

DO PULCHRUM À EXISTÊNCIA ÉTICA:
relação entre a experiência da beleza e a estética das
virtudes em Tomás de Aquino.

**FROM THE PULCHRUM TO ETHICAL
EXISTENCE:** the relationship between the
experience of beauty and the aesthetics of
virtues in Thomas Aquinas.

Wellington Santos Pires¹

Messias Nunes Correia²

RESUMO: Este artigo propõe uma reflexão sobre a beleza como transcendental na metafísica de Tomás de Aquino, considerando a sua importância na estrutura do ser e o seu nexos com a verdade, a unidade e o bem. A partir dos critérios do belo estabelecidos por Aquino, tais quais *claritas* (*esplendor*), *integritas* (*integridade*) e *proportio* (*proporção*), analisamos como a beleza se manifesta na realidade e orienta a inteligência. Em seguida, analisaremos o evento da beleza na configuração da condição humana. Por fim, abordaremos as repercussões éticas dessa perspectiva, destacando o vigor formativo da beleza no agir humano. Com isso, buscamos mostrar como a beleza revela-se princípio de unidade entre o sensível e o espiritual, entre o ser e o dever-ser, sinalizando assim a relevância dos atos éticos fundados no desejo de harmonia. O pensamento tomista é aqui valorizado como um horizonte fértil para integrar estética, antropologia e ética.

Palavras-chave: Beleza; Transcendentais; Antropologia filosófica; Ética; Splendor Integridade; Proporção

ABSTRACT: This article proposes a reflection on beauty as transcendental in Thomas Aquinas' metaphysics, considering its importance in the structure of being and its connection with truth, unity, and goodness. Based on the criteria of beauty established by Aquinas, such as *claritas* (splendor), *integritas* (integrity), and *proportio* (proportion), we analyze how beauty manifests itself in reality and guides intelligence. Next, we will analyze the event of beauty in the configuration of the human condition. Finally, we will address the ethical repercussions of this perspective, highlighting the formative power of beauty in human action. In this way, we seek to show how beauty reveals itself as a principle of unity between the sensible and the spiritual, between being and ought, thus signaling the relevance of ethical acts founded on the desire for harmony. Thomistic thought is valued here as a fertile horizon for integrating aesthetics, anthropology, and ethics.

Keywords: Beauty; Beauty; Transcendentals; Philosophical Anthropology; Ethics; Splendor; Integrity; Proportion.

¹ Doutor em Filosofia - Institut Catholique de Paris et Universidade de Poitiers. ORCID 0009-0004-5661-2636. E-mail: wellstauros@hotmail.com.

² Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Sergipe. ORCID 0000-0003-4513-5374. E-mail: messiasnc@hotmail.com

1 INTRODUÇÃO

Tomás de Aquino (1225-1274) não nos legou em seus escritos uma teoria estética sistemática, clara e autônoma, organizada como um tratado específico sobre o belo. A sua reflexão acerca do tema aparece dispersa, integrada a um conjunto mais amplo de considerações metafísicas, éticas e teológicas. Isso, porém, não impede que possamos entrever em sua obra um itinerário coerente que permita pensar a beleza como dimensão essencial da realidade e, por consequência, da formação humana. Seguindo tanto a tradição interpretativa quanto a lógica interna do pensamento tomista, torna-se possível delinear um paradigma de vida virtuosa à luz da beleza. Tal via inicia-se com a consideração do ser divino como causa exemplar, plenitude absoluta do ser e fonte de toda perfeição, inclusive da beleza (Sotoposada, 2007, p. 355). A partir daí o pensamento de Aquino se desdobra no reconhecimento do ser divino como causa eficiente do ser de todos os entes (Spiazzi, 1997, p. 75). No interior dessa ordem ontológica e teológica abre-se um espaço para compreender o lugar da ação humana no mundo (Sotoposada, 2007, p. 356).

Propomos uma reflexão sobre a beleza como atributo transcendental do ser, ou seja, como algo que não se reduz ao campo estético, mas que atravessa toda a realidade e estrutura nossa maneira de perceber, julgar e viver. Ao tratá-la nesse nível, será possível sugerir as suas implicações na experiência humana, tanto do ponto de vista da percepção sensível quanto da sua ontologia e propriedades formais. Em tal perspectiva, o agir humano, sob a égide da beleza, não se limita a um refinamento do gosto ou ao cultivo das artes. Trata-se de uma via para a formação integral da pessoa: um caminho que unifica ética e contemplação, natureza e graça, sensibilidade e razão, orientados para a transparência do ser (Eco, 1988, p. 19). Propomo-nos a seguir esse itinerário, orientados pelo pensamento de Tomás de Aquino, e assim abriremos veredas reflexivas no que tange o elo que acreditamos ser fecundo entre ética e estética. Para explorar essa dinâmica, adotaremos o método da hermenêutica textual, fundamentado na perspectiva interpretativa do filósofo francês, Paul Ricoeur. Esse método consiste em estabelecer uma relação entre o texto e a existência, permitindo que o texto não se apresente de forma abstrata, mas como fator encarnado no mundo, no qual sentido e vida se entrelaçam (Thomasset, 1996, p. 122).

2 A COMPREENSÃO METAFÍSICA DA BELEZA

A beleza é uma palavra cuja riqueza de sentidos permite aplicá-la a múltiplas realidades. Capaz de tocar as camadas profundas da estrutura humana,

ela penetra os aspectos afetivos da existência e manifesta-se como dimensão essencial do ser. Desde a sua origem etimológica, a beleza associa-se ao que resplandece e atrai, a palavra beleza provém do latim *bellus*, que significa “belo, agradável”, e relaciona-se ao adjetivo *bonum* (bom), sugerindo uma conexão intrínseca entre o belo e o bem (Cunha, 2010, 85). A raiz indo-europeia *dwe-/deu*, ligada à ideia de luz, de forma harmoniosa, reforça esse vínculo e salienta que a beleza, desde as suas origens linguísticas, comporta a força de atração e de bem-estar. Entretanto, não é simples, nem parece-nos pertinente traduzir esse termo de modo unívoco, uma vez que ele surge em contextos muito diversos e resiste a definições estáticas. Por conseguinte, é possível afirmar que, de modo geral, o desejo pela beleza manifesta-se nos processos de florescimento e transformação do ser humano. Ela deriva de uma articulação entre formas perceptíveis e emoções suscitadas.

No contexto da filosofia do belo, o termo latino *pulchrum* ocupa um lugar de destaque por expressar uma concepção metafísica da beleza, especialmente na tradição tomista. Ao contrário das abordagens grega e germânica, o *pulchrum* revela-se como uma expressão do real em sua plenitude ontológica, na qual essência e existência se encontram em uma tensão fecunda (Przywara, 2014, p. 543). A tradição latina, seguindo a herança tomista, toma o ser divino como *ipsum esse*, isto é, o próprio ato de ser, e reconhece nele a fonte e o critério último da beleza. Ademais, *pulchrum* designa não apenas aquilo que é belo sensivelmente, mas aquilo que, por sua conformidade com o ser, reflete a plenitude da realidade. Trata-se de um paradigma de beleza que não se fixa em uma forma imutável (*eîdos*), mas resplandece na existência concreta das coisas, à medida que participa do ser e o manifesta verdade, bondade e unidade (Przywara, 2014, p. 543).

Do ponto de vista especulativo, a beleza pode ser compreendida como atributo inerente à própria natureza do ser. Nessa perspectiva, ela deve ser entendida como expressão originária e original do ser, comunicada à subjetividade humana. Trata-se de algo que o ser manifesta e de um vigor que confere conformidade inteligível às ações humanas. O belo possui um poder de atração intrínseco que qualifica o que é prazeroso e incita-nos a reconhecê-lo como capacidade de sublinhar de modo singular o significado das coisas (Gotia, 2010, p. 106). Essa concepção encontra ecos genuínos no pensamento de Tomás de Aquino, cuja metafísica do ser incorpora o belo (*pulchrum*) como um dos transcendentais, isto é, propriedades do ser. Cabe sublinhar que para o Doutor Angélico, os transcendentais revelam que há uma harmonia fundamental que se desdobra na realidade. Parece-nos notável que as categorias, isto é, os atributos do real, não esgotam tudo que pode ser dito acerca do ser (Gross, 2001, p. 179). Ora, o

primum cognitum é o ser, mas as categorias não são suficientes para iluminar todas as suas propriedades. Daí a importância dos transcendentais que se apresentam como componentes elementares para um conhecimento mais fecundo da identidade do ser.

Visto que os transcendentais se fundamentam no conceito de ser, esse é concebido primeiramente por intermédio do intelecto como o mais conhecido, e no qual se encerram todos os conceitos. Por isso, é necessário que todos os outros conceitos do intelecto sejam aprendidos em relação ao ser (Gudaniec, 2016, p. 92). Cada transcendental é, desse modo, uma ideia que manifesta o ser sob um aspecto específico. Eles manifestam-se, portanto, como um aspecto do ser apropriado por nosso espírito, e assim, eles enriquecem o nosso conhecimento do ser. Em outros termos, um transcendental pode ser captado como um rosto que o ser assume em nosso espírito (Gross, 2001, p. 98). Em virtude desse olhar, parece-nos legítimo que nos interrogamos sobre a ausência do belo como propriedade do ser no pensamento do Aquinate. De acordo com Monachese:

essa ausência não é resolutive; tal ausência pode ser motivada por diferentes fatores: a ausência de uma tratativa específica sobre a beleza, o fato de que, por causa da tradição ou de certas indicações presentes nos escritos de Tomás, ou por algum outro motivo, a sua transcendentalidade já pudesse ser considerada como dada, e, portanto, a sua inserção nas listas resultasse inútil (...). As listas dos transcendentais não pretendem ser completas, mas sublinham certas propriedades que estão correlacionadas com os argumentos ali desenvolvidos (Monachese, 2016, 169).

Como sublinhado, embora o termo transcendental não tenha sido explicitamente utilizado por Tomás de Aquino, suas reflexões sobre unidade, verdade e bondade lançam os fundamentos para a apropriação posterior desse conceito por autores posteriores como Duns Scotus (Vos, 2006, p. 289). Dito isso, ao abordarmos o belo no itinerário reflexivo de Tomás de Aquino, reconhecemos que, embora ele não apareça como um transcendental de forma explícita em sua produção textual, ele é com frequência articulado em conexão com o bem e o verdadeiro. Na “Suma Teológica” Tomás associa a beleza divina à ordem, à proporção e ao esplendor, o que nos permite compreender o belo como expressão do ser (Aquino, 1980, I, q. 39, a. 8).

Ao tematizar a beleza como abertura ontológica e existencial, Tomás nos convida a reconhecê-la não como acessório, mas como via legítima de acesso ao ser e expressão da dignidade interior do ser humano. Para compreender a inserção do belo no universo conceitual tomista, é necessário considerar a doutrina da convertibilidade dos transcendentais. Em termos simples, isso resulta que onde há ser, encontra-se também unidade, verdade, bondade e beleza (Sotoposada, 2007, p. 56). Não se trata de três coisas diferentes acrescentadas ao ser, mas de três modos diferentes e harmônicos de se considerar o ser. Assim,

o ente é uno, verdadeiro, belo e bom. A distinção entre esses transcendentais está na maneira como os pensamos (*ratio*) e no modo como os expressamos linguisticamente (*modus significandi*), e não em realidades separadas. O uno se destaca dentre os transcendentais por expressar uma característica específica do ser: a ausência de divisão. Ser uno é não estar dividido em si mesmo e não estar confundido com outro. Como foi dito, isso não é algo que se “acrescenta” ao ser, mas é o ser considerado em seu caráter indiviso. Por isso, diz-se que o uno implica uma negação da negação, ou seja, afirma-se a unidade negando-se a divisão (Libera, 2011, p. 379).

Assim, a beleza para Thomas é conversível com o bem (*pulchrum convertitur cum bono*), (Aquino, 2004, 4. 22, p. 589). Segundo essa perspectiva, o ser é uno, verdadeiro e bom, e essas propriedades se referem ao mesmo fundamento ontológico. A inteligibilidade do ser (verdade), seu poder de atração (bondade) coexiste com a sua unidade, e é nesse contexto que a beleza pode ser pensada como expressão sensível dessa harmonia ontológica.

Convém salientar que o ser, compreendido aqui como o fundamento que tudo sustenta encontra-se presente em toda a lógica que articula o mundo e a experiência humana (Spiazzi, 1997, p. 74). Ele atravessa a linguagem e manifesta-se sobretudo no modo como o ser humano se relaciona com o real, seja por meio da contemplação estética, do cuidado com o outro ou da disposição ética diante dos conflitos que atravessam a vida. A perspectiva que aqui se desenvolve busca evocar a existência como lugar privilegiado no qual o dom favorável do ser se inscreve no agir humano, provocando-o a responder, a acolher e a transformar-se.

A noção de participação é de grande importância para uma melhor compreensão do pensamento tomista sobre o tema dos transcendentais. Ele adota essa noção a partir da compreensão platônica de *Methexis*, na medida em que a alma deve estar consciente do seu agir participativo na vida divina (Platão, 100c). Por conseguinte, compreendemos que o homem é dotado de uma marca ontológica, um selo do ser que confere ao humano a sua dignidade peculiar. Destarte, ele sente-se capaz de participar da ordem e da clareza que caracterizam o belo enquanto manifestação do ser; como modo de irradiar a sua essência pelas formas das suas expressões na existência. De acordo com o estudioso tomista Thierry Humbrecht:

A participação dos seres nas perfeições divinas é ela mesma considerada como objeto de nosso conhecimento, ainda que seja reconhecida apenas como participação. Sabendo que o conhecimento da essência nos foi recusado, a afirmação de que nosso intelecto, ao conhecer, é uma participação do intelecto divino e de seu ato de conhecer é uma ilustração do que pode significar a expressão “teologia negativa”. Se esta era uma noção vacilante entre os medievais, a negação nela foi colocada em primeiro lugar. No entanto, ela parece nascer unicamente como a determinação terrestre e corporal de uma capacidade de conhecer Deus

que é, em primeiro lugar, uma participação do conhecimento que Deus tem (Humbrecht, 2006, p. 424)³.

De fato, só conhecemos a essência divina indiretamente, por meio da participação criatural em suas perfeições, dado que o nosso intelecto participa da inteligência divina, ainda que de forma limitada. Tal postura fundamenta a teologia negativa, que reconhece a impossibilidade de conhecer a essência divina plenamente: fato que denuncia a capacidade cognitiva do ser humano. Dito de outro modo, a capacidade humana de conhecer o ser divino reflete de modo parcial o conhecimento pleno que o ser divino possui de si mesmo (Pangallo, 2014, p. 15).

Na “*Suma teológica*” há uma definição notável de beleza como “aquilo que agrada à nossa visão” (Aquino, 1980 I, q. 5, a. 4, ad 1). Para o pensador medieval, a beleza é caracterizada por certos elementos constitutivos: a “integridade ou perfeição” (*integritas sive perfectio*), que indica plenitude e ausência de deformações ou defeitos de qualquer natureza; a “proporção devida ou harmonia” (*debita proportio sive consonantia*), que designa a proporção e a relação apropriadas a cada coisa; e o “esplendor” (*claritas*), que, em seu sentido mais metafísico, expressa como a beleza brilha e se manifesta.

Tais elementos devem ser compreendidos no conjunto da metafísica tomista. Elas são associadas ao ser e atribuídos não apenas às realidades físicas, mas também ao próprio intelecto humano. A proporção devida relaciona todo ser com o divino. Portanto, não há contradição entre a beleza corporal e a espiritual, posto que o ser divino é a fonte de ambas (Eco, 1999, p. 14). De acordo com Aquino, a beleza resplandece no mundo sensível, mas não se limita a ele. Podemos afirmar que todo ente é belo e desperta o nosso prazer ao contemplá-lo, sem necessariamente possuí-lo. Pode-se percebê-la logo nos argumentos racionais, nas provas matemáticas e nas teorias científicas, e constitui assim, um elemento relevante à busca humana por sentido (Gross, 2001, p. 168). Esse ponto de vista é pertinente, pois nos permite verificar em que medida a realidade é verdadeira, dado que as leis não são apenas construções funcionais ou utilitárias. Isso pode ser afirmado porque as leis se abrem à nossa inteligência, e podemos compreendê-la, ao menos em parte, de maneira apropriada. O fato de que a realidade é bela nos atrai e nos concede alegria ao ser contemplada, e também por isso somos atraídos pela busca, ainda que tal procura não se refira à utilidade prática imediata (Humbrecht, 2006, p. 616).

A unidade, como elemento transcendental intrinsecamente relacionado ao ser já se encontra na compreensão metafísica de Aristóteles (Aristóteles, I, 5). Se o bem é mais amplo que o belo, os dois possuem uma relação diferencia-

³ As traduções portuguesas dos textos estrangeiros citados neste artigo são de nossa autoria.

da, embora não sejam distintos em essência: isso implica que a *ratio* do belo está incluída naquela do bem. Isso demonstra a existência pujante de uma ordem e de um ser ordenado a um fim, cujas leis regem tanto o mundo físico quanto o mundo moral (Monachese, 2016, 169). Em vista disso, Aquino concebe o belo como fator subordinado ao bem, na medida em que ele é desejado enquanto bem, o que se aplica também à verdade (Spiazzi, 1997, p. 68).

Surge em nosso espírito uma questão provocadora: poderia a beleza, de alguma forma, manifestar-se também no mal? Parece-nos crucial nesse ponto, interrogar que tipo de beleza se manifesta aí, uma vez que ela se apresenta, sobretudo, como um fascínio superficial, sustentado pelo dinamismo da concupiscência. Ora, para que algo possa ser verdadeiramente considerado belo, ele deve estar inserido em uma “proporção devida”, ou seja, em uma justa relação entre as partes, como nas “coisas devidamente proporcionadas, semelhantes entre si” (Aquino, 1980, I, q. 5, a. 4, ad 1). Com efeito, o belo e o bem coincidem no indivíduo, uma vez que se enraízam na mesma realidade, e por isso o bem é louvado como belo; todavia diferem quanto às suas funções sob a ordem da razão (Humbrecht, 2006, p. 443).

Notamos que o belo se encontra intrinsecamente vinculado ao bem e à verdade como expressões unitárias do ser; passamos a considerar a experiência do belo a partir da vivência do sujeito. Trata-se de uma abordagem que não contradiz, mas aprofunda e amplia o horizonte tomista, ampliando o foco da estrutura ontológica do ser e orientando para a maneira como ele se dá à consciência sensível e espiritual do ser humano. Nesse sentido, a beleza poderia ser não somente um atributo do ente para converter-se também em um evento estético? Ao refletir a liberdade originária da realidade, ela se apresentaria como um princípio que ordena e, ao mesmo tempo, interpela a existência humana. Essa questão nos orientará no próximo momento da nossa investigação, que consiste em atingir o sentido do belo a partir de uma chave subjetiva.

3 O APELO ONTOLÓGICO DA BELEZA EM VISTA DA REALIZAÇÃO HUMANA

Sustentamos que toda proposta de reflexão sobre a beleza não pode prescindir de uma pergunta mais radical: quem é o ser humano em seu entrelaçamento com a questão do ser? Esta questão, longe de possuir um caráter meramente teórico, nos remete à experiência viva do existir, pois no encontro cotidiano dos corpos e nas escolhas se dá a abertura humana à realidade em seu aspecto de gratuidade (Gotia, 2010, p. 107). A beleza, neste plano de existência, não emerge para Aquino como um dado estático ou decorativo, mas como ape-

lo à participação ativa no próprio movimento ontológico que se oferece sem se impor (Lodovici, 2007, p. 56).

A beleza não se apresenta como objeto entre outros, mas como evento capaz de modificar o modo como o ser humano lida com a sua própria existência (Gross, 2001, p. 133). A beleza em tal contexto, realiza-se enquanto tal na medida em que é acolhida com reverência e correspondida com liberdade. A responsabilidade humana, portanto, é essencial, pois ele não é um espectador passivo diante de um mundo já dado. Ao contrário, ele é alguém interpelado a desejar, a responder uma questão que o precede, a abrir-se ao que ainda não possui plenamente, mas que já o move desde há muito tempo. Esse desejo é expressão de uma força vital que o impulsiona a transcender os seus limites imaginados, à medida que se move na ordem do sentido.

É possível afirmar que a experiência da beleza exige uma educação do olhar, dado que o ato de ser tocado pela beleza, não se reduz à apreciação estética meramente contemplativa, mas de um evento disposto a inaugurar um novo regime de sentido.

Nesse evento, o sujeito é exposto a uma alteridade que o afeta em sua passividade originária e convoca-o a novas formas de habitar o mundo. Ser marcado pela beleza implica ser atravessado por um evento que se impõe como evidência sensível e intelectual. A experiência da beleza se dá, mas também exige uma disposição do sujeito a acolher o que nela se manifesta, não unicamente como conteúdo, mas também como forma encarnada de sentido. Em virtude dessa postura, o homem se define não por sua capacidade de dominar ou representar o belo, mas por sua receptividade radical. A experiência estética constitui uma condição de possibilidade para uma compreensão mais profunda da existência humana (Gross, 2001, p. 134).

O indivíduo, por assim dizer, atingido pela beleza, sente-se transfigurado, pois ela redesenha o modo de aparecer das coisas. A pergunta pelo efeito da beleza sobre o ser humano não é, portanto, acessória, mas central: ela diz respeito à possibilidade mesma de o humano experimentar a si próprio como lugar de passagem do sentido. O prazer estético requer uma ordenação adequada. Para Tomás de Aquino, embora o prazer não constitua o objetivo último da existência, ele deve ser orientado para a felicidade, a beatitude, que, no pensamento tomista, é o fim supremo da vida humana. (Humbrecht, 2006, p. 743). Isso implica que nenhuma forma de *delectatio*, nem mesmo a estética, pode ser deixada ao arbítrio individual; ou melhor, ela não representa a totalidade da existência humana e, por isso, deve estar inserida na hierarquia dos fins. Nesse caso, o bem desejado é o próprio belo, embora este não constitua o bem supremo ao qual a humanidade pode aspirar. Segundo Aquino, o prazer advém do

repouso do desejo no bem alcançado, por extensão, como a felicidade consiste precisamente na obtenção do Sumo Bem, não se pode conceber beatitude sem o prazer que a acompanha (Aquino, 1980, I-II, q. 4, a. 1, co, 1980). Ademais, o belo mantém uma relação privilegiada não apenas com o prazer sensível (*delectatio sensibilis*), mas também com o prazer espiritual (*gaudium*). Em outras palavras, o impacto da beleza ultrapassa a simples noção de prazer ou de deleite, algo compartilhado inclusive com os animais e se configura, mais propriamente, como *gaudium*, isto é, uma alegria profunda e espiritual (Gross, 2001, p. 139).

Em síntese, a contemplação e o prazer vinculados ao belo se dão tanto no âmbito sensível quanto no intelectual; visão e prazer pertencem ao sujeito, ao tempo que dependem das propriedades objetivas do belo, que pertence à constituição da realidade (Gudaniec, 2016, p. 88). A beleza assim concebida, afeta o ser humano em sua integralidade, e ao se realizar como própria manifestação do sentido, a beleza outorga à existência uma medida nova, pois ela escapa às reduções ideológicas que se perdem na instantaneidade de eventos vazios de sentido. Esse entendimento nos revela que o sentido é dado pela possibilidade de reinaugurar a vida mediante olhos capazes de contemplá-la e captá-la (Boni, 2018, p. 32)

Esse modo de pensar exige da pessoa uma coerência que nasce da abertura provocada pela experiência da beleza. Ser coerente, nesse contexto, significa acolher e manter vivo o apelo ontológico que a beleza desperta, um apelo que solicita resposta constante. Em outras palavras, a coerência se expressa como um esforço contínuo de corresponder ao sentido profundo do belo. A pessoa coerente permite que a beleza se atualize em sua vida: não se prende ao que já passou, mas se mantém aberta ao que ainda pode vir. Toda manifestação verdadeiramente humana, portanto, pressupõe uma encarnação profunda no mundo, como se o mundo fosse, de fato, o seu próprio lugar de morada e de realização.

O enraizamento humano no mundo implica o vigor de um projeto de longo respiro: o de fazer do mundo um lugar habitável, no qual o sentido não seja pura criação sem fundamento no real, mas uma resposta ontológica às questões que pulsam desde sempre no fundo das coisas. Como argumenta Ross: “A beleza é essencialmente o encontro do espírito com o ser, e que esse encontro só é possível por meio de uma comunidade da natureza. A beleza, por seu caráter transcendental, abrange, portanto, tanto o objeto quanto o sujeito que a apreende, conectando-os ao mesmo mistério” (Gross, 2001, p. 142). Ao sentir-se conectado com o ser, a pessoa humana assume a tarefa de constituir novas configurações sociais, isto é, novos meios de viver os laços com os outros. Por conseguinte, quando a pessoa se reconhece no belo e pelo belo, ela sente o chamado que a convoca à coerência entre o eu real e o eu idealizado.

O ser humano, nesse sentido, converte-se em símbolo: espelho que sem capturar, evoca e que ao absorver, restitui criativamente o que acolheu. Em virtude disso, a experiência da beleza instaura a secção de todo gênero de dualismo que separa a pessoa da sua relação consigo mesmo enquanto ente ontológico. Enquanto o dualismo polariza os entes, como se não pudesse haver uma comunhão entre eles, a beleza instaura o reforço de uma dualidade saudável entre o ser e o ente.

Sustentamos que a condição humana se estrutura em uma tensão contínua entre diferentes modalidades do ser: a forma originária, que expressa a vocação ao belo; a forma fragmentada, marcada pela perda da unidade e pela cisão interior; a forma restaurada, como esforço de reconstrução da ordem interna; e a forma consumada, concebida como a realização plena do ser em conformidade com o belo (Hirschfeld, 2019, p. 135). Isso nos permite considerar que a fragilidade humana não é um acidente, pois expressa-se como traço constitutivo do ente que, embora participe do ser, não pode aderi-lo plenamente. Essa fragilidade, sempre em tensão com a beleza, manifesta-se nos atos humanos marcados pela incúria, pela imperícia ou pela negligência; o que equivale, em uma leitura filosófica, à negação da ordem, da proporção e da transparência que caracterizam o belo.

O ser humano, em sua realidade concreta, está permanentemente convocado ao autoquestionamento sobre a sua própria posição na ordem do real. Porque, em meio à sua precariedade, nele ainda resplandece a glória do ser. Dito de outro modo, ele é um ente radicado na finitude, mas também suscitado a participar do absoluto, na medida em que comporta em si a potência de elevar-se à contemplação do ser. Caso seja tratado com dignidade e não segundo práticas de dominação, o ser humano tende a revelar, por forma natural, uma grandeza vigorosa, que reflete a sua origem e manifesta a sua capacidade criadora. Segue-se que a humanização não advém da negação da própria natureza, mas do ordenamento das suas potências. A vida intensa se ordena ao bem verdadeiro, à medida que se oferece na relação com o outro, servindo de espelho e medida para a sua própria abertura existencial (Gudaniec, 2016, p. 87).

Em contraste com os impulsos de uma cultura centrada na exaltação do eu, a antropologia tomista confere enfoque à compreensão segundo a qual o valor da vida se concretiza em uma cultura da hospitalidade que, sem anular a identidade pessoal, tende a purificá-la e a dilatá-la. A magnanimidade da pessoa manifesta-se na sua capacidade de autodeterminar-se no encontro, de orientar a sua liberdade em direção ao bem. Ora, quando o ser humano é tocado pela beleza, não como simples prazer estético, mas como evento que o desinstala e o interpela, ele acolhe-a não somente como experiência, mas como apelo. Há,

nesse contato, uma responsabilidade assumida: viver de acordo com a medida da beleza recebida. Trata-se, então, de ordenar os afetos, desejos e ações segundo a reta razão, que não é outra senão a razão iluminada pelo bem. Assim, a virtude emerge como resposta concreta e durável a esse apelo. Na adesão livre ao bem, que é sempre também belo, o ser humano participa da harmonia que o transcende e assume, no tempo, a tarefa de torná-la visível e unificado segundo a ordem da verdade. Conforme a posição de Arkadiusz Gudaniec:

Em uma reflexão cuidadosa sobre a experiência humana que nos liga constantemente à realidade, emerge claramente uma coesão fundamental e uma unidade interna de ações diversas, representando, por um lado, a vida teórica e cognitiva e, por outro, a vida emocional e apetitiva. Este fenômeno é uma manifestação importante da unidade psicofísica do ser humano e, sem dúvida, também expressa a nossa maneira de compreender a realidade como uma combinação de verdade e bondade (Gudaniec, 2016, p. 86).

Em conformidade com essa posição, a experiência do belo implica a atividade do intelecto e da vontade, no início tanto da compreensão intelectual da verdade quanto do amor volitivo ao bem (Lodovici, 2007, p. 147). Ao nos aproximarmos da questão da virtude, é comum associá-la a qualidades morais ou disposições habituais orientadas ao bem intelectual (Rendich, 2010, p. 410). Salientamos que a compreensão sobre o tema não pode ser dissociada de uma visão mais ampla da experiência humana, que envolve também o modo como o belo nos toca e transforma. Com base nas reflexões desenvolvidas, nos perguntamos, de que modo, seria possível inserir a circularidade das virtudes morais no complexo campo estético tomista? Tal interrogação tende a nos acompanhar no último momento da nossa investigação, que consiste em atingir o sentido do belo sob uma chave ética.

4 PELO EXERCÍCIO ÉTICO, O IDEAL DE UMA EXISTÊNCIA ESTÉTICA

Neste tópico do nosso estudo, propomos entender a beleza não apenas como objeto da nossa experiência estética, mas como realidade que se cumpre plenamente quando a vida é experimentada eticamente. Sustentamos o argumento segundo o qual a beleza experimentada, caso seja desvinculada do horizonte do bem, pode converter-se em uma vivência estéril. Em sua essência, o belo participa do bem; por isso, a sua experiência suscita resposta ética que se realiza no agir virtuoso. Atravessar o caminho que conduz da fruição estética à prática ética é, pois, reconhecer que a beleza interpela e orienta o sujeito não unicamente a reconhecê-la, mas a transformar-se através disso que o interpela.

Na segunda parte da sua “Suma Teológica”, Tomás de Aquino define as virtudes, classifica-as e investiga a sua finalidade última. Seu projeto reside no

entendimento da função das virtudes. Conforme a sua posição, as virtudes morais ordenam o agir humano, sob a égide da reta razão (Mondin, 1991, p. 654). Dentre as virtudes morais apresentadas pelo Aquinate, figura a prudência, que é a capacidade de discernir a ação correta, sobretudo em contextos de complexidade moral (Ferreira, 2004, p. 293). A justiça possui a função de moderar a vontade de maneira que o indivíduo destine a cada pessoa o que lhe próprio por direito (Gratsch, 1988, p. 92). A fortaleza, por sua vez, estimula a pessoa a identificar, em si mesma, os componentes psicológicos e espirituais relacionados à gestão das adversidades existenciais. Finalmente, a temperança equilibra os prazeres sensíveis e modera os apetites. Cabe salientar, entretanto, que existem outras virtudes morais além dessas que elencamos, tais quais a magnanimidade, a liberalidade e a mansidão (Mondin, 1991, p. 245).

De acordo com o Doutor Angélico, cada ser vivo é dotado de uma cifra ontológica pela qual as suas finalidades são orientadas pela prática do hábito mediado pela razão (Gilson, 1965, p. 315). Com efeito, a missão da virtude é orientar o indivíduo para o bem, dispondo à parte apetitiva da alma ao seu destino (Aquino, 1980, I-II, qq. 57-58, 1980). O bem consiste em conformar-se à sua regra; que é um tipo de selo impresso em cada pessoa para consolidar a sua busca pela verdade. Logo, agir segundo a razão é agir virtuosamente (Pangallo, 1988, p. 76). A partir desta noção preliminar, podemos questionar-nos acerca da causa das virtudes morais no indivíduo. Amparado pelo ponto de vista de Aristóteles, o Doutor Angélico declara que as virtudes já estão presentes no indivíduo, de modo perfectível, isto, é, em modalidade seminal (Aquino, 1980, I-II, qq. 63, a1), uma vez que os princípios especulativos e práticos se encontram na razão. Sob tal ótica, o hábito aperfeiçoa as virtudes e a auxilia no cumprimento dos seus propósitos. Cabe salientar que o termo hábito provém do latim e está associado ao verbo *habere*, que significa “possuir”, “adquirir”. (Pangallo, 1988, p. 25). Trata-se, pois, de uma disposição operativa que se consolida com o tempo e com a prática constante. A pessoa, mediante o hábito, possui a si mesma mais profundamente e se torna mais ativa. Segue-se que o hábito pode ser compreendido como uma segunda natureza, capaz de oferecer ao sujeito o vigor e a facilidade do instinto (próprio dos animais), sem, contudo, retirar a inteligência e a liberdade. Desse modo, ele constitui um termo médio entre aquilo que somos por natureza e aquilo que realizamos com a liberdade.

O hábito estimula o desenvolvimento das virtudes, orientando-as ao cumprimento dos seus objetivos. Dito de outro modo, as virtudes morais e intelectuais são princípios originados da nossa natureza como disposições em potência que aguardam atualização. A título de exemplo, o ser humano possui o poder da visão intrínseco ao seu corpo, o qual desenvolve desde o seu advento

à existência. Desse modo, um mineral não pode ser atingido pelo mal da cegueira, pois não dispõe do poder da visão, ou seja, não é apto a desenvolver um potencial que não é previsto por sua natureza. Se para os escolásticos, a ação provém do ser (*agere sequitur esse*), cada ente age em conformidade com a sua essência. Em virtude disso, no regime da moralidade, agimos de acordo com o *modus operandi* da nossa essência (Gross, 2001, p. 152). O Aquinate aprofunda a sua antropologia filosófica indicando duas noções pelas quais ele apreende a identidade das virtudes:

devemos considerar que o vocábulo natural pode ser aplicado ao homem em duplo sentido: por natureza específica e por natureza individual. Ora, todos os seres se especificam pela sua forma e se individualizam pela matéria. E como a forma do homem é a alma racional, e a matéria, o corpo, o que lhe convém à alma racional lhe é especificamente natural; e o que lhe é natural pela determinada compleição do corpo, deverá sê-lo pela natureza individual (Aquino, 1980, I-II, qq. 63, a1).

Em outras palavras, aquilo que se adequa à alma racional pertence à natureza humana como espécie. Em contrapartida, os elementos associados à constituição corporal dizem respeito à singularidade de cada indivíduo. Ademais, as virtudes implicam uma modalidade de relação que se verifica na singularidade das respostas éticas que as pessoas concedem a cada vez que são interpeladas pelo mundo. Por isso, a maneira como cada indivíduo cultiva e exerce a virtude revela um modo inimitável de existir. A razão é uma expressão criatural que manifesta a autonomia humana no ato de determinar o cumprimento do seu propósito. Aquino manifesta um otimismo modesto quanto à capacidade da razão humana de ordenar a vida ética. Essa modéstia, porém, não se traduz em ingenuidade, pois agir bem não implica somente a espontaneidade natural. Isso implica um percurso formativo, orientado por escolhas livres e deliberadas.

A fim de que o seu potencial seja atingido, os cenários do agir humano devem ser rigorosamente discernidos, de modo que a razão assuma uma postura performativa, quase artística, na configuração da própria vida. Essa orientação revela que o homem é estimulado a agir de acordo com um fim, com excelência e de maneira bela. Notamos que para o pensador medieval, o bem e o belo são vinculados. O corolário ético dessa consideração é que a virtude não apenas conforma a alma ao bem, mas a torna bela, decorosa, harmoniosa em sua ordem interna. Por isso, a moralidade virtuosa é também estética, na medida em que ela é a arte da conformação do ser humano à imagem de sua forma mais elevada (Pangallo, 2014, p. 55).

A natureza, embora pertença ao alicerce ontológico do agir humano, não é suficiente para garantir o florescimento das virtudes. Como componente determinado do agir humano, ela carece da atualização habitual que unicamente a prática e constante, e livremente disciplinar é capaz de oferecer. Ademais, o

florescimento das virtudes está condicionado à disposição corpórea e anímica de cada sujeito. Cada pessoa se apresenta no mundo com uma configuração própria, com uma possibilidade singular de desenvolver virtudes intelectuais e morais. Nesse sentido, a estética das virtudes em Tomás está ligada à singularidade do belo: há múltiplas formas de esplendor moral, segundo a proporção e ao fascínio próprio ao modo operativo de cada ser humano (Lodovici, 2007, p. 55). O desenvolvimento das virtudes supõe dinâmica receptiva e metabólica, ou seja, capacidade de discernimento do que acolher e renunciar em seu itinerário existencial. Tal processo que, embora enraizado na disposição pessoal, transcende a simples individualidade. Nesse ponto se revela um dos aspectos mais fascinantes da vida virtuosa: o seu caráter essencialmente relacional. As virtudes não florescem no isolamento, mas na interação, na escuta, na resposta ao outro (Hirschfeld, 2019, p. 113). A presente declaração pode ser expressa pela ideia segundo a qual a práxis ética nasce do elo entre a consciência e o seu mundo e projetada à integração da pessoa em seu agir comunitário. Parece-nos evidente que as virtudes morais não são adquiridas de uma vez por todas, pois exigem a interação inteligível dos movimentos habituais associada a um discernimento tão sutil quanto sagaz por parte do indivíduo (Ferreira, 2004, p. 285). Dessa maneira, o processo contínuo de apropriação do bem se manifesta em meio às tensões próprias da condição humana. Esse complexo exercício nos predispõe a uma fidelidade criadora diante das exigências do real. Como sustenta a pesquisadora tomista, Patricia Hirschfeld:

A virtude é plenamente realizada quando treinamos as nossas paixões para responder como desejaríamos através do cultivo dos hábitos relevantes. É por causa desse elemento de autocriação que o exercício da própria virtude constitui a mais elevada realização humana. A conquista da virtude é a conquista da liberdade, que é própria de animais racionais como o nosso (Hirschfeld, 2019, p. 113).

Cada pessoa deve se sentir convocada a habitar singularmente o núcleo íntimo da sua interioridade. Nela se delineia a sua responsabilidade, isto é, a aptidão para responder eticamente uma interpelação. Isso sugere que a virtude possui um caráter artesanal, pois comporta exigência, constância comportamental e a disposição estável para o cumprimento de um bem. Dito de outro modo, o exercício orgânico das virtudes é o resultado de uma *ordo amoris*; ou seja, de um complexo comportamental que expressa a ordem de uma vida afetiva. Mesmo o tempo, nessa *ordo amoris*, é pensado não apenas como sucessão de instantes, mas como condição de possibilidade de abertura ao outro. Ademais, ele converte-se em elemento privilegiado pelo qual se desenrola a ética da relação. Pela harmonia dos gestos cotidianos, a força da vida, compreendida como movimento contínuo de abertura à alteridade se manifesta estruturalmente na própria dinâmica das relações humanas (Boni, 2018, p. 139)

A convivência cidadã é o cenário no qual as virtudes se desenvolvem. Através da prática das virtudes, formas estáveis do bem, o ser humano experimenta uma beleza que ultrapassa a esfera da sensibilidade: a beleza moral. Essa beleza é a conformidade da alma com a sua finalidade que se reflete na vida comum por intermédio das disposições virtuosas. A sociedade não pode ser pensada como um arranjo estrutural fechado em si mesmo, pois ela é um espaço dinâmico em que a beleza do ser humano, refletida nas virtudes, é preservada e atualizada. A sociedade compreende-se como um corpo complexo de indivíduos que se realiza na existência em comum, sob a égide da busca de harmonia. Segue-se que a experiência que constitui a vida humana requer um pertencimento genuíno a uma comunidade de desejo e de sentido (Boni, 2018, p. 130)

No entrelaçamento com o outro, o enigma de si mesmo se torna paulatinamente acessível. Pelo exercício da vida virtuosa de cada pessoa, a sociedade se compreende como estrutura que traduz valores e princípios com densidade espiritual e beleza interior (Humbrecht, 2006, p. 443). Portadora de um legado efetivo, a sociedade também se abre à produção de valores éticos por meio de gestos, ritos, obras e palavras dos seus membros. Quando efetiva virtuosamente os seus recursos, o indivíduo, compreendido como concidadão se inscreve no tecido social como um dos lugares da sua auto-revelação. As modalidades simbólicas, celebrações, obras de arte, práticas comunitárias, são modos privilegiados pelos quais a alma virtuosa metaboliza os seus recursos a serviço da vida. Visto que o belo, o bem e o verdadeiro são coextensivos, uma ação justa não é unicamente eficaz, mas bela. De acordo com Raimondo Spiazzi:

A preeminência do bem comum sobre o bem privado é e continua sendo um princípio fundamental da filosofia política, da ética social, da ética da finalidade e das virtudes, e não menos da ética da consciência. Trata-se de uma ética do juízo, segundo os critérios de uma vida como pessoa e como sociedade; isso vale, portanto, para a ordenação e a subordinação dos cidadãos à cidade, à comunidade (Spiazzi, 1997, p. 298).

Tal visão nos conduz à compreensão de que o nosso consentimento com o bem ecoa na escuta atenta ao outro e nesse entrelaçamento de liberdades se constrói o espaço comum da ética. Com efeito, a participação do indivíduo no tecido comunitário não deve ser percebida como inserção sociológica optativa, mas como uma exigência ontológica: pois sob a égide da relação, o sujeito converte-se plenamente em um agente moral digno da sua destinação. Essa convicção exige a tessitura cotidiana da vida virtuosa, marcada pelo discernimento e responsabilidade compartilhados (Hirschfeld, 2019, p. 37).

Cada ato pessoal comporta um rosto social. Quando uma comunidade se engaja em uma prática cultural ou simbólica significativa, ela não apenas expressa o seu imaginário, mas também revela a sua estrutura interior, seus an-

seios mais profundos e a sua forma de compreender a existência. Efetivamente, os eventos que marcam a existência humana, quando acolhidos com responsabilidade e orientados por um olhar ético, podem ser transformados em alicerces de uma comunidade fundada no sentido e no desejo compartilhado, e não unicamente em plataformas para a realização de interesses privados e estratégias de autopreservação (Spiazzi, 1997, p. 312). Compreendido como ente de desejo, o ser humano, pelo impulso do ser, é capaz de forjar com o outro, obras de sentido na esfera da existência comum. Sem essa presença originária e orientadora, toda obra humana corre o risco de perder-se em sua lógica interna, convertendo-se em causa da sua própria ruína. A aspiração pela beleza, nesse contexto, aparece como dimensão que impede o colapso das estruturas sociais, pois recorda que o ser humano é sempre interpelado a tecer com outros um mundo no qual a verdade, o bem e o belo sejam experiências vividas no plano concreto da existência.

5 CONCLUSÃO

Ao longo do presente artigo, nos propusemos apresentar a ideia segundo a qual o belo, enquanto transcendental, expressa uma dimensão do ser que atrai o sujeito pela sua própria evidência, marcada pela sensibilidade e por sua inteligibilidade. Sustentamos que a experiência do belo revela um gênero de fascínio que precede a compreensão conceitual e, paralelamente, a impulsiona. Nessa atração, inicial reside uma chave hermenêutica da experiência estética: o sujeito é tocado pela beleza antes de entendê-la, e justamente por isso sente-se convidado a adentrar o mistério que ela manifesta. Interpretada desse jeito, a beleza solicita uma inteligência, ou seja, uma leitura em profundidade do real (*intus legere*), na qual o sujeito reconhece, no esplendor do sensível, o reflexo do ser. Tal dinamismo distingue radicalmente a estética tomista de determinadas sensibilidades modernas, nas quais a referência ao belo é frequentemente reconhecida unicamente após ser submetida a um crivo da simples fruição estética, sem real repercussão na vida do sujeito contemplativo (Lodovici, 2007, p. 175).

A nossa ambição neste estudo constituiu em argumentar que se o encantamento se fez presente, isto é, o impacto originário que move o espírito e abre-o à contemplação desinteressada, é necessária a inclusão de uma transfiguração interior em direção ao bem. Em outros termos, a experiência estética, não é unicamente sensível, mas evoca no sujeito um impulso para a vida ética, na medida em que ela participa da unidade, da verdade e da bondade do ser. A beleza atrai precisamente porque revela uma harmonia interior, isto é, uma correspondência entre forma e conteúdo, aparência e essência. Nessa correspondência se insere a circularidade ontológica entre beleza e virtude. A beleza

experimentada por intermédio dos eventos quotidianos, desperta no sujeito o desejo de uma vida bela (Boni, 2018, p. 129). Revela-se, portanto, necessário que a unidade seja preservada, conformando o sensível ao suprassensível, o fragmentário ao absoluto. A virtude, nesse sentido, aparece como a forma estável da alma bela. Por isso, o nosso estudos nos permite concluir que de acordo com Aquino, a experiência do belo inscreve a pessoa em um tecido de relações, pois convoca à comunhão com o ser. Por extensão, podemos dizer que a vida é bela, quando as virtudes modelam o coração e iluminam o agir. Nisso, a estética tomista encontra a sua mais alta realização: na medida em que uma antropologia do belo se converte em ética da existência.

REFERÊNCIAS

- AQUINO, Tomás de. **Comentário aos nomes divinos de Dionísio: volume 1, capítulos 1–4**. Bologna: ESD – Edizioni Studio Domenicano, 2004.
- AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. Tradução de Alexandre Corrêa. 2. ed. Porto Alegre: Livraria Sulina Editora, 1980. 10 v.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. v. 1. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002.
- BONI, Luis Alberto de. **Estudos sobre Tomás de Aquino**. Pelotas: Editora UFPel, 2018.
- CUNHA, Antônio Geraldo da. **Dicionário etimológico da língua portuguesa**. 4. ed. rev. e atual. Rio de Janeiro: Lexikon, 2010.
- ECO, Umberto. **The aesthetics of Thomas Aquinas**. Tradução de Hugh Bredin. Cambridge: Harvard University Press, 1988.
- ECO, Umberto. **Arte y belleza en la estética medieval**. Tradução de Elena Lozano Miralles. Barcelona: Editorial Lumen, 1999.
- FERREIRA, Anderson D’Arc. A prudência em Santo Tomás de Aquino: um diálogo possível com o deontologismo e o utilitarismo. In: DE BONI, Luis Alberto; COSTA, Marcos Roberto N. (org.). **A ética medieval face aos desafios da contemporaneidade**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. p. 275–294.
- GILSON, Étienne. **Le thomisme: introduction à la philosophie de Saint Thomas d’Aquin**. Paris: Vrin, 1965.
- GOTIA, Oana. **L’amore e il suo fascino: bellezza e castità nella prospettiva di San Tommaso d’Aquino**. Roma: Cantagalli, 2010.
- GRATSCH, Edward. **Manuale introduttivo alla Summa Theologica di Tommaso d’Aquino**. Casale Monferrato: Piemme, 1988.
- GROSS, Raoul (org.). **L’être et la beauté chez Jacques Maritain**. Fribourg: Éditions Universitaires, 2001.
- GUDANIEC, Arkadiusz. **Amore e bellezza: contemplazione e compiacenza**. Espírito, v. 65, n. 151, p. 85–99, 2016.
- HIRSCHFELD, Mary. **São Tomás de Aquino e o mercado: para uma economia humana**. Tradução de João Bragança. Cascais: Princípia, 2019.

HUMBRECHT, Thierry-Dominique. **Théologie négative et noms divins chez Saint Thomas d'Aquin**. Paris: Vrin, 2006.

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

LODOVICI, Giacomo Samek. **La felicità del bene: una rilettura di Tommaso d'Aquino**. Milano: Vita e Pensiero, 2007.

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

MONDIN, Battista. **Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino**. Bologna: PDLU Edizioni, 1991.

MONDIN, Battista. **La metafisica di San Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti**. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 2013.

PANGALLO, Mario. **Habitus e vita morale: fenomenologia e fondazione ontologica**. Napoli: Lers, 1988.

PANGALLO, Mario. **In principio: itinerari di riflessione metafisica**. Roma: Aracne, 2014.

PLATÃO. **Fédon**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora UFPA, 1988.

PRZYWARA, Erich. **Analógia entis: metaphysics, original structure and universal rhythm**. Tradução de John R. Betz e David Bentley Hart. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2014.

SOTOPOSADA, Gonzalo. **Filosofia medieval**. Bogotá: San Pablo, 2007.

SPIAZZI, Raimondo. **Il pensiero di San Tommaso d'Aquino**. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1997.

THOMASSET, Alain. **Une poétique de la morale: aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne**. Louvain: Leuven University Press, 1996.

VOS, Antonie. **The philosophy of John Duns Scotus**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.

Recebido em: 18/09/2025

Aprovado em: 18/12/2025