-II, q.45, a.6; *In Ioan.*, c.14, lect.7.

¹⁸⁷ *S. theol.*, I, q.5, a.6.

¹⁸⁸ *IV Sent.*, d.49, q.3, a.2.

¹⁸⁹ *De ver.*, q.22, a.1, ad 13.

A resposta divide-se em duas partes: um desenvolvimento e uma consequência da definição do belo introduzida pelo advérbio *unde*. Na primeira parte, Tomás de Aquino compara o belo e o bem por meio de dois pontos de vista distintos. Do ponto de vista ontológico, isto é, no sujeito (*in subiecto*), o belo e o bem são idênticos porque se fundamentam na forma. É em virtude da forma que o bem é louvado como belo. Relembremos que a passagem já citada das *Questões disputadas Sobre a verdade*, q.22, a.1, ad 12¹⁹⁰ menciona que a forma, assim como a limitação ou comensuração, inclui-se no belo e no bem. Mas do ponto de vista estritamente lógico, isto é, nocional (*ratione*), ambos diferem. A definição do bem diz que tem relação (*respicit*) propriamente com o apetite: o bem é o que todas as coisas apetezem (*bonum est quod omnia appetunt*); ao passo que o belo tem relação propriamente com a potência cognoscitiva: belas dizem-se as coisas que vistas, causam prazer (*pulchra enim dicuntur quae visa placent*).

Observemos que Tomás de Aquino procura justificar a diferença entre as definições do belo e do bem. No que concerne ao bem, explica que tem a noção de fim, pois o apetite é como certo movimento para a coisa. Alguns textos tratam deste tema, como a *Expositio* sobre a *Metafísica*, I, lect.11, n.179 e a *Suma de teologia*, I-II, q.8, a.1. Tomás lembra que aquilo para o qual tende o apetite é um fim e alude a Aristóteles, segundo o qual o fim é bom ou aparece como bom. O apetite é princípio de movimento. É a inclinação daquele que apetece para algo adequado e semelhante. Todas as coisas apetezem o seu acabamento ou perfeição, de forma que algo é apetecível pelo fato de que é perfeito.¹⁹¹ O bem é o que confere acabamento a outros e tem o modo de fim em

¹⁹⁰ Ver *supra*, pp.64-66.

¹⁹¹ *S. theol.*, I q.5, a.1; I-II, q.40, a.1, ad 3.

relação àquele que é acabado por ele. Portanto, o bem inclui a noção de apetecível, implica a referência de causa final, ou seja, é causa a modo de causa final.¹⁹²

Mas o prazer, que é a fruição do bem, coincide com o fim e o próprio bem: *delectatio enim est fruitio boni, quae quodammodo est finis sicut et ipsum bonum*.¹⁹³ A mesma inclinação do apetite tende ao bem e à fruição do bem: *eodem autem modo tendit appetitus in bonum, et in fruitionem boni, quae est delectatio*.¹⁹⁴

Este aspecto é importante porque nos permite precisar o prazer na apreensão. O prazer é, neste caso, a fruição do bem próprio da potência cognoscitiva. A esse respeito, outros textos são esclarecedores.¹⁹⁵ Como assinalamos,¹⁹⁶ toda forma tem como conseqüência uma inclinação. Tomás de Aquino afirma que cada potência ou faculdade da alma é certa forma que tem inclinação natural a algo. Cada potência da alma apetece pelo apetite natural o objeto (*obiectum*) que lhe é adequado: a visão apetece naturalmente o visível para seu ato, isto é, para ver, e a audição, o som para ouvir. Reciprocamente, o objeto próprio da sensibilidade é a coisa adequada e boa ao sentido para sentir: a cor bela é adequada à vista para ver e o som moderado, ao ouvido para ouvir. Toda potência compara-se com algum bem próprio que é adequado a ela. Ora, tudo o que apetece um fim tem conaturalidade ou proporção com o fim, pois nada apetece senão um fim proporcionado. Esta conaturalidade ou proporção do apetite com o bem ou, em outros termos, o agrado (*complacentia*) com o bem, constitui o amor. Trata-se da inclinação ou adequação da potência apetitiva ao bem. Ao passo que o repouso no fim coincide com o

¹⁹² *De ver.*, q.21, a.1; *S. theol.*, I, q.5, a.2, ad 1.

¹⁹³ *S. theol.*, I-II, q.25, a.2.

¹⁹⁴ *De malo*, q.10, a.3.

¹⁹⁵ *S. theol.*, I, q.78, a.1, ad 3; q.80, a.1, ad 3; q.82, a.4.

¹⁹⁶ Ver *supra*, pp.65-66.

prazer (*delectatio*).¹⁹⁷ Contudo, na potência cognoscitiva, algo é apetecido não como é em sua natureza, mas segundo sua semelhança na própria potência.¹⁹⁸

Na segunda parte da resposta ao argumento, destaca-se como conseqüência da definição descritiva do efeito a devida proporção no belo; pois o sentido tem prazer nas coisas devidamente proporcionadas, como no semelhante a si; o sentido é certa proporção (*ratio*) e também toda potência cognoscitiva. Encontramos o mesmo tema na *Expositio* sobre o *De anima*, III, lect.2, n.597-598, onde se examina a questão aristotélica que pergunta por que certas coisas causam prazer no sentido e certas coisas o prejudicam. Com efeito, Aristóteles havia mencionado a sinfonia como som harmonioso e proporcionado; o som de certo modo é idêntico à audição, e a sinfonia é certa proporção; donde ser necessário que a audição seja certa proporção. Tomás de Aquino nota que toda proporção é destruída por superabundância e, desse modo, o sensível em excesso destrói o sentido, ou pelo menos o magoa: por exemplo, o som excessivamente grave ou agudo destrói a audição, muita claridade ou escuridão destrói a visão, pois o sentido é certa proporção (*proportio*). No entanto, se os sensíveis são levados a uma mistura proporcionada (consonância, cor intermediária, sabor intermediário, etc.), tornam-se prazerosos. Assim, tudo o que é misto, é mais prazeroso do que aquilo que é simples.¹⁹⁹

Uma explicitação final é acrescentada por Tomás de Aquino, a saber: porque o conhecimento se dá por assimilação, e a semelhança diz respeito à forma, o belo é relativo propriamente à noção de causa formal. Tomás explica na *Suma contra os Gentios*, I, c.65, n.9 e nas *Questões disputadas Sobre a verdade*, q.8, a.8 que todo conhecimento é efetuado pela assimilação (*ad-similatio*) do cognoscente à coisa

¹⁹⁷ *S theol.*, I-II, q.25, a.2; q.26, a.2. Cf. *supra*, p.67.

¹⁹⁸ *Ibid.*, I, q.78, a.1, ad 3.

¹⁹⁹ *In III De an.*, lect.2, n.597-598; *In De sensu*, lect.7, n.7.

conhecida; uma semelhança é segundo a concordância na forma; conseqüentemente, todo conhecimento se faz por meio de formas.²⁰⁰ Na cognição humana, a assimilação é causada pela ação do sensível nas potências cognoscitivas. O sentido é assimilado ao sensível segundo a forma, não segundo a matéria, assim como a visão é afetada pela cor da pedra e não pela pedra concreta. O intelecto é assimilado à coisa por meio da forma inteligível, em que a adequação da coisa e o intelecto corresponde à definição da verdade.²⁰¹ Da proporção do sentido ou do intelecto à coisa, resulta a apreensão sensível ou intelectual. Por outro lado, a forma é a causa ou determinação (*ratio*) da coisa; constitui a parte principal de sua definição.²⁰² O que é próprio de uma coisa está em alguma causa formal e, por meio desta causa, tem-se o conhecimento da coisa.²⁰³ Levando em conta que a forma é uma propriedade do belo, fica assim claro que o belo inclui as noções de causa formal e de cognoscível.

Na *Expositio* sobre o *De divinis nominibus*, c.IV, lect.5, n.355-356, Tomás de Aquino se pronuncia a respeito da identidade entre o belo e o bem, ao contrário do texto anterior dedicado à diferença. Essa identidade é justificada duplamente. De um modo, seguindo Dionísio Areopagita, declara-se que o belo e o bem são idênticos porque todas as coisas apetecem ambos, e porque não há nada que não participe deles, já que cada um é belo e bom segundo a própria forma. De outro modo, ontologicamente (*subiecto*), são idênticos porque a clareza e a harmonia estão contidas na noção de bem. Está claro que a clareza e a harmonia são vinculadas às propriedades de forma e comensuração (ou limitação) que examinamos na tricotomia agostiniana de modo, espécie e ordem.²⁰⁴ Tomás de

²⁰⁰ *I Sent.*, d.17, a.1, sc.2; *IV Sent.*, d.50, q.1, a.3. Cf. *S. theol.*, I q.84, a.1 e a.2.

²⁰¹ *In II De an.*, lect.24, n.554; *S. theol.*, I-II, q.79, a.3.

²⁰² *In V Metaph.*, lect.2, n.764.

²⁰³ *De ver.*, q.2, a.4, ad 7.

²⁰⁴ *Ver supra*, p.65.

Aquino ainda indica que, nocionalmente (*ratione*), o belo e o bem diferem, pois a noção do belo acrescenta a do bem a relação (*ordinem*) para com a potência cognoscitiva. Portanto, estamos diante de um texto paralelo da *Suma de teologia*, I, q.5, a.4, ad 1 citado antes:

Deinde, cum dicit: *propter quod...* infert quoddam corollarium ex dictis; et dicit quod, quia tot modis pulchrum est causa omnium, inde est quod bonum et pulchrum sunt idem, quia omnia desiderant pulchrum et bonum, sicut causam omnibus modis; et quia nihil est quod non participet pulchro et bono, cum unumquodque sit pulchrum et bonum secundum propriam formam...

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

Cabe chamar a atenção para o fato de que Tomás de Aquino utiliza formulações parecidas para caracterizar o verdadeiro. Do ponto de vista nocional, o verdadeiro acrescenta ao ente (*ens*) a relação para com a potência cognoscitiva, certa ordem ao intelecto. O verdadeiro é o bem do intelecto, ao qual se ordena naturalmente.²⁰⁵ Mas, tratando-se do belo, é possível dizer que a definição do efeito exprime a relação do bem para com a potência cognoscitiva.

Encontra-se outra menção da identidade entre o belo e o bem na *Expositio*, c.IV, lect.22, n.590:

Deinde, ponit ea quae consequuntur communem rationem boni; et primo dicit: *sine pulchritudine*, quia pulchrum convertitur cum bono, ut supra dictum est.

A passagem vem vinculada à exposição sobre as três características em comum da noção de bem: comensuração, ato e intenção, as quais se reduzem respectivamente à tricotomia modo, espécie e ordem. Tomás de Aquino remete para aquilo que é conseqüente a estas três características, e concede a primazia à beleza, uma vez que o belo é convertível com o bem. Não é dada nenhuma explicação acerca dessa convertibilidade. A propósito da noção de convertibilidade, dois termos A e B são convertíveis se A implica B e B implica A. Neste caso, ou A e B possuem uma identidade estrita, abrangendo compreensão e extensão, ou não estrita, abrangendo apenas a extensão. De fato, vimos anteriormente que o belo e o bem diferem na definição e compreensão, estando numa ordem de compreensão crescente (o belo acrescenta ao bem a relação para com a potência cognoscitiva). Os termos podem ter compreensões diversas e a mesma extensão. É, pois, necessário que o belo e o bem, sendo convertíveis, sejam coextensivos; ambos se dizem universalmente dos sujeitos. A esta conclusão corresponde, do ponto de vista ontológico, que o belo e o bem são convertíveis (ou idênticos) no sujeito. Tomás de Aquino, na passagem da *Expositio*, estaria falando da convertibilidade neste sentido.

A *Suma de teologia*, I, q.5, a.4, ad 1 e a *Expositio* sobre o *De divinis nominibus*, c.IV, lect.5, n.355-356, citadas anteriormente,²⁰⁵ explicam que o belo e o bem são idênticos no sujeito. Eis como podemos caracterizar esta identidade com base nos dois textos: (1) o belo e o bem consistem na forma; (2) em conseqüência, a clareza e a comensuração estão incluídas no bem; (3) e todas as coisas participam do belo e do bem e apetecem ambos.

²⁰⁵ *I Sent.*, d.8, q.1, a.3; d.19, q.5, a.1, ad 3; *S. theol.*, I, q.16, a.1 e a.3; *In I Phys.*, lect.10, n.5; *In I Peryerm.*, lect.3, n.7.

²⁰⁶ Ver *supra*, pp.67-68; 71.

É claro que isso não decide o problema da transcendentalidade do belo. O belo e o bem aparecem como noções equivalentes, termos relativos e intercambiáveis e, no entanto, Tomás de Aquino não mostra que o belo é uma propriedade do *ens* distinta do bem.²⁰⁷ O belo parece ser fundamentalmente o bem específico da potência cognoscitiva.

Há, em seguida, uma resposta digna de atenção na *Suma de teologia*, I-II, q.27, a.1, ad 3 que menciona a definição do efeito. O argumento contesta que só o bem seja causa do amor com um enunciado de Dionísio Areopagita: não só o bem, mas o belo é amável por todos. Eis a resposta ao argumento:

Ad tertium dicendum quod pulchrum est idem bono, sola ratione differens. Cum enim bonum sit quod omnia appetunt, de ratione boni est quod in eo quietetur appetitus, sed ad rationem pulchri pertinet quod in eius aspectu seu cognitione quietetur appetitus. Unde et illi sensus praecipue respiciunt pulchrum, qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet visus et auditus rationi deservientes, dicimus enim pulchra visibilia et pulchros sonos. In sensibilibus autem aliorum sensuum, non utimur nomine pulchritudinis, non enim dicimus pulchros saporos aut odores. Et sic patet quod pulchrum addit supra bonum, quendam ordinem ad vim cognoscitivam, ita quod bonum dicatur id quod simpliciter complacet appetitui; pulchrum autem dicatur id cuius ipsa apprehensio placet.

O texto só faz acentuar a diferença entre o belo e o bem. De fato, Tomás de Aquino repete que o belo é idêntico ao bem, mas diferindo na noção. Neste último aspecto, a definição do bem exprime que nele se aquieta o apetite; a definição do belo, que na sua visão ou conhecimento se aquieta o apetite. Tomás considera que a visão e a audição, os sentidos externos mais cognoscitivos e que servem à razão, têm relação especialmente com o belo. Em outros textos,²⁰⁸ nota-se que são os mais espirituais e que mais servem à

²⁰⁷ Cf. Aertsen, 1996, p.344 e 351.

²⁰⁸ *In II De an.*, lect.14, n.417-418; *In I Cor.*, c.12, lect.3; *In De sensu*, lect.2, n.7-11 e 14-15; *S., theol.* I-II q.79, a.3.

cognição do intelecto: a visão quanto à descoberta, a audição quanto à instrução que se realiza pela conversação. A visão é mais espiritual e tem precedência porque faz conhecer mais diferenças das coisas e de diversos modos, e o seu objeto, que é o visível, assim como o som, acha-se em todos os corpos. É diverso no tocante aos demais sentidos externos: fala-se de visíveis belos e sons belos, não de odores ou sabores belos.

Parece que um aspecto deveria ser notado. O sensível próprio da visão é a cor e o da audição, o som. A visão não apreende a grandeza ou a figura, que são propriedades do belo, senão enquanto apreende algo colorido: *nunquam enim visus apprehendit magnitudinem aut figuram, nisi in quantum apprehendit coloratum*.²⁰⁹ Estas duas propriedades integram os sensíveis comuns, que são percebidos quando se percebem os sensíveis próprios. A lista dos sensíveis comuns inclui o movimento, o repouso, o número, a grandeza e a figura.²¹⁰ Os primeiros três são comuns a todos os sentidos externos, ao passo que somente a visão e o tato percebem os cinco.²¹¹ No entanto, é a cogitativa, entre os sentidos internos, que discerne os sensíveis comuns na apreensão do belo e em toda apreensão sensível. Discerne por certa correlação (*per quandam collationem*) das intenções individuais, assim como a razão correlaciona noções universais. Tomás de

²⁰⁹ *In II De an.*, lect.13, n.388.

²¹⁰ Alhazen (Ibn al-Haythan) enumera 22 aspectos particulares (*intentiones particulares*) que são apreendidos pela vista (*De aspectibus*, III, cap.3, 44). Rogério Bacon reproduz esta lista, omitindo a luz e a cor e denominando tais aspectos “sensíveis comuns”, em oposição aos “sensíveis próprios”, segundo a terminologia aristotélica (*Perspectiva*, I, d.1, cap.3, Ed. Lindberg, p.8, lin. 119; p.10, lin.2). Os sensíveis próprios da vista são justamente a luz e a cor. Alhazen dedica uma longa secção do Livro II da *Perspectiva* à análise da percepção de tais aspectos pela vista, ou pelo menos de alguns deles (II, cap.3, 172-235). A percepção da beleza e feiúra (*pulchritudo, turpitude*) ocupa uma parte desta secção (II, cap.3, 200-232). Tomás de Aquino não parece citar jamais Alhazen. Cf. Smith, 2001, vol.1, pp.111; 204-215; vol.2, pp.428; 504-511.

²¹¹ *In II De an.*, lect.13, n.386

Aquino considera a cogitativa como a potência sensível que participa da razão por certo refluxo do intelecto nos sentidos.²¹²

Nisso, a resposta termina com a definição do belo; repete que o belo acrescenta (nocialmente) ao bem certa relação para com a potência cognoscitiva e conclui: bem se diz aquilo que simplesmente agrada (*complacet*) o apetite, ao passo que belo, aquilo cuja própria apreensão causa prazer (*pulchrum autem dicatur id cuius ipsa apprehensio placet*). Eis, pela segunda vez, a definição do efeito. Antes, porém, Tomás de Aquino utiliza o verbo *complacet* que está ligado à caracterização do amor. Este fato não suscitaria um problema, uma vez que na *Suma de teologia*, I-II, q.11, a.1, ad 3 lembra-se que no prazer há tanto a percepção do bem, pertencente à potência cognoscitiva, quanto o agrado (*complacentia*) com o bem, pertencente à potência apetitiva, na qual se completa a noção do próprio prazer.

Na *Suma de teologia*, II-II, q.145, a.2, ad 1, encontra-se um detalhe explícito a respeito desse ponto. O argumento objeta que o digno seja idêntico ao belo (*decorum*): a noção do digno se toma do apetite, pois o digno é o que é apetecido por si mesmo; ora, o belo tem relação para com a visão, na qual causa prazer; logo, o belo não seria idêntico ao digno. Na resposta, Tomás de Aquino estabelece a apreensão do belo como uma percepção do bem. Ou seja, o objeto que move o apetite é o bem apreendido. Se algo na apreensão aparece como belo, é percebido como adequado e bom. Tomás retorna a Dionísio Areopagita, segundo o qual o belo e o bem são amáveis por todos. Daí, o digno, que é o correto espiritualmente, apresentar-se como apetecível. Eis o texto:

²¹² *De ver.*, q.1, a.11; q.14, a.1, ad 9; q.15, a.1; *S. theol.*, I, q.78, a.4; *In II De an.*, lect.13, n.396.

Ad primum ergo dicendum quod obiectum movens appetitum est bonum apprehensum. Quod autem in ipsa apprehensione apparet decorum, accipitur ut conveniens et bonum, et ideo dicit Dionysius, IV cap. De div. nom., quod omnibus est pulchrum et bonum amabile. Unde et ipsum honestum, secundum quod habet spiritualem decorem, appetibile redditur.

2.4. Conclusão

Ao encerrar este levantamento dos principais textos, podemos fazer algumas considerações conclusivas. Está claro que a exposição sobre o *De divinis nominibus* de Dionísio Areopagita e os temas da comparação entre o belo e o bem, da beleza como atributo próprio do Filho e do digno fornecem a Tomás de Aquino a ocasião de esboçar uma teoria do belo. Pode-se dizer que há duas análises distintas do belo propostas por Tomás desde as suas primeiras obras: uma do ponto de vista ontológico, e outra do ponto de vista psicológico, implicada na comparação entre o belo e o bem. É de acordo com estas duas análises que respectivamente as duas definições serão estabelecidas. Tomás de Aquino não fornece uma definição analítica, que explicita o termo pelo gênero e diferença específica. Em vez disso, apresenta duas definições distintas: a definição descritiva intrínseca, que indica as propriedades inerentes ao belo, e a definição descritiva do efeito ou extrínseca, que indica a fruição do bem próprio da visão ou apreensão. A definição intrínseca aparece segundo formulações diferentes, em geral no corpo dos artigos e na *Expositio* sobre o *De divinis nominibus*, enquanto a segunda definição aparece somente em duas respostas aos argumentos na *Suma de teologia*.²¹³ Esta segunda definição não resulta de uma mudança de concepção, tanto que Tomás de Aquino não descarta a definição intrínseca e a utiliza simultaneamente.

²¹³ *S. theol.*, I, q.5, a.4, ad 1; I-II, q.27, a.1, ad 3.

Portanto, o levantamento que fizemos faz ressaltar a coerência dos textos de Tomás de Aquino sobre do belo e nos ajuda a caracterizar com bastante precisão o campo do nosso trabalho. Neste levantamento, afloram alguns tópicos importantes que procuraremos esclarecer nas abordagens subseqüentes. Poderíamos citar, pelo menos: a devida proporção como fundamento da perfeição e forma do todo; a implicação entre a adequação ou concordância e o hábito (*habitus*); as diferenças entre as propriedades de grandeza, integridade e perfeição; a implicação no belo das propriedades de semelhança, ordem, unidade e figura; a implicação no bem das propriedades de comensuração e clareza; a relação entre causa formal, clareza e apreensão do belo; a cogitativa como potência cognoscitiva que discerne os sensíveis comuns na apreensão do belo.

Capítulo 3 Gênese da noção do belo

No decorrer destas pesquisas, constatamos duas abordagens distintas que estabelecem cada qual a definição descritiva intrínseca e a definição descritiva do efeito. A primeira expressa o mais cognoscível em si, enquanto a segunda, o mais cognoscível para nós. Não se pode abarcar a essência do belo nessas duas definições, mas com a ajuda de suas partes integrantes examinar outras noções conexas. Assim, é possível tentar duas direções de pesquisa: uma gênese conceitual, partindo da propriedade da proporção, e uma gênese empírica, partindo da propriedade do prazer. Respectivamente, uma demonstração pelas causas, pelo que é anterior (*a priori*) na ordem lógica ou da natureza, e outra pelos efeitos, pelo que é posterior (*a posteriori*) na mesma ordem.²¹⁴ A esse propósito, vamos nos ater aos textos, sobretudo complementares, de Tomás de Aquino. Com isso, queremos mostrar ao término que as duas definições do belo são conseqüentes reciprocamente. Nossa primeira elaboração tratará da gênese conceitual a partir da proporção como noção mais fundamental, limitando-se à compreensão da definição intrínseca.

²¹⁴ *S. theol.*, I, q.2, a.2; *In I Post. An.*, lect.4, n.15. Cf. *In Boet. De Trin.*, q.6, a.1; Aristóteles, *Metafísica*, V (Δ), 11, 1018b30; *Segundos analíticos.*, I, 2, 71b29-72a5. Sobre o anterior segundo o ser, a noção, o discurso, o sensível, a geração e o tempo, e sobre a distinção entre o mais cognoscível em si e o mais cognoscível para nós, ver: Aubenque, 1966, pp.45-50; 62-66.

3.1. Gênese conceitual

Examinemos, por conseguinte, nesta primeira elaboração, os aspectos principais da noção do belo segundo suas causas.

3.1.1. Proporção

O primado da proporção na noção ou determinação do belo não é afirmado explicitamente por Tomás de Aquino, mas poderá ser verificado quando se percorre com atenção os textos. Tomás considera dois sentidos de *proportio*: o de relação de quantidades e o de qualquer tipo de relação. No *Escrito sobre os Livros das Sentenças*, retomando Euclides, refere o primeiro sentido à comensuração, que é a medida comum e exata entre duas quantidades do mesmo gênero:

Ut in 5 Euclidis dicitur, proportio est certitudo mensurationis duarum quantitatum ejusdem generis.²¹⁵

Proportio enim est commensuratio quantitatum ejusdem generis, ut dicitur in 5 Euclidis.²¹⁶

No próprio Escrito, nas Questões disputadas Sobre a verdade e na Suma de teologia, encontramos os dois sentidos:

²¹⁵ *II Sent.*, d.24, q.3, a.6, ad 3.

²¹⁶ *Ibid.*, d.42, q.1, a.5, ad 1. Como se sabe, o livro V dos *Elementos* expõe uma teoria geral das proporções, de autoria de Eudoxo de Cnido, sistematizada por Euclides. Tomás de Aquino estaria citando livremente a definição de Adelard de Bath. A definição em sentido lato provém de Boécio. Cf. Lafleur, 1988, p.199, nota às linhas 345-347. Sobre as traduções dos *Elementos* por Adelard de Bath, cf. Clagett, 1953, pp.16-42.

Ad tertium dicendum, quod proportio dicitur dupliciter. Uno modo idem est proportio quod certitudo mensurationis duarum quantitatum (...) Alio modo dicitur proportio habitudo ordinis...²¹⁷

Ad septimum dicendum, quod proportio, proprie loquendo, nihil est aliud quam habitudo quantitatis ad quantitatem (...) et exinde translatum est nomen proportionis, ut habitudo cuiuslibet rei ad rem alteram proportio nominetur (...) non considerata aliqua habitudine quantitatis.²¹⁸

Proportio proprie in quantitibus invenitur, comprehendens duarum quantitatum ad invicem comparatarum certam mensuram; secundum tamen quod nomen proportionis translatum est ad quamlibet habitudinem significandam unius rei ad rem aliam, utpote cum dicimus hic esse proportionum similitudinem...²¹⁹

Proprie proportione accepta, secundum determinatam habitudinem quantitatis ad quantitatem, vel dimensionae ad dimensionem, vel virtualis ad virtualement (...). Large tamen accepta proportione pro qualibet habitudine...²²⁰

Ad quartum dicendum quod proportio dicitur dupliciter. Uno modo, certa habitudo unius quantitatis ad alteram (...) Alio modo, quaelibet habitudo unius ad alterum proportio dicitur.²²¹

Temos, então, um sentido estrito e um sentido lato expressos nestas passagens. De fato, Tomás de Aquino afirma que a proporção está propriamente nas quantidades. É a comparação ou relação (*habitud*) de quantidade para quantidade, seja de uma quantidade dimensional para outra, ou de uma quantidade intensiva para outra. Nisto consiste o sentido estrito. Por outro lado, o sentido lato consiste na relação de ordem

²¹⁷ *III Sent.*, d.1, q.1, a.1, ad 3.

²¹⁸ *De ver.*, q.8, a.1, ad 7.

²¹⁹ *Ibid.*, q.23, a.7, ad 9.

²²⁰ *Ibid.*, q.26, a.1, ad 7.

²²¹ *S. theol.*, I, q.12, a.1, ad 4.

(*habitus ordinis*), a saber, o termo é transferido para qualquer tipo de relação: por exemplo, a proporção da matéria à forma, do movido ao movente, do paciente ao agente, da criatura a Deus... Donde haver nestes exemplos uma semelhança de proporções. A passagem citada das *Questões disputadas Sobre a verdade*, q.23, a.7, ad 9 o diz de um modo claro: *utpote cum dicimus hic esse proportionum similitudinem*. Este aspecto será abordado também mais adiante no tema da proporcionalidade.

Note-se que Tomás de Aquino estende a proporção às quantidades intensivas. No *Sobre a verdade*, q.29, a.3 e na *Suma de teologia*, I, q.42, a.1, ad 1, explica que a quantidade é dupla: a quantidade dimensional (*dimensiva*), que indica a extensão ou grandeza, e a quantidade intensiva (*virtualis*), que indica a intensificação de uma forma ou qualidade, a medida de sua perfeição. Aí se inclui o mais ou o menos, isto é, o excesso ou a diminuição de intensidade da qualidade e das virtudes.²²² Enquanto a quantidade dimensional implica comprimento, largura, profundidade e número, e está nas coisas corporais, a quantidade intensiva funda-se na forma ou qualidade. É neste sentido que se fala de grandeza espiritual, bem como de grandeza do calor, em razão da intensidade e perfeição.²²³ Por outro lado, as qualidades fundam-se no sujeito ou substrato por meio da quantidade dimensional: por exemplo, o primeiro sujeito da cor é a superfície.²²⁴ No tocante, porém, à proporção das quantidades intensivas, a *Expositio* sobre o *De sensu et sensato*, lect.7, n.4-6 mostra que a noção de medida, que está primeiro nas quantidades discretas (números) e em segundo lugar nas quantidades contínuas (linha, superfície, corpo ou volume, movimento local e tempo), é transferida para as quantidades conforme

²²² Lembremos que as virtudes são intelectivas ou morais para Tomás de Aquino. As intelectivas (sabedoria, ciência, intelecção, arte e prudência) concernem ao intelecto e as morais (justiça, fortaleza e temperança), ao apetite. Cf. *S. theol.*, II-II, q.47, a.5; q.56, a.5.

²²³ Ver, a esse respeito: O'Rourke, 1992, pp.155-167.

²²⁴ *S. theol.*, III, q.77, a.2.

nelas há o excesso de uma qualidade sobre a outra segundo a intensificação, ou segundo a extensão como quando se diz que é maior a brancura que está numa superfície maior:

...ratio mensurae primo quidem invenitur in numeris, secundo in quantitatibus 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.

A continuação do texto fornece uma justificação desse ponto:

Quia vero proportio est quaedam habitudo quantitatum adinvicem; ubicumque dicitur quantum aliquo modo, ibi potest dici proportio. Et primo quidem in numeris; quia omnes in prima mensura, quae est unitas, sunt adinvicem commensurabiles. Communicant autem omnes in prima mensura, quae est unitas. (...) Quia vero quantitates continuae non resolvuntur in aliquod indivisibile, sicut numeri in unitatem, non est necesse omnes quantitates continuas esse adinvicem commensurabiles; sed est invenire aliquas, quarum una excedat alteram, quae tamen non habent commensurationem. Quaecumque tamen quantitates continuae proportionantur adinvicem, secundum proportionem numeri ad numerum, earum est una mensura communis. (...) Et ad hunc modum in qualitativis etiam contingit esse excessum et defectum, vel secundum aliquam proportionem numeralem, vel secundum excessum incommensurabilem. Et hoc est quod dicit quod contingit esse multos medios colores secundum diversas proportionem.

Há um pressuposto na construção do presente texto: a distinção entre a comensuração e a proporção dos incomensuráveis. Com efeito, dado que a proporção é certa relação de quantidades entre si, qualquer modo de relações de quantidades é uma proporção: *ubicumque dicitur quantum aliquo modo, ibi potest dici proportio*. A proporção está primeiro nos números, pois todos são comensuráveis entre si segundo a primeira medida, que é a unidade. Depois, nas quantidades contínuas, naquelas que têm entre si uma medida comum segundo 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; a que excede é desigual e tem uma quantidade a mais não comensurável: *omnium enim quantitatum continuarum est aliqua proportio; non tamen est proportio numeralis*.²²⁵ Enfim, a proporção está nas qualidades, pelo excesso ou diminuição segundo a proporção numérica, ou apenas pelo excesso não comensurável. É desse modo que são geradas, segundo diversas proporções, as cores intermediárias, as consonâncias, os sabores intermediários, etc.²²⁶

A *Expositio* sobre o *De divinis nominibus*, c.IV, lect.8, n.385, que precede cronologicamente a *Expositio* sobre o *De sensu et sensato*, contém uma referência similar. De fato, observa-se que a proporção surge como limitação da quantidade. Tomás de Aquino indica que certas proporções são adequadas à natureza e constituição (*conditionem*) das coisas, e certas proporções não o são. Ora, a proporção adequada também se denomina “harmonia”. Tomás lembra que a harmonia designa a proporção nos sons e, por analogia, a proporção adequada de qualquer coisa:

Ex determinatione autem quantitatum, consurgit proportio quae est habitudo unius quantitatis ad aliam (...) Proportiones autem quaedam sunt convenientes secundum naturam et conditionem rerum et quaedam non convenientes; proportiones autem in sonis vocantur harmoniae et, per quamdam similitudinem, proportiones convenientes quarumcumque rerum harmoniae dicuntur.

Semelhantemente, a *Expositio* sobre o *De anima*, I, lect.9, n.135 reforça que a harmonia, em senso próprio, é a consonância nos sons, mas toma-se este sentido pelo de toda devida proporção nas coisas compostas de partes distintas²²⁷ (como a casa,

²²⁵ *In V Metaph.*, lect.17, n.1020. Cf. n.1021.

²²⁶ Cf. *In De sensu*, lect.8, n.12.

²²⁷ Cf. *In de Div. nom.*, c.IV, lect.8, n.385.

composta de madeira, pedra, concreto, aço, vidro, etc.) e nas misturas de contrários (como a sinfonia ou consonância, que mistura sons graves e agudos). Neste sentido, pode-se dizer que a harmonia é a própria composição ou o próprio misto, ou ainda a proporção que há nesta composição ou mistura:

Constat quod harmonia proprie dicta est consonantia in sonis: sed isti [Dynarchi et Simiatis et Empedoclis] transumpserunt istud nomen ad omnem debitam proportionem, tam in rebus compositis ex diversis partibus quam in commixtis ex contrariis. Secundum hoc ergo harmonia duo potest dicere: quia vel ipsam compositionem aut commixtionem, vel proportionem illius compositionis seu commixtionis.²²⁸

No que agora nos interessa precisamente, ou seja, a devida proporção ou harmonia relativa ao belo, Tomás de Aquino esclarece na *Suma contra os Gentios*, II, c.64, n.4 que a noção de harmonia é mais apropriada às qualidades do corpo, como a saúde, a fortaleza e a beleza, do que às qualidades da alma. A saúde é a harmonia dos humores; a fortaleza, dos nervos e ossos; a beleza, dos membros e cores. Em seguida, reencontramos a consideração de que se diz “harmonia” de duas maneiras: a própria composição ou a proporção (*ratio*) da composição.²²⁹

Ratio harmoniae magis convenit qualitibus corporis quam animae: sanitas est harmonia quaedam humorum; fortitudo, nervorum et ossium; pulchritudo, membrorum et colorum. (...) Harmonia dicitur dupliciter: uno modo, ipsa compositio; alio modo, ratio compositionis.

²²⁸ Cf. *In I De an.*, lect.9, n.138.

²²⁹ Cf. *In I Phys.*, lect.10, n.78.

Na *Expositio* sobre o *De divinis nominibus*, c.IV, lect.5, n.340, Tomás de Aquino, seguindo Dionísio Areopagita, refere a harmonia (*consonantia*) às duas ordens nas coisas: a ordem das coisas entre si e a ordem das coisas ao fim. De acordo com a ordem das coisas ao fim, Deus chama ou atrai para si todas as coisas e as faz voltar para si como fim último; por isso em grego “beleza” se diz καλλος, palavra que se toma de “chamar”. De acordo com a ordem das coisas entre si, tudo está em tudo (*omnia in omnibus*); as coisas superiores estão nas inferiores por participação, e as coisas inferiores estão nas superiores por eminência. Tomás de Aquino se apóia certamente em Proclo através de Dionísio.²³⁰ No entanto, como tudo está em tudo segundo certa ordem, decorre que tudo é ordenado ao mesmo fim último. Eis o texto da *Expositio*:

Rursus [Dionisyus] exponit aliud membrum, scilicet quod deus sit causa consonantiae in rebus; est autem duplex consonantia in rebus: prima quidem, secundum ordinem creaturarum ad deum et hanc tangit cum dicit quod deus est causa consonantiae, *sicut vocans omnia ad seipsum*, inquantum convertit omnia ad seipsum sicut ad finem, ut supra dictum est et propter hoc pulchritudo in Graeco *callos dicitur* quod est a vocando sumptum; secunda autem consonantia est in rebus, secundum ordinationem earum ad invicem; et hoc tangit cum subdit, quod congregat omnia in omnibus, ad idem. Et potest hoc intelligi, secundum sententiam Platonicorum, quod superiora sunt in inferioribus, secundum participationem; inferiora vero sunt in superioribus, per excellentiam quamdam et sic omnia sunt in omnibus; et ex hoc quod omnia in omnibus inveniuntur ordine quodam, sequitur quod omnia ad idem ultimum ordinentur.

É importante ressaltar que a ordem das coisas entre si abrange a composição das partes, a composição do misto e qualquer modo de composição e ordem das coisas.

²³⁰ Ver: Proclus, *The Elements of Theology*, A revised Text with Translation, Introduction and Commentary by E. R. Dodds, Clarendon Press, Oxford, 1963, prop. n.103, p.92. Cf. B. Montagnes, 1968, pp.201-221. A fonte direta de Tomás de Aquino é o *Livro das Causas*, mas o texto desse reproduz o dos *Elementos de Teologia* de Proclo, traduzidos por Guilherme de Moerbeke. Cf. Henle, 1956, p.179 [10].

Teremos ocasião de explicitar e precisar mais adiante este ponto. Por outro lado, a ordem das coisas entre si é conseqüência da ordem das coisas ao fim e, sobretudo, da ordem das coisas a Deus, que é a mais fundamental.²³¹

Um trecho da *Expositio* sobre a *Epístola aos Coríntios* (I, c.11, lect.2) mostra que o sentido de proporção se estende às ações humanas. De fato, no corpo, a beleza é a devida proporção dos membros na clareza ou cor adequadas. De modo análogo, nos atos humanos, a beleza é a devida proporção das palavras ou dos feitos, nos quais se manifesta a clareza da razão. Trata-se da beleza espiritual, que é identificada com o digno (*honestum*). Há uma feiúra, no entanto, quando se age contrariamente à razão e não se mantém a devida proporção nas palavras e nos feitos:

Sicut enim in corpore pulchritudo dicitur ex debita proportione membrorum in convenienti claritate vel colore, ita in actibus humanis dicitur pulchritudo ex debita proportione verborum vel factorum, in quibus lumen rationis resplendet. Unde et per oppositum turpitude intelligitur, quando contra rationem aliquid agitur, et non observatur debita proportio in verbis et factis.

Outro tópico relevante, que está nas *Questões disputadas sobre a Verdade*, q.2, a.3, ad 4, é a distinção entre proporção e proporcionalidade para Tomás de Aquino. O exemplo dado de proporção é a relação 4:2, o duplo, e o de proporcionalidade, a relação 6:8, em que 6 é o duplo de 3 assim como 8 é o duplo de 4, o que se exprime pela proposição $6:3 = 8:4$. Tomás, valendo-se de Euclides, define a proporcionalidade como uma semelhança de proporções (*similitudo proportionum*).²³² Não se trata da relação de dois entre si, mas da semelhança da relação de dois à de outros dois. Eis o texto:

²³¹ *I Sent.*, d.44, q.1, a.2; *S.c.G.*, II, c.24, n.4; *De pot.*, q.7, a.9; *In I Eth.*, lect.1, n.1.

²³² Cf. Lafleur, *op. cit.*, *loc. cit.*

Ad quartum dicendum, quod aliquid dicitur proportionatum alteri dupliciter: uno modo quia inter ea attenditur proportio; sicut dicimus quatuor proportionari duobus, quia se habet in dupla proportione ad duo; alio modo per modum proportionalitatis; ut si dicamus sex et octo esse proportionata, quia sicut sex est duplum ad tria, ita octo ad quatuor: est enim proportionalitas similitudo proportionum. (...) sed in his quae proportionata dicuntur per modum proportionalitatis, non attenditur habitudo eorum ad invicem, sed similis habitudo aliquorum duorum ad alia duo...

Posto isto, é possível precisar diferentes modos de proporcionalidade.²³³ Do ponto de vista ontológico, a proporção da matéria à forma, do movido ao movente, do paciente ao agente, do que é feito àquele que faz e, do ponto de vista psicológico ou epistemológico, a proporção da potência do cognoscente ao cognoscível; todos esses são semelhantes à proporção da potência ao ato e à do efeito à causa. Do ponto de vista teológico, a proporção da criatura a Deus é semelhante à proporção do causado à causa, da potência ao ato, do cognoscente ao cognoscível.

A *Expositio* sobre a *Ética a Nicômaco*, V, lect.5, n.939 retoma a distinção entre proporção e proporcionalidade, onde a proporcionalidade é caracterizada como igualdade de proporção (*aequalitas proportionis*):

Et hoc ideo quia proportionalitas nihil est aliud quam aequalitas proportionis, cum scilicet aequalem proportionem habet hoc ad hoc, et illud ad illud. Proportio autem nihil est aliud quam habitudo unius quantitatis ad aliam.

Devemos ter em conta que a igualdade é dupla. Há a igualdade de quantidade, que é entre duas quantidades da mesma medida e, assim como a metade, o duplo, o triplo, etc.; trata-se de uma espécie da proporção (*aequalitas est species proportionis*).²³⁴ Há

²³³ *III Sent.*, d.1, q.1, a.1, ad 3; *In De trin.*, q.1, a.2, ad 3; *De ver.*, q.23, a.7, ad 7; *S. theol.*, I, q.12, a.1, ad 4.

²³⁴ *I Sent.*, d.19, q.1, a.1, ad 4.

também a igualdade de proporção, que é entre duas proporções e consiste na própria proporcionalidade. Eis duas passagens que apresentam este ponto:

Est enim duplex aequalitas, scilicet aequalitas quantitatis, et aequalitas proportonis.²³⁵

Respondeo dicendum, quod duplex est aequalitas; scilicet quantitatis, et proportionis. Aequalitas quidem quantitatis est quae attenditur inter duas quantitates ejusdem mensurae (...) sed aequalitas proportionis est quae attenditur inter duas proportiones ejusdem speciei...²³⁶

Para tornar o assunto mais claro, é possível agora esquematizar o que foi dito precedentemente:

(1) o sentido estrito de proporção, a relação de quantidades, abrange as quantidades discretas (números), as quantidades contínuas (linha, superfície, corpo ou volume, etc.), e as quantidades intensivas que dizem respeito às intensidades das qualidades (cor, som, etc.) e das virtudes;

(2) o sentido lato de proporção, isto é, qualquer tipo de relação, pode ser na ordem das coisas entre si e na ordem das coisas ao fim; há proporcionalidade entre as diversas proporções contidas nessas duas ordens;

(3) a proporção é por comensuração de duas quantidades, qualidades ou coisas, ou por excesso não comensurável de uma quantidade ou qualidade para outra.

²³⁵ // *Sent.*, d.27, q.1, a.3.

Examinemos, em seguida, as propriedades que devem ser posteriores à proporção na noção ou determinação do belo.

3.1.2. Adequação

Certas proporções, como já citamos,²³⁷ são adequadas à natureza e constituição das coisas. É assim que a devida proporção ou harmonia é uma propriedade implicada pelo belo. A noção de adequação (*convenientia*), aqui compreendida, expressa a relação de concordância entre dois. No *Escrito sobre as Sentenças*, II, d.16, q.1, a.1, ad 3, nota-se que a adequação é dupla: aquela de dois que participam de um, e aquela segundo o uno simplesmente e por si do qual outros participam. É deste segundo modo que há a adequação das criaturas a Deus. Em todo caso, a relação de concordância estabelece a semelhança ou imagem do participante para com o participado. Eis o texto:

Ad tertium dicendum, quod convenientia potest esse dupliciter: aut duorum participantium aliquod unum: et talis convenientia non potest esse creatoris et creaturae, ut objectum est aut secundum quod unum per se est simpliciter, et alterum participat de similitudine ejus quantum potest; ut si poneremus calorem esse sine materia, et ignem convenire cum eo, ex hoc quod aliquid caloris participaret: et talis convenientia esse potest creaturae ad deum: quia deus dicitur ens hoc modo quod est ipsum suum esse; creatura vero non est ipsum suum esse, sed dicitur ens, quasi esse participans; et hoc sufficit ad rationem imaginis.

A abordagem contida nas *Questões disputadas Sobre a verdade*, q.2, a.11 mostra que a adequação ou concordância é segundo a proporção. Há certa concordância entre as próprias coisas nas quais há proporção entre si, pelo fato de que possuem uma

²³⁶ *IV Sent.*, d.32, q.1, a.3.

²³⁷ *Ver supra*, p.84.

diferença determinada ou outra relação entre si. Às vezes, também se considera a concordância, não de dois entre os quais há uma proporção, mas de duas proporções entre si. Enquanto a primeira concordância é de proporção, a segunda é de proporcionalidade:

Convenientia autem secundum proportionem potest esse dupliciter: et secundum haec duo attenditur analogiae communitas. Est enim quaedam convenientia inter ipsa quorum est ad invicem proportio, eo quod habent determinatam distantiam vel aliam habitudinem ad invicem (...) convenientia etiam quandoque attenditur non duorum ad invicem inter quae sit proportio sed magis duarum ad invicem proportionum (...) Prima ergo convenientia est proportionis, secunda autem proportionalitatis.²³⁸

Na *Expositio* sobre o *De trinitate* de Boécio, q.1, a.2, ad 3, caracteriza-se a proporção como relação de dois entre si concordando em algo, segundo concordam ou diferem. Tomás de Aquino precisa que a concordância pode ser dupla: no mesmo gênero de quantidade ou qualidade, e em alguma ordem:

²³⁸ O encaminhamento do artigo examina a analogia nas concordâncias de proporção e de proporcionalidade. Bernard Montagnes alerta que Tomás de Aquino adota esta formulação provisoriamente e a abandona em seguida. É nas obras seguintes às *Questões disputadas Sobre a verdade* que Tomás estabelece a doutrina da analogia na sua forma definitiva. Nela, Montagnes distingue dois tipos de analogia, que denomina, segundo as *Questões disputadas Sobre o poder de Deus*, q.7, a.7: analogia de dois para com um terceiro (*duorum ad tertium*) e analogia de um para com outro (*unius ad alterum*). Em ambos, trata-se da analogia por referência a um primeiro (*ordo, respectus* ou *proportio ad unum*). Com efeito, ente (*ens*) se diz de certos acidentes, como a quantidade e a qualidade, porque se referem à substância, ou pela relação simples de um acidente para com a substância; por exemplo, o remédio e o alimento se dizem são porque restabelecem ou conservam a saúde do animal, ou pela relação simples do remédio para com a saúde do animal. De todo modo, constituem relações de precedência e de posterioridade (*prius et posterius*), em que o análogo principal é anterior e entra na definição dos análogos secundários. Montagnes nota que, nas obras seguintes às *Questões disputadas Sobre a verdade*, Tomás de Aquino considera que a analogia *unius ad alterum* é aquela que se aplica à relação das criaturas a Deus. Cf. Montagnes, 1963, pp.67, 71-81. Notemos que Tomás

Ad tertium dicendum quod proportio nihil aliud est quam quaedam habitudo duorum ad invicem convenientium in aliquo, secundum hoc quod conveniunt aut differunt. Possunt autem intelligi esse convenientia dupliciter. Uno modo ex hoc quod conveniunt in eodem genere quantitatis aut qualitatis, sicut habitudo superficiei ad superficiem aut numeri ad numerum, in quantum unum excedit aliud aut aequatur ei, vel etiam caloris ad calorem, et sic nullo modo potest esse proportio inter deum et creaturam, cum non convenient in aliquo genere. Alio modo possunt intelligi convenientia ita quod conveniant in aliquo ordine, et sic attenditur proportio inter materiam et formam, faciens et factum et alia huiusmodi, et talis proportio requiritur inter potentiam cognoscentem et cognoscibile, cum cognoscibile sit quasi actus potentiae cognoscentis.

O tema da adequação ou concordância está de certa forma vinculado à noção de hábito. Na *Suma de teologia*, I-II, q.49, a.1 e na *Expositio sobre a Metafísica*, V, lect.20, n.1062-1064, Tomás de Aquino diz que *habitus* (tido, havido), termo que se toma do verbo *habere*, possui dupla significação. De um lado, significa o intermediário entre o que tem e o que é tido. Por comparação com uma ação temos, por exemplo, o aquecimento entre o que aquece e o que é aquecido, a fabricação entre aquele que faz e o que é feito; então, o vestido significa algo entre aquele que veste e a veste. Pode-se tomar esse intermediário por comparação com um ato procedente do agente no paciente ou como um movimento ou mudança do paciente procedente do agente: por exemplo, o aquecimento é o ato do que aquece ou o movimento do que é aquecido. Assim também o hábito é o intermediário entre o que tem e o que é tido. Nesta significação, é um dos dez predicamentos ou categorias. De outro lado, *habitus* significa a disposição segundo a qual algo está (*se habet*) bem ou mal disposto: por exemplo, algo está bem disposto pela saúde e mal disposto pela doença. Ora, algo está bem ou mal disposto de dois modos:

caracteriza a metáfora como uma concordância ou semelhança de proporcionalidade, cf. *II Sent.*, d.16, q.1, a.2, ad 5; *IV Sent.*, d.45, q.1, a.1, ad 2.

em si mesmo ou em relação a algo diverso. Por exemplo, “são” é o que está bem disposto em si mesmo e “vigoroso”, o que está bem disposto para agir. Nesta outra significação, trata-se de uma qualidade e, no último significado, disposição para agir ou fazer, pode ser denominado “habilitação”.

A própria beleza é encarada como um estado ou disposição adequada. O ad 1 do artigo 2 lembra que a disposição é certa ordem. De fato, algo não é disposto pela qualidade senão na ordem a uma coisa, e ainda se acrescenta os termos “bem” ou “mal” relativos à noção de hábito, indica-se a ordem à natureza (ou forma) como fim. Onde, algo não ser dito bem ou mal disposto pelo calor e frio ou pela figura, senão segundo a ordem à natureza da coisa conforme o que lhe é adequado ou inadequado. A figura e as qualidades sensíveis à medida que são consideradas como adequadas ou inadequadas à natureza da coisa, são relativas aos hábitos ou disposições: a figura e a cor, como adequadas à natureza da coisa, são relativas à beleza; o calor e o frio, segundo a mesma adequação, são relativos à saúde. Eis o texto:

Ad primum ergo dicendum quod dispositio ordinem quendam importat, ut dictum est. Unde non dicitur aliquis disponi per qualitatem, nisi in ordine ad aliquid. Et si addatur bene vel male, quod pertinet ad rationem habitus, oportet quod attendatur ordo ad naturam, quae est finis. Unde secundum figuram, vel secundum calorem vel frigus, non dicitur aliquis disponi bene vel male, nisi secundum ordinem ad naturam rei, secundum quod est conveniens vel non conveniens. Unde et ipsae figurae et passibiles qualitates, secundum quod considerantur ut convenientes vel non convenientes naturae rei, pertinent ad habitus vel dispositiones, nam figura, prout convenit naturae rei, et color, pertinent ad pulchritudinem; calor autem et frigus, secundum quod conveniunt naturae rei, pertinent ad sanitatem.

Na *Suma*, I-II, q.55, a.2, ad 1, acrescentam-se as virtudes entre os estados ou disposições adequadas. Tomás de Aquino observa que a virtude, que é a disposição

adequada da alma, assemelha-se à saúde e à beleza, que são as devidas disposições do corpo:

Et ideo virtus, in quantum est conveniens dispositio animae, assimilatur sanitati et pulchritudini, quae sunt debitae dispositiones corporis.

Encontramos na *Suma*, I-II, q.49, a.3 um bom ponto de apoio para uma compreensão da habilitação. De fato, a noção de hábito inclui não só a ordem à natureza (ou forma) da coisa, mas também a ordem à operação, uma vez que a operação é o fim da natureza ou conduz ao fim. Há a disposição segundo a qual algo é bem ou mal disposto em si mesmo, isto é, na sua natureza; e há a disposição segundo a qual algo é bem ou mal disposto para outra coisa, isto é, na ordem ao fim da natureza. É neste segundo sentido que podemos falar de habilitação. O aspecto da disposição nos ocupará também a propósito das considerações sobre a ordem.

No ad 1, identifica-se a disposição ou hábito ao ato e, portanto, a uma qualidade e ao princípio de operação. O hábito é ato primeiro e a operação, ato segundo. No corpo do artigo 4, Tomás de Aquino esclarece que as disposições ou hábitos não são as qualidades elementares simples, mas algo como a saúde, a beleza, etc., que inclui a comensuração de várias coisas:

...qualitates simplices elementorum, quae secundum unum modum determinatum naturis elementorum conveniunt, non dicimus dispositiones vel habitus, sed simplices qualitates, dicimus autem dispositiones vel habitus sanitatem, pulchritudinem et alia huiusmodi, quae important quandam commensurationem plurium quae diversis modis commensurari possunt.

Tomás parece reforçar este ponto na *Expositio* sobre a *Metafísica*, II, lect.5, n.332, onde diz que do fato de algo ter tal natureza ou tal hábito, contém uma proporção definida para isto ou aquilo:

Ex hoc autem quod aliquis habet talem naturam vel talem habitum, habet proportionem determinatam ad hoc vel illud.

O texto da *Expositio*, VII, lect.6, n.1409 é claro ao ressaltar que a concordância, no caso da saúde, consiste na devida proporção dos humores em relação para com natureza humana:

Et sicut medicus, ad hoc quod faceret sanitatem, incipiebat considerando quid est sanitas: ita, ad hoc quod faciat adaequationem, oportet quod sciat quid est adaequatio; videlicet quod adaequatio est hoc, scilicet debita proportio humorum in respectu ad naturam humanam.

3.1.3. Semelhança

A concordância no que diz respeito à forma ou qualidade é a semelhança (*similitudo*) em sentido próprio; há semelhança entre dois se estes concordam na forma. O *Escrito sobre as Sentenças*, I, d.19, q.1, a.1 faz a distinção entre o idêntico (*idem*), o igual (*aequale*) e o semelhante (*similis*). De fato, a identidade diz respeito à unidade do sujeito ou substância; a igualdade, à relação para com a mesma quantidade; e a semelhança, à relação para com a mesma qualidade. É de notar que, na *Suma de teologia*, I, q.42, a.1, ad 2, Tomás de Aquino estende a igualdade às quantidades

intensivas relativas às qualidades,²³⁹ pois a igualdade exclui o mais ou o menos, isto é, o excesso ou a diminuição que a semelhança não exclui: por exemplo, duas coisas, em que uma é mais branca do que outra, são semelhantes na brancura, porém não iguais.

Na própria *Suma* (I, q.4, a.3), apresenta-se uma exposição mais desenvolvida:

Respondeo dicendum quod, cum similitudo attendatur secundum convenientiam vel communicationem in forma, multiplex est similitudo, secundum multos modos communicandi in forma. Quaedam enim dicuntur similia, quae communicant in eadem forma secundum eandem rationem, et secundum eundem modum, et haec non solum dicuntur similia, sed aequalia in sua similitudine; sicut duo aequaliter alba, dicuntur similia in albedine. Et haec est perfectissima similitudo. Alio modo dicuntur similia, quae communicant in forma secundum eandem rationem, et non secundum eundem modum, sed secundum magis et minus; ut minus album dicitur simile magis albo. Et haec est similitudo imperfecta. Tertio modo dicuntur aliqua similia, quae communicant in eadem forma, sed non secundum eandem rationem; ut patet in agentibus non univocis (...) secundum aliqualem analogiam...

Este texto lembra que a semelhança é considerada segundo a adequação ou participação da forma,²⁴⁰ para em seguida distinguir entre semelhança perfeita, imperfeita e segundo a analogia. Trata-se dos modos de adequação ou concordância na mesma forma: a igualdade de duas qualidades consiste na semelhança perfeita, como entre dois igualmente brancos; o mais ou o menos caracteriza a semelhança imperfeita, como entre o mais branco e o menos branco; e a correspondência caracteriza a semelhança segundo a analogia, como entre o causado e a causa.²⁴¹ É deste último modo que se dá a assimilação das criaturas a Deus.

²³⁹ Ver *supra*, pp.82-83. Cf. *I Sent.*, d.31, q.3, a.1, ad 4.

²⁴⁰ Cf. *III Sent.*, d.2, q.1, a.3a, ad 2; *De ver.*, q.2, a.14.

²⁴¹ Cf. Krempel, 1952, p.523.

Tomás de Aquino menciona ainda um outro tipo de semelhança, a saber: a semelhança exigida entre o cognoscente e o conhecido, que é segundo a representação. É o que diz explicitamente as *Questões disputadas Sobre a verdade*, q.8, a.11, ad 3:

Ad tertium dicendum, quod inter cognoscens et cognitum non exigitur similitudo quae est secundum convenientiam in natura, sed secundum repraesentationem tantum. Constat enim quod forma lapidis in anima est longe alterius naturae quam forma lapidis in materia; sed inquantum repraesentat eam, sic est principium ducens in cognitionem eius.

O exemplo dado nesta passagem é o da forma da pedra na alma, que tem uma natureza diversa da forma da pedra na matéria; enquanto a representa, é o seu princípio de conhecimento. De fato, a espécie do conhecido no cognoscente é a semelhança ou imagem pela qual conhecemos; é adequada à coisa, não segundo o ser natural, mas segundo a representação.²⁴² Em outros termos, a potência cognoscitiva é assimilada à coisa por meio da espécie, não segundo a matéria, mas segundo a forma.

Cumprido observar que toda semelhança é segundo a adequação ou concordância à alguma forma; porém enquanto a semelhança nos três modos citados anteriormente é segundo a adequação à natureza, entre o cognoscente e o conhecido é segundo a representação.²⁴³

Alude-se à semelhança no tema da beleza como atributo próprio do Filho, a segunda pessoa divina, e na *Suma de teologia*, I, q.5, a.4, ad 1. Esta resposta da *Suma* é importante para esclarecer se a definição do efeito implica a definição intrínseca. Voltaremos a este tópico mais adiante. Relembremos apenas um texto em que Tomás de Aquino trata das apropriações do Filho. O *Escrito sobre as Sentenças*, I, d.31, q.2, a.1

²⁴² *De ver.*, q.8, a.1.

²⁴³ *Ibid.*, q.2, a.14; q.8, a.11, ad 3.

explica que a espécie ou beleza é um atributo próprio do Filho segundo as propriedades de harmonia, grandeza e clareza. No tocante à primeira, o Filho, como imagem perfeita do Pai, é a harmonia perfeita, a concordância máxima. De modo que o Filho é a igualdade e a semelhança primeiras. Tomás de Aquino serve-se, como ele próprio indica, da terminologia de Agostinho. Eis a passagem:²⁴⁴

Et secundum haec tria [consonantia, magnitudo et claritas], pulchritudo convenit cum propriis filii: inquantum enim filius est imago perfecta patris, sic est ibi consonantia perfecta; est enim aequalis et similis sine inaequalitate et dissimilitudine; et hoc tangit Augustinus, ubi dicit: ubi est tanta convenientia, id est maxima et prima aequalitas, et prima similitudo.

Um ponto relevante que aflora nesta passagem diz respeito à imagem. O *Escrito*, I, d.28, q.2, a.1 esclarece que a imagem expressa imitação: *dicitur enim imago quasi imitatio*. A noção de imagem implica não só a semelhança, mas também a proporcionalidade com aquele que é representado: por exemplo, numa imagem pequena, a proporção das partes entre si é igual a de algo maior que é representado. A *Expositio* sobre a *Epístola aos Colossenses*, c.1, lect.4 acentua que imagem é uma expressão proveniente de imitar: *ab imitando dicitur imago*. O mesmo aspecto vai ser também abordado na *Suma de teologia*, I, q.93, a.9 do ponto de vista da comparação entre a semelhança e a imagem: de um lado, a semelhança precede a imagem; de outro lado, ela significa a própria expressão e perfeição da imagem. Com efeito, dizemos que a imagem é semelhante ou não àquele que é representado à medida que se compara a ele de maneira perfeita ou imperfeita.

²⁴⁴ Cf. *S. theol.*, I, q.39, a.8.

3.1.4. Ordem

Toda ordem consiste em certa proporção: *omnis autem ordo proportio quaedam est.*²⁴⁵ Por vezes, Tomás de Aquino utiliza *ordo* no sentido de relação.²⁴⁶ Mas principalmente *ordo* exprime para Tomás a relação de precedência e posterioridade (*prius et posterius*) segundo modos distintos: segundo a situação das partes, o movimento, o tempo, a perfeição, a origem (que compete às três pessoas divinas), a causalidade, a demonstração (no intelecto)... Esses modos são as espécies da ordem.²⁴⁷ Mas além da precedência e posterioridade (ou seqüência) e da ordem específica, a noção de ordem inclui a distinção, pois não há ordem senão entre coisas distintas.²⁴⁸ Temos, então, três propriedades da ordem: a precedência e posterioridade, a distinção e a ordem específica. Um texto do *Escrito sobre as Sentenças* (I, d.20, q.1, a.3a) assinala-o bem:

Respondeo dicendum, quod ordo in ratione sua includit tria, scilicet rationem prioris et posterioris; unde secundum omnes illos modos potest dici esse ordo aliquorum, secundum quos aliquis altero prius dicitur et secundum locum et secundum tempus et secundum omnia hujusmodi. Includit etiam distinctionem, quia non est ordo aliquorum nisi distinctorum. Sed hoc magis praesupponit nomen ordinis quam significet. Includit etiam tertio rationem ordinis, ex qua etiam ordo in speciem trahitur. Unde unus est ordo secundum locum, alius secundum dignitatem, alius secundum originem, et sic de aliis: et ista species ordinis, scilicet ordo originis, competit divinis personis.

Os *Quodlibet* e a *Suma de teologia* acrescentam que a precedência e posterioridade é considerada por comparação a um princípio:

²⁴⁵ *In VIII Phys.*, lect.3, n.993.

²⁴⁶ *De ver.*, q.27, a.4, sc.IV; *De pot.*, q.7, a.10; *In V Phys.*, lect.3, n.662; *In XI Metaph.*, lect.12, n.2377.

²⁴⁷ Cf. *S. theol.*, I, q.42, a.3. Ver, a esse respeito, Krempel, *op. cit.*, pp.107-108.

²⁴⁸ *I Sent.*, d.20, q.1, a.3a; *S. theol.*, I, q.36, a.2; *In V Metaph.*, lect.1, n.751.

Prius et posterius dicuntur in quolibet ordine per comparisonem ad principium illius ordinis; sicut in loco per comparisonem ad principium loci, in disciplinis per comparisonem ad principium disciplinae.²⁴⁹

Respondeo dicendum quod ordo semper dicitur per comparisonem ad aliquod principium. Unde sicut dicitur principium multipliciter, scilicet secundum situm, ut punctus, secundum intellectum, ut principium demonstrationis, et secundum causas singulas; ita etiam dicitur ordo. In divinis autem dicitur principium secundum originem, absque prioritate, ut supra dictum est.²⁵⁰

Respondeo dicendum quod, sicut Philosophus (Aristoteles) dicit, in V Metaphys., prius et posterius dicitur secundum relationem ad aliquod principium. Ordo autem includit in se aliquem modum prioris et posterioris. Unde oportet quod ubicumque est aliquod principium, sit etiam aliquis ordo.²⁵¹

...in omnibus in quibus invenitur aliquod principium, ordo attenditur secundum comparisonem ad illud principium.²⁵²

Segundo estes textos, a precedência e posterioridade (ou seqüência) se diz por relação ao princípio da ordem. Este princípio aparece segundo as diversas espécies da ordem: por exemplo, segundo a situação da partes a precedência e posterioridade se diz por relação ao princípio da situação. Ora, a ordem inclui em si algum modo de seqüência; portanto onde há um princípio, há uma ordem. Ou melhor: onde há um princípio,²⁵³ há uma seqüência que procede dele.

²⁴⁹ *Quodl.*, V, q.10, a.1.

²⁵⁰ *S. theol.*, I, q.42, a.3.

²⁵¹ *Ibid.*, II-II, q.26, a.1.

²⁵² *Ibid.*, II-II, q.26, a.6.

²⁵³ Sobre a caracterização da noção de princípio, ver: *S. theol.*, I, q.33, a.1.

A *Expositio* sobre o *De divinis nominibus*, c.IV, lect.1, n.283, que tem como assunto o que é contido na ordem, acrescenta à distinção a noção de adequação, bem como introduz outras duas propriedades, a saber: a cooperação e o fim. De fato, o primeiro aspecto é assim precisado:

Considerandum est autem quod ad ordinem tria concurrunt: primo quidem distinctio cum convenientia; secundo, cooperatio; tertio, finis. Dico autem distinctionem cum convenientia, quia ubi non est distinctio, ordo locum non habet; si autem quae distinguuntur in nullo convenirent, unius ordinis non essent.

Este texto explicita que a distinção com adequação ou concordância integra a ordem. Neste sentido, as coisas ordenadas são entre si distintas e concordantes. Se não há distinção, não há ordem; mas se as coisas distintas não concordam em nada, não há unidade na ordem.

O n.364 da lição 6 analisa a ordem do ponto de vista da constituição interna de uma coisa. Com efeito, é preciso que as partes sejam concordantes entre si; que as partes sejam ligadas entre si; que uma parte ajude a outra, em que esta ajuda mútua ou cooperação seja sem prejuízo à distinção das coisas; que haja a devida proporção das partes como o fundamento que faz concordar as partes distintas. Em consequência das partes assim dispostas, resulta a composição do todo. A esse respeito, cita-se o exemplo da casa, que é complementado pelo da harmonia: a casa é construída de muitos blocos (tijolos, pedras) concordantes entre si; é feita de argamassa e blocos ligados entre si, enquanto submetidos a uma ordem; as paredes e a cobertura são sustentadas pelo alicerce, e a cobertura coopera com a parede e o alicerce. Assim como nos sons, a harmonia é causada em consequência da devida proporção numérica.

Posto isto, o n.285 da lição 1 faz menção ao fim da ordem. Para aqueles que integram a ordem há um duplo fim. De um lado, o fim que está nos próprios entes ordenados, enquanto são ordenados entre si, e a ordenação consiste na relação de um para com outro (*unius ad alterum*). De outro lado, o fim como bem superior da ordem; trata-se do fim último, como Deus é o fim do universo, a habitação é o fim da casa, etc. O mesmo ponto é retomado no texto já exposto do n.340 da lição 5.²⁵⁴ Tal doutrina foi detalhada por Tomás de Aquino em textos anteriores,²⁵⁵ onde distingue as duas ordens nas coisas: a ordem de uma coisa a outra e a ordem das coisas ao fim último. Enquanto na primeira as coisas procedem do princípio, na segunda as coisas têm relação para com o fim. No processo a partir do princípio, há um princípio primeiro, comum a todos, sob o qual estão os outros princípios próprios; na relação para com o fim, há um fim último, comum a todos, e há diversos fins próprios segundo a diversidade dos entes.

É preciso ter em conta a palavra “disposição” como termo aparentado de “ordem”. Esta palavra (*dispositio*) para Tomás de Aquino indica a ordem na qual as coisas procedem do princípio; portanto, diz respeito à ordem das coisas entre si.²⁵⁶ Mas na *Suma de teologia*, I, q.22, a.1, um texto pouco anterior à *Expositio* sobre o *De divinis nominibus*, Tomás engloba sob a disposição as duas ordens nas coisas. Portanto, a disposição pode indicar a ordem das partes no todo, além da ordem das coisas ao fim:

Dispositio autem potest dici tam ratio ordinis rerum in finem, quam ratio ordinis partium in toto.

²⁵⁴ Ver *supra*, pp.86-87.

²⁵⁵ *II Sent.*, d.38, q.1, a.1; *De ver.*, q.5, a.1, ad 9.

²⁵⁶ *Ibid.*, q.5, a.1, ad 9.

Vimos este duplo aspecto na consideração da devida proporção ou harmonia, a saber: certas proporções são adequadas à natureza (como fim) e constituição das coisas.²⁵⁷

Tomás de Aquino esclarece, na continuação do texto citado da *Suma*, I-II, q.49, a.1 e na *Expositio* sobre a *Metafísica*, V, lect.20, n.1058-1061, que a disposição sempre implica a ordem de algo que tem partes; designa a própria ordem das partes naquele que tem partes. Ora, a ordem das partes é considerada de três modos: segundo o lugar e consiste na disposição ou situação (*dispositio sive situs*) que é um dos dez predicamentos ou categorias; segundo a potência e consiste na disposição incompleta ou imperfeita; segundo o ato, isto é, a figura e a forma (*species*) do todo, e consiste na disposição ou situação completa ou perfeita que se denomina hábito (*habitus*). O termo *dispositio* é sinônimo de ordem e situação das partes. Não se deve esquecer de que a ordem das partes ou disposição da matéria é a propriedade que define a quantidade: *de ratione autem quantitatis est ordo partium;*²⁵⁸ *quantitas proprie est dispositio materiae.*²⁵⁹

A *Suma*, I-II, q.49, a.4, ad 1 explica que é necessário haver uma disposição na ordem à forma e, ulteriormente, a própria forma ordena-se à operação, a qual é o fim da natureza da coisa ou a via para o fim.²⁶⁰ Tomás de Aquino, na *Expositio* sobre o *De anima*, I, lect.9, n.144, ressalta que a proporção ou harmonia da composição significa a disposição da matéria para a forma (ou da ordem das partes para a perfeição do todo);²⁶¹ se essa disposição permanece, a forma permanece; se essa disposição é destruída, a forma desaparece. A proporção não é a forma, mas a disposição da matéria para a forma.

²⁵⁷ Ver *supra*, p.84.

²⁵⁸ *S. theol.*, I, q.14, a.12, ad 1

²⁵⁹ *De pot.*, q.9, a.7. Cf. *De ver.*, q.2, a.9; *In V Metaph.*, lect.21, n.1105.

²⁶⁰ Ver *supra*, p.94.

²⁶¹ Cf. *In V Metaph.*, lect.21, n.1087.

Importa lembrar uma passagem da *Expositio* sobre o *De divinis nominibus*, c.IV, lect.21, n.554, redigida antes da *Expositio* sobre o *De anima* e depois da *Suma de teologia*, que reduz a beleza a duas propriedades: ordem e forma. Para a clareza e beleza, são necessárias a comensuração, que é relativa à ordem, e a forma. A falta em qualquer um dos dois lados ocasiona a feiúra. No entanto, o mal no corpo não é a falta total de toda ordem e de toda forma, pois assim se eliminaria a beleza e o próprio corpo e, em consequência, a feiúra corporal. O feio não pode ser completamente mau; na verdade, consiste no bem destituído parcialmente da devida perfeição:

Requiritur enim ad pulchritudinem et claritatem forma et commensuratio quae ad ordinem pertinet. Utrolibet autem privato, sequitur turpitude. Nec tamen ita est malum in corpore quod omnino privetur forma et ordine, quia si totaliter tolleretur omnis forma et omnis ordo et per consequens totum id quod est in pulchritudine, nec *ipsum corpus* remanere posset et per consequens. Importa aqui lembrars neque turpitude corporis. Unde patet quod hoc quod dicitur turpe non est totaliter malum, nihil retinens de bono, *sed* est *bonum* minoratum a debita perfectione.

Na *Expositio* sobre a *Metafísica*, XII, lect.12, n.2627, também se faz referência ao duplo aspecto de ordem e forma. Esta passagem diz que a forma do todo, que tem unidade por meio da ordenação das partes, consiste na própria ordem. Donde ser necessário que esta forma seja o bem (ou perfeição) do todo:

Forma autem alicuius totius, quod est unum per ordinationem quamdam partium, est ordo ipsius: unde relinquitur quod sit bonum eius.

O aspecto formal da ordem vai ser também abordado nos tópicos seguintes e retornará principalmente nos temas da unidade e da perfeição.

3.1.5. Grandeza

A ordem ocorre prioritariamente no lugar ou na grandeza. O texto da *Expositio* sobre a *Física*, IV, lect.17, n.577 é explícito a esse respeito: *prius et posterius sunt prius in loco sive in magnitudine*. Este texto define que a extensão ou grandeza (*magnitudo*) é a quantidade tendo uma posição das partes. A posição ou situação exprime a ordem das partes no todo: [*positio*] *quae est ordo partium in toto*;²⁶² [*situs*] *secundum quod ponitur differentia quantitatis, non importat nisi ordinem partium in toto*.²⁶³ Por outro lado, Tomás de Aquino estabelece a distinção entre o múltiplo, a grandeza e o movimento. Enquanto o múltiplo é a quantidade discreta (número), a grandeza é a quantidade contínua tendo uma situação (linha, superfície, corpo ou volume) e o movimento, a quantidade contínua não tendo uma situação (movimento local, tempo).

Tomás apresenta duas definições do contínuo na *Expositio*, III, lect.1, n.277. O contínuo é um certo todo, que tem de ser definido por suas partes. As partes têm relação para com o todo de dois modos: segundo a composição (*ex partibus totum componitur*) e segundo a separação ou decomposição (*resolutio*) das partes (*totum dividitur in partes*). A esta dupla definição correspondem as duas definições propostas na *Expositio* sobre o *De caelo et mundo*, I, lect.2, n.9. Há uma definição formal, que se toma da unidade, a qual está a modo de forma: o contínuo é aquele cujas partes se unem num limite comum; a unidade é como sua forma. Há uma definição material, que se toma das partes, as quais estão a modo de matéria: o contínuo é aquele que é divisível em partes sempre divisíveis.

O n.10 mostra que, do ponto de vista da divisibilidade, o corpo (ou volume) é divisível segundo as três dimensões (comprimento, largura e profundidade), que são

²⁶².S.c.G., IV, c.65, n.5.

²⁶³ *In IV Phys.*, lect.7, n.475.

todas as dimensões. O n.15 salienta que apenas o corpo é limitado por três dimensões. Entre as outras grandezas, o plano ou superfície é divisível segundo duas dimensões e a linha, segundo uma dimensão.²⁶⁴ Do ponto de vista da continuidade, a linha é contínua segundo um modo; a superfície, segundo dois modos; o corpo, segundo todos os modos. Portanto, o corpo é a grandeza perfeita ou acabada, uma vez que contém todos os modos de continuidade.²⁶⁵ Eis a passagem do n.15:

...corpus sit perfectum inter magnitudines: quia solum corpus est determinatum tribus dimensionibus, et hoc habet rationem omnis, ut supra ostensum est: cum enim sit tribus modis divisibile, sequitur quod sit divisibile omniqualiter, idest secundum omnem dimensionem. Sed inter alias magnitudines aliquid est divisibile secundum duas dimensiones, scilicet superficies; aliud autem secundum unam, scilicet linea. Ut enim numerum adepta sunt, idest sicut magnitudines habent numerum dimensionum, ita habent divisionem et continuitatem: ita scilicet quod aliqua magnitudo est continua secundum unum modum, scilicet linea; alia est continua duobus modis, scilicet superficies; corpus autem est continuum secundum omnem modum. Unde patet quod corpus est magnitudo perfecta, quasi habens omnem modum continuitatis.²⁶⁶

²⁶⁴ Cf. *In V Metaph.*, lect.8, n.874.

²⁶⁵ Cf. *S. theol.*, I, q.76, a.8.

²⁶⁶ Podemos confrontar este texto e os anteriores com outros dois. A *Expositio* sobre a *Física*, IV, lect.3, n.426 diz que a linha é limitada por pontos; a superfície, pela linha; o corpo, pela superfície. Estes três (linha, superfície e corpo) são as espécies da grandeza. Mas a dimensão espacial, além de limitada, está contida sob uma forma. A *Expositio* sobre a *Metafísica*, V, lect.15, n.978 fala das duas primeiras espécies da quantidade: o múltiplo e a grandeza. Enquanto o múltiplo é numerável, a grandeza é mensurável. O múltiplo é divisível em partes descontínuas, ao passo que a grandeza, em partes contínuas. Há três modos do contínuo, segundo os quais há três espécies de grandeza. Se a grandeza for divisível segundo uma dimensão, haverá o comprimento; se em duas dimensões, haverá a largura; se em três dimensões, haverá a profundidade. De forma que o comprimento limitado se diz linha (assim como o comprimento, a largura e a profundidade limitados se diz corpo).

No tocante ao belo, o texto já citado do *Escrito sobre as Sentenças* e a *Expositio* sobre a *Ética a Nicômaco* mencionam explicitamente a extensão ou grandeza do corpo como característica do próprio belo:

Ad rationem autem pulchritudinis duo concurrunt, secundum Dionysium, scilicet consonantia et claritas. (...) His duobus addit tertium Philosophus ubi dicit, quod pulchritudo non est nisi in magno corpore; unde parvi homines possunt dici commensurati et formosi, sed non pulchri.²⁶⁷

...magnanimitas consistit in quadam magnitudine, sicut pulchritudo proprie consistit in corpore magno. Unde illi qui sunt parvi, possunt dici formosi propter decentiam coloris, et commensurati, propter debitam commensurationem membrorum, non tamen possunt dici pulchri propter magnitudinis defectum.²⁶⁸

Temos, aqui, dois textos paralelos, onde se aduz o exemplo do corpo humano: os seres humanos de corpo pequeno, mesmo com a formosura da cor correta e a devida comensuração dos membros, não são denominados belos em consequência da falta de tamanho. No entanto, a beleza implica não só a grandeza corporal, mas também a grandeza espiritual. De fato, o próprio texto da *Expositio*, seguindo Aristóteles,²⁶⁹ compara o exemplo anterior com a grandeza de alma (*magnanimitas*). Em outros textos,²⁷⁰ Tomás de Aquino explica que toda virtude é certa beleza ou ornamento segundo sua espécie. Mas a própria grandeza de alma é o ornamento das virtudes; é acrescentada a todas as

²⁶⁷ *I Sent.*, d.31, q.2, a.1.

²⁶⁸ *In IV Eth.*, lect.8, n.738.

²⁶⁹ Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, IV, 3,1123b 5.

²⁷⁰ *In IV Eth.*, lect.8, n.749; *S. theol.*, II-II, q.129, a.4, ad 3; q.134, a.2, ad 2.

virtudes, que por meio dela tornam-se mais excelentes.²⁷¹ Por isso, a ela pertence o agir grande (*operari magnum*) em toda virtude, que desse modo aumentam em intensidade.²⁷²

3.1.6. Unidade

A composição e ordem das partes resulta em certa unidade. Não seria cabível tentar examinar aqui a teoria do uno no que se refere a Tomás de Aquino. Podemos evocar, pelo menos, quatro abordagens de Tomás. A primeira justifica a transcendentalidade do uno. Um trecho das *Questões disputadas Sobre a potência de Deus*, q.9, a.7 e a *Suma de teologia*, I, q.11, a.1 elaboram este ponto. No *Sobre a potência de Deus*, Tomás enuncia que o uno é convertível com o ente (*ens*); não acrescenta ao ente senão a negação da divisão. Em seguida, esclarece que uno não exprime apenas a indivisão, mas o sujeito ou substância com sua indivisão. O uno é idêntico ao ente individualizado (*ens indivisum*). Por outro lado, o corpo do artigo da *Suma* ocupa-se do problema de saber se o uno acrescenta algo ao ente, e mostra que o uno não acrescenta nada ao ente; é idêntico a ele ontologicamente. Mas a noção de uno acrescenta à noção de ente a negação da divisão; o uno exprime o ente individualizado. Conclui-se, então, que o uno é convertível com o ente.²⁷³

Esta exposição da *Suma* é acompanhada da consideração sobre a simplicidade e a composição que ajuda a analisar a relação entre o ser e o uno. De fato, todo ente é simples ou composto. O ente simples é individualizado em potência e em ato. O ente composto não tem o ser (*esse*) enquanto suas partes são divididas, mas somente após estarem

²⁷¹ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, IV, 3,1124a.

²⁷² A respeito da *magnitudo animi*, ver: Cícero, *De officiis*, I, 61-70. Cf. R. A. Gauthier, *Magnanimité, l'ideal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Paris, Vrin, 1951.

unidas e constituindo o próprio composto. Daí, o ser (*esse*) das coisas consistir na indivisão, na unidade; e daí, cada um conservar o seu ser, assim como conserva a sua unidade. Eis o texto:

Respondeo dicendum quod unum non addit supra ens rem aliquam, sed tantum negationem divisionis, unum enim nihil aliud significat quam ens indivisum. Et ex hoc ipso apparet quod unum convertitur cum ente. Nam omne ens aut est simplex, aut compositum. Quod autem est simplex, est indivisum et actu et potentia. Quod autem est compositum, non habet esse quandiu partes eius sunt divisae, sed postquam constituunt et componunt ipsum compositum. Unde manifestum est quod esse cuiuslibet rei consistit in indivisione. Et inde est quod unumquodque, sicut custodit suum esse, ita custodit suam unitatem.

Nas *Questões disputadas Sobre as criaturas espirituais*, a.3, há uma passagem que põe em relevo a forma como princípio de unidade. Com efeito, cada coisa é uma segundo a mesma causa pela qual é ente, e cada coisa é ente em ato em virtude da forma, seja substancial ou accidental; pois toda forma é ato, bem como princípio do ser e unidade da coisa:

Unumquodque enim secundum hoc est unum, secundum quod est ens. Est autem unumquodque ens actu per formam, sive secundum esse substantiale, sive secundum esse accidentale: unde omnis forma est actus; et per consequens est ratio unitatis, qua aliquid est unum.

A segunda abordagem estabelece a distinção entre o uno simples e o uno segundo a quantidade. É o que exprime o *Escrito sobre as Sentenças*, IV, d.8, q.1, a.1b, onde se diz que o uno simplesmente é por si, ao passo que o número um se diz de três modos: o uno indivisível, como o ponto e a unidade; o uno em consequência da continuidade, como

²⁷³ Cf. *In X Metaph.*, lect.3, n.1974.

a linha, a superfície e o corpo (ou volume); e o uno perfeito, como o calçado, a casa, o ser humano, que possuem todas as partes necessárias. Esta última unidade requer, portanto, a integridade das partes:

Ad secundam quaestionem dicendum, quod per se unum simpliciter, et quod est numero unum, tribus modis dicitur. Uno modo sicut indivisibile est unum, ut punctum et unitas, quod neque est multa actu neque potentia. Alio modo quod est unum ex continuitate, quod tamen est multa potentia, sicut linea. Tertio modo quod est unum perfectione, sicut dicitur calceamentum unum, quia habet omnes partes quae requiruntur ad calceamentum; et haec unitas dicitur in omnibus illis ad quorum integritatem aliqua exiguntur, sicut unus homo, una domus.

Já a *Suma de teologia*, III, q.73, a.2, após lembrar que o uno se diz indivisível, contínuo e perfeito, cita o uno perfeito, para cuja integridade estão reunidas todas as coisas necessárias ao seu fim, como o ser humano se integra de todos os membros necessários às operações da alma e a casa, das partes necessárias à habitação:

Respondeo dicendum quod, sicut dicitur V Metaphys., unum dicitur non solum quod est indivisibile vel quod est continuum, sed etiam quod est perfectum, sicut cum dicitur una domus, et unus homo. Est autem unum perfectione ad cuius integritatem concurrunt omnia quae requiruntur ad finem eiusdem, sicut homo integratur ex omnibus membris necessariis operationi animae, et domus ex partibus quae sunt necessariae ad inhabitandum.

Está claro que somente o contínuo não pode constituir a unidade perfeita. Tal perfeição é uma totalidade, à qual nada pode ser acrescentado; de modo que o uno perfeito implica a integridade das partes no todo. Na *Expositio* sobre a *Metafísica*, V, lect.8, n.870, encontramos uma exposição que corrobora esta análise. De fato, às vezes algumas coisas são ditas unas apenas em razão da continuidade das partes, outras vezes não, a não ser que seja algum todo e acabado (*totum et perfectum*). Isto ocorre quando

algo tem uma forma consistindo em certa totalidade que requer uma ordem das partes limitada. Dizemos que algo, por exemplo, um objeto artificial como o calçado é uno quando todas as partes do calçado são compostas segundo certa ordem de modo que seja o calçado e tenha sua forma. Eis o texto:

...quandoque aliqua dicuntur unum propter solam continuitatem, quandoque vero non, nisi sit aliquod totum et perfectum; quod quidem contingit quando habet aliquam unam speciem, non quidem sicut subiectum homogeneum dicitur unum specie (...), sed secundum quod species in quadam totalitate consistit requirens determinatum ordinem partium; sicut patet quod non dicimus unum aliquid, ut artificiatum, quando videmus partes calceamenti qualitercumque compositas, nisi forte secundum quod accipitur unum pro continuo; sed tunc dicimus esse unum omnes partes calceamenti, quando sic sunt compositae, quod sit calceamentum et habeat aliquam unam speciem, scilicet calceamenti.

Também a *Expositio*, X, lect.1, n.1925 enfatiza que se diz uno, além do contínuo, o todo tendo alguma forma. Portanto, este modo do uno acrescenta à unidade de continuidade a unidade que se deve à forma, segundo a qual algo é um todo e tem uma forma.

O n.1926 distingue dois tipos de unidade perfeita: natural e artificial. Tomás de Aquino adverte que algo é uno ao máximo se é uno por natureza e não por força (ou por arte). Quaisquer coisas unidas por algum adesivo ou outra ligação similar congregam um todo constituído por força (como o calçado, a casa, etc.). Mas o que é unido por natureza é mais perfeitamente uno, pois contém a causa da sua própria continuidade das partes (como o ser vivo). Enquanto, na segunda unidade, a forma é substancial e causa o ser em ato do todo e das partes, na primeira, a forma é acidental e causa o ser apenas da composição e ordem; as partes têm o ser em ato antes de sua união.

A terceira abordagem faz a distinção entre o uno composto e o uno misto. Há uma referência no *Escrito sobre as Sentenças*, II, d.17, q.3, a.1 ao uno constituído de muitas

coisas corporais. Aí se distingue com clareza três tipos: o uno por simples ajuntamento (*aggregatio*), o uno por composição e o uno por mistura. O primeiro é uma composição sem ordem, como um amontoado de pedras. O segundo, uma composição com ordem, limite e ligação das partes, como a casa feita de madeira, pedra, etc. O terceiro, um misto de elementos contrários, como a proporção entre o quente e o frio, o úmido e o seco, o branco e o preto, etc. Eis a passagem:

...plura corpora veniant ad constitutionem unius, hoc non potest esse nisi tribus modis: vel per simplicem aggregationem, sicut ex lapidibus fit acervus: vel per compositionem, quae est cum ordine partium determinato et ligamento sicut ex lignis et lapidibus fit domus: vel per mixtionem, sicut ex elementis efficitur mixtum.

Na *Suma de teologia*, III, q.2, a.1, Tomás de Aquino apresenta a unidade do composto, a do misto e acrescenta uma terceira, a unidade de partes incompletas. No entanto, o corpo do artigo só se estende a respeito da primeira. Com efeito, a unidade do composto pode ser dupla: sem ordem ou com ordem. Tomás fala da união a modo de comensuração, que é com ordem. Neste caso, a forma é uma composição, ordem ou figura. Seria possível citar como exemplo a casa, que é construída de madeira, pedra, etc., dispostas segundo certa ordem e reduzidas a uma figura. A composição, ordem ou figura não é uma forma substancial, mas accidental; não é o uno simplesmente e por si, mas em certa relação (*secundum quid*); não é por natureza, mas por arte (como a forma da casa):

Tripliciter enim aliquid unum ex duobus vel pluribus constituitur. Uno modo, ex duobus perfectis integris remanentibus. Quod quidem fieri non potest nisi in his quorum forma est compositio, vel ordo, vel figura, sicut ex multis lapidibus absque aliquo ordine adunatis per solam compositionem fit acervus; ex lapidibus autem et lignis secundum aliquem ordinem dispositis, et etiam ad aliquam figuram redactis, fit domus. Et secundum hoc, posuerunt aliqui

unionem esse per modum confusionis, quae scilicet est sine ordine; vel commensurationis, quae est cum ordine. (...) compositio, ordo vel figura non est forma substantialis, sed accidentalis. (...) ex huiusmodi non fit unum simpliciter, sed secundum quid, remanent enim plura actu. (...) forma talium non est natura, sed magis ars, sicut forma domus. (...) Alio modo fit aliquid ex perfectis, sed transmutatis, sicut ex elementis fit mixtum. (...) Tertio modo fit aliquid ex aliquibus non permutatis, sed imperfectis, sicut ex anima et corpore fit homo; et similiter ex diversis membris.

Por meio da união das partes, surge a forma como a perfeição do todo, diz a *Expositio* sobre o *De divinis nominibus*, c.IV, lect.8, n.386.

A quarta abordagem distingue entre a unidade de ordem e a unidade do composto. Na *Expositio* sobre a *Metafísica*, V, lect.3, n.779, explica-se que as partes unidas entre si estão a modo de matéria na constituição de algo. Isto, no entanto, ocorre de três modos. Algumas vezes, as partes estão unidas apenas segundo a ordem (por exemplo: os homens no exército, as casas na cidade) e o todo (exército, cidade) corresponde à forma. Outras vezes, estão unidas, não somente pela ordem, mas também por contato e ligação (por exemplo, as partes da casa) e a composição corresponde à forma. Outras vezes sobre estas acrescenta-se a alteração dos componentes, como ocorre na mistura (por exemplo: o copo de prata), e o misto, que é uma espécie de composição, corresponde à forma. Eis o texto:

Quandoque autem plures adinvicem adunatae sunt materia alicuius rei. Quod quidem contingit tripliciter. Quandoque enim adunantur secundum ordinem tantum, sicut homines in exercitu, vel domus in civitate; et sic pro forma respondet totum, quod designatur nomine exercitus vel civitatis. Quandoque autem non solum adunantur ordine, sed contactu et colligatione, sicut apparet in partibus domus; et tunc respondet pro forma compositio. Quandoque autem super hoc additur alteratio componentium, quod contingit in mixtione; et tunc forma est ipsa mixtio, quae tamen est quaedam compositionis species. Ex quolibet autem trium horum sumitur quod quid est rei, scilicet ex compositione et specie et toto: sicut patet si definiretur exercitus, domus et phialia.

3.1.7. Integridade

A unidade perfeita, como mencionamos, requer a integridade das partes no todo.²⁷⁴ O *Escrito sobre as Sentenças*, IV, d.26, q.2, a.4 divide a integridade com base nos dois tipos de perfeição. De fato, a integridade tanto é considerada na perfeição primeira, que é o próprio ser (*esse*) da coisa, como na perfeição segunda, que é a operação:

Respondeo dicendum, quod duplex est integritas. Una quae attenditur secundum perfectionem primam, quae consistit in ipso esse rei; alia quae attenditur secundum perfectionem secundam, quae consistit in operatione.

Na *Suma contra os Gentios*, III, c.94, n.10, Tomás de Aquino destaca que, no todo, o bem (ou perfeição) consiste na integridade, a qual resulta da composição e ordem das partes:

In toto enim bonum est integritas, quae ex partium ordine et compositione relinquitur.

O mal, ao contrário, ocorre em consequência do afastamento da proporção. No c.139, n.15, salienta-se que tudo o que é perfeito e bom consiste em certa comensuração. Quanto maior o afastamento da devida comensuração, maior o mal. Por exemplo: a saúde consiste na devida comensuração dos humores; a beleza, na devida proporção dos membros; a verdade, na comensuração do intelecto ou da conversação à coisa. Quanto maior a desigualdade dos humores, maior a fraqueza; quanto maior a desordem dos membros, maior a feiúra; quanto maior o afastamento da verdade, maior a falsidade. Do mesmo modo, o bem da virtude consiste em certa comensuração; trata-se daquilo que

²⁷⁴ Ver *supra*, pp.110-111.

está no meio entre vícios contrários. Quanto maior o afastamento desta harmonia, maior o mal.

Na passagem já citada da *Suma de teologia*, I, q.39, a.8, que estabelece a integridade como propriedade do belo, vem mencionada a própria integridade como equivalente à perfeição. O contrário da integridade é a diminuição e a falta, que dizem respeito à noção ou determinação do feio:²⁷⁵

Nam ad pulchritudinem tria requiruntur. Primo quidem, integritas sive perfectio, quae enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt.

A *Expositio* sobre o *De divinis nominibus*, c.II, lect.1, n.115 observa que a integridade e a perfeição são vistas como idênticas; todavia, diferem do ponto de vista nocional. Enquanto a definição da integridade é negativa, a da perfeição é positiva. Assim, “perfeito” ou “acabado” se diz algo que atinge a própria natureza e “íntegro”, algo que afasta uma diminuição ou falta: por exemplo, dizemos que o ser humano não é íntegro fisicamente se depois que atinge a própria natureza corporal tem algum membro mutilado. É o que expressa a *Expositio*:

Integrum autem et perfectum idem videntur esse; differunt tamen ratione: nam perfectum videtur dici aliquid in attingendo ad propriam naturam, integrum autem per remotionem diminutionis, sicut dicimus aliquem hominem non esse integrum, si postquam attigit propriam naturam, aliquo membro mutiletur.

Cabe ainda ressaltar uma outra abordagem: o bem é de um único modo, ao passo que o mal é múltiplo; ou seja, para cada coisa, há uma única integridade e muitas possibilidades de diminuição ou falta. É o ponto de que Tomás de Aquino trata na

Expositio, c.IV, lect.22, n.572 e na *Expositio* sobre a *Ética a Nicômaco*, II, lect.7, n.320. O bem origina-se de uma causa una e íntegra, ao passo que o mal, de muitas faltas particulares. Isto é claro tanto nas coisas naturais (*in naturalibus*) como no comportamento (*in moralibus*). Com efeito, a beleza e a saúde derivam do fato de que o corpo é bem proporcionado em todas as partes. A beleza consiste em todos os membros bem proporcionados e coloridos; a saúde, na devida proporção de todos os humores. No entanto, basta a falta da devida proporção em qualquer uma das partes para que haja feiúra ou doença. A feiúra, que é o mal da forma do corpo, ocorre quando qualquer um dos membros está de modo incorreto; a doença, que é o mal da constituição do corpo, provém da desordem de qualquer um dos humores. É assim que o feio ou o doente ocorre de muitos modos; o belo ou o são, de um único modo. Por outro lado, o agir tem de ser proporcionado a todas as devidas circunstâncias. A falta de qualquer uma delas torna o agir defeituoso.²⁷⁵ Mas o pecado na ação humana ocorre em conseqüência da desordem por excesso ou falta em qualquer uma das circunstâncias. Pecar é fácil, porque ocorre de muitos modos; mas agir retamente é difícil, porque não ocorre senão de um único modo.

3.1.8. Perfeição

A integridade é uma das propriedades que definem a perfeição. É o aspecto material da perfeição. Por sua vez, a própria perfeição coincide com a forma e ato, o bem e fim de uma coisa. O perfeito é o que tem uma forma, é em ato. Além disso, é o limitado e acabado, não dependente de outro, sem privação alguma. Quer dizer: aquele ao qual

²⁷⁵ Cf. *S.c.G.*, III, c.8, n.10.

²⁷⁶ Cf. *S. theol.*, I-II, q.18, a.3.

não falta nada do que deve ter (aquele que tem integridade). Eis algumas formulações que aparecem na *Suma contra os Gentios*, na *Suma de teologia* e na *Expositio* sobre a *Metafísica*:

Finis igitur uniuscuiusque rei est eius perfectio. Perfectio autem cuiuslibet est bonum ipsius.²⁷⁷

...dicitur aliquid esse perfectum, secundum quod est actu, nam perfectum dicitur, cui nihil deest secundum modum suae perfectionis.²⁷⁸

...ad hoc quod aliquid sit perfectum et bonum, necesse est quod formam habeat...²⁷⁹

...perfectum dicitur cui nihil deest eorum quae debet habere.²⁸⁰

Perfectum autem, ut ex praemissis patet, est terminatum et absolutum, non dependens ab alio, et non privatum, sed habens ea, quae sibi secundum suum genus competunt.²⁸¹

Tomás de Aquino distingue dois tipos de perfeição²⁸² nas *Questões disputadas Sobre a verdade*, q.1, a.10, ad 3, que precede as formulações anteriores, onde explica que a perfeição primeira é a forma da coisa, por meio da qual a coisa tem o ser (*esse*), e a perfeição segunda, a operação, como o fim da coisa ou aquilo pelo qual se atinge o fim.²⁸³ Na *Suma de teologia*, I, q.48, a.5, fala de ato primeiro e ato segundo, em que o ato

²⁷⁷ S.c.G., III, c.16, n.3

²⁷⁸ S.Theol., I, q.4, a.1.

²⁷⁹ Ibid., I, q.5, a.5.

²⁸⁰ Ibid., I, q.73, a.1, arg.3.

²⁸¹ In V Metaph., lect.19, n.1044.

²⁸² Ver supra, pp.94; 114.

²⁸³ Cf. S. theol., III, q.29, a.2.

primeiro consiste na forma e integridade da coisa e o ato segundo, na operação. Contudo, no corpo do artigo 1 da questão 73, precisa que a perfeição primeira é a forma do todo que surge da integridade das partes; a perfeição segunda é o fim, que tanto pode ser uma operação (por exemplo, o fim do citarista é tocar a cítara) como aquilo a que se chega por meio da operação (o fim do construtor é a casa, que ele realiza construindo). A perfeição primeira ou forma é a causa da perfeição segunda.

No *Escrito sobre as Sentenças*, III, d.27, q.3, a.4, cuja data de composição antecede o *Sobre a verdade*, Tomás de Aquino observa, seguindo Aristóteles, que as noções do perfeito e do todo são idênticas.:

Respondeo dicendum, quod totum et perfectum idem est, ut dicit Philosophus; ratio autem perfecti in hoc consistit ut nihil ei desit.

Um dos trechos nos quais Tomás desenvolve suas considerações a respeito é a *Expositio sobre a Física*, III, lect.11, n.385:

Definitur enim unumquodque totum esse *cui nihil deest*: sicut dicimus hominem totum aut arcam totam, quibus nihil deest eorum quae debent habere. Et sicut hoc dicimus in aliquo singulari toto, ut est hoc particulare vel illud, ita etiam haec ratio competit in eo quod est vere et proprie totum, scilicet in universo, extra quod simpliciter nihil est. Cum autem aliquid desit per absentiam alicuius intrinseci, tunc non est totum. Sic igitur manifestum est quod haec est definitio totius: *totum est cuius nihil est extra. Sed totum et perfectum vel sunt penitus idem, vel sunt propinqua secundum naturam*. Et hoc ideo dicit, quia *totum* non invenitur in simplicibus, quae non habent partes: in quibus tamen utimur nomine *perfecti*. Per hoc igitur manifestum est quod *perfectum est cuius nihil est extra ipsum*. Sed nullum carens fine est perfectum; quia finis est perfectio uniuscuiusque.

Este trecho define o todo da mesma forma que o perfeito: segundo a definição do íntegro (aquele ao qual nada falta). Não há um todo quando falta alguma coisa pela ausência de algo interior. Em seguida, faz uma distinção importante: o todo e o perfeito são completamente idênticos ou são próximos segundo a natureza. De fato, o todo não está nas coisas simples, que não possuem partes, e que são denominadas perfeitas ou acabadas. O perfeito ou acabado é o que não implica nada exterior a si próprio; caracteriza o fim, pois o fim é a perfeição de qualquer coisa.

A *Expositio* sobre a *Metafísica*, V, lect.21, n.1098 estabelece que a definição do todo é dupla. A primeira toma-se da noção de integridade: todo se diz aquele ao qual não falta nenhuma de suas partes; a integridade das partes constitui o todo segundo sua natureza. A segunda toma-se da noção de unidade: todo se diz aquele no qual as partes contidas formam uma unidade. Eis a passagem:

Primo (Aristoteles) ponit rationem communem totius, quae consistit in duobus. Primo in hoc quod perfectio totius integratur ex partibus. Et significat hoc, cum dicit quod *totum dicitur cui nulla suarum partium deest, ex quibus scilicet partibus dicitur totum natura*, idest totum secundum suam naturam constituitur. Secundum est quod partes uniuntur in toto. Et sic dicit quod totum *continens est contenta*, scilicet partes, ita quod illa contenta sunt aliquid unum in toto.

Na verdade, segundo o n.1105-1107 e a *Expositio* sobre o *De caelo et mundo*, I, lect.2, n.15, o perfeito ou acabado (*perfectum*), o todo ou inteiro (*totum*) e tudo (*omne*) são idênticos do ponto de vista nocional, porque incluem certa integridade; porém diferem do ponto de vista ontológico, pois se dizem de coisas diversas: “tudo” se diz das coisas separadas e das coisas contínuas cuja posição das partes não estabelece diferença (como o ar, a água, o óleo, o vinho, etc.); “todo” se diz destas coisas e das coisas contínuas cuja posição das partes faz diferença (como o povo, o ser humano, o animal, a

casa: por exemplo, a casa é disposta segundo determinada ordem das partes no todo); “perfeito” se diz destas coisas e das qualidades ou formas (como a figura, a cor, as virtudes).

Podemos examinar também os textos do ponto de vista do todo. A *Suma de teologia*, I, q.76, a.8 distingue três modos de totalidade, se se toma que o todo é divisível em partes. De um modo, o todo que é divisível em partes quantitativas, como o todo da grandeza (o todo da linha, da superfície, do corpo ou volume). De outro modo, o todo que é divisível em partes da noção e da essência, como o definido nas partes da definição. De um terceiro modo, o todo que é divisível em partes potenciais ou operativas, como a alma dos animais em potências ou faculdades. Há, portanto, o todo segundo a quantidade, segundo as partes da essência, que é a forma substancial, e segundo as potências.

Tomás de Aquino relaciona continuamente as partes ao todo. No corpo do artigo 7 da questão 3, diz que em toda composição há necessariamente potência e ato; as partes estão em potência em relação ao todo:

...in omni compositio oportet esse potentiam et actum (...) omnes partes sunt sicut in potentia respectu totius.

No ad 3 do artigo 3 da questão 7, considera que as partes estão a modo de matéria e o todo a modo de forma:

Per divisionem autem totius acceditur ad materiam, nam partes se habent in ratione materiae, per additionem autem acceditur ad totum, quod se habet in ratione formae.

No corpo do artigo 2 da questão 65, menciona o acabamento ou perfeição do todo. Todas as partes são em consequência da perfeição do todo, assim como a matéria é em consequência da forma. Donde, as partes serem como a matéria do todo:

...omnes partes sunt propter perfectionem totius, sicut et materia propter formam, partes enim sunt quasi materia totius.

É possível dizer que, assim como a matéria e a forma são proporcionadas entre si e unidas, as partes são proporcionadas ao todo e unidas nele.²⁸⁴ Aí, as partes são ordenadas à perfeição do todo. As partes relacionam-se para com o todo como o não acabado para com o acabado ou perfeito.²⁸⁵

Recordemos, aqui, duas passagens já citadas: a *Expositio* sobre o *De divinis nominibus*, c.IV, lect.8, n.386 e a *Expositio* sobre a *Metafísica*, XII, lect.12, n.2627. De acordo com a primeira, a forma que surge da união das partes é uma perfeição do todo. De acordo com a segunda, a forma do todo que consiste na ordem é uma por meio da ordenação das partes; esta forma é o bem do todo. Ora, é preciso ter em conta que a perfeição e forma do todo é dupla.²⁸⁶ Enquanto a forma substancial é a perfeição do todo e das partes, a forma que consiste na composição, ordem ou figura é a perfeição do todo e não das partes, nem o todo é uno simplesmente, mas por ajuntamento. É a forma accidental e artificial (como a forma da casa). Esta forma causa o ser (*esse*) da composição e ordem, não das partes individuais do todo, ao passo que a forma substancial causa o ser do todo e de cada uma das partes.

²⁸⁴ *S.c.G.*, II, c.80, n.8; *S. theol.*, I, q.7, a.3, ad 3.

²⁸⁵ *S.c.G.*, III, c.112, n.5; *In II Phys.*, lect.5, n.9.

²⁸⁶ *S.c.G.*, II, c.72, n.3; *De anima*, a.10, ad 16; *S. theol.*, I, q.76, a.8.

3.1.9. Figura

Um lado do acabamento ou perfeição do todo diz respeito à figura. Na *Expositio* sobre o *Livro de Isaias*, c.63, Tomás de Aquino faz menção à formosura, a forma ou aspecto correto (*decens forma, decorus aspectus*). O formoso, que consiste na devida comensuração dos membros, é algo que se diz em razão da figura. A própria figura exprime a modo de qualidade a devida proporção. Na *Suma de teologia*, I, q.7, a.1, ad 2, assinala-se que a figura consiste na delimitação da quantidade; é certa forma em torno à quantidade:

Ad secundum dicendum quod terminus quantitatis est sicut forma ipsius, cuius signum est, quod figura, quae consistit in terminatione quantitatis, est quaedam forma circa quantitatem.

Já citamos a formulação da *Expositio* sobre o *De divinis nominibus* (c.IV, lect.2, n.301) de Tomás de Aquino, em que descreve as propriedades da beleza segundo as noções aqui examinadas ao lado da clareza:

...pulchritudo (...) est per claritatem, figuram et quantitatem.

Enfim, a *Expositio* sobre o *De anima*, III, lect.1, n.577 explicita que a figura é algo da grandeza, consiste no próprio contôrno da grandeza. Tomás de Aquino, valendo-se de Euclides, mostra que a figura é o que está contido em uma delimitação:

...figura est aliquid magnitudinis, quia consistit in conterminatione magnitudinis. Est enim figura quae termino vel terminis continetur, ut dicitur in primo Euclidis.

A passagem da *Expositio* sobre a *Física*, VII, lect.5, n.915 faz a distinção entre a forma e a figura:

Ubi considerandum est quod forma et figura in hoc ab invicem differunt, quod figura importat terminationem quantitatis; est enim figura, quae termino vel terminis comprehenditur: forma vero dicitur, quae dat esse specificum artificiato; formae enim artificiatorum sunt accidentia.

Esta passagem retoma as formulações anteriores: a figura comporta a delimitação da quantidade, é o que está compreendido nesta delimitação. Ao passo que “forma” se diz propriamente o que causa o ser (*esse*) do objeto artificial.

3.1.10. Clareza

A manifestação e a cognoscibilidade da perfeição é a clareza. Com efeito, o termo “clareza” diz respeito à luminosidade, sonoridade e inteligibilidade; é um correlato do termo “luz”. O *Escrito sobre as Sentenças*, II, d.13, a.2 encerra um texto que caracteriza a luz como uma qualidade visível por si e uma espécie limitada nas coisas sensíveis. O termo é aplicado às coisas espirituais de modo equívoco ou metafórico, pois é transferido das coisas corporais para as espirituais segundo certa proporcionalidade e adquire um sentido unívoco ou análogo.²⁸⁷ denomina-se luz, nas coisas espirituais, o que está para a manifestação intelectual, assim como a luz corporal está para a manifestação sensível. De acordo com a *Suma de teologia*, I, q.67, a.1, assim como “visão” significa primeiramente a sensação da vista e por extensão toda sensação e intelecção, “luz” significa primeiramente o que causa a manifestação na visão e por extensão o que causa a

²⁸⁷ Sobre a distinção entre entre metáfora (*similitudo proportionis* ou *similitudo proportionalitatis*) e analogia (*similitudo analogiae*), ver a observação de Montagnes, 1963, p.75, nota 21. Cf. *II Sent.*, d.16, q.1, a.2, ad 5.

manifestação em toda sensação e na intelecção. Esse uso metafórico ou análogo também se verifica com termos como claridade, clareza e esplendor.²⁸⁸ O próprio texto do *Escrito* completa, na seqüência, que a manifestação está mais verdadeiramente nas coisas espirituais. Tomás de Aquino recorre ao dito de Agostinho de que a luz está mais verdadeiramente nas coisas espirituais do que corporais, não segundo a noção própria de luz e sim segundo a noção de manifestação.²⁸⁹ É neste sentido que se diz, em conformidade com o cânon joanino,²⁹⁰ que toda manifestação é claridade (*lumen*); o que é manifesto se diz claro e o que é oculto se diz obscuro. Eis o texto do *Escrito*:

Unde cum lux sit qualitas per se visibilis, et species quaedam determinata in sensibilibus; non potest dici in spiritualibus nisi vel aequivoce vel metaphoricè. Sciendum tamen, quod transferuntur corporalia in spiritualia per quamdam similitudinem, quae quidem est similitudo proportionabilitatis; et hanc similitudinem oportet reducere in aliquam communitatem univocationis, vel analogiae; et sic est in proposito: dicitur enim lux in spiritualibus illud quod ita se habet ad manifestationem intellectivam sicut se habet lux corporalis ad manifestationem sensitivam. Manifestatio autem verius est in spiritualibus; et quantum ad hoc, verum est dictum Augustini, quod lux verius est in spiritualibus quam in corporaibus, non secundum propriam rationem lucis, sed secundum rationem manifestationis, prout dicitur in canonica joannis, quod omne quod manifestatur, lumen est; per quem modum omne quod manifestum est, clarum dicitur, et omne occultum obscurum.

O artigo 3 aborda a diferença entre luz (*lux*) e claridade (*lumen*): “luz” exprime o que em algum corpo é claro em ato e ilumina outros corpos, como o sol; “claridade”, o que é recebido no corpo diáfano (transparente ou translúcido) iluminado, como o ar, a água, certas pedras e o vidro. A luz e a claridade diferem, tal como o calor difere em algo quente

²⁸⁸ *In II De an.*, lect.14, n.417; 421.

²⁸⁹ *S. theol.*, I, q.67, a.1; *In Ioan.*, I, lect.3. Cf. Guillet, J., 1927, pp.80-82.

²⁹⁰ Jo 1, 5; 8, 12; 12, 35-36; 1Jo 1, 5-7; 2, 8-11.

por si e em algo aquecido. O artigo também lembra que o esplendor indica a reflexão do raio luminoso (ou visual) em um corpo liso.²⁹¹

Tanto a claridade como o esplendor significam uma manifestação ou ato. Ora, todo ato é de si difusivo. No *Escrito*, I, d.4, q.1, a.1, Tomás de Aquino diz que a noção de ato implica uma comunicação ou participação; toda forma e ato é comunicável a partir de si: *communicatio enim consequitur rationem actus: unde omnis forma, quantum est de se, communicabilis est*. Na *Suma contra os Gentios*, I, c.43, n.2, nota-se que algo em ato é, por isso, ativo: *ex hoc ipso quo aliquid in actu est, activum est*. Ainda na *Suma*, II, c.6, n.7 e c.7, n.2-4, fala-se do ato como a perfeição da coisa, o princípio de ação ou potência ativa; quanto maior a perfeição, maior a potência ou virtude, e a ação pode ser estendida a muito mais coisas e mais afastadas. É preciso acrescentar as *Questões disputadas Sobre o poder de Deus*, q.2, a.1, onde se diz que a natureza de qualquer ato é comunicar a si mesmo quanto possível. Todo agente age segundo o que é em ato, e agir não é senão comunicar quanto possível aquilo pelo qual o agente é em ato. Notemos que uma formulação bastante similar é reencontrada no tema sobre o bem como difusivo de si.²⁹²

A passagem das *Questões disputadas Sobre a verdade*, q.8, a.6, de elaboração anterior à *Contra os Gentios* e ao *Sobre o poder de Deus*, apresenta a distinção entre o ato de ser claro e o ato de iluminar.²⁹³ Tomás de Aquino considera que a ação é de dois tipos: uma que está no próprio agente e é denominada “operação”, como por exemplo, ser claro (*lucere*); outra que se estende do agente à coisa exterior, a qual modifica, e é

²⁹¹ Cf. *De pot.*, q.9, a.9, ad 12.

²⁹² Citemos, pelo menos, os seguintes: *III Sent.*, d.1, q.2, a.5, sc.2; d.24, q.1, a.3a, ad 2; *De ver.*, q.21, a.1, ad 4; *S. theol.*, I, q.5, a.4, ad 2; *In De div. nom.*, c.V, lect.1, n.610. Cf. De Finance, 1960, p.68.

²⁹³ Cf. *S. theol.*, II-II, q.188, a.6.

denominada propriamente “ação”, como por exemplo, iluminar (*illuminare*). O ato de ser claro está no agente como sua perfeição.²⁹⁴

Responsio. Dicendum, quod duplex est actio. Una quae procedit ab agente in rem exteriorem, quam transmutat; et haec est sicut illuminare, quae etiam proprie actio nominatur. Alia vero actio est, quae non procedit in rem exteriorem, sed stat in ipso agente ut perfectio ipsius; et haec proprie dicitur operatio, et haec est sicut lucere.

Relembremos que a *Suma de teologia*, I, q.48, a.5 fala em termos de ato primeiro e ato segundo: o ato primeiro é a forma da coisa, ao passo que o ato segundo, a operação; correspondem respectivamente à perfeição primeira e perfeição segunda.²⁹⁵ Com efeito, nada opera ou age senão enquanto é em ato por meio de uma forma substancial ou accidental.²⁹⁶

Um aspecto relevante é aquele relacionado à cor que aparece na *Expositio* sobre o *De anima*, II, lect.14, n.405 e na *Expositio* sobre o *De sensu et sensato*, lect.6, n.4-5, os quais vinculam a cor a certa forma e ato. Tomás de Aquino recorre a uma comparação: assim como a claridade (*lumen*) é a forma e ato do diáfano, a cor é a forma e ato do corpo

²⁹⁴ Outros exemplos que poderiam ser trazidos à baila aparecem nas Questões disputadas Sobre o poder de Deus, q.3, a.15. O conhecer, assim como o querer, explicita a ação que fica no próprio agente; é o ato e perfeição do agente. O aquecer, assim como o mover, explicita a ação que sai do agente para o paciente; é o ato e perfeição do paciente: No artigo 9 da questão 7, encontram-se alguns complementos. O corpo do artigo 9 exprime que a ordem de uma coisa a outra é segundo a quantidade ou segundo a potência ativa ou passiva: algo é comensurado não só quanto à quantidade intrínseca, mas também quanto à quantidade extrínseca; porém pela potência ativa, algo age em outro e pela potência passiva, padece ou suporta a ação de outro. O ad 7 distingue o ato como acidente ou como relação. De um modo, a ordem de uma coisa a outra é um acidente e, de outro modo, uma relação ou ordem. É um acidente no sujeito e uma relação ou ordem enquanto se refere à coisa relacionada, passa a ela e se conserva nela. Desse pressuposto resulta que a ação, que é certa relação ou ordem, considera-se como acidente no sujeito e como ação a partir do agente.

²⁹⁵ Ver *supra*, pp.117-118.

²⁹⁶ *De spirit. creat.*, a.2.

(ou volume) colorido; porém a diferença está em que o diáfano recebe a luz de outro e o corpo colorido possui em si mesmo a causa de sua cor. Embora a cor não seja visível em ato sem a claridade, permanece no corpo colorido na presença ou ausência de luz. É o que apresenta a passagem da *Expositio* sobre o *De sensu et sensato*:

... sicut color est forma et actus corporis colorati, ita lumen est forma et actus perspicui. Differt autem quantum ad hoc quod corpus coloratum in seipso habet causam sui coloris, sed corpus perspicuum habet lumen ab alio. (...) color manet in corpore colorato quocumque praesente vel absente, licet non sit actu visibilis sine lumine.

Em outros termos, o corpo colorido tem uma cor própria, que resulta de sua composição interior; essa cor é visível em potência, de modo que a claridade a torna visível em ato. A luz confere acabamento à cor, a cor à superfície, e a superfície ao corpo ou volume.²⁹⁷

O n.425 da *Expositio* sobre o *De anima* precisa que a cor não é senão a luz de algum modo obscurecida pela mistura com o corpo opaco. Aí, a luz não chega às partes interiores do corpo, atingindo apenas a extremidade ou superfície, como explica o n.10 da *Expositio* sobre o *De sensu et sensato*. O n.13 mostra que a natureza da luz é se difundir e ser recebida através de todo o diáfano ilimitado (como é o ar), ao passo que a cor não aparece senão na extremidade dos corpos limitados. Com efeito, Aristóteles ponderava que a transparência não é uma propriedade apenas do ar, da água ou de algum corpo similar (como o vidro), mas certa natureza comum dos corpos; em alguns mais, em outros menos.²⁹⁸ Neste sentido, o n.16 lembra que o transparente se encontra nos corpos segundo o mais ou o menos. Os corpos compostos de mais ar ou água são mais

²⁹⁷ Cf. *II Sent.*, d.27, a.2, ad 1.

²⁹⁸ Aristóteles, *De sensu et sensibili*, III, 439a21.

transparentes; os corpos compostos de mais elementos provenientes da terra são menos transparentes (mais opacos). Em seguida, o n.17 evoca a definição de origem aristotélica de que a cor é a extremidade do transparente em um corpo limitado.²⁹⁹

O n.1 da lição 7 assinala que a claridade que está na extremidade do transparente nos corpos limitados gera o branco. Entre todos os visíveis, o branco tem o máximo de claridade e o preto, o mínimo, pois o preto, que resulta da ausência de claridade, não é pura privação.³⁰⁰

Tomás de Aquino considera que o branco é a primeira entre as cores. A esse respeito, na *Expositio* sobre a *Metafísica*, X, lect.3, n.1968, serve-se do princípio de que aquilo que é primeiro em qualquer gênero é uno. Daí ser necessário que o branco seja uno no gênero da cor e seja como a medida das cores; é a perfeição da cor, da qual as cores se aproximam mais ou menos. Por outro lado, as cores intermediárias são geradas a partir do branco e preto (claro e escuro) e, assim, são posteriores. Ora, o n.11-12 da lição 8 da *Expositio* sobre o *De sensu et sensato* explica que, da mesma forma que a transparência, a claridade está nos corpos segundo o mais ou o menos. Havendo a mistura dos corpos coloridos, nos quais há claridade, há necessariamente a mistura das cores, e esta é a principal causa das cores intermediárias. Os corpos misturam-se entre si em muitas proporções e, em consequência, as próprias cores, segundo números determinados (1:1, 2:1, 2:3, 3:4, etc.) ou segundo o excesso não comensurável de uma quantidade sobre a outra. É semelhante com as consonâncias, os sabores intermediários, etc.³⁰¹

²⁹⁹ *Ibid.*, III, 439b11.

³⁰⁰ Cf. *In X Metaph.*, lect.3, n.1968.

³⁰¹ Ver *supra*, pp.83-84. Sobre a teoria da luz e da cor em Aristóteles e Tomás de Aquino, ver: Tonquédec, *op. cit.*, pp.73-100. Simon, 1988, pp.42-52.

No que concerne ao belo, a clareza (*claritas*) significa para Tomás de Aquino, assim como a claridade (*lumen*), certa manifestação ou evidência. De fato, nas *Questões disputadas Sobre o mal*, q.9, a.1, Tomás diz que a clareza comporta certa evidência, segundo a qual algo tem o esplendor que o torna manifesto e visível:

Claritas autem importat evidentiam quamdam, secundum quam aliquid fit conspicuum et manifestum in suo splendore.

A noção de evidência tanto exprime a manifestação da coisa como o ver que a coisa se manifesta assim. De modo que algo (uma coisa; uma qualidade ou forma como a figura, a cor ou o som; uma ação, etc.) é evidente para os sentidos quando é percebido por si; uma noção (ser, não-ser, uno, bem, parte, todo, igual, desigual, excesso, diminuição, etc.) é evidente para o intelecto quando é conhecida por si; e uma proposição é evidente para o intelecto quando é conhecida por si como princípio, ou conhecida por meio de outra que é cognoscível por si. Em relação a estes aspectos, fala-se também em termos de manifestação, claridade ou clareza. No caso do belo, a clareza é a evidência do sensível devidamente proporcionado e acabado.

De acordo com o já dito a respeito da difusão ou comunicação do ato, é possível dizer que a clareza exprime certa difusão da perfeição. Como dissemos,³⁰² quanto maior a perfeição da coisa, maior a potência ativa, e a ação pode ser estendida a mais coisas. No belo, a disposição (*habitus*) ou forma, que é potência ativa, tem maior perfeição, de modo que a ação é mais perfeita, mais comunicável e mais cognoscível. A clareza é relativa à causa formal, que é causa do conhecimento; causa esta que implica a relação para com a potência cognoscitiva. É assim que o belo inclui a noção de causa formal e tem relação

³⁰² Ver *supra*, p.125.

para com a potência cognoscitiva.³⁰³ A propriedade da clareza, portanto, exprime a manifestação e a cognoscibilidade da perfeição do belo.

Na *Suma de teologia*, I-II, q.89, a.1, distingue-se dois tipos de brilho (*nitor*), tanto no corpo como na alma:

Sicut autem in corpore est duplex nitor, unus quidem ex intrinseca dispositione membrorum et coloris, alius autem ex exteriori claritate superveniente; ita etiam in anima est duplex nitor, unus quidem habitualis, quasi intrinsecus, alius autem actualis, quasi exterior fulgor.

Este trecho explicita um duplo sentido para a clareza. No corpo (ou volume), um brilho é a manifestação da disposição intrínseca dos membros e da cor, que define o próprio belo; outro é a clareza (ou claridade) que se sobrepõe do exterior. Na alma, um brilho é habitual, pois se trata da correta disposição interior ou virtude; outro é atual como brilho exterior ou glória, isto é, o bem espiritual de alguém que se torna manifesto ao conhecimento dos outros e é visto como belo (*decorum*).³⁰⁴

3.1.11. Implicação dos efeitos

As etapas da investigação precedente procuraram caracterizar os aspectos principais da noção do belo segundo suas causas. Falta agora esclarecer se a definição intrínseca do belo implica a definição do efeito ou extrínseca.

Encontra-se um primeiro indício disto no *Escrito sobre as Sentenças*, IV, d.44, q.3, a.1c, ad 3, onde se diz que o sensível, por si mesmo, é capaz de causar prazer ou perturbação, não só agindo fisicamente, fortalecendo ou prejudicando o órgão do sentido,

³⁰³ *S. theol.*, I, q.5, a.4, ad 1.

³⁰⁴ *In I Cor.*, c.11, lect.2; *De malo*, q.9, a.1; *S. theol.*, II-II, q.132, a.1; q.145, a.2, ad.2.

mas também espiritualmente. Com efeito, quando o sensível está na devida proporção em relação para com aquele que sente, causa prazer; quando está em superabundância ou escassez, faz o contrário: por exemplo, as cores intermediárias e os sons harmoniosos são prazerosos, ao passo que os desarmoniosos magoam a audição. Eis a passagem:

...quia sensibile non solum natum est delectare vel affligere sensum, secundum quod agit actione naturae confortando vel corrumpendo organum, sed etiam secundum quod agit actione spirituali: quia quando sensibile est in debita proportione ad sentientem, delectat; e contrario autem quando se habet in superabundantia vel defectu; unde et colores medii et voces consonantes sunt delectabiles, et inconsonantes offendunt auditum.³⁰⁵

Na *Expositio* sobre o *De anima*, II, lect.24, n.556, compara-se o sentido com a sinfonia de um instrumento de cordas. Se as cordas são tocadas fortemente, destrói-se o tom e a sinfonia do instrumento, que consiste em certa proporção. Semelhantemente, se a ação do sensível é mais forte do que o órgão pode suportar, destrói-se o sentido, que consiste em certa proporção do órgão:

Si ergo motus sensibilis fuerit fortior quam organum natum sit pati, solvitur proportio, et corrumpitur sensus, qui consistit in quadam proportione organi, ut dictum est. Et est simile, sicut cum aliquis fortiter percutit chordas, solvitur symphonia et tonus instrumenti, qui in quadam proportione consistit.

O n.591-593 e 596 da lição 2 do livro terceiro observa que o sensível e o sentido são ditos em ato e em potência: 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. Aquele que ouve é assimilado ao som,

³⁰⁵ Sobre a distinção entre ação física e espiritual, ver por exemplo: S. M. Cohen, *St. Thomas Aquinas on the Immaterial Reception of Sensible Forms*, *Philosophical Review*, 91(1982), pp.193-209.

segundo a proporção daquele que sente ao sensível. O ato daquele que sente e o ato do sensível são idênticos do ponto de vista ontológico (*subiecto*), mas não do ponto de vista nocional (*ratione*).

A seqüência da lição 2 (n.597-598) examina o problema de por que certos sensíveis causam prazer no sentido e outros o prejudicam. É um texto que retoma a doutrina exposta no *Escrito sobre as Sentenças*, IV, d.44, q.3, a.1c, ad 3. Tomás de Aquino, seguindo Aristóteles, menciona a sinfonia como som harmonioso e proporcionado; o som de certo modo é idêntico à audição, e a sinfonia é certa proporção; donde ser necessário que a audição seja certa proporção. Ora, toda proporção é destruída por superabundância e, por isso, o sensível em excesso destrói o sentido. Com efeito, o som excessivamente grave ou agudo destrói a audição, muita claridade ou escuridão destrói a visão, etc. De todo modo, o sentido comporta-se como certa proporção. Por outro lado, se os sensíveis são levados a uma mistura proporcionada, tornam-se prazerosos; o exemplo dado é o da devida proporção dos sabores, tanto no picante como no doce ou no salgado. Em seguida, explica-se que tudo o que é misto (ou composto), é mais prazeroso do que aquilo que é simples, como a sinfonia comparada ao simples som grave ou agudo. Eis o texto da *Expositio*:

Deinde cum [Aristoteles] dicit si autem demonstrat ex praemissis solutionem alterius quaestionis: quare scilicet quaedam sensibilia corrumpant sensum, et quaedam delectant: et dicit quod cum symphonia, id est vox consonans et proportionata, sit vox quaedam, et vox quodammodo sit idem quod auditus, et symphonia sit quaedam proportio, necesse est quod auditus sit quaedam proportio. Et quia quaelibet proportio corrumpitur per superabundantiam, ideo excellens sensibile corrumpit sensum, sicut quod est excellenter grave et acutum corrumpit auditum, et excellens saporosum corrumpit gustum, et fortiter fulgidum vel obscurum corrumpit visum, et fortis odor corrumpit olfactum, quasi sensus sit quaedam proportio.

Sed si plura sensibilia deducuntur ad proportionatam mistionem, efficiuntur delectabilia: sicut in saporibus, quando aliquid secundum debitam proportionem est aut acutum, aut dulce, aut salsum; tunc enim sunt omnino delectabilia. Et omne, quod est mistum, est magis delectabile, quam quod est simplex; sicut symphonia, quam vox acuta tantum, vel gravis tantum. Et in tactu, quod est compositum ex calefactibili et frigidabili.

O texto conclui que o sentido tem prazer nas coisas proporcionadas, como no semelhante a si, porque o sentido é certa proporção:

Sensus enim delectatur in proportionatis, sicuti in sibi similibus, eo quod sensus est proportio quaedam. Sed excellentia corrumpit sensum, vel saltem contristat ipsum.

Notemos que uma formulação paralela é reencontrada na passagem citada da *Suma de teologia*, I, q.5, a.4, ad.1 onde, aliás, estabelece-se como consequência da definição do efeito a devida proporção no belo. Trata-se, como já indicamos, de uma referência particularmente importante para esclarecer se a definição do efeito implica a definição intrínseca; nós o mostraremos adiante.

A *Expositio* sobre o *De sensu et sensato*, lect.7, n.7-8 é similar ao texto anterior da *Expositio* sobre o *De anima*. Tem como preocupação esclarecer por que certas cores são prazerosas e outras não. O n.7 compara as cores intermediárias com as consonâncias. De fato, as cores intermediárias, geradas segundo diversas proporções de branco e preto (claro e escuro), acham-se de modo análogo às consonâncias, geradas segundo proporções de som grave e agudo. Tanto nas consonâncias como nas cores intermediárias, as mais proporcionadas e mais prazerosas ao ouvido e à vista são as que se fundam em proporções numéricas: por exemplo, a oitava (2:1) e a quinta (3:2) no caso das consonâncias. As cores que não consistem em proporções numéricas, não são prazerosas. Eis o texto:

Dicit ergo [Aristoteles] primo, quod ex quo medii colores distinguuntur secundum diversas proportionales albi et nigri, *eodem modo oportet* se habere in mediis coloribus, sicut *et in consonantiis* quae causantur secundum proportionem vocis gravis et acutae. Sicut enim in consonantiis illae sunt proportionatissimae et delectabilissimae quae consistunt in numeris, sicut diapason in proportione duorum ad unum, et diapente in proportione trium ad duo; ita etiam in coloribus illi qui consistunt in proportione numerali sunt proportionatissimi, et hi etiam videntur delectabilissimi, *sicut croceus et purpureus*, idest rubeus. Et sicut paucae symphoniae delectabiles, ita etiam pauci sunt colores tales. Alii vero colores, qui non sunt delectabiles, non consistunt in proportione numerali.

Os textos que acabamos de passar em revista nos levam a dizer que a definição intrínseca implica a definição do efeito. De fato, Tomás de Aquino evoca o belo ao falar do sensível que está na devida proporção. É o sensível mais proporcionado e mais prazeroso ao sentido. A proporção é o pressuposto das outras propriedades do belo, que resultam na perfeição da coisa e clareza. A clareza diz respeito à disposição (*habitus*) ou forma que tem maior perfeição e, portanto, maior potência ativa, cuja ação é mais perfeita, mais comunicável e mais cognoscível e, assim, mais prazerosa, porque a causa formal não é causa apenas do conhecimento, mas também do prazer.³⁰⁶ Ora, o efeito preexiste na causa segundo o modo da causa.³⁰⁷ De maneira que o prazer na potência cognoscitiva é implicado pela proporção e outras causas posteriores do belo. Tanto a proporção quanto as propriedades posteriores entram na compreensão da definição intrínseca. A definição intrínseca implica, pois, o fato de o belo ser mais comunicável e mais cognoscível e o seu efeito na potência cognoscitiva.

³⁰⁶ Cf. *IV Sent.*, d.49, q.3, a.2.

³⁰⁷ *S. theol.*, I, q.19, a.4.

3.2. Sinopse da gênese empírica

Nossa exposição é complementada pela gênese empírica da noção do belo, partindo da propriedade do prazer. Faremos uma sinopse dos aspectos principais da noção do belo segundo seus efeitos, portanto nos limitando à compreensão da definição do efeito.

3.2.1. Prazer

O efeito remoto na noção ou determinação do belo é o prazer. Tomás de Aquino define o prazer (*delectatio*) como o repouso do apetite no bem desejado e a fruição do bem.³⁰⁸ O bem, que é o acabado (*perfectum*) e apetecível, termo do movimento do apetite, causa na potência apetitiva certa adequação ou inclinação ao bem. Todo aquele que apetece um fim tem conaturalidade ou proporção com o fim; nada apetece senão um fim proporcionado, algo adequado e semelhante. Esta conaturalidade ou proporção é o agrado (*complacentia*) com o bem, que se denomina “amor”. O movimento ao fim, que se segue ao agrado, é o desejo. Por último, o repouso no fim após a sua obtenção é o prazer, que também é proporcionado ao bem obtido. É assim na ordem segundo a obtenção: o amor precede o desejo e o desejo, o prazer. É o contrário na ordem segundo a intenção: o prazer intencionado causa o desejo e o amor.³⁰⁹ A própria inclinação é conseqüente a alguma forma: a forma natural tem como conseqüência o apetite natural, e a forma apreendida, o apetite sensível ou o apetite intelectual (vontade). O prazer, por isso, é precedido pela apreensão do bem. Não podem ter prazer com o bem obtido senão aqueles que apreendem o bem. Tomás de Aquino menciona este aspecto ao dizer que o

³⁰⁸ *S. theol.*, I, q.5, a.6; *De malo*, q.10, a.3; *S. theol.*, I-II, q.25, a.2.

³⁰⁹ *S. theol.*, I-II, q.25, a.2; q.26, a.2; q.27, a.1; *In Ioan.*, c.16, lect.6.

prazer inclui duas coisas: a percepção do bem, relativa à potência cognoscitiva, e o agrado com o bem, relativo à potência apetitiva, na qual se completa a noção de prazer.³¹⁰ Contudo, o efeito do belo é caracterizado pelo prazer na apreensão. A potência cognoscitiva, como toda potência ou faculdade da alma, é certa forma que tem inclinação natural a algo.³¹¹ Desse modo, a potência cognoscitiva apetece pelo apetite natural o objeto que lhe é adequado: a visão apetece naturalmente o visível; a audição, o som; o intelecto, a verdade. Reciprocamente, o objeto próprio da sensibilidade é a coisa adequada e boa ao sentido para sentir: a cor bela é adequada à vista para ver e o som moderado, ao ouvido para ouvir. O repouso do sentido no seu bem próprio coincide com o prazer na apreensão;³¹² este bem é algo prazeroso. Ora, o prazeroso (*delectabile*), o digno (*honestum*) e o útil (*utile*) constituem os três tipos do bem. O prazeroso é prazeroso segundo o sentido; apenas o mais proporcionado e o mais prazeroso para a visão e audição corresponde ao belo corporal ou sensível. O digno é o bem segundo a razão, que corresponde ao belo espiritual e está ligado ao prazer na apreensão da conduta exterior. O útil é o meio pelo qual algo é ordenado ou tende a outro.³¹³

3.2.2. Apreensão

O prazer do belo ocorre, como mostramos, por meio da apreensão. Ao passo que apreensão é efetuada por semelhança (representação, imagem) do cognoscente para com a coisa conhecida. Esta assimilação (*ad-similatio*) é causada pela ação do sensível nas potências cognoscitivas. O sentido recebe a forma sem matéria enquanto é

³¹⁰ *De ver.*, q.22, a.1, ad 13; *S. theol.*, I-II, q.8, a.1; q.11, a.1, ad 3; q.35, a.1.

³¹¹ *De ver.*, q.21, a.6 e ad.4; *S. theol.*, I, q.5, a.5; I-II, q.85, a.4, ad 3.

³¹² *S. theol.*, I, q.78, a.1, ad 3; q.80, a.1, ad 3.

assimilado ao sensível segundo a forma, não segundo a matéria; pois é diverso o modo com que a forma está no sentido e no sensível; no sensível tem um ser natural e no sentido, um ser intencional e espiritual.³¹⁴ Quando se trata do belo, o sentido é assimilado ao sensível devidamente proporcionado, o qual é mais adequado e mais semelhante ao sentido; é o caso da proporcionalidade entre o sentido e o sensível. Tomás de Aquino considera que os sentidos da visão e audição têm relação especialmente com o belo. Estes são os sentidos externos mais cognoscitivos e espirituais e que servem à razão. A visão é mais espiritual e tem precedência porque, na sua apreensão, faz conhecer mais diferenças das coisas e de diversos modos, e o visível, da mesma maneira que o som, acha-se em todos os corpos.³¹⁵ A cor é o sensível próprio da visão e o som, da audição. No entanto, a visão não apreende os sensíveis comuns, como a grandeza e a figura, que são propriedades do belo, senão enquanto apreende algo colorido. É o sentido interno da cogitativa que discerne os sensíveis comuns que aparecem junto dos sensíveis próprios na apreensão do belo. Discerne a composição, ordem ou figura, em que consiste a unidade e a perfeição do todo, correlacionando as intenções individuais, assim como a razão correlaciona noções universais.³¹⁶ A cogitativa é o sentido perfeito da sensibilidade; participa da razão universal por refluxo do intelecto nos sentidos. Por analogia de operação, este sentido também é denominado “razão” e “intelecto”; especificamente, “razão particular” e “intelecto passivo”. É um “intelecto” porque está unido à parte

³¹³ *Ibid.*, I, q.5, a.6; *In I Eth.*, lect.5, n.4; *II*, lect.3, n.10; *S. theol.*, II-II, q.145, a.3.

³¹⁴ *I Sent.*, d.17, a.1, s.c.2; *IV*, d.50, q.1a, a.3 e ad 3; *De ver.*, q.8, a.8; *S.c.G.*, I, c.65, n.9; *In II De an.*, lect.24, n.554.

³¹⁵ *In II De an.*, lect.14, n.417-418; *In I Cor.*, c.12, lect.3; *In De sensu*, lect.2, n.7-11 e 14-15; *S. theol.* I-II q.79, a.3.

³¹⁶ *De ver.*, q.1, a.11; *S. theol.*, I, q.17, a.2, ad 1; *In II De an.*, lect.13, n.384-388; *S. theol.*, suppl., III, q.92, a.2.

intelectiva, e “passivo” porque obedece e é governado pela razão.³¹⁷ O intelecto ou razão universal conhece algo do belo porque, por meio da cogitativa, compreende a ordem que lhe é inerente. Trata-se de um conhecimento indireto, isto é, por certa reflexão sobre o universal, e completado pela cogitativa que percebe o individual sob o universal; percebe ambos imediatamente e correlaciona um e o outro.³¹⁸ Portanto, somente a visão, a audição e a cogitativa percebem diretamente o belo.

3.2.3. Implicação das causas

Após esta exposição, é possível esclarecer se a definição do efeito implica a definição intrínseca. O único texto onde Tomás de Aquino fornece uma indicação a esse respeito é a *Suma de teologia*, I, q.5, a.4, ad 1. Tomás explicita que a definição do efeito tem como consequência a devida proporção no belo, pois o sentido tem prazer nas coisas devidamente proporcionadas. Entretanto, o efeito não existe por si mesmo e sim a partir de outro; quer dizer, todo efeito depende de uma causa. Assim, a devida proporção é a causa remota do prazer na apreensão, enquanto a clareza é a sua causa próxima, e estas causas estão incluídas na definição intrínseca do belo. A definição do efeito implica, portanto, essa definição e as causas do belo expressadas por meio dela.

³¹⁷ *De ver.*, q.14, a.1, ad 9; q.15, a.1; *S. theol.* I, q.78, a.4; *In II De an.*, lect.13, n.388; *III*, lect.10, n.745.

³¹⁸ *De ver.*, q.2, a.6; q.10, a.5; *De anima*, a.20, ad 1; *In III De an.*, lect.8, n.712-713.

Conclusões

Podemos agora fazer a síntese dos resultados das nossas pesquisas, que é fundamentalmente crítica em relação às interpretações resenhadas no primeiro capítulo.

1. Desde o *Escrito sobre as Sentenças*, Tomás de Aquino apresenta duas análises distintas e paralelas: uma de natureza ontológica e outra implicada na comparação entre o belo e o bem. Nestas duas análises, são estabelecidas respectivamente duas definições descritivas, intrínseca e extrínseca. A primeira indica as propriedades inerentes ao definido, não é uma definição essencial como Maritain havia proposto; enquanto a segunda indica o efeito naquele que apreende. Como observa Kovach, Tomás não fornece uma definição analítica para a essência da beleza; faz apenas descrições dessa essência. Alguns, tais como Maritain, De Munynck, Fearon, Eco e o próprio Kovach, consideraram que os elementos essenciais do belo são a integridade, proporção e clareza. No entanto, os elementos do belo não são fornecidos sempre da mesma maneira; se fossem três os elementos essenciais, apareceriam sempre os três. Tomás ora refere o belo a três propriedades intrínsecas (comensuração, grandeza e formosura; devida proporção ou harmonia, integridade ou perfeição e clareza; quantidade, figura e clareza),³¹⁹ ora o refere a apenas duas (proporção das partes e esplendor; harmonia e clareza; proporção das partes e forma; ordem e forma; devida proporção e clareza).³²⁰ Nenhuma destas descrições é decisiva e abarca a essência do belo. Portanto, seria possível dizer que a definição do belo comporta mais propriedades do que aquelas que

³¹⁹ *I Sent.*, d.31, q.2, a.1; *S. theol.*, I, q.39, a.8; *In De div. nom.*, c.IV, lect.2, n.301.

³²⁰ *I Sent.*, d.3, q.2, exp. 1ae par text.; d.31, q.2, a.1; *III Sent.*, d.1, a.3, arg.3; *In De div. nom.*, c.IV, lect.21, n.554; *S. theol.*, II-II, q.145, a.2; q.180, a.2, ad 3.

constam nas interpretações dos comentadores. A gênese conceitual dessas propriedades tentada no terceiro capítulo por meio de textos explícitos e não explícitos sobre o belo nos permite compreender as causas da sua essência. Podemos resumir assim esta gênese:

- (1) a proporção é primeira na ordem de prioridade lógica ou ontológica; é a limitação da quantidade, o fundamento da concordância das partes; certas proporções são adequadas à natureza e constituição das coisas;
- (2) a adequação ou concordância é segundo a proporção e pode ser no mesmo gênero de quantidade ou qualidade;
- (3) a concordância segundo a forma ou qualidade é a semelhança ou imagem;
- (4) da proporção e concordância resulta a ordem das partes;
- (5) a situação ou posição das partes determina a grandeza; somente o corpo é a grandeza acabada ou perfeita;
- (6) a unidade do contínuo não é suficiente para constituir a unidade perfeita, a qual requer a integridade das partes no todo; a unidade perfeita é a unidade do composto, em que a composição está a modo de forma;
- (7) aquilo que afasta uma diminuição ou falta no todo é a integridade;
- (8) a forma do todo que surge da integridade é a perfeição;
- (9) a forma (ou perfeição) em torno à quantidade é a figura; é o contorno da grandeza;
- (10) a manifestação e a cognoscibilidade da perfeição é a clareza; é certa comunicação da perfeição.

Eco já indicava que a proporção constitui ontologicamente o sujeito e a forma, que a integridade é a inteireza do sujeito segundo sua forma, e que a clareza comunica a forma como princípio de visualização do belo, embora reafirme a tese dos três elementos

essenciais do belo. Kovach considera que Tomás de Aquino teria desenvolvido uma teoria aposteriorística, em que a integridade surge como primeira determinação essencial da beleza; também afirma que as noções de ordem e beleza coincidem; os três elementos essenciais da ordem (distinção, concordância e ordem específica) e da beleza (integridade, proporção e clareza) seriam correspondentes. Tomás, porém, é explícito e diz que a integridade resulta da composição e ordem das partes;³²¹ portanto, deve ser precedida pela proporção na noção ou determinação do belo. Ao passo que o belo e a ordem não são definidos ou caracterizados nos textos de um único modo e incluem mais elementos do que estes mencionados; o próprio belo inclui a ordem na sua noção.³²²

2. A clareza, por seu turno, é encarada de várias maneiras: como esplendor da forma e o essencial do belo (Maritain), como cognoscibilidade (De Munnynck), como evidência e algo que diz respeito à forma (De Wulf), como relação para com a potência cognoscitiva (Fearon), como princípio de visualização da forma (Eco), como forma do belo (Kovach), como manifestação e comunicação da forma e propriedade mais característica do belo (Jordan). Mas Tomás de Aquino indica a clareza como característica distintiva do belo somente numa primeira etapa.³²³ De fato, o belo, segundo sua noção própria, inclui a clareza; nisso, a noção do belo distingue-se da noção do bem. O belo somente é apetecível porque aparece como bem. Posteriormente, Tomás precisa que a clareza está contida no bem.³²⁴ A esta corresponde a espécie (*species*), característica do bem que indica a forma, visto que há uma vinculação da forma com a clareza.³²⁵ De modo que as propriedades do belo estão implicadas no bem, o que equivale a dizer que o próprio belo

³²¹ S.c.G., III, c.94, n.10.

³²² *In De div. nom.*, c.IV, lect.21, n.554.

³²³ *I Sent.*, d.31, q.2, a.1, ad 4.

³²⁴ *In De div. nom.*, c.IV, lect.5, n.355.

³²⁵ *De ver.*, q.22, a.1, ad 12; *In De div. nom.*, c.IV, lect.6, n.367.

está implicado no bem. Em outros termos, o belo e o bem fundamentam-se na forma.³²⁶ O bem é o acabamento ou perfeição de algo; inclui tudo o que é relativo à perfeição, como a clareza. Além disso, vimos que a clareza diz respeito à forma que tem maior perfeição, é mais comunicável e mais cognoscível; diz respeito à causa formal, que implica a relação para com a potência cognoscitiva. É a evidência do sensível devidamente proporcionado e acabado, cujo acabamento corresponde à forma. De modo que a clareza significa certa manifestação, comunicação e cognoscibilidade.

3. Nestas considerações, ressalta o tema da comparação entre o belo e o bem. Tomás de Aquino diz que o belo e o bem são idênticos no sujeito (ontologicamente) e, neste sentido, são convertíveis entre si; porém diferem na noção.³²⁷ A noção de bem acrescenta à noção de ente a relação para com o apetite; é o ente considerado como apetecível. A noção de belo inclui a clareza e acrescenta à noção de bem a relação para com a potência cognoscitiva; é o bem considerado como manifesto e cognoscível para a potência cognoscitiva. Maritain e Eco sustentam que a identidade no sujeito e a diferença na noção indica o caso dos transcendentais. Kovach nota que os conceitos idênticos no sujeito e convertíveis com o ente e entre si são transcendentais. Esse seria o caso do belo e do bem. O belo qualifica o ente devido à sua identidade ontológica com o bem. Ora, Tomás de Aquino fala em termos de identidade ontológica e diferença nocional a respeito de noções diversas e não só dos transcendentais; não diz que o belo e o ente são convertíveis; e limita a apreensão do belo à visão e à audição. Donde, somente as consonâncias e aqueles que possuem clareza (ou glória) serem apreendidos como belos. A apreensão do belo é uma percepção do bem, enquanto adequado e semelhante à

³²⁶ *S. theol.*, I, q.5, a.4, ad 1; *In De div. nom.*, c.IV, lect.5, n.355.

³²⁷ *S. theol.*, I, q.5, a.4, ad 1; *In De div. nom.*, c.IV, lect.5, n.355; lect.22, n.590; *S. theol.*, I-II, q.27, a.1, ad 3.

potência cognoscitiva.³²⁸ De acordo com o já dito a respeito da clareza como contida no bem, é possível dizer que o belo não expressa um modo geral do ente (*ens*) não expresso pelos outros transcendentais. O belo não seria uma propriedade transcendental distinta do bem.³²⁹

4. Tratando-se da apreensão do belo, as posições são muito discordantes. De Wulf afirma que a abstração é o ato central desse conhecimento. O intelecto colhe nas imagens sensíveis a ordem e a unidade da coisa, como uma intuição do abstrato no individual. Kovach tem uma posição semelhante: o intelecto agente opera sobre a imagem sensível, abstrai a ordem e a contempla sem conceito. A beleza coincide com a ordem, um conhecimento conatural e intuitivo do intelecto agente. Eco considera que o intelecto discerne exaustivamente a harmonia estrutural da coisa por meio de uma série de juízos, e daí resulta a visão do belo. Há outros intérpretes que colocam essa apreensão antes da abstração. Maritain diz que o esplendor da forma, isto é, do universal ou inteligível, é apreendido pelo intelecto por meio da intuição sensível, sem abstração e sem discurso; donde, o intelecto e os sentidos formarem uma unidade, o sentido intelectualizado (*sens intelligencié*). De Bruyne fala da unidade sintética de sentidos e intelecto na apreensão do belo, união da razão com a percepção ou imanência do intelecto na sensibilidade. Maurer salienta que a beleza conatural a nós é a beleza sensível. O belo torna-se presente ao intelecto por meio dos sentidos externos e internos; na sua percepção, sentidos e intelecto funcionam juntos. Entretanto, Maritain, De Bruyne e Maurer não explicam como se dá essa conjunção de sentidos e intelecto. Há ainda a interpretação de Fearon, sugerindo que essa conjunção se dá no ato da cogitativa, na qual se completa a cognoscibilidade do belo. Com efeito, a apreensão do belo para nós é fundamentalmente

³²⁸ *S. theol.*, II-II, q.145, a.2, ad 1.

³²⁹ Cf. Aertsen, 1996, pp. 344; 351.

um conhecimento do individual material, e este conhecimento pertence aos sentidos. Tomás de Aquino explicita que a visão e a audição são os sentidos externos especiais dessa apreensão. É um conhecimento direto pela visão e audição da cor adequada e consonância, e pela cogitativa dos sensíveis comuns que aparecem junto dos sensíveis próprios: por exemplo, o olho percebe algo colorido e, por meio desta percepção, a cogitativa discerne a grandeza e a figura. A cogitativa apreende a composição, ordem ou figura em que consiste a unidade e a perfeição do belo; apreende por correlação das intenções individuais, tal como a razão universal correlaciona noções universais. Dos sentidos internos, a cogitativa é o sentido mais próximo do intelecto; o sentido em que a parte sensível participa do intelecto. O intelecto conhece indiretamente o belo, isto é, por certa reflexão sobre o universal, que é completada pela cogitativa até o conhecimento do individual; porque a cogitativa é a potência sensível que percebe o individual sob o universal; percebe ambos imediatamente e correlaciona um e o outro. De todo modo, a apreensão do belo se dá para nós mediante o juízo particular da cogitativa, seja na percepção sensível, seja na reflexão do intelecto. Assim, o presente trabalho não confirma as ponderações formuladas por De Wulf, Eco e Kovach, acatando, no entanto, a proposta de Fearon.

5. Eco aponta uma contradição central na teoria de Tomás de Aquino a partir do ponto de vista do conhecimento, a saber: o conhecimento que se exige no fim da “compreensão estética” (conhecimento exaustivo da coisa por meio de um série de juízos) é o conhecimento substancial da coisa, inacessível à apreensão humana. Podemos objetar que a apreensão do belo não necessita ser preparada pelo juízo universal do intelecto; ou seja, não se faz necessário um conhecimento prévio e exaustivo da coisa. Há uma apreensão sensível da visão e audição, em que é fundamental o ato da cogitativa por refluxo do intelecto nos sentidos; apreende-se a ordem, a unidade e a perfeição do todo.

Tanto o belo natural quanto o belo artificial são apreendidos independentemente do conhecimento ontológico da coisa. Um conhecimento racional do belo não só é posterior, como é capaz de aumentar o prazer na apreensão. Não haveria, pois, a contradição central da teoria do belo de Tomás como Eco afirmara.

6. A definição do efeito fornecida na *Suma de teologia* não constitui uma ruptura com respeito aos textos anteriores, pois Tomás de Aquino utiliza a definição intrínseca simultaneamente. Esta constatação e a conclusão do parágrafo anterior evidenciam a coerência da concepção extraída dos textos de Tomás acerca do belo.

7. A definição intrínseca indica as causas do belo, ao passo que a definição do efeito exprime o prazer na apreensão. Mas o efeito preexiste na causa segundo o modo da causa. De modo que a apreensão e o prazer consecutivo são implicados pela proporção e outras causas posteriores do belo. Por outro lado, todo efeito não existe por si, mas a partir de outro; quer dizer, todo efeito depende de uma causa. De modo que o prazer e a apreensão têm como causa próxima a clareza e pressupõe as outras causas mais remotas do belo. Está claro, portanto, que as duas definições do belo fornecidas por Tomás de Aquino são conseqüentes reciprocamente.

Bibliografia

1. Fontes de Tomás

- TOMÁS DE AQUINO. *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*. Paris, Lethielleux, 1956.
- _____. *Quaestiones disputatae de veritate*. Romae, Commissio Leonina, tomo 22, 1972.
- _____. *Summa theologiae*. Roma, Edizioni Paoline, 1962.
- _____. *Super librum Dionysii De divinis nominibus expositio*. Romae, Marietti, 1950.
- _____. *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia ut sunt in indice Thomistico*. A cura di R. Busa. Stuttgart – Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1980, 7 vol.
- _____. *Opera Omnia*. In: <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>, 2004.

2. Traduções

- TOMÁS DE AQUINO. *Commento al 'Libro delle Cause'*. A cura di Cristina D'Ancona (Costa. Milano, Rusconi, 1986)
- _____. *Le questioni disputate. La verità*. Testo latino dell'Edizione Leonina e traduzione italiana. Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 3 vol., 1992-1993.
- _____. *L'Ente e l'essenza*. Introduzione, note e apparati di Pasquale Porro. Milano, Rusconi, 1995.
- _____. *La potenza di Dio. Questioni VI-VII*. Traduzione e note di Gilfredo Marengo. Fiesole, Nardini Editore, 1995.
- _____. *Compendio di teologia*. Introduzione, traduzione e note a cura di Agostino Selva. Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 1995.
- _____. *Summa contra os gentios*. Trad. port.. Porto Alegre, EDIPUCRS, 1996.
- _____. *Commenti ai libri di Boezio. De Trinitate, De Ebdomdibus*. Introduzione e traduzione di Carmelo Pandolfi. Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 1997.
- _____. *La conoscenza sensibile. Commenti ai libri di Aristotele 'De sensu et sensato' e 'De memoria et reminiscentia'*. Introduzione e traduzione a cura di Adriana Caparello. Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 1997.

- _____. *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio: questões 5 e 6*. Tradução e introdução de Carlos Arthur R. do Nascimento. São Paulo, Fundação Editora da Unesp, 1999.
- _____. *Il male*. Introduzione, traduzione e apparati di Fernando Fiorentino. Testo latino a fronte. Milano, Rusconi, 1999.
- _____. *Le questioni disputate. L'Anima umana. Le creature spirituali*. Testo latino di S. Tommaso e traduzione italiana. Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2001.
- _____. *Le questioni disputate. La potenza divina. Questioni 1-5*. Testo latino di San Tommaso e traduzione italiana. Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2003.

3. Outras fontes

- AGOSTINHO DE HIPONA. *De l'ordre*. In: *Oeuvres de Saint Augustin*. Texte de l'édition bénédictine, traduction, introduction et notes de R. Jolivet. Paris, Desclée, de Brouwer, 1939.
- _____. *La natura del bene*. Prefazione, introduzione, traduzione e apparati di G. Reale. Milano, Rusconi, 1995.
- _____. *La bellezza*. Introduzione e note a cura di R. Piccolomini. Roma, Città Nuova Editrice, 1998.
- ARISTÓTELES. *Metafisica*. Saggio introduttivo, testo greco con traduzione a fronte e commentario a cura di G. Reale. Milano, Vita e Pensiero, 1995.
- _____. *Poetica*. Saggio introduttivo, traduzione, note e sommari analitici di D. Pesce. Milano, Rusconi, 1995.
- _____. *Etica Nicomachea*. Introduzione, traduzione, note e apparati di C. Mazzarelli. Milano, Bompiani, 2001.
- DIONÍSIO AREOPAGITA. *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys L'Areopagite*. Traduction, préface et notes par M. de Gandillac. Paris, Aubier, 1943.
- _____. *Tutte le opere*. Traduzione di P. Scazzoso. Introduzione, prefazioni, parafrasi, note e indici di Enzo Bellini. Milano, Rusconi, 1983.
- MARCO TÚLIO CÍCERO. *I doveri*. Saggio introduttivo di Emanuele Narducci, traduzione di Anna Resta Barrile. Testo latino a fronte. Milano, Rizzoli, 1987.

4. Literatura crítica

- AA.VV. *Momenti e problemi di Storia dell'Estetica*. Parte prima. Milano, Marzorati editore, 1979.
- AERTSEN, J. A. *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*. Leiden - New York - Köln, Brill, 1996.
- BALTHASAR, H. U. von. *Gloria. Una estetica teologica*. Milano, Jaca Book, 1977, vols. 2 e 4.
- CLAVELL, L. "La bellezza en el comentario tomista al *De Divinis nomibus*". In: *Anuario Filosófico*, 17(1984), v.2, pp.93-94.
- COOMARASWAMY, A. K. "The Mediaeval Theory of Beauty". In: *Coomaraswamy Selected Papers. Traditional Art and Symbolism*. Roger Lipsey (ed.). Princeton, New Jersey, Princeton Univ. Press, 1977, pp.189-232.
- DASSELEER, P. "L'être et la beauté selon Saint Thomas d'Aquin". In: *Actualité de la pensée médiévale*. J. Follon and J. McEvoy (eds.). Louvain-la-Neuve, 1994, pp.268-286.
- _____. "Esthétique thomiste ou esthétique thomasiene?". In: *Revue Philosophique de Louvain*, 97-2(1999), pp.312-35.
- De BRUYNE, E. *Études d'ethétique médiévale*. Bruges, Éditions de Tempel, 1946, vol. 2.
- _____. *L'Estétique du Moyen Age*. Louvain, Ed. de l'Institut supérieur de philosophie, 1947.
- _____. *Historia de la Estetica*. Madrid, BAC, 1963.
- De MUNNYNCK, M. "L'esthétique de St. Thomas". In: *S. Tommaso d'Aquino*, Milano, Vita e Pensiero, 1923.
- De WULF, M. *Art et beauté*. Louvain, Institut Supérieure de Philosophie, 1943.
- DORVAL-GUAY, G. "Sur le sens du terme *placet* dans la définition thomiste du beau". In: *Laval Théologique et Philosophique*, Québec, 41(1985), pp.443-447.
- ECO, U. *Il problema estetico in Tommaso d'Aquino*. Milano, Bompiani, 1970.
- _____. *Arte e bellezza nell'estetica medievale*. Milano, Bompiani, 1998.
- FEARON, J. "The Lure of Beauty". In: *Thomist*, 8(1945), 149-184.
- FIORENTINO, F. "Il 'pulchrum' in S. Tommaso". In: *Sapienza*, 52(1999), pp. 385-418.
- GERMINARIO, M. "La pulchritudo di Dionigi Areopagita nel commento di Tommaso d'Aquino". In: *Aquinas*, 38(1995), pp.145-158.
- GILSON, E. *Elements of Christian Philosophy*. New York, Doubleday and Co., 1960.
- GRISEZ, G. G. "References to Beauty in St. Thomas". In: *The Modern Schoolman*, 29(1951), pp.43-44.

- GROENEWOUD, A. van. "La raison dans la theorie thomiste du beau". In: *Revue Thomiste*, 78(1978), pp. 619-624.
- JORDAN, M. D. "The Grammar of 'Esse': Re-reading on the Transcendentals". In: *The Thomist*, 44(1980), pp. 1-26.
- _____. "The Evidence of the Transcendentals and the Place of Beauty in Thomas Aquinas". In: *International Philosophical Quarterly*, 29(1989), pp.393-407.
- KOVACH, F. J. *Die Ästhetik des Thomas von Aquin*. Berlin, De Gruyter, 1961.
- _____. "The Question of Authorship of The 'Opusculum De Pulchro'". In: *Archiv fur Geschichte der Philosophie*, 44(1962), pp. 245-277.
- _____. "The Transcendentality of Beauty in Thomas Aquinas". In: *Die metaphysik in Mittelalter*, Berlin, De Gruyter, 1963, pp.386-392.
- _____. "Análise tomista do conhecimento estético". In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, 19(1963), pp.21-47.
- _____. "The Transcendentality of Beauty Revisited". In: *The New Scholasticism*, 52(1978), pp. 404-412.
- _____. "The Influence of Pseudo-Dionysius's *De divinis nominibus* on Thomas Aquinas's Philosophy of Beauty". In: *Scholastic Challenges*, Oklahoma, Western Publications, 1987, pp.213-240.
- MARITAIN, J. *Art et scholastique*. Paris, Louis Rouart et Fils, 1935.
- MAURER, A. A. *About Beauty. A Thomistic Interpretation*. Houston, The Center for Thomistic Studies, 1983.
- McCALL, R. E. "The Metaphysical Analysis of the Beautiful and the Ugly". In: *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 30(1956), pp. 137-146.
- MONTANO, R. "L'estetica nel pensiero cristiano". In: *Grande Antologia Filosofica, Milano*, Marzorati, vol.V, 1954.
- O'CALLAGHAN, J. *Las tres categorias estéticas de la cultura clásica*. Madrid, Instituto "Luis Vives" de Filosofia, 1960.
- OLGIATI, F. "La *simplex apprehensio* e l'intuizione artistica". In: *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 25(1933), pp.516-529.
- O'NEIL, C. J. "The Notion of Beauty in the Ethics of St. Thomas". In: *The New Scholasticism*, 14(1940), pp.340-378.
- PHILIPPE, M. D. "Determination philosophique de la notion du beau". In: *Studia philosophica* (Annuaire de la Société Suisse de Philosophie), 15(1955), pp.133-152.
- _____. *L'Activité artistique. Philosophie du faire*. Paris, Beauchesne, 1969.
- POUILLON, H. "La beauté, propriété transcendente chez les scolastiques (1220-1270)". In: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 15(1946), pp.263-314.

- ROBLIN, R. E. "Is Beauty a Transcendental?". In: *The New Scholasticism*, 51(1997), pp.220-233.
- SIMI-VARANELLI, E. "Estetica, teologia e antropologia nel pensiero di Tommaso d'Aquino". In: *Sapienza*, 46(1993), pp.53-69.
- SORIA, F. "Los temas estéticos en Santo Tomás". In: *Estudios Filosóficos*, Las Caldas de Besaya, 23(1974), pp.287-307.
- STEENBERGHEN, F. van. *Ontologie*. Louvain, Publications Universitaires de Louvain, 1952.
- SVOBODA, K. *L'esthétique de Saint Augustin et ses sources*. Brno, Vydava Filosoficka Fakulta, 1933.
- TATARKIEWICZ, W. *Storia dell'estetica. Volume secondo. L'estetica medievale*. Torino, Einaudi, 2001.
- _____. *Storia di sei Idee. L'Arte, il bello, la forma, la creatività, l'imitazione, l'esperienza estetica*. Palermo, Aesthetica Edizioni, 2001.
- URRÁBURU, J. J. *Ontologia*. Romae, Vallisoleti, F. Melandri, 1891, vol.2.

5. Literatura secundária

- ALLMANG, B. "The Ordo-Concept in the Philosophy of St. Thomas Aquinas". In: *Unitas*, Manila, 34(1961), pp.5-45, 264-305.
- AMERIO, F. "La formulazione del principio di causalità e la nozione di causa in S. Tommaso". In: *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 29(1937), pp.388-400.
- _____. "Il principio di causalità in San Tommaso". In: *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 30(1938), pp.44-61.
- ANDEREGGEN, I. E. M. *La metafísica de Santo Tomas en la "Exposicion sobre el De divinis nominibus" de Dionisio Areopagita*. Buenos Aires, Universidad Católica Argentina, 1989.
- AUBENQUE, P. *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*. Paris, PUF, 1966.
- BABOLIN, S. *L'uomo e il suo volto. Lezioni di estetica*. Roma, Hortus Conclusus, 2000.
- BARBADO, M. "La conciencia sensitiva, según Santo Tomás". In: *Ciencia Tomista*, 89(1924), pp.169-203.
- _____. *Estudios de psicología experimental*. Madrid, Instituto "Luis Vives" de Filosofía, tomo 1, 1946.
- BAUMGARTEN, A. G. *L'Estetica*. Traduzione di F. Caparrotta, A. Li Vigni, S. Tedesco. Palermo, Aesthetica edizioni, 2000.

- BERTI, E. "La analogia dell'essere nella tradizione aristotelico-tomista". In: *Metafora dell'invisibile*, Santinello, G. ed., pp.13-33.
- BERTO, V. A. "Sur la composition d'acte et de puissance dans les créatures d'après saint Thomas". In: *Revue de philosophie*, 2(1939), pp.106-121.
- BRAUN, E. "Peut-on parler d'existencialisme thomiste? Le probleme de l'esse chez Saint Thomas". In: *Archives de philosophie*, 22(1959), pp.211-226; 529-565; 23(1959), pp.252-289.
- BRETON, S. "L'idée de transcendance et la genèse des transcendants chez saint Thomas d'Aquin". In: *St. Thomas d'Aquin aujourd'hui*. Paris, Desclée, de Brouwer, 1963, pp.45-74.
- BRO, B. "La notion métaphysique de Tout". In: *Revue Thomiste*, 67(1967), pp.385-392.
- BUSA, R. Index Thomisticus. Sancti Thomae Aquinas Operum Omnium Indices et Concordantiae. Frommann-Holzboog, A. D. 1975.
- CASTRONOVO, A da. "La cogitativa in S. Tommaso". In: *Doctor Communis*, 12(1959), pp.99-244.
- CLAGETT, M. "The Medieval Latin Translations from the Arabic of the 'Elements' of Euclid, with Special Emphasis on the Versions of Adelard of Bath". In: *Isis*, 44(1953), pp.16-42.
- COFFEY, B. "The notion of order according to St. Thomas Aquinas". In: *The Modern Schoolman*, 27(1949-50), pp.1-18.
- COUESNONGLE, V. de. "Mesure et causalité dans la 'quarta via'". In: *Revue Thomiste*, 58(1958), pp.55-75; 244-284.
- COURCIER, J. "De la vision a la phénoménologie". In: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 89(2005), pp.591-614.
- COURTÈS, P. C. "L'un selon S. Thomas". In: *Revue Thomiste*, 68(1968), pp.198-240.
- De COURSEY, M. E. *The Theory of Evil in the Metaphysics of St. Thomas*. Washington, Catholic Univ. Press, 1948.
- De FINANCE, J. *Être et agir dans la philosophie de Saint Thomas*. Rome, Libr. éd. de l'Université Grégorienne, 1960.
- DEMERS, G. E. "Les divers sens du mot 'ratio' au Moyen Âge". In: *Etudes d'Histoire Doctrinale du XIII^e Siècle*. Paris, Ottawa, Publ. de l'Inst. d'Et. Médiévales, 1(1932), pp.105-39.
- DEWAN, L. "St. Thomas and the Distinction between Form and 'Esse' in Caused Things". In: *Gregorianum*, 80(1999), pp. 353-370.
- DOHERTY, K.F. "St. Thomas and the Pseudo-Dionysian Symbol of Light". In: *The New Scholasticism*, 34(1960), pp.170-189.
- DURANTEL, J. *Saint Thomas et le Pseudo-Denys*. Paris, Félix Alcan, 1919.

- ELDERS, L. J. *La metafisica dell'essere di San Tommaso d'Aquino in una prospettiva storica*. Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1995.
- EWBANK, M. B. "Remarks on Being in St. Thomas Aquinas' 'Expositio De divinis nominibus'". In: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 64(1989), pp.123-149.
- _____. "Diverse Orderings of Dionisius 'Triplex Via' by St. Thomas Aquinas". In: *Mediaeval Studies*, 52(1990), pp.82-109.
- FABRO, C. "La percezione intelligibile dei singolari materiali". In: *Angelicum*, 16(1939), pp.429-462.
- _____. *Percezione e pensiero*. Milano, Vita e Pensiero, 1941.
- _____. *La fenomenologia della percezione*. Brescia, Morcelliana, 1961.
- _____. "The Transcendentality of Ens-Esse and the Ground of Metaphysics". In: *International Philosophical Quarterly*, 6(1966), pp. 389-427.
- _____. "Elementi per una dottrina tomistica della partecipazione". In: *Miscellanea André Combes*, 2(1967), pp.163-190.
- _____. "Il trascendentale tomistico". In: *Angelicum*, 60(1983), pp.534-558.
- FLYNN, T. V. "The cogitative power". In: *The Thomist*, 16(1953), pp.542-63
- FOREST, A. *La structure métaphysique du concret selon Saint Thomas d'Aquin*. Paris, J. Vrin, 1956.
- GARCÍA JARAMILLO, M. A. *La cogitativa en Tomás de Aquino y sus fuentes*. Pamplona, Enusa, 1997.
- GARIN, P. *Le probleme de la causalité en Saint Thomas*. Paris, Beauchesne, 1958.
- GIACON, C. "Il binomio causa-effetto secondo il tomismo". In: *Rivista di filosofia Neoscolastica*, 66(1974), pp. 541-551.
- GIARDINI, F. "Similitudine e principio di assimilazione". In: *Angelicum*, 35(1958), pp. 325-374.
- _____. *Similitudine e ordine nell'universo secondo S. Tommaso d'Aquino*. Roma, Università San Tommaso, 1961.
- GILSON, E. "Notes sur le Vocabulaire de l'Être". In: *Mediaeval Studies*, 8(1946), pp.150-158.
- GEIGER, L. B. *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*. Paris, J. Vrin, 1942.
- _____. *Le problème de l'amour chez Saint Thomas d'Aquin*. Paris, J. Vrin, 1952.
- _____. "Les idées divines dans l'oeuvre de S. Thomas". In: *St. Thomas Aquinas 1274-1974. Commemorative Studies*, A. Maurer (ed.), Toronto, 1974, pp. 175-209.
- GREDT, J. *Elementa Philosophiae*. Friburgi Brisgoviae, Herder, 1937, vol. 2.

- GUILLET, J. "La 'lumière intellectuelle' d'après Saint Thomas". In: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 1927, pp.79-88.
- HAYEN, A. *L'intentionnel dans la philosophie de S. Thomas*. Paris, Desclée de Brouwer, 1954.
- _____. *La communication de l'être d'après S. Thomas: L'ordre philosophique de S. Thomas*. Paris, Desclée de Brouwer, 1959.
- HENLE, R. J. *Saint Thomas and Platonism*. The Hague, Martinus Nijhoff, 1956.
- HENRI-ROUSSEAU, J. M. "L'Être et l'agir". In: *Revue Thomiste*, 61(1953), pp.488-531.
- KEELER, L. W. "Saint Thomas's Doctrine regarding Error". In: *The New Scholasticism*, 8(1933), pp. 26-57.
- KIENINGER, J. *Das Sein als Licht in den Schriften des hl. Thomas von Aquin*. Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1992.
- KLUBERTANZ, George. "The Internal Senses in the Process of Cognition". In: *The Modern Schoolman*, Saint Louis, 18(1941), pp.
- _____. "St. Thomas and the Knowledge of the Singular". In: *The New Scholasticism*, 26(1952), pp.135-166.
- _____. *The Discursive Power. Sources and Doctrine of the Vis Cogitativa according to St. Thomas Aquinas*. Saint Louis, The Modern Schoolman, 1952.
- KREMPEL, A. *La doctrine de la relation chez saint Thomas*. Paris, J. Vrin, 1952.
- LAFLEUR, C. *Quatre introductions à la philosophie au XIII^e siècle*. Montréal, Inst. d'Études Médiévales - Paris, J. Vrin, 1988.
- LEONARDI, C. (ed.). *Lo spazio letterario del Medioevo. 1. Il Medioevo latino. Vol. III – La ricezione del testo. Vol. V – Cronologia e bibliografia della letteratura mediolatina*. Roma, Salerno Editrice, 1998.
- LINDBERG, D. C. *Roger Bacon and the Origins of 'Perspectiva' in the Middle Ages*. Oxford, Clarendon Press, 1996.
- LOBATO, A. "Fundamento y Desarrollo de los trascendentales en Santo Tomás de Aquino". In: *Aquinas*, 34(1991), pp.203-221.
- MANGELLI, G. "Il bene nel pensiero filosofico di S. Tommaso". In: *Miscellanea Francescana*, 60(1960), pp. 241-346.
- MANZANEDO, M. F. "Possen inteligencia los animales?" In: *Ciencia Tomista*, 116(1989), pp.99-128.
- MAURER, A. A. "Form and Essence in the Philosophy of St. Thomas". In: *Mediaeval Studies*, 13(1951), pp. 165-176.
- McEVOY, J. "The Metaphysics of Light in the Middle Ages". In: *Acta VII Congressus Thomistici Internationalis*, vol.1: *De Homine*, Roma, 1970, pp.105-119.

- McINERNEY, R. M. *Aquinas and analogy*. Washington, The Catholic University of America Press, 1996.
- MICHAUD-QUANTIN, P. *Etudes sur le vocabilaire philosophique du Moyen Âge*. Roma, Edizioni dell' Ateneo.
- MONTAGNES, B. *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*. Louvain - Paris, 1963.
- _____. "L'Axiome de continuité chez saint Thomas". In: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 52(1968), pp.201-221.
- NASCIMENTO, C. A. R. *Une théorie des opérations naturelles fondée sur l'optique: Le 'De Multiplicatione Specierum' de Roger Bacon*. Thèse de Doctorat, Université de Montreal, 1975.
- _____. *De Tomás de Aquino a Galileu*. Campinas, IFCH/UNICAMP, 1998.
- NICOLAS, M. J. "L'axiome 'bonum est diffusivum sui' dans le néo-platonisme et le thomisme". In: *Revue Thomisme*, 63(1955), pp.363-376.
- O'ROURKE, F. *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*. Leiden - New York - Köln, E.J. Brill, 1992.
- PEGHAIRE, J. "L'axiome 'bonum est diffusivum sui'". In: *Revue de l'Université d'Ottawa*, 1(1932), pp.5-30.
- _____. *Intellectus et ratio selon S. Thomas d'Aquin*. Paris, J. Vrin, 1936.
- _____. "Un sens oublié, la cogitative d'après Saint Thomas d'Aquin". In: *Revue de l'Université d'Ottawa*, 13(1943), pp.65-91.
- POUILLON, H. "Le premier traité des propriétés transcendentes. La Summa de bono du Chancelier Philippe". In: *Revue néoscholastique de philosophie*, 41(1939), pp.40-77.
- PUTNAM, C. C. *Beauty in the Pseudo-Denys*. Washington, Catholic University of America, 1960.
- REICHMAN, J. B. "Logic and Method of Metaphysics". In: *The Thomist*, 29(1965), pp.341-395.
- _____. "Immanently Transcendent and Subsistent Esse: a Comparison. In: *The Thomist*, 38(1974), pp.332-369.
- ROCHE, W. "Measure, Number and Weight in St. Augustine". In: *The New Scholasticism*, 15(1941), pp.350-376.
- RODRIGUES, V. "La cogitativa en los procesos de conocimiento y afección". In: *Estudios Filosóficos* (1957), pp.245-278.
- ROLAND-GOSSELIN, M. D. "La théorie thomiste de l'erreur". In: *Mélanges Thomistes*, pp. 253-74 (ver pp. 237-51, artigo de BLANCHE, F. A.)
- SANGUINETI, J. J. *La filosofia del cosmo in Tommaso d'Aquino*. Milano, Edizioni Ares, 1986.

- SCHMIDT, R. W. *The Domain of Logic according to Saint Thomas Aquinas*. The Hague, Martinus Nijhoff, 1966.
- SIMON, G. *Le regard, l'être et l'apparence dans l'Optique de l'Antiquité*. Paris, Éditions du Seuil, 1988.
- SIMONIN, H. D. "La doctrine de l'amour des Sentences a la Somme Theologique". In: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 6(1931), pp.174-275.
- _____. "Connaissance et similitude". In: *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 20(1931), pp.293-303.
- _____. "A propos de la notion d'intuition dans la philosophie thomiste de la connaissance. L'opinion de Capreolus". In: *Revue Thomiste*, 15(1932), pp.448-451.
- SMITH, A. M. *Alhacen's Theory of Perception*. Philadelphia, American Philosophical Society, 2001, 2 vol.
- TONQUÉDEC, J. de. *Questions de cosmologie et de physique chez Aristote et Saint Thomas*. Paris, J. Vrin, 1950.
- TORREL, J. P. *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre*. Fribourg, Éditions Universitaires, 1993.
- VELDE, R. A. Te. *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*. Leiden - New York - Köln, E.J. Brill, 1995.
- VENTIMIGLIA, G. "Il trattato tomista sulle proprietà trascendentali dell'essere". In: *Rivista di Filosofia Neo-scolastica*, 87(1995), pp.51-82.
- VORGES, D. de. "L' Estimative". In: *Revue Néo-scholastique*, 11(1904), pp.433-454.
- WALTON, W. "Being, Essence and Existence for St. Thomas Aquinas". In: *The Review of Metaphysics*, 3(1950), pp.339-365.
- WEISHEIPL, J. A. *Tomas de Aquino. Vida, obras y doctrina*. Pamplona, Enusa, 1994.
- WIELE, J. V. "La vérité ontologique chez saint Thomas". In: *Revue philosophique de Louvain*, 52(1954), pp.521-571.
- WINANCE, E. "Réflexion sur la logique de l'Aquinate. Son intention, son object, son horizon, sa nature". In: *The Thomist*, 87(1987), pp.391-434.
- WIPPEL, J. F. "Thomas Aquinas and Participation". In: *Studies in Philosophy and the History of Philosophy*, 17(1987), pp.117-158.
- _____. "Truth in Thomas Aquinas". In: *The Review of Metaphysics*, 43, 2(1989), pp.295-326.
- _____. "Truth in Thomas Aquinas II". In: *The Review of Metaphysics*, 43, 3(1990), pp.543-567.
- WOZNICKI, A. N. *Being and Order. The Metaphysics of Thomas Aquinas in Historical Perspective*. New York - Frankfurt - Paris, Peter Lang, 1992.