

Viso · Cadernos de estética aplicada

Revista eletrônica de estética

ISSN 1981-4062

Nº 4, jan-jun/2008

<http://www.revistaviso.com.br/>

Viso.

**A tríade “Verdadeiro-Bom-Belo”:
O lugar da beleza na Idade Média**

Jan Aertsen

Universität Köln
Köln, Alemanha

RESUMO

A tríade “Verdadeiro-Bom-Belo”: O lugar da beleza na Idade Média

Neste artigo, Jan Aertsen discute a compreensão da tríade “Verdadeiro-Belo-Bom” como representante de um conjunto de questões clássicas em filosofia, a qual corresponderia, do ponto de vista moderno, à suposição de que o sujeito possui três modos distintos de se relacionar com o mundo: cognitivo, estético e prático. O autor sugere que a tríade foi formulada explicitamente pela primeira vez na Idade Média; neste período, entretanto, a beleza não era considerada um problema “estético”.

Palavras-chave:

filosofia medieval – Platão – Dionísio Areopagita – Santo Agostinho – Tomás de Aquino

ABSTRACT

The Triad “True-Good-Beautiful”: The Place of Beauty in the Middle Ages

In this paper, Jan Aertsen challenges the attempts to read the triad “True-Good-Beautiful” as a set of classic philosophical questions whose modern counterpart is the assumption that the subject has three different ways to stand in relation to the world: cognitive, aesthetic and practical. Aertsen indicates that the triad was explicitly formulated for the first time in the Middle Ages; in that period, however, beauty was not taken to be an “aesthetic” problem.

Keywords:

Medieval Philosophy – Plato – Dionysius the Areopagite – Saint Augustine – Thomas Aquinas

AERTSEN, J. A. “A tríade 'Verdadeiro-Bom-Belo': O lugar da beleza na Idade Média”. In: *Viso: Cadernos de estética aplicada*, v. II, n. 4 (jan-jun/2008), pp. 1-19.

DOI: 10.22409/1981-4062/v4i/49

Aprovado: 14.04.2008. Publicado: 30.06.2008.

© 2008 Jan A. Aertsen. Esse documento é distribuído nos termos da licença **Creative Commons Atribuição-NãoComercial 4.0 Internacional** (CC-BY-NC), que permite, exceto para fins comerciais, copiar e redistribuir o material em qualquer formato ou meio, bem como remixá-lo, transformá-lo ou criar a partir dele, desde que seja dado o devido crédito e indicada a licença sob a qual ele foi originalmente publicado.

Licença: http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.pt_BR

Accepted: 14.04.2008. Publicado: 30.06.2008.

© 2008 Jan A. Aertsen. This document is distributed under the terms of a **Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International** license (CC-BY-NC) which allows, except for commercial purposes, to copy and redistribute the material in any medium or format and to remix, transform, and build upon the material, provided the original work is properly cited and states its license.

License: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

Este artigo foi originalmente publicado, em inglês, em PACHECO, M. C.; MEIRINHOS, J. F. (orgs.) *Intelecto e Imaginação na Filosofia Medieval. Atas do XI Congresso Internacional de Filosofia Medieval*. Brepols: Turnhout, 2006, vol. I, pp. 415-435. Tradução e revisão dos editores.

I. Introdução

A questão da beleza, sua essência e lugar, vem ocupando os filósofos através das eras – desde Platão, em seu diálogo inicial *Hípias Maior*, até o filósofo alemão Hans-Georg Gadamer (†2002), o qual publicou um estudo a respeito do “interesse atual do belo”.¹ Em minha exposição, desejo explorar a contribuição da Idade Média, que se situa, de certo modo, entre o legado platônico e o surgimento da nova ciência da estética no pensamento moderno. Abordarei este amplo tema de um ponto de vista específico, a saber, a afirmação de que a questão da beleza pertence a um conjunto fixo de questões “clássicas” em filosofia.

No século XIX, o filósofo francês Victor Cousin escreveu um trabalho intitulado *Du Vrai, du Beau et du Bien*. O livro obteve tremendo sucesso (foram publicadas 29 edições) e exerceu grande influência por meio de sua tradução para o inglês.² O título da obra de Cousin expressa a sua convicção de que a filosofia, em todas as eras, tem por centro as idéias básicas de verdadeiro, bom e belo. Estas idéias recobrem todos os seus domínios: a idéia de verdadeiro, explica ele, é a psicologia, a lógica e a metafísica; a idéia de bom é a moral pública e privada; e a idéia de belo corresponde àquela ciência que, na Alemanha, se chama “estética” – Cousin havia sido aluno de Hegel –, embora seus princípios tenham sempre ocupado um lugar na reflexão filosófica desde Platão e Aristóteles.³ O trabalho de Cousin é veículo para uma posição comumente adotada: a de que a tríade clássica “Verdadeiro-Bom-Belo” expressa uma preocupação filosófica constante. Desde Platão – primeiro, já foi sugerido, a conceber esta tríade em seu *Fedro* – até o presente, os filósofos relacionaram a discussão a respeito da beleza aos outros dois valores humanos “cardinais” da verdade e do bem [*goodness*].

A persistência da tríade clássica foi confirmada *ex negativo* quando o entrelaçamento entre verdadeiro, belo e bom foi questionado e criticado por Friedrich Nietzsche. Em um aforismo dos anos 1885/6, o “filósofo com o martelo” enfatiza “o antagonismo de verdadeiro, belo e bom”. De acordo com Nietzsche, “é uma futilidade para o filósofo dizer 'o bom e o belo são um'; se acrescenta 'o verdadeiro também', ele deveria ser espancado”.⁴ Em resposta à “reavaliação de todos os valores” de Nietzsche, pode-se observar uma revitalização da assim chamada tríade “clássica” na filosofia atual. Uma recente abordagem geral do conceito de belo na *Encyclopedia of Aesthetics* conclui que, mesmo após Nietzsche, muitos filósofos e artistas do século XX continuaram a “perseguir a ligação tradicional da beleza com a verdade e o bom”.⁵ Aparentemente, nos 2500 anos que compõem a história da filosofia há questões contínuas e temas invariáveis.

Seria incorreto, contudo, interpretar esta continuidade no sentido de uma *philosophia perennis* conceitualmente determinada. Tal interpretação ignoraria o caráter histórico da razão humana e negaria a descontinuidade em discussões filosóficas que com frequência permanece oculta sob uma mesma terminologia. O quão perene de fato é a tríade? Precisamos investigar suas condições e pressuposições históricas.

Por que apenas as noções de “verdadeiro”, “bom” e “belo” foram reunidas em uma tríade? A razão para tal não é de imediato evidente, pois a história da filosofia mostra que existem ainda outras questões básicas, tais como a questão do “ser” [*being*] e a idéia de “unidade”. É notável que a metafísica (ao lado da psicologia e da lógica) seja relacionada, na tríade de Cousin, à idéia do verdadeiro. O autor vê esta conexão como “legado de Descartes”; “a totalidade da filosofia moderna é um resultado obtido por este grande homem”.⁶ Em um célebre ensaio, “The Modern System of the Arts”, Paul Kristeller sustenta a posição de que a tríade Verdade, Bem e Beleza é uma invenção moderna, uma descoberta do século XIX. O livro de Cousin oferece apoio a esta visão, na medida em que relaciona a idéia da beleza à estética.⁷ A tríade de Cousin pressupõe o recente desenvolvimento da estética como disciplina filosófica autônoma. O autor afirma, o que pôde ser comprovado, ter sido o primeiro a formular o adágio “l'art pour l'art”.⁸

O reconhecimento da autonomia da estética foi um resultado obtido por Kant no projeto das três *Críticas*. Em oposição ao conceito teórico (o domínio da ciência) e ao fim prático (o domínio da ética), ele defende, em sua análise dos juízos estéticos, a autonomia do belo, caracterizado por um “comprazimento desinteressado”.⁹ O próprio Kant sugere que podemos nos referir aos objetos do conhecimento teórico, prático e estético como, respectivamente, verdade transcendental, bem e beleza.¹⁰ A pressuposição que subjaz à tríade moderna “Verdadeiro-Bom-Belo” é a de que a razão humana relaciona-se à realidade de três modos diferentes: teórico, prático e estético.

Não pretendo negar a posição de Kristeller, mas antes modificá-la. A tese de meu artigo é que a tríade foi explicitamente formulada pela primeira vez na Idade Média. O sentido da tríade medieval, contudo, é diferente de sua versão moderna, ainda que sua interpretação habitual tenha sido fortemente influenciada por esta última. A principal diferença é, evidentemente, que a questão da beleza na Idade Média não é um problema “estético”. Não é irrelevante mencionar isso, porque nos estudos modernos fala-se não raro de uma “estética medieval”.¹¹ Umberto Eco, por exemplo, defende a tese de que houve “um pensamento estético especificamente medieval”.¹² Um termo mais apropriado do ponto de vista histórico seria “kallístico” – termo, aliás, proposto por Hegel (em suas *Preleções sobre estética*) e então rejeitado por ser considerado muito amplo, visto que seu objeto não era o belo em geral, mas a beleza da arte.¹³ A objeção de Hegel não se aplica, todavia, ao pensamento medieval, pois a noção de 'belas artes' era desconhecida na Idade Média.¹⁴

II. Platão e a tríade “clássica”

O legado platônico foi fundamental para o pensamento ocidental a respeito da beleza.¹⁵ O *banquete*, diálogo de Platão no qual a beleza é apresentada como paradigma de sua teoria das Idéias, foi comentado por Marsilio Ficino (1468/9) e exerceu grande influência sobre a concepção renascentista de beleza. Ficino deu a seu comentário o título *De amore*, e com razão, pois em *O banquete* a beleza é discutida em estreita conexão com *Eros*. Amor é sempre amor por alguma coisa. Belo é aquilo a que o Amor é intencionalmente dirigido. O poder “demônico” [*demonic*] do amor, o erótico, manifesta-se na ascensão da alma dos corpos belos ao conhecimento do “Belo em si”, a Beleza absoluta que é uniformemente [*monoeides*] sempre bela (211b).

Um ensinamento característico de *O banquete* é que o belo sempre implica o bom (201c); ele é uma manifestação do bom. Um ser humano que tenha visto a Beleza em si é capaz de produzir “virtude verdadeira” [*arete*] (212a); ele, ou ela, é bom. Para o pensamento grego, em contraste com o moderno, o belo não possui uma significação primordialmente estética – Platão adota uma atitude bastante crítica em relação à arte –, mas antes ética.¹⁶ Isto também é expresso por meio do conceito tipicamente grego de *kalokagathia*, no qual são reunidos, como abrangente noção de perfeição espiritual, o belo [*kalos*] e o bom [*agathos*].¹⁷

Aparentemente, para Platão, o belo constitui um paradigma especial para a metafísica das Idéias. No *Fedro*, onde a queda do homem do mundo das Idéias é descrita de modo mítico, ele atribui ao belo uma função primordial para o retorno a nosso lar celeste. “Apenas a beleza possui este destino que é o mais manifesto [*ekphanestaton*] e mais adorável [*erasmiotaton*]” (250d, 6-8). Comentadores modernos interpretaram esta afirmação como a primeira formulação para a tríade “Verdadeiro-Bom-Belo”¹⁸, mas isto é um exagero. O *Fedro* não contém nenhuma formulação explícita da tríade “clássica”, nem se pode encontrar para ela em qualquer outra de suas obras uma clara confirmação. Isto não parece ser coincidência.

No *Filebo*, diálogo tardio de Platão, a impossibilidade da tríade “clássica” torna-se evidente. O tema da obra é a questão da boa vida: Ela consiste no prazer ou na razão? Ao longo da discussão, uma outra opção é considerada: Consistiria o bom de uma mistura de ambos? A causa de uma boa mistura é a medida das partes, a *simetria*, a qual é constitutiva da beleza. Se, em *O banquete*, o conceito de beleza permanece de certo modo vago e indefinido, Platão introduz aqui uma determinação adicional que se tornou traço essencial da concepção de beleza na Idade Média e no Renascimento: outra condição de uma boa mistura é a “verdade” [*aletheia*]. Platão conclui: “Então, se não fomos capazes de caçar o bom com apenas uma Forma (Idéia), podemos capturá-lo com três: beleza, simetria e verdade” (65a). Esta tríade é o “substituto” para o bom. Segue-se que, na visão de Platão, os valores “verdadeiro”, “belo” e “bom” não são equivalentes: o “verdadeiramente belo”, observa ele, está no “saguão” [*hall*] da casa do “bom”.¹⁹

A tríade “Verdadeiro-Bom-Belo”: O lugar da beleza na Idade Média · Jan Aertsen

III. Dionísio Areopagita: o Bom e o Belo

A tradição platônica do pensamento sobre o belo foi transmitida à Idade Média através de duas avenidas que remontam, respectivamente, a Agostinho e a Dionísio Areopagita. Característico do pensamento do primeiro é que a “unidade” é o lugar da beleza.²⁰ “Unidade” é a nota central comum a vários termos com os quais Agostinho descreve a beleza de uma coisa: a “semelhança” [*likeness*] de suas partes, “igualdade” [*equality*], “consonância”, “simetria”. Porque o uno, enquanto medida de beleza, é simultaneamente o princípio dos números, o autor é capaz de associar a beleza, no sexto livro de *De musica*, a uma teoria dos números. O fato de que ela é determinada por números significa que ela possui um múltiplo em unidade, ou seja, igualdade ou consonância. Assim, Agostinho define a beleza como “igualdade numerosa” [*aequalitas numerosa*]²¹, definição que foi adotada por Boaventura em seu *Itinerarium mentis in Deum*.²² Sua concepção relaciona, portanto, a beleza à unidade. Dado que nossa análise tem por foco a tríade “Verdadeiro-Bom-Belo” (que não se encontra em Agostinho), a avenida da tradição platônica de Dionísio é mais importante para nossa pesquisa.

Em sua obra *De divinis nominibus*, Dionísio pretende explicar aqueles nomes divinos que significam a causalidade de Deus em relação às criaturas, tais como “Bom”, “Belo”, “Ser”, “Vida”, “Sabedoria”.²³ Para o autor, o nome primário dentre estes é “Bom”; ele tem prioridade ainda maior do que “Ser” porque o bem é a fonte característica do poder criativo divino, e o nome “Bom” expressa de modo mais completo as progressões das criaturas a partir de Deus²⁴ – a causalidade do Bom se estende ao que é e também ao que não é. Por esta razão, Dionísio aborda primeiramente o “Bom” em seu trabalho. Como observa Tomás de Aquino, ele segue o modo de pensamento platônico [*via*] ao dispor o “Bom” antes do “Ser”.²⁵ *De divinis nominibus* fornece uma explicação para os nomes divinos com base em uma metafísica do bom.

Em estreita conexão com o “Bom”, Dionísio trata de três outros nomes divinos: “Luz”, “Belo” e “Amor” (*Eros* e *Agape*). A relação entre estes nomes não é discutida com clareza, mas é evidente por si só no horizonte do platonismo. O *locus classicus* para a conexão entre “Bom” e “Luz” é a célebre analogia do sol na *República* de Platão, e *O banquete* é determinante para a relação entre “Belo” e “Amor”. É evidente a influência direta deste trabalho sobre a exposição de Dionísio em *De divinis nominibus*. Naquele diálogo (211a-b), as condições características da beleza das coisas no nosso mundo, transiência e relatividade, são negadas no que diz respeito ao Belo superior, o qual “não vem a ser nem deixa de ser”, “não é belo em um sentido e não em outro”, mas antes uniformemente e sempre belo. Esta passagem é reproduzida *verbatim* por Dionísio em sua explicação do nome “Belo”, sem indicação de fonte.²⁶ A descrição de Platão para a Idéia de Belo era particularmente adequada ao propósito de mostrar a singularidade e transcendência da beleza divina.

Dionísio apresenta três razões para a atribuição do nome “Beleza” a Deus²⁷: (i) Ele confere beleza a todos os entes [*being*] de acordo com as suas naturezas, uma vez que

é “a causa da consonância e do esplendor em tudo”; (ii) Ele chama tudo para si, razão pela qual é denominado *kallos*. Dionísio emprega uma etimologia que remonta a Platão, segundo a qual o nome “Beleza” [*kallos*] é derivado do termo grego para “chamar” [*kallein*]²⁸; (iii) por fim, Ele reúne tudo em tudo; todo acordo [*concord*] e harmonia têm Nele sua origem.

Nesta exposição, é digno de nota que Dionísio mencione duas propriedades da beleza: “consonância” e “esplendor”. A primeira condição fora sugerida por Platão no *Filebo*; Plotino, entretanto, criticara em seu tratado “Sobre a Beleza” (*Enéadas* I, 6) a visão de que a beleza de uma coisa consiste apenas em sua simetria ou harmonia. Esta doutrina tem por implicação que a beleza só pode ser encontrada em coisas que possuam partes e sejam compostas. Mas as cores e o sol, embora simples, não são belos? Em sua explicação, Dionísio confronta esta objeção e menciona “esplendor” ou “claridade” como característica adicional da beleza, a qual está estreitamente associada à discussão imediatamente precedente a respeito do nome “Luz”.²⁹ Esta determinação binária [*twofold*] da essência da beleza tornou-se o texto de referência para a doutrina escolástica da beleza.

Uma segunda concepção de Dionísio, esta a respeito do lugar da beleza, passou também a dirigir as discussões medievais. Ao contrário de Platão, ele conclui que “o bom e o belo são o mesmo” e levanta argumentos para justificar esta identidade. O primeiro tem por base a causalidade do bom e do belo; eles são a causa de todas as coisas em três sentidos: como *arche*, *telos* e *paradigma*. “Todas as coisas desejam o belo e o bom em todo aspecto causal”. O segundo argumento diz respeito à comunidade [*commonness*] das duas determinações: Não há “nada que não participe no belo e no bom”.³⁰

IV. A recepção de Dionísio: O bom, o belo e o verdadeiro

O pensamento medieval sobre a beleza foi parte da recepção de Dionísio. “Fazer filosofia” na Idade Média consistia antes de tudo em comentar textos de referência sobre uma questão. Alberto Magno e Tomás de Aquino, os quais desempenharam um papel proeminente na recepção das obras de Aristóteles, ocuparam-se intensamente também do *corpus dionysiacum*. Seus comentários a *De divinis nominibus* dão testemunho deste processo de assimilação.

As posições de Dionísio também foram discutidas e integradas em trabalhos independentes. Sobre a questão da beleza, são de particular interesse quatro obras: (i) a assim chamada *Summa Halensis*, uma *summa* teológica atribuída a Alexandre de Hales mas na verdade editada por diversos autores franciscanos; (ii) a obra *De summo bono*, composta pelo aluno favorito de Alberto, Ulrich de Strasbourg (†1277), a qual desenvolve uma abordagem sistemática para a teologia com base no *De divinis nominibus*, ou seja, centrada no “Bom”. Este trabalho também contém uma exposição do “Belo” a respeito da

qual o primeiro editor, Martin Grabmann, teceu o seguinte comentário: “Em nenhum outro lugar na Alta Escolástica [...] encontrei uma abordagem tão extensiva, coerente e sistemática para a teoria da beleza”³¹; (iii) o sermão de Nicolau de Cusa sobre um texto do *Cântico dos Cânticos* (4, 7), *Tota pulchra es, amica mea*. Este sermão (do ano de 1456) é na verdade um pequeno tratado sobre a beleza: a primeira parte é uma paráfrase da explicação de Alberto sobre o belo em seu comentário a *De divinis nominibus*, a segunda contém a análise do próprio Nicolau a respeito do “domínio da beleza”³²; (iv) a recepção tem sua conclusão por meio de alguém que se auto-denomina um “Dionísio menor”: Dionísio Cartusiano. Para ele, Dionísio Areopagita é o *princeps theologorum* e o *princeps philosophorum*. Cartusiano escreveu o tratado *De venustate mundi et pulchritudine Dei*, o qual sintetiza o pensamento escolástico sobre a beleza. Esta obra inicia-se com a seguinte afirmação: “O que é o belo e sua *ratio* [proporção] deve ser retirado principalmente dos escritos contemplativos de São Dionísio”.³³

Ao longo da recepção de Dionísio, dois aspectos de sua explicação sobre a beleza foram extensivamente discutidos. Eles dizem respeito à descrição da essência do belo e à determinação do seu lugar. Examinaremos ambos em maior detalhe.

(1) Em seu comentário a *De divinis nominibus*, essencialmente sob a forma de questões, Alberto Magno pergunta como as duas propriedades do belo mencionadas por Dionísio – “consonância” e “claridade” – trabalham juntas [*concurrent*] para a existência [*being*] da beleza.³⁴ Ele aborda, portanto, a questão de sua relação mútua, a qual não fora discutida por Areopagita. Alberto explica que a nota essencial do belo é “o esplendor da forma substancial ou accidental nas partes proporcionais e terminadas da matéria”.³⁵ Ele evidentemente interpreta a relação entre as duas propriedades de acordo com o esquema da forma e matéria: o aspecto formal da beleza é o esplendor que ilumina, seu aspecto material é o proporcionado. A *ratio* própria do belo é a resplandecência [*resplendentia*] da forma nas partes proporcionais da matéria. Este esclarecimento a respeito da essência do belo possui, como se verá, conseqüências para a determinação do seu lugar.

(2) O comentário de Tomás de Aquino a *De divinis nominibus*, embora “literal”, claramente vai além das *littera* no que concerne à tese de Dionísio sobre a identidade entre belo e bom. Aquino modifica-a: belo e bom são de fato o mesmo na realidade [*idem subiecto*], mas existe uma diferença conceitual entre eles. A *ratio* do “belo” não é idêntica àquela do “bom”, pois o “belo” adiciona conceitualmente algo ao “bom”, a saber, uma ordenação ao poder cognitivo.³⁶

A relação do belo com a cognição também é expressamente formulada na definição, bastante citada, da *Summa theologiae* (I, 5, 4 ad 1): “As coisas chamadas belas são aquelas que agradam quando vistas” [*quae visa placent*].³⁷ O belo é aquilo que agrada e deleita [*delights*], é aquilo no que o apetite vem a repousar. O belo é posto deste modo em estreita conexão com o bom, pois o bom é o objeto próprio do apetite, como indica a definição de Aristóteles: “o bom é aquilo que todos desejam”. Ao mesmo tempo, contudo,

a definição de Aquino relaciona o belo a “ver”, o que não quer dizer exclusivamente conhecimento por meio dos sentidos. Típico do belo, enfatiza ele, é sua relação com o poder cognitivo [*vis cognoscitiva*].³⁸

Tomás de Aquino não foi o primeiro a modificar a tese da identidade de Dionísio. Pode-se fazer remontar a origem de seus argumentos à *Summa Halensis* que, ao tratar o “bom” como uma determinação (transcendental) do ser [*being*], inclui um artigo sobre a relação entre o bom e o belo: “Se o bom e o belo são o mesmo em conceito [*secundum intentionem*]”?³⁹ A *Summa* não deixa dúvidas a respeito da perspectiva sob a qual a questão aparece, pois nos argumentos *pro* são citados diversos enunciados de Dionísio que afirmam a identidade.

A *Summa Halensis* conclui que o bom e o belo são o mesmo, mas diferem conceitualmente. Esta diferença é considerada em relação à causalidade ternária [*threefold*] que Dionísio atribuíra ao belo: ele é a causa eficiente, final e exemplar de todas as coisas. A diferença mais importante em termos de seu efeito histórico é aquela que diz respeito à causa final. De acordo com a *Summa*, “o belo é uma disposição do bom na medida em que agrada à apreensão, ao passo que o bom relaciona-se a esta disposição na medida em que deleita nossa afecção [*affection*]”.⁴⁰ Esta diferenciação, segundo a qual o “belo” é caracterizado pelo deleite da apreensão, exerceu influência duradoura sobre autores posteriores.

No século XV, Dionísio Cartusiano propõe uma definição de belo na qual o momento cognitivo é decisivo. Ele argumenta que, embora belo e bom realmente coincidam, eles diferem conceitualmente, pois, segundo Tomás de Aquino, o “bom” é dito em relação ao apetite, mas o “belo” em relação ao poder cognitivo. Assim como o “bom” é descrito como “aquilo que todos desejam”, o “belo” é descrito por alguns como “aquilo que todos observam e conhecem” [*quod omnia adspiciunt vel cognoscunt*]. Isto significa dizer que o belo, por sua atualidade [*actuality*], pode mover ou atrair o olhar daquele que conhece [*knower*] para o seu conhecimento [*notitia*] ou visão.⁴¹ Iniciada no século XIII, a modificação da tese da identidade de Dionísio leva a uma definição de beleza quase inteiramente cognitiva no “outro” Dionísio.

(3) A ênfase sobre a relação do belo com o conhecimento é, em comparação ao pensamento de Dionísio, um elemento novo e uma contribuição original da filosofia medieval. O destaque do aspecto cognitivo leva a um deslocamento na localização da beleza em direção à “verdade”. Sua estreita conexão com o “verdadeiro” é reforçada pela noção de “claridade” ou “esplendor”, que Alberto Magno considera a propriedade formal da beleza. Tomás de Aquino identifica “claridade” com “verdade” e a cognoscibilidade das coisas.⁴² A claridade é a propriedade por meio da qual uma coisa é capaz de se manifestar.

Um sinal deste deslocamento na localização do belo é o fato de que a *Summa Halensis* formula pela primeira vez a tríade “Verdadeiro-Bom-Belo”, e discute a distinção entre o

belo e o verdadeiro.⁴³ Embora esta tríade medieval tenha tido sua origem na modificação de tese da identidade de Dionísio, o significado de sua construção não pode ser reduzido à recepção deste autor.

O pano de fundo filosófico da tríade é uma nova doutrina concebida no século XIII, a doutrina dos *transcendentia*, à qual pertencem “ser” [*being*], “uno” [*one*], “verdadeiro” e “bom”. Eles são chamados “transcendentais”, pois, graças à sua comunidade, “transcendem” as categorias no sentido de que não se restringem a uma delas. Termos transcendentais significam determinações que pertencem a tudo. Uma vez que os transcendentais são os *communissima*, eles são convertíveis entre si; eles não são, entretanto, sinônimos, pois diferem conceitualmente: os demais transcendentais adicionam em conceito algo ao primeiro transcendental, “ser”.⁴⁴

Uma afirmação do próprio Dionísio a respeito da beleza sugere uma conexão possível com a perspectiva transcendental. Um de seus argumentos para a identidade entre bom e belo é que “não há nada que não participe do bom e do belo”. O Areopagita afirma a extensão universal do belo para todo o ser [*being*], ou seja, a sua comunidade. Mais ainda, Tomás de Aquino modifica a tese da identidade de Dionísio segundo o modelo da identidade real e diferença conceitual, o qual é característico da relação entre os transcendentais. A questão final é, deste modo, se o lugar do belo é o daquilo que é transcendental.⁴⁵

V. O status da beleza: Uma propriedade transcendental distinta?

(1) Alguns comentadores proeminentes sustentaram a posição de que o belo não apenas detém um lugar distinto na teoria dos transcendentais, mas possui até uma função sintética especial. Apresento três exemplos. Em seu influente livro *Art and Scholasticism*, Jacques Maritain afirma que o belo pertence à ordem dos transcendentais: “Ele é, na verdade, o esplendor de todos os transcendentais juntos”.⁴⁶ Hans-Ulrich von Balthasar compôs uma notável trilogia na qual o todo da teologia é considerado à luz da tríade “*verum – bonum – pulchrum*”. Este último transcendental é para ele o mais importante, porque o belo mantém os outros: ele confere ao bom a sua atração e ao verdadeiro a sua conclusividade.⁴⁷ Von Balthasar refere-se ao “nascimento da estética transcendental” no século XIII quando, pela primeira vez na metafísica, os franciscanos formularam a visão de que o ser [*being*] enquanto tal é belo.⁴⁸ Em seus estudos *Art and Beauty in the Middle Ages* e *The Aesthetics of Thomas Aquinas*, Umberto Eco dedica bastante atenção à questão que denomina “um dos maiores problemas da estética escolástica”, a saber, “o problema de integrar, em nível metafísico, a beleza com outras formas de valor”. A filosofia escolástica resolveu o problema por meio da doutrina dos *transcendentia*, pois ela procurava assegurar tanto a autonomia dos valores quanto o seu lugar em uma visão unitária dos aspectos transcendentais do ser.⁴⁹ Segundo Eco, a *Summa Halensis* “resolveu decisivamente o problema do caráter transcendental da beleza, e sua distinção de outros valores”.⁵⁰

A figura dominante na literatura recente parece ser confirmada pelo sumário de Dionísio Cartusiano da kallística medieval. Em *De venustate mundi*, ele afirma que “de acordo com os comentadores de Dionísio, assim como o bom, o verdadeiro e o uno [one] são convertíveis com o ser, o belo é convertível com o ser, de modo que todo o ser é belo”.⁵¹ Mas que evidências podemos encontrar nos textos medievais para a afirmação de que o belo é uma propriedade transcendental do ser?

(2) A maior parte dos autores medievais guarda silêncio sobre o belo como um transcendental distinto. Em seu comentário a *De divinis nominibus*, Alberto Magno apresenta duas vezes uma abordagem sistemática dos transcendentais, mas ignora completamente o belo.⁵² Embora Tomás de Aquino assegure, em seu comentário, que “o belo é convertível com o bom”, sua clássica exposição dos transcendentais em *De veritate*, q. 1, a. 1 não reserva para ele nenhum lugar. Tendo em vista tal omissão, é difícil compreender como Francis J. Kovach pode concluir que, em Aquino, o belo é “o mais rico, o mais nobre e mais abrangente de todos os transcendentais”.⁵³ O primeiro livro da *Summa Halensis* oferece uma extensiva abordagem das “primeiras determinações do ser”, a saber, “o uno”, “o verdadeiro” e “o bom”, mas não incorpora à lista “o belo”.⁵⁴ A observação de Eco de que esta *Summa* “resolveu decisivamente o caráter transcendental da beleza” parece deste modo infundada. Imagem semelhante surge de outros textos: nem Boaventura, nem Henrique de Gand, nem Duns Scoto atribuem ao belo um lugar distinto em suas ordenações dos transcendentais.

Há, na verdade, apenas dois textos que explicitamente advogam a transcendentalidade do belo, embora de modos diferentes. O primeiro é um tratado anônimo encontrado na Biblioteca de Assisi.⁵⁵ Trata-se de um excerto da *Summa Halensis* ao qual o autor, provavelmente aluno de Alexandre de Hales, agrega suas próprias conclusões. O capítulo sobre os transcendentais inicia-se com a afirmação de que existem quatro “condições” gerais do ser, “o uno, o verdadeiro, o bom e o belo”. Todas as quatro adicionam algo a “ser”: “o uno” adiciona a relação à causa eficiente, “o verdadeiro”, a relação à causa formal, e “o bom”, por sua vez, à causa final. “O belo” abrange todas essas causas e é comum a elas.⁵⁶

Neste tratado, atribui-se portanto ao belo um lugar próprio em virtude de sua função sintetizadora. Esta função não é ulteriormente explicada ou justificada. Suspeito que o autor tenha chegado a esta tese aproximando duas idéias. A primeira, derivada da *Summa Halensis*, é a de que os transcendentais são diferenciados segundo sua relação com a causa divina. “Uno”, “verdadeiro” e “bom” diferem porque cada um expressa um aspecto distinto da causalidade divina, a saber, as causas eficiente, exemplar e final, respectivamente. A segunda consiste na afirmação de Dionísio de que o belo é a causa de todas as coisas sob os três aspectos. Em Dionísio, isto se aplica igualmente ao bom, o que leva o Areopagita a concluir que o bom e o belo são idênticos. A partir desta afirmação, contudo, o autor anônimo parece ter chegado à conclusão de que, ao contrário dos outros transcendentais, o belo relaciona-se a todas as três causas.

Comentadores modernos às vezes transmitem a impressão de que a posição sintetizante do tratado de Assisi é a resposta medieval à questão sobre a transcendentalidade do belo. Em oposição a isto, é preciso enfatizar que esta asserção permaneceu uma afirmação isolada. Nenhum outro escrito medieval sustenta a função sintetizante do belo.

Outra tentativa de estabelecer a beleza como uma propriedade transcendental do ser foi levada a cabo por Ulrich de Strasbourg em *De summo bono*. Após mostrar as diferenças entre as noções de “bom” e “belo” adotando a definição de Alberto Magno para a beleza, o autor faz uma observação explícita a respeito da relação do belo com o ser. Ulrich refere-se a Agostinho para introduzir a idéia de que eles são convertíveis entre si: toda criatura deriva da arte divina que é a causa exemplar de todas as coisas. Ela possui, portanto, uma *species* ou forma e é, deste modo, *speciosus*, ou seja, “bela”. A forma no sentido de *species* expressa a *ratio* segundo a qual o “belo” adiciona ao “ser”, a saber, o brilho da forma na matéria.⁵⁷ O argumento de Ulrich para a convertibilidade, entretanto, é insatisfatório, na medida em que transfere aquilo que constituía originalmente a diferença conceitual entre o belo e o *bom* para uma diferença entre o belo e o *ser*.

A conclusão de nossa análise é de que existe uma forte discrepância entre os textos medievais e a imagem esboçada pelos comentadores modernos a respeito da transcendentalidade do belo. A maior parte dos autores medievais guarda silêncio sobre o lugar do belo na ordem das propriedades transcendentais e restringe-se à tríade “*unum – verum – bonum*”. Seria a beleza, para empregar a expressão de Etienne Gilson, um transcendental “esquecido”?⁵⁸

Umberto Eco reconhece o fato de que a *Summa Halensis* não atribui ao belo um lugar entre as “primeiras determinações do ser”, mas introduz a título de explicação “o cuidado e prudência com que os medievais envolviam-se com inovações”. Havia, afinal, um número tradicional de transcendentais, e não era pouca coisa alterá-lo. “A audácia da inovação exigia cuidado em sua implementação”.⁵⁹ Este argumento é bastante fraco considerando-se que a teoria dos transcendentais era ela mesma uma inovação filosófica, e que dez anos após a *Summa Halensis* Tomás de Aquino apresentaria seis transcendentais em *De Veritate*, 1, 1.

Se o belo fosse “o esplendor de todos os transcendentais juntos”, como sugere Jacques Maritain, por que Aquino o emite em sua abordagem? A explicação de Maritain é de que a “tabela clássica” em *De Veritate*, 1, 1 “não esgota todos os valores transcendentais”. A razão para que o belo não seja incluído é “que ele pode ser reduzido a um deles”, a saber, ao bom.⁶⁰ Este argumento não é convincente: Se o belo é um transcendental distinto, então ele deve adicionar conceitualmente um valor ao ser que não pode ser reduzido a outro transcendental.

Nos estudos de Maritain e Von Balthasar, torna-se aparente uma motivação doutrinária que pode explicar a importância que eles atribuem ao belo. Sua leitura dos textos medievais está certamente sob influência da tríade moderna “Verdadeiro – Bom – Belo”

A tríade “Verdadeiro-Bom-Belo”: O lugar da beleza na Idade Média · Jan Aertsen

que foi relacionada ao nascimento da estética como disciplina filosófica autônoma.⁶¹ Em busca de uma estética baseada em princípios escolásticos, os comentadores modernos atribuem ao belo um peso que ele nunca possuiu na Idade Média. A tríade moderna, resultado da filosofia transcendental kantiana, é projetada para trás em direção ao passado, o que tem por efeito a necessidade de que o belo ocupe um lugar distinto na doutrina medieval dos transcendentais.

(3) A incorporação do belo à doutrina enfrenta, todavia, dificuldades internas de natureza filosófica. A primeira é que ela requer a integração de duas perspectivas filosóficas diferentes.

As discussões medievais sobre a “beleza” geralmente têm lugar dentro do quadro conceitual do “bom”. Seu tratamento é determinado pela perspectiva platônico-dionisíaca de uma metafísica do *bom*. A perspectiva transcendental, por outro lado, é dominada pela metafísica aristotélico-aviceniana do *ser*. “Ser” é o primeiro transcendental; os demais adicionam conceitualmente algo a ele, expressam modos do ser. A questão sobre saber se o belo é um transcendental distinto não pode, portanto, ser resolvida até que se torne claro qual modo geral do *ser* é expresso por ele que já não seja expresso pelos outros transcendentais.⁶²

Como vimos, os autores medievais sustentam uma não-identidade conceitual entre o belo e o bom: o “belo” adiciona ao “bom” uma relação com o poder cognitivo. Esta diferenciação é um elemento novo em comparação com Dionísio, mas ela não provê base suficiente para afirmar uma transcendentalidade distinta do belo. Poder-se-ia então objetar que o bom é convertível com o ser, e que uma adição ao bom implica uma adição ao ser. Mas o lugar do belo permanece problemático nesta argumentação: Aquilo que o “belo” adiciona ao “bom” é exatamente o mesmo que o “verdadeiro” adiciona ao “ser”. Não se pode, deste modo, interpretar a adição do belo ao *bom* de modo que esta adição seria equivalente a uma adição ao *ser*. O status transcendental do belo permaneceu obscuro na Idade Média porque a perspectiva platônico-dionisíaca e a perspectiva transcendental-ontológica nunca foram completamente integradas. O belo foi apenas incidentalmente determinado em relação ao “ser” transcendental.

Outra dificuldade para a incorporação do belo na doutrina dos transcendentais diz respeito à sua fundação. Os pensadores medievais apresentam para ela abordagens distintas. Na tradição franciscana, os transcendentais são considerados em relação à causa primeira, universal. O “uno”, “verdadeiro” e “bom” expressam os três aspectos (eficiente, exemplar e final) desta causa. O único modo por meio do qual o tratado de Assisi pôde introduzir o belo como uma quarta propriedade transcendental foi, deste modo, argumentando em favor de sua função sintetizadora. A derivação dos transcendentais desenvolvida por Aquinas em *De Veritate* 1, 1 introduz uma importante inovação: a correlação entre o ser e a alma humana, a qual “é de certo modo todas as coisas” [*quodammodo omnia*]. O pensador compreende os transcendentais “verdadeiro” e “bom” em relação às faculdade humanas do intelecto e da vontade. O problema para a

incorporação do belo torna-se então óbvio. Uma vez que não existe uma outra faculdade humana que possua extensão universal, não há espaço para um outro transcendental relacional distinto.

(4) À guisa de conclusão, examinaremos em maior detalhe a versão medieval para a tríade “Verdadeiro – Bom – Belo” que constitui o foco de nosso artigo. Sua primeira formulação encontra-se no segundo livro da *Summa Halensis*. O autor afirma que deseja restringir a discussão da tríade à distinção entre o “belo” e o “verdadeiro”, porque a diferença entre o “belo” e o “bom” já fora explicada no primeiro livro. Como vimos, a marca desta diferença consiste na ênfase sobre a relação do belo com o conhecimento, que leva a um deslocamento do lugar da beleza em direção à “verdade”. A discussão na *Summa* é um indício deste deslocamento.

O autor observa que a beleza de uma coisa é derivada de sua forma, mas o mesmo vale para a verdade. Ainda assim elas diferem entre si porque “a verdade é uma disposição da forma que é relacionada ao interior (de uma coisa), ao passo que a beleza é uma disposição da forma que é relacionada ao exterior”.⁶³ A *Summa* explica a diferença entre verdade e beleza com base na oposição entre “interno” e “externo” – explicação que foi literalmente adotada por Dionísio Cartusiano em seu tratado. A oposição é parcamente desenvolvida; o autor parece ter em mente diferentes tipos de conhecimento. “Verdade” diz respeito à consideração do intelecto que é direcionado à natureza interna de uma coisa; “belo” chama-se àquilo que se manifesta para aquele que conhece [*knower*] como adequado [*fitting*].

Encontramos uma reflexão mais elaborada e bastante notável sobre a tríade “Verdadeiro – Bom – Belo” no comentário de Alberto Magno a *De divinis nominibus*. Dois séculos mais tarde, Nicolau de Cusa mostrou-se obviamente impressionado pelas observações de Alberto e citou-o *verbatim* em seu sermão sobre a beleza.⁶⁴

Uma das principais preocupações de Alberto em seu comentário é a ordem dos nomes divinos de Dionísio. Assim, a primeira *dubitatio* de sua exposição do “belo” refere-se à ordem dos nomes “Luz”, “Belo”, “Amor”. Por que Dionísio, após o tratamento do “Bom”, segue precisamente esta ordem no cap. 4 de *De divinis nominibus*?

Alberto argumenta que esta ordem deve ser compreendida de acordo com a ordem dos processos na mente. O primeiro processo é a apreensão do verdadeiro – é o conhecimento da razão teórica, que é direcionado à verdade enquanto tal. Em seguida, o verdadeiro “incandesce” [*excandescit*] e assume o caráter do bom; é o conhecimento da razão prática, que surge por meio da “extensão” [*extensio*] do verdadeiro até o bom. Este conhecimento coloca finalmente o desejo em movimento, pois este não é movido a não ser quando dirigido por uma apreensão anterior.⁶⁵ A estes processos corresponde, segundo Alberto, a ordem dos nomes de Dionísio. À apreensão do verdadeiro em sentido absoluto corresponde a “Luz”; à apreensão do verdadeiro na medida em que possui o caráter do bom corresponde o “Belo”; e ao movimento do desejo corresponde o “Amor”.⁶⁶

A abordagem de Alberto, na qual o belo é posicionado como o verdadeiro que obteve o caráter do bom, possui três propriedades características da tríade medieval. Primeiro, esta determinação reflete o fato de que o belo não é um transcendental distinto; ela também torna este fato compreensível, uma vez que o belo é implicado na ordem da verdade e do bem. Segundo, nesta determinação o belo retém a sua relação platônico-dionisíaca com o bom. O belo possui um movimento apetitivo; ele é aquilo que nos agrada. Terceiro, esta determinação faz justiça ao fato de que na Idade Média o lugar da beleza desloca-se em direção à verdade. Albert fornece uma importante especificação para este deslocamento. Ele associa o belo ao verdadeiro, não contudo ao verdadeiro enquanto tal, mas antes ao verdadeiro que se torna bom *per extensionem*, distinção que se funda na diferença entre intelecto teórico e prático. Relacionando o belo à razão *prática* direcionada para um trabalho, a abordagem de Alberto é a determinação mais significativa do lugar da beleza na Idade Média.

* **Jan A. Aertsen é professor da Universidade de Köln.**

¹ GADAMER, H. G. *Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest*. Stuttgart, 1997. Também em *Gesammelte Werke*, vol. 8. Tübingen, 1993, pp. 94-142.

² COUSIN, V. *Du Vrai, Du Beau et du Bien*. Paris, 1839 (29ª edição, 1904). Empregamos a 7ª edição, Paris, 1858.

³ Ibidem, pp. 11-12.

⁴ NIETZSCHE, F. "Nachgelassene Fragmente 1885-1887". In: *Kritische Studienausgabe*, vol. 12. Edição crítica organizada por G. Colli e M. Montinari. München-Berlin-New York, 1988 (2ª edição), p.126: "Antagonismus von 'wahr' und 'schön' und 'gut'". *Werke in drei Bänden*, vol. III. Edição organizada por K. Schlechta. Darmstadt, 1960 (2ª edição), p. 832: "An einem Philosophen ist es eine Nichtswürdigkeit zu sagen, 'das Gute und das Schöne sind eins'; fügt er gar noch hinzu, 'auch das Ware', so soll man ihn prügeln. Die Wahrheit ist häßlich".

⁵ ROSS, S. D. "Beauty: Conceptual and Historical Overview". In: KELLY, M. (org.) *Encyclopedia of Aesthetics I*. New York-Oxford, 1988, pp. 237-244; 243.

⁶ COUSIN, V. Op. cit., p. 2.

⁷ KRISTELLER, P. O. "The Modern System of the Arts". In: _____. *Renaissance Thought on the Arts: Collected Essays*. Princeton, 1990, pp. 163-227; 203-204.

⁸ Cf. BANN, S. "Cousin, Victor". In: KELLY, M. (org.) *Encyclopedia of Aesthetics I*. New York-Oxford, 1988, pp. 448-450.

⁹ KANT, I. *Kritik der Urteilskraft*, B 3-17.

¹⁰ Cf. DUINTJER, O. D. *Der vraag naar het transcendentale, vooral in verband met Heidegger em Kant*. Leiden, 1966, p. 132 (nota 172).

¹¹ A esse respeito, ver o estudo crítico de SPEER, A. "Kunst und Schönheit. Kritische Überlegungen zur mittelalterlichen Ästhetik". In: CRAEMER-RUEGENBER, I.; SPEER, A (orgs.) *'Scientia' und 'ars' im Hoch- und Spätmittelalter* (Miscellanea Mediaevalia vol. 22). Berlin-New York, 1994, pp. 945-966.

¹² ECO, U. *Kunst und Schönheit im Mittelalter*. München, 1983, p. 222 (Tradução alemã de *Arte e bellezza nell'estetica medievale*. Milano, 1978). Esta afirmação não consta da tradução para o

inglês – *Art and Beauty in the Middle Ages*. New Haven-London, 1986 – porque esta é baseada em uma versão anterior (1959) do original italiano.

¹³ HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Ästhetik I*. In: GLOCKNER, H. (org.) *Sämtliche Werke XII*, Stuttgart, 1927, p. 19.

¹⁴ Cf. PERPEET, W. *Das Kunstschöne, Sein Ursprung in der italienischen Renaissance*. Freiburg-München, 1987.

¹⁵ Sobre a concepção platônica da beleza, ver WARRY, J. G. *Greek Aesthetic Beauty. A Study of Callistic and Aesthetic Concepts in the Works of Plato and Aristotle*. London, 1962; GRASSI, E. *Die Theorie des Schönen in der Antike*. Köln, 1980 (2ª edição); BEIERWALTES, W. *Marsilio Ficinos Theorie des Schönen im Kontext des Platonismus*. Heidelberg, 1980.

¹⁶ Cf. BEIERWALTES, W. Op. cit., pp. 9-10.

¹⁷ WANKEL, H. *Kalos kai Agathos*. Dissertação. Würzburg, 1961.

¹⁸ BEIERWALTES, W. Op. cit., pp. 16; 55.

¹⁹ Cf. VAN RIEL, G. “Beauté, proportion et vérité comme 'vestibule' du Bien dans le 'Philèbe'”. In: *Revue philosophique de Louvain*, n. 97, 1999, pp. 253-267.

²⁰ Sobre a concepção de beleza de Agostinho, ver SVOBODA, K. *L'esthétique de St. Augustin et ses sources*. Brünn, 1983; TSCHOLL, J. *Gott und das Schöne beim Hl. Augustinus*. Heverlee-Leuven, 1967; BEIERWALTES, W. “Aequalitas numerosa. Zu Augustin Begriff des Schönen”. In: *Wissenschaft und Weisheit*, n. 38, 1975, pp. 140-157; HARRISON, C. *Beauty and Revelation in the Thought of Saint Augustine*. Oxford, 1992.

²¹ AGOSTINHO. *De musica*, VI, 13, 38. Cf. SCHMITT, A. “Zahl und Schönheit in Augustinus *De musica*, VI”. In: *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft*, Neue Folge 16, 1990, 221-237.

²² BOAVENTURA. *Itinerarium mentis in Deum*. Cap. 2, 5. In: *Opera omnia*, V. Quaracchi, 1891, p. 300.

²³ AREOPAGITA, D. *De divinis nominibus*. Cap. 2, 3. In: *Corpus Dionysiacum*, I. Edição de B. R. Suchla, Berlin-New York, 1990, p. 125.

²⁴ *Ibidem*, cap. 3, 1 (Suchla, p. 138).

²⁵ AQUINO, T. *De Malo* q. 1, a. 2: “Et hanc viam videtur sequutus Dionisius in libro De divinis nominibus, bonum preordinans enti”.

²⁶ AREOPAGITA, D. Op. cit., cap. 4, 7 (Suchla, p. 151).

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ PLATÃO. *Crátilo*, 416c. Cf. PROKLOS. *Theologia Platonis*. I, 24. Edição de H. D. Saffrey, e L. D. Westernick. Paris, 1968, vol. I, p. 108.

²⁹ Sobre a concepção de Dionísio a respeito da beleza, ver PUTNAM, C. C. *Beauty in the Pseudo-Denis*. Washington, D.C., 1960; JECK, U. R. “Philosophie der Kunst und Theorie des Schönen bei Ps.-Dionysius Areopagites”. In: *Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale*, 7, 1996, pp. 1-38.

³⁰ AREOPAGITA, D. Op. cit., cap. 4, 3 (Suchla, p. 152).

³¹ STRASBOURG, U. *De summo bono* II, tr. 4. In: *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi* I, 2. Edição de A. de Libera, pp. 54-63. Cf. GRABMANN, M. “Des Ulrich Engelberti von Strasbourg O Pr. (†1277) Abhandlung De pulchro”. In: *Gesammelte Akademieabhandlungen*. Padeborn, 1979, p. 210.

³² CUSA, N. *Tota pulchra es, amica mea* (Sermo de pulchritudine). Edição de G. Santinello. Pádua, 1959. Cf. SANTINELLO, G. *Il pensiero di Nicòlo Cusano nella sua prospettiva estetica*. Padova, 1958.

³³ CARTUSIANO, D. *De venustate mundi et pulchritudine Dei*, art. 1. In: *Opera omnia*, vol. 34. Tournai, 1907, p. 227: “Quid autem sit pulchrum, et quae ratio ejus, originaliter sumitur ex theoricis S. Dionysii documentis”.

³⁴ MAGNO, A. *Super Dionysium De divinis nominibus*, cap. 4, n. 76. In: *Opera Omnia, editio Coloniensis*, vol 37, 1. Edição de P. Simon, pp. 185-186.

³⁵ Ibidem, cap. 4, n. 72 (Simon, p. 182): “[...] scilicet splendorem formae substantialis vel actualis supra partes materiae proportionatas et terminatas, sicut corpus dicitur pulchrum ex resplendentia coloris supra membra proportionata, hoc est quasi differentia specifica complens rationem pulcri”. Cf. AERTSEN, J. A. “‘Über das Schöne’ – Alberts des Großen Kölner Vorlesungen zu Dionysius Areopagita”. In: HONNEFELDER, L.; TRIPPEN, N.; WOLFF, A. (orgs.) *Dombau und Theologie im mittelalterlichen Köln*. Köln, 1998, pp. 417-427.

³⁶ AQUINO, T. *In De divinis nominibus*, c. 4, a. 5, 356: “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”.

³⁷ A definição foi citada por James Joyce em seu romance *Portrait of the Artist as a Young Man*. Londres, 1972, p. 211.

³⁸ AQUINO, T. *Summa theologiae* I, 5, 4 ad 1: “Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam: pulchra enim dicuntur quae visa placent”.

³⁹ HALES, A. *Summa theologica* I, tract. III, q. 3, art. 2, n. 103. Edição Quaracchi, I, pp. 162-163.

⁴⁰ Ibidem, I, tract. III, q. 3, art. 2 ad 1 (Quaracchi, I, p. 163).

⁴¹ CARTUSIANO, D. Op. cit., art. 3: “Quamvis igitur pulchrum et bonum realiter convertantur atque coincidunt, tamen formaliter distinguuntur: quoniam juxta Thomam in prima parte, bonum dicitur in ordine seu per comparisonem ad potentiam appetitivam, pulchrum vero per comparisonem ad cognitivam potentiam. Quemadmodum ergo bonum describitur esse quod omnia appetunt [...]; sic pulchrum quidam esse describunt quod omnia adscipiunt vel cognoscunt, hoc est, quod sua actualitate, cognoscentis intuitum ad suam notitiam aut ad adspectum movere sive allicere potest”.

⁴² AQUINO, T. *In Iob*, c. 40: “Deus enim non habet circumdatum decorem quasi superadditum eius essentiae sed ipsa essentia eius est decor, per quem intelligitur ipsa claritas sive veritas”. *In IV Sent.*, 49, 2, 3 e 7: “Claritas dei dicitur veritas suae essentiae per quam. cognoscibilis est sicut sol per suam claritatem”.

⁴³ HALES, A. Op. cit., II, n. 75 (Quaracchi, II, p. 99).

⁴⁴ Para a relevância filosófica da doutrinas dos *transcendentia*, ver AERTSEN, J. *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The case of Thomas Aquinas*. Leiden-New York-Köln, 1996.

⁴⁵ Determinante para o estudo desta questão é POUILLON, H. “La beauté, propriété transcendente chez les Scolastiques (1220-1270)”. In: *Archives D'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 21 (1946), pp. 263-329. Dois artigos de minha própria autoria abordam criticamente este problema: “Beauty in the Middle Ages: A Forgotten Transcendental?” In: *Medieval Philosophy and Theology*, 1 (1991), pp. 68-97; “Die Frage nach der Transzendentalität der Schönheit im Mittelalter”. In: MOJSISCH, B; PLUTA, O. (orgs.) *Historia Philosophiae Medii Aevi, Festschrift für Kurt Flasch*. Amsterdam, 1991, pp. 1-22.

⁴⁶ MARITAIN, J. *Art and Scholasticism*. London, 1939, p. 30.

⁴⁷ VON BALTHASAR, H.-U. *Herrlichkeit. Eine theologische Aesthetik*, III/1. Einsiedeln, 1965, p. 39. Cf. SAINT-PIERRE, M. *Beauté, bonté, vérité chez Hans Urs von Balthasar*. Québec-Paris, 1998.

- ⁴⁸ Ibidem, III/1, pp. 334; 340.
- ⁴⁹ ECO, U. *Art and Beauty*. New Haven-London, 1986, pp. 16; 19. Cf. Idem, *The Aesthetics of Thomas Aquinas*. Cambridge, MA, 1988, pp. 20-48.
- ⁵⁰ ECO, U. *Art and Beauty*. New Haven-London, 1986, p. 23.
- ⁵¹ CARTUSIANO, D. Op. cit., art. 1 (*Opera omnia*, vol. 34, p. 227): “Itaque, secundum B. Dionysii commentatores, quemadmodum bonum et verum ac unum convertuntur com ente, ita et pulchrum: ita quod omne ens est pulchrum, sicut omne ens dicitur bonum et verum ac unum”.
- ⁵² MAGNO, A. Op. cit., cap. 4, n. 5 (Simon, p. 116) e cap. 5, n. 20 (Simon, p. 314).
- ⁵³ KOVACH, F. J. *Die Ästhetik des Thomas von Aquin*. Berlin-New York, 1961, p. 214; Idem, “The Transcendentality of Beauty in Thomas Aquinas”. In: WILPERT, P. (org.) *Die Metaphysik im Mittelalter* (Miscellanea mediaevalia vol. 2). Berlin, 1963, p. 392.
- ⁵⁴ HALES, A. Op. cit., I, tract. II, nn 72-110 (Quaracchi, I, pp 112-200).
- ⁵⁵ HALCOURT, D. “*Tractatus de transcendentalibus entis conditionibus* (Assisi, Biblioteca Comunale, Codex 186)”. In: *Franziskanische Studien*, 41 (1959), pp. 41-106. O título que Halcourt atribuiu ao tratado é anacrônico. O termo *transcendentalis* era desconhecido no século XIII.
- ⁵⁶ Idem, Ibidem, p. 65.
- ⁵⁷ STRASBOURG, U. Op. cit., II, tract. 3, c. 4 (De Libera, p. 57): “Quia etiam omne quod arte divina factum est, speciem aliquam habet, qua formatur, ut dicit Augustinus in VI *De Trinitate*, sequitur, quod pulchrum sicut et bonum convertitur cum ente secundum supposita, sed secundum essentiam addit super ipsum supradictam rationem formalitatis ” [sc. “lumen formale et intellectuale splendens super materiam”]
- ⁵⁸ GILSON, E. *Elements of Christian Philosophy*. New York, 1960, pp. 159-163: “The Forgotten Transcendental: *Pulchrum*”.
- ⁵⁹ ECO, U. *The Aesthetics of Thomas Aquinas*. Cambridge, MA, 1988, p. 44. Cf. Idem, *Art and Beauty*. New Haven-London, 1986, p. 24.
- ⁶⁰ MARITAIN, J. Op. cit., p. 172, n. 63b.
- ⁶¹ Cf. a discussão de Maritan sobre a estética kantiana em: Op. cit., pp. 161ff.
- ⁶² Cf. AERSTEN, J. A. “Die Frage nach der Transzendentalität der Schönheit im Mittelalter”. In: MOJSISCH, B; PLUTA, O. (orgs.) *Historia Philosophiae Medii Aevi, Festschrift für Kurt Flasch*. Amsterdam, 1991, pp. 2-8
- ⁶³ HALES, A. Op. cit., II, n. 75 (Quaracchi, p. 99): “Veritas est dispositio ex parte formae relata ad interius, pulchritudo vero est dispositio ex parte formae relata ad exterius”.
- ⁶⁴ CUSA, N. Op. cit. (Santinello, p. 32).
- ⁶⁵ MAGNO, A. Op. cit., cap. 4, n. 71 (Simon, p. 181): “Prima autem processio, quae est in mente, est secundum apprehensionem veri, deinde illud verum excandescit et accipitur in ratione boni, et sic deinde movetur desiderium ad ipsum; oportet enim motum desiderii accendere duplicem apprehensionem, unam, quae est in intellectu speculativo, quae est ipsius verbi absolute; alteram autem, quae est in intellectu practico per extensionem de vero in ratione boni, et tunc primo erit motus desiderii ad bonum”.
- ⁶⁶ Ibidem: “Apprehensioni igitur ipsi veri absolute respondet processio luminis, apprehensioni vero veri, secundum quod habet rationem boni, respondet processio pulcri, motui vero desiderii respondet processio diligibilis; et ideo primo de lumine, secundo de pulcro, et tertio de diligibili erat determinandum”.