

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA (UFU)
INSTITUTO DE FILOSOFIA (IFILO)

JOÃO LÁZARO RIBEIRO CAIXETA

A TEORIA DO BELO NA *SUMMA THEOLOGIAE*

UBERLÂNDIA/MG

2025

JOÃO LÁZARO RIBEIRO CAIXETA

A TEORIA DO BELO NA *SUMMA THEOLOGIAE*

Monografia apresentada ao Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, como pré-requisito para conclusão do curso de graduação em Filosofia – Licenciatura e Bacharelado, sob orientação do Prof. Dr. Anselmo Tadeu Ferreira

UBERLÂNDIA/MG

2025

JOÃO LÁZARO RIBEIRO CAIXETA

A TEORIA DO BELO NA *SUMMA THEOLOGIAE*

Monografia apresentada ao Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, como pré-requisito para conclusão do curso de graduação em Filosofia – Licenciatura e Bacharelado, sob orientação do Prof. Dr. Anselmo Tadeu Ferreira

25 de setembro de 2025.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Anselmo Tadeu Ferreira – orientador
(Universidade Federal de Uberlândia – UFU)

Prof. Me Lucas Nogueira Borges - membro
(Universidade Federal de Uberlândia – UFU)

Prof. Me. Márcio Fernandes da Cruz - membro
(Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – PUC Minas)

UBERLÂNDIA/MG

2025

Ficha Catalográfica Online do Sistema de Bibliotecas da UFU com
dados informados pelo(a) próprio(a) autor(a).

C138 2025	<p>Caixeta, João Lázaro Ribeiro, 2003- A teoria do belo na Summa Theologiae [recurso eletrônico] / João Lázaro Ribeiro Caixeta. - 2025.</p> <p>Orientador: Anselmo Tadeu Ferreira. Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) - Universidade Federal de Uberlândia, Graduação em Filosofia. Modo de acesso: Internet. Inclui bibliografia.</p> <p>1. Filosofia. I. Ferreira, Anselmo Tadeu, 1967-, (Orient.). II. Universidade Federal de Uberlândia. Graduação em Filosofia. III. Título.</p> <p>CDU: 1</p>
--------------	--

Bibliotecários responsáveis pela estrutura de acordo com o AACR2: Gizele
Cristine Nunes do Couto - CRB6/2091
Nelson Marcos Ferreira - CRB6/3074

AGRADECIMENTOS

Agradeço, antecipadamente, aos membros da banca por lerem meu trabalho, por compreenderem suas imperfeições e por sugerirem meios para corrigi-las: Prof. Me. Lucas Nogueira Borges e Prof. Me. Márcio Fernandes da Cruz.

Também agradeço ao meu orientador, Prof. Dr. Anselmo, cuja ajuda me permitiu dar um ponto final à pesquisa e, certamente, o trabalho se encontraria em um estado inacabado sem sua atenção. Ele que viu o humilde surgimento da pesquisa em 2023 e vê, agora, seu término.

Agradeço aos meus pais, José Severino e Lucinei Gasparina. Meu pai, por ter me ensinado a dedicação ao trabalho; minha mãe, por ter me ensinado a ser um pesquisador, um profissional e um ser humano.

Aos meus irmãos, Laura e José, meus primeiros amigos, inspirações e apoiadores.

Aos meus amigos: Apollo César, Islane Viana, Sunkey, Wesley Benetti, Gabriel Freitas, Marcos Molina, Lucas Caixeta, Ryan Pablo, Vitor Oliveira, Diulia e Ana Cláudia.

Agradeço a todos os exímios professores que me ensinaram e acompanharam a minha formação no Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia.

Faço agradecimentos à minha companheira, Emilia Zanol, que me acompanhou no surgimento desse trabalho e me apoiou nos momentos finais dele. Obrigado pela paciência e por transformar os momentos cansativos de nossos dias em memórias marcantes.

RESUMO

Essa monografia tem como objetivo principal apresentar e discutir de que modo a *Suma de Teologia* articula uma doutrina coerente sobre o belo (*pulchrum*), apesar da ausência de um tratado formal dedicado ao tema. A abordagem busca compreender o estatuto do belo através das passagens na obra de Tomás de Aquino que o mencionam. Inicialmente, examina-se o debate acadêmico sobre se o belo deve ser considerado um transcendental. Analisa-se cronologicamente as posições da crítica especializada dos séculos XX e XXI, contrastando seus argumentos favoráveis e contrários. Essas posições contrárias surgem porque Tomás afirma que o bem e o belo são idênticos na forma, mas nunca o inclui na lista de transcendentais em *De veritate*, por exemplo. Conclui-se nesse primeiro capítulo que a *Suma* não fornece uma resposta definitiva a esse problema, mas fornece material que alimenta e justifica a continuidade da controvérsia. Na continuação, investiga-se as propriedades que constituem a beleza de um ente. Realiza-se uma análise de todas as características que Tomás se utiliza na *Suma* para explicar a beleza. A análise das passagens da obra conclui que, embora muitos intérpretes reduzam a beleza a três características, Tomás apresenta uma visão mais flexível. Finalmente, explora-se a dimensão da apreensão do belo, respondendo como a apreensão do belo causa prazer. Ao analisar a teoria do conhecimento de Tomás, observa-se que o processo se inicia nos sentidos externos, que se deleitam com objetos proporcionais a si, mas a percepção de um determinado objeto é completa e unificada pela potência cogitativa. Essa faculdade compara (*collatio*) as impressões sensoriais, permitindo uma apreensão integral dos aspectos sensíveis do objeto. O prazer resultante possui uma face dupla: uma direta, que se tem pelo belo sem ontologicamente idêntico ao bem, e o repouso do apetite no bem alcançado é a definição de prazer; uma indireta, que é o próprio ato de apreender com sucesso a estrutura ordenada do objeto é uma operação (*operatio*) perfeita e, por isso, inerentemente prazerosa.

PALAVRAS-CHAVES: Tomás de Aquino. Suma de Teologia. Transcendentais. Metafísica. Belo.

ABSTRACT

This monograph aims to present and discuss how the *Summa Theologiae* articulates a coherent doctrine on the beauty (*pulchrum*), despite the absence of a formal treatise dedicated to the subject. The approach seeks to understand the status of beauty through the passages in Thomas Aquinas's work that mention it. Initially, it examines the scholarly debate on whether beauty should be considered a transcendental. The positions of specialized critics from the 20th and 21st centuries are analyzed chronologically, contrasting their favorable and opposing arguments. These opposing positions arise because Thomas states that good and beauty are identical in reality, yet he never includes beauty in the list of transcendentals in *De veritate*, for example. This first chapter concludes that the *Summa* does not provide a definitive answer to this problem but offers material that fuels and justifies the controversy's continuity. Subsequently, the properties that constitute the beauty of a being are investigated. An analysis is conducted of all the characteristics Thomas uses in the *Summa* to explain beauty. The analysis of the passages from the work concludes that, although many interpreters reduce beauty to three characteristics, Thomas presents a more flexible view. Finally, the dimension of the apprehension of the beautiful is explored, answering how the apprehension of the beautiful causes pleasure. By analyzing Thomas's theory of knowledge, it is observed that the process begins in the external senses, which delight in objects proportionate to themselves, but the perception of a given object is completed and unified by the cogitative power. This faculty compares (*collatio*) sensory impressions, allowing for an integral apprehension of the object's sensible aspects. The resulting pleasure has a dual aspect: a direct one, which comes from the beautiful being ontologically identical to the good, and the rest of the appetite in the good attained is the definition of pleasure; and an indirect one, which is the very act of successfully apprehending the ordered structure of the object a perfect operation (*operatio*) and, therefore, inherently pleasurable.

KEYWORDS: Thomas Aquinas. *Summa Theologiae*. Transcendentals. Metaphysics. Beauty.

ABREVIATURAS

<i>Comp. th.</i>	<i>Compendium theologiae</i>
<i>De ente</i>	<i>De ente et essentia</i>
<i>De veritate</i>	<i>Quaestiones disputatae De veritate</i>
<i>Exp. Poster.</i>	<i>Expositio libri Posteriorum Analyticorum</i>
<i>In de Caelo</i>	<i>Sententia super livrum De caelo et mundo</i>
<i>In De Anima</i>	<i>Sententia libri De anima</i>
<i>In De Divinis Nominibus</i>	<i>Super Librum Dionysii De divinis nominibus</i>
<i>In De sensu</i>	<i>Sententia libri De sensu et sensato</i>
<i>In Metaph.</i>	<i>Sententia super Metaphysicam</i>
<i>In Phys.</i>	<i>Sententia super Physicam</i>
<i>In Psalm.</i>	<i>Postilla super Psalmos</i>
<i>Q. De anim.</i>	<i>Quaestiones disputatae De anima</i>
<i>S.C.G.</i>	<i>Summa contra Gentiles</i>
<i>S. theol.</i>	<i>Summa Theologiae</i>
<i>Sent.</i>	<i>Scriptum super Libri Setentiarum</i>

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO I: A QUERELA DA TRANSCENDENTALIDADE DO <i>PULCHRUM</i>	12
I.I O debate da transcendentalidade do <i>pulchrum</i>	14
I.I.I O debate no século XX.....	14
I.I.II O debate no século XXI	18
I.II A presença do debate na <i>Summa Theologiae</i>	23
CAPÍTULO II: AS CARACTERÍSTICAS DO <i>PULCHRUM</i>	27
II.I Fundamentação textual na <i>Summa Theologiae</i>	27
II.II As características do belo	32
II.II.I <i>Debita proportio sive consonantia</i>	32
II.II.II <i>Convenientia</i>	34
II.II.III <i>Similitudo</i>	35
II.II.IV <i>Integritas sive perfectio</i>	36
II.II.V <i>Figura</i>	38
II.II.VI <i>Claritas</i>	39
II.III Apontamentos finais	43
CAPÍTULO III: A APREENSÃO E O PRAZER DO <i>PULCHRUM</i>	45
III.I. Análise da apreensão do belo	46
III.II Investigação acerca do prazer	52
III.III Apontamentos finais	58
CONCLUSÕES	59
BIBLIOGRAFIA	65

INTRODUÇÃO

A investigação do belo na História da Filosofia foi inaugurada por Georg Wilhelm Friedrich Hegel no século XIX. De fato, na obra *Lições sobre a Estética*, ele consolida a estética enquanto disciplina filosófica tendo como objeto de estudo o belo. Desde que a estética se consolidou como disciplina filosófica dedicada ao belo, a doutrina de Tomás de Aquino emergiu como um campo fértil e, ao mesmo tempo, controverso. A iniciativa de Jacques Maritain, no século XX, de articular uma teoria tomista do belo em *Art et scholastique*, inaugurou um debate que se estende até hoje, com intérpretes dos séculos XX e XXI divididos sobre a natureza e o lugar do *pulchrum* (belo) na filosofia de Tomás de Aquino. A raiz de todos esses debates está no fato de que Tomás, embora nunca dedique uma obra ao belo, aborda-o de maneira recorrente em suas obras. Ao longo do tempo, os acadêmicos consolidaram a discussão sobre o belo no pensamento tomista em torno de três eixos temáticos centrais: sua transcendentalidade, a definição de suas características e a análise de sua apreensão pela alma e o prazer resultante. Por assim ser, este trabalho adota essa estrutura consagrada pelo debate, com o objetivo específico de investigar como esses três temas se articulam na *Suma de Teologia* (*Summa Theologiae*).

Diante desse cenário, a presente pesquisa busca adentrar essa discussão, orientando-se pela seguinte questão central: de que modo a *Summa Theologiae*, apesar da ausência de uma *quaestio*, articula uma doutrina coerente sobre o belo? Para responder a essa pergunta, a análise se concentrará em todos os capítulos, primordialmente, na *Summa Theologiae*, obra escolhida por representar o ápice do amadurecimento filosófico de Tomás. A metodologia adotada consiste em uma análise aprofundada das passagens mais significativas da obra, identificadas a partir da ocorrência e do uso dos termos latinos *pulchrum* (belo) e *pulchritudo* (beleza)¹.

O percurso investigativo se desenvolverá em três eixos, cada um correspondendo a um capítulo. Primeiramente, será examinada a dimensão da querela sobre a transcendentalidade do belo. Em seguida, especificamente na dimensão metafísica do belo, a análise se voltará para suas características e, por fim, para a dimensão psicológica, investigando como se dá a apreensão do belo e o prazer resultante dessa apreensão. Os capítulos apresentam uma progressão temática clara: os dois primeiros têm um caráter introdutório e preparatório,

¹ Salvo indicação em contrário, todas as traduções dos trechos do latim para o português apresentadas neste trabalho são de minha autoria.

explorando a noção de belo a partir de perspectivas metafísicas, ontológicas e objetivas. Já o terceiro capítulo constitui o eixo final da investigação, concentrando-se na análise da cognição da alma humana sobre o belo.

Sobre o primeiro capítulo, o trabalho inicia-se com a análise sobre o que significa dizer que determinada coisa é um transcendental na filosofia tomista, em seguida, faz-se a análise da querela sobre a transcendentalidade do belo, que Étienne Gilson apelidou de “o transcendental esquecido”². Este debate acadêmico se origina de um paradoxo central no pensamento tomista: por um lado, Tomás de Aquino afirma repetidamente que o belo e o bem (*bonum*) são idênticos na realidade (*in subjecto*) e se fundam na mesma forma; por outro, ele jamais o insere na lista dos transcendentais. O capítulo expõe cronologicamente as posições de intérpretes dos séculos XX e XXI, contrastando os argumentos que defendem o belo como um transcendental com as teses que afirmam o belo não ser um transcendental ao lado da lista canônica. Nesse capítulo, não se prenderá à pergunta “o belo é ou não é um transcendental?”, mas sim se posicionar-se-á acerca de “qual a posição do debate da transcendentalidade do *pulchrum* na *Summa*?”.

Sobre o segundo capítulo, primeiramente destaca-se que Tomás não aborda o *pulchrum* de forma sistemática na *Summa*³. Partindo dessa contextualização, se estabelece uma distinção lógico-ontológica entre *pulchrum* (algo que possui beleza) e *pulchritudo* (qualidade de ser belo de algo), para que demonstre a coextensividade deles; ambos remetem à mesma realidade, embora nocionalmente diferentes. A análise avança com um exame detalhado das passagens da obra onde Tomás define *pulchrum* e, no processo, constata-se que Tomás equivale o *pulchrum* a outros termos: *decorum* (decoro); *species* (aparência); por fim, *formositas* (formosidade). Desses termos, encontra-se as seguintes características: *proportio* (proporção); *consonantia* (consonância/harmonia); *commensuratio* (comensuração); *convenientia* (conveniência/adequação); *similitudo* (semelhança); *integritas* (integridade); *perfectio* (perfeição); *figura* (figura/contorno); por fim, *claritas* (claridade).

O capítulo busca apontar que, embora diversos intérpretes reduzam objetivamente a beleza a três características (integridade, proporção e claridade), Tomás apresenta uma visão mais flexível. Características que aqui serão chamadas, de forma sintética, de “as características do belo”: as propriedades objetivas que, segundo Tomás de Aquino, definem nominalmente o *pulchrum*. Ele trata essas características não como uma definição essencial, mas como

² Cf. Gilson, 1960, p. 159

³ Como nota Aertsen (1996, p. 338), essa falta de definição e explicitação sobre a correlação entre essas características é abrangente a todas as obras de Tomás de Aquino.

descrições que, juntas, constituem a estrutura objetiva que torna um *ens* (ser, ente, aquilo que é) apto a ser percebido como belo.

Finalmente, sobre o último capítulo, investiga-se, de certo modo, a dimensão subjetiva da beleza, buscando responder como ocorre um tipo de prazer (*delectatio*) que, segundo Tomás, resulta da própria apreensão do belo. A análise começa expondo, através de alguns comentadores, como também não há acordo na literatura especializada acerca desse tema. A investigação reconstrói o processo da epistemologia tomista, mostrando que, embora a apreensão se inicie nos sentidos externos, que já se deleitam com objetos proporcionais a si, ela é unificada e julgada pela potência cogitativa (*vis cogitativa*). Esta faculdade é crucial por realizar a *collatio* (comparação) dos sensíveis (próprio, comum e por acidente), permitindo uma percepção completa da forma do objeto.

Em seguida, com base no tratado das paixões, o capítulo explora a natureza do prazer como um movimento do apetite que repousa no bem. A conclusão central é que o prazer da apreensão do belo possui uma dupla causalidade: é direto, na medida em que o belo é ontologicamente um bem (*bonum*); é indireto (ou reflexivo), pois o próprio ato de apreender com sucesso a estrutura ordenada do objeto é uma *operatio* (operação) perfeita e, por isso, inerentemente prazerosa. Deste modo, o trabalho se posiciona no debate ao oferecer uma explicação do prazer da apreensão do belo fundamentada na interação entre as faculdades cognitivas e apetitivas da alma.

CAPÍTULO I: A QUERELA DA TRANSCENDENTALIDADE DO *PULCHRUM*

Há certos trechos fundamentais que enunciam os transcendentais nas obras de Tomás de Aquino, mesmo que ele não tenha dedicado um tratado a esse tema⁴. Celebremenente, em *De veritate*, q. 1, a. 1, rep., ele expõe de certo modo uma lista, afirmando que há certos “conceitos” concebidos primeiramente pelo intelecto que não pertencem a nenhum gênero; que acompanham todo *ens* (ente, ser, que é); que são concebidos a partir do ente, que é o primeiro conceito apreendido pelo intelecto⁵. Esses “conceitos” são, mais propriamente, os transcendentais. Antes de se adentrar na discussão do *pulchrum* (belo) enquanto transcendental na *Summa Theologiae*, é imperativo expor sobre o que é um transcendental em Tomás de Aquino.

Primeiramente, em *De veritate*, q. 1, a. 1, rep., Tomás afirma que o intelecto precisa de um princípio de conhecimento evidente por si para evitar o regresso ao infinito, e que, por assim precisar, seria o *ens* o princípio cognoscível autoevidente. Tudo que o intelecto conhece são coisas acrescidas a esse princípio, por conseguinte, Tomás conclui que não é possível tratar o *ens* como gênero e as demais coisas da realidade como espécie, porque tudo que existe já é ente por natureza. Logo, embora não se possa acrescentar diferenças ao *ens*, pode-se conceber modos de ente que o termo não explica diretamente, em outras palavras, se acrescenta não como se adicionasse uma definição externa a um corpo, mas como modos internos do próprio ser. Existem dois modos de acrescentar ao *ens*: (i) modo especial (ou categorial) de *ens*; e (ii) os modos gerais que seguem todo *ens*.

Sobre (i) o modo especial de ser, Tomás afirma que se referem às maneiras pelas quais o ser se manifesta, sendo-as não adições externas, mas maneiras intrínsecas pelas quais o ser se estrutura; ou seja, o *ens* não se adiciona externamente, mas é um ser específico de acordo com sua realidade. Sobre (ii) os modos gerais que seguem todo *ens*, eles não se acrescentam ao ser, pelo contrário, eles expressam modos que decorrem naturalmente de qualquer coisa que seja *ens*. Esse modo resulta-se de duas formas distintas, o primeiro modo, pode-se chamar de afirmativo, consiste em dizer acerca do que o *ens* possui positivamente: *essentia* (que faz o *ens*

⁴ Segundo Damir Custódio (2022), há uma disputa sobre a existência de um “projeto dos transcendentais” na obra de Tomás de Aquino, pois Tomás não desenvolveu uma teoria acerca dos transcendentais sistematicamente. Porém, *De Veritate*, q. 1, a. 1, pode ser lido como parte de um projeto metafísico mais amplo, embora haja discordâncias sobre seu escopo lógico e ontológico.

⁵ Cf. *De ente*, cap.1. Segundo Pazos (2017, p. 18), os transcendentais são termos que ultrapassam a categoria de ente e, por consequência, ultrapassam as categorias aristotélicas; eles são convertíveis entre si, porque são distintos apenas conceitualmente, adicionando relações ou negações.

ser definível); donde surge o termo *res* (coisa), que expressa a *quidditas* (quiddidade, *quid est res* – o que é a coisa) do *ens*.

No segundo modo se diz negativamente que o *ens* não é divisível, assim, o *ens* é *unum* (uno), que expressa a unidade do ser e a indivisão interna. O segundo modo, primeiramente, se dá por separação ou distinção de outros entes; e conveniência ou relação com outros entes. Sobre esse, quando o *ens* é dividido dos demais, chama-se *aliquid* (algo) – literalmente “outro o quê”, simbolizando a divisão externa de um ser distinto de outro. Do *aliquid*, surgem novos conceitos, o *bonum* (bem) e *verum* (verdadeiro) que expressam a ordem do ente com respeito à alma, que é capaz de apetecer e conhecer⁶. Disso, observa-se que o *bonum* representa a relação do *ens* ao apetite, e por isso Tomás afirma, junto a autoridade de Aristóteles: “o bem [*bonum*] é o que todos desejam”⁷. Tomás afirma que “o ente e o bem se convertem”⁸, pois a perfeição que constitui o bem de uma coisa nada mais é do que a plenitude de seu ser. O bem, portanto, expressa a apetibilidade do ente, *i.e.*, sua capacidade de mover e satisfazer algo que se relaciona a ele. Ainda nessa divisão em relação à alma, o *verum* exprime a relação do *ens* ao intelecto, que para algo ser verdadeiro necessita uma adequação (*adequatio*) entre a coisa e o intelecto; donde observa-se que a cognoscibilidade está fundada no *ens*, porém se dá formalmente na relação entre a coisa e o intelecto.

Desses transcendentais assinalados, surge um problema acerca do belo enquanto transcendental. Tomás assinala no começo da *Summa Theologiae* que o bem e o belo são idênticos, principalmente em *S. theol.*, q. 5, a. 4, rep.: “o belo e o bem no sujeito são os mesmos, pois sobre a mesma coisa fundam-se, evidentemente sobre a forma, e, por causa disso, louva-se o bem como belo”⁹. Ou seja, já que o belo e o bem são idênticos na forma, seria o belo, portanto, um transcendental? Todavia, Tomás parece nunca ter explicitado que o *pulchrum* seja um transcendental; tendo isso em vista, em *Elements of Christian Philosophy*, Gilson (1960, p. 159) intitula o belo como “o transcendental esquecido”, devido à falta de espaço para tratar do belo como transcendental em suas obras.

A partir da evidente relação entre o belo (*pulchrum*) e o bem (*bonum*), e da sua conexão com os outros transcendentais, emerge a problemática central desse capítulo. Visto que Tomás

⁶ Segundo Pazos (2017, p. 103-104), Tomás estabelece uma ordem sistemática entre os transcendentais, pois após o ente (*ens*), que é a noção absolutamente primeira, vêm as noções que expressam modos gerais do ente. Estes modos podem ser considerados em si mesmos ou *quoad se* (*res, unum, aliquid*) ou em relação a outro *quoad nos* (*verum, bonum*).

⁷ *S. theol.*, q. 5, a. 4, rep. *Quod bonum est quod omnia appetunt*.

⁸ *De veritate*, q. 1, a. 1, co 2. *Ens et bonum convertuntur*.

⁹ *Pulchrum et bonum in subiecto quidem sunt idem, quia super eandem rem fundantur, scilicet super formam, et propter hoc, bonum laudatur ut pulchrum*.

de Aquino não concebeu ao belo um lugar formal na lista dos transcendentais, qual é, precisamente, o estatuto da controvérsia (querela) sobre sua transcendentalidade no âmbito da *Summa Theologiae*?

I.I O debate da transcendentalidade do *pulchrum*

I.I.I O debate no século XX

Levanta-se, portanto, a problemática do presente capítulo: embora o *pulchrum* não seja explicitado por Tomás de Aquino como um transcendental formal ao lado dos clássicos *ens*, *res*, *unum*, *aliquid*, *verum* e *bonum*, comentadores e intérpretes insistem em afirmar seu lugar como transcendental. Com o objetivo de analisar as interpretações do belo enquanto transcendental na *Summa*, será feita de forma cronológica uma análise das teses de alguns comentadores e intérpretes do século XX. Tendo sido feito, investigar-se-á a presença ou a não presença da transcendentalidade do *pulchrum* na obra.

Em *Art et scholastique*¹⁰, Maritain é um assíduo defensor da transcendentalidade do belo, dizendo que ele é uma propriedade (ou um certo aspecto) que acompanha o ser em toda a realidade. Ele distingue o belo do bom, mas assume que são idênticos ontologicamente e que se diferem em definição (*ratione*). Segundo Maritain, o bem é idêntico ao belo, e, assim, o belo é uma propriedade do *ens* e convertível ao ser. O autor defende vigorosamente que o belo e a beleza são essencialmente objetos da inteligência, deleitando-a através dos sentidos e da intuição intelectual sem esforço; por assim ser, Maritain chega a os definir como o “esplendor do ser e de todos os transcendentais reunidos”¹¹. Para ele, o *pulchrum* há de ser um transcendental, pois onde há o ser (*ens*) há os outros transcendentais, e há certa forma e matéria; e por haver certa forma e matéria, há o belo – que é a manifestação do ser e de todas suas propriedades. Aliás, segundo Maritain, o belo é um termo análogo, ou seja, ele se aplica a várias coisas na realidade de maneiras distintas, como, por exemplo, uma bela cadeira e um belo homem são belos por razões distintas. Por ser atribuído a vários distintamente, ela é atribuída a Deus, que é a beleza e bondade em Si existente de forma eminente.

Em *La beauté, propriété transcendente chez les scolastiques (1220-1270)*¹², Pouillon realiza uma análise histórica acerca do belo como transcendental na escolástica. Ele nota que

¹⁰ Maritain, 1920, p. 40-52.

¹¹ Maritan, 1920, p. 64.

¹² Pouillon, 1945, p. 305-314.

Tomás não coloca o belo na lista de transcendentais em *De veritate*, q. 1, a. 1 e q. 21, a. 1. Porém, isso não invalida a busca do belo como transcendental na filosofia de Tomás, pois Tomás se situa, de acordo com Pouillon, em uma posição de evolução em sua doutrina comparada com a de seus antecessores. O autor considera a identidade ontológica entre o *pulchrum* e o *bonum* como equivalente, porém se diferenciam na relação cognoscível o belo. Deus é a causa eficiente de toda a beleza, por ser Deus a causa, logo, todas as outras belezas são efeitos d’Ele, assim como a bondade o é. Parece que em seus comentário ao *In De Divinis Nominibus*, nota Pouillon, Tomás assume o belo como transcendental, porém isso não se repete na *Summa Theologiae*; na *prima pars*, Tomás incidentalmente trata do belo, apenas o faz quanto tem como objeto de investigação o bem e, além disso, nem chega a lhe acrescentar nenhuma novidade, apenas reforça os conceitos já desenvolvidos em seu comentário. De acordo com o autor, Tomás realiza este movimento em suas obras acerca do belo: (i) não considera o *pulchrum* transcendental em *De veritate*; em seguida, (ii) explicitamente o considera em *In De Divinis Nominibus*; por fim, (iii) não se refere mais ao belo como transcendental em *Summa Theologiae*. Pouillon parte do ponto de vista histórico e afirma que Tomás é muito mais aristotélico do que seus colegas dominicanos, considerados mais neoplatônicos. O belo, enfatiza o autor, não possui local na *Summa*, pois não é de interesse de Tomás lhe dar esse local. Mas, tendo isso em vista, Pouillon explicitamente defende a análise transcendental do belo, afirmando que os debatedores realizam uma síntese harmoniosa entre o “aristotelismo” e “neoplatonismo” e, então, continuam a filosofia tomista em sua própria linha.

Em *The Transcendentality of Beauty in Thomas Aquinas*, Kovach¹³ defende a transcendentalidade do belo através de três argumentos. (i) O argumento da definição metafísica do belo – que consiste na integridade, proporção e clareza. Segundo Kovach, essa definição explicita os constituintes necessários de todos os seres, principalmente pela integridade ser idêntica à perfeição, que é idêntica ao bem cuja transcendentalidade não é posta em dúvida, assim, todo ser enquanto *esse* possui alguma integridade. A proporção existe em Deus e proporcionalmente aos homens, como do ato à potência. Por fim, a clareza surge da manifestação da forma em todos os seres. (ii) O argumento da predicabilidade universal do belo – que consiste em ser possível de atribuir a beleza a tudo que existe, inclusive ao Incruido e às criaturas. Além disso, Tomás afirma que Deus ama todas as Suas criaturas e que apenas o belo e o bom podem ser amados, assim, se tudo que Deus cria é belo ou bom, e tudo que é belo ou bom é amável, logo, todas as criaturas são belas. Por a noção de ser (*being* ou *ens*) incluir não

¹³ Kovach, 1963, p. 386-392.

apenas Deus e as substâncias, mas também as categorias, Tomás afirma que a beleza está em todas as categorias de acidentes (quantidade, qualidade, a ação, lugar, relação). Todo acidente, segundo Kovach, possui essência (forma) e existência que, assim, manifestam a integridade, proporção e clareza, e, por consequência, a beleza. (iii) O argumento sobre a relação entre a beleza e a bondade – que consiste em afirmar que o belo e o bem são idênticos na realidade, mas diferentes na definição (*ratione*). Todo transcendental deve acompanhar todos os seres, e eles se convertem entre si e com os seres. Devido a equidade entre o belo e o bem, e o belo por se converter com o bom que é explicitamente um transcendental convertível com o ser, o belo também há de ser um transcendental. Em seguida ele critica cinco argumentos contrários à transcendentalidade do belo: (i) o argumento de Cajetano, segundo o qual o belo é uma espécie de bem; (ii) o argumento de F. van Steenberghen¹⁴, segundo o qual o belo é idêntico ao bem e, assim, não constitui nada de diferente dele; (iii) o argumento de D. Mercier¹⁵ que afirma que a lista dos transcendentais não possui local para um adicional como a beleza; (iv) o argumento de Charles R. Baschab¹⁶ que afirma a beleza ser um “quase-transcendental”; por fim, (v) o argumento de Juan José Urráburu¹⁷ que afirma que nem todo bem é belo, assim, a convertibilidade não é necessária.

Em *L'esthétique du Moyen Age*, De Bruyne¹⁸ afirma que no contexto do século XIII, o status de transcendentalidade do belo era amplamente presente no ambiente intelectual em que Tomás de Aquino se inseria. Além disso, ele assinala três elementos que defendem a transcendentalidade do belo: (i) a objetividade do belo, pois, segundo De Bruyne, Tomás defende uma concepção objetiva do belo que é consistente com a natureza objetiva dos transcendentais; (ii) a universalidade do belo, que ao tratar o belo como proporção adequada, afirma De Bruyne, Tomás sugere uma aplicabilidade universal da beleza – outra característica dos transcendentais é sua universalidade; (iii) relação com o bem, para De Bruyne, a relação próxima do belo e do bem pode sugerir um status similar a ambos, assim, como o bem é um transcendental, o belo o é também.

Em *Il problema estético in Tommaso d'Aquino*” Eco¹⁹ realiza diversas análises para se posicionar nessa querela acerca dos transcendentais. Primeiramente, ele manifesta a problemática ao dizer que os transcendentais são coextensivos ao ser – não adicionando nem

¹⁴ Steenberghen, F. van. *Ontologie*, 1952, p. 75-76.

¹⁵ Mercier, Désiré-Joseph. *Métaphysique générale ou Ontologie*, 1919, p. 255–256.

¹⁶ Baschab, *A Manual of Neo-Scholastic Philosophy*, 1923, p. 373-376.

¹⁷ Urráburu, *Ontologia*, 1891, p. 536.

¹⁸ De Bruyne, 1947; utiliza-se a tradução feita por Eileen B. Hennessy, de 1969.

¹⁹ Eco, 1970, p. 37-68.

diminuindo, mas existindo na medida que algo está no mundo. Dizer que o belo é um transcendental, dar-lhe-ia um local nunca antes estabelecido e uma estabilidade na realidade, em seguida, defende que a lista de Tomás em *De Veritate* não é exaustiva, partindo à defesa do belo na lista dos transcendentais. Posteriormente, ele ressalta que é necessário observar que essa visão estética do belo é participante do cosmo, da organização dos seres e do universo. E isso resulta de uma herança platônica e neoplatônica. O Pseudo-Dionísio Aeropagita, segundo Eco, representa perfeitamente essa herança em sua obra *Sobre os Nomes Divinos*, obra a qual realiza uma *πανκάλια* (pancalia ou hierarquia dos seres) na filosofia cristã. Para Eco, Tomás apenas justifica e assinala essa *πανκάλια* após seu comentário à obra do Aeropagita, assim, após seu contato com o livro, considera os seres belos como participantes dessa pancalia e Deus a beleza em si.

Ao contrário de Pouillon (1945), Umberto Eco defende que Tomás de Aquino não diminui o valor do *pulchrum* na *Summa*. Ele argumenta que, como a *Summa* foi escrita após o comentário sobre o Aeropagita, a visão de Tomás sobre a beleza como uma propriedade de todo ser, que se manifesta em textos como *S. theol.*, I-II, q. 27, a. 1, ad 3, está presente de forma subentendida em toda a obra. Posteriormente, Eco posiciona a problemática do belo de acordo com o debate que lhe é presente, colocando dois autores para representar os argumentos contra e a favor da transcendentalidade do belo, respectivamente, De Munnyck²⁰ e Maritain. Ele argumenta que esses debatedores querem responder sistematicamente “se o belo é ou não um transcendental” ao invés de historicamente “se o belo é considerado como transcendental por Tomás”. Eco se opõe ao método de análise sistemática e, assim, utiliza-se do método de análise histórica para observar se Tomás considera ou não o belo um transcendental. Por fim, após realizar sua análise histórica, ele enfatiza que os pensamentos acerca da transcendentalidade do belo estão implícitos em todas as obras de Tomás após seu comentário à obra do Aeropagita. Ele diz que Tomás não explicita o belo como transcendental por ser mais reservado, pois assumir essa posição o manteria alinhado às ideias de Aristóteles.

No capítulo *Beauty: A Forgotten Transcendental?*, Aertsens²¹ contesta a interpretação que considera o belo como transcendental em Tomás de Aquino, e afirma ser equivocada a posição acerca da transcendentalidade do belo implícita após o comentário *In De Divinis Nominibus*. Ele afirma que essa questão se resolveria se o belo expressasse um modo diferente de ser (*ens*) que os outros transcendentais não expressam, mas, segundo Aertsens, essa explicação não está presente textualmente em Tomás de Aquino. O autor defende que Tomás

²⁰ De Munnyck, *L'esthétique de S.T. d'A.*, in: *S. Tomasso d'Aquino*, Milano, Vita e Pensiero, 1923.

²¹ Aertsens, *Medieval philosophy and the transcendentals: the case of Thomas Aquinas*, 1996, p. 335-337; 351-354.

nunca integra totalmente a posição de Dionísio à sua filosofia, assim como outros autores afirmaram, pelo contrário, ele realmente apenas discute acerca do belo quando diz a respeito do *bonum* e não do *ens*; o belo, portanto, não expressa um modo diferente de ser que o bem já não expressaria. Ele contesta a afirmação de Umberto Eco²², de que o belo seja idêntico ao ser, pois Tomás de Aquino textualmente apenas afirma que o belo e o bem são convertíveis, assim, Aertsen acaba concordando com a objeção de Cajetano²³.

Aliás, ele contesta a defesa de Kovach²⁴, de que o belo seja um transcendental sintético de outros transcendentais que reúne os aspectos do ser na relação entre apetite e intelecto, pois os transcendentais se explicam progressivamente, assim, a visão de Kovach realiza o seguinte: quebra a progressão explicativa dos transcendentais em Tomás; introduz uma síntese artificial que não nasce do *ens*, mas de uma perspectiva externa (faculdades da alma); ignora que os transcendentais já são unidos entre si por sua raiz comum no ser – não precisam de um “transcendental de síntese”; impõe uma estrutura estranha ao pensamento de Tomás, motivada talvez mais por interesses estéticos ou modernos do que pela fidelidade exegética. Ele também se opõe à interpretação de Winfried Czapiweski²⁵ que defende o belo ser uma unidade original anterior à verdade e ao bom, e Aertsen afirma que essa defesa possui um problema comum à proposta de Kovach: ela desrespeita a ordem dos transcendentais, por conseguinte, a rejeita assim como rejeitou a de Kovach. Por fim, o autor afirma que não há necessidade do transcendental belo, porque a alma consegue se relacionar a todos os entes por meio do intelecto (que apreende o *verum*) e o apetite (que busca o *bonum*), a estrutura trinitária de *ens-verum-bonum* já é suficiente à epistemologia; ele argumenta que a disputa acerca do belo como transcendental em Tomás decorre de uma projeção moderna e estética que nasceu com Kant, e não de uma leitura fiel dos textos tomistas. Assim, para Aertsen, as tentativas modernas de encontrar um lugar transcendental autônomo para o belo em Tomás fracassam.

I.I.II O debate no século XXI

Ivanov²⁶ propõe as seguintes definições descritivas paralelas: (i) intrínsecas, que são as propriedades descritivas intrínsecas da beleza; (ii) extrínseca, que é a descrição do efeito no que

²² Eco, 1970, p. 55.

²³ Aertsen, 1996, p. 347.

²⁴ Kovach, 1961, p. 391-392.

²⁵ Czapiewski, *Das Schöne bei Thomas von Aquin*, 1964.

²⁶ Ivanov, 2006, p. 139-143.

apreende o belo. O autor critica os autores que defendem o belo ser redutível a três características, pois Tomás nunca se utiliza dessas tais características de forma rígida. Tendo isso em vista, ele propõe uma gênese conceitual das propriedades que ajudam a compreender as causas da essência (o que é) do belo: (i) proporção, que é prioritária ontologicamente e logicamente; (ii) concordância, que é a harmonia entre as partes; (iii) ordem e forma; (iv) integridade, que é a perfeição do todo; (v) clareza, que é a manifestação da perfeição da coisa. A clareza embora muitas vezes colocada separada, argumentada por outros com um papel isolado, para Ivanov assume um papel como consequente da matéria e da forma; ela deixa o sensível em evidência de acordo com sua proporção e perfeição, que é definida pela forma. O autor está de acordo com a identidade ontológica entre o bem e o belo, e sua diferença racional; o belo acrescenta a cognoscibilidade ao bem em sua manifestação. Porém, ele não defende a transcendentalidade do belo; segundo ele, enquanto Kovach, Maritain e Eco defendem a transcendentalidade devido à sua relação identitária com o bem mas não há evidência textual acerca da convertibilidade entre belo e ente em Tomás de Aquino; Tomás nunca argumenta acerca disso, ele limita o belo a dois sentidos: visão e audição. Ivanov defende que apreender o belo é percebê-lo como semelhante e adequado às potências cognoscitivas, assim, o belo não expressa nada de novo acerca do ente, que já não tenha sido expresso pelos outros transcendentais, e, portanto, se aproxima a Aertsen ao argumentar que o belo é uma propriedade idêntica ao bem e lhe é redutível, logo, não é um transcendental distinto.

Em *La transcendentalidad de lo bello em Santo Tomás de Aquino: La actualidad de la via pulchritudinis*, após realizar uma análise histórica para explicar a herança intelectual que Tomás herda, Silvia Julia Campana²⁷ reforça a relação idêntica do belo e do bem *in subjecto* (no sujeito ou na realidade) e sua diferença conceitual, pois o belo se relaciona com as potências cognoscitivas e o bem com os apetites. Porém, Campana acrescenta que o belo é relacional a outro transcendental: o *verum* (verdadeiro). Por ambos compartilharem referências ao intelecto, eles possuem uma relação mútua de identidade, porém o belo se diferencia em definição por estar mais relacional à complacência, o prazer estético, que, segundo Campana, não se reduz ao conhecimento. As características do belo são propriedades transcendentais; pois derivam de todo ser e se aplicam a todo ser; a *claritas* é o esplendor do ser (*splendor essendi*) como irradiação da perfeição do ente no mundo. A autora recorre à quarta via (via da graduação) para afirmar que toda beleza é derivada e participada em Deus, assim, a beleza dos seres é uma derivação da beleza divina – que é a fonte de toda a perfeição, adotando um caráter universal

²⁷ Campana, 2008, p. 49-56.

ao belo e não restrito a objetos sensíveis. A autora defende a invalidez do argumento da não-explicitação do belo nos textos de Tomás de Aquino, pois ele aparece como desdobrar do ente, é ao esplendor de todos os transcendentais juntos; ele está implicitamente presente na obra de Tomás e atua como um sintetizador de todos os transcendentais.

Em *Aquinas on Beauty*, Christopher Scott Sevier²⁸ primeiro define o que é um transcendental para, então, se posicionar acerca da transcendentalidade do belo. Primeiramente, ele estabelece que os transcendentais são propriedades predicáveis de todos os entes, transcendendo as categorias aristotélicas. Partindo ao debate da transcendentalidade do belo, o autor argumenta que a sua inclusão já era amplamente aceita no século XIII, inclusive por Alberto Magno e Boaventura. Todavia, a posição de Tomás quanto a isso não foi explicitada, pois Tomás nunca argumenta que a beleza adiciona conceitualmente algo diretamente ao ser, mas sim que o belo e o bem são convertíveis (logo, idênticos) e distintos em definição. E disso, argumenta Sevier, pode-se montar o seguinte silogismo: se o ente é convertível com o bem, e o bem é com o belo, então, pela lei da transitividade, o ente é convertível com o belo; portanto, o belo é um transcendental. Contudo, Sevier se antecipa e levanta a objeção de Aertsen, pois para Aertsen o transcendental deve adicionar algo diretamente ao ente (como no caso do *bonum*) e não indiretamente (como no caso do *pulchrum*), parece que mesmo considerando subjetivamente e objetivamente, o belo nunca expressa diretamente algo distinto do ente que o *bonum* e *verum* já não fizeram. Não é o objetivo de Sevier refutar Aertsen, mas, mesmo tratando-o respeitosamente, ele afirma que a posição de Aertsen não impacta a visão de Tomás sobre a beleza e sua objetividade enquanto um estudo tomista.

Em *Tommaso d'Aquino e la bellezza*, Angela Monachese²⁹ analisa a noção de *pulchrum* como transcendental, destacando, sua universalidade, a propriedade já não incluída no nome ente, e sua novidade em relação aos outros transcendentais – que é o que, segundo ela, torna um transcendental distinto. Primeiramente, ela argumenta que todo ente é belo, pois pode provocar a alegria intelectual quando conhecido em sua perfeição ontológica. Sobre os outros destaques, a autora defende que a relação entre o *bonum* e o *pulchrum* se estende à relação entre o *verum* e o *pulchrum*. Primeiramente, o *bonum* se relaciona aos apetites (desejo de posse ou fruição do ente); o *pulchrum* se relaciona à contemplação (prazer na apreensão do ente, sem o desejo de posse); e cita Tomás para afirmar que o belo adiciona ao bem uma ordem à faculdade cognoscitiva. Em segundo lugar, o *verum* refere-se à adequação entre ente e intelecto (conhecimento objetivo de algo); o *pulchrum* inclui a dimensão afetiva à cognoscibilidade: o

²⁸ Sevier, 2015, p. 123-127.

²⁹ Monachese, 2016, p. 209-217.

prazer (*delectatio*) na contemplação do ente. Mas, segundo Monachese se apoiando em *S. theol.*, I, q. 79, a. 11, rep., o belo tem uma especificidade que o distingue a nível ontológico e a nível nocional: particularmente, o belo envolve um conhecimento teórico-afetivo, pois para haver o belo é necessário a contemplação e dessa ele se resulta; enquanto o *verum* é uma atividade cognoscitiva e o *bonum* uma atividade volitiva, o *pulchrum* envolve em modo primário em relação a ambas as atividades e as perpassa ao envolver a atividade contemplativa e o prazer resultante dessa. Essa atividade contemplativa e o prazer são fruídos do belo, pois o belo implica a alegria no conhecer e, por isso, não é uma espécie de bem e de verdade, por expressar, por si, a capacidade de um ente de provocar alegria contemplativa de acordo com a *perfectio* do ente. O belo é um transcendental sintético, segundo ela, pois reúne a inteligibilidade do ente (*verum*), sua desejabilidade (*bonum*) e sua proporção de sujeito e ente (*pulchrum*) que, portanto, revela a totalidade dele: sua unidade, verdade, bondade, e, por fim, a capacidade de alegrar a alma que o contempla.

No capítulo *En torno a la transcendentalidad de lo bello*, Alejandro Durango Calvo³⁰ defende que algo é belo apenas quando é fiel a si mesmo, assim, a forma tem de resplandecer do interior a partir de uma matéria bem proporcionada, com o todo do ser sendo íntegro e perfeito. Quanto mais belo é algo, menos é difícil vê-lo em si mesmo, assim, o feio resulta-se de acordo com a dificuldade de ver algo em si. O autor argumenta que há uma certa proximidade entre o belo e verdade, pois ambos são identificados em uma relação cognoscitiva acerca de algo. E disso, ele conclui que o belo não acrescenta nada ao ser além de uma relação de razão (diferença conceitual de algo) e que ele se identifica tanto com o bem (porque atrai e provoca o prazer estético) quanto com o verdadeiro (porque a beleza revela a forma de algo). Além disso, ele argumenta que o belo implica uma unidade interna, assim, há uma identificação com o *unum* (uno ou unidade), que aponta à Beleza Divina (Deus) como fonte de toda unificação. Calvo defende que a beleza não é um transcendental autônomo, mas sim um modo de manifestação dos outros transcendentais, pois o ente é belo quanto é verdadeiro, bom e uno e a beleza é derivação da Beleza Subsistente, fonte incriada de toda beleza criada; se dá através da fruição de algo belo o reconhecimento desses transcendentais. Segundo Calvo, não se pode dizer propriamente se o belo é ou não um transcendental, pois Tomás não afirmou nem negou acerca de nenhum, mas se pode propriamente afirmar que o prazer resultante da fruição de algo belo é o reconhecimento de algo bom no ente.

³⁰ Calvo, *Sobre el concepto de belleza en Santo Tomás de Aquino*, 2018, p. 60-64.

Em *Beauty and Aesthetic Perception in Thomas Aquinas*, Daniel D. De Haan³¹ reconhece que Tomás não realiza uma *quaestio* específica à beleza, assim, a análise sobre o belo na obra de Tomás deve ser hermenêutica construtiva, analisando comentários esparsos e textos diferentes dele. Haan adverte contra o anacronismo de uma “doutrina dos transcendentais” que vá além do permitido textualmente, o autor reconhece que Tomás usa esses termos, mas nunca estabeleceu uma lista canônica de transcendentais. A grande disputa, afirma Haan, é se a beleza é um transcendental ao lado dos outros, e em seu texto ele busca explicitamente afirmar a transcendentalidade do belo. Ele demonstra o seguinte: a identidade no sujeito e diferença nocional entre o belo e o bem; que há uma relação entre o belo e a verdade – por estarem relacionados à cognição. O autor se posiciona contrariamente a Aertsen (1996) e afirma que algumas de suas objeções já foram, de certo modo, antecipadas e respondidas por Eco (1970). Segundo Haan, o argumento da não explicitação da transcendentalidade do belo não é válido. A conexão de belo ao ente já foi afirmada por Tomás em *In De Divinis Nominibus*, lib. 4, l. 5; assim, é contraditória a afirmação de Aertsen que o belo não pode se relacionar com a ordem dos transcendentais, pois cada transcendental adiciona diferenças nocionais sucessivamente, portanto, se o belo adiciona algo que não é expresso pelos outros, ele há de ser justificado como um transcendental. E é sobre esse último que Haan se dedica em seu trabalho. Ele argumenta que o belo adiciona uma dimensão nova ao ente, que é ao mesmo tempo cognitiva e prazerosa. Para ele, a percepção estética humana envolve uma complexa interação de sentidos, intelecto e apetite, que culmina no prazer. Essa percepção permite, então, uma entrada no reino espiritual do Ser, através dessa interação cognoscível que permite ao homem conhecer todos os transcendentais.

Não se apresenta fácil a solução às duas problemáticas levantadas anteriormente, e nem é o nosso objetivo solucioná-las. Quando se analisa de forma mais ampla, e como se viu, Tomás não chega em sua própria obra a realizar um *articulus* ou *quaestio* sobre os transcendentais, nem mesmo se pergunta se o *pulchrum* é um transcendental ou não³². Pode-se sistematizar os argumentos a favor da transcendentalidade do belo na seguinte maneira: (i) há um contexto histórico e intelectual no século XIII que permitem concluir a favor da transcendentalidade do belo; (ii) a diferença nocional (*ratione*) do belo é um acréscimo à noção de *ens*, não ainda expressa por nenhum outro transcendental; (iii) o belo é relacional a outro transcendental graças à sua relação identitária e diferença nocional e, graças a sua convertibilidade, ele é convertível ao *ens*, logo, um transcendental; (iv) o belo possui três características que lhe dão o caráter de

³¹ Haan, 2020.

³² Como notam Haan (2020) e Aertsen (1996).

manifestação universal, necessário aos transcendentais, e, assim, essas lhe permitem analogicamente ser atribuído a todos os *ens*.

Outrossim, pode-se sistematizar os argumentos contra a transcendentalidade do belo dessa forma: (i) Tomás nunca explicita o belo como transcendental em suas obras; (ii) o belo é redutível a um outro transcendental, assim, não acrescenta nada de novo já não expresso por aquele (o *ratione differunt* é insuficiente), do mesmo modo, o belo é convertível a um outro transcendental e, assim, não é ao *ens* – por isso não pode ser uma síntese; (iii) Tomás limita o belo sensorialmente, assim, não pode ser um transcendental por não se aplicar a todos os *ens*.

O primeiro argumento (i) de ambos buscam se responder, argumento que se refere ao silêncio de Tomás na *Summa*; logo, seria um esquecimento, como afirma Gilson? Uma decisão metodológica, como afirmam Pouillon e Eco? Uma indicação de que não é transcendental, como afirmam Aertsen e Ivanov? A análise histórica revela que a posição de Tomás sobre o belo é profundamente influenciada por sua herança intelectual, especialmente após seu contato com a obra de Pseudo-Dionísio Areopagita, a quem ele cita 1700 vezes. Essa constatação histórica enfraquece o primeiro argumento contrário à transcendentalidade do belo: a falta de explicitação por parte de Tomás. A objeção é problemática porque o próprio autor nunca elaborou uma doutrina sistemática ou uma lista estrita dos transcendentais³³. Consequentemente, o debate sobre o lugar do belo se torna tão complexo quanto o debate sobre quais são os transcendentais na filosofia tomista. Nesses dois argumentos, alinhar-se aos intérpretes que defendem a transcendentalidade do belo permite, assim, questionar a validade do “argumento do silêncio”. Embora isso não resolva a questão definitivamente, evidencia a inconsistência de se negar ao *pulchrum* um estatuto que é concedido a outros conceitos também não listados formalmente. Portanto, para determinar a querela presente na *Summa Theologiae*, é imperativo voltar-se à análise de seus trechos pertinentes.

I.II A presença do debate na *Summa Theologiae*

São os três seguintes artigos levantados para arguir acerca da transcendentalidade do *pulchrum*: (i) *S. theol.*, I, q. 5, a.4; (ii) I, q. 39, a. 8; (iii) I-II, q. 27, a. 1, ad 3. Sobre (i) o primeiro,

³³ Como nota Haan (2020, p. 6-7), geralmente os intérpretes levantam-se três trechos para argumentar a não explicitação do *pulchrum* enquanto transcendental em Tomás: *Sent.*, d. 8, q. 1, a.3; *De veritate*, q. 1, a. 1; q. 21, a. 1. Porém, nota-se que nesses textos não há uma doutrina sistemática acerca dos transcendentais e que se supõe uma lista explícita de Tomás sobre uma doutrina dos transcendentais nesses, o que é problemático igualmente. Ademais, nenhum desses textos tratam acerca dos transcendentais diretamente.

Tomás afirma que “o belo e o bom no sujeito certamente são o mesmo, pois sobre a mesma coisa fundam-se, a saber, sobre a forma, e por isto, o bem é louvado como belo. Mas em razão se diferem [*ratione differunt*]”³⁴. É nesse ponto que os autores geralmente atribuem a identidade ontológica entre o bem e o belo, pois Tomás está explicitamente falando que os dois na realidade (na forma) são os mesmos, mas apenas se diferem por definição ou por noção. Essa diferença por noção, como ele afirma em seguida, se dá pelo fato de o bem se relacionar aos apetites. O belo (*pulchrum*), por outro lado, “diz respeito à força cognoscitiva” (*respicit vim cognoscitivam*), ou seja, ele está envolvido mais no processo de apreensão de realidade e, além disso, ele afirma: “o belo propriamente pertence à razão de causal formal”³⁵ e, anteriormente, havia dito que o bem “tem a razão [de causa] final”³⁶.

Esse *articulus* estabelece um pilar sob extrema tensão, pois, por um lado, a identidade ontológica com o bem (fundada na forma) sugere um estatuto igualmente fundamental ao belo. Por outro, a distinção *ratione*, ligando o belo especificamente à cognição e ao prazer dela derivado, confere-lhe uma função única. Não é apenas o bem, mas o bem enquanto apreendido de uma forma específica que agrada à cognição através da proporção e da forma. A *Summa* aqui não o nomeia transcendental, mas descreve uma função irredutível e fundamental, ligada à inteligibilidade (causa formal) e ao deleite cognitivo.

(ii) O segundo artigo se insere em uma discussão sobre a apropriação de atributos divinos à Trindade, oferecendo, celebrenemente, as condições das características definidoras da beleza na *Summa*: *integritas sive perfectio; debita proportio sive consonantia; claritas*. Essas três condições constituem elementos definientes da beleza, como ver-se-á no próximo capítulo; são três condições que estabelecem propriedades intrínsecas aos entes, fundada em sua estrutura ontológica e sua manifestação inteligível. O que não se resolve nesse trecho é se elas acompanham de fato todos os entes (como um transcendental) ou se possuem um escopo mais restrito. A passagem em nenhum momento afirma a transcendentalidade do belo, mas define características que, até certo ponto, parecem levantar essa posição. Nesse artigo se repete a condição de inteligibilidade do belo pela introdução da *claritas*, pois ela parece consistir em uma manifestação sensível sintética das outras características definientes (*integritas* e *proportio*); no artigo anterior Tomás já havia sinalizado essa relação à força cognoscitiva do belo. Em *S. theol.*, I, q. 5, a. 4, ele assinala a identidade real entre bem e belo, e agora novamente

³⁴ *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.*

³⁵ *Pulchrum proprie pertinet ad rationem causae formalis.*

³⁶ *S. theol.*, q. 5, a. 4, rep. *Habet rationem finis.*

reforça a inteligibilidade, levando o belo, por conseguinte, à uma relação com outro transcendental: o *verum*. Como se viu, esse transcendental exprime uma relação da coisa ao intelecto e, notadamente, parece que essa relação se repete quanto ao *pulchrum*, pois é a relação de algo ao intelecto, manifesto no mundo.

(iii) No terceiro trecho, Tomás retoma a distinção entre o belo e o bem, ao afirmar: “o belo é o mesmo que o bem, mas difere dele racionalmente”³⁷. Esse artigo aprofunda a diferença nocional entre o belo e o bem, pois Tomás assinala que para ambos é comum a satisfação do apetite, todavia no caso do belo, essa satisfação é intrinsecamente ligada à própria apreensão. A conclusão desse trecho é extremamente enriquecedora para o debate, Tomás afirma “e assim é manifesto que o belo acrescenta sobre o bem uma certa ordem à força cognoscitiva”³⁸. O bem é definido como “aquilo que simplesmente agrada ao apetite”³⁹, enquanto o belo é “aquilo cuja própria apreensão agrada”. O prazer da apreensão de algo belo deriva não apenas da coisa em si (como objeto de desejo), mas do próprio ato de apreendê-la cognitivamente.

Talvez essa seja a passagem que mais explicitamente diferencie o belo do bem na *S. theol.*, pois há um aspecto crucial em “*addit supra bonum*” que afirma uma adição direta a um transcendental em sua função cognitiva, onde o prazer reside na própria apreensão. Embora seja reiterada a identidade de ambos, parece haver um acréscimo à diferenciação nocional, pois o belo parece oferecer no trecho uma qualificação ao bem através da cognição prazerosa, conferindo-lhe um papel explicitamente distinto e fundamental em relação ao outro (*quoad nos*) dos transcendentais, mesmo sem rotular formalmente como um “transcendental”.

As análises da *Summa* tendo sido feitas, nota-se o seguinte: Tomás reafirma a identidade ontológica entre o belo e o bem, todavia insiste igualmente na diferença nocional (reside fundamentalmente na relação entre o bem e à força cognoscitiva); ele postula algumas características que reforçam sua característica inteligível; a passagem da I-II, q. 27, a. 1, ad 3 ao afirmar que o belo acrescenta sobre o bem uma ordem à cognição, sublinha uma função única do belo.

Disso, pode-se notar esse fascinante ponto de discussão filosófica acerca do belo. A *Summa Theologiae* ao mesmo tempo oferece tanto argumentos contra quanto argumentos a favor da transcendentalidade do belo. Isso é até certo ponto paradoxal, pois de fato Tomás nunca escrevera que “*pulchrum transcendens est*” (o belo é um transcendente), contudo, conforme assinalado pelos trechos levantados, oferece alguns argumentos e definições mais robustos para

³⁷ *S. theol.*, I-II, q. 27, a. 1, ad 3. *Pulchrum est idem bono, sola ratione differens.*

³⁸ *Et sic patet quod pulchrum addit supra bonum, quendam ordinem ad vim cognoscitivam.*

³⁹ *Id quod simpliciter complacet appetitui. Id cuius ipsa apprehensio placet.*

pensar definição e estatuto, levando crédito à consideração de alguns autores que ele seja efetivamente um transcendental.

Após ter sido feita a análise do debate e dos trechos da *Summa*, julga-se que Pouillon (1945, p. 314) foi certo ao ser o primeiro a afirmar o movimento nas obras de Tomás acerca do belo, a transição da não consideração à não explicitação da transcendentalidade do belo na *Summa*, e isso, pensa ele, devido à falta de interesse do próprio Tomás; todavia, conclui-se conjuntamente a Pouillon, isso não tira espaço dos contemporâneos na querela da transcendentalidade do belo. Embora não pareça prudente afirmar, como Eco (1970), que a visão do *In De Divinis Nominibus* está simplesmente implícita na *Summa*, é certo que o comentário teve um impacto decisivo. A análise histórica, reforçada por Pouillon (1945), Campana (2008) e o mesmo Eco, demonstra uma mudança significativa na abordagem tomasiana sobre o belo em suas obras posteriores. Assim, a influência do comentário é um elemento conclusivo para se interpretar a questão do *pulchrum* na *Summa*. Aertsen (1996) e Ivanov (2006) são acurados ao afirmarem que o belo nunca é relacionado ao *ens*, mas sim ao *bonum*, todavia, conjuntamente a Sevier (2015), as posições desses autores não impactam a visão de Tomás sobre a beleza, apenas, todavia, a enriquecem. Portanto, torna-se evidente a posição tensional da querela do *pulchrum* na *Summa Theologiae*.

CAPÍTULO II: AS CARACTERÍSTICAS DO *PULCHRUM*

É preciso reiterar que Tomás de Aquino não dedica um tratado sobre o *pulchrum* na *Summa Theologiae*, e, como se viu, geralmente o trata ao fazer alusões ao *bonum* (bem). Primeiramente, como bem destaca Ivanov (2006, p. 46-48), há uma distinção entre os conceitos de *pulchrum* e *pulchritudo* (beleza) sob as perspectivas lógica e ontológica. O presente trabalho tem como objetivo os analisar conjuntamente, sendo assim, é necessária uma pequena explicação sobre a distinção desses conceitos e a justificativa da pesquisa não os separar. Sobre a distinção lógica, enquanto *pulchrum* se refere a algo que possui beleza, correspondendo a um ente a modo da substância, *pulchritudo* se refere a qualidade em si de algo, representando a forma ou essência (o que é) do sujeito. Quanto à outra distinção, Ivanov afirma que, para Tomás, as coisas belas são as que participam da beleza. Em Deus, belo e beleza são idênticos, pois Ele é simples e perfeito, a fonte de toda beleza. Nas criaturas, há distinção: a beleza é participada e o belo é o sujeito, cuja beleza, por sua vez, deriva da beleza divina.

Nota-se que esses termos são coextensivos, pois o *pulchrum* só existe porque participa d'Ele, e a beleza apenas pode ser atribuída aos entes belos. Sendo definida a razão de não os tratar distintamente, agora é cabível a análise das passagens que os utilizam explicitamente na *Suma de Teologia*. O objetivo, nesse momento, é tanto a análise de como Tomás define esses termos coextensivos quanto o exame das passagens em que ele os aborda. Dessa forma, serão analisados trechos nos quais ele atribui um caráter definidor ao conceito de belo e de beleza.

II.I Fundamentação textual na *Summa Theologiae*

A fim de elucidar as características que definem o belo, serão analisadas as passagens textuais em que Tomás de Aquino lhes atribui um caráter definidor. Este exame fundamentará a investigação subsequente sobre essas mesmas propriedades, que conjuntamente buscam delinear quais conceitos Tomás utiliza para explicar o belo.

Sobre a primeira citação encontrada na *Summa*, em *S. theol.* I, q. 5, a. 4, Tomás demonstra ser necessário investigar o que significa dizer que o belo e o bem se fundam na forma, pois afirma que o *pulchrum* e o *bonum* são o mesmo no sujeito, porque fundam-se na forma, porém as suas razões são diferentes. Primeiro, por se fundarem igualmente na forma, nota-se que aqui Tomás está tratando acerca de uma questão ontológica e como ela se dá na realidade, ou seja, como ela se realiza. Em *S. theol.*, I, q. 5, a. 4, Tomás procura dizer se o bem

possui ou não a natureza de causa final. Ao se apoiar em Dionísio na primeira objeção, ele introduz a discussão acerca do bem e do belo e, em seguida, na objeção levanta que o bem funda-se como causa formal, já que o belo assim o é. Contudo, na resposta conclui que o bem é visto como a causa final, *i.e.*, o bem é o fim último que justifica a existência do ser. Como resposta à objeção, Tomás afirma que “o belo e o bom no sujeito certamente são o mesmo, pois sobre a mesma coisa fundam-se, a saber, sobre a forma, e por isto, o bem é louvado como belo. Mas em razão (noção) se diferem [*ratione differunt*]”⁴⁰.

Na sequência, ele afirma que o bem, por um lado, é aquilo que todas as coisas querem e está para o apetite, e o belo, por outro lado, está para as potências cognoscitivas, “pois, dizem-se belas as coisas que, sendo vistas, agradam”⁴¹. Para fundamentar essa diferença nocional, ele introduz a noção de que o belo consiste em uma *debita proportio*, porque os sentidos se deleitam com aquilo que possui harmonia e simetria. Isso ocorre, segundo Tomás, porque os próprios sentidos operam de maneira proporcionada e assimilam realidades proporcionais a si. O belo se refere mais à razão de causa formal, não como razão de causa final como aquele (o bom) que igualmente se funda na forma. Partindo disso, nota-se que Tomás restringe o belo à cognição e não aos apetites⁴², ou seja, ele adiciona uma relação cognoscível para o belo.

Em I, q. 39, a. 8, Tomás discute a consideração de atributos essenciais às Pessoas da Trindade pelos teólogos, analisando se essa consideração é adequada ou não. O texto argumenta que os atributos divinos são concebidos por analogia com atributos das criaturas. A resposta final defende que tais atribuições são válidas porque refletem, de modo analógico, as relações trinitárias, sem confundir essência e pessoa. Sobre a *pulchritudo* ou *species*, esse artigo aborda como um atributo apropriado ao Filho, vinculando-o às suas propriedades pessoais. Ele afirma que a *pulchritudo* (beleza) ou *species* (aparência, beleza) é uma qualidade que se aproxima da natureza do Filho divino, ela requer uma distinção separada em três graus: (i) *integritas* (integridade) ou *perfectio* (perfeição); em seguida, (ii) *debita proportio* (devida proporção) ou *consonantia* (consonância ou harmonia); por fim, (iii) *claritas* (claridade), que é o *verbum* (verbo ou palavra) e *splendor intellectus* (esplendor do intelecto). Em seguida, Tomás explica brevemente esses três graus.

Primeiramente, *integritas* ou *perfectio* – o Filho possui a similitude (*similitudinem*) em si em relação ao próprio Pai e a natureza divina de modo pleno e perfeito, refletindo o Pai sem

⁴⁰ *S. theol.*, I, q. 5, a.4, ad. 1. *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.*

⁴¹ *Pulchra enim dicuntur quae visa placent.*

⁴² Principalmente ao dizer “*pulchra enim dicuntur quae visa placent*”.

deficiência. Na sequência, *debita proportio* ou *consonantia* – como imagem expressa do Pai (*Imago expressa Patris*), o Filho é a representação perfeita e harmoniosa do Pai, em seguida, ele afirma que “isso foi abordado por Agostinho⁴³ quando diz: “onde há tamanha conveniência (*convenientia*)”⁴⁴. Por fim, *claritas*: enquanto *Verbum* e *splendor intellectus*, o Filho é a luz e o esplendor da inteligência divina. Aliás, nesse trecho *species* é utilizada como sinônimo de *pulchrum*; *species* deriva do verbo *specere* (avistar/ver/observar); esse termo possui como sentido primário algo que possui alguma aparência para ser percebida. Termo que, para Tomás, pode significar: forma sensível ou inteligível (imagem cognitiva), aparência externa ou beleza, essência ou natureza de algo, bem como tipo ou categoria lógica em contraste com gênero e indivíduo⁴⁵. Em resumo, a *species* é atribuída ao Filho por se basear na integridade, proporção e clareza.

Em I-II, q. 49, a. 2, ele aborda como qualidades diversas podem ser entendidas sob a noção de disposição que leva a um estado “bom ou mau” (*bene vel male*), característico do *habitus*. Ele argumenta que uma disposição só é avaliada como boa ou má em relação a uma ordem (*ordo*) específica, nomeadamente, a ordem em relação à natureza da coisa (*natura rei*), que é seu fim (*finis*). Portanto, qualidades como figura ou calor não determinam por si uma boa ou má disposição, a menos que sejam consideradas em sua conveniência ou inconveniência para com essa natureza. A partir disso, ele introduz o belo: especifica que a *figura* e a *color*, na medida em que são convenientes à natureza da coisa, pertencem à beleza (*pertinent ad pulchritudinem*). Logo, a beleza emerge da adequação de qualidades sensíveis como a figura e a cor à natureza intrínseca da *res*.

Em I-II, q. 52, a. 2, ele discute se o aumento dos hábitos (como virtudes ou conhecimentos) ocorre por adição de algo novo ou por uma participação mais intensa do sujeito na mesma forma. Contra a ideia de que o aumento se dá por adição (como em quantidades corporais), Tomás argumenta que, em formas intensivas (como calor ou cor), o crescimento acontece pela maior perfeição da participação do sujeito na mesma forma, não por acréscimo de uma nova forma. Por exemplo, algo se torna “mais quente” não por receber uma nova forma de calor, mas porque o sujeito participa mais plenamente do calor já existente. No entanto, em certas formas (como o conhecimento), pode haver aumento por adição (por exemplo: aprender mais teoremas), mas também por maior clareza na compreensão (participação intensiva naquele

⁴³ Agostinho, *De Trinitate*, lib. 6, cap. 10.

⁴⁴ *Ubi est tanta convenientia*.

⁴⁵ Cf. Sevier, 2015, p. 104; *Thomas-Lexikon*, ed. Enrique Alarcón, 2006.

conhecimento). Assim, o aumento dos hábitos depende do tipo de forma: algumas se intensificam sem adição, enquanto outras podem expandir-se quantitativamente.

Ainda nessa discussão, Tomás introduz o uso da *commensuratio*, assim, estabelece um critério fundamental para a atribuição de certas qualidades ao todo de um ser. No caso da saúde e da beleza, um organismo só pode ser chamado de “saudável” ou “belo” de forma absoluta se todas as suas partes o forem. Isso implica que tais qualidades não são aumentadas por adição de novas partes saudáveis ou belas, mas pela melhora da condição das partes já existentes. A *commensuratio* não se dá por adição de partes, mas por um ajuste qualitativo. Do mesmo modo, o *pulchrum* não resulta de algo externo, mas de uma participação mais plena na forma existente⁴⁶.

Em II-II, q. 145, a. 2, ele discute se *honestum* (o moralmente nobre ou honesto) e *decorum* (belo ou decoro) são a mesma coisa e, por conseguinte, coincidiriam ontologicamente. Ele conclui que o honesto coincide com o decoro espiritual, pois ambos envolvem *claritas* (claridade) e *debita proportio* (harmonia conforme a razão), características da virtude. Poder-se-ia falar da beleza de dois modos, a física e a espiritual. A beleza física consiste na beleza do corpo, na proporção adequada dos membros e devida claridade das cores. A beleza espiritual consiste na proporção das ações humanas segundo a razão, o que é chamado de honesto. O honesto, portanto, é a beleza espiritual, que se identifica com a virtude, pois a virtude introduz a regra racional em todas as coisas humanas – esta está aparentemente mais interligada à moralidade assim como é entendida na contemporaneidade. Assim, o belo e o honesto são essencialmente o mesmo, mas em níveis diferentes.

Em II-II, q. 180, a. 2, ele discute se as virtudes morais pertencem à vida contemplativa, concluindo que, embora não sejam partes essenciais (pois a contemplação é um ato da razão voltado à verdade), elas são dispositivas, pois preparam a alma removendo obstáculos (como paixões desordenadas e tumultos externos). No *ad tertium*, Tomás aprofunda a relação entre virtude e beleza, definida como *claritas* e *debita proportio*. Enquanto a beleza da contemplação é essencial, a das virtudes morais é participativa, derivando sua harmonia da submissão das paixões à razão. Assim, a *claritas* se refere nesse trecho à luz da razão – que a *lux* ilumina – na contemplação e a *debita proportio* às ordens das paixões enquanto virtude moral. A castidade, em especial, destaca-se por reprimir as concupiscências que mais obscurecem a luz do intelecto (como ensina Agostinho), tornando-se assim uma disposição crucial para a contemplação. Nota-

⁴⁶ *S. theol.*, I-II, q. 52, a. 2, rep.: “*Quod autem ad perfectiorem commensurationem perducatur, hoc contingit secundum transmutationem simplicium qualitatum*”, em outras palavras, Tomás de Aquino afirma que a perfeição vem de ajustes internos (transmutação de qualidades), não de acréscimos externos.

se que, para Tomás, a beleza não é incidental na contemplação, pelo contrário, é por si e da própria essência (*per se et essentialiter*) da contemplação. Portanto, *claritas*, nesse trecho, refere-se à inteligibilidade da coisa, enquanto a *debita proportio* como harmonização das partes com o todo e, por assim ser, a beleza pertencente à vida contemplativa e é essencial, pois consiste no ato da razão.

A partir dessa análise, observa-se que o *pulchrum* se refere a algo que possui beleza da relação entre forma, matéria e acidentes enquanto em uma substância completa (*ens*), e que dessa se retira os conceitos que definem o belo⁴⁷. A substância completa é a própria realidade dessa relação, ou o próprio ser estruturado a partir delas, assim, a realidade concreta de uma coisa. Dizer que o *pulchrum* é resultante dela, é dizer que há algo sensível e real configurado dinamicamente por determinados aspectos, que lhe dão determinação e inteligibilidade. De fato, em *S.C.G.*, lib. 2, cap. 54, Tomás afirma que, nos compostos de matéria e forma, nem a matéria nem a forma isoladamente podem ser chamadas de “aquilo que é” (*ipsum quod est*), tampouco “o próprio ser” (*ipsum esse*). A forma é denominada “aquilo pelo qual é” (*quo est*), pois é o princípio do ser na substância; esta, por sua vez, enquanto composta e atualizada pelo ser, é “aquilo que é” (*ipsum quod est*); “o ser” (*esse*) é aquilo pelo qual a substância é chamada ente (*ens*). Nessa perspectiva, a beleza não pode ser dissociada da concretude substancial, isto é, da substância completa enquanto formalizada e atualizada pelo ato de ser.

Aliás, a partir das análises afirmar-se que não há uso unânime e inalterado nas referências ao belo e à beleza, pois ora Tomás utiliza-se de *pulchrum*, ora *pulchritudo*, ora de *decorum*, ora de *species* e ora de *formositas*. E destes usos surgem as características que também não possuem uso unânime, pois ele se utiliza os seguintes: ora *integritas*, *debita proportio* e *claritas*; ora *integritas* ou *perfectio*, *debita proportio* ou *consonantia* e *claritas* ou *splendor*; ora *commensuratio*; e, por fim, ora *claritas* e *debita proportio*. Além dessas, há outras que se deve prestar atenção, nas quais Tomás explicitamente faz alusão ao belo, a saber: *similitudo* (semelhança/similitude); *convenientia* (conveniência/adequação); e, por fim, *figura* (figura).

Tomás expõe essas várias características da beleza, mas parece não as explicar, nem indicar como essas se relacionam, muito menos faz a sistematização proposta pelos intérpretes.

⁴⁷ A matéria e a forma pertencem à teoria hilemórfica, *ὑλὴ* (*hylē* - matéria) e *μορφή* (*morphē* - forma). Nessa teoria busca-se dizer que a realidade é composta por um princípio potencial de que algo seja feito (*ὑλὴ*) e um princípio atual que lhe estruture e dê identidade (*μορφή*). Dizer que uma substância é composta de matéria e forma, afirma Stump (2003, p. 36), é dizer que algo é organizado de forma não estática, ou seja, dinâmica. Assim, a forma assume o papel de organizar dinamicamente a matéria, determinando suas estruturas, funções, causalidades e propriedades, além disso, as características e capacidades de um ser derivam de sua forma, que age como um princípio ativo de configuração; cf. Étienne Gilson (2024, p. 237-252) em *O Tomismo: introdução à filosofia de Santo Tomás de Aquino*.

Geralmente, se as sintetizam em três: *integritas*, *debita proportio* e *claritas*⁴⁸. Para que se prossiga a investigação dessas características, o que se fará a partir daqui é a análise destas características no decorrer da *Summa*, para que se evidencie até que ponto se relacionam na obra, considerando seus diversos aspectos advindos de sua definição.

II.II As características do belo

II.II.I *Debita proportio sive consonantia*

Começar-se-á pela qual foi a primeira mencionada na *S. theol.*: *debita proportio*. Em *S. theol.*, I, q. 12, a. 1, ad 4, Tomás afirma que há duas definições para *proportio*: o sentido estrito que é uma certa relação (*habitus*) de uma quantidade a outra – como entre quantidades numéricas, quantidades contínuas e as que dizem acerca da intensidade das qualidades. O outro, o sentido amplo (ou sentido metafísico) que é qualquer tipo de relação entre duas coisas, como, por exemplo, relações de causa e efeito, forma e matéria e potência e ato. Esta última já se revela não limitada por relações numéricas, ela estende-se a relações metafísicas, ontológicas e cognitivas⁴⁹. Em *S. theol.*, I, q. 41, a. 1, ad 1, ele postula que há duas definições a quantidade: (i) quantidade dimensional que é a quantidade física, mensurável (como tamanho, peso, duração temporal), própria dos corpos materiais *in subjecto*; (ii) quantidade virtual ou intensiva que se refere à perfeição de uma forma ou natureza, medida não por grandezas físicas, mas pelo grau de realização de uma essência, ou seja, a intensificação de uma forma ou qualidade indica a perfeição.

Aliás, a *proportio* pode ser equivalente à *consonantia*, pois essa foi utilizada em *S. theol.*, I, q. 39, a. 8 na qual ele diz: “quanto ao segundo, [a beleza] convém ao que é próprio do Filho, enquanto é a imagem expressa do Pai. Por isso, vemos que uma imagem é dita bela se representa perfeitamente a coisa, mesmo que esta seja torpe”⁵⁰, ou seja, a *consonantia* se refere a uma boa proporção interna e harmônica entre as partes do ser⁵¹. Nota-se que, ao verificar *In*

⁴⁸ Cf. Maritain, 1920, p. 31; De Bruyne, 1946, p. 297; Gilson, 1960, p. 163; Kovach, 1961, p. 105; Eco, 1970; Dasseleer, 1993, p. 316; Aertsens, 1996, p. 338; Haan, 2020, p. 13.

⁴⁹ Em *S. theol.*, I, q. 12, a. 1, ad 4, Tomás afirma: “*Et secundum hoc, intellectus creatus proportionatus esse potest ad cognoscendum Deum*”, ou seja, o intelecto humano pode conhecer Deus não porque os dois são “medidos” pela mesma grandeza, mas porque há uma proporção analógica (como o efeito reflete a causa).

⁵⁰ *Quantum vero ad secundum, convenit cum proprio filii, inquantum est imago expressa patris. Unde videmus quod aliqua imago dicitur esse pulchra, si perfecte repraesentat rem, quamvis turpem.*

⁵¹ Em *S. theol.*, I-II, q. 82, a. 2, ad 2, Tomás defende que todo corpo é uma certa harmonia que busca seu lugar ordenado. A *harmonia* utilizada por ele nesse artigo, parece ser uma síntese de relações ordenadas que garantem a unidade do todo. A analogia com os elementos ilustra que, sem uma causa unificadora (*harmonia*), as partes seguem tendências opostas.

Phys., lib. 1, l. 10, n. 4 – no qual Tomás define a consonância como composição entre partes compostas e como princípio de ordem do ser – e *In de Caelo*, lib. 2, l. 14, n. 3 – no qual as *musicales consonantias* surgem das proporções sonoras numéricas, não há diferença significativa entre as definições de *consonantia* e de *debita proportio*; *consonantia* é abordada tanto dentro da definição estrita de *proportio* quanto dentro da definição ampla.

Aliás, Tomás não só relaciona a *debita proportio* à *consonantia*, ele também lhe relaciona a *commensuratio*, pois mesmo que em *S. theol.*, I, q. 39, a. 8, Tomás não mencione *commensuratio* explicitamente ao falar de *debita proportio* e de *consonantia*, em I-II, q. 52, a. 2, ele parece utilizar *commensuratio* como um ajuste entre as partes que, como se viu, é essencialmente a *consonantia* e *proportio*. Pois em *S. theol.*, I-II, q. 52, a. 2, Tomás diz: “não é chamado um animal de belo, exceto se todas suas partes seja segundo tal. Ora, que se alcance uma comensuração [*commensuratio*] mais perfeita, isso ocorre mediante a transformação das qualidades simples”⁵², ou seja, a *commensuratio* também parece tratar de uma boa proporção mensurável. E em I-II, q. 73, a. 3, rep., ele afirma que a *debita commensuratio* (devida comensuração) se refere à medida justa ou equilíbrio natural que deve existir em uma realidade ordenada – tanto na física quanto na moral, ou seja, é a *commensuratio* devida sobre o que deve ser na realidade. Portanto, essa – que também aparece como comensuração entre medidas – parece ser essencialmente um sinônimo às outras (*consonantia* e *proportio*).

À vista disso, a *proportio* pode ser entendida esquematicamente de duas maneiras: estritamente, como relação quantitativa entre grandezas medidas por uma mesma unidade e, além disso, como proporção entre intensidades de qualidades, como sons, cores e sabores; e, em sentido amplo, como qualquer relação de ordem entre realidades distintas, como a de matéria e forma ou intelecto e objeto. Em todos esses níveis, a proporção exprime a ordenação interna do ser, condição essencial para a beleza, como se viu, assim, chegando a ser sinônimo de *habitus*⁵³. Também parecer haver uma distinção clara entre *proportio* e *proportionalitas* (proporcionalidade), pois, como defende Ivanov (2006, p. 87-88), em *De veritate*, q. 2, a. 3, ad 4, a *proportio* refere-se à relação direta entre dois termos (por exemplo, 4:2, que é uma relação de duplicação), enquanto a *proportionalitas*, como uma *similitudo proportionum*, refere-se à semelhança entre duas proporções distintas (por exemplo, 6:3 = 8:4); trata-se, portanto, não da comparação entre dois elementos, mas da analogia entre duas relações.

⁵² *Non dicitur animal [...] pulchrum, nisi secundum omnes partes suas sit tale. Quod autem ad perfectiorem commensurationem perducatur, hoc contingit secundum transmutationem simplicium qualitatum.*

⁵³ Ivanov (2006, p. 81) assim defende: “é a comparação ou relação (*habitus*) de quantidade para quantidade, seja de uma quantidade dimensional, ou de uma quantidade intensiva para outra”.

Em resumo, a *debita proportio* não se restringe a relações quantitativas (como simetria numérica ou medidas físicas), mas abarca uma ordem qualitativa, como a intensidade de qualidades, logo, ela é uma das características do belo por encanar a ordem objetiva da forma manifestada no mundo. Efetivamente, *proportio* (sinônima de *commensuratio* e de *consonantia*) refere-se a qualquer *habitus* de uma quantidade, qualidade ou coisa para outra⁵⁴. Importante notar a distinção que Tomás estabelece entre *proportio* (relação direta entre dois termos) e *proportionalitas* (analogia ou semelhança entre duas relações distintas). Em todos os seus sentidos, a *debita proportio* revela-se como o princípio de ordem objetiva que configura o corpo material, tornando-o proporcional e, portanto, belo. Por assim ser, é interessante notar que Tomás não esteja necessariamente dizendo que um ser seja belo se e somente se houver tal **quantidade X** ou tal **relação Y**, principalmente, quando em *In Psalm.*, 44, n.2, Tomás afirma: “há outra beleza de um, outra de outro”⁵⁵; a beleza se difere, nessa característica, por depender da proporção adequada a cada natureza e finalidade.

II.II.II *Convenientia*

Em *De veritate*, q. 2, a. 11, rep., Tomás sobre como termos podem ser predicados, e que para saber sobre a predicação de algum termo em relação a Deus e às criaturas deve-se a fazer de três maneiras distintas: unívoca (o uso de um termo para seres diferentes com o mesmo significado), equívoca (um termo para seres diferentes com significados distintos) e analógica, que é um meio termo entre o equívoco e unívoco. Ele afirma que a predicação analógica é a solução para uma predicação para Deus e às criaturas. A conveniência de acordo com a proporção se dá por uma relação direta e determinada, é a relação direta entre coisas (2:1). A conveniência de acordo com a proporcionalidade se dá por uma relação entre proporções, é a relação que aparece em similaridade entre proporções ($6:3 = 4:2$; ambas essas relações são dobro). A *convenientia* (conveniência/adequação) se dá segundo a proporção; analogia é a conveniência segundo a proporção (*convenientia secundum proportionem*). Resumidamente, a *convenientia* manifesta-se como: (i) relação direta (*proportionis*) entre dois termos, ou (ii) semelhança de relações (*proportionalitatis*) entre dois pares de termos, sendo esta última a base da analogia entre Deus e as criatura.

⁵⁴ Segundo Ivanov (2006, p. 83), a *proportio* encontra-se primeiramente nos números de acordo com a comensuração na unidade. Em seguida, está nas quantidades contínuas; cf. *In De sensu*, tr. 1, l. 7, n. 4.

⁵⁵ *Alia est pulchritudo unius, alia alterius.*

Quando se investiga *S. theol.*, I-II, q. 49, a. 1, rep., revela-se o vínculo entre hábito (*habitus*) e *convenientia*. Ele, primeiramente, explora a etimologia e os significados do termo *habitus* (havido/tido) como particípio passado, de *habere* (ter/haver). Ele distingue duas derivações principais: a primeira surge da ação de ter algo, abrangendo diversas relações entre o possuidor e o possuído, desde a inerência direta (como qualidade ou quantidade no sujeito) até relações mediadas (como ter um amigo) ou intermediadas por algo análogo à ação/paixão (como vestir uma roupa, o que constitui o predicamento específico de *habitus*). A segunda derivação, contudo, refere-se ao modo como uma coisa se tem (*se habet*) em si mesma ou em relação a outra, o que ocorre segundo uma *qualitas* (qualidade). Neste sentido, *habitus* é definido como uma disposição (*dispositio*) pela qual o sujeito está bem ou mal-disposto (*bene vel male disponitur*), seja em si mesmo ou em relação a outro. Portanto, se entende as derivações de hábito de duas maneiras: (i) sentido linguístico ou gramatical, como, eu tenho X cor (qualitativo) e Y tamanho (quantitativo); (ii) sentido como relação ou disposição em si ou a outro.

Se viu, em *S. theol.* I-II, q. 49, a. 2, rep., que a beleza é vista como disposição adequada, que emerge da adequação de qualidades sensíveis à natureza intrínseca da *res*. Em *Sententia Metaphysicae*, lib. 5, l. 20, ele distingue *habitus* de seu uso como categoria de posse externa e de seu uso como disposição qualitativa interna (boa ou má); esse se dá em relação à disposição intrínseca ou relacional, e se aplica às virtudes. Por fim, ele introduz a relação de *habitus* com *passio* e *privatio*. Em *S. theol.*, I-II, q. 55, a. 2, ad 1, assimila virtude (disposição adequada da alma) à saúde e beleza (devidas disposições do corpo). A conexão com *convenientia* reside implicitamente na noção de *habitus* como “boa disposição”, que significa uma condição adequada à natureza ou fim do sujeito; disposição que ordena à natureza ou à operação. Saúde e beleza implicam “certa comensuração de várias coisas” (*quandam commensurationem plurium*)⁵⁶.

II.II.III Similitudo

Ivanov (2006, p. 95) define *similitudo* (semelhança) como “a concordância no que diz respeito à forma ou qualidade”. Em *S. theol.*, I, q. 4, a. 3, Tomás realiza a exposição de uma tipologia de similitude, a semelhança perfeita, a semelhança imperfeita, e a semelhança por analogia. A primeira se dá entre uma identidade específica entre duas coisas; a gradação

⁵⁶ Cf. *S. theol.* I-II, q. 49, a. 4

qualitativa é característica da semelhança imperfeita; por último, a semelhança por analogia é uma relação transcendental na mesma forma, não na mesma razão (causa-efeito ou Incriação-criatura).

Também há uma semelhança no conhecimento, pois, em *De veritate*, q. 8, a. 11, ad 3, Tomás defende que o conhecimento não exige similitude ontológica entre a coisa e a ideia, mas apenas uma relação de representação. Isso permite, segundo Tomás, que seres imateriais (como anjos ou a alma humana) conheçam realidades materiais através da semelhança da imagem pela representação, e não por possuírem a mesma natureza que elas. Em outras palavras, a imagem na mente imaterial corresponde à natureza da coisa material, e é por meio dessa semelhança representativa que o conhecimento acontece. Em *S. theol.*, I, q. 39, a. 8, rep., como se viu, Tomás afirma que o Filho é a imagem perfeita do Pai (*filius est imago perfecta patris*), expressando uma certa semelhança máxima entre esses; parece, assim, que *imago* implica *similitudo*. Em *Scriptum super Sententiis*, lib. 1, d. 28, q. 2, a. 2, co., escreve que se chama imagem a imitação, *i.e.*, a imagem é assim chamada como que por ser uma “*imitago*”, ressaltando que a razão de ser da imagem (*ratio imaginis*) reside na imitação (*imitatio*); a *imago* nasce da *imitago*, que requer *similitudo* em uma qualidade essencial e proporcionalmente adequada (*adaequatio*), estabelecendo uma relação ordenada entre a imagem (posterior) e seu exemplar (anterior).

II.II.IV *Integritas sive perfectio*

Em *S. theol.*, I, q. 39, a. 8, rep., *integritas* quando mencionada pela primeira vez na obra, é apresentada como equivalente à *perfectio*, que se divide em duas: *perfectio prima* e *perfectio secunda*. Antecipadamente, há de se saber que *perfectio* é um substantivo derivado do verbo *perficere* (realizar completamente) e que também deriva desse verbo o particípio passado *perfectum* (perfeito/realizado completamente). Algo é *perfectum* quando está em ato segundo sua forma, pois, Tomás diz que “algo é dito perfeito segundo o fato de estar em ato, pois perfeito é chamado aquilo a que nada falta segundo o modo de sua perfeição”⁵⁷. Em outras palavras, o *perfectum* é definido como aquilo no qual nada falta em seu modo ser, então, a *perfectio* é o princípio que torna algo completo em seu modo de ser. Sobre a *perfectio prima* Tomás diz que

⁵⁷ *S. theol.*, I, q. 4, a. 1, rep. *Secundum hoc enim dicitur aliquid esse perfectum, secundum quod est actu, nam perfectum dicitur, cui nihil deest secundum modum suae perfectionis.*

“a perfeição primeira [*perfectio prima*] consiste na própria forma da coisa”⁵⁸, ou seja, que dá o ser (*esse*) para algo. Sobre a *perfectio secunda* Tomás afirma que “quanto a segunda perfeição [*secunda perfectio*], ela consiste na operação da coisa”⁵⁹, *i.e.*, diz mais sobre a relação e o fim a ser realizado da coisa de acordo com a operação que lhe advém naturalmente da forma.

A sutileza da distinção entre *integritas* e *perfectio* requer uma explicitação. Primeiro, será clarificado o que Tomás entende por *integritas*. Em I, q. 39, a. 8, rep., Tomás diz que “as coisas que feitas em pedaços [*diminuta*] são, por isso mesmo, feias”⁶⁰, parece que a *integritas* realmente refira-se à ausência material por diminuição ou falta, que parecem ser condições à beleza, assim, possui definição negativa. Esse conceito ganha profundidade quando examinado à luz da relação matéria-forma. Se a beleza emerge da unidade real entre matéria (potência) e forma (ato), como a ausência de partes materiais afeta a integridade em relação à forma? A matéria, enquanto pura potência, tende naturalmente ao ato – ou seja, à realização da forma – de acordo que é organizada por ele. Nesse sentido, a integridade parece consistir na capacidade do *ens* de preservar sua unidade substancial (que deriva da forma) sem fragmentar-se em potencialidades. Assim, ser “íntegro” implica estar plenamente adequado à própria natureza, sem desvios ou carências que comprometam a atualização da forma.

Disso, vê-se que Tomás coloca a *integritas* intrinsecamente relacional à *perfectio prima*, principalmente ao dizer “a perfeição primeira [*perfectio prima*] é, de fato, aquela segundo a qual a coisa é perfeita em sua substância. Perfeição a qual é a forma do todo, que surge da integridade [*ex integritate*] das partes”⁶¹, ou seja, enquanto a integridade parecer ser um aspecto da perfeição, a *perfectio* é o estado em que algo atinge sua plena atualidade, assim, é uma definição positiva da natureza da coisa. Um ser belo – a realidade resultante da relação matéria, forma e acidentes – é não apenas íntegro, mas também acabado, terminado, pleno em ato e não dependente de outro para sua realização, então, perfeito. Portanto, *integritas* é condição necessária – por ser condição material⁶², – da *perfectio*, mas essa – que é atualidade (*perfectio prima*) e que confere operação e finalidade (*perfectio secunda*) – envolve também a unidade e o fim último que cada *ens* naturalmente busca, assim, integridade e perfeição não chegam a ser sinônimos, mas são necessárias à beleza.

⁵⁸ *S. theol.*, III, q. 29, a. 2, rep. *Perfectio in ipsa forma rei consistit.*

⁵⁹ *Ibidem.* *Secunda vero perfectio consistit in operatione rei.*

⁶⁰ *Quae enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt.*

⁶¹ *S. theol.*, I, q. 73, a. 1, rep. *Prima quidem perfectio est, secundum quod res in sua substantia est perfecta. Quae quidem perfectio est forma totius, quae ex integritate partium consurgit.*

⁶² Em *S. theol.*, I, q. 48, a. 5, rep., Tomás afirma: “*actus autem est duplex, primus, et secundus. Actus quidem primus est forma et integritas rei, actus autem secundus est operatio*”; em *Sententia Metaphysicae*, lib. 5, l. 21, n. 3, ele postula: “*Perfectum enim dicitur quod habet finem, [...] Unde patet, quod perfectum est quod habet formam*”.

Em suma, embora interdependentes, *integritas sive perfectio* e *debita proportio* operam em níveis distintos. A *integritas* refere-se à plenitude ontológica do ente, à sua existência completa e à realização de sua natureza sem carências (a relação das partes com o todo para constituir a própria existência). Por sua vez, a *debita proportio* refere-se ao ordenamento correto dessas partes já existentes, seja em suas dimensões quantitativas, qualitativas ou metafísicas. Uma coisa não pode ser bem proporcionada se não for primeiro íntegra, e sua integridade se manifesta através da proporção.

II.II.V *Figura*

Em *S. theol.*, I, q. 7, a. 1, ad 2, Tomás define a figura como a terminação de quantidades (*quod figura, quae consist in terminatione quantitatis*), ou seja, é o limite ou contorno da quantidade. Eis a passagem:

Ao segundo, há de se dizer que o término da quantidade é segundo a própria forma, a qual consiste na terminação da quantidade, é uma certa forma nas mediações da quantidade⁶³.

Notadamente, ele estabelece uma relação entre a figura e a forma, pois Tomás parece estabelecer que a *figura* (figura ou contorno) é o término de quantidade segundo a própria forma (*terminus quantitatis est sicut forma ipsius*), nota-se que a forma dá o ser (*esse*) e, notadamente, a figura seja esse limite estabelecido quantitativamente. Em I, q. 35, a.1, rep., Tomás assinala que duas coisas distintas podem ser idênticas em *species* (espécie), mas é a *figura* que as distingue. Em *S. theol.*, I-II, q. 49, a. 2, é especificado que a *figura* e a *color* (cor), na medida em que são convenientes à natureza da coisa (*figura, prout convenit naturae rei, et color*), pertencem à beleza (*pertinent ad pulchritudinem*). Parece que, como bem nota Ivanov (2006, p. 122), realmente a figura seja o acabamento do *ens*, da *res*, da substância completa; a *figura* parece ser a delimitação de todas as outras proporções, perfeições e integridades vistas anteriormente para que, então, como se verá em seguida, o *ens* se manifeste de forma completa. Ademais, ela seria o contorno material do ser, de acordo com as outras características supracitadas.

⁶³ *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.*

II.II.VI *Claritas*

A análise da *claritas* (claridade) como característica do belo exige um procedimento extenso e cuidadoso, dada a sua complexidade e a sua aparição em conjunto com termos correlatos como *lux* (luz), *lumen* (lume ou claridade difundida) e *splendor* (esplendor). Para compreender seu papel no pensamento tomista, é imprescindível, primeiramente, explorar a teoria de Tomás sobre a luz, e seus diversos aspectos, para então aplicar essa compreensão aos textos que tratam diretamente da beleza (*pulchrum*).

Em *S. theol.*, I, q. 66, a. 3, ad 4, Tomás afirma que “o céu empíreo [*caelum empyreum*] não tem uma luz condensada, a fim de que emita raios, segundo o corpo do sol [*corpus solis*], mas sim mais sutil. Ou possui a claridade da glória, que não é conforme com a claridade natural”⁶⁴, ou seja, a luz do céu empíreo não é a mesma que a do sol – que possui claridade natural, pois é uma luz emitida por corpos celestes e condensada. Enquanto a luz do céu empíreo (céu luminoso por si) possui uma luz sutil, não física. O que se vê dessa passagem é que Tomás está claramente distinguindo uma luz física e uma luz metafísica-espiritual.

Em *S. theol.*, I, q. 67, a. 1, rep., Tomás trata correlatamente acerca da *lux* e *lumen*. Ele afirma que se pode dizer acerca de um nome de dois modos: (i) segundo a primeira imposição dele (*secundum primam eius impositionem*) – que se refere à origem do termo, o significado que ele teve quando foi cunhado; (ii) segundo o uso do nome (*secundum usum nominis*) – que se refere ao uso comum e atual do termo, muitas vezes ampliado por analogia ou extensão. Ele trata acerca da luz dizendo que em sua primeira imposição foi tratada como “aquilo que faz a manifestação no sentido da visão”⁶⁵ e que em sua segunda imposição foi tratada como “tudo aquilo que faz manifestação segundo qualquer tipo de cognição”⁶⁶. Assim, se tratada de acordo com a primeira imposição, a luz no âmbito espiritual faria sentido metaforicamente, e propriamente se tratada de acordo com a segunda imposição. Notadamente, *lux* significa na segunda imposição, então, a manifestação de algo à cognição⁶⁷.

Em *Sent.*, lib. 2, d. 13, q. 1, a. 2, co., Tomás afirma que a *lux* é uma qualidade visível por si mesma que não pode ser atribuída literalmente a seres espirituais, apenas analogicamente e metaforicamente – já que esses não possuem propriedades sensíveis. Nessa questão Tomás

⁶⁴ *Habet lucem caelum Empyreum non condensatam, ut radios emittat, sicut corpus solis, sed magis subtilem. Vel habet claritatem gloriae, quae non est conformis cum claritate naturali.*

⁶⁵ *Id quod facit manifestationem in sensu visus.*

⁶⁶ *Omne illud quod facit manifestationem secundum quamcumque cognitionem.*

⁶⁷ Segundo Ivanov (2006, p. 124), essa utilização é verificável também em termos como claridade, clareza e esplendor,

concorda que há uma luz espiritual (*lux spiritualis*), porém que essa é análoga à luz física, pois, assim como a luz física torna os corpos visíveis aos sentidos, a luz espiritual manifesta a verdade ao intelecto, logo, a metáfora da luz não é puramente poética à cognoscibilidade. O manifestar da luz, deveras, significa tornar a coisa visível ou inteligível e “em tudo que é manifesto, é dito claro e em tudo oculto, obscuro”⁶⁸. De certo modo, Tomás conclui nesse artigo que a *lux* espiritual seja aquilo que torna o intelecto capaz de conhecer o ser da coisa, do mesmo modo como a luz física torna os olhos capazes de ver.

O que se conclui é que a *lux*, *lumen*, *claritas* e *splendor* são, de certo modo, correlatos, assim, são tanto luz física quanto luz metafísica-espiritual. Mas eles parecem se distinguirem sutilmente, pois *lux* parece se diferenciar de *lumen*, que parece ser sinônimo de *claritas* e, por fim, *splendor* parece ser outro tipo de brilho. Segundo Ivanov (2003, p. 124-16), essa diferenciação se inscreve na metafísica do ato: *lucere* (luzir) é operação interna, ato primeiro, enquanto *illuminare* (iluminar) é ação externa, ato segundo.

A fim de se evidenciar essa sutil distinção, em *Sent.*, lib. 2, d. 13, q. 1, a.3, co., Tomás afirma que os seguintes termos se diferem: (i) *lux* (luz); (ii) *lumen* (claridade); (iii) *radius* (raio); (iv) e *splendor* (esplendor). (i) *Lux* é fonte luminosa em si mesma em um corpo que está em ato, ou seja, é luminosa por sua atualidade e ilumina os outros corpos por sua causalidade. (ii) *Lumen* é a claridade enquanto recebida por um corpo diáfano iluminado, ou seja, corpos transparentes que transmitem luz são *lumen* enquanto efeito da *lux*. (iii) *Radius* é dito ser a trajetória retilínea da luz de um ponto para outro, aliás, *radius* implica *lumen*, pois a luz se propaga em linha reta, contudo pode haver *lumen* sem *radius* direto, por exemplo a luz refletida dentro de uma casa. E, por fim, (iv) *splendor* se refere à reflexão de corpos em superfícies polidas, em outras palavras, é a reflexão da luz em corpos adequados. Além disso, ele afirma que a *lux* é: “é qualidade ativa do próprio sol”⁶⁹ ou de qualquer corpo que emita luz por sua substância⁷⁰; e nos outros corpos é qualidade derivada de acordo com que esses participam do sol, assim, *lux* é o sujeito e *lumen* o participado. Em seguida, a *lux* transforma cores potenciais em cores em ato, conferindo-lhes um “*esse spiritualis*” enquanto existência como objeto de percepção, e assim também se aplica à *claritas*.

Sobre a relação entre cor e luz, em *In De sensu*, tr. 1, l. 6, n. 4-5, Tomás afirma que a cor (*color*) é propriedade intrínseca dos corpos e a claridade (*lumen*) é ato do meio transparente (*perspicuum*), dependente de uma fonte externa. Notadamente, nesse trecho, Tomás informa

⁶⁸ *Omne quod manifestum est, clarum dicitur, et omne occultum obscurum.*

⁶⁹ *Est qualitas activa ipsius solis,*

⁷⁰ Cf. *S. theol.*, I, q. 67, a. 3, rep.

que *lumen* está presente no meio transparente (corpo diáfano) quando há fonte de *lux*, como se viu. Por outro lado, a *lumen* em relação ao corpo colorido apenas faz a cor que estava visível em potência passar para visível em ato. Esse é um ponto interessante que revela a teoria da luz tomasiana, pois um corpo, que possui cor em potência por si mesmo, é iluminado pela *lux* para que a cor em potência passe ao ato. Além disso, em *In De sensu*, tr. 1, l. 8, n. 11-12, ele reforça que a cor já existe no corpo material, mas surge segundo a mistura dos corpos materiais conforme a capacidade de transmitir luz (*perspicuum*) e sua interação com a luminosidade (*lucidum*). As cores intermediárias (não dos extremos, como branco/preto que são primárias) surgem da mistura real entre os corpos, e suas variações vêm de proporções diferentes de combinação. Além disso, em l. 7 n. 10, essa interação proporcional entre as cores resulta em cores deleitáveis (caso proporcional ou não) e não-deleitáveis (caso desproporcional). Nota-se que as cores também surgem de relações proporcionais qualitativas (por serem acidentes da luz e do corpo)⁷¹ e quantitativas (por serem numéricas, cf. n. 12 “*determinatos numeros*”) entre elementos de cor.

Em *S. theol.*, I-II, q. 89, a. 1, ele distingue dois tipos de *nitor* (brilho) nos corpos e na alma: o *nitor* intrínseco e o *nitor* extrínseco. Nos corpos, o intrínseco se dá através de uma disposição dos membros e da cor própria do corpo, o extrínseco é o brilho refletido (*ex exteriori claritate superveniente*) dependente dos fatores externos. Ao aplicá-los à alma, o *nitor* intrínseco se refere à graça santificantes e virtudes infusas, assim, *nitor habitualis*. O *nitor* extrínseco se refere aos atos virtuosos em exercícios, assim, *nitor actualis*.

Agora, pode-se voltar às citações nas quais Tomás faz referência à *claritas* conjuntamente ao belo para se confirmar os resultados da análise. Quando em *S. theol.*, I, q. 39, a. 8, rep., Tomás cita que a *claritas* é o terceiro requisito à beleza, dizendo que “as coisas que possuem uma cor brilhante, são ditas belas”⁷² e afirma que a *claritas* “convém ao próprio filho, enquanto é verbo [*est verbum*], que certamente é luz e esplendor do intelecto [*splendor intellectus*]”⁷³. Claramente nessa ele faz referência as duas distinções de *lux*, como se viu. Dizer que algo possui cor brilhante, e por isso é belo, é dizer que se as cores em potenciais e bem proporcionadas foram iluminadas, passando da potência ao ato, assim, são atualmente visíveis, e não potencialmente. Sobre o *verbum* convir ao Filho, é pelo fato de ele ser a imagem expressa do Pai, assim, é a luz que manifesta a verdade divina, tornando-a inteligível, em outras palavras,

⁷¹ Em *In De Anima*, l. 2, l. 14, n. 28, Tomás afirma que a “*lux sit quodammodo substantia coloris*”, ou seja, a luz não é a cor em si, mas, de certo modo, sua substância como condição possibilitadora à cor, já que também a cor surge de interações quantitativas e qualitativas.

⁷² *Quae habent colorem nitidum, pulchra esse dicuntur.*

⁷³ *Convenit cum proprio filii, inquantum est verbum, quod quidem lux est, et splendor intellectus.*

expressa a atualidade perfeita do pai e como *splendor intellectus* é a luz que ilumina a verdade à criação.

Mas a beleza, aqui, toma um papel muito importante na relação a Deus. Deus é a beleza em si, a *claritas* em si, e tudo que é participa dessa claridade divina, como em *In De Divinis Nominibus*, l. 4, l. 5, ele afirma: “por outro lado, toda forma, pela qual a coisa tem o ser [*esse*], é uma certa participação da divina claridade”; “todavia, a forma parece ser uma certa irradiação proveniente da primeira claridade”⁷⁴. Parece que Deus seja a fonte e a causa da *claritas*, e o Filho seria essa imagem perfeita da claridade divina expressada e, por conseguinte, as criaturas possuem sua claridade proveniente de Deus por essa reflexão da luz Incriada.

Em II-II, q. 145, a.2, rep., Deus é colocado como a causa de toda consonância e de toda claridade, e, em seguida, que a beleza do corpo consiste em “uma certa claridade da devida cor”⁷⁵ e em seguida que a beleza espiritual consiste na boa conduta do homem “bem proporcionada segundo a claridade espiritual da razão”⁷⁶. Observa-se novamente o uso das duas impressões de *lux* aqui, a claridade física e a claridade espiritual. E principalmente o reforço desse aspecto da *claritas* de se consistir na devida claridade da cor, em outras palavras, que a coisa esteve estar devidamente proporcionada em suas cores para se apresentar de tal modo à cognição humana, já que, como se viu, a beleza sempre está nesse aspecto referente às faculdades cognitivas. E isso é reforçado quando Tomás afirma que “o que, porém, aparece como belo nessa própria apreensão, é entendido como conveniente e bom”⁷⁷, ou seja, quando, no próprio ato de apreensão (*apprehensio*), algo aparece como *decorum* (belo), ele é tomado como conveniente e bom, e não necessariamente é dessa forma, pois algo pode ser belo na apreensão e ser ruim.

E em II-II, q. 180, a. 2, ad 3, Tomás afirma que o belo é constituído com *claritas* e *debita proportio*, as quais são encontradas na razão. E que para a *claritas* compete manifestar algo para a razão. Tomás busca dizer que a beleza se encontra na razão, e a razão através da beleza encontra a devida proporção (*debita proportio*) e a claridade (*claritas*) tanto em si quanto em outras. A *claritas* aqui parece ser tratada como *lumen manifestans* (claridade que manifesta), ou seja, a claridade que torna o objetivo inteligível para as potências cognoscíveis humanas. Não se trata de luminosidade física, mas de cognoscibilidade de algo, pois ela é radicalmente

⁷⁴ *Omnis autem forma, per quam res habet esse, est participation quaedam divinae claritas. Forma autem est quaedam irradiatio proveniens ex prima claritate.*

⁷⁵ *Quadam debiti coloris claritate.*

⁷⁶ *Bene proportionata secundum spirituales rationis claritatem.*

⁷⁷ *S. theol., II-II, q. 145, a. 2, ad 1. Quod autem in ipsa apprehensione apparet decorum, accipitur ut conveniens et bonum.*

encontrada na razão (*radicaliter in ratio invenitur*), assim, ambos pertencem ao âmbito intelectual humano. Parece que ela em si mesmo e nos outros encontra essas determinadas características ordenadoras da beleza que lhe aparecem. É interessante notar textualmente o tratamento analógico à *claritas*, principalmente que nesse trecho Tomás lida acerca da contemplação de algo como exercício da razão e que, através dessa contemplação de algo, se encontra a beleza por si e essencialmente.

Em resumo, viu-se que *lux*, de certo modo é uma qualidade ativa da substância do sol e que ela se distingue da *lumen* – a luz recebida e difundida em corpos transparentes. E que, além disso, a *lux* atualiza corpos que são potencialmente coloridos para atualmente coloridos, assim, ela tem o papel de manifestar algo à visão, estando intrinsecamente ligada ao *perspicuum*. Enquanto definida espiritualmente, contudo, ela toma a posição analógica para ilustrar a iluminação intelectual, como a luz que deixa algo manifesto a toda cognição. A *claritas* surge especificamente nesse contexto de iluminar/manifestar algo à cognição, como se viu em *S. theol.*, I, q. 5, a. 4, rep., e I-II, q. 27, a. 1, ad 3; pois, assim como pode ativar os apetites, o belo ativa as potências cognitivas, e isso revela o caráter, notadamente, de manifestação cognoscível da *claritas*.

Esse termo se relaciona tanto à manifestação física quanto a metafísica-espiritual, sendo ambos, dessa forma, ele se aplica analogicamente à inteligibilidade e cognoscibilidade das coisas. A *claritas*, como requisito da beleza na definição física da *lux*, é associada à manifestação de cores bem proporcionadas e visíveis em ato. E, enquanto associada à definição metafísica-espiritual, ela é a expressão de quando um *ens* é proporcional, íntegro, delimitado e, assim, manifesta-se à cognição.

II.III Apontamentos finais

A análise das passagens da *Summa* revela que Tomás de Aquino, embora não tenha feito explicitamente um tratado do belo, oferece um tratamento coerente acerca dessas características do belo ao longo da obra. Tomás nunca descreveu o que é o belo, em outras palavras, ele nunca descreveu qual é a essência do belo; não se pode dizer que essas características sejam características essenciais – pois para se dizer de uma característica essencial (ou analítica), dir-se-ia acerca do gênero e da espécie, coisa que o belo não comporta, mas sim descrições nominais da essência, como apontam Ivanov (2006, p. 139) e Kovach (1961, p. 103-104); logo, não se pode chamar essas características de características essenciais do belo.

Mesmo que se afirme o pensamento coerente do belo na *Summa*, todavia, não se pode afirmar propriamente que Tomás resume todas as características em três (proporção, integridade, clareza), mesmo que assim diversos autores fizeram para dar prosseguimento a suas investigações. Diversas vezes, como se viu, Tomás enuncia ora apenas uma, ora apenas duas e ora as três, sob terminologias que são sinônimos ou não; aliás, o único trecho no qual Tomás enuncia as três características juntas é na *S. theol.*, I, q. 39, a. 8. Aliás, precisamente por essa complexidade, e para evitar a rigidez de classificações que não se encontram nas obras de Tomás, optou-se por unificar todas essas propriedades sob a designação sintética de “características do belo”. Este termo, que será mantido no restante do trabalho, busca respeitar a flexibilidade do pensamento tomista, tratando-as como um conjunto coerente de “descrições nominais” que apontam para a estrutura objetiva da beleza, em vez de fragmentá-las em categorias estanques, como os outros autores fizeram.

CAPÍTULO III: A APREENSÃO E O PRAZER DO *PULCHRUM*

Diversos autores, ao responderem acerca das características que definem o belo, buscaram explicar como se dá o prazer advindo da apreensão do belo citado por Tomás em *S. theol.*, I, q. 5, a. 4, ad 1 (*pulchra enim dicuntur quae visa placent*) e em *S. theol.*, I-II, q. 27, a. 1, ad 3 (*pulchrum autem dicatur id cuius ipsa apprehensio placet*). Tome-se nota de que nesses dois trechos Tomás se utiliza do verbo latino “*placere*” que, traduzindo-o, possui como significado o seguinte: agradar; ser agradável; por fim, aprazer. Os intérpretes possuem diferentes explicações de como se dá esse prazer advindo da apreensão do belo. Maritain⁷⁸, ao definir o belo como “*id quod visum placet*” (aquilo que agrada a visão), enfatiza que a beleza é o resplendor da forma; essa é uma irradiação de inteligibilidade que alegra o homem de modo imediato e intuitivo. Essa apreensão ocorre da seguinte forma: os sentidos (especialmente visão e audição) captam a matéria, enquanto a inteligência, sem esforço discursivo, deleita-se com a forma luminosa que nela se manifesta (*splendor formae*). O prazer estético ocorre “sob a razão do deleitável” (*sub ratione delectabilis*), ou seja, o intelecto primeiro goza da beleza de modo contemplativo e não analítico e só depois, reflexivamente, investiga as causas dessa alegria.

Eco⁷⁹ explora a questão de como o conhecimento estético se encaixa na epistemologia tomista, rejeitando a ideia de uma “intuição estética” que ocorreria antes da abstração. Em vez disso, ele conclui que a percepção estética completa ocorre no ato do “juízo intelectual”, que é a segunda operação do intelecto. É através do juízo que o intelecto adquire um conhecimento exaustivo do objeto, compreendendo sua estrutura física e metafísica, suas relações e a adequação à sua natureza. Somente após esse processo de discernimento e julgamento, a harmonia e a estrutura formal do objeto podem ser plenamente apreciadas, levando a um prazer estético total e completo, que é uma “cessação do esforço” de abstração e julgamento, resultando em uma paz de percepção contemplativa.

Kovach⁸⁰ divide a sua teoria da experiência da beleza em duas etapas: o processo cognitivo e o processo apetitivo. No primeiro processo, a experiência da beleza inicia-se nos sentidos, sobretudo na visão e audição, considerados superiores por sua ligação direta com a razão. O objeto percebido é processado pelos sentidos internos, especialmente pela imaginação, até ser apreendido pelo intelecto. Essa apreensão é intuitiva, não discursiva, e capta os elementos formais do belo (integridade, proporção e clareza) de modo prazeroso. O processo

⁷⁸ Maritain, 1920, p. 32-36.

⁷⁹ Eco, 1970, p. 227-240.

⁸⁰ Kovach, 1961, p. 238-256.

apetitivo resulta da apreensão do belo, que desperta um prazer (*delectatio*) que envolve os apetites sensível e racional. Para Tomás, segundo Kovach, os sentidos buscam objetos proporcionais a si, e essa proporcionalidade é fonte de prazer. O belo, assim, é tanto um bem ontológico quanto psicologicamente conveniente ao sujeito. Diferencia-se, por fim, o prazer estético dos sentidos superiores, que se satisfazem pelo simples conhecimento do belo do prazer dos sentidos inferiores, que exige posse e consumo do objeto.

Nota-se que diversos autores tentaram explicar esse prazer advindo da apreensão do belo. O caminho da presente investigação será diferente e, como se observará, se aproximará mais das pesquisas realizadas por Fearon⁸¹, Ivanov⁸² e o recente estudo de Sevier⁸³; todos esses autores buscaram afirmar uma teoria da apreensão do belo na teoria de Tomás. O ponto que aproxima a presente pesquisa aos estudos de Fearon e Ivanov é a identificação da potência cogitativa como a mediadora sensível e intelectual da apreensão do belo através de seu juízo sobre o particular⁸⁴, identificação que será analisada no decorrer desse estudo; o ponto que aproxima a presente pesquisa ao estudo de Sevier é a análise realizada acerca do prazer no tratado das paixões de Tomás de Aquino⁸⁵.

III.I. Análise da apreensão do belo

Anteriormente, já se investigou acerca da passagem da *prima pars*, q. 5, a. 4, ad 1, o que se viu foi Tomás fundamentar uma diferença racional entre o *bonum* e o *pulchrum*; essa diferença é introduzida pela *debita proportio*. Enquanto o *bonum* se relaciona com os apetites, o *pulchrum* se relaciona com as potências cognoscitivas, assim, o *pulchrum* se refere na razão de causa formal e possui um aspecto intrínseco de cognoscibilidade, consequentemente, havendo uma função de inteligibilidade. Esse aspecto cognoscitivo parece colocar *pulchrum* no processo de apreensão, no qual a potência cognoscitiva apreende algo proporcional a si.

Quando se volta ao *In De Anima*, lib. 3, l. 2, n. 14-15, observa-se que Tomás reforça o argumento dos sentidos como perceptores de uma realidade proporcionada a si mesmos, pois

⁸¹ Fearon, 1945.

⁸² Ivanov, 2006.

⁸³ Sevier, 2015.

⁸⁴ Ivanov, 2006, p. 143-144; Fearon, 1945, p. 155-157.

⁸⁵ Sevier, 2015, p. 39-102; ademais, o nome de tratado das paixões foi dado pelos intérpretes contemporâneos. Este tratado se desenvolve na *prima secundae*, da questão 22 à questão 48; cf. Sevier, 2015, p. 77, nota 1; para uma leitura do tratado das paixões, confira o estudo: Miner, R., *Thomas Aquinas on the Passions: A Study of Summa Theologiae 1a2ae 22-48*. 2009.

em lib. 3, l. 2, n. 14, ele diz “como se o sentido fosse uma certa proporção”⁸⁶; nesse trecho, Tomás afirma que toda proporção ou harmonia é corrompida ou destruída (*corrumpitur*) pelo excesso ou pelo equilíbrio (*per superabundantiam*). Isso surge do seguinte argumento: uma sinfonia (*symphonia*) é um som harmonioso e proporcional; o som (*vox*), de certa forma, é a mesma coisa que audição; portanto, se a sinfonia é uma proporção, a audição também deve ser uma certa proporção (*necesse est quod auditus sit quaedam proportio*). Pelo sentido ser uma proporção, ele pode se agradar, pois em lib. 3, l. 2, n. 15 ele afirma que o prazer possui uma certa razão, já que o sentido se deleita (*delectatur*) com as coisas apreendidas proporcionadamente (*in proportionatis*), por serem semelhantes ao próprio sentido. Isso se dá, como estabelecido anteriormente, porque o sentido é uma certa proporção; logo, o proporcional agrada o proporcional. Nesse trecho, efetivamente, possui como argumento central que as coisas sendo devidamente proporcionadas sensivelmente, tornam-se prazerosas ao serem apreendidas pelas potências sensíveis.

Quando se investigou a *S. theol.*, I-II, q. 27, a. 1, ad 3, se observou a reafirmação da diferença racional entre o *bonum* e o *pulchrum*, a deste resulta em aquietamento, satisfação e apetite intrinsecamente apreensivos. Enquanto o *bonum* é aquilo que agrada o apetite, o belo é aquilo “cuja própria apreensão agrada⁸⁷”, ou seja, o prazer, da apreensão de algo belo, deriva não apenas da coisa em si (como objeto de desejo), mas do próprio ato de apreendê-la cognitivamente.

Os trechos analisados são introdutórios ao debate que aqui se apresenta. Mesmo que em *In De Anima*, lib. 3, l. 2, n. 14-15, Tomás não tenha enunciado o *pulchrum* ao discutir o sentido como proporção, que ao apreender a realidade proporcionada se apraz, vê-se como esse trecho levantado contribui ao debate ao reforçar, efetivamente, o sentido como uma proporção e a própria realidade como proporção. Como se vê em *S. theol.*, I-II, q. 27, a. 1, ad 3, a satisfação do desejo não se dá na própria apreensão do *pulchrum*, pois os objetos não são desejados sob o aspecto do *pulchrum*, mas sim do *bonum*. O que se fará para se obter uma resposta, é uma investigação de como Tomás demonstra o processo cognitivo humano e, tendo estabelecido a relação entre o *pulchrum* e *bonum* anteriormente, se investigará a relação do belo com as forças apetitivas e cognoscitivas humanas.

Efetivamente, em *S. theol.*, I, q. 75, a. 3, Tomás de Aquino defende que o ser humano é uma criatura composta de matéria e forma, seguindo, assim, a sua doutrina hilemórfica; a

⁸⁶ *Quasi sensus sit quaedam proportio.*

⁸⁷ *Pulchrum autem dicatur id cuius ipsa apprehensio placet.*

matéria do ser humano é efetivamente seu corpo e a forma é propriamente a alma humana. Em I, q. 84, a. 6, sc., Tomás, se apoiando na autoridade de Aristóteles, afirma que o conhecimento intelectual humano provém, em princípio, do sentido⁸⁸. Tomás afirma, como se viu, que é da própria apreensão do belo que resulta o prazer. Apreensão (*apprehensio*) é um termo que designa o ato inicial de conhecimento, no qual ato o intelecto (ou o sentido) capta ou toma posse do objeto⁸⁹; deveras, todo conhecimento é causado por assimilação (*assimilatio*) da coisa conhecida às potências cognoscitivas⁹⁰.

Assim, torna-se necessário ver como o conhecimento parte da sensibilidade à intelectualidade. Após assinalar qual é a composição do ser humano, em I, q. 78, a. 3, rep., Tomás afirma que possuímos cinco sentidos externos: visão, audição, olfato, paladar e tato. Os sentidos são faculdades passivas, as quais os objetos exteriores modificam. Essa modificação ocorre de duas maneiras: (i) modificação natural, que ocorre quando o objeto altera fisicamente o órgão do sentido; (ii) modificação espiritual, que se dá quando a forma do objeto é percebida sem alterar materialmente o órgão, como, por exemplo, a visão que não se altera materialmente de acordo com a cor do objeto visto. Tomás estabelece a seguinte ordem dos sentidos de acordo com seu grau de espiritualidade: visão, audição, olfato, paladar e tato. Como se viu em *In De Anima*, lib. 3, l. 2, n. 14-15, os próprios sentidos são, efetivamente, proporções; os sentidos são agradados de acordo com a proporção que possuem em si com os objetos. Aliás, nesse trecho, Tomás afirma que o prazer advindo dos sabores (*saporibus*) resulta de uma certa proporção entre doçura, acidez ou salinidade; o prazer advindo do som resulta de uma proporção numérica entre as sinfonias que se misturam no agudo e no grave; o prazer do tato resulta em um composto proporcional de calor e frio (*compositum ex calefactibili et frigidabili*). O prazer sensível derivado de uma proporção própria se divide, efetivamente, em todos os sentidos, não podendo ser resumido quantitativamente ou qualitativamente em suas proporções.

Os sentidos externos não são suficientes para garantir um conhecimento de algo, pois eles apenas percebem a materialidade deste singular e não sua natureza (o que é); tendo isso em vista, em *S. theol.*, I, q. 78, a. 4, rep., Tomás defende que nos animais há os seguintes sentidos

⁸⁸ Dominik Perler (2019) destaca que, para Tomás de Aquino, o conhecimento intelectual humano exige a *conversio ad phantasmata*, pois são os fantasmas que individualizam a cognição: (i) a cognição encarnada depende da recepção sensorial, da formação de *phantasmata* e abstração de espécies inteligíveis (p. 320); (ii) os fantasmas individualizam o conhecimento, vinculando-o à percepção singular (p. 322); (iii) o “retorno aos fantasmas” (não temporal, mas simultâneo) permite a aplicação de conceitos gerais a particulares (p. 323, n. 11); e (iv) o intelecto ativo abstrai formas dos fantasmas para assimilar a realidade material (p. 327).

⁸⁹ Cf. *Thomas-Lexikon*, ed. Enrique Alarcón, 2006.

⁹⁰ Perler (2019, p. 319) estabelece a assimilação como um requisito fundamental à cognição, onde a alma apreende a forma substancial de um objeto material sem a matéria; nessa mesma página, o processo de assimilação, é explicado como que começa com a sensação e a extração de formas de imagens sensoriais (fantasmas) para produzir espécies inteligíveis, que são o meio pelo qual a assimilação da forma substancial ocorre.

internos: o sentido comum ou o senso comum; a imaginação ou a fantasia; a estimativa, ou cogitativa; e a memória⁹¹. Seguindo os comentadores árabes, todos esses sentidos estão localizados no cérebro. Ele argumenta que, além da apreensão de espécies sensíveis presentes, para o animal perfeito (o homem) é crucial a capacidade de reter essas espécies e de apreender intenções não diretamente sensíveis. O sentido comum é responsável pela recepção das formas sensíveis; a fantasia retém e conserva essas formas; a potência estimativa (ou cogitativa no homem) apreende intenções como perigo ou utilidade (no homem, por raciocínio particular, e nos animais, por instinto); e a memória conserva essas intenções. A memória humana se distingue pela reminiscência, uma busca quase silogística do passado (*quasi syllogistice inquirendo praeteritorum*).

O ponto de partida para a apreensão de qualquer objeto é a percepção sensorial. Primeiramente, o objeto, entendido como um ser dotado de proporção, é captado pelos sentidos externos. Em seguida, as informações são unificadas pelo sentido comum e, posteriormente, conservadas na fantasia. Esse processo só é possível porque os sentidos percebem a realidade por meio de certas qualidades que a tornam perceptível, as quais Tomás designa como sensíveis (*sensibilia*)⁹². Em *S. theol.*, I, q. 17, a. 2, rep. e I, q. 17, a. 3, rep., ele estabelece uma distinção fundamental entre três tipos de sensíveis: o próprio, o comum e o accidental. O sensível próprio (*sensibilium proprium*) é a qualidade sensorial exclusiva de um sentido específico, que é percebida diretamente por (*primo et per se*), efetivamente, nessa apreensão do sensível próprio o sentido capta a coisa como ela é. O comum (*sensibilium communium*) é uma qualidade percebida por mais de um sentido, mas não diretamente pelos sentidos, pois, deveras, o sensível próprio precisa de uma integração de informações para resultar em *figura*, tamanho, movimento, número e repouso. Além desses, há também o sensível por acidente (*per accidens*) que, efetivamente, não é uma qualidade sensorial como a cor, mas sim um significado atribuído a algo a partir da qualidade percebida.

Quando se observa os sentidos externos, eles não aparentam apreender o objeto sensível em sua totalidade, pelo contrário, apreendem apenas seus objetos sensíveis próprios, como, por exemplo, a cor no caso da visão e o som no caso da audição. A beleza em sua totalidade não comporta apenas a relação de, por exemplo, a cor e a visão. Ela comporta a relação, como se viu, de uma comensuração de quantidades, de qualidades intensivas e *figura*.

⁹¹ É importante notar que Tomás afirma que, dentre todos os animais, apenas os seres humanos deleitam-se ao apreender o belo. Pois, em *S. theol.*, q. 91, a. 3, ad 3, ele afirma que “*solus homo delectatur in ipsa pulchritudine sensibilium secundum seipsam*”.

⁹² Cf. Landim Filho, 2023, p. 41-42.

A partir desses trechos, dir-se-á que os sentidos externos percebem diretamente os sensíveis próprios e, indiretamente mas ainda *per se*, os sensíveis comuns; os sensíveis por acidentes não são percebidos diretamente pelos sentidos, mas associados a partir de algo percebido⁹³.

Com o fim de esclarecer a percepção dos objetos sensíveis, em *De veritate*, q. 1, a. 11, rep., Tomás aborda como o sentido julga os tipos de sensíveis, distinguindo-os em juízo natural e juízo por *collatio* (colação, comparação). O juízo natural se refere aos sensíveis próprios; o juízo por *collatio* refere-se aos comuns percebidos por mais de um sentido e aos por acidente. Porém, Tomás acrescenta que esse juízo ocorre por meio da *collatio*, que pertence à potência cogitativa (*vis cogitativa*); Tomás atribui à potência cogitativa o papel de comparar (ou colecionar) e avaliar as impressões sensoriais comuns de *figura*, tamanho, movimento, número, repouso e acidentais, que são inferidas por outras qualidades, como, por exemplo, a cor verde da maçã que a revela estar madura⁹⁴.

Qual seria o papel da *vis cogitativa* nesse processo cognoscível? Em I, q. 78, a. 4, rep., Tomás não explica muito bem sua atividade na cognição humana, apenas afirma que “para apreender, no entanto, as intenções [*intentiones*] as quais através do sentido não se recebe, dispõe-se a potência estimativa”⁹⁵. Ela (nos animais) é responsável por aprender intenções de nocividade ou de perigo através de um certo instinto, no humano é um processo racional, assim, possui o nome de potência cogitativa. Se se volta a outros textos de Tomás, mais especificamente em *In Metaph.*, lib. 1 l. 1 n. 15 se encontra a seguinte afirmação: “*collatio* é própria do homem e pertence à potência cogitativa”⁹⁶, em efeito, a *collatio* pode ser propriamente afirmada como uma operação da cogitativa⁹⁷.

⁹³ Ivanov (2024, p. 242) diz que “em relação aos sentidos externos, cada qual percebe por si o seu sensível próprio e os sensíveis comuns (*sensibilia communia*, pois todo sensível possui uma grandeza corporal e uma figura, e o que lhe é consequente, o movimento, o repouso e o número)”.

⁹⁴ Ivanov (2024, p. 242) afirma que “os sensíveis comuns estão sujeitos a duas percepções sensitivas: uma inicial confusa, pelos sentidos externos e pelo sentido comum (*sensus communis*); e outra final distinta, pela cogitativa”. Aliás, Ivanov (2006, p. 137) afirma que o sentido externo apenas apreende o sensível comum enquanto apreende o sensível próprio, pois “a visão não apreende os sensíveis comuns, como a grandeza e a figura, que são propriedades do belo, senão enquanto apreende algo colorido”.

⁹⁵ *Ad apprehendendum autem intentiones quae per sensum non accipiuntur, ordinatur vis aestimativa.*

⁹⁶ *Collatio est homini propria, et pertinet ad vim cogitativa.*

⁹⁷ A operação de comparação, própria da faculdade cogitativa, pode ser conectada à *Poética* de Aristóteles. Tomás de Aquino, citando a obra, afirma que o prazer resulta naturalmente da razão ao comparar uma coisa com a outra por meio de representações (*repraesentationes*) (cf. *S. theol.* I-II, q. 32, a. 8, rep.). A própria poética, que procede por similitudes (*S. theol.* I, q. 1, a. 9, obj. 1) e se relaciona à *imitatio*, pertence à parte “inventiva” da razão (*Exp. Post.*, lib. 1, l. 1, n. 6). Embora a articulação entre a *vis cogitativa* e o prazer das representações poéticas seja um caminho rico para investigações futuras, não é objetivo deste trabalho aprofundar-se no tema.

O que propriamente significa a comparação de intenções⁹⁸ individuais? As intenções individuais são as apreensões singulares e particulares dos objetos no mundo sensível⁹⁹. Elas são cruciais à aplicação do conhecimento universal para a ação particular. No entanto, elas são de natureza sensível e, portanto, não subsistem na alma separada do corpo. Metafisicamente, as *intentiones individuales* são inteligíveis em potência (*intelligibiles in potentia*), o que significa que elas só se tornam objetos de conhecimento intelectual em ato quando são universalizadas pelo intelecto agente. Observa-se, portanto, que elas possuem uma ligação entre o conhecimento sensível e o conhecimento intelectual, servindo como o fundamento particular a partir do qual o intelecto humano constrói o conhecimento universal¹⁰⁰.

É muito interessante notar que, em *In De Anima*, lib. 2, l. 13, n. 15-16, Tomás assinala que a *aestimativa* pode incitar à ação ou paixão nos animais enquanto término ou princípio, e que a *cogitativa* permite, além disso, perceber os indivíduos sob natureza universal, já que nos humanos o intelecto é presente na sensibilidade através da cogitativa. Ou seja, essa faculdade, além de raciocinar acerca dos singulares, parece permitir um juízo prático enquanto *aestimativa*, e, por conseguinte, enquanto *cogitativa* também. Isso se reforça em *Scriptum super Sententiis*, lib. 2, d. 24, q. 2, a. 1, ad 2, pois ele defende que as faculdades apreensivas sensitivas preparem o ato apetitivo; esta potência de cogitar dirige o apetite sensível pelo juízo sobre o *bonum convieniens* (bem conveniente) e o *nocivum* (nocivo ou não conveniente). Não é que a cogitativa provoque o prazer diretamente, mas sim que julga o objeto apreendido como digno do movimento ou não do apetite, movimento que culminará no prazer.

A partir dos textos analisados, pode-se concluir os seguintes pontos acerca da apreensão do belo: (i) a apreensão sensível do belo é intrinsecamente cognitiva e proporciona um deleite; (ii) constatou-se um prazer derivado da apreensão sensível do belo que surge da conformidade entre a proporção do objeto e a proporção do sentido que o percebe; (iii) os sentidos externos

⁹⁸ Para Tomás de Aquino, o termo *intentio* parece ter múltiplos significados, ele abrange desde a atenção da alma (*intentio*) até a apreensão de relações e a representação de formas. Centralmente, a *intentio* é um ato da vontade que visa a um fim, pressupondo uma ordenação da razão. Distingue-se da *electio* por focar no fim em si, enquanto a *electio* se refere aos meios. No contexto da alma sensitiva, como se viu, a *vis aestimativa* apreende *intentiones* não percebidas pelos sentidos externos, como a utilidade ou o perigo, por meio de uma *collatio*. Além disso, *intentio* também designa a semelhança ou imagem de uma coisa na alma ou no órgão sensorial, e, no intelecto, refere-se ao conceito ou noção abstrata formada pela mente, como as *intentiones primae* (conceitos diretos) e *secundae* (conceitos lógicos sobre os próprios conceitos); cf. *Thomas-Lexikon*, ed. Enrique Alarcón, 2006.

⁹⁹ Cf. *S.C.G.*, lib. 2, c. 60, n. 1; *S. theol.*, I, q. 78, a. 4, rep.; *De veritate*, q. 10, a. 5, rep.; *Q. De anim.*, a. 20, obj. 2.; *Comp. th.*, lib. 1, c. 85, rep.

¹⁰⁰ Ivanov (2024, p. 242) afirma que as *intenções não sentidas* (ou *intentiones insensatae*) são apreendidas pela potência cogitativa, que opera de modo semelhante ao intelecto, comparando (*conferre*), compondo e dividindo (*componit et dividit*) tais intenções na apreensão da coisa concreta. Essas intenções incluem os seguintes: (i) a existência singular; (ii) a substância individual (*hoc aliquid*), sua relação espaço-temporal e seu papel como agente/paciente; (iii) a causalidade particular; e (iv) a valoração da coisa como nociva ou benéfica.

percebem as qualidades sensoriais próprias e comuns, mas a compreensão plena das qualidades comuns (*figura*, tamanho, movimento, número e repouso) do belo envolve crucialmente, a cogitativa; (iv) a cogitativa, através da *collatio*, é responsável por julgar e avaliar as impressões sensoriais, especialmente as intenções individuais, que servem como meio entre o conhecimento sensível e o intelectual que se dão conjuntamente no ser humano e, também, serve ou como princípio ou como fim do movimento nos animais¹⁰¹.

III.II Investigação acerca do prazer

O que se identificou até aqui foi a afirmação de que a apreensão do belo é sensível; donde, encontrou-se que esta apreensão envolve a percepção dos sentidos e a apreensão plena das qualidades sensíveis realizada pela cogitativa. Tendo chegado a essas conclusões, pode-se prosseguir à inquirição de como o prazer resulta da apreensão do belo. Para que se responda essa pergunta, vamos nos voltar ao tratado das paixões da alma de Tomás de Aquino.

Para Tomás, o termo *passio* pode ter diversas acepções. Pode significar uma propriedade ou qualidade; um ser afetado ou afecção; um afeto da alma ou movimento da alma; por fim, um sofrimento ou uma afecção nociva¹⁰². O presente texto segue a proposta de Sevier (2015, p. 39) de que o sentido de *passio* empregado por Tomás no tratado é de um afeto da alma ou movimento da alma; pois no tratado, mais especificamente em *S. theol.*, I-II, q. 31, a. 1, rep., Tomás escreve que “o movimento do apetite sensível se nomeia propriamente paixão”¹⁰³.

Em *S. theol.*, I-II, q. 8, a. 1, rep., Tomás afirma que a vontade é um certo apetite racional, e os apetites são certas inclinações para alguma coisa, e que essas se resultam da identificação desse algo enquanto símile e conveniente. Além disso, em *S. theol.*, I-II, q. 8, a. 1, ad 1, Tomás afirma a vontade refere-se tanto ao bem quanto ao mal, e que o apetite ao bem se dá na aproximação e o mal na fuga; logo, o apetite pode ser definido como o movimento de

¹⁰¹ A pesquisa, nesta específica conclusão, se aproxima de outros dois autores: Haan (2020) e Muszalski (2020). Haan (2020) defende a *vis cogitativa*, enquanto *ratio particularis*, ser indispensável à apreensão estética dos *sensibilia per accidens*, pois ela permite que o sujeito apreenda intenções particulares que não se reduzem às qualidades sensíveis imediatas, sendo esta apreensão a base para o prazer contemplativo do *visa placent*. Muszalski (2020) sustenta que a cogitativa possui um papel discursivo e papel intermediador entre os sentidos externos e o intelecto; ela pode julgar e ordenar o sensível singular à luz de intenções não-sensíveis. Ou seja, ambos os textos sustentam que a cogitativa constitui um elo fundamental de julgar a sensibilidade, conclusão convergente com a desenvolvida neste trabalho.

¹⁰² Cf. *Thomas-Lexikon*, ed. Enrique Alarcón, 2006.

¹⁰³ *Motus appetitus sensitivi proprie passio nominatur.*

aproximação ou movimento de distanciamento de algo. O bem e o apetite parecem ter uma relação mútua, pois, em *De veritate*, q. 21, rep., Tomás afirma que “todos desejam o bem”¹⁰⁴.

Já que todos desejam o bem, cada um se inclinará ao bem de acordo com sua natureza e capacidade cognitiva, em *S. theol.*, I, q. 59, a. 1, rep., Tomás defende três tipos de inclinações: o apetite natural (*appetitus naturalis*)¹⁰⁵; o apetite sensível (*appetitus sensitivus*)¹⁰⁶; por fim, a vontade ou apetite racional (*voluntas*). Apenas o apetite natural representa uma inclinação ao bem sem conhecimento cognitivo; o apetite sensível representa uma inclinação ao bem com percepção de bens particulares e a vontade uma inclinação ao bem com o conhecimento do bem universal. De agora em diante, sabendo que o belo é uma adição cognitiva ao bem, tratar-se-á do apetite sensível e da vontade¹⁰⁷, pois para cada apetite há um tipo distinto de prazer.

O prazer (*delectatio*) emerge com a obtenção do objeto de desejo¹⁰⁸. O papel do prazer é debatido, na *prima secundae*, questão 31 a 34¹⁰⁹ – que tratam: do prazer em si, ou seja, o que é o prazer (q. 31); das causas do prazer (q. 32); dos efeitos do prazer (q. 33); por fim, da moralidade do prazer (q. 34). Não preocupar-se-á com a última, porém é cabível uma análise maior da primeira e uma sucinta das duas seguintes para que, então, se conclua acerca do prazer na apreensão do belo.

Em *S. theol.*, I-II, q. 31, a. 1, rep., Tomás afirma que o deleite é realmente uma paixão da alma. Ele explica que *motus appetitus sensitivi* (movimento do apetite sensitivo) é propriamente chamado paixão (*passio*). *Delectatio* é um *motus animae* (movimento da alma) que resulta da *apprehensio sensitiva* (apreensão sensitiva) de um bonum (bem) que é *connaturalis* (conatural) ao sujeito. Ele diferencia a deleitação de um *motus* (movimento) no sentido de *generatio* (geração) ou *fieri* (vir a ser). É *sensibilis* (sensível) porque envolve a percepção. Portanto, sendo um movimento no apetite animal que segue a apreensão dos sentidos, a deleitação é uma paixão da alma. Em I-II, q. 31, a. 2, rep., Tomás explica que algo pode estar no tempo de duas maneiras: *secundum se* (por si mesmo) ou *per aliud, et quasi per*

¹⁰⁴ *Omnia bonum appetunt.*

¹⁰⁵ *Omnia procedant ex voluntate divina, omnia suo modo per appetitum inclinantur in bonum, sed diversimode. Quaedam enim inclinantur in bonum, per solam naturalem habitudinem, absque cognitione, sicut plantae et corpora inanimata. Et talis inclinatio ad bonum vocatur appetitus naturalis.*

¹⁰⁶ *Ad bonum inclinantur cum aliqua cognitione; non quidem sic quod cognoscant ipsam rationem boni, sed cognoscunt aliquod bonum particulare; sicut sensus, qui cognoscit dulce et album et aliquid huiusmodi. Inclinatio autem hanc cognitionem sequens, dicitur appetitus sensitivus.*

¹⁰⁷ Miner (2009, p. 21) defende a seguinte distinção entre esses: o apetite sensível tende a bens concretos e singulares apreendidos pelos sentidos, enquanto a vontade se orienta a bens universais conhecidos pelo intelecto.

¹⁰⁸ *S. theol.*, I-II, q. 31, a. 1, ad 2: *Licet enim delectatio sit quies quaedam appetitus, considerata praesentia boni delectantis, quod appetitui satisfacit; tamen adhuc remanet immutatio appetitus ab appetibili, ratione cuius delectatio motus quidam est.*

¹⁰⁹ Sevier, 2015, p. 42.

accidens (por outro, e como que por acidente). Aquilo que está no tempo *secundum se* é de natureza sucessiva (*successio*), como o movimento (*motus*). *Delectatio*, no entanto, não é sucessiva *secundum se*, pois ela é *in bono iam adepto* (no bem já alcançado), que é o *terminus motus* (término do movimento). Contudo, se o bem alcançado estiver sujeito a *transmutationi* (transmutação), então a deleitação estará no tempo *per accidens* (por acidente). Se o bem for *omnino intransmutabile* (totalmente imutável), a deleitação não estará no tempo nem por si mesma nem por acidente. Em *S. theol.*, I-II, q. 31, a. 3, rep., Tomás distingue dois tipos de prazer: *delectatio*¹¹⁰ (deleitação, deleite, divertimento) e *gaudium* (alegria, gozo, gáudio). O gáudio é um tipo de prazer racional, ou seja, é um prazer superior e espiritual, envolvendo apenas o ser humano dentre os animais – que apenas desfrutam do deleite: que é um prazer sensorial ou natural, logo, parte de algum sentido externo; presente em todos os animais¹¹¹. *Delectatio* se divide em dois tipos distintos de apetites sensíveis, apetites distinguidos de acordo com o objeto sensível: o irascível (*irascibilis*) e concupiscível (*concupiscibilis*)¹¹². *Irascibilis* tem o objeto como bom ou mal; *concupiscibilis* tem o objeto como bom ou mal apreendido como difícil¹¹³.

Em I-II, q. 31, a. 4, rep., Tomás aborda a presença do deleite no apetite intelectual. Contrariando a ideia de que o deleite seja puramente sensível, ele afirma que a *delectatio* pode sim estar *in appetitu intellectivo* (no apetite intelectual), que é a *voluntas* (vontade). Nesse contexto, ela é chamada *gaudium*. A deleitação no apetite intelectual é um *simplex motus voluntatis* (simples movimento da vontade), sem a *transmutatione corporali* (transmutação corporal) associada à deleitação sensível. Ele usa o exemplo do deleite em Deus e nos Anjos para ilustrar uma deleitação puramente espiritual, e em nós, a capacidade de participar de *delectationum angelicarum* (deleitações angélicas) através do intelecto. Em I-II, q. 31, a. 5, rep., Tomás investiga a magnitude dos deleites corporais e espirituais. Ele conclui que, *secundum se et simpliciter loquendo* (em si e simplesmente falando), as *delectationes spirituales* (deleitações espirituais) são maiores que as corporais. Ele justifica isso pela superioridade do *bonum spirituale* (bem espiritual), da *pars intellectiva* (parte intelectual) e da

¹¹⁰ Em *S. theol.*, I-II, q. 33, a. 1, s.c. e I-II, q. 31, a. 3, ad 3, Tomás afirma a *delectatio* (deleite) é chamada *laetitia* (alegria) por derivar da ideia de dilatação interior do coração, como se fosse *latitia*. Termos relacionados, como *exultatio* e *iucunditas*, também se referem aos efeitos dessa alegria: o primeiro aos sinais exteriores do gáudio interior que transborda, o segundo a manifestações específicas dessa alegria. Todos esses nomes dizem respeito ao *gaudium* (gáudio) e se aplicam propriamente às naturezas racionais.

¹¹¹ Segundo Sevier (2015, p. 85, nota 33), apenas os seres humanos derivam o deleite dos cinco sentidos externos, todavia, os animais não-rationais derivam apenas do tato.

¹¹² *S. theol.*, I, q. 81, a. 2, rep.: *Respondeo dicendum quod appetitus sensitivus est una vis in genere, quae sensualitas dicitur; sed dividitur in duas potentias, quae sunt species appetitus sensitivi, scilicet in irascibilem et concupiscibilem.*

¹¹³ Cf. Sevier, 2015, p. 86, nota 37.

coniunctio (união) mais íntima, perfeita e firme com o objeto. No entanto, ele reconhece que *quoad nos* (quanto a nós), as deleitações corporais podem parecer mais *vehementes* (veementes) devido à sua maior familiaridade, à *transmutatione corporali*. Em I-II, q. 31, a. 6, rep., há uma análise qual sentido proporciona a maior deleitação. Ele distingue a deleitação dos sentidos pela *cognitionem* (conhecimento) e pela *utilitatem* (utilidade). Embora a *visum* (visão) seja superior ao conhecimento, a deleitação do *tactum* (tato) é considerada *simpliciter* (simplesmente) maior quando se trata de *utilitatem* e da *conservationem naturae animalis* (conservação da natureza animal), pois está mais ligada às *concupiscentiae naturales* (concupiscências naturais) essenciais à vida. Ele ressalta que animais não-rationais se deleitam em outros sentidos apenas em relação ao tato, que é o sentido mais fundamental para a sobrevivência.

Nos artigos 7 e 8, Tomás discute a natureza dos deleites. No artigo 7, ele argumenta que, embora o deleite geralmente siga a natureza (*secundum naturam*), algumas podem ser *innaturales* devido a uma corrupção individual (física ou moral), levando ao prazer em coisas contrárias à natureza humana (*contra naturam speciei*). No artigo 8, ele afirma que deleitações podem ser contrárias entre si, não apenas materialmente, mas formalmente, quando seus objetos têm diversa *ratio delectabilitatis*, assim como a tristeza (*tristitia*) se opõe à deleitação como uma quietude violenta à natural.

A partir da questão 31, já pode-se concluir que a Tomás estabelece uma distinção forte entre os prazeres sensíveis e intelectuais. O deleite é uma paixão da alma, vinculado ao apetite sensível; porém existe um apetite intelectual, que é exclusivo do ser humano enquanto animal-rationais. Além disso, se fez uma hierarquia dos prazeres, na qual ele afirma uma existência superior *secundum se* dos espirituais, mas que os seres humanos, devido ao corpo, podem acabar considerando os melhores prazeres sensíveis. E, por fim, graças ao corpo humano – que é corruptível – alguns prazeres não naturais podem se tornar contrários à natureza humana.

Tendo lidado com o prazer em si e sua natureza, partir-se-á à questão 32, que tem como fio condutor a questão: “quais são as causas do prazer?”. Em *S. theol.*, I-II, q. 31, pr., Tomás investiga oito possíveis causas de prazer: *operatio* (operação); *motus* (movimento); *spes et memoria* (esperança e memória); *tristitia* (tristeza); *actiones aliorum* (as ações dos outros); *benefacere alteri* (o bem fazer ao outro); *similitudo* (similitude); *admiratio* (admiração). Em *S. theol.*, I-II, q. 32, a. 1, rep., Tomás reafirma que são necessárias duas coisas ao prazer: (i) a consecução (*consecutivo*) do bem e (ii) o conhecimento dessa aquisição¹¹⁴. Em seguida, ele conclui que a *operatio* é central para ambos, pois tanto a cognição quanto o uso do bem

¹¹⁴ *Ad delectationem duo requiruntur, scilicet consecutio boni convenientis, et cognitio huiusmodi adeptionis.*

alcançado são operações; até o prazer de ter algo depende de operar, ou seja, o próprio prazer de ter algo depende de saber usar o que se possui. O prazer, efetivamente, requisita consciência e posse de um bem, que se realizam através de operações.

Apoiando-se em Cajetano (1889, p. 223-225), Miner (2009) e Sevier (2015), estabelece-se que a *operatio* funciona como a causa direta do prazer. Isso implica que todas as outras fontes de deleite são, na verdade, derivadas da *operatio* e que atuam como causas indiretas do deleite. Como bem afirma Sevier (2015, p. 55), o prazer do belo está intimamente conectado à cognição, o prazer, por outro lado, surge da consecução de um bem combinado com a consciência dessa obtenção. Mas, disso nota-se que se o prazer advém da consecução de um bem, necessariamente a beleza é apenas prazerosa enquanto algo bom, em outras palavras, a beleza seria uma causa indireta do prazer. Porém, é válido de se lembrar que a diferença do belo e do bem é racional, assim, se a beleza é o bem mas em uma relação cognitiva, então ela é causa direta do prazer.

A apreensão do belo envolve, necessariamente, a cognição¹¹⁵. O que se pode concluir é que um objeto é apreendido de diversos modos, seja como bem (objeto do desejo) seja como belo (objeto cognitivo). Aliás, que o prazer do belo é exclusivamente um prazer cognitivo e sensorial, em outras palavras, não é que a beleza seja um prazer enquanto material, mas sim um bem apreendido cognitivamente que resulta em prazer¹¹⁶. Em *S. theol.*, I-II, q. 27, a. 1, ad 3, Tomás afirma que o belo aquietta também os apetites através da visão e da sensação; donde Sevier (2015, p. 56) afirma que se chama de belo o objeto adquirido e apreendido como bem por via da visão, da audição e do intelecto. O belo se relaciona, efetivamente, aos prazeres, pois o belo adiciona para o bem a cognoscibilidade. O que se pode concluir é que há uma dimensão de prazer que se resulta diretamente e indiretamente do belo. Diretamente enquanto o belo é ontologicamente idêntico ao bem; indiretamente por adicionar a dimensão cognitiva ao bem. Em outras palavras, a beleza é causa direta de prazer porque na realidade é a mesma que o bem, mas é causa indireta porque opera por meio da cognição intelectual adicionada ao bem pelo belo.

No curso dos artigos da *quaestio* 33, Tomás procura demonstrar quais são os efeitos advindos do prazer. Examinaremos quatro artigos desta questão: *articuli* 1, 2, 3 e 4. Segundo Sevier (2015, p. 56), há uma distinção crucial logo no início da *quaestio*, proposta por Miner: os três primeiros artigos tratam do prazer como causa eficiente e o quarto como causa final.

¹¹⁵ Cf. *S. theol.*, I, q. 5, a. 4, ad 1 & I-II, q. 27, a. 1, ad 3.

¹¹⁶ Em *S. theol.*, I-II, q. 31, a. 6, rep., Tomás afirma que os prazeres racionais são específicos ao ser humano, e que o prazer sensível é comum a todos os animais.

Em *S. theol.*, I-II, q. 33, a. 1, Tomás buscava responder se a dilatação (*dilatatio*) é um efeito próprio do prazer. Em I-II, q. 33, a. 1, rep., ele conclui que a *dilatatio* é um efeito metafórico do prazer, como um movimento (*motus*) à largura (*ad latitudinem*), explicado pelos seguintes aspectos: um aspecto apreensivo, pois o humano ao perceber que alcançou bem gera uma dilatação; um aspecto apetitivo, pois ao se aquietar na coisa deleitável, ocorre uma dilatação interior para acolher o objeto plenamente. Assim, Tomás conclui que a dilatação é um efeito próprio do prazer, pois este expande a alma tanto pela percepção de um bem alcançado quanto pelo repouso afetivo nele. Em I-II, q. 33, a. 2, Tomás busca responder se o prazer incita o desejo por mais prazer. Em I-II, q. 33, a. 2, rep., ele demonstra que o prazer pode causar desejo de si mesmo por duas maneiras: prazer em ato (*in actu*), que não causa o desejo por si, a menos que o objeto seja possuído parcialmente, i.e., se desejarmos algo por inteiro enquanto apreendemos outro algo; prazer na memória (*in memoria*), que gera o desejo, pois naturalmente se deseja reviver memórias passadas. Aliás, ele reforça a distinção entre prazeres corporais e espirituais: os corporais têm um limite de saturação; os prazeres intelectuais alcançam seu maior deleite na perfeição, reiterando sua superioridade.

Em I-II, q. 33, a. 3, Tomás busca responder se o prazer impede o uso da razão. Em I-II, q. 33, a. 3, rep., ele afirma que sim, pode impedir, mas depende do tipo de prazer. Há prazeres intelectuais, que ajudam a razão, porque aumentam a atenção no ato intelectual e encorajam a busca de conhecimento. Citando Aristóteles, há prazeres sensíveis que, de três modos distintos, podem impedir a razão: distração, pois a mente se concentra excessivamente no prazer; contrariedade, pois alguns prazeres excessivos são contrários à ordem racional; alteração corporal, pois o corpo sofre mudança sensoriais de acordo com o prazer e, assim, prejudica as faculdades sensíveis, removendo temporariamente a boa aplicação da razão. Em I-II, q. 33, a. 4, Tomás busca responder se o prazer pode aprimorar a operação (atividade). Em I-II, q. 33, a. 4, rep., ele demonstra que o prazer aprimora a atividade de dois modos: como um fim, ou seja, o prazer é um bem adicional que completa a operação, trazendo repouso do apetite no bem já alcançado; da parte da causa do agente, pois quem sente prazer se dedica melhor à atividade e, assim, a executa com mais diligência.

Antes de se passar aos apontamentos finais deste presente capítulo, pode-se levantar rapidamente algumas conclusões acerca dessa seção. Primeiramente, o prazer é uma *passio animae*, definido como movimento do apetite sensível decorrente da apreensão do bem conatural àquele que apreende: surgindo com a consecução do bem combinado com a posse do bem e a consciência da aquisição do bem. Em segundo lugar, há uma distinção entre o prazer sensível (*delectatio*) e o prazer intelectual (*gaudium*): enquanto esse é exclusivo aos seres

racionais, associado à vontade, aquele se vincula aos apetites sensíveis e concupiscíveis, comum ao gênero animal. Aliás, o prazer intelectual é o prazer superior do *quoad nos*. Em terceiro lugar, a *operatio* é a causa central do prazer, pois o ato de conhecer ou usufruir do bem alcançado gera deleite, as demais causas são indiretas e derivam da operação. No caso do belo, a operação cognitiva é o cerne da apreensão do belo, como se viu. Por fim, há os efeitos do prazer na alma, a saber, a *dilatatio* que é a expansão metafórica pela percepção do bem conquistado e repouso afetivo nele e cada prazer possui efeitos distintos na razão humana de acordo com si.

III.III Apontamentos finais

A partir dos trechos analisados nesse capítulo, antecipadamente pode-se concluir que há uma natureza cognitiva sensível e imaterial resultante do prazer da apreensão do belo, a apreensão se inicia pelos sentidos externos (especialmente a visão e a audição) e se completa pela potência cogitativa. Esta faculdade exerce um papel fundamental nessa apreensão, pois ela é responsável pela *collatio* das intenções individuais e a integração das qualidades sensíveis de forma não confusa: apenas a potência cogitativa as reúne e as julga em intenções individuais que permitem apreender o objeto de forma completa. Há uma dualidade no prazer da apreensão do belo. Há o prazer direto, porque, ontologicamente, o *pulchrum* é idêntico ao *bonum*; logo, deleita como um bem já alcançado; há o prazer indireto, pois o belo introduz um elemento cognitivo extra: não basta a sensação, mas o juízo de inteligibilidade acresce uma alegria reflexiva, que torna o prazer mais perfeito. A *vis cogitativa* e *delectatio* se conectam ao compreender que o prazer é um movimento do apetite sensível, e a cogitativa fornece uma cognição acerca da sensibilidade que orienta esse apetite a ver o sensível como fim ou princípio do movimento.

Na questão acerca dos prazeres, vê-se a existência de uma hierarquia: o prazer intelectual (*gaudium*), resultante da cognição, é colocado como mais nobre e adequado; em seguida, o prazer sensorial (*delectatio*), resultante da harmonia entre o sentido e o objeto material apreendido. Há uma causalidade no prazer: o belo introduz um elemento cognitivo extra ao *bonum*: não basta a sensação, mas o juízo de inteligibilidade acresce uma alegria reflexiva, que torna o prazer mais perfeito. Esse prazer impacta diretamente a alma humana, pois a dilatação é uma expansão expressada metaforicamente pela percepção da harmonia conquistada e repouso afetivo nela.

CONCLUSÕES

Após o percurso traçado ao longo dos três capítulos, pode-se fazer a síntese dos resultados da presente pesquisa. O fio condutor deste trabalho foi a inquirição do estatuto do *pulchrum* na *Summa Theologiae*. Após a investigação de diversas citações na *Summa*, evidencia-se que, embora Tomás de Aquino nunca havia dedicado um tratado ao belo, ele articula, de modo coeso, desde a problemática transcendental do belo e suas características até a sua realização na psicologia da apreensão humana, consolidando um debate de notável riqueza filosófica.

O que conduziu a pesquisa, no Capítulo I, foi a análise da querela da transcendentalidade do belo na *Summa Theologiae*. Constatou-se que a *Summa* não oferece nenhuma resposta definitiva a essa problemática e que, de fato, ela deixa o debate em aberto. O capítulo expôs as diversas posições acerca do belo enquanto um transcendental. Revisar-se-á, brevemente, as posições dos autores do século XX. Primeiramente, Maritain (1920) defende que o belo é transcendental, identificando-o com o bem (*bonum*) e descrevendo-o como o “esplendor do ser”. Pouillon (1945) argumenta que Tomás evoluiu em seu pensamento: inicialmente não incluiu o belo como transcendental, depois o fez no comentário a Dionísio, mas não o manteve na *Summa*. Kovach (1963) apresenta três argumentos a favor da transcendentalidade do belo: (i) definição metafísica (integridade, proporção, clareza); (ii) predicabilidade universal; (iii) identidade com o bem. De Bruyne (1947) destaca a objetividade, universalidade e relação com o bem como indícios da transcendentalidade. Eco (1970) argumenta que a lista de transcendentais em Tomás não é exaustiva e que o belo tem um papel implícito, especialmente após a influência neoplatônica. E, por último, Aertsen (1996) rejeita o belo enquanto transcendental, argumentando que ele não acrescenta nada novo ao ser além do que já é expresso pelo bem e pelo verdadeiro.

Agora, sobre as posições dos autores do século XXI, primeiramente, Ivanov (2006), ele reconhece a identidade do belo e bem, mas nega que o belo seja um transcendental, pois Tomás o restringe aos sentidos e o faz ser apenas um tipo de bem. Campana (2008) defende que o belo é relacional e sintetizador dos transcendentais, com ênfase na clareza como esplendor do ser. Sevier (2015) cria um silogismo para pensar sobre a transcendentalidade do belo: se o ser é convertível com o bem, e o bem com o belo, então o belo é convertível com o ser. Monachese (2016) afirma que o belo envolve uma dimensão afetivo-cognitiva única, não redutível ao bem ou ao verdadeiro. Calvo (2018) vê o belo como manifestação dos outros transcendentais, não

como um transcendental autônomo. Por fim, Haan (2020) defende uma leitura construtiva, afirmando que o belo acrescenta uma dimensão cognitiva e prazerosa ao ser.

Resumidamente, por um lado, os autores contra a transcendentalidade do belo criaram o “argumento do silêncio”: Tomás nunca o nomeou como transcendental e não há evidência textual para a convertibilidade do belo com o ente, apenas com o bem. Além disso, afirmam que o belo não adiciona nada de novo ao ser que já não esteja contido no bem e, portanto, é redutível a ele; argumentam que o debate é uma projeção de preocupações estéticas modernas sobre o pensamento medieval. Os autores a favor da transcendentalidade do belo, por sua vez, geralmente argumentam que a identidade ontológica do belo com o bem implica sua transcendentalidade e que as características definidoras da beleza são universais e aplicáveis a todo *ens*. Além disso, segundo eles, o belo adiciona um aspecto novo não expresso por outros transcendentais: uma relação com a faculdade de conhecimento que gera prazer na própria contemplação e defendem que a ausência de uma declaração explícita de Tomás se deve a uma escolha metodológica ou a uma influência tardia do pensamento neoplatônico.

Quando se examina as passagens da *Summa*, chega-se as seguintes conclusões: em I, q. 5, a. 4, Tomás afirma que o belo e o bem são idênticos no sujeito, mas diferem conceptualmente (*ratione differunt*). O belo relaciona-se à cognição. Em I, q. 39, a. 8, ele usa as características definidoras do belo e o relaciona enquanto atributos divinos, aproximando-o também do *verum*. Por fim, em I-II, q. 27, a. 1, ad 3, ele reforça que o belo acrescenta ao bem uma ordem cognoscitiva, destacando seu papel único no prazer da apreensão. O que se conclui ao analisar o debate da transcendentalidade nos últimos dois séculos e a *Summa* é que, efetivamente, oferece argumentos tanto a favor quanto contra a transcendentalidade do belo. A influência do Aeropagita parece ser significativa, e o “silêncio” de Tomás não pode ser entendido como negação. A disputa da transcendentalidade do belo parece ser, por natureza, um debate em aberto, em outras palavras, sem resolução, com comentadores divididos em: os que veem o belo como transcendental; os que não o veem enquanto transcendental. A análise mostra que a posição de Tomás é complexa e não definitiva, permitindo leituras diversas que enriquecem esse debate filosófico. Portanto, o capítulo conclui que a *Summa* não oferece uma resposta definitiva, mas fornece um terreno fértil que justifica e enriquece a querela, tornando a discussão sobre o estatuto do belo um problema filosófico legítimo e central no pensamento tomista.

No Capítulo II, avançou da questão da transcendentalidade do belo para quais são as características necessárias de um *ens* para que ele seja belo. O belo se encontra em um *ens*, uma substância completa, resultando, de fato, de uma relação entre forma, matéria e acidentes.

Tomás não possui apenas um vocábulo para o belo, ele se utiliza dos seguintes termos: *pulchrum*; *pulchritudo*; *decorum*; *species*; por fim, *formositas*. Após analisar-se diversas passagens da *Summa* que utilizam desses termos, especificamente *pulchrum* e *pulchritudo*, se encontrou algumas características que Tomás usa para definir o belo, e é à análise dessas características que o capítulo se dedica. Sobre a primeira característica, (i) a *debita proportio* (devida proporção) se equivale a *consonantia* (harmonia) e *commensuratio* (comensuração). Ela possui dois sentidos: o estrito que é a relação quantitativa de alguma coisa; o amplo que é uma relação qualitativa ou metafísica. Ela se refere a como o *ser* tem suas partes configuradas quantitativamente e qualitativamente entre suas partes, para que elas sejam bem proporcionadas entre si de acordo com a natureza e a finalidade do ser. A segunda característica investigada, (ii) a *convenientia* (conveniência/adequação) se manifesta como uma relação direta de proporção (*proportionis*) ou como uma semelhança de relações (*porportionalitas*), sendo o fundamento da predicação analógica. Quando Tomás usa a beleza juntamente a essa característica, ele a coloca como uma “boa disposição” (*habitus*), que é uma condição adequada à natureza ou ao fim de um sujeito. Assim como a virtude é a disposição adequada da alma, a beleza e a saúde são as devidas disposições do corpo.

Sobre a terceira característica, (iii) a *similitudo* (semelhança) é definida como a semelhança ou concordância no que diz respeito à forma ou qualidade, Tomás descreve diversos tipos de semelhança: a perfeita, a imperfeita e a por analogia. A semelhança é implicada pelo conceito de imagem (*imago*), pois uma imagem é bela quando representa perfeitamente seu modelo. A razão de ser da imagem (*ratio imaginis*) reside na imitação (*imitatio*), que requer semelhança. No conhecimento, não é necessária uma similitude ontológica, mas sim uma relação de representação entre a ideia e a coisa conhecida. Sobre a quarta característica (iv) a *integritas sive perfectio* (integridade ou perfeição) são interdependentes, a integridade possibilita a perfeição. A *perfectio* significa que algo está plenamente em ato e nada lhe falta segundo seu modo de ser. A *perfectio prima* refere-se à forma substancial da coisa, enquanto a *perfectio secunda* refere-se à sua operação e finalidade. A *integritas* é a ausência de partes faltantes; coisas “feitas em pedaços” são feias. A integridade é a condição material necessária para a perfeição, mas não é um sinônimo exato, pois a perfeição é a plena atualização da forma. Resumidamente, uma coisa não pode ser bem proporcionada se não for primeiro íntegra. A integridade refere-se à plenitude ontológica, enquanto a proporção se refere ao ordenamento correto das partes existentes.

Sobre a quinta característica, (v) a *figura* (figura ou contorno) é a terminação da quantidade (*terminatio quantitatis*), ou seja, o limite ou contorno que uma forma impõe à

matéria. A figura distingue indivíduos da mesma espécie e, junto com a cor, pertence à beleza quando é conveniente à natureza da coisa. Atua como o “acabamento” do ser na matéria, delimitando as outras características como proporção e integridade. Por fim, (vi) a *claritas* (claridade) se relaciona à luz (*lux*) que Tomás distingue em dois sentidos: a luz física e a luz metafísica-espiritual. O primeiro significa aquilo que manifesta à visão; o segundo significa aquilo que manifesta a qualquer tipo de cognição. Também, na teoria da luz de Tomás de Aquino, a diferenças acerca de como ele denomina os tipos de luz: *lux* é a fonte luminosa em si (como o sol); *lumen* é a luz recebida em um meio; e *splendor* é a luz refletida em uma superfície. A *claritas*, no sentido físico, se relaciona com a cor brilhante e bem proporcionada, que é manifestada quando a luz (*lux*) atualiza a cor potencial de um corpo, tornando-a visível. No sentido metafísico-espiritual, refere-se à manifestação da forma à inteligência, ou seja, à cognoscibilidade de um ser. Neste aspecto, Deus é a fonte de toda claridade, e a forma de cada coisa é uma participação dessa “claridade divina”.

Todas essas características demonstram que, na *Summa Theologiae*, o belo possui um certo fundamento objetivo e estrutural na realidade, todavia, como essas características se relacionam entre si? A análise das características, no Capítulo II, permitiu à presente pesquisa formular a seguinte ordem de progressão dessas características: a *debita proportio* seria a primeira¹¹⁷, porque estabelece uma relação e a medida entre as partes da coisa, ela é o fundamento de qualquer relação que limita a quantidade e permite que as partes de um todo concordem entre si. A *convenientia* é segundo a proporção, em outras palavras, uma proporção só é bela se for conveniente ou adequada à natureza específica da coisa. A *convenientia* segundo a forma é a *similitudo*, ou seja, algo é belo de acordo com a *semelhança* de acordo com a sua forma. Em seguida, para que um corpo tenha unidade no ser em suas proporções, não basta que ele seja contínuo; ele precisa de *integritas*, ela é o que garante que ao todo não falte nenhuma parte essencial. Ela afasta a “diminuição ou falta”. A *perfectio* é a “forma do todo” que surge diretamente dessa integridade das partes. Um ser só é perfeito quando é substancialmente completo e íntegro. O contorno material desse ser se dá, em seguida, pela *figura*, que é como se fosse um acabamento qualitativo e quantitativo do ser. Ela pega a substância já íntegra e perfeita e lhe dá um limite externo definido, uma forma física final de acordo com as outras características. Por fim, a *claritas* é a manifestação e a cognoscibilidade do *ens*. Uma vez que o *ens* está íntegro, proporcional, bem contornado e adequado à sua natureza, sua perfeição

¹¹⁷ Cf. Ivanov, 2006, p. 140.

interna pode ser cognoscível (brilhar, manifestar-se), seja pela luz que torna a cor visível ou pela inteligibilidade que se manifesta à razão.

A partir disso, demonstra-se que Tomás, de fato, fornece um tratamento coerente do belo na *Summa*, mesmo que não sistematizado em um tratado. Essas características não são uma definição essencial do que é a beleza, mas sim “descrições nominais” que apontam para sua essência. Não é válido, aliás, reduzir essas seis características, na *Summa*, assim como diversos outros intérpretes fizeram, pois o próprio Tomás demonstra maior flexibilidade em sua abordagem.

No Capítulo III, procurou-se investigar como Tomás explica, através de sua psicologia, o prazer (*delectatio*) advindo da apreensão do belo. Em outras palavras, a dimensão objetiva do belo abordada no capítulo anterior foi conectada à dimensão subjetiva (ou cognitiva), ao investigar a natureza do prazer. Diversos intérpretes forneceram diferentes interpretações acerca do prazer advindo da apreensão do belo. A via que conduziu a investigação nesse capítulo foi a proposta por Fearon (1945) e Ivanov (2006; 2024), que destacam a potência cogitativa, e Sevier (2015), que propõe uma rica análise sobre o prazer na filosofia tomasiana.

Primeiramente, a coisa gera uma impressão nos sentidos externos¹¹⁸, e o prazer sensível inicial surge porque os próprios cinco sentidos externos são uma “certa proporção” e se deleitam com objetos ao conhecê-los, objetos que são proporcionais a eles. Após, o conhecimento sensível desse objeto não se limita a esses sentidos. Todos os sentidos (externos e internos) percebem as coisas pelas seguintes qualidades que as tornam cognoscíveis: *sensibilia propria*, que é um tipo de percepção específica de apenas um sentido; *sensibilia communia*, qualidades percebidas por mais de um sentido como o contorno, o movimento, o número e o repouso; por fim, *per accidens*, que é o significado atribuído de uma qualidade. Essas informações são processadas pela potência cogitativa (um sentido interno) para serem totalmente compreendidas. Nos humanos, ela é a potência que julga e compara (*collatio*) os sensíveis (próprio, comum e por acidente) e as intenções individuais (como utilidade ou perigo). Essa faculdade sensível interna julga a conveniência do objeto, relacionando-o ao apetite e preparando o juízo intelectual. Ela permite apreender a proporção, o contorno e a harmonia do objeto, as características definidoras da beleza.

O belo objeto ao ser apreendido e julgado conveniente, o apetite é incitado ao objeto e, por conseguinte, o repouso do apetite no bem ou objeto desejado resulta em prazer¹¹⁹. O prazer é uma paixão da alma (*passio animae*), literalmente um sofrer da alma. Tomás distingue o

¹¹⁸ Cf. *S. theol.*, I, q. 5, a. 4, ad 1; I-II, q. 27, a. 1, ad 3.

¹¹⁹ Cf. *S. theol.*, I, q. 5, a. 6; I-II, q. 25, a. 2.

deleite (*delectatio*), que é um prazer sensorial ligado aos apetites sensíveis, da alegria (*gaudium*), um prazer superior, racional e espiritual, exclusivo dos seres intelectuais e ligado à vontade. Embora os prazeres espirituais sejam superiores em si mesmos, os corporais podem parecer mais intensos para os seres humanos (*quoad nos*). A operação (*operatio*) é a causa central de todo prazer, pois ele surge da consecução de um bem e da consciência dessa obtenção. Entre os efeitos do prazer estão a dilatação (*dilatatio*), uma expansão metafórica da alma para acolher o bem alcançado, e o aperfeiçoamento da própria operação.

Ademais, conclui-se que o prazer resultante da apreensão do belo possui uma dupla natureza: uma direta e uma indireta. A direta, por um lado, ocorre porque o belo é ontologicamente idêntico ao bem. Ao apreender o belo, apreende-se um bem, e a posse de um bem é causa direta de prazer. A indireta, por sua vez, ocorre porque o belo adiciona uma dimensão cognitiva ao bem. A potência cogitativa, ao julgar e integrar os sensíveis (próprio, comum e por acidente), proporciona uma cognição completa do objeto que orienta o apetite. Este juízo de inteligibilidade acrescenta uma “alegria reflexiva” que torna o prazer mais perfeito do que a simples sensação. Aliás, não se pode dizer que o prazer da beleza, na *Summa*, seja apenas o prazer racional, pois explicitamente Tomás demonstra, como se viu, que na cognição do belo são necessários os sentidos que, efetivamente, são certas proporções e que se agradam ao conhecer proporcionalmente os objetos.

Por fim, observa-se que há uma relação intrínseca entre as características objetivas do belo e sua apreensão subjetiva, pois é necessário que ele seja proporcional, adequado, conveniente, semelhante à representação, íntegro, bem contornado e claro para, então, ser belo e ser apreendido enquanto belo pela alma humana. Esses aspectos objetivo e subjetivo do belo são consequentes reciprocamente, pois não se pode ter as qualidades objetivas do belo (a causa) sem que elas levem à experiência subjetiva do prazer (o efeito) e não se pode ter a experiência de prazer ao ver algo belo (o efeito) sem que ela seja gerada pelas qualidades objetivas daquela coisa (a causa)¹²⁰.

Essas características objetivas codificam a estrutura do *ens*, em outras palavras, o tornam “apto” a ser apreendido enquanto um objeto belo. E são as faculdades da alma que, de fato, decodificam essa estrutura, passando dos sentidos internos à potência cogitativa. Por fim, resulta-se desse processo o prazer: diretamente, porque o objeto é um bem, e indiretamente (de forma mais perfeita), porque o ato de decodificar com sucesso a estrutura clara e ordenada do objeto é uma operação perfeita e, por isso, inerentemente prazerosa.

¹²⁰ Cf. Ivanov, 2006, p. 145.

BIBLIOGRAFIA

Referências primárias

AQUINO, Tomás de. **Summa Theologiae: Prima Pars** (Quaestio L-CXIX). Editado com comentários de Tomás de Vio (Cardeal Cajetano). Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1889.

_____. **Summa Theologiae: Secunda Secundae** (Quaestio CXXIII-CLXXXIX). Editado com comentários de Tomás de Vio (Cardeal Cajetano). Romae: Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1899.

_____. **Summa theologiae**. Curato da P. Caramello. Taurini [Torino], Marietti, 1926.

_____. **Suma de teologia: [primeira parte - questões 84-89]**. Tradução e introdução Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2004.

_____. **Opera Omnia**. Navarra: Corpus Thomisticum, 2019. Disponível em: <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.

Referências secundárias

AERTSEN, J. A. **Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas**. Leiden - New York - Köln, Brill, 1996.

AUGUSTINUS. **De Trinitate libri quindecim**. Patrologia Latina Tomus 42. Turnhout: Brepols, 1992.

BASCHAB, C. R. **A Manual of Neo-Scholastic Philosophy**. St. Louis: B. Herder Book Co., 1923.

CALVO, A. D. **Sobre el concepto de beleza en Santo Tomás de Aquino**. 2018. Tese (Mestrado em Estudos Avançados em Filosofia) - Faculdade de Filosofia e Letras, Universidade de Salamanca, Salamanca, 2018.

CAMPANA, S. J. La trascendentalidad de lo bello en Santo Tomás de Aquino: La actualidad de la via pulchritudinis. **Studium**, v. 2, p. 39-68, 2008.

CUSTÓDIO, M. A. D. O projeto dos transcendentais em De veritate I, 1. **Philosophos**, v. 27, n. 1, p. 1-18, 2022.

CZAPIEWSKI, W. **Das Schöne bei Thomas von Aquin**. Freiburg: Herder, 1964.

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.

DE BRUYNE, E. **The Esthetics of the Middle Ages**. Translated by E. B. Hennessy. New York: Frederick Ungar Publishing Co., 1969. Originalmente publicado como *L’esthétique du Moyen Age* (Louvain, 1947).

DE MUNNYNCK, M. “L’esthétique de St. Thomas”. In: **S. Tommaso d’Aquino**, Milano, Vita e Pensiero, 1923.

ECO, U. **Il problema estetico in Tommaso d’Aquino**. Milano, Bompiani, 1970.

FEARON, J. “The Lure of Beauty”. In: **Thomist**, 8(1945), 149-184.

GILSON, E. **Elements of Christian Philosophy**. New York, Doubleday and Co., 1960.

_____. **O tomismo: introdução à filosofia de Santo Tomás de Aquino**. Tradução de Juvenal Savian Filho. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2024.

HAAN, D. D. Beauty and Aesthetic Perception in Thomas Aquinas. In: RAMOS, Alice (Ed.). **Beauty and the Good: Recovering the Classical Tradition from Plato to Duns Scotus**. Washington: CUA Press, 2020. p. 288-318.

HEGEL, G. W. F. Lições sobre a Estética: Introdução. Tradução de Marco Aurélio Werle. São Paulo: **Cadernos de Tradução**, n. 1, Departamento de Filosofia da USP, 1997.

IVANOV, A. **A noção do belo em Tomás de Aquino**. 2006. 163 f. Tese (Doutorado em Filosofia) –Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.

_____. Vis cogitativa e ars em Tomás de Aquino. In: STORCK, Alfredo (Org.). **Mediaevum I: estudos de filosofia medieval**. Pelotas: NEPFil Online; Editora UFPel, p. 237-253, 2024.

KIRCHOF, Edgar Roberto. **Estética antes da estética: de Platão, Aristóteles, Agostinho, Aquino e Locke a Baumgarten**. Canoas-RS: Ed. ULBRA, 2003.

KOVACH, F. J. **Die Ästhetik des Thomas von Aquin**. Berlin, De Gruyter, 1961.

_____. "The Transcendentality of Beauty in Thomas Aquinas". In: **Die metaphysik in Mittelalter**, Berlin, De Gruyter, p. 386-392, 1963.

LANDIM FILHO, Raul. Questões sobre a percepção sensível em Tomás de Aquino: consciência sensível e similitude intencional. **discurso**, v. 53, n. 2, p. 14-44, 2023.

MARITAIN, J. **Art et scolastique**. Paris: La Librairie de l'Art Catholique, 1920.

MERCIER, C. D. **Cours de Philosophie: Métaphysique Générale ou Ontologie**. 6. ed. Louvain: Institut Supérieur de Philosophie, 1919.

MINER, R. **Thomas Aquinas on the Passions: A Study of Summa Theologiae 1a2ae 22–48**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

MONACHESE, A. **Tommaso d'Aquino e la bellezza**. Roma: Armando Editore, 2016.

MUSZALSKI, H. La aprehensión collativa de la estimativa natural en Tomás de Aquino. **Espíritu**, v. 69, n. 160, p. 291-310, 2020.

PAZOS, M. **A definição de verdade em Tomás de Aquino: um estudo sobre *De veritate*, 1, 1 e *Summa Theologiae*, I, 16, 1**. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2017.

_____. "SECUNDUM PRAECONCEPTIONEM INTELLECTUS DIVINI": Ideias divinas e a noção de verdade em Summa Theologiae, I, 16, 1. **Dissertatio**, v. 47, p. 173-186, 2018.

PERLER, Dominik. Disembodied Cognition and Assimilation: Thirteenth-Century Debates on an Epistemological Puzzle. **Vivarium**, v. 57, n. 3-4, p. 317–340, 2019.

POUILLON, H. “La beauté, propriété transcendente chez les scolastiques (1220-1270)”. In: **Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age**, p. 263-314, 1946.

SEVIER, C. S. **Aquinas on Beauty**. Lanham: Lexington Books, 2015.

STEENBERGHEN, F. van. **Ontologie**. Louvain. Publications Universitaires de Louvain, 1952.

STUMP, E. **Aquinas**. Londres: Routledge, 2003.

THOMAS-LEXIKON. 3. ed. Pamplona: Universidade de Navarra, 2008. Disponível em: Corpus Thomisticum. <https://www.corpusthomisticum.org/>.

URRÁBURU, J. J. **Ontologia**. Romae, Vallisoleti, F. Melandri, 1891, vol.2.