

A QUESTÃO DA TRANSCENDENTALIDADE DA NOÇÃO DE *PULCHRUM* NA FILOSOFIA DE TOMÁS DE AQUINO

THE TRANSCENDENTALITY QUESTION ABOUT *PULCHRUM* NOTION
IN THOMAS AQUINAS' PHILOSOPHY

Thiago Soares Leite*

RESUMO: Atualmente, um dos assuntos mais discutidos da filosofia de Tomás de Aquino é a respeito do *pulchrum*. Há uma forte tendência a assumi-lo como um transcendental. Jan Aertsen, em sua obra *A Filosofia Medieval e os Transcendentais*, demonstra que o *pulchrum* não pode ser um transcendental se “transcendental” for tomado no mesmo sentido que Aquino o utiliza. Neste artigo, objetivamos apresentar a hipótese de Aertsen acerca do aspecto não-transcendental do *pulchrum*.

PALAVRAS-CHAVE: Transcendentais. Metafísica. Tomás de Aquino.

ABSTRACT: Nowadays, one of the most discussed subjects of Thomas Aquinas' philosophy is about *pulchrum*. There is a strong tendency in taking it as a transcendental. Jan Aertsen demonstrates in his book *Medieval Philosophy and the transcendentals* that *pulchrum* can not be a transcendental if “transcendental” is taken in the same sense as Aquinas uses it. In this paper, we aim to present Aertsen's hypothesis concerning the non-transcendental aspect of *pulchrum*.

KEY WORDS: Transcendentals. Metaphysics. Thomas Aquinas.

A questão sobre a transcendentalidade do *pulchrum* (o belo) no pensamento de Tomás de Aquino nos coloca frente a um paradoxo. O tema do *pulchrum* ocupa um lugar marginal em sua obra: Tomás não dedica uma única *quaestio* separada a esse tema; em nenhum dos três textos em que o Aquinate aborda, em conjunto, a teoria dos transcendentais, a saber, *In I Sent.* d. 8, q. 1, a. 3, *De Veritate* q. 1, a. 1 e *De Veritate* q. 21, a. 1, o *pulchrum* é mencionado como uma propriedade transcendental; por fim, em nenhum outro texto, a transcendentalidade do *pulchrum* é explicitamente estabelecida. Contudo, nas investigações tomistas do século XX,

* Doutorando em Filosofia/PUCRS – Bolsista e pesquisador/CNPq. Contato: thiagoleiteuerj@hotmail.com

nenhum outro transcendental é mais estudado do que o *pulchrum*, sendo que a maioria dos estudiosos modernos afirma a transcendentalidade desta noção.

Contra as pretensões da crítica contemporânea, uma objeção óbvia deve ser feita: se o *pulchrum* é, de fato, um transcendental, por que Tomás o omite na famosa exposição realizada em *De Verit.* q. 1, a. 1? Segundo os críticos, tal fato ocorrera porque o Aquinate só teria descoberto a transcendentalidade do *pulchrum* ao comentar o *De divinis nominibus* do Pseudo-Dionísio Areopagita, comentário esse realizado posteriormente à redação do *De Veritate*¹.

Não obstante, para sabermos se a crítica contemporânea deve ser considerada concorde com o pensamento de Tomás, devemos, antes de tudo, determinar qual modo geral (*modus generalis*) de ser do ente o *pulchrum* expressa, se é que expressa algum, e que os demais transcendentais não expressam. Neste sentido, o presente artigo tem por finalidade explicitar, contra os críticos, a tese de Jan Aertsen² segundo a qual o *pulchrum* não se constitui em uma propriedade transcendental e que a tese defendida pela crítica não encontra apoio nas fontes tomasianas.

a) A dedução dos transcendentais em *De Veritate* q. 1, a. 1

O texto do *De verit.* q. 1, a. 1 faz distinção entre dois modos de dizer o ente (*ens*). De acordo com o primeiro, nomeado de modo especial (*modus specialis*), *ens* divide-se nas dez categorias. Elas apresentam graus de entidade diversos, pelos quais os modos de ser (*modi essendi*) são considerados³. Estes modos são ditos “especiais”, pois cada categoria restringe conceitualmente o conceito de ente (*ratio entis*) a um *modus specialis essendi* (modo especial de ser). Tomás exemplifica essa tese com o termo “substância”. Este termo não acrescenta

¹ Sabe-se que a redação das *Quaestiones disputatae De Veritate* foram escritas entre 1256-9, ao passo que o Comentário ao *De divinis nominibus* pode ser datado cerca de dez anos mais tarde, entre 1265-7. Convém notar que a obra de Torrell nos serviu de fonte para as datas relativas às obras de Tomás. Neste sentido, seguimos as datações apresentadas por este autor em TORRELL. 1999, p. 385-417, pois, de acordo com o Luis Alberto De Boni, este autor, por ser o mais atualizado, pôde confrontar o trabalho de autores como Mandonnet, Grabmann e Weisheipl com as recentes pesquisas. Cf. DE BONI. 2003, p. 89, nota 91.

² Cf. AERTSEN. 2003, p. 325-47. Gostaríamos de registrar aqui que o presente artigo é em muito devedor da tese apresentada pelo Prof. Aertsen nas referidas páginas de seu estudo sobre os transcendentais em Tomás de Aquino.

³ Cf. TOMÁS de Aquino. *De verit.* q. 1, a. 1, co: “Pois existem diversos graus de entidade, segundo os quais os diversos modos de ser são considerados e, junto a estes modos, consideram-se diversos gêneros” [Sunt enim diversi gradus entitatis, secundum quos accipiuntur diversi modi essendi, et iuxta hos modos accipiuntur diversa

<i>Intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	V.2 - No.1	Junho 2009	pp. 233-244
-----------------	-------------------	--------------	------------	---------------	-------------

nenhuma natureza a *ens*. De fato, tudo o que existe é *ens*. Dessa forma, *ens* não pode ser considerado um gênero, ao qual possa ser acrescentada uma diferença. Contudo, o termo “substância” expressa um *modus specialis essendi entis* (modo especial de ser do ente), a saber, “ser ente por si”⁴.

Mediante o segundo modo, pode-se dizer o *ens* segundo seus modos gerais (*modi generales*), os transcendentais. Ao contrário dos *modi speciales*, os *modi generales* não restringem o termo *ens* a um *modus specialis essendi*. Antes, os transcendentais expressam o que “*ens*” não expressa por si, mas que todo ente é, independente de seu *modus specialis essendi*⁵. Duas características distinguem os *modi generales entis*, a saber: a identidade real e a distinção conceitual⁶. Segundo a primeira, os transcendentais remetem à mesma realidade e dizem-se convertíveis, ao passo que, de acordo com a segunda, há o acréscimo conceitual à noção de *ens* que, mesmo não sendo uma realidade acrescida na extensão desta noção, esse termo não descreve. Neste sentido, há uma ordem entre essas noções mediante a qual a posterior inclui conceitualmente a anterior.

Assim, os *modi generales* podem ser considerados de duas formas. De acordo com a primeira, *ens* é considerado absolutamente. Assim, a única predicação possível, por meio do modo da afirmação, é tomando a essência do ente, pela qual lhe é imposto o termo *res* (coisa). A distinção entre os termos *ens* e *res* consiste nisto: *ens* expressa o ato de ser (*actus essendi*) ao passo que *res*, a essência do *ens*. Tomado de modo absoluto, mas negativamente, *ens* se diz *unum* (uno), significando que todo ente é indiviso em si.

rerum genera]. Convêm notar que são de nossa autoria as traduções dos textos de Tomás de Aquino que figuram neste artigo.

⁴ Cf. TOMÁS de Aquino. *De verit.* q. 1, a. 1, co: “Pois “substância” não acrescenta ao ente alguma diferença que designe alguma natureza justaposta a ele, mas, pelo termo “substância”, exprime-se um certo modo especial de ser, a saber, ente por si; e assim é nos outros gêneros” [Substantia enim non addit super ens aliquam differentiam, quae designet aliquam naturam superadditam enti, sed nomine substantiae exprimitur specialis quidam modus essendi, scilicet per se ens; et ita est in aliis generibus.].

⁵ De fato, a Escolástica parece ter considerado a noção de “transcendental” como oposta à noção de “categorial”. Neste sentido, um ente que possua o acidente da brancura possui uma essência contraída pela categoria da qualidade, ao passo que um ente dito verdadeiro não apresenta nenhuma contração de sua essência. Nisto consiste a oposição entre os modos gerais do ente e seus modos especiais: enquanto estes contraem a essência do ente a um determinado modo de ser, aqueles em nada delimitam o ser do ente. Segundo Maestre, “el acto de ser suprera enteramente todo el orden de lo categorial (el ámbito de los “modos de ser”); es el acto que hace que algo sea, no de un modo u outro, sino que sea – en el sentido fuerte de existir – bajo cualquier modo. En la terminología tomista, se dice que el *actus essendi* es un acto “transcendental” porque transcende todo el orden de las categorías o tipos de entes, afectando al ente con independencia del tipo predicamental al que pertenezca. Dicho acto transcendental se refiere directamente al ente *en cuanto ente*”. MAESTRE. 1995, p. 441.

⁶ Para expressar a identidade real dos transcendentais, Tomás utiliza frequentemente as seguintes expressões: *in subiecto*, *secundum suppositum* e *secundum rem*. Por sua vez, para expressar a existência de uma distinção conceitual entre eles, a expressão mais empregada é *secundum rationem*.

<i>Intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	V.2 - No.1	Junho 2009	pp. 233-244
-----------------	-------------------	--------------	------------	---------------	-------------

A segunda forma de considerar os *modus generales entis* assume um único ente em relação a outro, e isto pode dar-se duplamente. O primeiro caso centra-se na noção de divisão: *ens* é dito *aliquid* (algo) no sentido de diferir de outro ente⁷. O segundo, pauta-se pelo ajustar-se (*convenire*) de um único ente a outro. Contudo, a única coisa que, de certo modo, é, por sua natureza, todas as coisas é a alma. Porém, existem duas potências na alma: a cognitiva e a apetitiva. Neste sentido, a conveniência do ente à potência cognitiva se expressa pelo termo *verum* (verdadeiro) ao passo que, em relação à potência apetitiva, a conveniência é expressa pelo termo *bonum* (bom).

Tomás de Aquino considera a alma humana uma substância espiritual. Neste sentido, os efeitos de *verum* e *bonum*, a saber, o conhecimento e a vontade, fundam-se nas relações entre ela e as coisas. De fato, o conhecimento implica a assimilação da coisa pelo intelecto, ao passo que a vontade indica a inclinação à coisa⁸. Dada a convertibilidade entre *verum* e *bonum*, constata-se um círculo. *Bonum* indica a perfeição da coisa. Algo move nosso apetite porque é perfeito em si. Ser perfeito em si significa ter atualizado todas as suas potências. Por sua vez, isto significa propiciar a perfeita assimilação de sua forma (conhecimento/*verum*). Contudo, na perspectiva da alma racional, *verum* é anterior a *bonum*, pois primeiro o homem conhece que a coisa é perfeita e, depois, a compreende como desejável. Afirma o Aquinate:

Contudo, o complemento de qualquer movimento ou operação está em seu término. Contudo, o movimento da potência cognitiva termina na alma: pois é necessário que o conhecido esteja no cognoscente pelo modo do cognoscente, mas o movimento da [potência] apetitiva termina na coisa; por isso é que o Filósofo coloca no terceiro livro *Sobre a Alma* certo círculo nos atos da alma, a saber, segundo o qual a coisa que está fora da alma move o intelecto e a coisa inteligida move o apetite e o apetite tende a esta a fim de retornar à coisa pela qual o movimento inicia-se. E [isso] porque “bom”, como foi dito, diz a ordem do ente ao apetite, contudo “verdadeiro” diz a ordem ao intelecto. Por isso, o Filósofo diz no sexto livro da *Metafísica* que o bem e o mal estão nas coisas, mas o verdadeiro e o falso estão na mente⁹.

Porém, o que subjaz à teoria do Aquinate? Aqui, é pressuposta a abertura transcendental do homem. A alma é o único ente que, por natureza, é capaz de se ajustar a todas as coisas. "A perfeição de uma substância intelectual é que ela também seja capaz de

⁷ É interessante notar que Tomás cinde a clássica definição aristotélica de *unum* (*Metafísica*, IV, 2, 1003 b 23-25), segundo a qual esta noção significa “ser indiviso em si e dividido dos outros”. Segundo o Aquinate, “dividido dos outros” não pertence ao *unum*, mas ao *aliquid*.

⁸ Cf. TOMÁS de Aquino. *In Met.* VI, lect. 4, n. 1234 e 1240; Id. *De verit.* q. 1, a. 2; Id. *ST I*, q. 16, a. 1.

⁹ TOMÁS de Aquino. *De verit.* q. 1, a. 2, co: “Complementum autem cuiuslibet motus vel operationis est in suo termino. Motus autem cognitivae virtutis terminatur ad animam: oportet enim quod cognitum sit in cognoscente per modum cognoscentis: sed motus [virtutis] appetitivae terminatur ad res; inde est quod philosophus in III de anima ponit circulum quemdam in actibus animae, secundum, scilicet, quod res quae est extra animam, movet intellectum, et res intellecta movet appetitum, et appetitus tendit ad hoc ut perveniat ad rem a qua motus inceptit. Et [hoc] quia bonum, sicut dictum est, dicit ordinem entis ad appetitum, verum autem dicit ordinem ad intellectum; inde est quod philosophus dicit VI *Metaphys.*, quod bonum et malum sunt in rebus, verum autem et falsum sunt in mente.”

<i>Intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	V.2 - No.1	Junho 2009	pp. 233-244
-----------------	-------------------	--------------	------------	---------------	-------------

assimilar as formas das outras coisas. Uma substância intelectual tem ‘mais afinidade’ com o todo das coisas do que qualquer outra substância”¹⁰.

Dito isso, analisemos a noção de *pulchrum*.

β) *Ratio pulchri*

Na *Summa theologiae*, Tomás, ao tratar da noção de *bonum*, apresenta a *ratio pulchri*: “mas o belo diz respeito à potência cognitiva, pois são ditas ‘belas’ as coisas que agradam ao serem vistas”¹¹. A partir desta definição, apreendem-se duas características, a saber: 1) se *pulchrum* é o que agrada, se é aquilo no qual o apetite descansa, então esta noção está ordenada ao apetite e, assim, também se estabelece uma relação com *bonum*, na medida em que este é o objeto próprio do apetite; 2) por sua vez, Tomás também relaciona *pulchrum* com a capacidade cognitiva ao relacioná-lo com a visão.

Cumpramos ressaltar que a definição tomasiana não implica na introdução de uma subjetividade na noção de *pulchrum*. A passagem “ao serem vistas” caracteriza a analogia da definição dessa noção com a definição de *bonum*, presente no mesmo texto: “bom é aquilo que todas as coisas desejam”¹². Semelhantemente à definição de *bonum*, que se dá *per posteriora*, isto é, mediante seu efeito próprio, a passagem “ao serem vistas” não define *pulchrum* por sua essência, mas por algo que lhe é posterior. A definição tomasiana não introduz uma condição subjetiva que determine o *pulchrum* mas a relação a seu próprio efeito. Concorre para corroborar essa afirmação a seguinte passagem do comentário ao *De divinis nominibus*: “algo não é belo porque o amamos, mas é amado por nós porque é belo e bom”¹³.

Devemos, portanto, colocar a seguinte questão: então qual seria a *ratio pulchri*? Na *Secunda secundae*, Tomás afirma que “concorre para a noção de belo tanto a claridade quanto a devida proporção”¹⁴. Por sua vez, na *Prima*, Tomás havia citado uma terceira condição do

¹⁰ AERTSEN. 1998, p. 262: “The perfection of an intellectual substance is that it is able to assimilate also the forms of other things. An intellectual substance has ‘more affinity’ to the whole of things than does any other substance”.

¹¹ TOMÁS de Aquino. *ST*, I, q. 5, a. 5, ad. 1: Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam, pulchra enim dicuntur quae visa placent.

¹² TOMÁS de Aquino. *ST*, I, q. 5, a. 5, ad. 1: est enim bonum quod omnia appetunt.

¹³ TOMÁS de Aquino. *In de Div. Nom.* c. 4, lect. 10: non enim ideo aliquid est pulchrum quia nos illud amamus, sed quia est pulchrum et bonum ideo amatur a nobis.

¹⁴ TOMÁS de Aquino. *ST*, II-II, q. 145, a. 2, co: ad rationem pulchri [...] concurrunt et claritas et debita proportio

<i>Intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	V.2 - No.1	Junho 2009	pp. 233-244
-----------------	-------------------	--------------	------------	---------------	-------------

pulchrum, a saber, a integridade ou perfeição¹⁵. Contudo, o Aquinate se satisfaz em apenas enumerar as condições do *pulchrum* e não indica a relação mútua dessas condições, de modo que pudesse esclarecer a definição *a posteriori*.

Cumprir ainda lembrar que, já no *Comentário ao livro das Sentenças de Pedro Lombardo*, Tomás afirmara que "segundo Dionísio, em relação à noção de beleza, duas coisas concorrem, a saber, harmonia e claridade. [...] A essas duas, o Filósofo acrescenta uma terceira, onde diz que a beleza não existe a não ser em um corpo grande."¹⁶ Dessa passagem do *Comentário às Sentenças*, podemos colher duas informações importantes. Em primeiro lugar, percebe-se que Aristóteles não exerce muita influência na discussão da *ratio pulchri*. Prova disso, como vimos antes, em outras passagens nas quais Tomás discute a noção de *pulchrum*, a autoridade de Aristóteles não é referida. Em segundo lugar, a fonte das duas condições sempre presentes, harmonia e claridade, é identificada, a saber: o *De divinis nominibus* do Pseudo-Dionísio Areopagita. Na medida em que esse autor é a autoridade mais importante para a teoria medieval da beleza, torna-se mister analisarmos o comentário escrito por Tomás de Aquino sobre essa obra.

γ) O comentário ao *De divinis nominibus*

Em seu comentário ao tratado do Areopagita, Tomás de Aquino afirma que a *ratio pulchri* consiste em harmonia e claridade¹⁷. Segundo o Pseudo-Dionísio, não há apenas uma estreita relação entre *bonum* e *pulchrum*, mas, inclusive, uma identidade. A beleza divina é, em um triplo sentido, a causa de todas as coisas. É causa eficiente e, assim, é o princípio de tudo; é causa final e, portanto, é o fim de tudo, na medida em que todas as coisas são por causa do belo; é causa exemplar, pois todas as coisas estão determinadas segundo ela. Assim,

¹⁵ Cf. TOMÁS de Aquino. *ST*, I, q. 39, a. 8, ad. 1: "Quanto à beleza, requerem-se três coisas. Em primeiro lugar, a integridade ou perfeição, pois as que estão fragmentadas, por isso mesmo são feias. E a devida proporção ou harmonia. E, por sua vez, a claridade, donde as que possuem a cor nítida dizem-se ser belas [Nam ad pulchritudinem tria requiruntur. Primo quidem, integritas sive perfectio, quae enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt. Et debita proportio sive consonantia. Et iterum claritas, unde quae habent colorem nitidum, pulchra esse dicuntur].

¹⁶ TOMÁS de Aquino. *In I Sent.* d. 31, q. 2, a. 1, co: Ad rationem autem pulchritudinis duo concurrunt, secundum Dionysium, scilicet consonantia et claritas. [...] His duobus addit tertium philosophus ubi dicit, quod pulchritudo non est nisi in magno corpore.

¹⁷ Cf. TOMÁS de Aquino. *In De div. nom.*, c. 4, lect. 5: "E, no que consiste a noção de beleza, expõe [Pseudo-Dionísio] que é suposto ser assim que Deus transmite a beleza, enquanto [Ele] é *causa da harmonia e da claridade* em todas as coisas [Et in quo consistat pulchritudinis ratio, ostendit subdens quod sic Deus tradit pulchritudinem, inquantum est *causa consonantiae et claritatis* in omnibus].

<i>Intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	V.2 - No.1	Junho 2009	pp. 233-244
-----------------	-------------------	--------------	------------	---------------	-------------

o Areopagita pode concluir que *bonum* e *pulchrum* são o mesmo, já que todas as coisas desejam o bom e o belo em todo o aspecto causal e não há nada que não participe no belo e no bom.

A tese do Pseudo-Dionísio, segundo a qual há uma identidade entre *bonum* e *pulchrum*, o coloca como representante do pensamento grego. Seria a partir dessa tese que a crítica contemporânea pretende ver um desenvolvimento do pensamento de Tomás de Aquino rumo à transcendentalidade do *pulchrum*. Contudo, há alguma evidência desse desenvolvimento no texto de Tomás?

Visando a responder essa questão, devemos diferenciar a perspectiva do Pseudo-Dionísio da perspectiva transcendental. O Areopagita foca sua atenção na transcendência do divino, mantendo a primazia do *bonum*, não a do *ens*, além de identificar bem e beleza. Por sua vez, a perspectiva transcendental é ontológica, isto é, considera as determinações mais gerais do que existe, do ente. Assim, segundo essa perspectiva, a noção de *ens* é a primeira e a de *bonum*, a última.

A possibilidade de conectar essas duas perspectivas descansa sobre a tese do Areopagita mediante a qual não há ente que não participe no bom e no belo. Essa tese se torna importante em nossa discussão, pois, nela, se situa a extensão universal da beleza. De fato, é concorde com o texto de Tomás que todas as coisas sejam belas e boas segundo sua própria forma¹⁸. Neste sentido, o *pulchrum* parece ser realmente um transcendental.

Esta interpretação ignora um elemento decisivo: Dionísio estabelece uma identidade entre *bonum* e *pulchrum*, mas não quer dizer que *pulchrum* seja uma propriedade do ente distinto do *bonum*. Este é, com efeito, o ponto a ser debatido no tocante à transcendentalidade do *pulchrum*.

Tomás de Aquino expressa adequadamente a teoria do Areopagita concernente à íntima relação entre as noções de *bonum* e *pulchrum*. Isso se comprova ao termos em mente o modo pelo qual o Aquinate estrutura o quarto capítulo de seu comentário. Pseudo-Dionísio, no quarto capítulo do *De divinis nominibus*, trata sucessivamente do bem, da luz, da beleza, do amor, do êxtase, do fervor e conclui o texto do capítulo tematizando o mal. Tomás,

¹⁸ Cf. TOMÁS de Aquino. *In De div. nom.* c. 4, lect. 5: Contudo, toda forma, pela qual a coisa tem ser, é certa participação da claridade divina; e isso é o que supõe, que *os singulares* são *belos segundo a própria razão*, isto é, segundo a própria forma [omnis autem forma, per quam res habet esse, est participatio quaedam divinae claritatis; et hoc est quod subdit, quod *singula* sunt *pulchra secundum propriam rationem*, idest secundum propriam formam]; ID. *op. cit.*: nada há que não participe no belo e no bom, embora cada qual seja bom e belo

<i>Intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	V.2 - No.1	Junho 2009	pp. 233-244
-----------------	-------------------	--------------	------------	---------------	-------------

consoante com seu *modus operandi*, estabelece uma relação entre todos estes temas. Com relação a *bonum* e a *pulchrum*, afirma: "Como o bom é o que todas as coisas desejam, o que quer que de si introduza a noção de apetitibilidade, parece pertencer à noção de bom; dessa espécie são a luz e o belo"¹⁹. Assim, vem a lume a relação entre *bonum* e *pulchrum*.

Além disso, o Aquinate desenvolve a tese de Dionísio sobre a identidade entre *bonum* e *pulchrum*, modificando-a. Afirma Tomás: "ainda que o belo e o bom sejam o mesmo pelo sujeito, porque tanto a claridade quanto a harmonia estão contidas sob a noção de bom, contudo, diferem pelo conceito: com efeito, o belo acrescenta ao bom uma ordem à capacidade cognitiva: o ser de tal modo"²⁰. Como se apreende da passagem citada, Aquino introduz um elemento novo, sem, contudo, desenvolvê-lo. De acordo com Tomás, há uma diferença conceitual entre o *pulchrum* e o *bonum*: aquele acrescenta a esse uma relação com a capacidade cognitiva.

É digno de nota que Tomás formule tanto a identidade quanto a diferença entre *pulchrum* e *bonum* nos termos que normalmente emprega quando discute as noções transcendentais. Com efeito, como vimos antes, estas noções possuem identidade real e diferença conceitual, tal como ocorre entre *pulchrum* e *bonum*. Além disso, ao término do quarto capítulo, Tomás afirma que "o belo é convertível com o bom"²¹. Portanto, Aquino não estaria sugerindo, com base nessas passagens citadas, que o *pulchrum* é um transcendental?

A única resposta possível parece ser a negativa. Os transcendentais acrescentam algo conceitual a *ens*; eles descrevem os *modi generales entis*. Porém, Tomás não aborda aqui, em momento algum, a relação entre *pulchrum* e *ens*, mas apenas entre aquela noção e *bonum*. Com efeito, *pulchrum* é uma propriedade do *bonum* e a ele acrescenta algo.

Uma possível objeção poderia ser levantada aqui. Se *bonum* é convertível com *ens* e se *pulchrum* acrescenta algo a *bonum*, então *pulchrum* deveria acrescentar também algo a *ens*. Todavia, um possível objeção que levantasse uma objeção desse cunho se depararia com um sério problema, a saber: qual seria o lugar do *pulchrum* na lista dos transcendentais?

segundo a própria forma [nihil est quod non participet pulchro et bono, cum unumquodque sit pulchrum et bonum secundum propriam formam].

¹⁹ TOMÁS de Aquino. *In De div. nom.* c. 4, lect. 1: Cum bonum sit quod omnia appetunt, quaecumque de se important appetibilis rationem, ad rationem boni pertinere videntur; huiusmodi autem sunt lumen et pulchrum.

²⁰ TOMÁS de Aquino. *In De div. nom.* c. 4, lect. 5: Quamvis autem pulchrum et bonum sint idem subiecto, quia tam claritas quam consonantia sub ratione boni continentur, tamen ratione differunt: nam pulchrum addit supra bonum, ordinem ad vim cognoscitivam illud esse huiusmodi.

²¹ TOMÁS de Aquino. *In De div. nom.* c. 4, lect. 22: Pulchrum convertitur cum bono.

<i>Intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	V.2 - No.1	Junho 2009	pp. 233-244
-----------------	-------------------	--------------	------------	---------------	-------------

Com efeito, *pulchrum* acrescenta a *bonum* uma ordem com a capacidade cognitiva. Contudo, na ordem dos transcendentais, tal é o acréscimo que o *verum* faz à noção de *ens*. Assim, não seria correto considerar o acréscimo do *pulchrum* a *bonum* como um equivalente a um acréscimo a *ens*. Portanto, ao que tudo indica, não parece que o pensamento de Tomás de Aquino tenha evoluído a ponto de considerar o *pulchrum*, no âmbito de seu comentário ao *De divinis nominibus* de Dionísio, uma noção transcendental.

δ) A *Summa theologiae* e o desenvolvimento da questão

Vejamos agora se essa tese se mantém também no período do pensamento de Tomás de Aquino considerado sua fase de maturidade.

Na *Summa theologiae*, Aquino dedica questões específicas para os transcendentais. Assim, trata do *bonum* (I, qq. 5 e 6), do *unum* (I, q. 11) e do *verum* (I, q. 16), mas o *pulchrum* Tomás só aborda indiretamente. Quanto a isso, é digno de nota que ele aborde essa noção em apenas dois textos relevantes para a discussão da transcendentalidade do *pulchrum*, nos quais o tema principal é o *bonum*, e que o *pulchrum* só figure nas objeções que, por sua vez, são baseadas no texto do *De divinis nominibus*.

Em *Summa theologiae* I, q. 5, a. 4, a questão discute sobre o tipo de causa à qual pertence o *bonum*. A primeira objeção inicia citando Dionísio: “o bom é louvado como belo”. Bem, continua o objetor, se o *pulchrum* se relaciona com a causa formal, também o *bonum* deverá relacionar-se com esta causa²².

Tomás de Aquino responde a essa objeção afirmando que, apesar de *pulchrum* e *bonum* serem o mesmo no sujeito, não obstante, diferem conceitualmente. *Bonum* tem uma relação com o próprio apetite e, portanto, tem um caráter de fim, relacionando-se com a causa final. *Pulchrum*, por sua vez, relaciona-se com a capacidade cognitiva, capacidade esta que ganha relevância na conclusão de Aquino: na medida em que a cognição se realiza mediante a assimilação e a semelhança remete à forma, *pulchrum* pertence à noção de causa formal²³.

²² Cf. TOMÁS de Aquino. *ST*, I, q. 5, a. 4, ob. 1: “Pois, como diz Dionísio (*De div. nom. IV*), o bom é louvado como belo. Mas o belo introduz a noção de causa formal. Logo, o bom tem a noção de causa formal” [Ut enim dicit Dionysius, IV cap. de Div. Nom., *bonum laudatur ut pulchrum. Sed pulchrum importat rationem causae formalis. Ergo bonum habet rationem causae formalis*].

²³ Cf. TOMÁS de Aquino. *ST*, I, q. 5, a. 4, ad. 1: “Belo e bom são, de fato, o mesmo no sujeito porque estão fundados sobre a mesma coisa, a saber, sobre a forma. E, por causa disso, o bom é louvado como belo. Contudo, diferem pelo conceito. Com efeito, o bom diz respeito propriamente ao apetite: pois bom é o que todas as coisas desejam. E, por isso, tem a noção de fim: com efeito, o apetite é quase certo movimento em direção à coisa.

<i>Intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	V.2 - No.1	Junho 2009	pp. 233-244
-----------------	-------------------	--------------	------------	---------------	-------------

O segundo texto da fase dita de maturidade do pensamento de Tomás de Aquino, relevante para a discussão da transcendentalidade do *pulchrum*, encontra-se em *Summa theologiae* I-II, q. 27, a.1. Na resposta à terceira objeção, Aquino apresenta uma vez mais a diferença conceitual entre *pulchrum* e *bonum*. A *ratio boni* remete a algo no qual o apetite se detém, ao passo que a *ratio pulchri* remete ao aspecto ou cognição daquilo no qual o apetite se detém. Assim, *bonum* remete àquilo que simplesmente deleita o apetite, enquanto que *pulchrum*, à apreensão do que deleita o apetite²⁴.

§) Conclusão

Nosso artigo assumiu como fio condutor a tese de Jan Aertsen segundo a qual só é possível refutar a transcendentalidade do *pulchrum* quando se esclarece se essa noção expressa algum *modus generalis entis* que já não seja expresso por outro transcendental. Nossa primeira conclusão procurou mostrar que a perspectiva de Dionísio e a perspectiva ontológica dos transcendentais nunca se encontram plenamente integradas nos textos de Tomás de Aquino. O *pulchrum* não se determina em relação à noção de *ens*, mas em relação à de *bonum*.

Vimos que a crítica contemporânea tende a colocar a noção de *pulchrum* ou como o último dos transcendentais ou antes do *verum* e do *bonum*, o que, em ambos os casos, propiciaria uma síntese das duas faculdades da alma, intelecto e vontade. Contudo, tal teoria seria equivocada. Com efeito, os transcendentais não estão separados entre si, mas explicam progressivamente a noção de *ens*. Como vimos, há uma ordem entre as noções

Contudo, o belo diz respeito à capacidade cognitiva: pois são ditas belas as coisas que agradam quando vistas. [...] E porque a cognição se faz por assimilação e a semelhança diz respeito à forma, o belo propriamente pertence à noção de causa formal [pulchrum et bonum in subiecto quidem sunt idem, quia super eandem rem fundantur, scilicet super formam, et propter hoc, bonum laudatur ut pulchrum. Sed ratione differunt. Nam bonum proprie respicit appetitum, est enim bonum quod omnia appetunt. Et ideo habet rationem finis, nam appetitus est quasi quidam motus ad rem. Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam, pulchra enim dicuntur quae visa placent. [...] Et quia cognitio fit per assimilationem, similitudo autem respicit formam, pulchrum proprie pertinet ad rationem causae formalis].

²⁴ Cf. TOMÁS de Aquino. *ST*, I-II, q. 27, a. 1, ad. 3: “‘Belo’ é o mesmo que ‘bom’, diferente apenas pelo conceito. Pois, como ‘bom’ é o que todas as coisas desejam, da noção de bom é que nele descansa o apetite; mas pertence à noção de belo que o apetite descansa no aspecto ou cognição da coisa. [...] E, assim, é evidente que ‘belo’ acrescenta a ‘bom’ certa ordem à potência cognitiva: deste modo, que ‘bom’ seja dito isso que simplesmente agrada ao apetite; ‘belo’, contudo, seja dito isso cuja própria apreensão apraz” [pulchrum est idem bono, sola ratione differens. Cum enim bonum sit quod omnia appetunt, de ratione boni est quod in eo quietetur appetitus, sed ad rationem pulchri pertinet quod in eius aspectu seu cognitione quietetur appetitus. [...] Et sic patet quod pulchrum addit supra bonum, quendam ordinem ad vim cognoscitivam, ita quod bonum dicatur id quod simpliciter complacet appetitui; pulchrum autem dicatur id cuius ipsa apprehensio placet].

<i>Intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	V.2 - No.1	Junho 2009	pp. 233-244
-----------------	-------------------	--------------	------------	---------------	-------------

transcendentais, mediante a qual o posterior inclui conceitualmente o anterior. Neste sentido, não há motivos que justifiquem a postulação de uma noção transcendental que exerça uma função de síntese. Assim, nossa segunda conclusão procurou caracterizar a tentativa dos críticos em encontrar um lugar para o *pulchrum* na lista dos transcendentais como uma tentativa fadada ao fracasso.

De fato, Tomás de Aquino nunca se preocupou em tematizar propriamente o *pulchrum*. Porém, o comportamento dos críticos sinaliza a uma tendência a conceder a essa noção uma importância que nunca teve para o próprio Aquino. Ao que tudo indica, essa tendência tem por objetivo a tentativa de desenvolver uma estética filosófica a partir de princípios escolásticos. Não obstante, sabe-se que, apenas no século XVIII, a Estética figura como uma disciplina filosófica independente. Foi apenas no período após a Idade Média que a tríade *verum-bonum-pulchrum* foi desenvolvida.

Por fim, cabe lembrar que, apenas com Kant, essa tríade atinge seu ápice. Com efeito, no projeto crítico kantiano, ao *pulchrum* (*Crítica da Faculdade do Juízo*) é concedido um estatuto igual e independente tanto do *verum* (*Crítica da Razão Pura*) quanto do *bonum* (*Crítica da Razão Prática*). Assim, a tentativa dos comentadores em projetar anacronicamente essa tríade no pensamento de Tomás de Aquino tem mais afinidade com um projeto estético da modernidade do que com a teoria medieval dos transcendentais.

η) Referências

- AERTSEN, J. A. *La Filosofía medieval y los transcendentales: un estudio sobre Tomás de Aquino*. Trad. esp. de M. Aguerri e I. Zorroza. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2003.
- _____. "The Philosophical Importance of the Doctrine of the Transcendentals in Thomas Aquinas". *Revue Internationale de Philosophie* 52/204 (1998), p. 249-68.
- ARISTÓTELES. *Metafísica de Aristóteles*. Trad. esp. de Yebra. 2 vols. Madrid: Gredos, 1970.
- DE BONI, L. A. *A antropologia cristã de Tomás de Aquino*. In: COSTA, E. F.; COSTA, M. R. N. (orgs). *Temas tomistas em debate*. Recife: Instituto de Pesquisas Filosóficas Santo Tomás de Aquino, 2003.
- DIONÍSIO AREOPAGITA. *Los nombres divinos*. Buenos Aires: Losada, 2007.
- MAESTRE, J. M. B. "Sobre la superación del orden categorial en la metafísica tomista". *Pensamiento* 201/51 (1995), p. 441-54.
- TOMÁS de Aquino. *In quattuor libros Sententiarum*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzborg, 1980 (S. Thomae Aquinatis Opera Omnia, t. I).
- _____. *Summa Theologiae*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzborg, 1980, (S. Thomae Aquinatis Opera Omnia, t. II), p. 184-926.
- _____. *Quaestiones Disputatae de Veritate*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzborg, 1980 (S. Thomae Aquinatis Opera Omnia, t. III), p. 1-186.

<i>Intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	V.2 - No.1	Junho 2009	pp. 233-244
-----------------	-------------------	--------------	------------	---------------	-------------

_____. *Super librum Dionysii De divinis nominibus*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzborg, 1980 (S. Thomae Aquinatis Opera Omnia, t. IV)

_____. *In duodecim libros metaphysicorum Aristotelis expositio*. Torino: Marietti, 1977.

TORRELL, Jean-Pierre. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino – Sua pessoa e sua Obra*. Trad. bras. de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

<i>Intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	V.2 - No.1	Junho 2009	pp. 233-244
-----------------	-------------------	--------------	------------	---------------	-------------