

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: EDUCAÇÃO**

FABIANA ROBERTA DE SOUZA CIOFFI

O PAPEL DA ACÍDIA NO USO DA RAZÃO NAS AÇÕES HUMANAS

FABIANA ROBERTA DE SOUZA CIOFFI

**MARINGÁ
2018**

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: EDUCAÇÃO**

O PAPEL DA ACÍDIA NO USO DA RAZÃO NAS AÇÕES HUMANAS

FABIANA ROBERTA DE SOUZA CIOFFI

**MARINGÁ
2018**

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: EDUCAÇÃO**

O PAPEL DA ACÍDIA NO USO DA RAZÃO NAS AÇÕES HUMANAS

Dissertação apresentada por FABIANA ROBERTA DE SOUZA CIOFFI, ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Estadual de Maringá, como um dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Educação.
Área de Concentração: EDUCAÇÃO.

Orientadora:
Prof^(a). Dr^(a). TEREZINHA OLIVEIRA

MARINGÁ
2018

FABIANA ROBERTA DE SOUZA CIOFFI

O PAPEL DA ACÍDIA NO USO DA RAZÃO NAS AÇÕES HUMANAS

BANCA EXAMINADORA

Prof^(a). Dr^(a). Terezinha Oliveira – UEM

Prof^(a). Dr^(a). Conceição Solange Bution Perin -
UNESPAR – (Paranavaí)

Prof^(a). Dr^(a). Meire Aparecida Lóde Nunes - UNESPAR -
(Paranavaí)

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, agradeço a Deus por estar sempre presente, me guiando e proporcionando a realização deste trabalho. Em segundo lugar, agradeço a minha mãe, Sandra, que sempre esteve presente em minha vida e, no decorrer desses dois anos, sempre me incentivou, compreendendo os momentos difíceis e dando forças para que eu permanecesse e chegasse afim desta etapa. A minha gratidão vai também para meu esposo Lucas, que, de maneira direta ou indireta, sempre me apoiou, oferecendo forças para finalizar o Mestrado.

Agradeço especialmente a minha orientadora Prof. Terezinha Oliveira, por todo o apoio, pela orientação, por acreditar na minha capacidade para realizar o trabalho e porque, durante o processo, apontou minhas falhas, mostrando o caminho que eu deveria percorrer com muita sensatez.

Agradeço também os professores da banca examinadora, pela disponibilidade em ler esta dissertação. As sugestões e observações que fizeram foram de suma importância e me ajudaram a complementar o trabalho.

Estendo meus agradecimentos ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Estadual de Maringá, por possibilitar minha formação na docência e na pesquisa.

CIOFFI, Fabiana Roberta de Souza. **Como a acídia pode interferir no uso da razão nas ações humanas**. 89 f. Dissertação (Mestrado em Educação)-Universidade Estadual de Maringá, 2017.

RESUMO

A dissertação, intitulada *O papel da acídia no uso da razão nas ações humanas*, tem por objetivo analisar a acídia como vício no século XIII e, considerando-a como uma vontade, verificar em quais aspectos ela pode interferir no uso da razão, ou seja, verificar como o homem se comporta diante de tal vício. Utilizam-se como fontes os escritos de Tomás de Aquino e outros textos medievais e atuais, por meio dos quais é possível investigar a organização das cidades e a convivência social, naquele período, de forma a analisar como o autor reflete sobre o vício na cidade, bem como sobre os sete pecados capitais, ressaltando a acídia como uma vontade. Fica claro que o debate sobre a acídia como vontade se insere no bojo das mudanças do século XIII, especialmente as decorrentes do renascimento do comércio, nas cidades. Outra questão analisada é a vontade humana em seu aspecto consciente e deliberativo, já que a vontade é uma faculdade que leva o homem a agir ou não, pois só o homem possui a vontade racional. Somente ele é capaz de discernir o que é certo e o que é errado nas tomadas de decisão, ou seja, ele é o único capaz de desenvolver o livre-arbítrio por meio do intelecto e da vontade e, assim, assegurar sua existência com os outros homens. Dos escritos de Tomás de Aquino, foram selecionadas para leitura e análise: a Questão 38 da segunda seção da segunda parte da *Suma Teológica*, e seus respectivos artigos, porque tratam da acídia; a Questão 8 - A vontade e seu objeto, Questão 9 - O que move a vontade e a Questão 10 - O modo de mover-se da vontade e os artigos relacionados da primeira seção da segunda parte da *Suma Teológica*, a Questão 79 da primeira parte da *Suma Teológica*, intitulada As potências intelectivas; além de outras questões abordadas no trabalho para complementar as questões enfatizadas acima. Foram utilizadas também obras de outros autores como: Santo Agostinho, que, mesmo de época diferente, abordou temas importantes para o trabalho, como o pecado, o vício e o livre-arbítrio; Jacques Le Goff e Emile Durkheim, os quais analisam as mudanças que ocorreram na sociedade com o passar do tempo, exigindo novos caminhos na educação e na formação dos homens. Metodologicamente, menciona-se Marc Bloch, um dos fundadores da Escola dos Annales, e seus conceitos de história, tempo e memória e o homem no tempo, ou seja, sua trajetória. Foram utilizados os pressupostos teóricos da História Social, porque o estudo de outros tempos históricos permite compreender que tudo o que existe nas relações sociais é decorrência das ações humanas.

Palavras-chave: Acídia. Vontade. Intelecto. Tomás de Aquino.

CIOFFI, Fabiana Roberta de Souza. **How acedia may interfere in the use of reason in human actions**. 89 f. Dissertation (Master in Education)-State University of Maringá, 2017.

ABSTRACT

A dissertation entitled *How an Acedia can interfere without the use of reason in human actions* aims to analyze acedia as an addiction in the thirteenth century and, considering it as a will and thus check that it can interfere without the use of reason in human activities that is, how man behaves by such vice. The study has as a source the writings of Thomas Aquinas what allow a survey of the organization of the cities, the social coexistence in that period, and an analysis of how the author reflects on the addiction in the town based on the seven deadly sins, highlighting an acedia as a desire. Another question is about the human mind, in its conscious and deliberative aspect. In this respect, the debate about an acedia, as well as a section, is not a bulge of the changes of the thirteenth century, especially the revival of commerce in cities and how transformations that were brought about. We consider the will as a faculty that makes human acting or not, since only humans have the rational will. Hence, they can discern what is right and what is wrong for making decisions, in other words, the only living can develop free will using intellect and will and, thus indeed his enterprise. Among the writings of Thomas Aquinas, we studied the question 38 of the second section of the second part of the Summa theological, which deals with acedia and its articles of origin. Similarly, we have made the reading of questions that deal with the will, being the Question 8 - The will and its object, Question 9 - What moves the will, and Question 10 - The way of moving and the related issues of the first section of the second part of the Summa theological. In addition to Question 79 entitled The Intellective Powers of the First Part of the Theological Sum, in addition to other issues addressed in the paper to complement the issues emphasized above. To complement the work, we will also use finally, we consulted several other papers of other authors who have discussed the researched historical period like St. Augustine, who, even from an age different from Thomas Aquinas, his works bring important themes for work, such as sin, vice and free will, as well as Jacques Le Goff and Emile Durkheim, who in their works show us the changes of society with the passage of time, requiring new paths in the- education and training of men. The average of how the theoretical line of Social History in studies of other historical periods allows us an understanding that everything that exists in social relations is a result of human actions. Methodologically, we use the author Marc Bloch, one of the founders of the Annales School, who considers the concepts of history, time and memory and work without time, that is, its trajectory.

Key words: Acedia. Will. Intellect. Thomas Aquino.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
2. TOMÁS DE AQUINO E A SUMA TEOLÓGICA.....	18
2.1. A vida nas cidades no século XIII: a acídia e o uso da razão no ambiente citadino.....	23
2.2. Escolas do século XII que deram origem à universidade no século XIII.....	34
2.3. Universidade e Escolástica.....	38
3. SANTO AGOSTINHO.....	47
3.1. Tomás de Aquino e Santo Agostinho: O intelecto e o livre- arbítrio.....	52
4. OS ATOS HUMANOS DE ACORDO COM TOMÁS DE AQUINO.....	61
4.1. Tomás de Aquino e a Questão da Acídia na cidade.....	63
4.2. Questões da Suma Teológica que abordam a Vontade.....	74
CONCLUSÃO.....	82
REFERÊNCIAS.....	86

1. INTRODUÇÃO

Nesta dissertação, intitulada *O papel da acídia no uso da razão nas ações humanas*, analisamos o papel da acídia na organização das cidades no século XIII. Na *Suma Teológica*, de Tomás de Aquino, a acídia¹ é considerada vício e, sendo uma vontade², pode interferir no aspecto racional das ações humanas. Assim, o objetivo do trabalho é analisar a acídia, como vício, no século XIII.

A problematização do nosso trabalho baseia-se na seguinte questão: ‘por que os homens que habitam as cidades são importantes para estudar a acídia?’. A hipótese é de que a cidade é carregada de vícios por ser um espaço em que os homens se relacionam. A acídia seria um desses vícios; portanto, quem tem acídia prejudica e/ou interfere na sociedade, ou seja, a acídia é um vício humano que afeta o coletivo dos homens, a comunidade. Ao tratar dos vícios, Tomás de Aquino defende uma forma de organizar a sociedade em prol do bem comum, uma maneira de comedir o comportamento do homem no espaço público. Assim, considerando a ação do homem na sociedade, seria possível educá-los para o convívio social.

Um dos fatores que nos levaram à realização da pesquisa no campo da História da Educação, ou seja, a escolha da acídia, reside na importância de se compreender o processo educativo medieval para entender a própria sociedade medieval. Na concepção de Tomás de Aquino a respeito da relação entre o intelecto e a vontade, a prevalência do intelecto e da razão, em um acordo natural mantido com a vontade na direção do bem. Isso porque entende que o intelecto e a vontade são potências fundamentais no homem, sua relação faz com que o indivíduo possa agir com a inteligência. Assim, é necessário um ‘processo educativo’, porque o intelecto e a vontade são potências da alma e, segundo Tomás de Aquino, por serem potências, dependem desse processo para se tornar

¹ “Estado que inibe o prazer e conduz à rejeição da vida, sendo um dos sete pecados mortais. Tomás de Aquino associa-o à atitude de voltar as costas para o mundo, pela depressão ou pelo ódio a si mesmo, e define-o muito bem como um torpor do espírito que impede a concentração no que há de bom” (TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, II, q. 38, a. 1). Muitas vezes é traduzido como preguiça, que na verdade é completamente diferente (BLACKBURN, 1997, p. 5).

² Ter vontade consiste em desejar um resultado e ter o objetivo de realizá-lo. Supõe-se geralmente que a força da vontade ou a das intenções é uma coisa boa e que a fraqueza de vontade ou a acrasia é uma coisa má (BLACKBURN, 1997).

ato. Dessa forma, o homem seria capaz de analisar e considerar o que achasse conveniente.

O trabalho dá continuidade ao projeto de Iniciação Científica e ao Trabalho de Conclusão de Curso, ambos orientados pela Professora Terezinha Oliveira durante a graduação em Pedagogia, respectivamente: 'Tomás de Aquino e os sete pecados capitais' e o pecado da 'Ira'.

No projeto de Iniciação Científica, utilizamos a tradução de Jean Lauand *Sobre o ensino (de magistro) e os sete pecados capitais*, de Tomás de Aquino (2004). Examinamos os pecados capitais em sua relação com a forma de organizar a sociedade e, conseqüentemente, com a disposição de educar os homens para o convívio social.

No Trabalho de Conclusão de Curso, reportamo-nos à ira como um dos sete pecados capitais. Se usada pela razão, a ira exercita o homem para o convívio social, do contrário, caracteriza-se como pecado. Os atos realizados de forma comedida não se caracterizam como pecado, pois pecado é o que extrapola não só os limites da razão, mas os preceitos estabelecidos em uma dada sociedade, afetando a existência do outro.

Para a dissertação de mestrado, fizemos a leitura da Questão 38 da segunda seção da segunda parte da *Suma Teológica* que compreende o quinto volume da edição de 2004 da Editora Loyola. Nessa parte do texto, o autor trata da acídia, dividindo o tema em vários artigos. Fizemos também a leitura das questões que tratam da vontade e de seus respectivos artigos: Questão 8 – 'A vontade e seu objeto'; Questão 9 – 'O que move a vontade'; Questão 10 – 'O modo de mover-se da vontade'. Estas questões fazem parte da primeira seção da segunda parte da *Suma Teológica* que compreende o terceiro volume da edição de 2003 da Editora Loyola. Fizemos ainda a leitura da Questão 79 da primeira parte da *Suma Teológica*, contida no segundo volume da edição de 2004 da Editora Loyola intitulada As potências intelectivas, da Questão 82, intitulada 'A vontade', e da Questão 83, que trata do livre-arbítrio, com seus respectivos artigos. Além disso, abordamos brevemente outras questões da *Suma Teológica* de Tomás de Aquino, conforme foi necessário ao encaminhamento do trabalho.

Consideramos essencial apresentar como as questões estão estruturadas na *Suma Teológica*. No livro *O apetite do bem e a vontade*, Tomás de Aquino apresenta uma explicação da estrutura da *Suma Teológica*:

Cada título de artigo da questão em jogo era proposto em forma de pergunta, por exemplo: *se todas as coisas apetecem o bem?* Seguia-se à pergunta uma proposta de resposta contrária ao que se queria demonstrar, ou seja, uma resposta do tipo: *Parece que não*. Propunham isso para dar lugar primeiro aos argumentos contrários à pergunta, e tais argumentos contrários eram denominados de objeções. Antes de proporem uma solução à pergunta feita, eram sugeridos alguns poucos argumentos contrários às objeções e a favor de uma resposta afirmativa à pergunta que intitula o artigo. Logo depois, propunha-se uma resposta, às vezes breve, outras vezes longa, que afirmava a pergunta. E, por fim, respondia-se a cada uma das objeções (TOMÁS DE AQUINO, *O apetite do bem e a vontade*, p. 24, § 3).

Na Questão 38, intitulada 'A acídia', o autor afirma que, mesmo que esta seja um ato da vontade, ou seja, uma ação, em razão do tédio que a caracteriza, o resultado pode ser algo não positivo. Considerando-a semelhante a um desgosto de viver que implica um desgosto pela ação, o autor a descreve como uma condição de tristeza que conduz a todo tipo de vícios, sendo que qualquer vício se opõe ao bem espiritual. Deste modo, compreendemos que, para Tomás de Aquino, a acídia, mesmo sendo um vício particular, é uma vontade que provoca uma ação podendo interferir na vida do outro ou, até mesmo, no conjunto da sociedade. É um pecado e/ou um vício que afeta a alma, o intelecto e o corpo, como a obesidade, por exemplo, que afeta tanto a alma e o intelecto, quando o homem abandona a regra da razão para realizar atos exteriores ou interiores da alma que devem ser regulados pela razão, quanto o corpo, quando ele come desordenadamente.

Assim, ao relacionar a acídia com o uso da razão, verificamos, com base nas obras *O apetite do bem e a vontade* e a *Suma Teológica*, o que Tomás de Aquino entende por vontade. Primeiramente, para explicar o que seria a vontade, o autor trata do apetite, considerando-o como uma inclinação, um movimento em direção a algo. No homem, essa inclinação e/ou apetite é um movimento natural da parte racional da alma sendo denominada vontade.

Tomás de Aquino estabelece três particularidades de apetites no homem:

[...] o *natural*, o *sensitivo*, e o *racional*, pois “a cada forma corresponde certa inclinação”.

O *apetite natural* é a inclinação da coisa para o seu fim natural [...].

O *apetite sensitivo* é próprio da natureza animada que possui sentidos, cuja inclinação é regida pelo princípio natural de apetecer o sensível apreendido por cada órgão dos sentidos [...] Essa inclinação é denominada *potência apetitiva sensitiva* e se distingue em duas: irascível, pela qual se inclina para um bem difícil de alcançar e evita um mal difícil de evitar; concupiscível, pela qual se inclina para um bem prazeroso que lhe convenha.

O *apetite racional* é próprio só do homem, sua inclinação procede do conhecimento racional e produz um apetite superior na alma, denominado *potência apetitiva racional*, conhecida como *vontade*, que se inclina para o bem da sua natureza. Por ser livre ela escolhe ou não o que lhe propõe como bem a razão, os sentidos e os objetos nas múltiplas circunstâncias que a envolve (TOMÁS DE AQUINO, *O apetite do bem e a vontade*, p. 22, § 2).

O apetite torna-se vontade no momento em que é regido pela razão, pelo intelecto. Verifica-se, nessa passagem, que todo animal possui vontade, porém, só o homem possui a vontade racional. Nossa vontade é livre, embora, ao agir, possamos errar ou acertar nas escolhas e só nos conduziremos corretamente por meio da razão se tivermos domínio sobre nossos atos. Conforme Rocha (2016, p. 1678), a razão e a vontade são denominadas livre-arbítrio “[...] onde a própria vontade com seu poder de escolha enquanto penetrada pela razão tem como objeto próprio a escolha dos meios para alcançar o bem como um fim [...]”. Para Tomás de Aquino, o livre-arbítrio deve estar associado ao intelecto para que a vontade e/ou ação do homem tenda para o bem. Conforme o teólogo-filósofo, a causa do bem humano é a razão. “É nesse sentido que Tomás de Aquino designa o hábito como ‘império da razão’, pois todos os atos provenientes da alma são passíveis de hábito, uma vez que podem ser raciocinados” (BOVETO, 2013, p. 45). Portanto, entende-se que o hábito é inerente àqueles que possuem a vontade racional, a liberdade de escolha e, simultaneamente, a vontade.

Para isso, iremos nos pautar em Aristóteles³, mais precisamente na obra *Ética a Nicômaco*, na qual os conceitos apresentados pelo autor evidenciam a vontade consciente e a vontade deliberada, que serão analisadas nos próximos capítulos, as quais relacionaremos com o pensamento de Tomás de Aquino.

³ Nascimento em 385 ou, mais provavelmente, 384 a.C.

Essa obra de Aristóteles é de suma importância para nosso trabalho porque trata dos principais aspectos da ação humana, como a virtude, os vícios, as paixões, os desejos, a felicidade, entre outros aspectos.

Para Aristóteles, a vontade consciente depende da razão como a essência do homem que o faz viver de forma consciente. Conforme a moral aristotélica, é a razão que faz com que o homem tenha uma ação/vontade consciente e o leva a alcançar a felicidade.

Tomás de Aquino dá-nos um exemplo: “[...] num casamento [...] quer beber um cálice de vinho, mas adverte-lhe a consciência de que não deve, [...] pois logo conduzirá seu automóvel [...]” (TOMÁS DE AQUINO, *O apetite do bem e a vontade*, p. 23, § 7). Entende-se, nesta citação, que o homem possui uma vontade consciente, pois, desejando beber o vinho, passa, por meio da sua racionalidade, a ter consciência de que aquele momento não é apropriado para realizar o que almeja porque logo em seguida precisará conduzir seu veículo. Percebe-se que ele é capaz de analisar os fatos e as consequências que podem advir caso realize o que deseja. Ou seja, o homem é capaz de exercer autoridade sobre suas ações, de ser o único responsável por seus atos; é a vontade consciente, resultante do uso da razão, que torna possível que o indivíduo faça as escolhas adequadas para o seu bem.

A vontade deliberada é aquela proveniente do pensar, ou seja, aquela que leva a pensar na consequência dos atos e a agir sempre com prudência. Para ser considerado um ato deliberado, a ação deve estar fundamentada na razão, no uso da consciência para analisar todos os elementos envolvidos.

De acordo com Aristóteles, essas ações se parecem mais com ações voluntárias, pois são realizadas de maneira consciente.

[...] são objeto de uma escolha no momento de serem praticadas, e a finalidade de uma ação varia de acordo com a oportunidade, de tal forma que as palavras *voluntário* e *involuntário* devem ser usadas com referência ao momento da ação; com efeito, nos atos em questão a pessoa age voluntariamente, pois a origem do movimento das partes instrumentais do corpo em tais ações está no agente, e quando a origem de uma ação está numa pessoa, está no poder desta pessoa praticá-la ou não; estas ações, portanto, são voluntárias [...] (*Ética a Nicômaco*, III, c. 1, p. 49, l. 23).

Por ação voluntária entende-se o ato que é ‘executado’ por alguém que conhece as consequências dele. Sendo capaz de inteligência e vontade, o indivíduo é capaz de levar a efeito atos voluntários.

No Livro III e IV da obra *Ética a Nicômaco*, segundo Kury, Aristóteles afirma que “[...] um ato voluntário é presumivelmente aquele cuja origem está no próprio agente, quando este conhece as circunstâncias particulares em que está agindo [...]” (*Ética a Nicômaco*, III-IV, c.1, § 12). O autor diferencia ato voluntário de ato de vontade. O ato voluntário é proveniente de uma escolha, que depende da vontade deliberada na qual está envolvido um processo mental mais decisivo: aquele que é capaz de deliberar é dotado de discernimento⁴.

Na primeira parte da *Suma Teológica*, na Questão 6, intitulada ‘O voluntário e o involuntário’, Tomás de Aquino também ressalta o ato voluntário e explica que este deve ser ensinado aos homens. Na verdade, nada está em nós a não ser pela vontade e daí o chamar-se ‘ato voluntário’ precisamente àquilo que está em nós, assim sendo, a ação voluntária é uma vontade, porém não leva a ato intelectual.

De nossa parte, ao analisar a acídia, com base no uso da razão, também abordaremos a razão e a vontade consciente. Considerando a acídia como parte constituinte da sociedade medieval, abordaremos as questões da acídia, da vontade, do livre-arbítrio e do intelecto na *Suma Teológica* e a importância atribuída pelo autor ao uso da razão nos atos humanos. Ao abordar essas questões, Tomás de Aquino trata de problemas de sua época, o que implica afirmar que, ao escrever a *Suma Teológica* e abordar cada questão, o mestre dominicano tem como intuito levar os alunos a aprender de uma forma mais clara os conteúdos da teologia. Ele sempre lança suas questões com um propósito, com uma intencionalidade: apresentar mudanças que beneficiam as pessoas e que as levem a chegar à razão e ao desenvolvimento do intelecto.

Antes de tratar das questões propriamente ditas, consideramos importante ressaltar assuntos que levam a um melhor entendimento do objeto do nosso trabalho. Consideremos que, por meio da análise de conceitos como vontade, apetite, livre arbítrio, vontade racional, podemos explicar o sentido de acídia, de

⁴ Discernimento é uma qualidade racional que leva à verdade no tocante às ações relacionadas com as coisas boas ou más para os seres humanos.

forma a demonstrar que esta não é um processo alheio à vontade divina, mas que está associada ao uso da razão. Portanto, as questões que envolvem o intelecto são importantes para seu entendimento. O ponto de partida e de chegada é o entendimento do comportamento humano como algo real. Nossa intenção é mostrar que a acídia, como ação do homem, pode prejudicar ou não o outro, o que depende do uso da razão e de essa razão ser consciente. Como uma ação do intelecto agente, enquanto ação do intelecto agente, a acídia é de responsabilidade do sujeito que a pratica.

Um exemplo atual de acídia pode ser identificado no comportamento humano na sala de aula. Nesse caso, a acídia pode ser estudada em sua relação com o uso da razão no espaço escolar: os professores podem manifestar acídia, mesmo tendo razão. Ao não verificar a aprendizagem e não intervir no processo de ensino dos alunos, por serem sujeitos conscientes, eles optam por uma ação consciente negativa.

Considerando a história social, podemos afirmar que o estudo de nosso objeto se justifica porque demonstra que o uso da razão na acídia pode ser aplicado no contexto atual em que estamos inseridos, como no exemplo anterior. Julgamos importante explicar que o homem é um ser social que apresenta mudanças constantes no decorrer do processo histórico, o que implica a necessidade de fazermos uma relação entre passado/presente para compreendermos a história e as mudanças ocorridas no passar do tempo. Nesse sentido, vemos que homens anteriores, como Aristóteles, por exemplo, encontraram em sua história, a forma de educar e hoje, de nossa parte, devemos, buscar nas questões de nosso tempo a melhor maneira para ensinar, aprender e educar.

A pesquisa histórica se caracteriza pela busca de ideias, informações e acontecimentos dos quais o homem faz parte; seu objeto não é o passado, mas, precisamente, os homens no tempo. O homem é o principal 'objeto' da história; sua ação é importante para a compreensão do contexto histórico e para o estabelecimento de relações entre passado e presente. Esse conhecimento facilita a compreensão de nosso presente para que possamos agir em meio às mudanças e aos novos acontecimentos.

Assim, pretendemos mostrar que, em cada época, cria-se uma forma específica de educar os homens; com o decorrer do tempo, eles próprios desenvolvem mudanças que acabam por resultar em novas maneiras ou métodos de educar.

Para Bloch (2001), em cada época surgem temas que expressam suas próprias inquietações e crenças e isso leva a novas historicidades. Nestas estão evidenciadas ações e relações sociais distintas das anteriores, as quais, de um modo ou de outro, apresentam resquícios de outro tempo, de outras relações sociais. Para o historiador, não se deve fazer uma divisão entre passado e presente, mas uma correspondência entre ambos. O conhecimento do passado é algo que se desenvolve e se transforma com o passar do tempo, tornando possível que façamos relações entre o uso da razão nas ações humanas no passado e no presente.

Para entender a história com base nessa abordagem, é preciso pensar, como Bloch (2001), que o homem tem a capacidade de transformar o presente por meio da razão. Percebe-se que a história é um contínuo feito por rupturas e seu movimento leva a novas historicidades. Na prática, o historiador trabalha com as fontes, considerando-as como documentos e vestígios que lhe permitem a busca da história como ciência das sociedades humanas.

A análise de nosso objeto por meio da História Social faz parte do processo histórico em que nos encontramos e no qual se destaca a história dos homens por meio das diferentes ciências.

Barros (2004), afirma que um dos problemas que atinge a prática historiográfica atualmente é a fragmentação do saber.

[...] Sem contar com o já tão discutido agravante de que – com a propalada crise dos grandes modelos de ‘história total’ – a História já tão fragmentada em ‘dimensões’ (econômica, política, social) partiu-se com o apoio da mídia e das demandas editoriais em inumeráveis “migalhas” relacionadas aos novos ‘domínios históricos’ (história da religiosidade, da feitiçaria, da vida privada). O historiador das últimas décadas do século XX viu-se assim autorizado, tanto pela tendência à hiperespecialização do homem moderno como pelas novas modas historiográficas, a cuidar zelosamente do seu pequeno canteiro, como se nada mais importasse além de uma rosa rara (BARROS, 2004, p. 21).

Salgueiro (2014)⁵, citando José D' Assunção Barros, ressalta que um bom profissional da História deve ter um amplo conhecimento teórico. Ele considera impossível desenvolver uma consciência historiográfica sem saber e/ou se utilizar de conceitos que compreendam a História como tempo, como memória e como espaço. Assim, a teoria é uma forma de ver o mundo, de compreendê-lo, de fazer uma determinada leitura da realidade e a metodologia, uma maneira de fazer algo que se volta às ações práticas.

Enfim, para organizar o trabalho, optamos por dividir o texto em quatro capítulos, sendo o primeiro a introdução do trabalho.

No segundo capítulo, primeiramente, procuramos apresentar brevemente Tomás de Aquino; logo após, a fonte, que é a *Suma Teológica*; em seguida, faremos a apresentação da questão que norteia nosso trabalho, qual seja, 'o papel da acídia como uso da razão'; por fim, a apresentação do problema do nosso trabalho, que se baseia na seguinte questão: 'Por que os homens que habitam as cidades são importantes para estudar a acídia?'.

Trataremos da ambiência na cidade no século XIII. Em seguida, discutiremos a diferenciação entre a escola monástica, a laica e a universidade, que é específica do século XIII. As duas escolas do século XII deram origem à universidade do século XIII, por isso, é importante abordá-las no trabalho.

No terceiro capítulo, procederemos a uma análise de Santo Agostinho, mais precisamente a obra *O livre-arbítrio* e de Tomás de Aquino, exatamente a Questão 79 'As potências intelectivas'; a Questão 83 'O livre-arbítrio' e a obra 'A Unidade do Intelecto', pois estas muito contribuíram para o nosso trabalho, em relação ao desenvolvimento do saber, do conhecimento e da ciência.

No quarto e último capítulo, trataremos especificamente de Tomás de Aquino e das questões da *Suma Teológica* relacionadas ao tema de nosso trabalho, que é a acídia. Para isso, realizamos um estudo das questões da *Suma Teológica* que salientam a acídia, a vontade e o intelecto, considerando a importância da vontade como resultado das ações humanas. A Questão 38, 'A acídia', trata dos vícios opostos à alegria da caridade; a Questão 8, 'A vontade e seu objeto, dos atos voluntários em especial'; a Questão 9, 'O que move a

⁵ No artigo, intitulado *Teoria e metodologia em debate: maneiras de "ver" e "fazer" história*, Eduardo de Melo Salgueiro se refere a José D' Assunção Barros e à sua trajetória em relação aos estudos de metodologia e de historiografia.

vontade', é um exame dos principais fatores que podem auxiliar o homem no movimento voluntário e, por conseguinte, a agir sobre a vontade; a Questão 10, 'O modo de mover-se da vontade', refere-se ao modo pelo qual a vontade se move; a Questão 82, 'A vontade. Sua abordagem das questões deixa claro que o homem, por meio do uso da razão ou não, com a vontade ou não, irá determinar suas ações. Ou seja, sendo a acídia fruto da vontade consciente, ela está associada ao uso da razão, assim, o que fazemos, nossas ações, são provenientes da razão, da ação consciente. Portanto, o autor entende que a acídia é uma ação do intelecto agente.

2. TOMÁS DE AQUINO E A SUMA TEOLÓGICA

Nesta sessão, a partir de uma breve apresentação do mestre escolástico Tomás de Aquino e de sua *Suma Teológica*, analisaremos a questão que norteia nosso trabalho, a acídia como uso da razão, e o problema da pesquisa, assim formulado ‘Por que os homens que habitam as cidades são importantes para estudar a acídia?’.

Analisaremos também as escolas do século XII, mais precisamente as escolas monásticas e laicas, para chegarmos às universidades do século XIII, as quais faziam parte do contexto de Tomás de Aquino. Trataremos também da ambiência citadina entre esses períodos. Mostraremos as universidades no século XIII, instituição de ensino que foi resultado das transformações que ocorreram nas escolas do século XII, acarretando transformações na sociedade.

Consideramos importante realizar uma contextualização histórica de Tomás de Aquino, destacando que esse mestre contribuiu para o pensamento filosófico e teológico, além de formular a Escolástica, método em que pretendia unir fé e razão em defesa do conhecimento humano.

Afirma Chenu (1967), que Tomás de Aquino nasceu no ano de 1227 no Castelo de Rocca-Secca, próximo à cidade de Aquino. Até os cinco anos de idade, ele estudou na Abadia de Monte Cassino e, aos treze anos, foi para a Universidade de Nápoles, onde permaneceu por dois anos.

Segundo Grabmann (1946), quando Aquino ingressou na Ordem dos Pregadores em Nápoles, tinha ocorrido uma mudança entre as ordens antigas monásticas, tendo em vista a pregação e o ensino acadêmico. Assim, ele teve contato com os outros autores de sua época e também com autoridades da antiguidade.

Aos 27 anos, começou sua atividade acadêmica como professor na Universidade de Paris, legitimando seus estudos sobre Aristóteles. Segundo Guilherme de Tocco, seu primeiro e principal biógrafo, Tomás de Aquino foi conselheiro do rei Luís IX, o santo. Depois de quase sete anos exercendo suas atividades em Paris, ele foi para a Itália, permanecendo entre Bolonha e Roma.

As relações de Tomás de Aquino com os autores escolásticos do século XIII, como Alberto Magno e Alexandre de Hales, foram muito importantes. Foi Alberto Magno quem preparou o mestre dominicano para desempenhar a missão de se colocar à frente dos estudos da Ordem Dominicana. “No verão de 1248, Alberto Magno fundou o *Studium generale*⁶ em Colônia. [...] Nesse primeiro magistério em Colônia encontrou e orientou Tomás de Aquino, um de seus maiores discípulos” (KONO, 2015, p. 37).

Alguns autores modernos⁷, mostra Grabmann (1959), usam a cronologia de Tolomeu de Lucca e Guilherme de Tocco para situar a escrita da *Suma Teológica*. Nesse caso, a data e o local de origem da *Suma Teológica* são definidos conforme as diferentes fases de sua escrita: as três partes da *Suma* foram escritas entre 1266 a 1276, sendo a primeira na Itália, a segunda em Paris e a terceira na Itália.

A primeira parte começou a ser escrita em 1266. No entanto, não há certeza se foi iniciada no convento de Santa Sabina ou se foi toda escrita na corte de Clemente IV, em Viterbo. A segunda parte foi escrita entre 1268 e 1272, em Paris. A terceira parte foi escrita em Nápoles, na Itália, no ano de 1273. No final de sua vida, Tomas de Aquino deixou de escrever: tinha elaborado até a questão 90 da terceira parte, no tratado que trata da penitência. Sua obra foi continuada por Reginaldo de Piperno, seu amigo e sucessor na cátedra de Nápoles⁸.

As *Sumas* ou *Sentenças* em geral⁹ correspondiam a uma aula de teologia, por meio das quais esta era apresentada de maneira sistematizada. Tais obras surgiram no século XII, na alta Escolástica, com Santo Anselmo de Cantuária¹⁰ e, na Escolástica do século XIII, com os nomes de *Summa*, *Summa in teologia*, *Summa theologiae*.

Antes de abordar a *Suma Teológica* de Tomás de Aquino, consideramos importante ressaltar que uma parte de suas obras foi destinada à atividade

⁶ Centro de estudos.

⁷ Os autores modernos citados por Grabmann (1959) são: Jourdain (1858), Mausbach (1635), P. Conway (1911), Baumgartner (1915), P. Mandonnet (1920) e Lottin (1928).

⁸ Reginaldo de Piperno assumiu a cadeira de Teologia na Universidade de Nápoles como sucessor de Tomás de Aquino.

⁹ Havia as coleções de *Sentenças* que tratavam de questões e de tratados tomados aos Padres e aos teólogos.

¹⁰ O termo mais empregado em 1109 era *Sententiae*, *Liber sententiarum*.

acadêmica e outra não era restrita ao ensino teológico. Porém, em ambas, o autor se referia à instrução de seus alunos.

Para a escrita da *Suma Teológica*, o mestre Tomás de Aquino teve a convicção de que somente discutir os textos e suas explicações não era o bastante, era necessário também escrever um ensino de teologia que apresentasse o conhecimento religioso em sua organização racional.

No prólogo da *Suma Teológica*, ele explicita que sua preocupação com os estudantes de teologia o levou a escrevê-la como um manual, no qual ficasse à disposição deles um método que favorecesse seu progresso científico. O autor ressalta sua consciência sobre a função do professor. “[...] Desta dedicação aos alunos, sobretudo aos jovens e principiantes, que encontravam dificuldades de todo gênero, é que nasceu a resolução de escrever a *Suma Teológica*” (GRABMANN, 1959, p. 50).

Nesse prólogo, ele descreve os erros didáticos¹¹ daquele momento e afirma que sua intenção era evitá-los, deixando a *Suma Teológica* clara e breve. Por isso, divide a obra em partes, as partes em questões e as questões em artigos, ou seja, torna sua compreensão mais fácil do que outras sumas teológicas do século XIII.

No texto da *Suma Teológica*, ele se utiliza de argumentos pró e contra. Cada questão é um título; a ela seguem-se vários argumentos que divergem de sua opinião e, por fim, sua própria opinião sobre a questão. Em seguida, vem o argumento contrário que, geralmente, traz a resposta da questão. Após esclarecer os prós e os contras¹², ele finaliza com a solução da questão. A solução é a última e principal parte do artigo, sendo formada pelas respostas aos argumentos formulados. Um exemplo é o segundo artigo da Questão 38 da II seção da II parte, que trata da acídia¹³.

¹¹ O primeiro erro que Tomás aponta no método didático anterior à sua obra é o grande número de questões, artigos e argumentos que, para ele, são sem procedência. Além disso, em outras sumas, a divisão é muitas vezes mais complicada (GRABMANN, 1959).

¹² Cada questão disputada pode conter diversos artigos. Cada artigo contém uma parte da questão na forma de pergunta, argumentos pró e contra, ou seja, argumentos a favor e contrários à pergunta e uma conclusão, que parece pôr fim à resposta do autor.

¹³ “**A acídia é um vício particular?** Quanto ao segundo, assim se procede: parece que a acídia não é um vício particular. 1. Com efeito, o que se diz respeito a todos os vícios não constitui uma razão particular de vício. Ora, todos os vícios fazem com que o homem se entristeça com o bem espiritual oposto; o luxurioso se entristece com o bem da continência, o guloso se entristece com o bem da abstinência. Logo, sendo a acídia uma tristeza que provem do bem espiritual, como foi

A forma como Tomás de Aquino a escreve é a da disputa. A questão era posta, em seguida, havia um debate no qual se apresentavam várias argumentações; assim a aula se dava na forma de colocação das questões. Após o debate, de acordo com as reflexões que eram colhidas na sala de aula, ele escrevia a síntese. Os debates mais importantes eram as *Disputationes ordinariae*, nos quais se examinava um assunto e/ou tema importante e difícil que oferecia um conjunto de questões. Sobre esse tema, podiam-se estabelecer numerosas *Disputationes ordinariae* que, por vezes, se prolongavam por vários anos.

[...] No primeiro dia, competia ao bacharel responder, sob a presidência do mestre, aos argumentos e dificuldades (argumenta, objectiones) que propunham sobre a questão os mestres, bacharéis ou estudantes presentes a essa solene cerimônia universitária. No segundo dia, o próprio mestre entrava em funções; ordenava e agrupava os argumentos e as objeções apresentadas na véspera. E opunha-lhes como *Sed contra* breves argumentos tirados da razão e da autoridade, que, de modo geral, faziam pressentir sua própria solução do problema. Em seguida, empreendia livremente resolver a fundo e nos pormenores a questão, ligando-as às suas origens ou às suas consequências históricas ou especulativas, depois formulando e demonstrando com muitas provas sua resposta definitiva. Chamava-se *determinatio magistralis* esta solução do problema pelo próprio

dito, parece que a acídia não é um pecado especial. 2. Além disso, sendo a acídia uma tristeza, ela se opõe à alegria. Ora, não se afirma a alegria como uma virtude especial. Logo, não se pode dizer também que a acídia seja um vício especial. 3. Ademais, sendo o bem espiritual um objeto de ordem geral, que a virtude procura e do qual o vício foge, não constitui uma razão especial de virtude ou de vício a não ser que um acréscimo restrinja seu sentido. Ora, se a acídia for um vício especial, não parece haver nada que restrinja seu sentido, a não ser o labor. Com efeito, alguns fogem dos bens espirituais por serem eles laboriosos: daí que a acídia é também certo tédio. Ora, fugir do labor e procurar o repouso corporal, parece que se referem ao mesmo, isto é, à preguiça. Portanto, a acídia não é nada mais do que preguiça. Isso, porém, parece falso, porque a preguiça se opõe à solicitude, enquanto a acídia se opõe à alegria. Logo, a acídia não é um vício especial. Em sentido contrário, Gregório distingue a acídia dos outros vícios. Ela é, pois, um vício especial. Respondo. Sendo a acídia uma tristeza a respeito do bem espiritual, considerado em sua acepção geral, ela não tem a razão de um vício especial. De fato, todo vício, como se disse, foge do bem da virtude oposta. – Assim também, não se pode dizer que a acídia seja um vício especial porque ela foge do bem espiritual laborioso ou penoso para o corpo, ou impede seu prazer, isso não a distinguiria dos vícios carnis pelos quais alguém procura o repouso e o prazer do corpo. Deve-se dizer que há uma ordem entre os bens espirituais. Todos os bens espirituais que se encontram nos atos de cada virtude são ordenados a um bem espiritual único, que é o bem divino, ao qual diz respeito uma virtude especial, a caridade. Compete, pois, a cada virtude alegrar-se por seu bem espiritual próprio, que se encontra em seu ato próprio; mas a alegria espiritual que se alegra com o bem divino, compete especialmente à caridade. Assim também, a tristeza em relação ao bem espiritual, que se encontra nos atos de cada virtude, não pertence a um vício especial, mas a todos os vícios. Ao contrário, entristecer-se com o bem divino, com o qual a caridade se alegra, isso pertence a um vício especial que se chama acídia. Assim se responde claramente às objeções (TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, II-II, q. 38).

mestre. Enfim, apoiando-se sobre esta, o mestre respondia às questões. As *Quaestiones disputatae* são precisamente a redação e, de algum modo, o processo verbal dessas *Disputationes ordinariae* (GRABMANN, 1959, p. 13).

Duas vezes por ano eram aplicados exercícios que envolviam vários temas chamados de *Disputationes de quolibet* ou *Disputationes generales*¹⁴. A *Suma* de Tomás de Aquino é organizada em uma sequência, tanto exteriormente quanto interiormente. Exteriormente, ele apresenta em primeiro lugar a parte que a constitui seu sumário e, em seguida, a obra com seus vários artigos. Interiormente, as ideias tomistas seguem os aspectos teológico e metafísico. Esses dois aspectos demonstram que a organização obedece ao progresso das ideias.

Ao longo do plano da *Suma Teológica*, o autor trata de Deus na *Prima pars*, do movimento do indivíduo racional para Deus na *Secunda pars* e de Cristo na *Tertia pars*. Ao assemelhar o homem a Deus, ele fundamenta a transição dos valores do homem como o ser mais querido por Deus por causa de sua semelhança; ele “[...] é a vida espiritual (*mens*) da inteligência e da vontade [...]” (GRABMANN, 1946, p. 77). A autoridade humana, primeiramente, aparece em seu exterior, ou seja, em suas ações e, por conseguinte, só atinge o interior quando é revelada.

Influenciado por Aristóteles, Tomás de Aquino relata que existem dois obstáculos que dificultam a relação da alma do homem com Deus. Um deles é a fraqueza, que limita sua inteligência, ou seja, seu pensar, de forma que o homem não consegue abstrair a verdade. O segundo obstáculo é a dificuldade de compreensão da vida prática, que, por se opor a Deus, implica o cuidado com o bem-estar corporal e temporal, com o robustecimento, ou seja, as ações são consideradas ‘inferiores’ à alma, tornando-se obstáculos para se chegar a Deus. Por isso, o homem deve se voltar para Deus por meio de atos e do conhecimento, vencendo barreiras que não o levam a Deus.

A seguir, abordaremos a vida dos homens que habitam as cidades no século XIII, mais precisamente os homens e o uso da razão. Para estudar a acídia, é de extrema importância entender a ação do homem na sociedade.

¹⁴ Debates realizados antes do Natal, durante o Advento, e antes da Páscoa, durante a Quaresma.

2.1. A VIDA NAS CIDADES NO SÉCULO XIII: A ACÍDIA E O USO DA RAZÃO NO AMBIENTE CITADINO

Neste subitem, iremos analisar a acídia e o uso da razão no ambiente citadino, de forma a esclarecer por que o comportamento dos homens nas cidades é importante para estudá-la. Primeiramente, trataremos de algumas questões sobre o desenvolvimento das cidades no século XIII.

Ao tratar do ambiente citadino, consideramos importante ressaltar como Tomás de Aquino aborda os atos humanos e o conhecimento, já que é pelo conhecimento que se chega à verdade e é pela inteligência que se demonstra a vida prática.

Antes de expor como se deu o desenvolvimento das cidades, partimos do pressuposto de que é importante entender o conceito de comunas. As comunas no século XI eram consideradas 'pequenas cidades', onde os burgueses se reuniam para defender seus interesses comerciais e se contrapor aos abusos dos senhores feudais. Segundo Guizot (2005), as comunas começaram a ocupar lugar na história nos séculos XI e XII, sendo consideradas como um elemento importante para a civilização moderna, e, entre os séculos XII e XV, foram se desenvolvendo e adquirindo autonomia.

No século XII, as comunas tinham o intuito de se libertar do senhor feudal, de obter liberdade, segurança, isenção de impostos feudais e justiça própria. Nessa época, os reis reinavam, mas não governavam de fato, pois os proprietários de terras não obedeciam às suas ordens e agiam por conta própria como se fossem pequenos reis.

Nessas condições, segundo Guizot, a família pôde desenvolver novos hábitos e costumes. A mulher, por exemplo, começou a desempenhar um papel importante na vida doméstica, sendo responsável pela administração do feudo na ausência do marido. Enfim, a relação entre o senhor feudal, esposa e filhos no interior dos castelos acabou por desenvolver sentimentos de afeto e proteção na família.

Após a libertação, foram produzidos cartas e acordos de paz nas comunas, especificamente entre os burgueses e seus senhores. Inicialmente, não houve

mudanças, tudo permanecia nos limites do feudo. Porém, com os vínculos estabelecidos entre os burgueses e o rei, as mudanças apareceram e a burguesia foi se aproximando do Estado e tendo relações com o governo geral.

[...] Algumas vezes, os burgueses invocaram o apoio do rei contra seu senhor ou a garantia do rei, quando a carta já estava prometida ou jurada. Outras vezes, eram os senhores que invocavam a intermediação do rei entre eles e os burgueses. A pedido de uma ou de outra das partes, por uma infinidade de causas diferentes, a realeza interveio na querela, do que resultou uma relação frequentemente estreita dos burgueses com o rei [...] (GUIZOT, 2005, p. 40).

Com a emancipação, embora tudo permanecesse local, criava-se uma classe geral e nova. Alguns homens, comprometidos com os mesmos interesses e costumes, criaram vínculos entre si, constituindo a burguesia, uma grande classe social que foi necessária para a emancipação dos burgueses locais.

A burguesia compunha-se de:

[...] pequenos mercadores que se retiravam para as cidades após terem feito suas compras e suas vendas; e de proprietários de casas e de pequenos domínios que nelas haviam fixado sua residência. Eis a classe burguesa europeia em seus primeiros elementos (GUIZOT, 2005, p. 41).

Três séculos depois, a burguesia era composta também por médicos, advogados, letrados e magistrados. Esses novos elementos trouxeram uma modificação no governo e, com essas novas profissões, prevaleceu a ideia de que, por meio do conhecimento, se poderia modificar o entorno (cf. GUIZOT, 2005).

Para Guizot, somente um governo legítimo instauraria a estabilidade necessária para que os indivíduos pudessem se desenvolver; dessa forma, a civilização decorreria do desenvolvimento dessa condição. Por isso, entendia-se por civilização o aperfeiçoamento das instituições e dos indivíduos.

Cada uma das cidades foi uma pequena república independente, governando-se segundo sua vontade. À medida que elas se incorporaram ao mundo romano, seus direitos deixaram de ser de cada cidade (comuna) e se concentraram em Roma, assumindo seu modo de administração. Nisso reside o caráter político de sua emancipação, que lhes deu uma condição de defesa, ou seja, um meio de segurança.

A organização interior das comunas se fazia por dois elementos: a assembleia geral dos habitantes e o governo de um poder quase arbitrário, sob a responsabilidade da insurreição.

[...] Rapidamente formava-se nela uma burguesia superior. [...] O Estado das ideias e das relações sociais conduziu ao estabelecimento das profissões industriais legalmente constituídas, as corporações. O regime de privilégio introduziu-se no interior das comunas e, por conseguinte, uma grande desigualdade. Logo houve, por toda parte, um certo número de burgueses ricos e uma população operária mais ou menos numerosa que, malgrado sua inferioridade, tinha grande influência nos negócios da comuna [...] (GUIZOT, 2005, p. 47).

Os burgueses atuaram como uma sociedade de iguais no surgimento das comunas, mas depois acabaram promovendo revoluções com o passar do tempo. A sociedade burguesa passou a ser desigual, caracterizando-se pela luta dos grandes contra os pequenos, dos ricos contra os pobres.

As cidades foram, portanto, uma revolução. Tornaram-se espaços para escolas e diversos tipos de 'mercado' e, em meio ao desenvolvimento da sociedade, acabaram criando suas próprias hierarquias. Em consequência da necessidade de o homem conviver em sociedade, surgiram normas de convivência, como, por exemplo, o uso do dinheiro, que foi uma abertura para o mundo.

Por fim, embora as funções citadinas fossem diversas, predominava a mentalidade mercantil que moldava a sociedade. Seus ofícios eram ordenados por meio das trocas recíprocas, chamando a atenção, é claro, para o bem comum e para o dinheiro como mediador dessas relações.

A revolução comercial entre os séculos XI e XIII está relacionada a alguns fatos, como o fim das invasões que trouxeram paz e a segurança permitindo uma renovação na economia. Está ligado a partir daí, o nascimento ou o renascimento das cidades. “[...] É ao desenvolvimento das cidades que se ligam os progressos do comércio medieval; é no contexto urbano que cumpre situar o crescimento do mercador medieval” (LE GOFF, 1991, p. 8).

Nessa fase de nascimento e desenvolvimento das cidades, o mercador medieval era um mercador itinerante. No século XIII o mercador itinerante tinha como objetivo ir às feiras da Champagne. Havia lá um 'mercado do mundo

ocidental' que permanecia por dois ou quatro meses do ano num mesmo local. O sucesso das feiras era facilitado pela proteção de uma autoridade do lugar onde eram realizadas, que concedia a seus participantes. Porém, no início do século XIV, essas feiras começaram a se desvalorizar devido a uma transformação das estruturas comerciais, fazendo aparecer uma nova figura de mercador: o mercador sedentário.

O mercador sedentário era aquele que procurava 'capital' fora de seus próprios recursos na medida em que a ampliação e diversificação dos negócios determinavam tal direção. Havia vários tipos de associação onde o mercador podia expandir seus negócios, como por exemplo, o contrato de *comenda*. "Os contratantes apresentavam-se como associados na medida em que havia partilha dos riscos e dos lucros; no mais, porém, suas relações eram as mesmas existentes entre um prestador e um devedor" (LE GOFF, 1991, p. 18).

Também havia o contrato denominado de "companhias", onde as sociedades eram baseadas em contratos que vinculavam os contratantes apenas por uma operação comercial ou por uma duração limitada. Foi a partir dessas sociedades, que se desenvolveram os monopólios e o que era chamado de cartéis, no qual reuniam comerciantes ou artesãos de abolir em seu mercado urbano a concorrência mútua e de estabelecer um monopólio.

O desenvolvimento dos negócios, a partir do século XIII, determinou um progresso nos métodos e nas técnicas que permitiu superar ou reduzir muitas dificuldades e perigos para os mercadores. Como o desenvolvimento do comércio marítimo e o desenvolvimento dos métodos de seguro entre os séculos XIV e XV.

A letra de câmbio é outro progresso da técnica que fornece novas possibilidades ao mercador, sendo um meio de pagamento de uma operação comercial; um meio de transferência de fundos; uma fonte de crédito e um lucro financeiro obtido sobre as diferenças do câmbio nas diversas praças.

O sistema econômico e social é o feudalismo, e é nesse contexto que os mercadores agem. Seu poder econômico está ligado ao desenvolvimento das cidades, que são o centro de seus negócios. É nelas que os mercadores vão estabelecer sua influência social e seu poder político, que são consequência e garantia de seu poder econômico.

Os nobres participavam das fontes de lucros investindo capitais no comércio entregando-se aos negócios e às atividades bancárias. Os mercadores colaboravam com a libertação dos camponeses contra os senhores feudais, além de modificar as condições de exploração e de vida dos camponeses em relação aos métodos comerciais, por exemplo. Porém, os camponeses só se beneficiavam do apoio dos mercadores quando foram feitos contratos que favorecessem os mercadores, nesses contratos os mercadores se favoreciam do fornecimento de gado, ferramentas, sementes, ou seja, o mercador tinha em suas mãos a maior parte dos lucros. “Assim, fundada no dinheiro, na rede de seus negócios e em seu poder político nas cidades, a burguesia mercantil constituiu na Idade Média uma verdadeira classe [...]” (LE GOFF, p. 55, 1991). Essa classe era chamada de patriciado, faziam parte uma pequena parte da burguesia, a mais rica e poderosa por sua influência no governo da cidade. Seu apogeu foi no século XIII. “Os patrícios no poder fixam o imposto. Já por isto eles estão voltados à impopularidade que é levada ao extremo pelo fato de eles próprios se dispensarem de pagá-lo [...]” (LE GOFF, p. 56, 1991).

Os grandes comerciantes desempenharam um papel político junto aos príncipes e soberanos. A base desse papel está nos serviços financeiros e econômicos prestados pelos mercadores-banqueiros.

Ao longo de toda a Idade Média, seja o patriciado das cidades, no contexto urbano e comunal, sejam os grandes capitalistas, no contexto estatal, os mercadores-banqueiros, defenderam seu poder econômico com um poder político onde se combinavam a busca do lucro e do prestígio.

As grandes casas mercantis se identificaram com as linhagens do patriciado, com as grandes famílias do comércio, do banco e da política.

“[...] a classe dos grandes mercadores burgueses com vicissitudes e renovações, apresentou na Idade Média uma notável unidade cuja trama é feita não só das permanências econômicas, mas também das continuidades humanas no seio das grandes famílias do comércio e do banco” (LE GOFF, 1991, p.69).

Quando se desenvolveu a revolução comercial, que chegou ao seu auge nos séculos XII e XIII, a Igreja, por sua posição econômica, por seus vínculos políticos, por seu recrutamento social e por seu ideal, está ligada ao mundo feudal

e rural. Durante esse período, a Igreja, era pouca aberta aos problemas do comércio, e tinha pouca consideração pelo mercador.

O mercador medieval foi perseguido em sua atividade profissional e rebaixado em seu meio social devido à atitude da Igreja a seu respeito. Condenado por ela em relação ao exercício de sua profissão teria sido excluído da sociedade medieval, dominada pela influência cristã.

[...] Os documentos eclesiásticos – manuais de confissão, estatutos sinodais, *coletâneas de casos de consciência* – que fornecem listas de profissões interditas, *illicita negocia*, ou de ofícios desonrosos, *inhonesta mercimonia*, quase sempre incluem o comércio. [...] Santo Tomás de Aquino sublinhará que “o comércio, considerado em si mesmo, tem um certo caráter vergonhoso” – *quamdam turpitudinem habet*. Eis o mercador rejeitado, parece, pela Igreja, em companhia das prostitutas, dos jograis, cozinheiros, soldados, açougueiros, taberneiros e também, aliás, dos advogados, notários, juízes, médicos, cirurgiões, etc (LE GOFF, 1991, p. 71).

Os motivos dessa condenação são o próprio objetivo do comércio, que é o desejo de ganho, de ganhar dinheiro e o lucro, assim acabavam por cometer um dos pecados capitais, a *avaritia*, ou seja, a ganância. Tomás de Aquino, segundo Le Goff (1991) declara que o comércio é condenado com toda a razão porque satisfaz por si mesmo à cobiça do lucro, que, longe de conhecer qualquer limite, se estende ao infinito.

O mercador e o banqueiro são levados, por sua profissão, a praticar ações condenadas pela Igreja, operações ilícitas que, em sua maioria, são denominadas usura. Por usura, a Igreja entende todo negócio que comporta o pagamento de juros. Por isso, o crédito, base do grande comércio e do banco, é vedado. Assim, todo mercador-banqueiro é usurário e as razões para tal condenação são múltiplas conforme a Igreja, um argumento decisivo para ela são os textos das Escrituras.

Os autores eclesiásticos mencionam também um motivo ligado à moral natural. O prestador, em primeiro lugar, não realiza um verdadeiro trabalho, nem cria e transforma uma matéria ou objeto, mas explora o trabalho alheio, o do devedor. A Igreja só reconhece esse trabalho criador como fonte legítima de ganho e de riqueza.

Assim também a acídia, que por volta dos séculos XI e XII, era atribuída àqueles que ganhavam dinheiro pelo trabalho dos outros. Já nos séculos posteriores, com o crescimento das cidades e a consolidação da burguesia, era a falta de ânimo que surgia como problema.

Porém, a Igreja se via desarmada para fazer respeitar sua doutrina econômica. Contra a usura, considerada pecado mortal, fonte de fortunas ilícitas e da qual, não se podia fazer uso para fins caridosos, a Igreja editou toda uma série de condenações, como os castigos espirituais e os castigos temporais.

Mercadores e banqueiros encontravam meios de contornar tais condenações eclesiásticas disfarçando a usura e ocultando os juros. Impotente na prática, a Igreja chegou a uma teoria mais tolerante, admitiu pouco a pouco anulações e justificou isenções cada vez mais numerosas e importantes.

A Igreja acaba modificando sua atitude para com os mercadores, ao mesmo tempo, que, procura libertar-se da sociedade feudal. Assim também a Igreja que ao tratar do pecado da acídia, ia deixando de ser um vício espiritual para se tornar um vício carnal, chamado de preguiça com o passar do tempo.

Entretanto a hierarquia eclesiástica inclinava-se cada vez mais para a adoção do mercador. Reconhecia, em primeiro lugar, sua impotência diante dele, e logo veio a precisar de sua ajuda, de seu dinheiro, de sua atividade.

Foi a noção de utilidade e de necessidade dos mercadores que a Igreja lhes valeu o direito de cidadania na sociedade cristã medieval. A utilidade dos mercadores, que, indo buscar em lugares distantes as mercadorias necessárias, os gêneros e os objetos inexistentes no Ocidente e vendendo-os nas feiras, fornecia às diversas classes da sociedade aquilo de que elas precisavam.

No fim do século XIII e início do século XIV, a ideia de ‘bem comum’ e de “utilidade comum”, importantes em Aristóteles, foram aplicadas nas atividades dos mercadores pelos autores cristãos.

Nos estatutos de corporações mercantis era manifestado a preocupação religiosa de seu membros. Na própria prática de seus negócios, o mercador dá uma parte a Deus e aos pobres, segundo a inspiração da Igreja.

Era no fim da vida e na hora da morte que os ricos mercadores manifestavam seus sentimentos religiosos. Alguns até chegavam a abandonar sua profissão e suas riquezas, entravam nas Ordens, recolhiam-se num convento

para ali terminar seus dias. Pode-se pensar que o medo da Igreja e medo do inferno deve ter inspirado muitos dos atos caridosos ou piedosos para o cristão alcançar sua salvação.

A condenação da usura, as formas de empréstimo a juros, levavam os mercadores a aperfeiçoar os seus métodos. O desenvolvimento da letra de câmbio, documento capital na ascensão da classe mercantil, encontra sua fonte no desejo de obedecer à Igreja substituindo uma operação de câmbio que ela tolera.

O pequeno mercador se torna modelo para a Igreja, ao estabelecer novos limites à atividade do mercador. Seu objetivo era reduzir o impulso capitalista aconselhando um ganho moderado. O bom mercador era aquele que evitava as ocasiões de pecado nas suas ações.

A partir da revolução comercial e do desenvolvimento urbano, por mais fortes que continuem a ser os interesses religiosos, grupos sociais antigos ou novos tinham outras preocupações, como a necessidade de conhecimentos práticos ou teóricos diferentes dos religiosos, criando para si instrumentos de saber e meios de expressão próprios.

Nesse desenvolvimento de uma cultura laica, o mercador desempenhou um papel importante para seus negócios com a necessidade de conhecimentos técnicos. Por sua mentalidade, visava ao útil, ao concreto, ao racional. Graças ao dinheiro e ao poder social e político, pode satisfazer suas necessidades e realizar suas intenções.

Os burgueses e os mercadores obtiveram o direito de abrir escolas. Era quatro domínios que essa influência da classe dos mercadores sobre o ensino fazia-se sentir: na escrita, no cálculo, na geografia e nas línguas vivas. A cultura mercantil levou à laicização, à racionalização da existência.

Percebe-se que os homens tiveram que acompanhar as mudanças decorrentes do desenvolvimento da sociedade, ou seja, modificaram-se juntamente com o espaço citadino. Rodeado de mudanças comportamentais, para conviver com outras pessoas e para conseguir viver em um ambiente no qual prevalecia uma determinada regra, o homem utilizou a razão. Em um espaço onde havia muitos vícios, era necessário delimitar o comportamento do homem.

O cidadão aprendeu a comer com moderação, a servir-se, a entrar em uma igreja, a se aproximar do altar, a se dirigir a um estranho de acordo com sua condição, a dar o tom devido à voz quando rezasse e a não se comportar de maneira inconveniente diante de uma imagem sagrada. Os cidadãos aderiram a costumes como a moderação, a ordem e a cortesia, já que a urbanidade os obrigava a viver em paz e na obediência. Le Goff, em sua obra *Por amor às cidades* (1998), compara a cidade medieval com a contemporânea, mostrando que ambas são semelhantes em relação às formas de higiene, dentre as quais os cuidados com o corpo e a sociabilidade.

Para abordar as maneiras que o cidadão teve que aprender, lembramos a obra de Norbert Elias, *O processo civilizador*, na qual o autor afirma que é fundamental estudar o homem biologicamente. Ou seja, para estabelecer o conceito de indivíduo social, o homem precisa viver como indivíduo em uma sociedade. O indivíduo não existe sem a sociedade e a sociedade não existe sem o indivíduo. O autor se refere ao 'controle' comportamental, ao modo de se comportar no espaço público, afirmando que polidez e cortesia são comportamentos adequados a esse espaço de relação entre os homens, permitindo uma relação entre o desejo e o controle.

É muito importante fazer essa conexão entre ideias próximas, de autores diferentes e de épocas diferentes. Isso nos mostra que a sociedade, mesmo em épocas diferentes, se realiza por meio das ações humanas, por isso ela vai se remodelando e se caracterizando de acordo com as necessidades de cada época.

Tomás de Aquino, ao retomar a obra de Aristóteles, *Ética* e a *Política*, propõe um ideal de formação moral para a vida individual e social. Na relação social, exige-se que, entre os homens exista a paz, pois os homens precisam um do outro para sobreviver. “[...] Este mútuo auxílio estende-se ao bem-estar corporal e temporal, como também ao fim coletivo superior da vida, nisso que um anima, alenta e ensina ao outro o caminho da união do Deus. [...]” (GRABMANN, 1946, p. 83).

Na obra *Mercadores e banqueiros da Idade Média*, Le Goff (1991) informa que, no final do século XIII e início do XIV, a ideia de bem comum, que fora importante para Aristóteles e para Tomás de Aquino, foi utilizada pelos mercadores em suas atividades. O dominicano Tomás de Aquino não considerava

errado dedicar-se ao comércio quando se pensa no outro, ou seja, quando o que uma pessoa produz ou em que trabalha pode beneficiar outras pessoas.

Santo Agostinho também não considerava errado dedicar-se ao que fosse conveniente para as necessidades humanas. “Toda essa parte de instituições humanas que são convenientes para as necessidades da vida, os cristãos não têm razão alguma para evitá-la [...]” (AGOSTINHO, *A doutrina cristã*, II, 26, § 9). É importante ressaltar que esses autores foram de épocas diferentes, porém tinham a mesma ideia de pensar no bem comum ao se referir ao trabalho e instituições afins destinados a beneficiar o coletivo.

A valorização do trabalho ocorreu nos monastérios por meio da regra de São Bento que, no século XI, enfatizava a importância do trabalho manual. O trabalho do monge era valorizado porque era uma forma de penitência e de oração, mas foi nas cidades que essa valorização foi mais intensa, já que ali se avaliava o resultado produtivo ou não do trabalho do homem.

Existiam aqueles que produziam coisas úteis e boas, como padeiros, por exemplo, e aqueles que produziam coisas belas; tudo isso se tornava proveitoso para todos, ou seja, pensava-se no trabalho para prover a existência de todos.

Com o movimento escolar, desenvolveu-se o ensino e a aprendizagem nas cidades, valorizando o trabalho. Como as Igrejas das cidades objetavam a vida ativa e a vida contemplativa, ainda havia uma hesitação em relação à valorização ou não do trabalho.

Assim, tudo o que está conforme aos costumes da sociedade em que temos de viver neste mundo, quer por necessidade quer por aceitarmos livremente tal convívio, que tudo seja regrado por homens de alta virtude em vista da utilidade e do proveito do povo [...] (AGOSTINHO, *A doutrina cristã*, III, 13, 1).

Em relação a isso, o mestre Tomás de Aquino demonstra que a paz e a harmonia são essenciais para o convívio em sociedade, dando ênfase aos ‘moldes’ de civilização para a época. Considera ele que, para se moldar à sociedade e ser civilizado, é preciso ‘a razão’ ou o uso dela “[...] e como pode conseguir-se a verdadeira cultura social não só pela justiça e pela legislação, como também pelo amor ao próximo, por um amor ao próximo que vivifica, eleva e completa a justiça [...]” (GRABMANN, 1946, p. 87). Por conseguinte, os valores da cultura social se relacionam ao preceito religioso, ao qual se vinculam valores

como a paz e a justiça. Dessa forma, o amor ao próximo seria uma forma de se atingir os valores da cultura da sociedade.

Todavia, a paz e a harmonia só podem ser alcançadas por meio da justiça. Cada um recebe o que tem de direito e, caso ocorram divergências, “[...] A Providência de Deus sobre o homem dirige-se-lhe não só às ações externas, mas também ao interior. [...] Em breves, mas fortes traços, Tomás assinalou o alcance dos preceitos divinos para a cultura social [...]” (GRABMANN, 1946, p. 84).

Para o dominicano Tomás de Aquino “[...] A reta medida está no justo meio termo, entre um excesso e um defeito [...]” (GRABMANN, 1946, p. 96). Seu ideal de vida é a harmonia na sociedade, nas relações humanas, e a harmonia da alma.

Um exemplo de civilidade em relação ao convívio social aparece nos Escritos Políticos de Tomás de Aquino, mais precisamente na parte intitulada ‘Do reino ou do governo dos príncipes, ao rei de Chipre’, dedicada a Hugo II. Na Idade Média, eram comuns obras destinadas a reis, contendo orientações morais de como se deveria governar. Em tais obras, chamadas de *Espelhos dos príncipes*, a ideia era formar a imagem de um rei perfeito com base em uma sociedade ideal. “O *Espelho* é um gênero literário que traça o retrato de um ideal, especialmente o ideal moral. Na Gália franca, os espelhos eram sobretudo obras de espiritualidade escritas por clérigos para leigos [...]” (LAUAND, 1986, p. 122).

Assim, Tomás de Aquino tem como intuito contribuir para a educação de um novo rei. Em sua formação, este precisava compreender por que deveria governar e quais seriam seus deveres. Por isso, o autor inclui em sua obra os escritos sagrados, os ensinamentos dos filósofos e os exemplos de príncipes considerados dignos de conduta.

Ele se utiliza das Escrituras sagradas em razão da força da religião na Idade Média e, dessa forma, justifica a autoridade baseada nos ensinamentos cristãos.

Ele ressalta os ensinamentos dos filósofos, especialmente de Aristóteles, porque os via como base do conhecimento científico da época, no qual se fundavam a autoridade racional do rei e as razões pelas quais um rei deveria governar ou não. Ao tratar dos príncipes considerados dignos, Tomás de Aquino

se refere ao Império Romano e ao fato de terem respeitado as regras morais de conduta, sendo essas regras aquelas que o bom rei deveria obedecer.

Mostra, assim, tanto a importância de os homens serem governados por um bom rei quanto a necessidade de existirem regras para que eles vivam socialmente. Aquele que governa deve estabelecer as leis de convívio, tendo em vista uma sociedade que seja regida pelo bem comum.

O objetivo de Tomás de Aquino é ensinar o rei a governar, mostrando como este deve agir, mas sem se tornar um tirano. Um bom rei é aquele que procura o bem comum. Só o homem é capaz de escrever suas leis e determinar sua felicidade e sua vida moral, logo, é pela razão que se torna consciente de seu papel. Ou seja, é pela vontade consciente que o homem utiliza a razão na tomada de decisões.

Considerando essa posição de Tomás de Aquino, analisaremos a seguir as escolas do século XII, mais precisamente as escolas monásticas e laicas, para chegarmos às universidades do século XIII, as quais faziam parte do contexto de Tomás de Aquino. Trataremos também da ambiência citadina entre esses períodos.

2.2. ESCOLAS DO SÉCULO XII QUE DERAM ORIGEM À UNIVERSIDADE NO SÉCULO XIII

Neste subitem, trataremos da ambiência na cidade no século XIII e abordaremos as diferenças entre a escola monástica, a laica e a universidade, que é específica do século XIII. Como as duas escolas do século XII deram origem à universidade do século XIII, consideramos importante ressaltá-las neste trabalho. Vamos nos basear em autores como Jacques Le Goff, Emile Durkheim e Rui Nunes, os quais nos auxiliarão a tratar dos aspectos educacionais e formativos da escola.

Quando nos referimos à escola laica, estamos falando da escola da cidade, destinada aos filhos dos burgueses. Quando abordamos a escola monástica, estamos falando de uma formação religiosa. Naquele momento, havia a

preocupação com a escolarização das crianças, pois, desde o século XII, os mercadores tinham percebido a necessidade da leitura e da escrita para realizar as atividades no trabalho. As escolas para as crianças não propiciavam somente o ensino religioso, mas também conhecimentos úteis para a vivência na cidade. A partir de então, foram surgindo escolas laicas, voltadas para os filhos dos burgueses, e criadas universidades, consideradas diferentes da escola laica do século XII.

Na Universidade, Tomás de Aquino, aborda a acídia em sala de aula e ressalta que esse vício se relaciona ao intelecto e ao corpo. Ele considera a acídia como um vício particular, que, todavia, é um vício humano e, como tal, pode afetar o coletivo dos homens, ou seja, a ação de quem permanece na acídia pode afetar a comunidade.

Até o século XI, temos duas ordens sociais: a Igreja (Deus) e o povo (homens). Esse seria o motor da mudança do feudalismo para a modernidade. A transformação começou no campo, onde surgiram as bases materiais para a indústria e, ao mesmo tempo, para a experiência do comércio nas cidades que criou a relação de troca monetária.

No século XII, em virtude da atividade comercial e da circulação de mercadorias e de dinheiro, os negócios exigiam conhecimentos de leitura, escrita e cálculo. Como as escolas eram todas eclesiásticas, nas regiões desenvolvidas comercialmente, comerciantes providenciaram a abertura de escolas que proporcionassem os conhecimentos necessários ao comércio, tais como, leitura, escrita e cálculo.

A Igreja trouxe uma nova explicação para a sociedade, fundada na 'Teoria das três ordens sociais': os 'oratores', 'belatores' e 'laboratores', conforme as explicações dos teóricos da Igreja. Além disso, era a Igreja que detinha o domínio do sagrado. Nessa forma tripartida de sociedade, cada ordem colaborava de forma específica: uns rezavam, outros lutavam e outros trabalhavam. A 'Teoria das três ordens sociais' revolucionou a sociedade, dando origem às primeiras mudanças intelectuais necessárias para entendê-la. "[...] A Igreja era também a grande escola de formação humana e moral [...]" (LAUAND, 1998, p. 12).

Essas três ordens significam que cada homem tem uma responsabilidade para com a sociedade para que ela permaneça 'viva'. As ordens devem estar

sincronizadas para que haja um equilíbrio na ambiência citadina, para que cada um realize o ofício que é de sua responsabilidade. Em suma, elas propõem uma prática governamental. “[...] É na verdade um tratado de moral política, de reflexão sobre os respectivos deveres dos diversos grupos sociais e sobre a responsabilidade dos que devem guiar o povo no bom caminho [...]” (DUBY, 1994, p. 117).

Abordando as mudanças intelectuais, referimo-nos a Pedro Abelardo, porque este enfatizou o conhecimento no século XII. De sua perspectiva, o conhecimento relaciona-se ao uso da razão, que envolve a vontade, que, por sua vez, leva à tomada de decisão, certa ou errada, e às suas consequências.

A obra de Pedro Abelardo *Sic et non*¹⁵ mostra qual era a intencionalidade do conhecimento no século XII. Filósofo e teólogo escolástico, ele acreditava na capacidade da mente humana para alcançar o verdadeiro conhecimento. Por isso, nós o ressaltamos neste momento como um dos responsáveis pelas primeiras mudanças intelectuais. Pedro Abelardo afirma que aquele que pensa ou que possui o conhecimento acabará por refletir isso em suas palavras. Ele destaca que, para que as pessoas entendam o que é dito, deve-se procurar mais o uso que se faz das palavras.

Que vale a integridade da locução, se a ela não se segue compreensão de quem ouve? Não existe motivo para falar, se o que falamos não é entendido por aqueles em vista dos quais falamos. Portanto, aquele que ensina deve evitar todas as palavras que não ensinam (ABELARDO, *Sic et non*, 2005, p. 117).

Abelardo ressalta a importância de se fazermos ‘exercícios’ para conhecer a verdade, pois é pela procura que aprendemos a interrogar e chegar a ela. “Duvidando chegamos à procura, e procurando chegamos à verdade” (ABELARDO, 2005, p. 129). Com isso, ele leva o entendimento a um novo ponto de vista, a uma nova forma de pensar e de questionar se os escritos são considerados verdade ou não. Quem dá autoridade aos escritos, somos nós mesmos.

¹⁵ Nascimento/morte 1079-1142. Abelardo foi um filósofo escolástico, teólogo e grande lógico francês. É considerado um dos mais importantes e mais ousados pensadores do século XII (ABELARDO, 2017).

Autores como Durkheim (1995) e Rui Nunes (1979) explicam como se deu a formação das escolas e sua evolução, mas nós nos restringiremos às escolas já mencionadas porque nossa intenção é analisar a origem da universidade. Ao tratar da história da educação, da formação das escolas, ao realizar um breve estudo histórico do ensino e de sua evolução, nossa intenção é conseguir um conhecimento sobre o presente, ou seja, revisar o passado para encontrar os erros dos quais devemos tomar consciência.

Primeiramente iremos tratar da Igreja e seu papel na educação porque essa instituição foi a primeira a iniciar o ato de 'ensinar'. Depois da fundação do cristianismo, com a prática de discursar e/ou pregar assuntos religiosos, passou-se a ver essas ações como um ato de ensinar. Porém, como não havia uma cultura que não fosse a pagã para se apropriar do ensino, a Igreja teve que partir dela para que, por meio da dialética, os atos de pregar e discursar fossem ensinados. Também, para se entender bem as Sagradas Escrituras, era preciso possuir o conhecimento aprofundado da língua.

Assim, a Igreja se viu obrigada a abrir escolas, nas quais também aparecia a cultura pagã. As primeiras escolas foram abertas junto aos mosteiros, os alunos eram aqueles que tanto se preparavam para o sacerdócio quanto para ser leigos.

Na maioria dos mosteiros, a escola erguida destinava-se a crianças de todas as condições e vocações, ou seja, todas recebiam instrução, ao mesmo tempo, religiosa e profana. A escola cristã tinha a intenção de dar à criança a instrução necessária de acordo com a sua idade. A ideia era “[...] criar nele uma disposição geral da mente e da vontade que lhe faça ver as coisas em geral sob uma luz dada. [...] Suscitar essa atitude na criança será a meta fundamental da educação [...]” (DURKHEIM, 1995, p. 35).

[...] as escolas começaram sendo obra da Igreja; a Igreja é que lhes deu vida, e assim viram-se, desde seu nascimento, desde sua concepção, marcadas por um caráter eclesiástico, do qual tiveram dificuldade de se livrar ulteriormente. Somente a Igreja podia fazer isso, devido estar ligada ao mesmo tempo à sociedade romana e às sociedades germânicas [...] (DURKHEIM, 1995, p. 31).

Nas escolas da antiguidade, por volta do século III, o aluno recebia a instrução de professores diferentes e, dessa forma, não havia ligação entre eles. Já nas primeiras escolas cristãs no século XII, os ensinamentos eram

concentrados em um mesmo local e submetidos a uma mesma direção moral, o que favorecia a interação entre professor e aluno.

As artes liberais eram as matérias de ensino nas escolas episcopais e monásticas: “[...] elas abrangem disciplinas literárias como a gramática e a retórica, filosóficas como a dialética [...] e científicas como as quatro artes do quadrívio [...]” (NUNES, 1979, p. 128).

Enfim, das escolas de catequização das Igrejas e das escolas monásticas saiu todo o sistema de ensino que resultou nas escolas elementares, nas universidades, nos colégios.

No próximo subitem, antes de iniciarmos nossa discussão sobre as universidades no século XIII, mostraremos que essa instituição de ensino foi resultado das transformações que ocorreram nas escolas do século XII. A nosso ver, o surgimento das universidades ocorreu no contexto das cidades, seja no comércio, na mudança no ensino, enfim, nas relações humanas, pois o surgimento destas acarretaram transformações na sociedade.

2.3. UNIVERSIDADE E ESCOLÁSTICA

Consideramos importante começar este item pela análise das Ordens Mendicantes, pois estas foram essenciais para a constituição das universidades no século XIII. As duas ordens principais foram: a dos frades pregadores e a dos frades menores.

No final do século XII e início do século XIII, ocorria um grande movimento de urbanização por toda a Europa e, juntamente com esse movimento, apareceram alguns valores comportamentais, como o gosto pelo comércio, pelo trabalho e, conseqüentemente, pelo dinheiro e também “[...] a busca da segurança e do conforto de acordo com os novos códigos de habitação, de alimentação e de vestuário, novas formas de sociabilidade mais igualitárias, como a corporação ou a confraria [...]” (LE GOFF, 2011, p. 176).

Em meio à urbanização das cidades, os homens buscavam formas mais apropriadas de 'viver', seja em relação à alimentação seja em relação ao conforto e a uma melhor qualidade de vida.

A palavra *Universitas* significava o conjunto de cidadãos da cidade e dos homens de ofício, principalmente o intelectual que aparecia nas escolas da cidade. No entanto, os homens das cidades não estavam melhorando com essa mudança em seus comportamentos citadinos.

[...] Antes, são duplamente pecadores: aos pecados tradicionais do mundo rural e senhorial do qual procedem, orgulho e inveja, acrescentam-se os pecados próprios das cidades, a cobiça (*avaritia*, que destrona a *supervia* à cabeça do setenário dos pecados capitais) e as formas novas da gula e da luxúria, nesse universo da comilança e da prostituição. A cidade é pagã, é preciso convertê-la (LE GOFF, 2011, p. 178).

Assim, a sociedade precisava de algo novo e as ordens mendicantes foram esse novo. Os mendicantes no século XIII, exemplo de pobreza e de humildade, manifestam o caráter de insubordinação se abrigando na periferia da cidade. Eles chegam à cidade com a intenção de colocar em prática seus ideais de pregação. Muitas vezes recebiam casas de presente, pois o terreno era barato no limite das cidades, ou lotes de terra.

As ordens se viram na necessidade de construir seus conventos e igrejas, tendo como papel principal ajudar os pobres. Seus estabelecimentos foram planejados e, ao passo que os dominicanos preferiram construir grandes conventos em cidades importantes, os franciscanos preferiram construir conventos menores em cidades mais modestas. As ordens se instalaram na cidade com o apoio da cúria romana, dos príncipes leigos e também com o apoio de bispos.

As pessoas simples que pertenciam às cidades questionavam a atitude dos senhores, que dominavam o espaço urbano, e também dos mercadores e burgueses, que dominavam o comércio e a riqueza. As ordens mendicantes procuravam dar o exemplo por meio de suas pregações.

[...] Rapidamente, os mendicantes, dominicanos e franciscanos em particular, tornam-se conhecidos, estimados e poderosos. Não diria ricos, porque recusam sempre a propriedade individual, mas são assessorados por administradores leigos que gerenciam para eles os bens importantes, e seus conventos e suas igrejas

aproximam-se pouco a pouco do centro ou, em todo caso, do interior da cidade [...] (LE GOFF, 1998, p. 20).

As ordens mendicantes tornaram-se as principais ordens religiosas a partir do século XIII, envolvendo uma multidão de religiosos e também de pessoas para alimentá-los, fornecer-lhes livros, objetos religiosos. Enfim, essas ordens movimentaram as cidades.

As obras de misericórdia pregadas pelas ordens e seguidas pelos fiéis apresentavam-se como garantia da salvação. “[...] Sempre houve caridade na sociedade cristã [...]. Mas um sistema de caridade, de obras de misericórdia, só aparece [...] com as ordens mendicantes [...]” (LE GOFF, 1998, p. 88).

Para entender a cidade como um espaço de conflitos e de novos saberes, utilizamos o texto ‘O ambiente citadino e universitário do século XIII: Locus de conflitos e de novos saberes’ de Oliveira. A autora analisa a educação na cidade no século XIII, considerando duas questões.

A primeira, as cidades como espaços de vida e luta social, resultado do desenvolvimento material e dos conflitos entre seus habitantes e os senhores feudais. A segunda, o desenvolvimento das Universidades nessas cidades, constituindo um novo lócus de saberes próprios aos homens medievais de então. Para tratar da primeira questão partiremos de François Guizot, do século XIX, e de Jacques Le Goff, do século XX. Para examinar a segunda questão, partiremos de Tomás de Aquino do século XIII (OLIVEIRA, 2008, p. 227).

Em virtude das mudanças sociais e das transformações ocorridas durante o século XIII, muitas instituições hoje consolidadas ou em crise foram criadas.

[...] A própria passagem do conceito de cristianismo para cristandade latina, que ganha força no século XIII, nos revela o quão os homens são capazes, quando tomam atitudes diante de seu presente, de construir novos caminhos às suas relações sociais (OLIVEIRA, 2008, p. 229).

Partindo dessa ideia de cristandade, os homens percebiam que deviam criar novas formas de produção material e mental, como o conhecimento. Por isso, nas cidades, surge uma diversidade de atividades que, sob o preceito da lei, apresentam-se como uma forma de agir diante dos costumes da época; surge um conjunto de comportamentos que se apresentam como necessários para que haja uma organização, uma convivência entre os homens. A cidade, como espaço de

humanitas, é o único local de urbanidade, de convivência; dessa forma, as pessoas são 'obrigadas' a ter conhecimento para se comportar nos espaços de convívio social.

Le Goff, ao tratar da origem da sociedade moderna em sua obra *As raízes medievais da Europa*, destaca as cidades como uma nova mentalidade social, voltada para o livre comércio e para a criação de novas instituições, como as de ensino, por exemplo.

A instrução, que antes era privilégio dos mercadores, dos homens da Igreja e da nobreza, passa a se estender para outras pessoas da sociedade. Percebe-se que, com o desenvolvimento do comércio e do saber, a universidade torna-se essencial para o 'entendimento' da sociedade.

No início do século XII, na França, começa uma grande mudança escolar que atinge toda a Europa. Consolida-se e organiza-se a monarquia dos Capetos. A Corte fixa-se definitivamente em Paris, tornando a cidade a capital do reino.

Paris tornou-se importante em razão das várias populações que ela absorvia, fosse agrícola, artesã, comerciante ou aristocrática. A cidade de Paris era dividida em três espaços principais: o económico, o político e o universitário. O Sena ocupava um lugar de destaque na vida da capital, em virtude das mercadorias que chegavam ao porto de Greve. Assim, o comércio estimulava Paris por via fluvial. Na íle de la Cite estava o centro do poder político e eclesiástico, habitavam-na o rei e o bispo, depois o parlamento, a partir do final do século XIII. Por fim, a cidade escolar, universitária e intelectual marca a 'fisionomia' de Paris.

O que significa que, se pensamos na longa duração, se formos além mesmo do caso de Paris, as funções essenciais de uma cidade são a troca, a informação, a vida cultural e o poder. As funções de produção- o setor secundário – constituem apenas um momento da história das cidades [...] (LE GOFF, 1998, p. 29).

A Escola de Paris participou do prestígio que a cidade estava adquirindo. Porém, a que mais se destacava estava ligada à catedral de Notre Dame. A escola episcopal tornou-se a escola exemplar, dando origem a toda a organização universitária.

A Universidade era importante para a cidade, pois, por meio dela, abria-se o mercado para os estudantes, mesmo aqueles que eram considerados pobres

tinham o poder de compra. A maior parte dos universitários pertencia à pequena nobreza e movimentava o comércio: esses consumidores eram de interesse para a cidade e também para os burgueses proprietários. No entanto, como a Universidade era resguardada pela igreja, passava por restrições em relação à liberdade, por exemplo, de cobrar taxas dos alojamentos. Os burgueses eram obrigados a alugar estalagens por um preço fixo acreditando que poderiam obter mais lucro. “[...] A sensação de prestígio trazido à cidade pela universidade só será percebida lentamente, salvo em Bolonha [...]” (LE GOFF, 1998, p. 63).

Mesmo trazendo lucros e prestígio para a cidade, os jovens universitários eram ‘agitadores’, tornando difícil o bom convívio e um bom governo e permaneciam nesse ritmo apesar da inovação intelectual e social.

Segundo Le Goff, foi Abelardo quem abriu o caminho para a criação da Universidade e, quando lecionou em Paris, atraiu muitos jovens para a Europa. Um grande número de mestres começou a ensinar em suas próprias residências, pois a escola de Notre Dame já não era suficiente. Esses mestres contribuíram para a criação da Universidade de Paris.

As universidades, assim como as ordens religiosas, procuravam proteção de instituições distantes do papado ou do Estado, evitando proximidades e intervenções que pudessem prejudicar sua ‘liberdade’ como instituição.

Em suma, o surgimento das universidades é resultado das transformações que vinham acontecendo na sociedade naquele período, como o comércio, por exemplo, que se expandia e que trazia mudanças em todos os níveis das relações sociais.

As universidades passam a se dedicar à investigação de questões mais profundas e gerais do conhecimento, como as experiências, as invenções, as pesquisas. Criam-se as quatro grandes faculdades: Teologia, Artes, Filosofia e Direito. Cada uma volta-se a áreas específicas dos saberes (OLIVEIRA, 2008, p. 239).

É nesse espaço que as obras filosóficas de Aristóteles foram retomadas. Suas leituras, quando adentraram as universidades, trouxeram aos alunos uma nova forma de ver e pensar o mundo, provocando uma revolução no pensar universitário medieval.

As quatro faculdades que compunham essas instituições eram: Teologia, Direito, Medicina e Artes Liberais. Destacamos que a Faculdade de Direito e a de

Medicina “[...] não impunham a seus membros nem o celibato nem a abstenção do comércio. [...] os juristas e os médicos podiam casar-se, constituir uma família e cobrar pelos seus serviços” (LE GOFF, 1998, p. 62).

O estudante precisava ingressar na Faculdade de Artes Liberais por um certo tempo, antes de prosseguir nos estudos, já que ela era uma escola preparatória.

Entrava-se na Faculdade de Artes com a idade de 15 anos. O curso durava quatro anos e, após longos exames (*determinatio*), o estudante tornava-se *bacharel*. Aí ele fazia um estágio de dois anos, a explicar textos e a participar de exercícios escolares sob a orientação do mestre. Findo o estágio ele obtinha a *licentia docendi*, licença para ensinar, e o título de *magister artium*, equivalente a doutor, com vinte e um anos, estando apto para cursar teologia, direito ou medicina [...] (NUNES, 1979, p. 186).

Para ser admitido, era preciso ter aprendido a leitura, a escrita e os rudimentos da língua latina. Esses conhecimentos ‘primários’ eram recebidos pela criança em pequenas escolas que estavam fora da Universidade (cf. NUNES, 1979).

Nas universidades havia mestres que eram considerados os principais teóricos. Entre eles, estava o dominicano Tomás de Aquino, um dos mestres da universidade e da Igreja. Ele defendia a importância dos estudos aristotélicos para a compreensão das coisas humanas e da natureza, pois entendia o conhecimento divino como uma maneira de compreender a existência do universo.

Para Tomás de Aquino, Deus é que fornece ao homem a capacidade da luz da razão e esta luz lhe permite ter conhecimento e ensinar. Portanto, ele reconhece a importância do conhecimento e compreende que a fé em Cristo é que restaura a condição da razão humana. Desse modo, afirma que o intelecto é que permite o conhecimento ao humano.

Assim, o que distingue o homem dos demais animais é seu agir, proveniente de suas decisões intelectuais. Exatamente por isso o intelecto humano não pode ser único para todos os homens, pois isso retiraria do homem seus atos particulares e seu agir independeria de sua vontade (OLIVEIRA, 2008, p. 244).

Segundo o mestre dominicano, cada homem, a partir da sua natureza intelectual, possui uma vontade própria, que o torna responsável por seus atos, ou seja, é o homem que possui vontade e liberdade para realizar suas ações.

Para ele, a grande revolução no século XIII foi a “[...] dupla liberdade que os homens medievais do Ocidente conquistaram. Uma grande conquista institucional. [...] e a autonomia e a liberdade do intelecto” (OLIVEIRA, 2008, p. 247). É por meio das transformações sociais, da ‘liberdade’, que os homens se desenvolvem, tanto materialmente quanto intelectualmente, formando um único ‘corpo’. O homem, por meio de sua liberdade, escreve suas leis e determina sua felicidade. Ele deve ser consciente de sua vida moral, de si mesmo e de seu papel.

A razão envolve a vontade. É a partir dela que o homem se conduz ao fim último, que utiliza os meios que lhe convêm para chegar ao fim estabelecido. Por meio da razão, ele se torna apto para a virtude, o que implica que uma virtude não se torna perfeita por natureza, mas sim pela razão. “[...] Assim, na conduta ou no pensamento, a graça faz voltar a natureza a si mesma, isto é, no homem, uma natureza racional e livre, com suas leis, seus valores, suas estruturas, seus métodos, seus critérios” (CHENU, 1967, p. 160).

No início do século XIII, abriu-se um novo período da escolástica, denominado grande ou alta Escolástica. A Escolástica surgiu no interior das escolas medievais, contribuindo para a criação das universidades medievais e fazendo com que os homens produzissem o saber pelas coisas divinas, humanas e naturais. O nascimento das universidades colaborou para que a Escolástica se desenvolvesse. Outro aspecto que levou ao desenvolvimento da Escolástica do século XIII foi a interferência intelectual das ordens religiosas, como a de São Domingos e a de São Francisco.

A Ordem de São Domingos tinha o intuito de proceder à santificação dos outros, entendendo que a santidade dependia fundamentalmente da vontade. No entanto, baseava-se também nos estudos de filosofia e de teologia, privilegiando as coisas intelectuais ao falar das inteligências e da cultura.

A Ordem de São Francisco teve grandes doutores, como São Boaventura e Santo Antônio de Pádua, que, em suas pregações, tinham como objetivo propalar a pobreza de Cristo e o espírito de sacrifício.

Apesar das diferenças, essas duas ordens eram harmônicas, pois ambas tiveram participação na Universidade de Paris por meio de seus melhores

teólogos. Nessa época, também, foram traduzidas as obras de Aristóteles¹⁶ e a filosofia neoplatônica, o que influenciou a composição das sumas teológicas.

O método escolástico foi se desenvolvendo pouco a pouco nas escolas medievais, desde as escolas monásticas e episcopais até as escolas universitárias do século XIII.

A Escolástica, além de ser um método de ensino no qual os homens medievais se basearam, apresentava uma forma de disciplinar as ações e uma nova forma de se pensar. A aplicação do método escolástico obedecia a dois momentos, a *lectio* ou leitura, ou seja, o comentário e a análise de texto, e a *disputatio*, ou debate sobre tudo aquilo.

Quanto ao método de estudo, aplicava-se a Escolástica, assim chamada em virtude do local em que nascera, a escola urbana. Tratava-se de um conjunto de leis sobre como pensar determinado assunto. Inicialmente, leis da linguagem, buscando-se o exato sentido das palavras, já que por meio delas é que se desenvolve o raciocínio, são elas o instrumental que constrói o pensamento. Depois, leis da demonstração, por meio da dialética, isto é, forma de provar certa posição recorrendo-se a argumentos contrários. A seguir, leis da autoridade, ou seja, o recurso às fontes cristãs (*Bíblia*, Pais da Igreja) e do pensamento clássico (Platão, Aristóteles) para fundamentar as idéias defendidas. Por fim, leis da razão, utilizáveis para uma compreensão mais profunda de tudo, mesmo de assuntos da fé [...] (FRANCO JÚNIOR, 2001, p. 161).

O método escolástico desenvolveu-se por meio da lógica aristotélica nos estudos universitários, ampliando os saberes com o aparecimento de várias disciplinas científicas.

Em síntese, é importante destacar que a Universidade e a Alta Escolástica são resultados do amadurecimento das transformações sociais que estavam ocorrendo no Ocidente medieval desde os fins do século XI e que atingiu seu auge no século XIII, constituindo um lugar de saberes próprios aos homens medievais. A universidade criou a possibilidade para que os homens encontrassem na razão a explicação para as suas relações e não apenas na religião.

No próximo item, procederemos a uma análise de Santo Agostinho, mais precisamente a obra *O livre-arbítrio*; e de Tomás de Aquino, exatamente a

¹⁶ A metafísica, a física, a psicologia, a história natural, a ética, a política, a retórica.

Questão 79 'As potências intelectivas', a Questão 83 'O livre-arbítrio' e 'A Unidade do Intelecto', pois estas muito contribuíram para o nosso trabalho, em relação ao desenvolvimento do saber, do conhecimento e da ciência.

3. SANTO AGOSTINHO

Consideramos essencial realizar uma breve biografia de Santo Agostinho, mesmo vivendo em época diferente da de Tomás de Aquino, deixou obras de suma importância para entendermos a questão do pecado, do vício, do livre-arbítrio, enfim, obras que nos esclarecem como o tema se perpetuou até chegar a Tomás de Aquino.

Santo Agostinho nasceu em Tagaste de Numídia, província romana do norte da África, em 13 de novembro de 354. Por volta de 384, passou um tempo em Roma e Milão e, interessando-se pelo cristianismo e dedicando-se a estudar a filosofia neoplatônica, converteu-se em 387. Nesse mesmo ano, retornou à África, onde sua decisão de abrir um mosteiro deu origem a ordem agostiniana.

No ano de 391, foi ordenado padre em Hipona na Argélia e, em 397, tornou-se bispo. O nome da cidade foi adicionado ao seu porque nela ele desenvolveu suas atividades como bispo.

No final de sua vida, buscou aprimorar os conceitos neoplatônicos, os quais lhe deram sustentação teológica. Morreu durante o cerco de Hipona pelo rei dos vândalos em 28 de agosto de 430.

Seu objetivo, como teólogo, era educar as pessoas para que convivessem e se comportassem de acordo com os ideais cristãos. Nesses ideais, elas deveriam buscar seu 'crescimento' espiritual e a salvação eterna. “[...] Naquele momento, sua grande preocupação era encontrar formas de organizar a sociedade e o processo educacional, de formação do pensamento cristão [...]” (BOVOLIM, 2005, p. 44).

Na obra *A cidade de Deus* (2000), ao versar sobre a lei e a instrução, ele ressalta seu papel essencial nas relações humanas, já que levavam a consciência do homem a se colocar contra os maus impulsos. Afirmar ele que o Estado tinha a função de controlar e vigiar a sociedade para que os homens não se sujeitassem a viver no pecado. Sendo o Estado um modelo de perfeição divina, fundado no entendimento de que deveria humanizar e salvar o homem, impediria o pecado.

Essa concepção influenciou todo o pensamento político medieval, ressaltando o poder espiritual sobre o poder humano. A Igreja então se via como

instituição perfeita para governar os homens, pois era considerada uma criação de Deus e, assim, um modelo de perfeição e de justiça.

A Igreja, ao gerir a sociedade, entendia que a cidade terrestre seria um local para se colocar em prática uma ordem de acordo com a vontade divina. A ideia era de que Deus agiria sobre os homens para que estes se humanizassem e se relacionassem entre si por meio do amor e da justiça.

Agostinho, ao tratar do pecado, traz à tona duas cidades: a terrestre (humana) e a celeste (espiritual). A primeira é imperfeita, pois o homem, cheio de vícios, a corrompe pelo pecado; a segunda é a ‘cidade’ para aqueles que seguem os preceitos cristãos e nela habitariam após a morte, ou seja, para aqueles que conseguem conviver sem o pecado.

O bispo de Hipona queria mostrar que a vida do ser humano é passageira na sociedade terrena, mas também que se apoia na sociedade celeste onde se encontrava a salvação após a morte. Por isso, as pessoas deveriam seguir as leis cristãs como orientação para a vida.

No livro XIV, capítulo XII¹⁷, Santo Agostinho afirma que a origem do pecado cometido no Paraíso por Adão e Eva foi a desobediência humana, isto é, a falta da virtude da obediência, que, segundo ele, é a mãe de todas as virtudes na criatura racional. Para Agostinho, “A concupiscência não resistiu à vontade e levou a tal ato, fazendo com que o homem sofra pela sua desobediência” (AGOSTINHO, *A cidade de Deus*, XIV, XII, § 1).

Ao mostrar a origem do pecado, ele tem em vista que Adão e Eva eram livres em sua escolha, que tinham uma vontade consciente, pois sabiam que podiam comer todas as frutas que possuíam, menos a de uma determinada árvore.

No livro XXII, capítulo XXIV¹⁸, ele aborda dois elementos: o pecado e o castigo, afirmando que o primeiro procede da temeridade e o segundo do juízo de Deus.

Entendemos, portanto, que os homens têm a possibilidade de escolha e que esta decorre da vontade consciente. Ou seja, a vontade está associada ao

¹⁷ Intitulado: Gravidade do pecado cometido pelos primeiros homens.

¹⁸ Intitulado: Bens com que o Criador cumulou esta vida, apesar de sujeita à condenação.

uso da razão pelo homem, de forma que os resultados podem ser bons ou maus, certos ou errados. Tudo depende do próprio homem.

O autor define os vícios que aparecem na cidade em sua época:

[...] a avareza não é vício do ouro, mas do homem que ama perversamente o ouro, pondo de parte a justiça que devia ser posta muito acima do ouro;

A luxúria também não é um vício dos corpos belos e graciosos, mas de uma alma que ama de forma pervertida as volúpias corporais, descuidando a temperança que nos dispõe para as realidades mais belas do espírito e para maiores graças incorruptíveis;

Não é jactância um vício de louvor humano, mas da alma que perversamente gosta de ser louvada pelos homens com desprezo do testemunho da consciência;

Nem a soberba é o vício de quem outorga o poder ou do próprio poder, mas o da alma que ama perversamente a sua própria autoridade e despreza a autoridade justa de um mais poderoso. É por isso que quem ama perversamente um bem, seja ele de que natureza for, mesmo que o obtenha, torna-se mau nesse bem e miserável pela privação de um bem melhor (AGOSTINHO, *A cidade de Deus*, XII, VIII, § 2).

Ele também se refere ao vício da acídia: quem permanece neste vício por via de sentimentos e ações que resultam na moleza, na indolência e na preguiça acaba por fugir do trabalho, além de verem o próprio trabalho como um castigo e não como algo útil. Esse vício também seria resultado da vontade consciente, pois o comportamento que leva o homem a fugir do trabalho, a não querer realizar uma determinada ação, é proveniente da razão. Nesse sentido, quando tomamos consciência das coisas que nos agradam ou não, orientamos nossas escolhas. Assim, é importante que pensemos nossas ações para fazermos as escolhas corretas e não aquelas que possam nos prejudicar.

Segundo Santo Agostinho, a razão e a inteligência devem se desenvolver por meio de estímulos para que, assim, a alma tenha capacidade de exercer a ciência, voltar-se para a verdade e amar o bem e ficar provida de sabedoria e virtudes. Dessa maneira, com a razão e a inteligência, com a prudência, com a fortaleza, com a temperança e com a justiça, o homem lutará contra os erros e outros vícios, sem outro desejo que não seja o do bem supremo.

Segundo Agostinho, o verdadeiro conhecimento se encontra na alma, que recebe a iluminação de Deus, único que possui a inteligência. Assim, o homem só chega ao conhecimento por meio da iluminação divina. Ao enfatizar a iluminação,

o autor se refere à ideia de Platão sobre a felicidade: a luz do sol ilumina todas as coisas e esta iluminação retrata a iluminação divina sobre o homem na busca do conhecimento. “Deus é o Sol, e a alma a Lua, porque, segundo eles, a presença do Sol ilumina a Lua” (AGOSTINHO, *A cidade de Deus*, XXII, XX, § 2). Para Agostinho, a alma é a base que, junto ao corpo, lhe dá vida, ou seja, é a responsável pelas ações do homem.

[...] A maior preocupação de Santo Agostinho, segundo estudiosos, consistia em orientar o comportamento dos homens por meio da razão e da fé, difundir a mensagem cristã e, retomando os princípios da filosofia platônica, discutir questões referentes ao corpo e à alma [...] (BOVOLIM, 2005, p. 21).

Hilário Franco Júnior (2001), na obra *A Idade Média: nascimento do Ocidente*, afirma que, no século XIII, o papa exercia um grande poder sobre a comunidade cristã. Além de julgar e cobrar tributos, ele também fiscalizava as universidades e dioceses. Quanto aos leigos, a Igreja determinava a cobrança do dízimo em atividades profissionais (trabalhos lícitos e ilícitos), o comportamento social (roupas, palavras, atitudes) e os valores culturais. Com Inocêncio III, a Igreja ganhou força e prestígio, sendo colocada acima da sociedade.

[...] Foi por intermédio dela que se deu a conexão entre os vários elementos (já anteriormente presentes) que comporiam aquela formação social. Foi ela a maior detentora de terras naquela sociedade essencialmente agrária, destacando-se, portanto, no jogo de concessão e recepção de feudos. Foi ela a controlar as manifestações mais íntimas da vida dos indivíduos: a consciência através da confissão; a vida sexual através do casamento; o tempo através do calendário litúrgico; o conhecimento através do controle sobre as artes, as festas, o pensamento; a própria vida e a própria morte através dos sacramentos (só se nascia verdadeiramente com o batismo, só se tinha o descanso eterno no solo sagrado do cemitério). Foi ela a legitimadora das relações horizontais, sacralizando o contrato feudo vassálico, e das relações verticais, justificando a dependência servil. Aliás, como produtora de ideologia, traçava a imagem que a sociedade deveria ter de si mesma (FRANCO JÚNIOR, 2001, p. 120).

As transformações nas práticas religiosas levaram os mercadores a realizar as chamadas ‘obras de misericórdia’ ou esmolas para a Igreja.

A construção dos primeiros hospitais urbanos, tais como o de Santa Maria de La Scala em Siena, foi em grande parte obra sua.

Por outro lado, a introdução de uma devoção às almas do purgatório e o estabelecimento da crença numa antecâmara do paraíso, onde se purgavam os pecados que não tinham sido lavados pela confissão, permitiram-lhe esperar a salvação que a Igreja, até o século XIII, recusava a todos os usuários [...] (LE GOFF, 2007, p. 165).

Na obra *O nascimento do purgatório*, Le Goff destaca Agostinho e afirma que este, ao tratar do sistema do purgatório, promoveu “[...] a definição não só dos pecadores (nem inteiramente bons nem inteiramente maus), mas também dos pecados que conduzem ao Purgatório [...]” (LE GOFF, 1993, p. 105).

Segundo Agostinho e Gregório, o Grande, somente os mortos que tiveram pecados leves ou que se arrependeram antes de morrer, sem ter tido tempo de fazer penitência, e os que tiveram uma vida marcada por boas obras mereciam passar por essa etapa, garantindo a salvação. Agostinho afirma que as penas terrenas podiam ser o começo da purgação: “[...] O Purgatório, em verdade, tem apenas uma saída: o Paraíso. O essencial acontece quando o morto é enviado ao Purgatório. Ele sabe que finalmente será salvo, o mais tardar [...]” (LE GOFF, 2004, p. 76).

Os teólogos, do século XII, refletiam sobre o Purgatório como uma forma de observar a própria sociedade. O século XII reaproxima o pecado venial do Purgatório, trazendo um sentimento religioso de arrependimento, que exige do pecador uma conversão mais interna do que externa.

A partir desse século, impõe-se a noção de moderação, proposta por Hugo de Saint-Victor e Tomás de Aquino. Como Deus deu o livre-arbítrio ao homem, este precisa usá-lo adequadamente em suas tomadas de decisão. A justa medida em todas as coisas, seja no modo de se vestir, seja na devoção, enfim, em tudo o que o homem realiza, em seus atos, deve predominar, ou seja, ele precisa ter sabedoria e moderação.

Nas ‘penitências’ a ser pagas pelos erros cometidos estão revelados os vícios que predominavam entre os homens, mas, independentemente do vício, os autores consideram que ele é fruto da vontade daquele que se dispõe a escolher determinada atitude, sempre com base na razão.

3.1. TOMÁS DE AQUINO E SANTO AGOSTINHO: O INTELECTO E O LIVRE-ARBÍTRIO

Consideramos importante abordar neste subitem a Questão 79 da *Suma Teológica* de Tomás de Aquino, intitulada 'As potências intelectivas'. Essa questão é composta por treze artigos: 1) O intelecto é uma potência da alma?; 2) O intelecto é uma potência passiva?; 3) Deve-se afirmar um intelecto agente?; 4) O intelecto agente é parte da alma?; 5) O intelecto agente é um só em todos?; 6) Está a memória na arte intelectiva da alma?; 7) A memória intelectiva é uma potência distinta do intelecto?; 8) A razão é uma potência distinta do intelecto?; 9) A razão superior e a razão inferior são potências diferentes?; 10) A inteligência é uma potência distinta do intelecto?; 11) O intelecto especulativo e o intelecto prático são potências diferentes?; 12) A sindérese é uma potência especial distinta das outras?; e 13) A consciência é uma potência?. Juntamente com a Questão citada acima, abordaremos a obra *A unidade do intelecto contra os averroístas* de Tomás de Aquino com o objetivo de ressaltarmos a importância do intelecto nas ações humanas em suas relações juntamente com os artigos da Questão 79.

No Artigo 1, intitulado O intelecto é uma potência da alma?, o mestre começa por discordar da teoria agostiniana de que a mente e o intelecto são essências e não potências para, então, concordar com Aristóteles, para quem o intelecto é substância pelo fato de ser sua principal operação. Contudo, Tomás de Aquino responde este artigo afirmando que o intelecto é uma potência da alma, mas não sua essência; “[...] só em Deus o intelecto é sua essência; nas outras criaturas dotadas de intelecto, ele é uma potência do que conhece” (TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 79, a. 1). Se considerarmos o intelecto como essência, deixaríamos de considerar outras potências no homem. Portanto, o intelecto é uma potência da alma que conhece a mente.

Na obra de Tomás de Aquino *A unidade do intelecto contra os averroístas*, o autor traz a definição que Aristóteles dá a alma, aplicando-se à alma intelectiva.

[...] Para dar uma definição geral da alma, começou por distinguir as suas potências e disse que as potências da alma eram «a

vegetativa, a sensitiva, a apetitiva, a do movimento local e a intelectiva». Que a faculdade intelectiva é o intelecto, é o que se evidencia por aquilo que se diz a seguir, explicando a divisão: «Outros, como os homens, possuem a faculdade intelectiva e o intelecto». Pretende, por isso, que o intelecto é a potência da alma que é o ato de um corpo. (TOMÁS DE AQUINO, 1999, p. 57).

O autor ressalta que o intelecto é capaz de conhecer tudo, segundo ele, os antigos filósofos diziam que para que a alma conheça tudo é preciso que seja composta dos princípios de todas as coisas.

Uma vez, portanto, que conhece tudo, o intelecto está em potência para o que pensa. Assim, o intelecto atualiza-se no que pensa, no momento em que o pensa em ato. Conclui, então, que antes de pensar em ato, o intelecto não é em ato nenhuma das coisas que existem.

Conclusão a respeito do intelecto, Aristóteles empregou a seguinte maneira de falar: «Por isso a parte da alma a que se dá o nome de intelecto, e chamo intelecto àquilo pelo qual a alma opina e pensa, não é nada em ato», etc. Daqui resultam duas coisas: a primeira, que não está a falar de um intelecto que seria uma substância separada, mas do intelecto que já tinha dito antes estar em potência, e que era uma parte da alma, pela qual pensa; a segunda, que, na sequência do que disse antes, provou que o intelecto não tem uma natureza em ato (TOMÁS DE AQUINO, 1991, p. 55).

Segundo Tomás de Aquino, a alma é também aquilo pelo qual vivemos e pensamos, vivemos, que é dito por causa da faculdade vegetativa, e pensamos, por causa da faculdade intelectiva. A doutrina de Aristóteles foi, portanto, que aquilo pelo qual pensamos é a forma de um corpo natural, ou seja, Aristóteles sustenta que o intelecto é potência da alma que é a forma do corpo e a parte intelectiva adentra nessa universalidade.

[...] O princípio pelo qual pensamos é o intelecto, tal como Aristóteles diz. Deve, portanto, unir-se ao corpo como uma forma, não de maneira a que a própria potência intelectiva seja o ato de algum órgão, mas por ser uma faculdade da alma que é o ato de um corpo natural organizado. (TOMÁS DE AQUINO, 1991, p. 119).

Conforme Aristóteles no livro IX da *Metafísica*, o pensar é uma ação imanente a quem pensa, ou seja, o pensar tem o modo de ser daquele que pensa, portanto o que é pensado por cada pessoa, é pensado de um modo

diferente, a saber, por meio de uma outra espécie inteligível, assim, o intelecto é distinto de cada indivíduo.

No artigo 2, intitulado O intelecto é uma potência passiva?, ele informa que o intelecto humano está em potência em relação aos inteligíveis. No início do artigo, ele compara o intelecto humano a uma tábula rasa em que nada está escrito. Por meio dessa comparação, ele quer explicar que os homens ficam primeiramente em potência para conhecer e em seguida em ato, por isso ele considera o intelecto uma potência passiva.

Para responder ao artigo 3, intitulado Deve-se afirmar um intelecto agente?, o teólogo-filósofo utiliza como referência o filósofo Platão para explicar que um intelecto agente não é necessário para tornar os inteligíveis em ato, mas para fornecer a luz inteligível àquele que conhece. Tomás de Aquino faz uma comparação do intelecto agente com a luz que faz ver cores e formas, pois o intelecto agente faz ver a inteligibilidade das coisas sensíveis.

No artigo 4, intitulado O intelecto agente é parte da alma?, ele afirma que o intelecto agente faz parte da alma. A alma humana é intelectiva porque participa da potência intelectiva, porém, sua inteligência é imperfeita. Como não é intelectiva inteiramente, há um intelecto superior que ‘ajuda’ a alma a conhecer. É necessário que a potência, princípio da ação, seja parte da alma, pois é pelo intelecto que a alma humana participa da luz intelectual.

No artigo 5, intitulado O intelecto agente é um só em todos?, argumenta que é impossível o intelecto agente ser um só em todas as substâncias, mas, se faz parte da alma, como dito anteriormente, é necessário admitir que são tantos intelectos agentes quantas almas, o que significa que se multiplicam segundo a multiplicação dos homens.

No artigo 6, intitulado Está a memória na parte intelectiva da alma?, Tomás de Aquino afirma que nada é conservado na parte intelectiva que não seja conhecido em ato, por isso, não se pode situar a memória na parte intelectiva. Para ele, a memória intelectual seria o poder que a inteligência possui em conservar nela o que conheceu.

O artigo 7 tem como título A memória intelectiva é uma potência distinta do intelecto? Segundo Aquino, as potências da alma se distinguem das razões dos objetos, pois a razão de cada potência consiste na relação com seu objeto. Se

alguma potência, segundo sua razão, é ordenada a um objeto segundo sua razão geral, não ocorrerá a diversificação da potência em função das diferenças particulares desse objeto. A memória intelectual não é uma potência distinta do intelecto, porque pertence à razão da potência passiva não só conservar, como também receber.

No artigo 8, intitulado A razão é uma potência distinta do intelecto?, ele explica que a razão e o intelecto não podem ser potências distintas no homem: “[...] Conhecer é simplesmente apreender a verdade inteligível. Raciocinar é ir de um objeto conhecido a um outro, em vista de conhecer a verdade inteligível [...]” (TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 79, a. 8). Os homens chegam ao conhecimento da verdade inteligível por meio da racionalidade. Segundo o mestre dominicano, assim como o movimento está para o repouso, também o raciocínio está para o intelecto. Logo, conhecemos e raciocinamos pela mesma potência, assim, evidentemente, a razão e o intelecto são uma mesma potência no homem.

No artigo 9, intitulado A razão superior e a razão inferior são potências diferentes?, ele afirma que o ato da razão é como o movimento que vai de um lado para outro. Como é a mesma coisa que se move percorrendo o meio e alcança o fim, razão superior e razão inferior são uma só e mesma potência.

O artigo 10, intitulado A inteligência é uma potência distinta do intelecto?, é concluído da seguinte maneira: primeiramente, inteligência é propriamente o ato mesmo do intelecto, que é conhecer; portanto, inteligência não difere do intelecto como uma potência difere de outra potência, mas como o ato se distingue da potência.

O artigo 11 intitula-se O intelecto especulativo e o intelecto prático são potências diferentes? Explica o autor que o intelecto especulativo e o intelecto prático não são potências diferentes. O intelecto especulativo é aquele que não ordena o que apreende para a ação e sim para a consideração da verdade; já o intelecto prático, ordena aquilo que apreende para a ação. Assim, o intelecto especulativo é diferente do prático por seu fim. O intelecto prático funciona como um motor que se dirige para o movimento, o que lhe convém por sua maneira de apreender. O objeto do intelecto prático é o bem que pode ser ordenado à ação com base na razão de verdadeiro. Ele conhece a verdade, tal como o intelecto especulativo, mas ordena essa verdade conhecida para a ação.

O artigo 12 intitula-se A *sindérese*¹⁹ é uma potência especial distinta das outras?, o autor responde que a *sindérese* não é uma potência, mas um *habitus*. Os princípios da ordem da ação, dos quais somos dotados naturalmente, não pertencem a uma potência especial, mas a um hábito natural especial que chamamos *sindérese*. Por isso, afirma-se que a *sindérese* incita ao bem e condena o mal à medida que nós buscamos descobrir e julgamos o que encontramos. Portanto, a *sindérese* não é uma potência especial, mas um hábito natural, como já dito anteriormente.

No artigo 13, intitulado A consciência é uma potência?, a resposta é que a consciência não é uma potência e sim um ato. Consciência é a relação do conhecimento com alguma coisa, quer dizer, do conhecimento com outro. Assim, a aplicação do conhecimento a alguma coisa se realiza por meio de um ato. Logo, a consciência é um ato.

Ressaltamos essa Questão da *Suma Teológica* e seus respectivos artigos porque pretendemos relacionar as ações do homem com o intelecto, que determina a natureza moral dos atos humanos. É por meio dele que os homens podem agir de maneira consciente e inteligente; ele é imprescindível para tal ação, pois é por meio do conhecimento que o homem ordena a ação humana. Nesse sentido, a inteligência é o princípio do agir humano, pois, por meio dela, nós podemos agir conscientemente.

Entende-se intelecto como o ato que ordena nossa ação e nos coloca diante de sua finalidade. Ao enfatizar a educação, pensamos na formação dos homens como indivíduos aptos a agir de maneira inteligente, pois o intelecto é uma potência, que, portanto, precisa ser desenvolvida para se tornar ato. Novamente, podemos exemplificar com o trabalho dos professores, responsáveis pela educação intelectual dos alunos.

Tomás de Aquino exemplifica com a obra Unidade do intelecto contra os averroístas:

¹⁹ Tomás de Aquino a define como *habitus*, mas inato. Ele a distingue da consciência, que é um ato, o ato pelo qual se julga, um ato que se realizou ou que será realizado. Tal ato supõe a *sindérese* e todo o conhecimento moral que se apoia sobre ela. Tomás de Aquino não acreditou dever apelar a um *habitus* permanente que nos incitaria a julgar sobre o valor moral de nossos atos. É o que expressaria a expressão “[...] ter uma consciência, ser consciencioso” (TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 79, a. 12).

Por aqui se vê claramente como a ciência num aluno pode ser a mesma da de quem ensina. É mesma naquilo que se sabe, mas não quanto às espécies inteligíveis pela quais cada um deles pensa; é de fato aqui que a ciência se individualiza em mim e em ti. Não é preciso que a ciência que existe no aluno seja causada pela ciência que o mestre tem [...]. [...] no aluno se encontra o princípio natural da ciência, ou seja, o intelecto agente e os primeiros princípios conhecidos por si mesmos. [...] Do mesmo modo, o mestre conduz até à ciência de modo a que quem investiga adquira a ciência por si mesmo, ou seja, começando pelo que se conhece até se chegar ao que se desconhece [...]. p. 155.

Na Questão 83, Tomás de Aquino analisa o livre-arbítrio em quatro artigos. Nesta questão, o dominicano Tomás de Aquino considera que o livre-arbítrio deve estar associado ao intelecto para que a vontade e/ou a ação do homem tenda para o bem, que é a razão, pois razão e vontade são denominadas livre-arbítrio.

No primeiro, intitulado ‘O homem é dotado de livre-arbítrio?’, ele esclarece que o homem é dotado de livre-arbítrio, caso contrário suas ações seriam inúteis. Para demonstrar isso, usa o exemplo daqueles que não possuem julgamento, como os animais que fogem de outro que poderá atacá-los, concluindo que eles fogem não porque são livres, mas porque têm um instinto natural. Em contraposição, o homem age com julgamento, pois, por meio da racionalidade, consegue fazer as comparações necessárias a cada momento.

O autor afirma que o julgamento se faz por duas vias: a instintiva e a racional. Por isso, como é racional, o homem precisa ser dotado de livre-arbítrio. É pelo livre-arbítrio que ele se inclinará para um julgamento, pois lhe cabe fazer uma escolha, sendo ela a causa que o move para a ação. O livre-arbítrio é que determinará o movimento de suas escolhas.

[...] embora o apetite sensitivo obedeça à razão, pode entretanto em certos casos lhe resistir, desejando alguma coisa contrária ao que a razão prescreve. É esse o bem que o homem não faz quando quer, a saber, “não desejar contra a razão”, segundo o comentário de Agostinho a essa passagem (TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 83, a. 1).

As escolhas podem acarretar um fim, que poderá ser determinante na vida tanto individual quanto coletiva, podem afetar não somente aquele que escolhe, mas também aqueles que fazem parte de seu julgamento para determinada ação. Por isso, a escolha pode algumas vezes ser contrária à razão, não sendo um bem

desejar algo contra ela, pois a razão é fundamental nas escolhas do homem, é o que determinará os acertos e os erros.

No segundo artigo, intitulado O livre arbítrio é uma potência?, ele declara que a potência é que leva o homem a se achar capaz de agir e que o livre-arbítrio corresponde à escolha de um determinado ato. Como potência é ato, o livre-arbítrio pode ser uma potência. O desenvolvimento do livre-arbítrio corresponde ao intelecto e à vontade, fazendo com que a ação do homem esteja voltada para sua formação enquanto ser racional. Dotado de livre-arbítrio, por meio da razão e da vontade, o homem é capaz de realizar determinada ação.

No terceiro artigo, intitulado O livre-arbítrio é uma potência apetitiva?, ele retoma a ideia de que o livre-arbítrio é uma escolha, por meio da qual podemos escolher ou renunciar a algo. Ao mesmo tempo, esclarece que devemos considerar a natureza do livre-arbítrio, sendo que a escolha pode se fazer de duas formas: a cognoscitiva ou a apetitiva. “[...] Da parte cognoscitiva requer-se o conselho pelo qual se julga o que se deve ser preferido; da parte apetitiva requer-se que, ao desejar, aceite o que o conselho julga [...]” (TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 83, a. 3). Assim, entendemos que a escolha é o que conduz ao fim e, portanto, o livre-arbítrio é uma potência apetitiva. Por exemplo, no caso da escolha cognoscitiva, que aconselha e julga o que deve ser o correto, usando a acídia por exemplo, o homem que permanece nela realiza seu trabalho até certo ponto, sem que suas ações se diversifiquem, promovam mudanças que possam contribuir para a qualidade do seu trabalho. Muitas vezes, ele prefere deixar como está para não ter o trabalho de mudar seu comportamento em sua profissão, de mudar sua forma de pensar, enfim, ele faz um julgamento do que considera ser o certo, pois o querer e o não querer resultam em suas ações e a vontade, por meio da razão, delimita os resultados de cada escolha e/ou de cada ação.

No quarto e último artigo, intitulado O livre-arbítrio é uma potência distinta da vontade?, o teólogo-filósofo afirma que, assim como o intelecto está para a razão ao tratar da parte intelectual, a vontade está para o livre-arbítrio, que é uma potência de escolha. Segundo Tomás de Aquino, em relação ao apetite, querer implica desejar alguma coisa; escolher é desejar alguma coisa por causa de um motivo que se quer almejar, o que implica a razão de um fim que pode ser atribuído a um bem particular.

[...] Por isso é claro que assim como o intelecto se refere à razão, assim também se refere a vontade à potência de escolha, isto é, ao livre-arbítrio. [...] Também querer e escolher é próprio de uma só e mesma potência. Por isso, a vontade e o livre-arbítrio não são duas potências, mas apenas uma (TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 83, a. 4).

Querer ou escolher é uma potência atribuída ao livre-arbítrio, algo que depende de nós. Por exemplo, queremos uma roupa, mas, no momento, não dispomos de meios necessários para realizar a compra; ou queremos viajar, mas, por motivos externos, não podemos realizar a viagem. Assim, somente somos impedidos de realizar algo por escolha própria ou por algum motivo externo que o proíba.

Na obra de Santo Agostinho 'O livre-arbítrio', o autor busca encontrar uma causa para o mal, considerando o livre-arbítrio como a origem do mal, ou seja, o livre-arbítrio seria um mal para o homem, sendo que pela vontade, o homem por possuir o livre-arbítrio se torna responsável por seus atos, assim também de seus pecados.

Santo Agostinho, diz que embora o homem tenha 'liberdade', ele pode usá-la tanto para o bem, quanto para o mal, portanto o livre-arbítrio faz com que o homem tenda tanto para o bem, como para o mal. Porém, mesmo pecando, o homem tem a possibilidade de voltar atrás, tem a possibilidade de mudar, e isso, o difere de todos os animais por ter a faculdade de querer ou não. Mas, segundo Santo Agostinho a vontade do homem 'livre' deve sempre tender para o bem, para então alcançar a felicidade.

Consideramos importante reproduzir um trecho da obra de Santo Agostinho (1995), no qual ele expõe as consequências do mau uso do livre arbítrio:

[...] é a vontade desregrada a causa de todos os males. Se essa vontade estivesse em harmonia com a natureza, certamente esta a salvaguardaria e não lhe seria nociva. Por conseguinte, não seria desregrada. De onde se segue que a raiz de todos os males não está na natureza. E isso basta, por enquanto, para refutarmos todos aqueles que pretendem responsabilizar a natureza dos seres pelos pecados [...] (AGOSTINHO, *O livre-arbítrio*, III, 17, § 7).

Nessa citação, o pecado é apresentado como uma ação que vem da vontade, não havendo outra causa além dessa: “[...] a liberdade é uma propriedade da vontade esclarecida pela razão. É um arbítrio, isto é, uma decisão

soberana, o poder de agir como queremos, a capacidade de produzirmos, como senhores, os nossos próprios atos” (AGOSTINHO, *O livre-arbítrio*, I, p. 250, notas complementares). O querer e o fazer dependem unicamente da própria vontade.

Na próxima sessão, faremos uma análise mais aprofundada de Tomás de Aquino e das Questões da *Suma Teológica*, de forma a podermos apresentar um melhor entendimento da acídia. Ao tratar do pecado e dos vícios que prevalecem entre os homens nas cidades, Tomás de Aquino se preocupava com questões referentes às ações humanas, mais precisamente as referentes ao intelecto porque, à medida que os homens usam a razão e o intelecto, tornam-se capazes de dar um direcionamento à vida.

4. OS ATOS HUMANOS DE ACORDO COM TOMÁS DE AQUINO

Nosso intuito nesta sessão é entender a ação do homem na sociedade e, mais precisamente, o processo educativo dos atos humanos proposto por Tomás de Aquino.

O mestre dominicano considera a bem-aventurança como o fim último da ação do homem, ou seja, o homem somente chega à bem-aventurança por meio de seus atos, da ação propriamente dita. Para o filósofo-teólogo, existem duas naturezas de ato: a primeira é humana e a segunda, comum aos homens e animais.

Alguns atos humanos são próprios do homem, ao passo que outros podem ser também próprios dos animais. Por isso, o autor fala da bem-aventurança como um bem próprio do homem, que compreende seus atos propriamente humanos, diferentemente dos atos que podem ser considerados tanto humanos quanto animais. “[...] Portanto, primeiro devem-se considerar os atos que são próprios do homem; em seguida os atos que são comuns ao homem e aos outros animais e se chamam paixões da alma” (TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 6, int.).

Analisemos a Questão 7 da *Suma Teológica*, intitulada ‘As circunstâncias dos atos humanos’, escrita por Tomás de Aquino em quatro artigos. No primeiro artigo, intitulado A circunstância é acidente do ato humano?, ele afirma que as circunstâncias são acidentes do ato humano, por modificar sua essência. Por exemplo, o professor em sala de aula, ensinando os alunos: estes devem considerar nas aulas expostas pelos professores não somente o que é conveniente para aquele momento, como é o caso do conteúdo para realização de uma prova, mas devem considerar a aula como algo essencial para a vida.

[...] quaisquer condições que estejam fora da substância do ato, mas que de certo modo atingem o ato humano, são chamadas de circunstâncias. Ora, o que está fora da substância da coisa, mas a ela pertence é seu acidente. Logo, as circunstâncias dos atos humanos devem ser chamadas de acidentes deles (TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 7, a. 1).

No segundo artigo, intitulado As circunstâncias dos atos humanos devem ser consideradas pelo teólogo?, Tomás de Aquino argumenta que é importante que o teólogo considere as circunstâncias dos atos humanos e mostra três razões para isso:

[...] Primeiro, devido ao teólogo considerar os atos humanos porque por eles o homem se ordena para a bem-aventurança. Tudo aquilo que se ordena a um fim, deve ser proporcionado a este fim. Os atos são proporcionados ao fim segundo alguma medida determinada pelas devidas circunstâncias. Donde pertencer ao teólogo a consideração das circunstâncias. – Segundo, porque o teólogo considera os atos humanos enquanto neles se encontra o bem e o mal, o melhor e o pior, e essa diversidade se deve às circunstâncias, como adiante se verá. – Terceiro, porque o teólogo considera os atos humanos enquanto são meritórios ou demeritórios, o que cabe aos atos humanos e para isso se requer que sejam atos voluntários. Como foi dito, os atos humanos são voluntários ou involuntários de acordo com o conhecimento ou a ignorância das circunstâncias. Consequentemente pertence ao teólogo considerar as circunstâncias (TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 7, a. 2).

Nos dois últimos motivos, Tomás de Aquino diz que as circunstâncias é que fazem com que os atos humanos sejam bons ou maus, ou seja, as circunstâncias explicam as ações humanas e, por isso, devem então ser consideradas pelos teólogos. Assim, entende-se que as circunstâncias estão relacionadas com a vontade.

Os teólogos também precisam investigar se as ações humanas são meritórias ou não, sendo o conhecimento o único meio de fazer essa distinção. O intelecto poderá se desenvolver tanto para o bem quanto para o mal e somente com o conhecimento podemos conhecer as circunstâncias de nossos atos e assim desenvolver o intelecto para o bem.

No terceiro artigo, As circunstâncias estão convenientemente enumeradas no terceiro livro das Éticas de Aristóteles?, ele discute as circunstâncias da ação: tempo, lugar, o modo de agir, o que foi feito, o por quê, acerca de que, quem realizou a ação, mediante quais auxílios.

No quarto e último artigo, intitulado São circunstâncias principais a causa por que se age e o em que se realiza a operação?, o filósofo-teólogo trata das

principais circunstâncias: o porquê da ação e em que ela consiste, ou seja, a finalidade da ação e o que foi realizado.

Tais reflexões são importantes porque ele considera as ações humanas em sua relação com a vontade e o intelecto. Por meio do intelecto, os homens podem agir de maneira inteligente e a educação é imprescindível para isso.

4.1. TOMÁS DE AQUINO E A QUESTÃO DA ACÍDIA NA CIDADE

Neste subitem, iremos tratar da acídia na cidade, o que implica abordar como seria essa ambiência cidadina. Pretendemos demonstrar que a acídia não é um processo alheio à vontade divina, mas que está associada ao uso da razão e é por isso que a abordagem de Tomás de Aquino sobre as questões do intelecto é importante.

A vontade consciente se manifesta quando o homem, dotado de inteligência e vontade, é capaz de executar atos voluntários. Por isso, Tomás de Aquino confirma que as potências do intelecto e da vontade é que dão ao homem a capacidade para pensar e agir conscientemente. Desse modo, as coisas mais importantes para o mestre Tomás de Aquino são o conhecimento, o pensamento e a ação com base na razão.

[...] Na verdade, nada está em nós a não ser pela vontade; e daí o chamar-se 'voluntário' precisamente àquilo que está em nós. Ora, a vontade está no intelecto, como se patenteia pelo que Aristóteles diz no livro III sobre *A Alma*, e porque nas substâncias separadas há intelecto e há vontade; e também pelo fato de ser pela vontade que amamos ou odiamos alguma coisa em geral, por exemplo, quando odiamos o gênero dos ladrões, como diz Aristóteles na sua *Retórica*. Deste modo, se o intelecto não fizer parte deste homem, ao ponto de formar autenticamente um uno com ele, mas se lhe unir apenas pelas imagens ou como um motor, a vontade não fará parte deste homem concreto, mas do intelecto separado. A ser assim, este homem não será senhor dos seus atos nem nenhum dos seus atos será digno de louvor ou de condenação, o que equivale a despedaçar os princípios da filosofia moral. Uma vez que isto é absurdo e é contrário à vida humana (nesse caso não seria preciso nem aconselhar nem legislar), segue-se que o intelecto está unido a nós de maneira a que a sua união conosco forme algo de verdadeiramente uno.

Mas isto só pode realmente suceder tal como dissemos, a saber: sendo o intelecto uma potência da alma que se une a nós como forma. Só nos resta, pois, fora de qualquer dúvida, sustentar esta tese, não por causa de uma revelação da fé como eles dizem, mas porque negá-la seria ir contra toda a evidência (TOMÁS DE AQUINO, 1991, p. 119).

O homem pertence a uma espécie por causa do intelecto. Por isso, nosso intuito é entender o comportamento humano, o que as pessoas estão fazendo, o que leva o homem a agir e ver esse comportamento como algo real que interfere ou não na sociedade, enfim, quais as consequências da acídia para essa ambiência. Para isso, consideramos importante iniciar a abordagem com a Questão 38 da *Suma Teológica* de Tomás de Aquino, a qual trata da acídia.

A Questão 38, segunda seção da segunda parte da *Suma Teológica*, é dividida em quatro artigos. No primeiro, intitulado ‘A acídia é um pecado?’, o autor esclarece que a acídia é uma tristeza que causa no homem a vontade de não realizar nada. Ela implica um desgosto pela ação, o que implica que o homem, ao não querer realizar algo, acaba não empreendendo o bem. “[...] Tal tristeza é sempre má: às vezes em si mesma, às vezes em seus efeitos [...]” (TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, II-II, q. 38, a. 1).

De acordo com Tomás de Aquino, a acídia empreende uma tristeza fazendo com que o homem ao realizar algo, o faça desgostosamente, ou seja, ele pode até realizar o que pretende, mas sem que o resultado seja satisfatório. Ela pode ocorrer em várias situações, como no trabalho do professor com o conhecimento e na transmissão de saberes para os alunos, de forma que a acídia, compreendida como tristeza, pode afetar, além daquele que a possui, também os que estão à sua volta. Por isso, quem tem acídia nunca empreende o bem totalmente, pois, tudo o que realiza nessa condição resulta em algum dano para si próprio e/ou para outras pessoas envolvidas.

Nesse mesmo artigo, o autor declara que o bem espiritual é verdadeiro, mas a tristeza que procede de um bem espiritual é má em si mesma, ou seja, causa prejuízo por si mesma; quando a tristeza procede de um mal verdadeiro, ela é má em seus efeitos, ou seja, pode acarretar e/ou atingir vários fatores fazendo com que o homem perca a vontade de realizar qualquer tipo de boa ação.

A acídia causa o tédio e torna difícil começar qualquer ação boa. Ela pode se manifestar em uma falta de iniciativa, caso em que a tristeza é sempre um mal porque se dirige ao bem real que é o espiritual.

A acídia também pode ser má nos movimentos do apetite. Sendo uma vontade, ela é duplamente má, pois, mesmo no homem que age com a razão, se ele permanece na acídia, seu resultado não será favorável nem para quem está nesse 'estado' e tampouco para aqueles que podem ser afetados.

[...] Por isso, o Apóstolo não quer que aquele que faz penitência "soçobre numa tristeza excessiva" à vista de seu pecado. Portanto, sendo a acídia, como aqui se considera, uma tristeza proveniente de um bem espiritual, é duplamente má: em si mesma e em seus efeitos. É por isso que a acídia é um pecado, pois já se mostrou que é pecado o que é mau nos movimentos do apetite (TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, II-II, q. 38, a. 1).

O objeto da tristeza é o mal presente: algo ou uma situação no presente pode deixar o homem nesse estado. Porém, se ele permanece ou não nessa acídia, é por meio de suas escolhas e de suas ações, ou seja, o homem possuidor da razão deve ser capaz de discernir o que é certo e o que é errado em sua vida.

No segundo Artigo, intitulado A acídia é um vício particular?, o autor argumenta que todo vício foge do bem da virtude oposta, por exemplo, a acídia, que é um vício, foge do bem espiritual oposto que é o labor, o trabalho, a ação. Por isso, a acídia não pode ser considerada um vício especial, porque todo vício foge do bem da virtude oposta. A acídia é um vício que acarreta tristeza, como todo vício acarreta tristeza, a acídia não é um vício especial, pois não se interessa pelo bem divino.

Todos os bens espirituais que se encontram nos atos de cada virtude estão dispostos ao bem divino, uma virtude especial chamada caridade. Cada virtude deve se alegrar pelo seu próprio bem espiritual. De acordo com Tomás de Aquino, a virtude seria uma qualidade humana, mas não é inata nos homens, como a inteligência, por exemplo, que pode ser desenvolvida. A virtude é uma disposição estabelecida que leva à escolha de ações e paixões e que consiste na

observância da mediania²⁰ relativa a nós, sendo isso determinado pela razão, isto é, como o homem prudente o determinaria.

A tristeza, em relação ao bem espiritual que se encontra nos atos de cada virtude, não pertence a um vício especial, mas a todos os vícios. Todo vício acarreta certa tristeza, portanto, a acídia só se torna um vício especial se entristecer pelo bem divino, objeto e alegria da caridade.

O terceiro artigo intitula-se A acídia é um pecado mortal? Para o autor, somente é um pecado mortal aquele que acaba por destruir a vida espiritual que vem da caridade.

[...] Por isso um pecado é mortal em razão de seu gênero quando, por si mesmo, segundo sua razão própria, se opõe à caridade. Ora, é o caso da acídia. O efeito próprio da caridade, já foi dito, é a alegria que vem de Deus; ao passo que a acídia é a tristeza a respeito do bem espiritual enquanto bem divino. Por isso, em razão de seu gênero, a acídia é pecado mortal (TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, II-II, q. 38, a. 3).

Entretanto, os pecados mortais só se tornam mortais quando atingem sua perfeição, e esta se caracteriza pela aceitação do uso da razão. Assim, são pecados humanos, que se realizam pelo consentimento da razão. Portanto, quando não conseguimos a perfeição da concretização da ação, por meio da acídia, ela é pecado mortal, porque mesmo a ação não sendo ‘algo correto’, ela atingiu sua perfeição porque foi pela escolha do indivíduo que este quis obter determinado resultado, mesmo sendo considerado algo não correto.

[...] um movimento da acídia existe por vezes apenas na sensualidade, em razão da oposição da carne ao espírito, e é então pecado venial. Mas às vezes o movimento de acídia chega até à razão que consente em fugir do bem divino, repeli-lo e detestá-lo, prevalecendo a carne totalmente contra o espírito. É evidente então que a acídia é pecado mortal (TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, II-II, q. 38, a. 3).

No quarto e último artigo, intitulado A acídia deve ser considerada um vício capital?, o teólogo-filósofo afirma que o vício capital é aquele que pode gerar outros vícios segundo a razão da causa final. No caso da acídia, ele nos apresenta o exemplo de pessoas que fazem um esforço por causa da tristeza,

²⁰ [...] pela mediania relativa a nós entendendo aquela quantidade que não é nem excessivamente grande, nem excessivamente pequena, o que não é exatamente o mesmo para todos os seres humanos [...] (*Ética a Nicômaco*, II, 6, § 2).

para evitá-la ou não. Por isso, sendo ela uma tristeza, acaba sendo um vício capital.

A acídia impede o homem de querer realizar atividades, causando então a tristeza, mas mesmo a tristeza pode levar os homens a realizar determinados atos, como, por exemplo, chorar ou até mesmo evitar outros tipos de comportamento que podem demonstrar tristeza.

[...] Nesse movimento de fuga em relação à tristeza, observa-se o seguinte processo: primeiro, o homem foge das coisas que o entristecem; em seguida, combate o que lhe traz tristeza. Ora, os bens espirituais com os quais a acídia se entristece são o fim e os meios para o fim. Foge-se do fim por *desespero*. Foge-se dos bens que são meios, quando se trata de bens difíceis pertencentes à via dos conselhos, pela *pusilanimidade*, quando se trata de bens que provêm da justiça comum, pelo *torpor em relação aos preceitos*. – O combate contra os bens espirituais entristecedores se dá por vezes contra os homens que os propõem, e surge então o *rancor*; por vezes o combate se estende contra os próprios bens espirituais, o que leva a detestá-los, e surge então a *malícia* propriamente dita. - Enfim, quando por causa da tristeza alguém passa dos bens espirituais para os prazeres exteriores, a filha da acídia é então a *divagação por coisas proibidas* (TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, II-II, q. 38, a. 4).

A razão da acídia se volta para um repouso indevido, desprezando o bem divino. O autor se refere também às filhas da acídia, apoiando-se em Gregório e Isidoro²¹.

Tomás de Aquino ao citar Gregório²² na *Suma Teológica*, diz que ninguém pode permanecer por muito tempo em tristeza, já que ela produz dois resultados: o primeiro é levar o homem a se afastar da tristeza, fazendo-o pensar em outras coisas que podem lhe trazer prazer. Assim, aqueles que não se alegram com as alegrias espirituais se voltam para as alegrias corporais.

Gregório Magno chama a acídia de tristeza, porque a tristeza não é um vício diferente dos outros. Em Isidoro, a tristeza da acídia é diferente. Ele

²¹ (±570-636) Sucessor de seu irmão Leandro como bispo de Sevilha, de 599 a 636, Isidoro é o mais importante escritor do século VII. É um dos elos que unem a Antiguidade à Idade Média. Isidoro escreveu tratados exegéticos, teológicos e litúrgicos. Sua obra mais importante é o *Livro das origens ou das etimologias*. Seus conhecimentos enciclopédicos valeram-lhe admiração por toda a Idade Média.

²² Papa Gregório I, conhecido como Gregório Magno ou Gregório, o Grande foi papa entre 3 de setembro de 590 e sua morte, em 12 de março de 604. Foi o primeiro papa a ter sido monge antes do pontificado.

considera, por exemplo, que a amargura é resultado do rancor, diferentemente de Gregório, para quem o rancor não se refere ao ódio, mas à indignação.

Isidoro também considera na *Suma Teológica* de Tomás de Aquino:

[...] A *ociosidade* e a *indolência* reduzem-se ao torpor a respeito dos mandamentos: o ocioso omite-os completamente, e o indolente cumpre-os com negligência. Os outros cinco vícios que Isidoro afirma nascer da acídia referem-se todos à divagação da alma por coisas proibidas. Esta, com efeito, quando se dissipa excessivamente em diferentes coisas, tem sua sede no cimo da alma, é chamada de *agitação do espírito*; quando se refere ao conhecimento, chama-se *curiosidade*; quando ao falar, chama-se *tagarelice*; quando se refere ao corpo, incapaz de permanecer num mesmo lugar, é chamada de *inquietação do corpo*, quando alguém, por movimentos desordenados dos membros, mostra a divagação da alma; quando se refere à diversidade de lugares, chama-se *instabilidade*. A instabilidade pode ser tomada por inconstância de propósitos (TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, II-II, q. 38, a. 4).

Os vícios capitais são portadores de outros vícios, que podemos chamar de ‘filhos’, cada um dos quais provém de maus hábitos, totalizando cerca de cinquenta outros vícios. Abordaremos somente os filhos da acídia, que são: desespero, pusilanimidade, torpor, rancor, malícia e divagação da mente.

Tomás de Aquino vincula a *curiositas* à dissipação do espírito, a filha primogênita da acídia que se manifesta pela inquietude e pela ação desenfreada. Da dissipação do espírito decorrem a indecisão, a tagarelice, a volubilidade de caráter, a insatisfação insaciável da curiosidade, entre outras.

A acídia seria aquela tristeza sonolenta do coração daquele que não se julga capaz de realizar aquilo para o que Deus o criou.

[...] A acídia manifesta-se assim, diz Tomás, primeiramente na *dissipação do espírito* (a sua segunda filha é o desespero e isto é muito elucidativo). A *dissipação do espírito*, manifesta-se, por sua vez, na tagarelice, na apetência indomável *de sair da torre do espírito e derramar-se no variado*, numa irrequietação interior, na inconstância da decisão e na volubilidade do caráter e, portanto, na insatisfação insaciável da curiositas (TOMÁS DE AQUINO, *Sobre o ensino (de magistro) e os sete pecados capitais*, p. 69, p. 1, l. 17).

Conhecer, na forma de *curiositas*, significa, ao mesmo tempo, a possibilidade de não possuir raízes. Entende-se que também existe a vontade,

porém uma vontade de não concretizar nada na vida. Apenas observar a vida, as pessoas, é algo que torna um homem 'vazio'.

[...] Pode significar que o homem perdeu a capacidade de habitar em si próprio; que ele, na fuga de si, avesso e entediado com a aridez de um interior queimado pelo desespero, procura [...] aquele bem que só a magnânima serenidade de um coração preparado para o sacrifício, portanto senhor de si, pode alcançar: a plenitude da existência, uma vida inteiramente vivida. E porque não há realmente vida na fonte profunda de sua essência, vai mendigando, como outra vez diz Heidegger, na *curiosidade que nada deixa inexplorado*, a garantia de uma fictícia *vida intensamente vivida* (TOMÁS DE AQUINO, *Sobre o ensino (de magistro) e os sete pecados capitais*, p. 69, p. 2, l. 4).

O segundo filho da acídia é o desespero. A ideia de que não conseguirá empreender algo bom e de que assim chegará ao abatimento gera o desespero, o tédio, o aborrecimento. A melancolia é vista como um desprezo pela vida, sendo, portanto, um pecado capital, já que se opõe à vontade de Deus. Esse desdém se torna uma atitude de descaso espiritual e de descaso nas ações cotidianas: não querer agir, pensar, não aprender, entre outros exemplos.

No século XIII, ao tratar do pecado, Tomás de Aquino se preocupava com a ordem e a organização da sociedade. Entendia que, para que o homem conseguisse viver em sociedade, precisava ter consciência de suas ações.

A sociedade precisava de algo que levasse o homem a se comportar de forma comedida nas relações sociais, pois se todos quisessem realizar seus desejos, suas vontades de maneira extrapolada, a sociedade poderia virar um caos. Assim, havia a necessidade de fazer com que eles se tolerassem.

Quando explica que os pecados capitais ou vícios capitais são opostos às virtudes necessárias para que o homem viva em sociedade, o autor está pensando no real. De sua perspectiva, as virtudes precisam prevalecer porque levariam o homem a se opor a quaisquer vícios, pois estes, sendo realizados concretamente, de acordo com as escolhas feitas, são uma ameaça à mente humana.

O vício restringe a liberdade do homem, condicionando-o a agir mal, ou seja, compromete alguns aspectos de sua conduta na sociedade, acarretando maus hábitos. O conceito de vício capital, no sentido de líder, chefe ou cabeça, implica que determinado vício capital impõe e comanda uma 'cadeia' de

finalidades e/ou motivações de vícios subordinados. Esses líderes são tratados por vícios e não pecados e, sendo vícios, são naturais.

Tomás de Aquino não se refere apenas aos sete pecados capitais em seu sentido de religiosidade, mas também no da condução e da organização da sociedade em prol do bem comum. Para viver em comum nas cidades, os homens precisavam de um ambiente de certa paz e, para isso, deviam ser tolerantes. O autor considera a prudência como uma das condições para que os indivíduos desenvolvam o espírito de tolerância. Como a prática da tolerância não era natural nos homens, ela necessitava ser ensinada por meio da prudência.

Podemos entender que o princípio para o homem não pecar está na razão. Os atos realizados de forma comedida não se caracterizam como pecado, o que leva a este estado é a extrapolação dos limites em virtude da falta de consciência ou de razão. A ira, entre outras paixões, é a que impede com mais evidência o uso da razão.

Para Tomás de Aquino, o pecado pode ser entendido como uma ação desordenada, resultante do abandono às regras da razão. Os pecados mais difíceis de ser submetidos à razão são os oriundos dos prazeres naturais, como o de beber e de comer. O ato de comer e de beber, em si, quando realizados com moderação e com a finalidade de manutenção da vida corpórea, não é pecado, porém, comer e beber de forma desenfreada e sem controle é prejudicial ao indivíduo, porque, nesse caso, este não age pela razão, mas pela paixão.

De acordo com Tomás de Aquino, o pecado pode decorrer de quatro maneiras. Primeiro, pela supressão da graça, a responsável por manter o homem afastado do pecado. Se o pecado elimina a graça, causa outros pecados. Segundo, um pecado pode causar outro, a modo de inclinação, podendo se tornar hábito. Terceiro, um pecado pode causar outro por meio da matéria: a gula, por exemplo, oferece meios para que ocorram a luxúria e a avareza, o que pode causar discórdias. Quarto, o homem quer o fim de um pecado, mas acaba cometendo outro. Por exemplo, a avareza que causa a fraude.

[...] A virtude – como também seu oposto: o vício – é um hábito naturalmente, a virtude é hábito bom; e o vício, mau). [...] o verdadeiro sentido do hábito, o que lhe dá Tomás, [...] é pura e simplesmente uma qualidade adquirida (auto-adquirida e

livremente desenvolvida) que facilita e aperfeiçoa a ação e aperfeiçoa também o próprio homem (LAUAND, 1998, p. 286).

A doutrina dos vícios é uma forma de organizar a realidade concreta que teve origem com João Cassiano e Gregório Magno²³ e conclusão com Tomás de Aquino. Os vícios capitais foram enumerados por Tomás de Aquino: vaidade, avareza, inveja, ira, luxúria, gula e acídia.

Na Idade Média, a luxúria era condenada pela doutrina cristã. Segundo Tomás de Aquino, quando a luxúria prevalece, a razão se torna ausente e a vontade predomina, isto é, esse vício faz com que o homem perca a consciência do problema. Assim, tanto a luxúria quanto a gula pertenceriam às coisas sensíveis porque seus prazeres estão presentes no tato (comidas e prazeres eróticos) e, por isso, são consideradas vícios capitais.

A soberba relaciona-se à superioridade da honra e da glória, podendo ser encontrada em qualquer outro pecado. Decorrentes dela, encontram-se os sete vícios capitais, sendo a vaidade o que lhe é mais próximo.

A acídia é resultado de uma ação humana e sendo ela uma vontade, pode interferir na vida do outro. Como uma ação do intelecto agente, ela é de responsabilidade do sujeito que a pratica.

Para entendermos melhor esse vício e suas consequências, consideramos importante abordar a Questão 38 da *Suma Teológica* que se refere propriamente à acídia. Abordaremos também outras questões relacionadas ao intelecto e à vontade, tendo em vista o andamento e o entendimento do trabalho. Como a acídia é uma vontade, o intelecto se torna essencial para racionalidade do homem, tornando-o capaz de sair desse vício ao fazer suas escolhas.

Na referida Questão 38, Tomás de Aquino descreve a acídia como um vício que desencadeia certo desgosto pela ação, embora seja uma vontade. Quando realizamos uma determinada ação permanecendo na acídia, não conseguimos a perfeição em sua concretização, em virtude de nossa má vontade em realizar tal ato. Por exemplo, quando nos dedicamos a um exercício de matemática, as contas mais fáceis são realizadas rapidamente, enquanto as difíceis necessitam de mais tempo, já que sua solução exige concentração e utilização de

²³ Nascido por volta de 540. Foi prefeito de Roma por volta de 570, porém renunciou para se tornar monge. Em 590, tornou-se bispo de Roma e papa, de 590 a 604.

conhecimento anterior. Por isso, muitas vezes, o ‘trabalho’ é finalizado com negligência.

Na Questão 15 da *Suma Teológica*, primeira seção da segunda parte, intitulada O consentimento, o autor trata da relação entre intelecto e vontade. Para Tomás de Aquino, o homem possui essas duas potências: a primeira relaciona-se ao conhecimento; a segunda é a que leva o homem a agir. Ambas devem estar relacionadas, pois ao agir o homem deve pensar por meio da razão.

O intelecto é uma potência, que, portanto, precisa ser desenvolvida para se tornar ato. Ao se tornar ato, o intelecto determinará a natureza moral do homem.

Para Tomás, a moral é o ser do homem doutrina sobre o que o homem é e está chamando a ser. A moral é entendida como um processo de aperfeiçoamento, de auto-realização do homem; um processo levado a cabo livre e responsavelmente e que incide sobre o nível mais fundamental, o do ser-homem [...] (LAUAND, 1998, p. 285).

As ações humanas são de responsabilidade do indivíduo, pois, pelo intelecto, ele determina seu agir. Assim, fundamenta-se a ideia de responsabilidade independentemente de a ação ser boa ou má. Dessa forma, a relação entre o intelecto e a vontade tem como fim que os vícios e a acídia, em particular, não se manifestem no comportamento humano.

A questão 46 da Seção II da *Suma Teológica* refere-se à ira. O autor a considera como os demais pecados, ou seja, ela só se torna pecado quando falta o uso da razão. A razão é comparada ao equilíbrio de uma constituição física e, portanto, define se o homem praticará ou não pecado. O pecado sempre está à margem da razão, podendo ser entendido como uma ação desordenada acarretada pelo abandono das regras da razão.

Segundo Tomás de Aquino, todo pecado se fundamenta em algum desejo natural. O homem, ao seguir tal desejo, se aproxima da bondade divina, porém quando o desejo é distorcido pela soberba torna-se pecado.

A acídia, como uma tristeza espiritual que imobiliza o homem, é portadora de um mal que pode ser fonte de outros males. De acordo com Schulz (2011), a acídia, chamada de *tristitia* por Gregório Magno, era um vício considerado grave por causa da falta de ânimo para seguir a missão destinada por Deus ao homem. Quando foi renomeado de preguiça, esse pecado foi perdendo seu significado.

Assim, a acídia ia deixando de ser um vício espiritual para se tornar um vício carnal, chamado de preguiça.

Assim como o homem realiza muitas ações para chegar ao prazer, faz muitas coisas por causa da tristeza e essa tristeza, conhecida como acídia, é um vício capital. Tomás de Aquino, com base em Gregório Magno, afirma que o homem, para não permanecer por muito tempo em tristeza e sair dessa condição, procura o que lhe agrada. Essa busca para sair da tristeza pode ser pela alegria do corpo ou do espírito; caso não alcance a alegria espiritual, o homem busca a alegria corporal.

A busca da alegria espiritual se dá pelos fins e meios. “[...] A fuga do fim se dá pelo desespero. Já a fuga dos bens que conduzem ao fim dá-se pela pusilanimidade”²⁴ [...] (TOMÁS DE AQUINO, *Sobre o ensino (de magistro) e os sete pecados capitais*, p. 94, p. 4, l. 2).

A luta contra os bens do espírito²⁵ que entristecem é chamada de rancor, no sentido de desprezo, e de malícia, quando se amplia aos próprios bens espirituais. Quando o homem não se importa com a alegria espiritual e pensa apenas nos prazeres exteriores, acontece o que é chamado de divagação da mente.

Por volta dos séculos XI e XII, a acídia era atribuída àqueles que ganhavam dinheiro pelo trabalho dos outros. Já nos séculos posteriores, com o crescimento das cidades e a consolidação da burguesia, era a falta de ânimo que surgia como problema.

[...] a substituição da acídia pela preguiça parece realmente um empobrecimento, uma vez que, como veremos, a acídia medieval – e os pecados dela derivados – propiciam uma chave extraordinária precisamente para a compreensão do desespero do homem contemporâneo (TOMÁS DE AQUINO, *Sobre o ensino (de magistro) e os sete pecados capitais*, p. 66, p. 5, l. 7).

Constatamos que, por força do pensamento intelectual, o homem é responsável por sua liberdade. Para conquistá-la, tanto em relação aos seus senhores quanto no sentido intelectual, os homens medievais possuíam o livre-arbítrio. “Ora, é na própria razão da vontade, que se situa na razão, segundo o

²⁴ Nos termos atuais, pusilanimidade quer dizer covardia.

²⁵ Os bens espirituais são verdadeiros bens, mais precisamente as virtudes. A acídia tem por si caráter de pecado.

filósofo, visar ao bem racional, para o qual toda virtude se ordena, porque cada coisa, naturalmente, deseja o próprio bem” (TOMÁS DE AQUINO, *Sobre o ensino (de magistro) e os sete pecados capitais*, p. 112, p. 4, l. 5).

Assim, Tomás de Aquino ressalta que o conhecimento é fundamental na formação das atitudes dos homens. Por meio da educação, eles aprendem a pensar de maneira reflexiva, entender o funcionamento da sociedade e, assim, poder fazer parte dela como sujeitos. “[...] Afinal, o conhecimento da realidade é, para Tomás, o objetivo da educação, e mais, a própria realização do homem” (LAUAND, 1998, p. 303). Para Tomás de Aquino, a virtude da prudência é essencial, pois versa sobre ações no ‘aqui e agora’.

Partindo do princípio de que os seres humanos, ao contrário dos animais, têm a capacidade intelectual ou do entendimento e considerando que a ciência tem como objeto a essência das coisas, sendo universal e necessária, ele salienta que as diferentes formas de saber nos dão diferentes ciências.

Tomás de Aquino, em sua obra *A prudência: a virtude da decisão certa*, põe em evidência que ‘prudência’ significa ver a realidade e, com base nela, decidir corretamente. Além do sentido de ver a realidade, Tomás de Aquino acrescenta o de realidade transformada em ação, ou seja, de nada adianta sabermos o que é bom se não realizamos as ações que convergem para esse bem.

Com base na prudência, podemos examinar as memórias do passado e as circunstâncias do presente para podermos tomar uma boa decisão. A virtude da prudência indica que cada pessoa é responsável pelas decisões que toma para atingir um fim determinado. Sendo a prudência a reta razão aplicada ao agir, é necessário que seu processo decorra da inteligência. Por isso, a circunspecção acompanha a prudência, tornando-se um momento para que o homem avalie o que conduz ao fim em função das circunstâncias.

4.2. QUESTÕES DA SUMA TEOLÓGICA QUE ABORDAM A VONTADE

A abordagem das questões referentes à vontade tem como finalidade entender melhor a concepção de Tomás de Aquino a respeito do tema. Neste item, consideramos relevante analisar alguns de seus artigos sobre o intelecto, a vontade e o livre-arbítrio, potências importantes para as ações humanas. Nas questões sobre a vontade e o intelecto, essenciais para o crescimento do homem e da sociedade, encontramos elementos importantes para entender a acídia, pois, em seus termos, os atos humanos são provenientes da razão e essa razão é consciente. Com base em tal conhecimento, podemos refletir sobre nosso agir e nosso pensar, tomando consciência de nossas ações. Entendemos que a inteligência é o que deve embasar o agir humano; com base nela podemos agir conscientemente.

Da *Suma Teológica*, selecionamos para análise as questões que tratam da vontade: Questão 8 – ‘A vontade e seu objeto, na qual o autor considera os atos voluntários em especial’; Questão 9 – ‘O que move a vontade’, onde ele examina os principais fatores que podem auxiliar o movimento voluntário e, por conseguinte, a agir sobre a vontade; Questão 10 – ‘O modo de mover-se da vontade’, na qual ele considera o modo pelo qual a vontade se move; e a Questão 82 – ‘A vontade’.

A Questão 8 é composta de três artigos. No primeiro, intitulado ‘A vontade é somente do bem?’, o teólogo-filósofo esclarece que a vontade é um apetite racional e que pertence somente ao bem. “[...] A razão disto está em que o apetite nada mais é do que a inclinação daquele que deseja alguma coisa. Ora, nenhuma coisa se inclina senão para algo semelhante e conveniente a si [...]” (TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 8, a. 1). Segundo ele, tanto o apetite sensitivo e racional quanto o intelectivo se chamam vontade. Para que a vontade tenda para algo, não é necessário que seja o bem da coisa, mas que seja apreendida a razão do bem.

Por isso, o autor esclarece que a vontade pode se referir ao bem e ao mal; bem quando a desejamos e mal quando a rejeitamos. “[...] A fuga, ou rejeição do mal, antes se denomina *não querer*. Assim como a vontade é do bem, não querer é do mal” (TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 8, a. 1).

Nessas questões, ele nos esclarece que o homem, por meio do uso da razão ou não, e com a vontade ou não, irá determinar suas ações. Assim, ao

tratar da acídia, fruto da vontade consciente, ele a associa ao uso da razão, pois nossas ações são provenientes da razão, da ação consciente. Portanto, entendemos que a acídia é uma ação do intelecto agente.

Do ponto de vista do autor, para a realização dos atos humanos, a vontade consciente envolve duas faculdades: a da vontade que nos move a agir e a da inteligência/ razão, que nos torna capazes de tomar uma decisão e de agir mediante a racionalidade. Desse modo, o homem pode agir tendo domínio dos seus atos.

No segundo artigo, intitulado ‘A vontade é somente do fim ou também daquilo que é para o fim?’, o autor afirma que a vontade é a potência do que queremos, é o ato da vontade. A vontade enquanto potência se abre tanto para o fim quanto para aquilo que está para o fim. As coisas que são para o fim não são boas por si, mas sim pelo fim a que se quer chegar; assim, a vontade se dirige ao fim. Portanto, na noção de busca do bem, o que Tomás de Aquino considera essencial é a finalidade. Entendemos então que a vontade pode nos levar a vários atos, que, embora sejam desejados, devem ser objetos de escolha. Então, para se realizar, a vontade exige diversos atos e somente pela razão é que o homem pode analisar o que considera certo e escolher.

No terceiro e último artigo, intitulado ‘Move-se a vontade pelo mesmo ato para o fim e para aquilo que é para o fim?’, Tomás de Aquino explica que a vontade é levada ao fim de duas maneiras: primeiro, por si mesma; segundo, pelas coisas que são para o fim. Em ambos os casos, é levada ao fim pela razão: “[...] no movimento da vontade [...] é pelo fim que a vontade chega a querer as coisas que são para o fim [...]” (TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 8, a. 3).

A Questão 9, ‘O que move a vontade’, é analisada em seis artigos. No primeiro, intitulado ‘A vontade é movida pelo intelecto?’, ele esclarece que a vontade move outras potências da alma para os seus atos, pois usamos as outras potências quando queremos. Portanto, para o mestre Tomás de Aquino, o intelecto move a vontade: é por meio do intelecto que se apreende o verdadeiro, ou seja, o conhecimento, e é por meio da vontade que se concretiza a ação do homem. Ou seja, tanto o intelecto quanto a vontade agem um sobre o outro.

[...] deve-se dizer que a vontade move o intelecto quanto ao exercício do ato, porque também o verdadeiro que faz a perfeição do intelecto, está contido sob o bem universal como um bem particular. Mas, quanto á determinação do ato, que procede da parte do objeto, o intelecto move a vontade, porque o mesmo bem é apreendido segundo uma razão especial compreendida sob a razão universal de verdadeiro. Por isso, fica evidente que não é o mesmo o movente e o movido sob o mesmo aspecto (TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 9, a. 1).

No segundo artigo, intitulado ‘A vontade é movida pelo apetite sensitivo?’, o teólogo-filósofo esclarece que o apetite sensitivo (potência particular do homem) move a vontade segundo a paixão. Quando está sob o feito de uma paixão o homem vê como conveniente para si o que não veria sem a paixão. O autor argumenta com o seguinte exemplo: o que parece bom a um homem enraivecido não o será para aquele que está tranquilo. “[...] A vontade é absolutamente superior ao apetite sensitivo, mas quanto àquilo em que domina a paixão, enquanto está submetida à paixão, prevalece o apetite sensitivo [...]” (TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 9, a. 2).

No terceiro artigo, intitulado ‘Move-se a vontade a si mesma?’, ele explica que o intelecto faz conhecer o princípio, reduzindo de potência a ato. Como conhece as conclusões, move-se a si mesmo, pois, pelo intelecto, a vontade é movida mediante a razão. O mesmo acontece com a vontade, que move a si mesma para querer aquilo que é para o fim.

No quarto artigo, intitulado ‘A vontade se move por um princípio exterior?’, o mestre afirma que, se a vontade é movida por um objeto, pode ser movida por algo exterior. Para o primeiro movimento da vontade, ela parte da intuição de um movente exterior.

No quinto artigo, intitulado ‘A vontade é movida por corpo celeste?’, ele considera que os corpos celestes podem influenciar a vontade humana.

No sexto artigo, intitulado ‘A vontade é movida só por Deus como princípio exterior?’, Tomás de Aquino declara que a causa da vontade não pode ser outra senão Deus, que é o bem universal.

A Questão 10, intitulada ‘O modo de mover-se da vontade’, é composta por quatro artigos. No primeiro, intitulado A vontade é movida naturalmente para alguma coisa?, o autor afirma que, pela vontade, desejamos não somente o que pertence à potência da vontade, mas também aquilo que pertence a cada uma

das potências e ao homem todo. Portanto, não queremos somente o objeto da vontade, mas as coisas que convêm às outras potências, “[...] como o conhecimento da verdade que convém ao intelecto, como o ser e o viver, e outras coisas que se referem à constituição natural, tudo isso está compreendido no objeto da vontade [...]” (TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 10, a. 1).

No segundo artigo, intitulado ‘A vontade é movida necessariamente por seu objeto?’, o teólogo-filósofo esclarece que há dois tipos de vontade: no primeiro, a vontade é movida pelo exercício do ato; no segundo, pelo objeto. No movimento de uma potência por seu objeto, deve-se considerar a razão pela qual ela se move. Por exemplo, a construção de mesas e cadeiras tem como fim satisfazer a necessidade de um local próprio para se sentar, para se alimentar, para estudar, ou seja, várias finalidades podem ocasionar essa construção.

No terceiro artigo, intitulado ‘A vontade é movida necessariamente pelo apetite sensitivo?’, ele conclui que a paixão do apetite sensitivo move a vontade pelo objeto; assim, um homem disposto pela paixão julga ser conveniente e bom, mas, fora da paixão, não julgaria.

No quarto artigo, intitulado ‘A vontade é movida necessariamente pelo princípio exterior que é Deus?’, ele afirma que a vontade não é determinada por apenas uma coisa, mas pode se referir a muitas, por isso Deus as move.

Na Questão 82, Tomás de Aquino analisa a vontade em cinco artigos. No primeiro, intitulado ‘A vontade deseja alguma coisa de maneira necessária?’, o teólogo-filósofo esclarece que a palavra ‘necessidade’ pode significar muitas coisas, porém, quando se declara que algo é necessário, o sentido é aquilo que não pode não ser. Assim, ele diferencia uma causa com um princípio intrínseco de uma causa com princípio extrínseco: a primeira, denomina utilidade; a segunda, coação. Ele entende coação como uma necessidade contrária à vontade, já que esta se inclina a algo por um ato voluntário; como dito, a coação não é um ato voluntário, portanto não é uma vontade. A vontade, segundo ele, é um desejo de realizar ou não algo, de acordo com as próprias escolhas, ou seja, somente aquele que é provido de vontade pode agir voluntariamente.

Podemos nos pautar em suas formulações para pensar o caso da educação atualmente, pois, ao afirmar que os homens são dotados de vontade e podem agir voluntariamente, o teólogo-filósofo deixa claro que tudo depende de

nossa vontade. Um professor que ensina, um aluno que aprende são exemplos disso. Já a coação obriga-nos a realizar o que não queremos, já que outras pessoas podem decidir por nós quais serão nossos atos. Tomás de Aquino analisa a vontade como uma potência que precisa ser formada e, no processo educativo, acontece exatamente isso, o desenvolvimento da potência em ato.

Nesse mesmo artigo, ele explica que a bem-aventurança é o fim último da vontade. Ou seja, a vontade é uma faculdade que leva o homem a agir para atingir seu fim, que é a bem-aventurança; é o movimento da vontade que faz com ele se incline para algo. Para alcançar esse fim, não basta desejar chegar até ele, é preciso agir.

[...] E porque a bem-aventurança é um bem próprio do homem, são mais próximos da bem-aventurança os atos que são propriamente humanos do que os atos que são comuns ao homem e aos outros animais. Portanto, primeiro devem-se considerar os atos que são próprios do homem; em seguida os atos que são comuns ao homem e aos outros animais e se chama paixões da alma (TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 82, a. 1).

De acordo com Lacoste (2004), o conceito de bem aventurança em Tomás de Aquino remete ao estado de perfeição do homem. Esta perfeição se dá com a contemplação de Deus, que pode e deve aparecer na vida humana, em nossas escolhas e em nossas ações pela vontade. Portanto, “[...] deve-se dizer que somos senhores de nossos atos enquanto podemos escolher isso ou aquilo. A escolha não versa sobre o fim, ela versa sobre os meios para o fim [...]” (TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 82, a. 1).

Consideramos importante nos apoiarmos em Aristóteles para complementar nossa observação a respeito do primeiro artigo da Questão 82, tendo em vista a ‘combinação’ da filosofia de Aristóteles com a doutrina católica e, unindo a fé e a razão, a *Suma Teológica*. Assim, também não deliberamos acerca de fins, mas acerca de meios. “[...] Um médico não delibera se irá curar seu paciente, ou um orador se irá convencer seus ouvintes, [...] [essas pessoas] tomam algum fim por certo e consideram como e por quais meios esse fim pode ser atingido [...]” (*Ética a Nicômaco*, III, 3, § 4).

Podemos dizer que o objeto da vontade deliberada e o objeto da escolha são os mesmos, pois:

[...] o objeto da escolha é alguma coisa sob nosso poder que depois da deliberação desejamos, a escolha será um desejo deliberado de coisas em nosso poder, pois primeiramente deliberamos, em seguida selecionamos e finalmente fixamos nosso desejo de acordo com o resultado de nossa deliberação (*Ética a Nicômaco*, III, 3, § 8).

A vontade deliberada é um processo da ação humana; por isso, Tomás de Aquino afirma que, pela deliberação, nós consideramos o que almejamos e determinamos o que podemos fazer, segundo nossas possibilidades. Assim, quando tomamos consciência das coisas que nos agradam, procedemos às nossas escolhas.

Parece, portanto, [...] que cabe à deliberação descobrir as ações a serem realizadas dentro da esfera do próprio poder do agente, e todas as nossas ações visam a fins (finalidades) que são distintos delas mesmas [...] (*Ética a Nicômaco*, III, 3, § 6).

No segundo Artigo, intitulado ‘A vontade quer necessariamente tudo o que ela quer?’, Tomás de Aquino afirma que a vontade deseja o fim último, ou seja, a bem-aventurança, como dito no artigo anterior. Quando o autor se refere à bem-aventurança, ressalta a busca de Deus pelo homem, evidenciando, portanto, que a vontade não quer necessariamente tudo o que ela quer.

No terceiro artigo, intitulado ‘A vontade é uma potência superior ao intelecto?’, ele explica que o intelecto é superior à vontade quando os dois são considerados em si mesmos: “[...] como a razão própria de uma potência está na relação com o objeto, resulta que o intelecto, em si mesmo e absolutamente, é uma potência superior e mais nobre que a vontade” (TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 82, a. 3). Pelo intelecto, podemos conhecer o que queremos e fazer as escolhas que nos agradam; a vontade nos conduz a realizar tal ação. O processo educativo faz com que, com o passar do tempo, tenhamos condições para fazer isso.

No quarto artigo, intitulado ‘A vontade move o intelecto?’, o teólogo-filósofo declara que o intelecto move a vontade e que ambos devem estar relacionados ao tratar da ação humana. No quinto e último artigo, intitulado Devem-se distinguir a potência irascível e a concupiscível no apetite superior?, Tomás de Aquino afirma que a vontade possui tanto a potência irascível quanto a concupiscível.

Suas explicações sobre a vontade ajudam-nos a compreender suas reflexões sobre o homem e sobre a sociedade, já que, como o homem possui o intelecto, ele se torna responsável pelas escolhas que determinarão suas ações. Assim, por meio de sua vontade, ele atingirá um fim que poderá interferir não somente em sua vida, mas também na vida de outro. Essas interferências podem ser boas ou não; o que determinará isso são suas ações, que, pelo uso da razão, foram pensadas antes de ser concretizadas. Conforme Tomás de Aquino, o homem é um ser dotado de razão e então é responsável pelos seus atos. Então, a acídia, sendo uma vontade, interfere diretamente na razão, pois o homem dotado de razão e intelecto é capaz de realizar escolhas que consideram importantes para si, como permanecer na acídia, por exemplo, como também, é capaz de não permanecer nela.

É por meio do intelecto ou da razão que se move ou não a vontade. “Ora, é sempre em vista do objeto que se considera a razão própria de uma potência” (TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 82, a. 5). A libertação das comunas, por exemplo, só ocorreu de fato quando os homens lutaram contra a tirania dos seus senhores para se governarem.

A vontade, pois, se move tanto para o fim, como para aquilo que é para o fim. Primeiramente, portanto, devem-se considerar os atos da vontade pelos quais ela se move para aquilo que é para o fim. Os atos da vontade para o fim parecem ser três: querer, gozar, tender (TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 82, a. 5).

Segundo Tomás de Aquino, para que o homem tenha um fim estabelecido, uma finalidade, uma utilidade, a vontade deve ser apreendida na razão do bem. Por fim, a vontade é que move o intelecto quanto ao ato, e é por meio dela que o homem possui o querer e o não querer.

A boa vontade de intenção ocorre quando ela está de acordo com a vontade divina. “[...] Pois é frequente que alguém aja com boa intenção, mas [...] Como no caso de alguém que furtasse para alimentar um pobre. A intenção é reta, mas falta a devida retidão da vontade [...]” (LAUAND, 1998, p. 309).

CONCLUSÃO

Neste trabalho, com foco na Questão 38, intitulada 'A acídia' da *Suma Teológica* de Tomás de Aquino, analisamos os aspectos que podem interferir no uso da razão nos atos humanos nas cidades no século XIII. Refletimos também sobre a forma como o homem se comporta diante de tal vício, tentando compreender alguns aspectos do processo educativo medieval. Embora tenhamos estudado a obra e a vida de Tomás de Aquino de maneira breve, percebemos o valor pedagógico de seus escritos na formação de estudantes, assim como na sociedade em que ele viveu.

Segundo os autores analisados, a maior parte das obras de Tomás de Aquino foram destinadas à atividade acadêmica e também foram escritas obras que não estavam restritas ao ensino teológico. Porém, em ambas, o dominicano Tomás de Aquino se posicionava em relação à instrução de seus alunos. Na *Suma Teológica*, por exemplo, ele demonstra preocupação com os estudantes de teologia, razão pela qual ele a escreveu como um manual que colocaria à disposição deles um método que favorecesse seu progresso científico.

Com base nos resultados da análise exposta nos capítulos dois, três e quatro deste trabalho, podemos afirmar que, em sua tarefa docente, em seus escritos e em suas aulas na Universidade de Paris, o filósofo-teólogo Tomás de Aquino deixou um legado de alto valor educacional. Para cumprir sua função pedagógica, abordou temas importantes de sua época, como os pecados, os vícios, a vontade, o livre-arbítrio, o intelecto, enfim, os atos humanos. Seu objetivo era contribuir para a formação educativa da sociedade.

O estudo de algumas questões da *Suma Teológica* de Tomás de Aquino, além de outras obras de autores como Santo Agostinho e Emile Durkheim, entre outros, permitiu uma melhor compreensão do período histórico, dos hábitos, atitudes, costumes e aspectos educacionais da época em que viveram. No caso das escolas, por exemplo, pudemos analisar as diferentes finalidades que tiveram no decorrer do tempo, especialmente as escolas monásticas, laicas e as universidades. Esse contato com o conhecimento e com a história medieval levou-nos a rever o presente como um período que faz com que nos encontremos

com o passado. Isso acaba enriquecendo nossa vivência atual, porque, ao falar do homem medieval, estamos de certa forma falando de nós mesmos.

Tomás de Aquino dedicou-se a transmitir para a sociedade de seu tempo seus conhecimentos e suas informações de estudo de muitos anos, tornando-se um filósofo-teólogo muito importante na transmissão de saberes. Ele refletiu sobre sua época, sobre a sociedade, cujos costumes se caracterizavam pela falta de regras e por hábitos rudes. Ao tratar dos vícios, ele demonstra que existia uma maneira de controlá-los de forma a organizar a sociedade em prol do bem comum, uma maneira de comeder o comportamento dos homens no espaço público, ou seja, ele pensa na ação do homem na sociedade e na disposição para educar os homens para o convívio social.

A pesquisa que realizamos foi importante para entendermos que a acídia é prejudicial ao comportamento do homem, pois, mesmo sendo uma ação do intelecto agente, ou seja, proveniente do uso da razão, que é consciente, ela é de responsabilidade do sujeito que a pratica. Tomás de Aquino demonstra, por meio de suas reflexões sobre esse vício, que a ação do homem pode ou não prejudicar o outro. Dessa maneira, nosso comportamento se demonstra por meio da nossa atuação na sociedade.

A forma como Tomás de Aquino aborda as questões do intelecto é importante para o entendimento de que nossa atuação está associada ao uso da razão. Por isso, nosso intuito é entender o comportamento humano partindo de uma discussão atual: qual o limite da racionalidade, do uso da razão em uma sala de aula, por exemplo? Isso, porque, com base no autor, entendemos que a vontade é que leva o homem a agir, ao passo que, por meio do intelecto, ele fará as escolhas de maneira inteligente.

Ambas, devem estar juntas, porque a racionalidade é responsável pelas mudanças na sociedade e a mudança só é possível quando se conhece a verdade, ou melhor, quando se tem conhecimento. Então, o que as pessoas fazem é proveniente da razão e essa razão é consciente, mesmo tratando da acídia. Esta pode prejudicar o processo da sociedade, da educação; enfim, todos somos responsáveis por algo e são as nossas vontades que irão delimitar nossas escolhas.

Ao pensar na educação enquanto discorreremos sobre nosso objeto, questionamos: como é que os professores têm acídia, mesmo tendo razão. Os profissionais da educação devem agir de fato na aprendizagem dos alunos, intervir no processo de ensino. Conforme Tomás de Aquino, o indivíduo torna-se responsável por seus atos: tanto o agir conforme o apetite sensível²⁶ quanto o agir conforme a razão dependem dele.

Desse modo, para ensinar, o professor deve dar ênfase ao convívio social, verificando o comportamento dos alunos em relação às suas vontades; não deve julgá-los, mas orientá-los para um convívio justo, ao mesmo tempo em que incute o conhecimento no aluno, não no sentido de passar o mesmo conhecimento que está no professor para o aluno e sim no de produzir, passando de potência para ato um conhecimento semelhante ao que há no professor.

[...] Ora, o processo pelo qual a razão chega ao conhecimento mediante a descoberta de coisas desconhecidas consiste em aplicar princípios gerais evidentes a determinadas matérias e daí chegar a algumas conclusões particulares, e destas, por sua vez, chegar a outras etc. E é por isto que se diz que o professor ensina o aluno: porque este processo da razão – que a razão natural faz em si – é proposto de fora pelo professor por meio de sinais, e assim a razão do aluno – por meio do que lhe é proposto como certos instrumentos de ajuda – atinge o conhecimento do que ignorava [...] (TOMÁS DE AQUINO, *Sobre o ensino (de magistro) e os sete pecados capitais*, p. 32, p. 11, l. 1).

Entendemos que o professor é um mediador de saberes na relação com o aluno, pois, além de ensinar, também pode conduzir seu comportamento, ou seja, voltar o olhar de cada um deles para uma reflexão crítica dos acontecimentos.

Deixar de cumprir seu trabalho, que é a instrução de alunos, significa uma perda não somente para o professor, mas também para o aluno, que deixa de aprender conteúdos importantes que farão falta em um determinado momento de sua vida. Assim, o professor que deixa de cumprir com suas obrigações docentes não está agindo de maneira correta, pois, mesmo com a razão, ele sabe que suas escolhas, boas ou não, poderão afetar a vida de seus alunos.

A aprendizagem dos alunos é o que o professor deve almejar. Porém, no decorrer das atividades, podem acontecer alguns imprevistos, como, por exemplo,

²⁶ O apetite sensível é próprio da natureza animada que possui sentidos, cuja inclinação é apreendida pelos órgãos dos sentidos (TOMÁS DE AQUINO, *O apetite do bem e a vontade*, p. 22, § 4).

difficuldade dos alunos para se concentrar em uma determinada matéria ou até mesmo dificuldade de aprender determinado conteúdo, enfim, imprevistos que o professor deve saber resolver. Quando falamos ‘deve’, estamos considerando que o professor é um sujeito consciente, sendo impossível que ele não tenha uma ação consciente para encaminhar tais dificuldades ou imprevistos, ou seja, como um profissional da docência, ele precisa resolver para que os alunos aprendam.

Ao embasar nosso tema da pesquisa, destacamos a questão do intelecto agente na acídia, ou seja, a acídia é uma ação do intelecto agente e, como tal, é de responsabilidade do sujeito que pratica.

[...] Nesse sentido, o docente deve se preparar muito bem para que a sua intenção se realize e deve, sobretudo, agir racionalmente para que as paixões não interfiram inconvenientemente em suas ações. Como podemos verificar, o caminho entre a intenção e a execução é complexo e as paixões, bem como a relação entre intelecto e vontade, são seus elementos essenciais (SANTIN, 2012, p. 69).

Considerando o estudo das questões desenvolvidas por Tomás de Aquino na *Suma Teológica*, reiteramos que compete ao adulto a responsabilidade pelo ato de educar, ainda mais crianças que estão em formação e que serão o futuro de nossas gerações.

Ao final, queremos ressaltar que, em sua época, Tomás de Aquino se preocupou com a educação; dedicando-se a enfrentar as mudanças necessárias à sociedade, caracterizou a vontade e o intelecto como potências essenciais para a busca do conhecimento, uma vez que o homem, pela razão, deve agir com inteligência.

REFERÊNCIAS

ABELARDO, Pedro. Sic et non. In: DE BONI, Luis Alberto. **Filosofia medieval**: textos: Porto Alegre: Edipucrs, 2005. p. 115-130.

_____. In: WIKIPÉDIA: a enciclopédia livre. Disponível em: <<https://pt.wikipedia.org/wiki/Abelard>>. Acesso em: 2 fev. 2017.

AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona. **A cidade de Deus**. Tradução e transcrições de J. Dias Pereira. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2000. v. II.

_____. **A cidade de Deus**. Tradução e transcrições de J. Dias Pereira. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2000. v. III.

_____. **A doutrina cristã**: manual de exegese e formação cristã. Tradução Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Edições Paulina, 1991.

_____. **O livre-arbítrio**. Tradução Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos**. Tradução Mário da Gama Kury. Brasília, DF: UnB, 1985.

_____. **Ética a Nicômaco**. 3. ed. Tradução Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2009.

BARROS, José D' Assunção. Os campos da história: uma introdução às especialidades da história. **Revista HISTEDBR On-line**, Campinas, n. 16, p. 17-35, 2004. Disponível em: <http://www.histedbr.fe.unicamp.br/revista/revis/revis16/art3_16.pdf >. Acesso em: 05 jan. 2017.

BLACKBURN, Simon. **Dicionário Oxford de filosofia**. Tradução Desidério Murcho. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

BLOCH, Marc. **Apologia da história, ou, O ofício de historiador**. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BOVETO, Lais. **Os 'filhos dos planetas' no Medieval Housebook**: análise do conceito de hábito na história da educação. 2013. 143 f. Dissertação (Mestrado)-Universidade Estadual de Maringá, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Programa de Pós-Graduação em Educação, Maringá, 2013.

CHENU, Marie Dominique. **Santo Tomás de Aquino e a teologia**. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1967.

DUBY, George. **As três ordens ou o imaginário do feudalismo**. 2. ed. Tradução Maria Helena Costa Dias. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

DURKHEIM, Emile. **A evolução pedagógica**. Tradução Bruno Charles Magne. Porto Alegre: Artes Médicas, 1995.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**: uma história dos costumes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994. v. 1.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. **A Idade Média**: nascimento do Ocidente. 2. ed. rev. e ampl. São Paulo: Brasiliense, 2001.

GRABMANN, Martinho. **A filosofia da cultura de Santo Tomás de Aquino**. Petrópolis: Vozes, 1946.

_____. **Introdução à Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino**. Petrópolis: Vozes, 1959.

GUIZOT, François. **Formação do Terceiro Estado as comunas**: coletânea de textos de François Guizot, Augustin Thierry, Prosper de Barante. Tradução Terezinha Oliveira e Claudinei Magno Magre Mendes. Maringá: Eduem, 2005.

KONO, Divania Luiza Rodrigues. **O conceito de memória na obra filosófica de Alberto Magno e seu significado para a educação**. 2015. 152 f. Tese (Doutorado)-Universidade Estadual de Maringá, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Programa de Pós-Graduação em Educação, Maringá, 2015.

LAUAND, Luiz Jean. **Cultura e educação na Idade Média**: textos do século V ao XIII. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. **Educação, teatro e matemática medievais**. São Paulo: Perspectiva, 1986.

LE GOFF, Jacques. **A bolsa e a vida**: a usura na Idade Média. Tradução Rogério Silveira Muio. São Paulo: Brasiliense, 2004.

_____. **Mercadores e banqueiros na Idade Média**. Tradução Lilian Escorel de Carvalho. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

_____. **O nascimento do purgatório**. São Paulo: Estampa, 1993.

_____. **Por amor às cidades**: conversações com Jean Lebrun. Tradução Reginaldo Carmello Corrêa de Moraes. São Paulo: Fundação Editora Unesp, 1998.

_____. **As Raízes medievais da Europa**. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. **Uma longa Idade Média**. 3.ed. Tradução Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

NUNES, Ruy Afonso da Costa. **História da educação na Idade Média**. São Paulo: Edusp, 1979.

OLIVEIRA, Terezinha. **Escolástica**. São Paulo: Mandruvá, 2005.

_____. O ambiente citadino e universitário do século XIII: lócus de conflitos e de novos saberes. In: _____. **Antiguidade e medievo**: olhares histórico-filosóficos da educação. Maringá: Eduem, 2008, p. 227-249.

ROCHA, Paulo Roberto da. As virtudes no pensamento de Santo Tomás de Aquino. In: SEMINÁRIO DE PESQUISA EM CIÊNCIAS HUMANAS: HUMANIDADES, ESTADO E DESAFIOS DIDÁTICO-CIENTÍFICOS, 11., 2016, Londrina. **Anais...** Londrina: Blucher Proceedings, 2016. p. 1677-1691.

ROSSIAUD, Jacques. O citadino e a vida na cidade. In: LE GOFF, Jacques (Dir.). **O homem medieval**. Lisboa: Presença, 1989. p. 99-122.

SALGUEIRO, Eduardo de Melo. Teoria e metodologia em debate: maneiras de “ver” e “fazer” história. **História: Questões & Debates**, Curitiba, n. 60, p. 281-286, 2014.

SANTIN, Rafael Henrique. **O amor como princípio educativo na Suma Teológica de Tomás de Aquino**. 2012. 115 f. Dissertação (Mestrado)- Universidade Estadual de Maringá, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Programa de Pós-Graduação em Educação, Maringá, 2012.

SCHULZ, Marcos. Da acídia à preguiça: um vôo iconográfico sobre uma encruzilhada medieval. **Revista do Corpo Discente do Programa de Pós-Graduação em História da UFRGS**, Bento Gonçalves, v. 3, n. 9, p. 24-48, 2011.

TOMÁS DE AQUINO. **A unidade do intelecto contra os averroístas**. Tradução, apresentação, glossário, quadro cronológico e índice onomástico de Mário Santiago de Carvalho. Lisboa: Edições 70, 1999.

_____. Do reino ou do governo dos príncipes, ao rei de Chipre. In: _____. **Escritos políticos**. Trad. Francisco Benjamin de Souza Neto. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. **Sobre o ensino (de magistro) e os sete pecados capitais**. Tradução e estudos introdutórios de Luiz Jean Lauand. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. **Suma Teológica**. Tradução de Pe. Gabriel C. Galache, SJ & Pe. Fidel García Rodríguez, SJ (Dir.). São Paulo: Loyola, 2002. v. II.

_____. **Suma Teológica**. Tradução de Pe. Gabriel C. Galache, SJ & Pe. Fidel García Rodríguez, SJ (Dir.). São Paulo: Edições Loyola, 2003. v. III.

_____. **Suma Teológica**. Tradução de Pe. Gabriel C. Galache, SJ & Pe. Fidel García Rodríguez, SJ (Dir.). São Paulo: Edições Loyola, 2004. v. V.

_____. **A prudência:** a virtude da decisão certa. Tradução, introdução e notas Jean Lauand. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. **O apetite do bem e a vontade.** Tradução de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. São Paulo: Edipro, 2015.

WESTBERG, Daniel. Ação/ato. In: LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). **Dicionário crítico de teologia.** Tradução Paulo Meneses et al. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 53-56.