

A BELEZA: EXPERIÊNCIA DE DEUS AO ALCANCE DE TODOS

The Beauty: an Experience of God that Anyone Can Afford

LUIZ ALEXANDRE DE SOUZA*

Resumen

El hombre posee en el fondo de su ser un deseo natural de ver a Dios. Para poder realizar este anhelo natural, siendo una criatura finita y contingente, necesita trascender y volverse a su Creador, algo que sólo conseguirá, esencialmente, en la otra vida. Entonces, ¿cómo gozar anticipadamente en esta tierra de la visión de Dios? Él en su bondad dispuso que aún *in via* el ser humano pudiese encontrarlo a través de la experiencia mística, gratuitamente concedida. Y como pedestal para la acción de las gracias místicas, dispuso también que consiguiésemos subir fácilmente hasta Él a través de la admiración y la contemplación de Su infinita e increada Belleza reflejada en las criaturas. Por lo tanto, experiencia estética y experiencia mística están íntimamente ligadas entre sí, concurriendo ambas para conquistar el alma para Dios. La propuesta es, pues, investigar ese deseo natural del hombre de querer ver a Dios, las características y el poder de la experiencia estética para reportarnos hasta la mística, y cómo se da el paso de una hacia la otra.

Palabras clave: Capax Dei - Experiencia estética - Pulchrum – Belleza – Flash - Mística.

Abstract

Every man in the bottom of his heart has a natural desire to see God. In order to fulfill this vehement desire, although he is a finite and limited creature, he needs to go beyond

* Licenciado Canónico en Teología de la Universidad Pontificia Bolivariana. Actualmente realiza estudios de doctorado en la misma Universidad. Miembro de la Asociación Internacional de Derecho Pontificio Heraldos del Evangelio.

Artículo recibido el día de 29 octubre de 2009 y aprobado por el Comité Editorial el día 19 de mayo de octubre de 2010.

Dirección electrónica: lalexandre@terra.com.br

himself and return to his Creator; this can only be achieved, basically, in the other life. Then, how to enjoy here on earth the vision of God beforehand? In his mercifulness he provided that even here and nowadays the human being may meet him through the mystic experience, given graciously. And as a basis to mystical thanksgiving, he also provided that we might attain him easily through the contemplation and admiration of his infinite and uncreated Beauty, reflected on his creatures. Therefore, both the esthetic and the mystic experience are intimately connected and competing to win souls for God. The proposal is, indeed, to investigate this natural human desire to see God and the characteristics and power of the esthetic experience in order to reach the mystique and how to proceed from one experience to the other.

Key words: Capax Dei - Esthetic Experience – Pulchrum Beauty – Flash - Mystical.

INTRODUÇÃO

O teólogo, ao analisar o caminho para a mística, os efeitos, a atração, a vocação de todo homem para uma crescente união com Deus ainda nesta vida, não pode deixar de tratar sobre a beleza. Santo Agostinho traça um itinerário que parte da beleza para a Beleza, dirige-se ao Último, investigando o fundamento de toda beleza. Seu exemplo nos leva a compreender que “a reflexão sobre Deus e sobre todas as coisas em Deus é inseparável da reflexão sobre a beleza”¹.

Assim se justifica que, em teologia mística, não apenas se possa, mas se deva falar de Deus falando da beleza criada. O que é belo em nosso mundo remete a Àquele que é a fonte e o retorno de toda beleza. Por conseguinte, torna-se necessário entrar, por momentos, no terreno propriamente da filosofia. Algum teólogo ou filósofo, sucumbindo à mentalidade atual ou aos ditames do cartesianismo, poderia demonstrar preocupação diante desta aparente promiscuidade. Em nosso mundo setorizado, cada área do conhecimento é restrita e, por vezes, de vistas curtas. Mas “a distinção entre natural e sobrenatural não significa, de modo algum, separação ou justaposição. O que ela faz é evitar a confusão”². São Tomás, que era por excelência um teólogo, em seus trabalhos nunca deixou de apelar à filosofia para melhor esclarecer pontos de teologia.

Portanto, seguindo as veredas de nossos grandes mestres, antes de procurar o ponto de contato entre o *pulchrum* e a mística, deveremos investigar a própria conceituação do primeiro. Este mesmo estudo nos mostrará que a *via pulchritudinis* é um caminho privilegiado para nos conduzir a Deus e, portanto, para nos abrir as portas da mística.

¹ FORTE, BRUNO. *A porta da beleza - Por uma estética teológica*, Editora Idéias & Letras, Aparecida 2006, 12.

² COTTIER, GEORGES. *Le désir de Dieu. Sur les traces de Saint Thomas*, Parole et Silence, Paris 2002, 7.

Há no homem, ser contingente, um impulso inato que o leva a buscar o Ser absoluto. Assim, ele tem um desejo natural de ver a Deus, segundo os termos de São Tomás. Na humanidade contemporânea, particularmente na juventude, nota-se que esta sede do Absoluto, do sobrenatural, do místico, em última análise, de Deus, manifesta-se por uma grande apetência pelo mistério e pela beleza. Não lhes sendo oferecida a “água viva” (Jo 4,10-11) que os possa dessedentar, seu desejo degenera, às vezes, na entrega a formas mórbidas de misticismo e ocultismo, e na tendência a viver em um mundo de fantasia ou realidade virtual. Porém, mesmo nesses casos, transparece a procura de uma união com algo superior que complete e ultrapasse infinitamente o homem.

“Chassez le naturel et il reviendra au galope”, diz o adágio francês. No torvelinho psíquico no qual o homem hodierno agita-se, percebe-se uma revanche da apetência natural pela transcendência contra o racionalismo excessivo que, nos últimos séculos, dominou a transmissão das verdades da Fé, relegando a um grau secundário seus aspectos místicos e transcendentais. Um dos resultados do racionalismo excessivo é, precisamente, a dissociação entre os transcendentais *verum*, *bonum* e *pulchrum* – com menosprezo deste último – no modo pelo qual as verdades da Fé são apresentadas. Pois bem, a *via pulchritudinis* é um caminho privilegiado para a mística e a transcendência.

E aqui começamos a vislumbrar o ponto de convergência entre a mística cristã e a beleza. Na experiência de Deus que nos é proporcionada pelas graças místicas, Ele faz-se presente a nós como o esplendor da Verdade e do Bem, ou seja, a Beleza infinita. De maneira que muitas vezes, a experiência estética estará imbricada na experiência mística que uma alma tenha de Deus. Neste estudo, propomo-nos a investigar o ensinamento de São Tomás sobre o desejo natural do homem em relação a Deus, o conceito tomista de *pulchrum* como sendo *splendor veritatis* e *splendor bonitatis*, a fim de sugerir um caminho alternativo para o homem contemporâneo. Ou seja, apresentar a via mística como acessível a todas as pessoas e relacioná-la com o *pulchrum*.

A ABERTURA PARA O ABSOLUTO

Em virtude da abertura do intelecto e da vontade humana para o infinito, só a visão de Deus pode satisfazer seu desejo de completa felicidade. De onde o famoso argumento sobre o desejo natural de ver a Deus, que é o cerne da reflexão de São Tomás sobre esta matéria³.

1.1. O desejo natural de ver a Deus

Trata-se de uma doutrina audaz, “sem dúvida a mais audaz da história da metafísica”⁴. A antropologia tomista visa a demonstrar a conveniência e a racionalidade da *visio beatífica*⁵. Na raiz do *desiderium naturale videndi Deum*, o Aquinate coloca o fato de

³ PINCKAERS, SERVAIS ET ALII. *Foi et Évangile*, Labor et Fides, Genève 1981, 66.

⁴ COTTIER, *Le désir de Dieu*, o. c., 61: “sans doute la plus audacieuse de l'histoire de la métaphysique”.

⁵ BELLINGERI, ANTONIO. *Per una pedagogia dell'empatia*, Vita e Pensiero, Milano 2005, 327-328.

que o homem, feito à imagem de Deus, é *capax Dei*. Foi ele criado por Deus como capaz de participar da majestade divina: *celsa creatura in capacitate majestatis*. Nisso consiste sua grandeza e, como ela lhe foi conferida por um ato criador, é inseparável dele⁶.

São Tomás observa que “*bonum est quod omnes appetunt*”⁷. Essa apetência natural envolve toda criatura, levando cada uma a exercer as atividades que lhe são conaturais. No caso do homem, o *appetitus* especificamente humano – a vontade – tende naturalmente à felicidade, e por isso há, na base de suas atividades, um *naturale desiderium beatitudinis*⁸. Por causa de sua natureza racional, o homem tem uma proximidade com Deus, que o torna capaz de conhecê-Lo e amá-Lo. Daí seu desejo só pode satisfazer-se com a posse do absoluto, de onde o desejo natural de ver a Deus.

Quando Tomás fala de “ver” nesse contexto, inclui o conhecer e o amar, o segundo dependente do primeiro. Ninguém ama aquilo que não conhece. Com efeito, “o objeto apetecível move o apetite. O objeto da vontade tem, pois, prioridade natural sobre seu ato”⁹. De outro lado, quando se ama, quer-se conhecer cada vez mais o amado, dada essa dependência do *appetitus* à inteligência¹⁰. Mas pode-se amar perfeitamente um objeto imperfeitamente conhecido. Basta o conhecimento oferecer-lhe à posse do amor, de modo que este ame aquilo que ainda não conhece pelo amor daquilo que já conhece¹¹. Se neste mundo o homem não pode ver a Deus, pode, porém, conhecer algo d’Ele por seus vestígios e suas imagens, e aí temos um maravilhoso “itinerário da mente para Deus”, segundo os termos de São Boaventura¹². O homem é, pois, capaz de conhecer e amar a Deus. “O amor dá entrada a Deus na alma e realiza certa união da alma com Deus, e o conhecimento de Deus é certa presença de Deus no interior do homem”¹³.

É nessa óptica que devemos considerar as numerosas referências de São Tomás ao desejo humano de assimilar-se ao *summum Bonum*, ao impulso do apetite natural para ser inteiramente satisfeito pelo bem (*completum in bonitate*)¹⁴. Como causa de amor é preciso acrescentar ao bem, o belo, ambos inseparáveis do ser¹⁵. Entre eles só há uma distinção de razão: no bem, a vontade encontra sua satisfação; no belo, é a apreensão sensível ou intelectual que encontra seu repouso¹⁶.

⁶ GILSON, ÉTIENNE. *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, Paris 1989, 407.

⁷ *S. Teol.*, I-II, q.28, a. 1.

⁸ *Ibid.*, I-II, q.2, a.2 ad 3.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ GILSON, o. c., 340.

¹² S. BOAVENTURA. *Itinerário da mente para Deus*. Ed. bilingue latim-português, Editorial Franciscana, Braga 1986.

¹³ LOBATO, ABELARDO ET ALII. *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy. El hombre en cuerpo y alma*, Edicep, Valencia 1994, 61.

¹⁴ *De veritate*, q.22, a. 7.

¹⁵ GILSON, ÉTIENNE. *Le thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1997, 338.

¹⁶ *S. Teol.*, I-II, q.27, a.1 ad 3.

A beleza: experiência de deus ao alcance de todos

Cum beatitudo nihil aliud sit, quam summi boni fruitio – diz São Boaventura¹⁷. Entretanto, além de ter sido atingida pelo pecado, a natureza humana não determina no que consiste o sumo bem. O homem tem um enorme pendor para procurar tal bem nas criaturas, de onde os desastres que pontuam as histórias pessoais e a da humanidade. Na *Suma contra os gentios*, o Angélico mostra como é enganoso procurar a felicidade nas criaturas: num ato de vontade, nos prazeres carnis, nas honras, na glória, nas riquezas, no poder, na saúde, nos sentidos, no trabalho, mesmo nos atos de virtude morais, ou num conhecimento de Deus meramente racional¹⁸. Um bem deste mundo não poderia ser o fim último se, tendo sido adquirido, deixasse ainda alguma coisa a desejar. Como nada pode satisfazer plenamente a vontade humana a não ser o bem universal, necessariamente toda criatura é incapaz de constituir o Soberano Bem e o fim último¹⁹.

Santo Agostinho, que consumiu toda a sua juventude perseguindo esses bens contingentes, reconheceu seu equívoco: "*fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te*"²⁰, definindo o desejo humano como sendo primordialmente desejo de Deus, na mesma perspectiva de São Tomás. Assim, só em Deus, Princípio primeiro e Fim último, se satisfaz todo *appetitus* humano – o intelectual, o volitivo e o sensível²¹.

Na perspectiva tomista²², esse desejo de ver a Deus é inato. E se o entendimento da criatura racional não chegasse a alcançar a causa primeira das coisas, seu desejo natural ficaria defraudado²³. Ora, se o Criador colocou no coração do homem esse desejo, não poderia tê-lo feito em vão. Se naturalmente o homem não pode alcançá-lo, depende do sobrenatural para isso²⁴. Ou seja, esse desejo é sobrenatural na medida em que, segundo a ordem da execução, permanece ineficaz e subordinado a um auxílio da graça, para utilizar os termos de De Lubac²⁵. Aí, então, pela participação nas "realidades transcendentais", o espírito humano é levado além dos limites de sua natureza, e a inteligência torna-se capaz da "visão da essência divina"²⁶.

Ora, Deus colocou à disposição do homem um modo de já vê-Lo de alguma maneira ainda nessa vida terrena, através das graças místicas. E como o homem é um ser composto substancialmente de corpo e alma, dispôs que a contemplação de sua Beleza eterna, refletida na criação, servisse de pedestal para a ação dessas graças místicas.

¹⁷ S. BOAVENTURA, o. c., 58: "Pois a felicidade não é senão a fruição do sumo bem".

¹⁸ *Contra Gentios*, I, 3, c. 26-40.

¹⁹ GILSON, o. c., 431.

²⁰ *Conf. I, I, 1*: "... nos criastes para Vós, e nosso coração está inquieto enquanto não descansa em Vós".

²¹ BELLINGERI, o. c., 329.

²² *De veritate*, q. 27, a. 6, ad 1; *S. Teol. I, q. 1, a. 8, ad 2*; *S. Teol. I-II, q. 3, a. 8*.

²³ *S. Teol.*, I, q. 2, a. 1: "Si igitur intellectus rationalis creaturae pertingere non possit ad primam causam rerum, remanebit inane desiderium naturae".

²⁴ MAILLARD, Pierre-Yves. *La vision de Dieu chez Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 2001, 186.

²⁵ DE LUBAC, HENRI. *Il mistero del soprannaturale*, Jaca Book, Milano 1978, 109.

²⁶ COTTIER, o. c., 61.

1.2. O caminho pelo “pulchrum”

Engels, o famoso companheiro e financiador de Karl Marx no lançamento do “comunismo científico”, deixou um escrito pouco conhecido que mostra os preconceitos de um ateu materialista contra a pompa litúrgica da Igreja. Mas serve também para reconhecer o alto poder do *pulchrum*. Ele descreve sua visita à catedral de Xanten, na Alemanha, dizendo:

A catedral de Xanten [...] rodeada de velhas construções e de muros de convento, está separada de tudo o que é moderno. [...]

Entrei na igreja; estavam oficiando justamente uma missa solene. A música do órgão lançava-se com majestade do alto do coro, como uma alegre tropa de guerreiros feiticeiros e atravessava a nave vibrante para perder-se nos rincões mais distantes da igreja. [...] Mas desde que os trompetes anunciam o milagre da transubstanciação, quando o sacerdote levanta o brilhante ostensório, quando a consciência de toda a comunidade está embriagada com o vinho do recolhimento, então te precipita para fora, fuge, salva tua faculdade de pensar fora deste oceano de sentimento que submerge a igreja em suas ondas²⁷.

Além do preconceito, estas palavras de Engels denunciam a mentalidade de pessoas de formação racionalista, as quais veem em todo apelo ao sentimento um perigoso atentado contra a razão humana. Ilustram, contudo, o poder da beleza que fala fortemente à sensibilidade, arrasta num segundo movimento o intelecto e a vontade. Ou seja, une sentidos e razão, arrebatada e confisca a pessoa inteira.

Quando experimenta o *pulchrum*, o homem é arrebatado e levado a transcender em direção à Beleza Suprema. Se ele não levanta um obstáculo, se não recusa o belo ou força sua permanência no degrau mais baixo, a emoção estética comumente constitui um “pedestal” para elevá-lo, podendo conduzi-lo até aquele que é a própria Beleza. Na base disso se encontra uma evidência ontológica pela qual o homem, como todo ente finito, remete ao Ser Infinito, uma vez que, sem essa relação com o ser de Deus, sua existência seria incompreensível²⁸.

São muito conhecidos os relatos de famosos personagens da história cristã que iniciaram sua caminhada a partir da experiência estética, e por essa mesma via progrediram. Para não lançar mão dos exemplos clássicos, lembramos os depoimentos deixados por Huysmans em vários de seus livros, principalmente em *En route*, *L'oblat* e *La cathédrale*, nos quais podemos apreciar o poder do *pulchrum* do canto gregoriano, das pompas litúrgicas e das cerimônias monásticas para arrancar a alma do terra-a-terra mundano até os píncaros excelsos da contemplação mística. E – note-se – no caso desse

²⁷ "Telegraph für Deutschland", n. 197, dez/1840, MEGA, I, 2, 92, *apud* DESROCHE, HENRI. *Socialismes et Sociologie Religieuse*, Cujas, Paris 1965, 189-190.

²⁸ STEIN, EDITH. *Ser finito y ser eterno: ensayo de una ascensión al sentido del ser*, FCE, México 1994, 193.

A beleza: experiência de deus ao alcance de todos

escritor, como nos de tantas outras almas que se encharfurdam nos vícios da carne, a Beleza, refletindo-se nas criaturas, desce até esse abismo para efetuar o resgate e atrair para o Bem. Huysmans “foi trazido à religião pela arte. Mais que seu desgosto pela vida que levava, a arte irresistivelmente amante o havia arrastado para Deus”²⁹.

Péguy, egresso de meios socialistas e positivistas, observava o encarquilhamento paulatino da religião Católica desde que, finda a Idade Média, deixou-se influenciar pelo racionalismo e idealismo, e considerava que a condição para um reflorescimento da fé que pudesse mudar o coração dos homens é o maravilhamento; seria necessário haver “novas Cluny, novas Cister, novas Vézelay”, “fundações que eram fragmentos de eternidade”. Só o maravilhamento diante do operar da graça pode pôr o homem em relação com o cristianismo³⁰.

1.3. Uma escada até Deus

É impossível naturalmente ao homem ver a Deus, como consideraremos adiante. Na outra vida, por uma graça especial, ser-lhe-á dado contemplá-lo face a face. Mas, como então, preencher nesta terra o desejo natural de ver o Criador?

O homem deve contemplar as belezas finitas, subindo de grau em grau e remetendo sempre à Beleza transcendente e infinita. É o que explica o Doutor Angélico nos seus comentários ao Credo. Ele dá o exemplo de uma pessoa que, entrando em uma casa, sente que há calor e que, quanto mais vai penetrando nela, o calor aumenta; essa pessoa concluirá que existe no interior da casa uma lareira, ou aquecedor, que é a fonte do calor, ainda que não a veja. O mesmo acontece, diz ele, com alguém que considere as realidades deste mundo:

Porque percebe que todas as coisas estão dispostas segundo diversos graus de beleza e nobreza, e que quanto mais se aproximam a Deus, mais belas e melhores são. [...] Por isso, devemos crer que todas estas realidades vêm do Deus uno, que dá a cada coisa sua existência e sua nobreza. São “vãos, por natureza todos os homens que ignoraram a Deus e não foram capazes de conhecer, pelas coisas boas visíveis, Aquele que é, nem, atendendo às obras, reconheceram ao Artífice; da grandeza e beleza das criaturas, chegassem, por analogia, a contemplar seu Autor” (Sb 13, 1 e 5)³¹.

Muitos autores tomam a imagem da escada para simbolizar essa ascensão do homem até seu Criador. Assim como o nosso intelecto só descansará na Verdade luminosa, e a vontade só encontra satisfação plena com a posse do Bem perfeito, assim também só na contemplação da Beleza eterna o espírito humano será saciado.

²⁹ HUYSMANS, JORIS KARL. *En route*, Christian Pirot, Saint-Cyr-sur-Loire 1985, 43.

³⁰ VALENTE, GIANNI ET ALII. *O que conta é o maravilhamento. Artigos e entrevistas dedicadas a Charles Péguy*, 30 Giorni, Roma 2002, 46, 50.

³¹ TOMÁS DE AQUINO. *Expositio in Symbolum Apostolorum*, a. 1. [Em linha] <Disponível em: <http://www.corpusthomicum.org/csv.html> > [Consulta: 02 Dez. 2009].

Na atual condição de nossa natureza, o universo é a escada pela qual ascendemos até o Criador. Ora, entre os seres criados, alguns são os vestígios do Criador; outros, ao invés, são sua imagem. Alguns são materiais; outros, espirituais. Alguns são temporais; outros, imortais. E, por isso, uns estão fora de nós; outros, dentro de nós. Para chegarmos à consideração do *primeiro Princípio essencialmente espiritual, eterno e acima de nós*, é necessário passarmos pelo vestígio, que é material, temporal e exterior. Isto significa pormo-nos na via de Deus. É necessário, enfim, que nos elevemos até o ser eterno, espiritualíssimo e transcendente, fixando o olhar no primeiro Princípio³².

João Paulo II, referindo-se ao mesmo tema, também menciona esse “livro” escrito pelo Criador:

... o autor afirma que, raciocinando precisamente sobre a natureza, pode-se chegar ao Criador: “Pela grandeza e beleza das criaturas, pode-se, por analogia, chegar ao conhecimento do seu Autor” (*Sab* 13, 5). Reconhece-se, assim, um primeiro nível da revelação divina, constituído pelo maravilhoso “livro da natureza”; lendo-o com os meios próprios da razão humana, pode-se chegar ao conhecimento do Criador³³.

O *verum*, o *bonum* e o *pulchrum*, três dos transcendentais do ser, são reversíveis com o ente (*ens*) e com o uno (*unum*), e embora nada acrescentem ao ser, são como suas facetas. São reflexos das perfeições de Deus nas criaturas, e na ordem metafísica, o *pulchrum* bem pode ter precedência, se considerarmos que ele é ao mesmo tempo *splendor veritatis* e *splendor bonitatis*. Jacques Maritain, com vários outros pensadores, chega a considerá-lo como o esplendor de todos os transcendentais reunidos³⁴. Na realidade, o próprio termo “esplendor” para se referir à verdade presente na criação, aponta para o *belo*. São Boaventura proclamou isto com palavras de entusiasmo:

A origem das coisas – considerada na obra dos seis dias do tríplice ponto de vista da criação, da separação e do ornamento – proclama o poder de Deus que produziu tudo do nada, sua sabedoria que tão perfeitamente separou todos os seres, e sua bondade que generosamente ornou todos os seres de beleza. [...]

A beleza das criaturas com a variedade de suas luzes, de suas figuras e de suas cores, considerada nos corpos simples, mistos e orgânicos – como são os astros e os minerais, as pedras e os metais, as plantas e os animais – proclama altamente as mesmas perfeições de Deus³⁵.

³² S. BOAVENTURA, *Itinerário da mente para Deus*, I, 2.

³³ JOÃO PAULO II, *Fides et Ratio*, n. 19.

³⁴ MARITAIN, Jacques. *Art and Scholasticism with Other Essays*, Filiquarian Publishing, Minneapolis: 2007, 33.

³⁵ S. BOAVENTURA, o. c., I, 14.

A beleza: experiência de deus ao alcance de todos

Os pensadores cristãos, em especial os escolásticos, sempre empregaram o maior esforço em demonstrar que a mente humana é capaz de chegar até esse conhecimento, e o próprio São Paulo (Rm I, 20) afirma que a contemplação natural da beleza do universo criado, leva à transcendência: *per visibilia ad invisibilia*.

A criança é especialmente susceptível a esse tipo de experiência, à medida que lança seus primeiros olhares sobre as coisas circundantes. Garrigou-Lagrange comenta que se esse primeiro olhar persevera no maravilhamento, “tornando-se mais rico, mais vívido, mais profundo, então merece o nome de contemplação. São Tomás, com efeito, define a contemplação por este *simplex intuitus veritatis* (II-II, q. 180, a. 6)³⁶. Quem admira a figura bela, é arrebatado pela “luz” que emerge.

Balthasar comenta que “o belo se situa objetivamente na encruzilhada daqueles dois momentos que Tomás chama de ‘*species*’ e ‘*lumen*’, a figura e o esplendor”, de tal modo que “o encontro se caracteriza pelos dois momentos correspondentes do perceber e ser arrebatado”. Isto porque “ninguém pode perceber o belo sem ser arrebatado, e só pode ser arrebatado aquele que o percebe”³⁷, conclui esse teólogo. Isto põe em relevo a beleza das criaturas para subirem até seu Criador, pois, ressalta de novo Balthasar, no plano da experiência estética mundana “só o que tem figura pode arrebatá-lo e extasiar, só pela figura irrompe o relâmpago da beleza eterna”³⁸.

A forma da linguagem é outro modo no qual se apreende o belo, que Balthasar destaca como “o mais elevado”: “a forma da revelação divina na história da salvação até Cristo e a partir dele”³⁹. Essa beleza que é captada através da audição, não somente em razão da forma literária ou poética, mas da própria matéria, tem enorme poder de arrebatamento, por meio das narrações épicas, heroicas, das atas dos mártires, etc. Desse modo, a figura de que trata Balthasar deve ser entendida num sentido muito amplo, não reduzida apenas ao que capta a vista. Voltaremos ao tema adiante, ao tratar da metáfora.

2. O SENSO DO MARAVILHOSO

Ao discorrer sobre o conceito de Deus na consciência infantil, Cornélio Fabro apresenta uma série de dados demonstrando como a criança, ainda muito pequena, pode chegar ao conceito de Deus enquanto onisciente, onipresente, criador e juiz. Embora o conceba como todo-poderoso, a criança o considera também, com toda naturalidade, como “Alguém que nos ouve com bondade”, cheio de afeto e amor, e

³⁶ GARRIGOU-LAGRANGE, o. c., 339.

³⁷ BALTHASAR, HANS URS VON. *Gloria. Una estética teológica*, v. I., Encuentro Sa., Madrid 1985, 16.

³⁸ *Ibid.*, 34. “Figura” aqui não deve ser entendida em um sentido reducionista, como se referente apenas à forma corporal, visível. Claro está que uma alma, quando é bela, sobrepassa qualquer beleza material. Entretanto, uma das maneiras de apreendermos essa beleza superior é por seu reflexo no corpo, especialmente nos olhos e na face, o que às vezes vence até mesmo a barreira da morte: por exemplo, como acontece com Santa Bernadete Soubirous em seu escrínio de vidro.

³⁹ *Ibid.*, 31.

que atende a necessidade que a criança tem de experimentar uma bondade superior à de seus pais, remediando plenamente sua contingência⁴⁰.

Baseado em resultados obtidos por experiências em crianças de tenra idade, o autor apresenta quatro conclusões: a precocidade do problema de Deus; seu significado positivo para a consciência infantil; seu caráter cognoscitivo e até metafísico em certos momentos, e não, portanto, irracional ou puramente afetivo ou derivado; sua conexão com o problema da pessoa (responsabilidade)⁴¹. O conceito de Deus é, assim, assimilado pela criança com toda a facilidade, sendo uma consequência daquele desejo natural de ver a Deus ensinado por São Tomás.

Entretanto, muito antes de a criança ser capaz de formular conceitos, este desejo natural de ver a Deus se manifesta nela, conjugando-se – e, muitas vezes, identificando-se – com a busca do mais perfeito, do mais belo. À medida que ela toma conhecimento do mundo exterior, tem sua atenção voltada para a beleza dos seres que a circundam: um amanhecer, um pôr do sol, uma borboleta, um vitral de igreja, um enfeite natalino. E juntamente com rudimentos de razão, vai lhe penetrando na alma uma percepção simbólica muito fina que conduz à seguinte ideia, formulada evidentemente segundo uma mente infantil: se cada ser atingisse, de modo absoluto, sua perfeição, seria muito mais maravilhoso do que é em realidade.

Nesta procura do mais belo, do mais perfeito, do mais sublime, a criança requinta as exigências de sua alma até conceber o Ser supremo, pináculo de toda ordem do ser, Autor da criação, absoluto, eterno. É o senso do absoluto, aliado ao senso do maravilhoso, na alma da criança⁴².

Esta elevação é, inclusive, um movimento espontâneo da inteligência do menino, quando, por exemplo, contempla o firmamento e as estrelas. Não demora em compreender que os céus narram a glória de Deus, segundo a expressão do salmista (Sl. 18, 2)⁴³.

Verifica-se, então, na criança o despontar de uma convicção que, talvez, só muito mais tarde se explicitará: “Somente a beleza suprema, a própria beleza, confere o ser e a beleza a tudo o que é criado. [...] Ser absolutamente luminoso em si mesmo e para si mesmo”⁴⁴. A possibilidade de a criança chegar a este ponto está inscrita no seu próprio ser. Seja em seu próprio interior, seja no mundo externo, ela “encontra indícios de algo que está por cima dela e de tudo o mais, e do qual ela e tudo o mais dependem. A

⁴⁰ FABRO, Cornelio. Dio. *Introduzione al problema teológico*, Studium, Roma 1953, 17-27.

⁴¹ *Ibid.*, 26.

⁴² CORRÊA DE OLIVEIRA, PLINIO. *Coletânea de conferências sobre o Pulchrum: proferidas nos diversos auditórios da SBDTFP*. São Paulo: s.n., 1966 a 1984. (Todas as citações das coletâneas desse autor foram copiadas de exposições verbais e adaptadas para linguagem escrita, sem sua revisão).

⁴³ GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald. *El sentido común, la filosofía del ser y las fórmulas dogmáticas*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1944, 335.

⁴⁴ STEIN, o. c., 340-341.

A beleza: experiência de deus ao alcance de todos

pergunta acerca desse Ser, a busca de Deus, pertence ao ser do homem⁴⁵. E é pela beleza das criaturas que a alma infantil e, depois, a adulta vão ser impulsionadas para o Absoluto, pois os homens aspiram naturalmente ao belo, conforme dizia São Basílio⁴⁶. A sede do Absoluto está unida intimamente com a sede da Beleza suprema, e não se pode mitigá-la por meio de conhecimentos meramente abstratos.

Se, por sua natureza, o homem busca a Deus, também tende naturalmente à união mística com Ele. E nisto consiste, segundo a *Gaudium et Spes*, a razão mais sublime da dignidade do homem: sua vocação à união com Deus⁴⁷.

2.1. O belo, transcendental do ser

Em vista do que temos descortinado sobre a beleza, devemos nos perguntar sobre seu lugar metafísico em relação ao ente (*ens*). Trata-se de um transcendental?

Desde que São Tomás partiu para a glória eterna, seus discípulos muito têm debatido sobre o lugar do *pulchrum* em sua obra. Depois de um desacordo que durou mais ou menos até os anos 50 do século XX, os tomistas parecem ter chegado a um consenso no sentido de incluí-lo entre os transcendentais, sem que isto constitua uma infidelidade ao pensamento do mestre. Na verdade, o próprio Angélico não relacionou a beleza em nenhuma de suas listas de transcendentais. Todavia, muitas vezes não incluiu o *aliquid*, ou o *res*, nem outros aspectos do ser como é a *dignitas*, passíveis de serem considerados como tais por seu caráter transcendental.

Assim, não se pode dizer que São Tomás não considerasse a beleza como um transcendental, e de suas obras “se pode reconstruir um quadro bastante articulado, claro e preciso” neste sentido⁴⁸, conforme pondera Mondin. Mas este último discorda do Angélico quando ele adjudica a beleza à faculdade cognoscitiva, sem explicar no que a relação estética difere da relação meramente noética. Tomás parece dizer que a diferença se encontra no deleite (sensitivo ou intelectual) suscitado na vista ou no ouvido. Ora – continua Mondin –, a reação primária de um sujeito diante da beleza não é o prazer, mas a admiração. A admiração não coincide nem com o conhecimento (do verdadeiro), nem com o apetite (do bem). Em vista disso, é preciso atribuir à beleza uma faculdade diferente, e sugere que a resposta pode estar na proposta de filósofos modernos sobre o sentimento, “entendido não como faculdade sensitiva, mas como potência intuitiva, capaz de admirar e degustar”⁴⁹.

⁴⁵ STEIN, EDITH. *La estructura de la persona humana*, BAC, Madrid 2002, 37.

⁴⁶ BASILIO MAGNO. “Grandes Regras, Q. 2”, em *Ecclesia Brasil 2004*. [Em linha] <Disponível em: http://www.ecclesia.com.br/biblioteca/pais_da_igreja/s_basilio_antologia.html> [Consulta em: 22 Dez. 2009].

⁴⁷ CONCÍLIO VATICANO II. Constituição *Gaudium et Spes*, n. 19.

⁴⁸ MONDIN, BATTISTA. *La metafísica de S. Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti*, Studio Domenicano, Bologna 2002, 502.

⁴⁹ *Ibid.*, 503.

Edith Stein, por fim, observa que o belo, embora coincida deveras com o bem, também se diferencia dele de modo significativo. O sujeito de ambos é o mesmo, dado que seu fundamento objetivo é a forma. Entretanto, o bem se relaciona com a *tendência* a realizar-se, e o belo, com os sentidos enquanto meios de *conhecimento*. A beleza encontra seu fundamento na própria estrutura do ser – ligada à proporção, à determinação e à ordem–, e é, portanto, um transcendental⁵⁰.

Mais ainda: quando apreendemos o ente como primeiro conhecido, não é certo que o vemos antes como belo que como bom? Na verdade, “a beleza é o atributo mais completo do ser”, e o ser humano, em Deus, que é a Beleza, “achará a verdade, a unidade e a bondade”⁵¹.

2.2. O deleitamento do “pulchrum”

Como vimos, o belo toca em primeiro lugar o sentimento, para depois envolver as *outras* potências da alma. São Tomás estabelece uma relação entre as emoções e realidades espirituais, notadamente as virtudes, que “se baseia no sólido fundamento encontrado no processo cognoscitivo e em sua própria concepção de humanidade. Como Tomás recorda com frequência, nosso conhecimento procede da percepção sensível”⁵².

Conforme São Tomás, os sentidos captam a beleza imperfeitamente, como partícipes do cognoscitivo (I-II, q. 27, a. 1 ad 3), pois a percepção do belo se encontra “*radicaliter in ratione*”. Contudo, apesar do envolvimento da inteligência, o processo de abstração é reduzido ao mínimo no encontro com a beleza. Isto se dá porque, através da matéria, a forma se oferece de uma maneira imediata, como “*intelligibile actu*”. Desde o momento em que ocorre a captação sensível do objeto até o recebimento de sua inteligibilidade pelo intelecto, o passo é, pois, imediato, sem seguir a marcha normal do processo cognoscitivo. Não se trata da imediatidade do pensamento, mas da intuição sensível ordenada ao belo enquanto tal.

No movimento imediato do contemplar ou “intuir”, o apetite encontra sua quietude satisfeita⁵³. Como resultado, toda intuição sensível é penetrada pelo espírito e está vinculada a um ato de conhecimento espiritualmente intuitivo⁵⁴. Pela mesma razão, também realizamos uma específica vivência da beleza na captação de conteúdos suprassensíveis⁵⁵.

Segundo observa Corrêa de Oliveira, quando alguém experimenta a beleza desencadeiam-se em sua alma diversos fenômenos, cuja culminância se dá numa

⁵⁰ STEIN, o. c., 334-336.

⁵¹ BANYERES, HUG. “La belleza según santo Tomás de Aquino”, em: E-Aquinas, ano 4, enero 2006, 18. [Em linha] <Disponível em: <http://www.e-aquinas.net/> [Consulta: 10 Ago. 2009]

⁵² PINCKAERS, SERVAIS. *The Pinckaers reader*, DC: CUA Press, Washington 2005, 277.

⁵³ CORETH, E. *Metafísica*, Ariel, Barcelona 1964, 319.

⁵⁴ *Ibid.*, 320.

⁵⁵ *Ibid.*, 319.

A beleza: experiência de deus ao alcance de todos

sensação de consonância entre o objeto belo e o sujeito. Sente-se algo interior e inefável pelo qual o homem percebe até que ponto ele é coerente com o ser enquanto ser, pois tendo sido criado por Deus, é bom em si mesmo. Assim, a pessoa percebe o que o objeto observado tem de objetivamente belo e afirma consigo mesma, um predicado comum, um ponto de convergência e transcendência mais elevado pelo qual, embora seja clara a alteridade entre ambos, participam da beleza transcendente do Criador⁵⁶.

3. O ENCONTRO DO PULCHRUM COM A MÍSTICA

De onde vem o poder da beleza criada? A beleza criada não se encerra em si mesma. Seu poder vem da participação na Beleza, de onde seu impulso para transcender-se, como ressaltou João Paulo II:

A beleza é chave do mistério e chama ao transcendente. É um convite a gostar da vida e a sonhar o futuro. Por isso a beleza das coisas criadas não pode saciar totalmente e suscita essa arcana nostalgia de Deus que um enamorado da beleza como Santo Agostinho soube interpretar de maneira inigualável: "Tarde te amei, beleza tão antiga e tão nova, tarde te amei!"⁵⁷

O êxtase inefável é o estado supremo ao qual se eleva a contemplação do Belo e se inicia no estágio inferior da intuição das formas materiais⁵⁸. Conforme já vimos, opina Balthasar que "ninguém pode perceber o belo sem ser arrebatado, e somente pode ser arrebatado aquele que o percebeu"⁵⁹. Ricardo de São Vítor, para quem a contemplação pode ter um caráter estético, definiu-a como um estado de claro discernimento e desapegada admiração ante o espetáculo da sabedoria⁶⁰. No momento do êxtase, a alma expande e é elevada pela beleza que percebe; perdendo-se no objeto.

Na experiência da beleza encontramos uma forma de "esplendor" que anima o anseio, do mais íntimo de nosso ser, por uma perfeição de beleza só possível num Ser que seja pura Perfeição, porque é plenamente Ser. A beleza encaminha a alma para a contemplação, e a contemplação a encaminha para a Beleza. Num trecho da *Suma Teológica*, o Doutor Angélico faz seus comentários do Pseudo-Dionísio referentes à contemplação: quando a alma alcança o estado contemplativo, deixando atrás a diversidade das coisas exteriores e o discurso da razão, "encaminha-se para o conhecimento da beleza e da bondade"⁶¹.

Comenta São João da Cruz que, vendo os sinais de Deus nas criaturas, ou seja, "o rastro de sua formosura e excelência", a alma cresce em amor e, concomitantemente,

⁵⁶ CORRÊA DE OLIVEIRA, PLÍNIO. "A estética e a ideia de Deus", em: *Revista Dr. Plínio*, São Paulo, n. 124 (Jul. 2008) 18- 21.

⁵⁷ JOÃO PAULO II, *Carta aos Artistas*, n. 16.

⁵⁸ BRUYNE, EDGAR DE. *L'Esthétique du Moyen Âge*, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1947, 125.

⁵⁹ BALTHASAR, o. c., 16.

⁶⁰ ECO, UMBERTO. *The Aesthetics of Thomas Aquinas*, Harvard University Press, Harvard 1988, 51.

⁶¹ *S. Teol.*, II-II, q. 180, a. 6 ad 2.

sente dor maior pela ausência de seu Amado. Quanto mais a alma conhece de Deus por seus belos vestígios nas coisas do mundo, mais aumenta nela o apetite de O ver⁶². Como o amor pressupõe o conhecimento do objeto amado, é a visão da beleza e do bem sensível que está na origem do amor sensível e, de modo semelhante, a contemplação intelectual da beleza ou do bem está no princípio do amor espiritual⁶³.

Na *Suma Teológica*⁶⁴, São Tomás “apresenta as causas do amor, bondade, beleza, conhecimento e semelhança, antes de aplicá-las ao nível sensitivo”. Depois disso, discorre sobre os efeitos do amor⁶⁵: união, inabituação mútua, êxtase, fervor e ferida, que “evocam diretamente a linguagem e experiências do misticismo cristão; as numerosas citações do *De divinis nominibus*, de Dionísio Areopagita, aí estão para o confirmar”⁶⁶.

Vem ao caso apresentar um trecho de um dos trabalhos mais famosos sobre a estética medieval, de Edgar de Bruyne. Um de seus capítulos é dedicado a investigar a relação entre o *pulchrum* e a mística⁶⁷. Para isso, toma a “notável” teoria mística daquele que ele qualifica de o último dos vitorinos⁶⁸, Tomás de Verceil. De Verceil se refere à enorme suavidade que advém ao homem da contemplação do reflexo da beleza divina no espelho da criação, ou seja, mediante a visão simples dos sinais que nos são proporcionados pelos três primeiros graus místicos, embora incomparavelmente mais suave seja a intuição direta das realidades divinas. Não só considerado em si mesmo, mas também nas suas obras, Deus se nos apresenta como uma lareira luminosa e incandescente. Segundo a Escritura, Deus é a própria Beleza, da qual Jesus Cristo é a perfeita imagem, como se diz aos Hebreus (Heb 1,3), “sendo o resplendor da glória”, e no livro da Sabedoria (Sab 7,26), “clarão da luz eterna”.

Manifestando-se como Luz iluminadora, Deus é o Belo; revelando-se como calor vivificante, é o Bem. Para De Verceil, à luz corresponde a visão – a inteligência acompanhada dos sentidos superiores –, e ao calor corresponde o amor, quer dizer, a vontade afetiva servida pelos “sentidos inferiores” – “os do desejo e da vida”. Levado por essa doutrina, De Bruyne diz que o conhecimento, que não pode ser concebido sem alguma propensão acompanhada de emoções e de deleites específicos, deve ser definido em função da Beleza, que é seu objeto próprio. Desse modo, o ato supremo do intelecto consiste em contemplar, no embalo dos sentimentos de admiração e de exultação, a beleza das criaturas naturais ou artificiais.

⁶² JUAN DE LA CRUZ. *Obras del Beato Padre San Juan de la Cruz*, Rivadeneyra, Madrid 1853, 155.

⁶³ *S. Teol.*, I-II, q. 27, a.2, c.

⁶⁴ *Ibid.*, I-II, q. 27.

⁶⁵ *Ibid.*, I-II, q. 28.

⁶⁶ PINCKAERS, o. c., 276-277.

⁶⁷ BRUYNE, o. c., 121-125.

⁶⁸ Referência à escola teológica e filosófica medieval que se desenvolveu na Ordem de São Vítor (cuja casa-mãe era a Abadia de São Vítor, nos arredores de Paris), dedicada especialmente a estudar a contemplação natural e sobrenatural, e muito voltada ao transcendental *pulchrum*. Tomás de Verceil, ou Vercellensis (1190-1246) é também conhecido como Tomás Gallus e Tomás de São Vítor.

A beleza: experiência de deus ao alcance de todos

A nosso ver, De Bruyne mantém-se numa posição ambígua no tocante ao papel dos “sentidos inferiores”, sensuais, no arroubo místico. Parece que também estariam ativos. Convém, pois, um esclarecimento. Claro que o sentimento, dada sua relação básica com o transcendental *pulchrum*, está na raiz do arroubo místico. Entretanto, os deleites propriamente carnavais não só devem estar silenciados, mas até mesmo constituem um obstáculo, impedindo a alma de “voar” para o grau mais elevado. São João da Cruz coloca como condições para o espírito progredir em seu ímpeto para Deus não só o desapego às criaturas, mas, sobretudo, não se deixar “enfear e sujar” pelos apetites desordenados, verdadeira “imundície” para a alma⁶⁹.

Na própria admiração pela beleza das criaturas, é o deleite do espírito que se procura, conforme assinala Maritain⁷⁰. A arte, por exemplo, sendo sensível e adaptada à natureza, tem o papel de guiar em direção ao que é mais nobre que ela mesma. O mesmo autor compara o papel da arte – e de tudo o que é belo, acrescentamos nós – com o das “graças sensíveis” na vida espiritual, uma vez que prepara o homem para a “contemplação dos santos”, deleite espiritual que excede todo deleite⁷¹. É de todo em todo indispensável levar em conta o desregramento das paixões, resultado do pecado original, se não queremos confundir a verdadeira mística católica com o misticismo preternatural do paganismo. Por fim, consideremos as palavras de São Tomás: “Esses prazeres [carnais] são, pelo contrário, um obstáculo a uma maior intimidade do homem com Deus que resulta da contemplação. Com efeito, eles são incompatíveis com aquela, pois mergulham o homem no sensível e, portanto, o arrancam do espiritual”⁷².

Não podemos esquecer-nos disso ao lermos em De Bruyne – ainda comentando Tomás de Verceil – que a alegria da posse do Bem e da sensação de seu calor “se reflete nos sentidos inferiores e se difunde neles como o odor de perfumes, como um gosto deleitável, como carícias inefáveis, enquanto o ser todo inteiro, com todas as suas forças, mesmo as mais biológicas, parece se lançar para o Bem”⁷³.

Obviamente as potências sensitivas internas têm seu papel no arroubo místico, notadamente a imaginação, a memória e a cogitativa. Victorino Rodríguez explica que esta última é a faculdade que provoca a emoção e orienta a nossa afetividade, tendo uma função integradora, na ordem noética e na afetiva⁷⁴. Sua função colativa, seu papel de “ponte” entre o sentimento e a inteligência, e de *ratio particularis* a fazem indispensável na contemplação natural. Mas isto não tem nada a ver com as tendências desordenadas dos sentidos inferiores.

⁶⁹ JUAN DE LA CRUZ. *Obras del Beato Padre San Juan de la Cruz*, Rivadeneyra, Madrid 1853, 13-14.

⁷⁰ MARITAIN, o. c., 79.

⁷¹ *Ibíd.*

⁷² *Contra Gentios*, I. 3, c.27.

⁷³ DE BRUYNE, o. c., 123: “se reflète dans les sens inférieurs et s’y répand comme l’odeur des parfums, comme un goût délectable, comme des caresses ineffables, cependant que l’être tout entier, avec toutes ses forces, même les plus biologiques, semble s’élancer vers le Bien ” (o destaque é nosso).

⁷⁴ RODRÍGUEZ, VICTORINO. *Los sentidos internos*, PPU, Barcelona 1993, 139, 158.

A alegria da contemplação é, de fato, una e indivisível: quando a alma “se deifica” na contemplação de Deus, é o homem *todo* que segue o movimento do *intellectus* e dos sentidos mais nobres. É impossível separar a visão da inteligência dos impulsos do coração. Iluminando-nos com sua beleza, a “Lareira divina” nos vivifica por sua bondade.

“Tomás [de Verceil]”, continua De Bruyne, “leva até o extremo limite essa teoria da unidade que, naturalmente, acaba na estética do indizível. Se Deus é simples, sua luminosidade e sua incandescência se identificam; o Bem e o Belo se resolvem na indivisibilidade. Mas então o prazer de ver a Beleza e os gozos transbordantes de possuir o Bem se interpenetram”⁷⁵. Como o fogo ilumina e a luz aquece, o amor do Belo nos faz descobrir o esplendor do Bem e o amor se desdobra em conhecimento. “Se, olhando e amando a Deus, nós nos transformamos n’Ele, nós nos aperfeiçoamos. Contemplando o Belo, nós nos tornamos bons, assim como ficamos belos ao amar o Bem”⁷⁶.

Se a beleza de Deus se manifesta na bondade e se esta irradia naquela, é inevitável que a beleza da alma seja a expressão da bondade que constitui sua vida espiritual. Igualmente, é impossível que sua bondade, que seu amor, que sua felicidade não sejam a manifestação da presença do Belo intuitivamente contemplado. O que é doce para o coração, o amor do bem, é esteticamente deleitável aos olhos, quer dizer, a visão do belo. A estética de Tomás de Verceil acaba num êxtase em que tudo se unifica, o bem e o belo, o amor e a visão, o prazer de ver e a alegria de possuir, o deleitamento supremo da absorção na Lareira divina.

3.1. "O ser-arrebatado é a origem do Cristianismo"⁷⁷

Não é pelos arrazoados que ouve a respeito do bem e da verdade que a alma se move à conversão, mas por uma experiência mística, que por ser mística, envolve a beleza, conforme já vimos até aqui. Vem a propósito citar novamente a passagem da *Suma Teológica*, na qual o Doutor Angélico fez seus comentários de Dionísio a propósito da contemplação. Segundo eles, quando a alma atinge o estágio contemplativo, deixando para trás a diversidade das coisas exteriores e o discurso da razão, ela “encaminha-se ao *belo* e ao *bem*”⁷⁸.

A verdadeira conversão dá-se em função de um arroubo com a Beleza, um enlevo produzido por uma contemplação espiritual, quando “a luz abre caminho, o espírito centelha e irradia a forma exterior”, seja em se tratando de beleza sensível, seja de espiritual⁷⁹. Tendo isso em consideração, podemos dar mais um passo, para o plano da experiência estética sobrenatural. A respeito dela, diz o teólogo suíço que, “dado que sem figura o homem não pode ser arrebatado, nem cair em êxtase, então o ser-

⁷⁵ DE BRUYNE, o. c., 125.

⁷⁶ *Ibíd.*

⁷⁷ BALTHASAR, o. c., 34.

⁷⁸ *Summa theol.*, II-II, q. 180, a. 6: Deinde, sicut uniformis facta, unite, idest conformiter, unitis virtutibus, ad pulchrum et bonum manuducitur.

⁷⁹ BALTHASAR, o. c., 34.

A beleza: experiência de deus ao alcance de todos

arrebatado é a origem do cristianismo”⁸⁰. Quer dizer, sem que os apóstolos tivessem convivido com Jesus Cristo, sem o encontro dos primeiros discípulos com o Senhor, sem a experiência de São Paulo no caminho de Damasco, não se pode conceber como poderia ter surgido, vingado e florescido a Igreja.

Entre a fé e a graça existe o mesmo tipo de relação que entre o arrebatamento e o *pulchrum*, segundo crê Balthasar. Ele diz que essa afirmação se justifica “porque a fé adota uma atitude de entrega ao perceber a forma da revelação, ao mesmo tempo em que a graça apodera-se do crente e o eleva ao mundo de Deus”⁸¹. Conta-nos São Mateus a reação dos primeiros ouvintes do Salvador, depois do Sermão da montanha: “Tendo acabado Jesus este discurso, admiravam-se as turbas da sua doutrina. Porque Ele os ensinava como quem tinha autoridade, e não como os escribas e fariseus” (Mt 7,28). Essa admiração era o sinal da nascente contemplação.

Não havia sido apenas o raciocínio que os levava à admiração, pois este não basta para “arrebatá-los e extasiá-los”. Era algo mais, algo que tem o dom de arrastar: um “relâmpago da Beleza eterna”⁸². Em momentos, assim, mais elevados, em que “o belo desempenha sua função totalizadora, pode-se compreender só como culminação do edifício das propriedades transcendentais do ser e desemboca de modo natural no religioso”⁸³.

E o homem de estudos, deve ele também dar a primazia à contemplação sobre a marcha do raciocínio e das deduções? Ninguém melhor do que São Tomás de Aquino para responder, não com suas luminosas palavras, mas com o exemplo de sua própria vida. Na verdade, mais do que um estudioso, foi ele “um místico excelso”⁸⁴. Mondin observa que, nas obras deixadas pelo Angélico, especialmente na *Summa Theologiae* e no *Comentário ao Evangelho de São João*, há “páginas iluminadoras nas quais define com precisão” a atividade mística⁸⁵. De maneira sapiencial, ele classifica a sabedoria em três graus: filosófica, teológica e mística. Esta última é o dom da sabedoria concedido pelo Espírito Santo, que introduz o homem num especial conhecimento e compreensão da realidade divina⁸⁶. Ela envolve, sobretudo, a vontade, mediante a caridade e depois o intelecto, e ocorre mediante certa conaturalidade⁸⁷. A união mística com Deus pertence ao momento mais alto do *intellectus*, ou *ratio superior*, quando a mente se concentra sobre as realidades divinas e as contempla prazerosamente⁸⁸.

Essa contemplação será perfeita na vida futura, quando veremos a Deus face a face, tornando-nos perfeitamente felizes. Ora, pelo contrário, a contemplação

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ *Ibid.*

⁸² *Ibid.*

⁸³ *Ibid.*, 224.

⁸⁴ MONDIN, o.c., 23.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ *Ibid.*, 23-24.

⁸⁷ *S. Teol.*, II-II, q.45, a.2.

⁸⁸ MONDIN, o. c., p.24.

da verdade é possível só imperfeitamente, isto é, “através de um espelho e um enigma”, dando-nos um início de bem-aventurança, a qual começa nesta vida, para completar-se na outra.⁸⁹

Além de estudioso da mística, o Doutor Comum também se distinguiu por haver experimentado em si mesmo fenômenos místicos. No ano de 1273, Tomás passou por várias experiências místicas. Uma delas ocorreu no dia 26 de março, enquanto celebrava em público: foi de tal modo raptado em êxtase que permaneceu longamente como em “transe”, a face inundada de lágrimas. Mas o mais surpreendente foi o acontecimento de 6 de dezembro do mesmo ano, que lhe levou a cessar definitivamente toda atividade literária. Durante a celebração da Missa, São Tomás “sofreu uma milagrosa transformação”, como se raptado em êxtase. Terminada a celebração, “não escreveu nem disse nada, pelo contrário pôs de lado os instrumentos de escritura na terceira parte da *Suma*, no tratado sobre a penitência”⁹⁰, relata Reginaldo da Pipermo, seu amigo e companheiro fidelíssimo. Este, notando essa mudança de comportamento, insistiu com Tomás para que continuasse o trabalho. O Angélico, diante da pressão do amigo, disse-lhe: “Tudo o que escrevi é como palha para mim, em comparação com aquilo que agora me foi revelado”. A própria *Summa Theologiae* lhe parecia superada, uma mera sombra, diante da cintilação que lhe brilhou na mente naquele dia⁹¹. É pouco provável que, se tivesse uma vida mais longa, pudesse excogitar uma doutrina mais luminosa e coerente do que escrevera até então. Ante o inefável da experiência divina, só lhe cabia escrever: “Hic tacet omnis lingua”.

3.2 "Pulchrum" e revelação

O próprio São Tomás baseia seu conceito de beleza na Revelação⁹²:

Este Bem substancial que é Deus é celebrado pelos autores sagrados, na Escritura, como *Belo*: o Ct. 1, 15: “Como sois belo, meu dileto”, e como *beleza*: Sl. 95, 6: “Majestade e beleza estão diante de ti”; e como *amor*: I Jo. 4, 10: “Deus é amor”; e como *amado*, como na passagem citada do *Cântico*, sem dizer todos os outros nomes divinos que dizem respeito à beleza: seja graças à causalidade da beleza, e assim a celebra como belo e beleza, seja porque a beleza é possuída *graciosamente* e assim a celebra como amor e amado.⁹³

Os Padres do pensamento cristão foram, ao mesmo tempo, os criadores de sua doutrina sobre o *pulchrum*. Entre eles temos principalmente um São Basílio Magno e um Santo Agostinho, representantes máximos dos Padres gregos e dos latinos, respectivamente, e também devemos saber que, nos comentários da Sagrada Escritura, estribaram-se nos conceitos clássicos sobre a arte e a beleza.

⁸⁹ S. Teol., I-II, q. 180, a.4.

⁹⁰ MONDIN, o. c., 25.

⁹¹ *Ibid.*, 26.

⁹² ZAMBRUNO, PABLO SANTIAGO. *La bellezza che salva*, Editrice Domenicana Italiana, Napoli 2008, 71.

⁹³ *Commento ai nomi divini di Dionigi*. v. I, cap. 1-4. C.4, l.5. p. 337.

A beleza: experiência de deus ao alcance de todos

Conforme uma observação de Zambruno, na versão dos Setenta – escrita em grego – aparece muitas vezes o termo *καλός*. O mesmo autor adverte que o Gênesis e o Livro da Sabedoria abundam em conceitos estéticos, ao passo que o Cântico dos Cânticos, o Eclesiastes (Qohelet) e o Eclesiástico (Sirácida) tratam do belo⁹⁴. No Cântico dos Cânticos as relações de Deus com a alma, ou de Deus com o povo eleito, ou ainda com outros simbolismos, são retratadas na imagem do esposo e da esposa, esta descrita sempre em termos de beleza.

No Livro da Sabedoria encontramos declarações que estabelecem uma relação entre os entes contingentes e Deus baseada na beleza, ao dizer: “Pela grandeza e formosura da criatura se pode visivelmente chegar ao conhecimento do Criador” (Sab 13,5). A tese que se encontra por detrás desse tipo de afirmação é que a beleza de Deus, manifestada nas criaturas, produz no homem o desejo de amá-Lo. Daí a censura, naquele mesmo trecho do Livro da Sabedoria, a quem não sobe das criaturas ao Criador, à qual São Paulo faz eco tão energicamente na Carta aos Romanos (Rm 1, 18-32).

Entretanto, o *pulchrum* do Novo Testamento, nas palavras de Jesus, ultrapassa qualquer expectativa. Que de mais belo do que chamar o povo para a virtude, conclamando-o a olhar a natureza? “Olhai os lírios do campo como crescem; não trabalham nem fiam, e lhes digo que nem Salomão em toda a sua glória se vestiu como um deles” (Lc 12, 27). No meio da unção das palavras do Senhor, vemos também o valor das metáforas como instrumento de transmissão do belo, para complacência estética da inteligência e gozo efetivo⁹⁵. O belo tem, pois, um alcance praticamente ilimitado. Como a posse da verdade, a metáfora “aquietar o apetite natural da inteligência de seu próprio objeto, e este bem seu, que é do sujeito inteiro, não pode deixar de ter sua ressonância deleitável na vontade”⁹⁶. “Jerusalém, Jerusalém... Quantas vezes eu quis reunir teus filhos, como a galinha reúne seus pintinhos debaixo de suas asas... e tu não quiseste!” (Mt 23,37). O que mais dizer depois disso?

Assim vemos ora o Espírito Santo escrevendo por meio do autor inspirado, ora a própria Segunda Pessoa da Santíssima Trindade utilizando o belo, sob qualquer forma, para enlevar, conquistar, atrair, de onde poder-se concluir a respeito de um vínculo profundo entre o *pulchrum* e a mística. E aí a reversibilidade entre a criação como um todo, e a Pessoa de Nosso Senhor Jesus Cristo, em função da qual tudo foi criado. E quando o homem é atraído pela beleza das criaturas, elas, servindo à ação da graça, lhe remetem para algo diáfano, superior, lindíssimo, refletem uma perfeição absoluta que reluz, tornando-a mais próxima dele. O Filho é o esplendor do Pai, a imagem do arquétipo, o poder e a sabedoria de Deus. É, assim, o melhor caminho para se chegar à Beleza suprema. Jesus nos conduz à fonte da beleza, atraindo-nos com vínculos

⁹⁴ ZAMBRUNO, o. c., 16.

⁹⁵ RODRÍGUEZ, VICTORINO. *Estudios de antropología teológica*, Speiro, Madrid 1991, 112.

⁹⁶ *Ibid.*

de amor: todas as coisas foram feitas de acordo com o Verbo, e o Verbo as leva à realização do que aspiram⁹⁷.

Corrêa de Oliveira, um mestre sobre as graças místicas às quais denominava *flash*, descrevia suas experiências de criança, cujo gatilho era, em geral, a vista do mar, das nuvens ou de alguma paisagem, a fotografia de alguma catedral, de uma fila de santos nos seus pedestais, uma torre ou um castelo. Em sua mentalidade infantil, entretanto, tinha a impressão de que, por detrás daquilo,

como que se manifesta e se faz sentir um Espírito altíssimo, diante do qual eu não sou senão uma poeirazinha perdida, de tal maneira Ele é alto e sublime. A partir dos mais remotos *flashes* que tive desde minha infância, através dessas graças especiais que foram se explicitando e maturando ao longo da vida, a Providência me colocou diante desta ideia: Deus emitiu para o mundo um *lumen*, que é Nosso Senhor Jesus Cristo⁹⁸.

Toda a criança é galardoada com esse tipo de graças místicas, mas infelizmente isso vai sendo esquecido durante o período de maturação. De qualquer modo, essas graças são-lhe dadas para perceber quanto é cristocêntrica a beleza dos entes criados, enquanto refletindo a beleza do Criador.

Uma última menção é necessária Àquela “mulher vestida de sol, e a lua sob os seus pés, e uma coroa de doze estrelas sobre a cabeça” (Ap. 12,1)⁹⁹, Aquela cuja voz ressoa por todos os séculos cantando no Magnificat “o Senhor fez em mim maravilhas” (Lc 1,49), a mais bela de todas as meras criaturas, porque Jesus Cristo é Deus. Ela é o caminho mais rápido e seguro até seu divino Filho. Compreendendo sua beleza é que todos os povos cristãos a retrataram de múltiplas formas, com os traços raciais mais diferentes, com vestimentas as mais variadas, mas sempre com beleza, porque só pode ser de uma pulcritude excelsa e incomparável Aquela que é a própria Mãe da Beleza encarnada.

3.3. A mística ao alcance de todos

A mística não é reservada aos santos aos quais o Espírito Santo concedeu essa graça inusitada? Eis uma questão que a maioria dos católicos responderá pela afirmativa, ignorando que todo batizado é chamado a esse banquete celestial, já aqui nesta terra. Isto não quer dizer que todos deverão passar por experiências como transes, levitações, bilocações, visões, etc.

⁹⁷ FORTE, BRUNO. *A porta da beleza - Por uma estética teológica*, Ideias & Letras, Aparecida 2006, 23.

⁹⁸ CORRÊA DE OLIVEIRA, PLÍNIO. “Cintilações das excelências divinas”, em *Revista Dr. Plínio*. São Paulo, n. 58 (Jan. 2003) 32.

⁹⁹ Embora o sentido original do texto seja eclesiológico, utilizamos aqui a tipologia patrística que o aplica a Maria.

A beleza: experiência de deus ao alcance de todos

Refletindo a respeito disso, Corrêa de Oliveira costumava referir-se à existência de uma mística “extraordinária” ou “grande”, e a uma “ordinária” ou “pequena”. Seriam modos diversos de arroubo místico. Do primeiro tipo seriam os fenômenos extraordinários acima referidos, ao passo que do segundo seriam tipicamente os “flashes” – como Corrêa de Oliveira os denominava¹⁰⁰. Como se daria um *flash*? O que viemos investigando no presente trabalho dá principalmente a doutrina e o modo do *flash*, quer dizer, da mística ao alcance de todos.

Resumindo, a propósito de qualquer coisa, mas geralmente pelo caminho do *pulchrum*, advém uma ação sobrenatural pela qual uma realidade superior à material nos aparece luminosa e nos arranca de nós mesmos. Parece-nos estar imersos no sobrenatural, as realidades meramente terrenas ficam como que esfumaçadas, menos reais que aquela realidade luminosa que é uma experiência do divino. Sentimo-nos confiscados: saímos de nós e nos entregamos entusiasmados¹⁰¹.

O amor reaviva todo o nosso ser e nos leva para Deus¹⁰², impulsionando-nos a realizar atos de generosidade e de renúncia antes impensáveis, e até o combate às tentações se torna mais fácil. A sensação e arroubo do *flash* demoram certo tempo, e, como São Pedro no Tabor, temos vontade de pedir a Deus para fazer três tendas a fim de ali vivermos para sempre. Longe de constituir uma ilusão, essas graças vêm como flashes de uma câmera fotográfica, iluminam e fixam na alma realidades sobrenaturais que, pelo puro raciocínio, seriam talvez imperceptíveis¹⁰³. São graças que devemos desejar e rogar a Deus que no-las conceda¹⁰⁴.

Santa Teresa, uma mestra do espírito, de quem São Pio X comentou que ultrapassava todos os Padres da Igreja na metodização da mística¹⁰⁵, dizia que os fenômenos místicos *intelectuais*, em comparação com os *sensíveis* e os *imaginários*, são os mais comuns. Na visão ou locução intelectual, veem-se todos os objetos, mesmo os materiais, muitíssimo mais claros que se fossem vistos com os olhos. A visão *imaginária* é às vezes mais proveitosa, por estar mais conforme com nossa condição humana, ao passo que a *sensível* é naturalmente menos eficaz, mas mais segura¹⁰⁶.

É difícil determinar em qual desses tipos se encaixa exatamente o *flash* ou graça mística que tem a beleza criada como pedestal. Aliás, a própria Santa Teresa advertia para a dificuldade em distinguir os muitos graus de contemplação, e eles não se apresentam na mesma ordem em cada alma, nem ocorre que alguém permaneça estável em cada um deles¹⁰⁷.

¹⁰⁰ CORRÊA DE OLIVEIRA, Coletânea de conferências sobre Primeiro Olhar e Inocência: proferidas em diversos auditórios da SBDTFP, s.n., São Paulo 1960 a 1990.

¹⁰¹ BALTHASAR, o. c., 223-224.

¹⁰² *Ibid.*, 113.

¹⁰³ CORRÊA DE OLIVEIRA, o. c.

¹⁰⁴ ARINTERO, JUAN G. *La evolución mística*, Fides, Salamanca 1940, 482.

¹⁰⁵ SÁENZ, ALFREDO. *Arquétipos cristianos*, Gratis Date, Pamplona 2005, 91.

¹⁰⁶ ARINTERO, o. c., 484.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 441.

Os caminhos da mística não são os mesmos, inclusive no tocante ao sofrimento pelo que passam as almas. Segundo assinala Arintero¹⁰⁸, é comum, entre aqueles que estão numa vida puramente contemplativa, preponderarem as aridezes, obscuridades, desolações. Nos dedicados à vida ativa, especialmente ao sacerdócio, são mais frequentes as moléstias exteriores e trabalhos, perseguições e calúnias. E o próprio Deus costuma moderar os ardores do espírito, a fim de que não impeçam o cumprimento dos deveres.

Santa Teresa uniu em si, como ela mesma diz, Maria e Marta, renunciando ao deleite da contemplação quieta e serena, mas ainda assim a contemplação não deixa de subsistir. Às vezes, quando conversava com outra pessoa e esta mencionava Deus, facilmente entrava em transe, devendo se dominar para continuar a conversa. Teresa era entusiasmada, não no sentido psicológico da palavra, mas no originário, *entheos*, “endeusada”, polarizada em Deus. Deus a convidou a segui-Lo até o cume da união, e ela aceitou, o que não significa que desde o começo ficou transformada, mas teve de passar por provações, angústias e tentações¹⁰⁹.

De outro lado, uma criança não tem necessidade das purgações pelas quais deve passar o adulto. Acima de tudo, como Deus é dono absoluto de suas graças, distribuindo-as segundo Lhe apraz, algumas almas inocentes, desde muito cedo, foram elevadas às mais altas paragens da mística. Ao contrário do que se poderia supor, também os pecadores podem ser beneficiários de graças místicas. Os grandes exemplos da história – Santa Maria Madalena, São Paulo e Santo Agostinho – foram elevados de um só golpe a um alto grau de contemplação¹¹⁰.

Entre os fenômenos concomitantes à contemplação, às vezes acontece uma admiração deleitosa que perpassa a alma e a enche de gozo e de alegria; outras vezes é um silêncio espiritual, no qual ela permanece atônita, absorta e como que apequenada diante de tanta grandeza. Se a própria vontade é tocada, e inicia-se a oração de quietude, então a alegria e o gozo da admiração se traduzem pelas formas de embriaguez de amor, uma mais sensível, outra mais espiritual, quando a alma, transportada de entusiasmo, prorrompe em cânticos de louvor, ou, controlando-se, se desfaz em zelo pela glória de Deus e o bem das almas¹¹¹. O que foi dito deve bastar para dar uma ideia dos fenômenos mais salientes da divina contemplação. Como vivemos numa época de naturalismo alvar, que causa constrangimento até para os católicos admitir essas comunicações da alma com Deus, é necessário insistir sobre a superioridade e normalidade da iluminação das almas mediante a participação na própria luz e verdades eternas que resplandecem no rosto de Jesus Cristo (2Cor 4,6).

Essas visões – os flashes – marcam tão profundamente a alma que, mesmo quando a pessoa abandona a vocação e até segue os caminhos do pecado, lembrar-se-á muitas

¹⁰⁸ *Ibid.*, 439-440.

¹⁰⁹ SÁENZ, o. c., 94-95,97.

¹¹⁰ ARINTERO, o. c., 440.

¹¹¹ *Ibid.*, 447.

A beleza: experiência de deus ao alcance de todos

vezes com saudade daquela luz que um dia chegou a experimentar. Os testemunhos dos antigos membros da família espiritual dos Arautos são muitíssimos, detalhados e variados a esse respeito: “Tão impressa fica aquela majestade e formosura”, diz Santa Teresa, “que não pode ser esquecida, a não ser quando o Senhor queira que a alma padeça uma grande aridez e solidão”¹¹².

CONCLUSÕES

O desejo humano natural de conhecer o Criador é já, de certa forma, atendido nesta terra, através da experiência mística. De outro lado, a *via pulchritudinis* é um caminho privilegiado para permitir essa autêntica experiência de Deus. Experiência estética e experiência mística têm uma profunda conexão, ambas remetendo a alma a Deus. Na própria Sagrada Escritura, tanto no Antigo como no Novo Testamento, a linguagem da beleza e as referências ao belo são utilizadas para exortar o homem a voltar-se para o Senhor de todas as coisas.

Por que esse lugar privilegiado da beleza entre todos os transcendentais? Porque ela toma não apenas uma potência da alma, mas engloba o sentimento, a vontade e a inteligência, confiscando, enlevando, arrancando o homem de si e projetando-o rumo à Beleza divina. Assim, a contemplação natural, se não encontrar obstáculos levantados pelo próprio homem, levá-lo-á à contemplação mística, àquela experiência que equivale mesmo a uma “divinização” da criatura.

Entretanto, para o comum dos fiéis, a experiência mística autêntica – católica – parece reservada aos grandes santos que foram galardoados com prodígios incomuns tais como visões, levitações, bilocações, etc. Por algum mal-entendido, não lhes foi explicado que todos nós somos chamados à mística nesta terra, como uma espécie de prelibação de nosso encontro com Deus, face a face, na eternidade. Menos ainda lhes foi explicado que a beleza criada é o caminho normal para a mística, e nem mesmo se tentou esclarecer-lhes que muitas daquelas maravilhas que as tocaram, especialmente quando crianças, são frutos de graças místicas. O oferecer-lhes uma religião que apele apenas para o raciocínio e para abstrações está em grande medida na raiz do abandono da fé por muitos católicos nos últimos tempos. Quantos não foram aqueles que enveredaram pelos caminhos tenebrosos da New Age, das religiões orientais, da magia e de seitas esotéricas e panteístas, por não haverem encontrado quem lhes oferecesse aquela bebida superior e divina de que suas almas estavam sedentas?

Mostrar-lhes – especialmente aos da nova geração – no que consistem as graças místicas, ensinar-lhes a dar importância aos *flashes* lhes ajudará a passar por uma verdadeira transformação que os elevará a um estado de vida espiritual que, dentro da economia comum da graça, não alcançariam. No nosso mundo mecanizado e sem valores, o papel da graça mística se tornou ainda mais importante que no passado, já que a personalidade e a vontade dos jovens estão naturalmente mais debilitadas que

¹¹² TERESA DE JESÚS, *Vida*, c. 28.

nas épocas anteriores, e a mentalidade mais confusa. Para compensar essa debilidade é imperioso, portanto, haver, vinda do céu, uma efusão proporcionalmente maior de graças místicas.

Nesse sentido, o carisma dos Arautos do Evangelho os inspira a, através do apostolado do *pulchrum*, atrair as almas para uma verdade e um bem também esplendorosos. Desse modo pode-se desenvolver como nunca o senso de Deus e restaurar o senso do pecado.

BIBLIOGRAFÍA

- ARINTERO, JUAN G. *La evolución mística*, Fides, Salamanca 1940.
- BALTHASAR, HANS URS VON. *Gloria. Una estética teológica*, v. I. Encuentro Sa., Madrid 1985.
- BANYERES, HUG. "La belleza según santo Tomás de Aquino", em: *E-Aquinas*, ano 4, enero 2006, 18. [Em linha] <Disponível em: <http://www.e-aquinas.net/> [Consulta: 10 Ago. 2009].
- BASILIO MAGNO. "Grandes Regras, Q. 2", em *Ecclesia Brasil* 2004. [Em linha] <Disponível em: http://www.ecclesia.com.br/biblioteca/pais_da_igreja/s_basilio_antologia.html> [Consulta em: 22 Dez. 2009].
- BELLINGERI, ANTONIO. *Per una pedagogia dell'empatia*, Vita e Pensiero, Milano 2005.
- BRUYNE, EDGAR DE. *L'Esthétique du Moyen Âge*, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1947, 125.
- CONCÍLIO VATICANO II. Constituição *Gaudium et Spes*, n. 19.
- CORETH, E. *Metafísica*, Ariel, Barcelona 1964, 319.
- CORRÊA DE OLIVEIRA, Coletânea de conferências sobre Primeiro Olhar e Inocência: proferidas em diversos auditórios da SBDTFP, s.n., São Paulo 1960 a 1990.
- CORRÊA DE OLIVEIRA, PLINIO. "A estética e a ideia de Deus", em: *Revista Dr. Plinio*, São Paulo, n. 124 (Jul. 2008).
- CORRÊA DE OLIVEIRA, PLINIO. *Coletânea de conferências sobre o Pulchrum: proferidas nos diversos auditórios da SBDTFP*. São Paulo: s.n., 1966 a 1984.
- CORRÊA DE OLIVEIRA, PLINIO. "Cintilações das excelências divinas", em *Revista Dr. Plinio*. São Paulo, n. 58 (Jan. 2003).
- COTTIER, GEORGES. *Le désir de Dieu. Sur les traces de Saint Thomas*, Parole et Silence, Paris 2002.
- DE LUBAC, HENRI. *Il mistero del soprannaturale*, Jaca Book, Milano 1978.

A beleza: experiência de deus ao alcance de todos

- ECO, UMBERTO. *The Aesthetics of Thomas Aquinas*, Harvard University Press, Harvard 1988.
- ESROCHE, HENRI. *Socialismes et Sociologie Religieuse*, Cujas, Paris 1965, 189-190.
- FABRO, CORNELIO. Dio. *Introduzione al problema teológico*, Studium, Roma 1953, 17-27.
- FORTE, Bruno. *A porta da beleza – Por uma estética teológica*, Editora Idéias & Letras, Aparecida 2006.
- FORTE, BRUNO. *A porta da beleza – Por uma estética teológica*, Ideias & Letras, Aparecida 2006.
- GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald. *El sentido común, la filosofía del ser y las fórmulas dogmáticas*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1944.
- GILSON, ÉTIENNE. *Le thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1997, 338.
- GILSON, ÉTIENNE. *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, Paris 1989.
- HUYSMANS, JORIS KARL. *En route*, Christian Pirot Saint-Cyr-sur-Loire 1985.
- JOÃO PAULO II, *Carta aos Artistas*, n. 16.
- JUAN DE LA CRUZ. *Obras del Beato Padre San Juan de la Cruz*, Rivadeneyra, Madrid 1853.
- LOBATO, ABELARDO ET ALII. *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy. El hombre en cuerpo y alma*, Edicep, Valencia 1994.
- MAILLARD, PIERRE-YVES. *La vision de Dieu chez Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 2001.
- MARITAIN, Jacques. *Art and Scholasticism with Other Essays*, Filiquarian Publishing, Minneapolis 2007.
- MONDIN, BATTISTA. *La metafísica de S. Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti*, Studio Domenicano, Bologna 2002, 502.
- PINCKAERS, SERVAIS ET ALII. *Foi et Évangile*, Labor et Fides, Genève 1981.
- PINCKAERS, SERVAIS. *The Pinckaers reader*, DC: CUA Press, Washington 2005.
- RODRÍGUEZ, VICTORINO. *Estudios de antropología teológica*, Speiro, Madrid 1991.
- S. BOAVENTURA, *Itinerário da mente para Deus*, 1, 2.
- S. BOAVENTURA. *Itinerário da mente para Deus*. Ed. bilíngue latim-português, Editorial Franciscana, Braga 1986.

SÁENZ, ALFREDO. *Arquétipos cristianos*, Gratis Date, Pamplona 2005.

STEIN, EDITH. *La estructura de la persona humana*, BAC, Madrid 2002.

-----, *Ser finito y ser eterno: ensayo de una ascensión al sentido del ser*, FCE, México 1994.

TOMÁS DE AQUINO. *Expositio in Symbolum Apostolorum*, a. I. [Em linha] <Disponível em: <http://www.corpusthomicum.org/csv.html> > [Consulta: 02 Dez. 2009].

VALENTE, GIANNI ET ALII. *O que conta é o maravilhamento. Artigos e entrevistas dedicadas a Charles Péguy*, 30 Giorni, Roma 2002.

ZAMBRUNO, PABLO SANTIAGO. *La bellezza che salva*, Editrice Domenicana Italiana, Napoli 2008.