

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

**A PROPOSTA TOMASIANA PARA A FORMAÇÃO DO EDUCADOR NO  
OCIDENTE MEDIEVAL DO SÉCULO XIII: O INTELLECTO COMO O  
PRINCÍPIO ESSENCIAL DA SABEDORIA MAGISTRAL**

Tese de doutorado apresentado por Rafael Henrique Santin, ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Estadual de Maringá, como um dos requisitos para a obtenção do título de Doutor em Educação.

Área de Concentração: EDUCAÇÃO.

Orientador(a):

Prof<sup>(a)</sup>. Dr(a).: Terezinha Oliveira

MARINGÁ  
2018

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)  
(Biblioteca Central - UEM, Maringá – PR., Brasil)

Santin, Rafael Henrique  
3235p A proposta Tomasiãna para a formação do educador  
no ocidente medieval do século XIII: o intelecto  
como o princípio essencial da sabedoria magistral/ .  
-- Maringá, 2018.  
195 f. : il. color, figs.

Orientadora: Prof.a. Dr.a. Teresinha Oliveira.

Tese (doutorado) - Universidade Estadual de  
Maringá, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes,  
Programa de Pós-graduação em Educação, 2018.

1. História da Educação Medieval. 2. Formação do  
Mestre. 3. Sabedoria. 4. Tomás de Aquino. .I.  
Oliveira, Teresinha, orient. II. Universidade  
Estadual de Maringá. Centro de Ciências Humanas,  
Letras e Artes. Programa de Pós-Graduação em  
Educação. III. Título.

CDD 22. ED.370.902

JLM-000198

RAFAEL HENRIQUE SANTIN

**A PROPOSTA TOMASIANA PARA A FORMAÇÃO DO EDUCADOR NO  
OCIDENTE MEDIEVAL DO SÉCULO XIII: O INTELECTO COMO O  
PRINCÍPIO ESSENCIAL DA SABEDORIA MAGISTRAL**

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Terezinha Oliveira (Orientador) – UEM

Profa. Dra. Evelyn de Almeida Orlando – PUC-PR –  
Curitiba-PR

Prof. Dr. Sérgio Ricardo Strefling – UFPel – Pelotas-RS

Profa. Dra. Maria Raquel Marçal Natali – UEM

Prof. Dr. Luiz Roberto Evangelista – UEM

## AGRADECIMENTOS

Aos meus avós, Lourdes Camillo Cruz e José da Cruz Reia, que me criam e educam para o bem.

Aos meus tios, Maria Amélia Cruz Crippa e José Rubens Crippa, que me ensinam que sempre temos escolha e que o esforço individual é transformador.

À minha mãe, Izabel Cristina Cruz, por me trazer ao mundo, se esforçar sempre para ser uma boa mãe e por me ensinar o valor de fazer as coisas apaixonadamente.

À minha noiva, parceira, amiga e companheira, Gisele Angelina Bassani, que me acompanha e me suporta sempre que me faltam alguns pilares.

Ao meu irmão, Gabriel Felipe da Cruz Santin, que me ensina que o silêncio é repleto de significado e sabedoria.

Ao meu irmão, Daniel Cruz Pulcinelli, que me ensina que as crianças necessitam dos adultos, muito mais do que se supõe.

Aos meus 'irmãos caçulas', Rubens de Lucca Crippa e Maria Clara Crippa, cujo amor me é caro e me motiva a continuar no caminho da educação.

À minha orientadora, prof. Dra. Terezinha Oliveira, que me ensinou e continua a ensinar, com amor de mãe, o valor da teoria para a vida dos homens.

Ao Secretário do Programa de Pós-Graduação em Educação, Hugo Alex da Silva, pela cortesia e disponibilidade em me atender sempre que precisei.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo financiamento da pesquisa mediante a concessão da bolsa de doutorado.

Ao Instituto Federal do Paraná (IFPR), pela concessão do afastamento integral para conclusão do curso de doutorado.

Enfim, sinto-me profundamente grato pela oportunidade de conviver com todas essas pessoas, verdadeiras ilhas de esperança nesse imenso mar de desalento e dor que tenta nos engolir o tempo todo.

Obrigado.

*“Est igitur intellectus anima hominis”*

(TOMÁS DE AQUINO)

SANTIN, Rafael Henrique. **A proposta tomasiana para a formação do educador no Ocidente medieval do século XIII: o intelecto como o princípio essencial da sabedoria magistral**. 186 f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Estadual de Maringá. Orientador: Terezinha Oliveira. Maringá, 2018.

## RESUMO

A tese que apresentamos para concluir o curso de Doutorado em Educação se insere no campo da História da Educação, tendo como tema as reflexões de Tomás de Aquino sobre a formação do mestre no contexto da Cristandade ocidental do século XIII. A pesquisa centra-se na ideia de que a sabedoria se constitui como o princípio fundamental para a formação do mestre, de acordo com o teólogo dominicano. Outrossim, indagamos sobre o conteúdo dessa 'sabedoria', isto é, quais os pressupostos essenciais que o mestre deveria apreender para se tornar um mestre sábio, segundo Tomás de Aquino. O método empregado para o desenvolvimento da pesquisa é o da História Social, fundamentado principalmente nas lições de Marc Bloch, Lucien Febvre e Fernand Braudel. Além dos conceitos de 'História', 'História Social' e 'Fonte', procuramos aprender com esses historiadores a trabalhar com a perspectiva da Longa Duração. Entendemos que um estudo dessa natureza deve ser desenvolvido segundo os princípios da Longa Duração, pois acreditamos ser possível buscar na História lições sobre o que existe de essencial nos homens e nas sociedades. Com isso, esperamos apresentar aos nossos contemporâneos uma visão mais abrangente sobre os problemas que nos afligem no campo da educação. Nesse sentido, nossas fontes principais são *A Unidade do Intelecto Contra os Averroístas*, a *Suma Teológica* e a *Suma Contra os Gentios*. O trabalho foi dividido em três capítulos. No primeiro, refletimos sobre as circunstâncias históricas da obra tomasiana, procurando situar as propostas de Tomás de Aquino para a formação do mestre no contexto da Cristandade ocidental do século XIII. No segundo, analisamos duas obras de Tomás de Aquino que estão mais diretamente relacionadas à sua atuação como mestre universitário, *A Unidade do Intelecto Contra os Averroístas* e a *Suma Teológica*, para destacar em que consiste a sabedoria exigida pelo autor àqueles que pretendiam se tornar mestres universitários. No terceiro, dedicamo-nos a estudar as propostas de Tomás de Aquino para a formação do frade dominicano sábio, projeto que o autor desenvolve na *Suma Contra os Gentios*. Verificamos, com o estudo, que o teólogo dominicano não distingue a sabedoria do mestre universitário da sabedoria do frade dominicano: para ele, todos aqueles que pretendiam ensinar alguma coisa a alguém, deveriam buscar a sabedoria. Consideramos, ainda, que a formação do mestre sábio se alinha, de acordo com o teólogo dominicano, por um conhecimento profundo do intelecto. Com efeito, o intelecto foi, ao longo do século XIII, um dos principais temas de debate entre os intelectuais, de modo que compreendê-lo e defini-lo era condição para entender o homem, a sociedade e a natureza. Por fim, as obras de Tomás de Aquino que nós analisamos demonstram um compromisso desse autor em refletir a formação do mestre em consonância com um projeto de civilização, que era o projeto da Civilização Cristã do Ocidente.

**Palavras-chave:** História da Educação Medieval; Formação do mestre; Sabedoria; Tomás de Aquino.

SANTIN, Rafael Henrique. **The tomasian proposal to formation of educator in the medieval Occident in the 13rd century: the intellect as essential principle of masterly wisdom.** 186 f. Thesis (Doctorate in Education) – State University of Maringá. Supervisor: Terezinha Oliveira. Maringá, 2018.

### ABSTRACT

The thesis that we present to conclude the course of Doctorate of Education is inserted in the History of Education, and has as subject the thought of Thomas Aquinas about the teacher formation in the Western Civilization in the 13rd century. The main principle of our thesis is of which the wisdom is, according to Dominican theologian, the foundation of teacher training. We also question about the content of this 'wisdom', that is, what are the essential assumptions that the teacher/professor should grasp to become a wise teacher/professor from the Thomas Aquinas' perspective. The method that we used for the development of research is of the Social History, founded mainly on the lessons of Marc Bloch, Lucien Febvre e Fernand Braudel. These historians are relevant to define the important concepts for the research of the history, as 'History', 'Social History', 'Short' and 'Long-Term'. We understand that a study of this type should be developed from the principles of Long-Term, so we can look for important lessons in History about what there are of essential in man and in society. With this, we want to present to the society of 21st century different ways to think the educational phenomenon. In this sense, our main sources are A unidade do Intellecto Contra os Averroístas, the Summa Teológica and the Summa Contra os Gentios. The work was divided into three chapters. In the first chapter, we reflect about the historical circumstances of tomasian works, inserting them in the context of Western Civilization in the 13rd century. In the second chapter, we analyze two works of Thomas Aquinas that are directly related with his performances as university master, A Unidade do Intellecto Contra os Averroístas and the Summa Teológica, to reflect about which kind of wisdom the author demands to be university professor. In the third chapter, we studied the proposals of Thomas Aquinas to the formation of the wise Dominican friar, project developed by him in the Summa Contra os Gentios. With our research, we find that the Dominican theologian does not distinguish the wisdom of the university professor from the wisdom of the Dominican friar: for him, all educators need to seek wisdom. We further consider that the formation of the wise master is aligned, according to Thomas Aquinas, with a profound knowledge of the intellect. The intellect was one of the main themes of debate in the 13rd century, so understanding it and defining it was a condition to understand man, society and nature. Finally, the works of Thomas Aquinas that we analyze demonstrate a commitment of this author to reflect the formation of the master in consonance with a project of civilization, that was the project of the Christian Civilization of the West.

**Keywords:** History of Medieval Education; Teacher training; Wisdom; Thomas Aquinas.



## Sumário

Índice de ilustrações.....	11
Introdução .....	12
1. As circunstâncias históricas da obra tomasiana: o conceito de sabedoria de Tomás de Aquino e sua importância no contexto da civilização do Ocidente medieval.....	32
2. A sabedoria como condição para a formação do mestre universitário no século XIII: intelecto e educação n’ <i>A Unidade do Intelecto Contra os Averroístas</i> e na <i>Suma Teológica</i> .....	67
2.1. Considerações iniciais .....	67
2.2. O conceito de intelecto em <i>A Unidade do Intelecto contra os Averroístas</i> : pilar fundamental para a formação do mestre no século XIII .....	77
2.3. O conceito de intelecto na <i>Suma Teológica</i> : saberes necessários à formação do estudante universitário do século XIII .....	94
3. A sabedoria como condição para a formação do frade mendicante no século XIII: intelecto, bem, felicidade, providência e educação na <i>Suma Contra os Gentios</i> .....	124
3.1. Considerações iniciais .....	124
3.2. O debate sobre o intelecto e as criaturas intelectuais na <i>Suma Contra os Gentios</i> : fundamento para a formação do frade mendicante .....	128
3.3. O bem, a felicidade, a providência e a formação do homem na <i>Suma Contra os Gentios</i> : a relação entre intelecto e ação ética na formação do frade mendicante .....	140
Conclusões.....	186
Referências .....	190

## **Índice de ilustrações**

Figura 1: A Cristandade em 1000.....	37
Figura 2: A Cristandade em 1212.....	38
Figura 3: A Cristandade em 1346.....	39

## Introdução

Este trabalho tem o objetivo de analisar concepções de Tomás de Aquino acerca da formação do mestre, destacando o princípio da sabedoria como fundamento da docência. Assim, o problema que se coloca tem dupla natureza: pedagógica e ontológica. Em primeiro lugar, questiona-se a necessidade de preparação teórica e didática do mestre. Em segundo lugar, indaga-se acerca da insuficiência dessa preparação teórica e didática, pois o mestre como sujeito do ensino subentende mais do que conteúdo, teoria e prática de ensino – implica necessariamente uma determinada maneira de ser; de conceber o homem, a natureza e a sociedade; e a adesão consciente a um determinado projeto civilizacional.

Desse modo, a tese que desenvolvemos é de que Tomás de Aquino estabeleceu um *corpus* para a formação de mestres universitários e frades dominicanos, no contexto do século XIII, a fim de torna-los ‘mestres integrais’, ou seja, pessoas capazes de ensinar os princípios cristãos em diversos espaços, com densidade teórica e didática, objetivando a constituição da cristandade. Além disso, acreditamos que esse *corpus* passa pelo estudo do intelecto, pois percebe-se na leitura das obras tomasianas que o intelecto é considerado o fundamento da humanidade e o princípio pelo qual se pode entender o homem numa perspectiva de totalidade, já que toda ação humana, segundo o teólogo dominicano, gira em torno do intelecto como potência da alma. Desse modo, as fontes primordiais que elegemos para o nosso trabalho são: *A Unidade do Intelecto contra os Averroístas*, a *Suma Teológica* e a *Suma Contra os Gentios*<sup>1</sup>.

De acordo com o *Dicionário latim-português: termos e expressões* (2016), a palavra latina *corpus* é usualmente empregada para designar um conjunto sistemático de dados ou textos de diferentes naturezas que podem embasar uma pesquisa. Não se pode afirmar que Tomás de Aquino escreveu textos destinados à formação docente do mesmo modo como o fez, posteriormente, Comenius, cuja intenção seria estabelecer princípios gerais que serviriam como norte orientador da atividade do professor. No entanto, ao estudar as fontes que escolhemos para a nossa pesquisa, contata-se uma

---

<sup>1</sup> Como se verá adiante, recorreremos a outras obras de Tomás de Aquino sempre que for necessário e conveniente à tese.

vinculação necessária entre elas e o ensino. Elas se destinavam à formação de pessoas que assumiriam, de diferentes maneiras, a função de ensinar e foram escritas, quase sempre, em função das atividades docentes de Tomás de Aquino.

*A Unidade do Intelecto contra os Averroístas*, por exemplo, escrita para apresentar uma leitura diferente dos textos de Aristóteles em relação a interpretação dos averroístas, destinava-se, sobretudo, aos mestres e estudantes das Universidades que precisavam ler as obras do ‘Filósofo’ – uma das principais autoridades a serem conhecidas por todo intelectual medieval. Já a *Suma Teológica*, como o próprio Tomás de Aquino enuncia no *Prólogo*<sup>2</sup>, tinha como público os estudantes que precisavam de uma síntese e de um método para se apropriar dos conteúdos pertinentes à Teologia<sup>3</sup>. Enfim, a *Suma Contra os Gentios*, considerada por alguns historiadores da Filosofia, como Russell (2015), a principal obra do teólogo dominicano, foi escrita a pedido de outro frade pregador, Raimundo de Penaforte, visando a educação dos frades que lidavam com a conversão dos povos que viveram durante muito tempo sob domínio dos árabes na Península Ibérica, recém recuperada pelos cristãos.

Como podemos observar, os interlocutores de Tomás de Aquino são, principalmente, sujeitos que ensinavam ou se tornariam educadores, fazendo com que sua obra adquirisse, assim, dimensão pedagógica e, ao mesmo tempo, ontológica – o que seus textos colocam na ordem do dia é, fundamentalmente, o SER mestre.

---

<sup>2</sup> “O doutor da verdade católica deve não apenas ensinar aos que estão mais adiantados, mas também instruir os principiantes, segundo o que diz o Apóstolo: ‘Como a criancinhas em Cristo, é leite o que vos dei a beber, e não alimento sólido’. Por esta razão nos propusemos nesta obra expor o que se refere à religião cristã do modo mais apropriado à formação dos iniciantes. Observamos que os noviços nessa doutrina encontram grande dificuldade nos escritos de diferentes autores, seja pelo acúmulo de questões, artigos e argumentos inúteis; seja porque aquilo que lhes é necessário saber não é exposto segundo a ordem da própria disciplina, mas segundo o que vai sendo pedido pela explicação dos livros ou pelas disputas ocasionais; seja ainda pela repetição frequente dos mesmos temas, o que gera no espírito dos ouvintes cansaço e confusão. No empenho de evitar esses e outros inconvenientes, tentaremos, confiando no auxílio divino, apresentar a doutrina sagrada sucinta e claramente, conforme a matéria o permitir” (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I, Prol.).

<sup>3</sup> De acordo com Nascimento (2011), a *Suma Teológica* de Tomás de Aquino é um exemplo bem-sucedido de um gênero relativamente comum no século XIII. Uma *suma* é caracterizada, segundo ele, por três aspectos fundamentais: “Apresentar de maneira resumida o conjunto de um domínio do conhecimento é o sentido mais corrente da palavra ‘suma’, isto é, resumo. Em seguida, organizar de maneira sistemática os temas desse campo de estudo. Finalmente, fazer uma exposição adaptada aos estudantes, os discentes, a quem se destina. Uma *suma* é, então, simultaneamente, uma obra enciclopédica, sistemática e pedagógica” (NASCIMENTO, 2011, s./p.).

Estudamos as obras de Tomás de Aquino desde o período da graduação, quando nos dedicamos a um projeto de iniciação científica que tinha como tema os conceitos de consentimento e uso, conteúdo das *Questões 15 e 16* da primeira seção da segunda parte da *Suma Teológica*. O objetivo principal do projeto era refletir sobre a relação entre consentimento, uso e formação humana, de modo a entender melhor como o teólogo dominicano compreendia a educação.

Depois disso, já no curso de mestrado em educação, passamos ao estudo das *Questões 26, 27 e 28* da mesma parte supracitada da *Suma Teológica*. Essas três *Questões* compõem o tratado sobre as paixões da alma e abordam o amor, sua natureza, suas causas e seus efeitos. Assim, o objetivo era analisar a relação entre amor e educação na *Suma Teológica* de Tomás de Aquino e, com isso, tivemos a oportunidade de aprofundar nossos estudos das concepções tomasianas sobre a formação humana.

Nessas primeiras oportunidades, pudemos perceber que a *Suma Teológica* se constitui em um documento profícuo para o estudo da História da Educação Medieval, não somente por representar um exemplar primoroso do método escolástico, caracterizado sobretudo pela *disputatio* (NUNES, 1979; GILSON, 1995; OLIVEIRA, 2005; RUSSELL, 2015), mas também por condensar, em seus trabalhos, os elementos essenciais da civilização medieval, entendida por Febvre (2004) como ‘cristandade latina’<sup>4</sup>.

Com efeito, Tomás de Aquino contribui para o desenvolvimento da cristandade na medida em que integra um grupo de intelectuais<sup>5</sup> formado nas nascentes Universidades, bem como nas regras e princípios das novas Ordens Mendicantes. Esses intelectuais se dedicavam a leitura das autoridades da filosofia com a mesma avidez com que se dedicavam a leitura das *Sagradas Escrituras*, principalmente as de Aristóteles e de seus comentaristas árabes.

---

<sup>4</sup> O conceito de ‘cristandade’ será melhor explicado no Capítulo 1 da nossa tese.

<sup>5</sup> O conceito de ‘intelectual’ pode carregar inúmeros significados, a depender das questões a que se pretende responder. Atualmente, o conceito de ‘intelectual’ formulado por Antonio Gramsci em meados do século XX é um dos que mais circula entre as pesquisas voltadas para a História da Educação. Contudo, quando nos referimos a Tomás de Aquino como um ‘intelectual’, temos em mente o conceito de Jacques Le Goff, que considera o intelectual como aquele cujo ofício é ensinar e fazer pesquisa, isto é, aquele que ganha a vida com o ensino e a pesquisa. Essa ‘categoria profissional’ nasceu, segundo Le Goff (2010), com as Universidades medievais entre os séculos XII e XIII, tendo como precursores os tradutores e os clérigos que ensinavam nas escolas citadinas dos séculos XI e XII. Nós discutimos esse conceito de ‘intelectual’ em Le Goff em um artigo de 2016, escrito em conjunto com os professores Dra. Terezinha Oliveira e Dr. Claudinei Magno Magre Mendes (OLIVEIRA; MENDES; SANTIN, 2016) e publicado na Revista Brathair.

Eles valorizavam os estudos, o ensino e a aprendizagem como momentos de atualização das potências essenciais do homem e, portanto, oportunidades de realização da finalidade existencial da criatura. Além disso, primavam pelo uso do latim como língua comum, mediante a qual todos os universitários da cristandade podiam debater e se fazerem entender, tanto por seus pares como por seus senhores. Enfim, eles procuravam dar ao cristianismo as razões e justificativas de que precisava para continuar a corresponder aos anseios da sociedade medieva.

Para que possamos continuar a estudar as obras tomasianas e buscar nelas lições sobre os homens e as instituições sociais, consideramos importante fazer um breve levantamento sobre os estudos que vêm sendo realizados, no âmbito dos Programas de Pós-Graduação em Educação brasileiros, sobre Tomás de Aquino e suas obras. Com isso, pretendemos não somente apresentar a originalidade do nosso trabalho, mas também destacar nossa contribuição para o conjunto dos estudos sobre História da Educação Medieval realizados no Brasil.

Para realizar esse trabalho, consultamos o Banco de Teses e Dissertações da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Fizemos uma busca a partir da palavra-chave 'Tomás de Aquino', sem nenhuma delimitação temporal, a fim de obter o maior número possível de trabalhos em que o termo aparece<sup>6</sup>. Assim, encontramos 179 trabalhos, sendo que apenas 11 são teses que tratam diretamente do teólogo dominicano e de sua obra, isto é, teses cuja finalidade essencial é o estudo das obras tomasianas. Dessas 11 teses, apenas 2 foram defendidas na área da

---

<sup>6</sup> A escolha por não estabelecer um limite temporal para o levantamento de dissertações e teses produzidas sobre Tomás de Aquino deriva, em primeiro lugar, da situação dos estudos sobre a Idade Média no Brasil. Sabe-se que o interesse dos intelectuais brasileiros pela Idade Média é relativamente recente e o interesse pela História da Educação Medieval é mais recente ainda. No levantamento que fizemos, o trabalho mais antigo produzido num programa de pós-graduação em educação, que tratasse diretamente de Tomás de Aquino, foi a dissertação de Mestrado de Antonio Donato Paula Rosa, intitulada *O papel da contemplação na educação segundo os Escritos Filosóficos de Santo Tomas de Aquino*, defendida em 1993. A primeira tese de Doutorado em Educação dedicada ao estudo das obras do teólogo dominicano do século XIII foi defendida em 2009, produzida por Roberto Carlos Gomes de Castro, sobre a qual trataremos adiante. Essa evidencia suscita, inclusive, questões no campo da historiografia da educação – que não temos a intenção de responder nesta tese – sobre os estudos acerca de Tomás de Aquino. Por exemplo, por que os estudos sobre Tomás de Aquino no campo da História da Educação começam a aparecer mais sistematicamente no final do século XX e início do XXI? Vale ressaltar que esse levantamento considera os trabalhos produzidos até 2014 e exclui a nossa dissertação de mestrado, defendida em 2012.

educação. Entre as dissertações, 53 abordam de fato a obra de Tomás de Aquino, mas apenas 5 são trabalhos da área da educação.

Uma das duas teses da área da educação foi a defendida por Roberto Carlos Gomes de Castro na Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, em 2009, sob a orientação do Dr. Luiz Jean Lauand e o título *Negatividade e participação: a influência do Pseudo Dionísio Aeropagita em Tomás de Aquino – teologia, filosofia e educação*. Sua tese se divide em duas partes. Na primeira, ele faz uma análise sobre a filosofia de Pseudo Dionísio Aeropagita e, na segunda, parte para o seu objetivo principal que é refletir a respeito da influência desse pensador sobre a obra de Tomás de Aquino. Suas fontes primordiais são os quatro tratados escritos por Dionísio, *Da hierarquia celeste*, *Da hierarquia eclesiástica*, *Dos nomes divinos* e *Da teologia mística*, e as dez cartas de autoria daquele.

O autor identifica os conceitos de negatividade e participação como fundamentais para o estudo da influência de Dionísio Aeropagita na obra de Tomás de Aquino. De acordo com Castro (2009), são as reflexões de Dionísio que conferem ao pensamento tomasiano “[...] o elemento negativo, a consciência da incognoscibilidade das coisas e a humilde convicção dos limites da razão humana” (p. 12). Esse é um aspecto central na obra de teólogo dominicano, pois se constituem como princípios a partir dos quais ele tenta entender os temas que se colocavam como importantes para ele, como as questões das paixões da alma (*ST*, I-II), da caridade (*ST*, I-II; II-II) e do ensino (*De Magistro*).

A segunda tese da área da educação que encontramos no Banco de Teses e Dissertações da CAPES foi defendida por Tatyana Murer Cavalcante, no Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Estadual de Maringá, em 2012, sob a orientação da Dra. Terezinha Oliveira e o título *A virtude da amizade da Suma Teológica de Tomás de Aquino (séc. XIII): uma possibilidade de prática educativa?*. O objetivo de Cavalcante (2012) é analisar a importância da amizade para a educação na perspectiva de Tomás de Aquino e sua fonte é a *Suma Teológica*. Esse debate surgiu, segundo a autora, de suas preocupações acerca da ética na educação e a finalidade do trabalho é questionar a relevância do conhecimento da história para a formação do pedagogo, no sentido de que esse saber contribui para a formação ética da pessoa.

Além das duas teses supracitadas, encontramos 5 dissertações de mestrado defendidas na área da educação e que tratam de Tomás de Aquino e sua obra. A primeira delas foi a defendida por Antônio Donato Paulo Rosa e orientada pelo Dr. Luiz Jean Lauand, na Universidade de São Paulo, em 1993. No trabalho intitulado *O papel da contemplação na educação segundo os Escritos Filosóficos de Santo Tomas de Aquino*, Rosa (1993) se propõe a discutir a perspectiva de Tomás de Aquino sobre a educação, afirmando que, para esse pensador, somente a contemplação se constitui como fim último adequado ao homem. Seu propósito não é, portanto, tratar da proposta tomasiana para a educação do mestre, nem tampouco debater a formação de professores a partir das lições do teólogo do século XIII. Por fim, acreditamos que seu trabalho se alinha mais à Filosofia da Educação do que à História da Educação.

A segunda dissertação foi defendida em 2004 por José Aparecido Celório, orientada pela Dra. Terezinha Oliveira e intitula-se *A educação medieval e a filosofia em Tomás de Aquino: elementos para compreensão de uma astrologia cristã*. Em seu trabalho, Celório (2004) analisa a influência da astrologia no século XIII como uma das sete Artes Liberais (*Trivium* e *Quadrivium*). Sua intenção principal é verificar como, na perspectiva tomasiana, a astrologia poderia ser assimilada pelos cristãos sem comprometer a noção de livre-arbítrio. Para isso, o autor analisa as afirmações de Tomás de Aquino sobre a influência dos corpos celestes sobre os homens, chegando a conclusão de que, para o teólogo, os corpos celestes influenciam diretamente o corpo, mas não a alma. Assim, o homem poderia conhecer sua disposição corporal por intermédio da astrologia, amadurecendo enquanto indivíduo total – totalidade de matéria (corpo) e forma (alma).

A terceira dissertação, obra de Tatyana Murer Cavalcante orientada pelo Dr. José Claudinei Lombardi, intitula-se *Aspectos educacionais da obra de Santo Tomás de Aquino no contexto escolástico universitário do século XIII* e foi defendida em 2006 na Universidade Estadual de Campinas. Esse trabalho trata, inicialmente, do modo como a Idade Média é apresentada nos manuais de História da Educação. Para demonstrar a importância e relevância da Idade Média para a História da Educação, a autora analisa alguns aspectos educacionais da obra de Tomás de Aquino, principalmente o valor da atividade do discípulo em consonância com a atuação do mestre no processo educativo,



o qual teria, no pensamento do teólogo do século XIII, o objetivo de abordar questões pertinentes daquela época e da formação para a bem-aventurança.

Apesar de o trabalho de Cavalcante (2006) abordar a questão do mestre na obra de Tomás de Aquino, não se percebe a intenção de tratar da proposta tomasiana para a formação de educadores tendo como eixo norteador a sabedoria, nem tampouco a disposição de analisar *A Unidade do Intelecto contra os Averroístas*, a *Suma Teológica* e a *Suma contra os Gentios* como obras 'pedagógicas' para os mestres universitários e frades dominicanos do século XIII.

A quarta dissertação que encontramos foi a de Antônio Ilario Felici, intitulada *O educando como protagonista na Filosofia da Educação de Tomás de Aquino*, orientada pelo Dr. Alonso Bezerra de Carvalho e defendida em 2007. Esse trabalho debate a questão da relação entre professor e aluno a partir da obra *De Magistro* de Tomás de Aquino. Com efeito, o autor aborda o modo como o teólogo dominicano compreendia os papéis de professores e alunos, mestres e discípulos, na relação educativa. Ele destaca a ideia tomasiana de que o aluno é causa principal da educação e de que o professor se constitui como causa instrumental, fazendo com que o primeiro seja protagonista sem, contudo, suplantar a importância e a necessidade do professor. Não há, no entanto, uma preocupação em debater a formação do mestre.

A quinta dissertação que encontramos em nossa pesquisa no Banco de Teses e Dissertações da CAPES foi escrita por Nathalia Barbosa Limeira, orientada pela Dra. Terezinha Oliveira, defendida em 2011, e tem como título *O livre-arbítrio e seu ensino com santo Tomás de Aquino*. Essa dissertação procura analisar a questão do livre-arbítrio enquanto princípio educativo na obra de Tomás de Aquino. A liberdade, ou o livre-arbítrio, de acordo com a autora, não se constitui como o ato de satisfazer a vontade do indivíduo, mas sim a capacidade de tomar decisões a respeito da própria existência. Assim, segundo Limeira (2011), o livre-arbítrio, tal como Tomás de Aquino o analisou, constitui-se como elemento essencial para a formação do homem, uma vez que o coloca como ser capaz de relacionar-se consigo mesmo e com o mundo que o cerca.

Diante das questões apresentadas acerca dos trabalhos desenvolvidos sobre Tomás de Aquino, na forma de teses e dissertações defendidas em

Programas de Pós-Graduação em Educação entre a década de 1990 e os dias de hoje, verificamos que nosso trabalho pode contribuir para a continuidade dos estudos sobre a obra do teólogo dominicano, além de observarmos a originalidade do tema, que será analisado a partir dos pressupostos teórico-metodológicos da História Social.

Assim, passamos agora a alguns apontamentos sobre a História Social. Os princípios aos quais aludimos acima encontraram grande divulgação com o movimento dos *Annales*, que emergiu na França através das pesquisas produzidas e publicadas nos *Annales d'Histoire économique et sociale*, revista fundada por Marc Bloch e Lucien Febvre em 1929 (BURKE, 1997). Nesse sentido, os principais autores que nos servem de base metodológica são Febvre, Bloch e Braudel, nos quais buscamos, essencialmente, os conceitos de 'História', 'História Social' e 'Longa Duração'.

Ressaltamos que esses autores e conceitos fazem parte de um movimento maior, que envolve outros teóricos e outros conceitos<sup>7</sup>. O que nos parece fundamental é apreender que o método, conforme o entendimento da primeira geração dos *Annales*, é vital para aquele que pretende estudar História. O método condensa, por assim dizer, além de opções e renúncias teóricas, uma série de escolhas morais e políticas que se tornam as do pesquisador. Assim, ao indicar Febvre, Bloch e Braudel como os autores que nos fundamentam teoricamente, estamos assumindo um determinado posicionamento ético e político diante da sociedade em que nós vivemos e, principalmente, diante da História.

Segundo Burke (1997), os fundadores dos *Annales* propunham uma nova maneira de entender a produção historiográfica, que tendia a uma visão interdisciplinar, isto é, apontava uma tendência de convergir estudos de diversas disciplinas para compreender a história. Nesse sentido, procuravam estudar o objeto considerando diversos aspectos, passando pela geografia, pela economia, pela sociologia, pela filosofia etc.

Em *Combates pela História*, Febvre (1985) reuniu uma série de textos que carregam conceitos e princípios norteadores dessa nova maneira de entender a História:

---

<sup>7</sup> Por isso, recorreremos a outros teóricos que nos ajudam a compreender a História Social como perspectiva de análise. Desse modo, Febvre e Bloch, representantes da primeira fase dos *Annales*, e Braudel, que assumiu a revista em 1956, depois da morte de Febvre, figuram como as principais referências metodológicas do nosso trabalho, mas não as únicas.

História ciência do Homem, ciência do passado humano. E não, de modo nenhum, ciência das coisas, ou dos conceitos. As ideias, fora dos homens que as professam? As ideias, simples elementos entre muitos outros dessa bagagem mental feita de influências, de lembranças, de leituras e de conversas, que cada um de nós transporta consigo? As instituições, separadas dos que as fazem e que, embora respeitando-as, as modificam sem cessar? Não. No sentido mais lato, não há História a não ser a do Homem (FEBVRE, 1985, p. 23).

Observamos que o autor se contrapõe, primeiro, a uma perspectiva de História que a considera uma ciência de objetos imóveis, ou mesmo de ‘conceitos’, isto é, de ideias universais que em nada tem a ver com os homens. Para além da crítica a uma concepção de História vinculada a escola metódica – muitas vezes conhecida, aligeiradamente, como concepção positivista de História –, verificamos nas reflexões de Febvre a tentativa de destacar o compromisso da ciência histórica com os homens e com a sociedade.

Essa relação necessária entre a História e os homens é evidenciada quando Febvre (1985) reflete sobre dois conceitos caros aos historiadores dos séculos XIX e XX: fatos e textos. Os teóricos da escola metódica afirmavam que o trabalho do historiador era apresentar fatos através da crítica interna e externa de textos considerados oficiais – toda História seria, então, História política. Os conceitos chaves seriam, então, ‘fato’ e ‘texto’. Febvre reitera que ‘fato’ e ‘texto’ em História são, sempre, humanos. Nesse sentido, o trabalho do historiador consistiria em encontrar os homens que viveram os fatos e produziram os textos. Desse modo, o escopo da ciência histórica, de acordo com a perspectiva de Febvre, seria fundamentalmente os homens.

Além disso, Febvre também aponta para um alargamento da noção de fonte, promovendo uma pesquisa histórica que abarque uma variedade cada vez maior de documentos. A variação de ‘textos’ dar-se-ia, necessariamente, no intercâmbio da História com outras ciências:

Os textos, evidentemente: mas *não apenas os textos*. Também os documentos, sejam de que natureza forem; os que há longa data se utilizam; e sobretudo os que o feliz esforço de disciplinas novas proporciona: disciplinas como a estatística; a demografia que substitui a genealogia, em toda a medida em que Démos substitui no trono os Reis e os Príncipes; a linguística, proclamando com Meillet que todo o facto da língua manifesta um facto de civilização; a psicologia, ao passar do estudo dos indivíduos ao dos grupos e das massas: quantas

mais? Nos pântanos lamacentos do Norte caiu, há milênios, o pólen das árvores florestais. [...] Um documento de história, esse pólen milenário. A história faz com ele o seu mel. A história que se edifica, sem exclusão, com tudo o que o engenho dos homens pode inventar e combinar para suprir o silêncio dos textos, os estragos do esquecimento... (FEBVRE, 1985, p. 24).

Aliás, o conceito de fonte também é importante para a nossa pesquisa. Mendes (2011), no artigo intitulado *A importância da pesquisa de fontes para os estudos históricos*, se aproxima das ideias defendidas por Febvre (1985) e faz um estudo importante acerca do uso de fontes escritas, que é o caso das fontes da nossa pesquisa<sup>8</sup>. Segundo ele, “[...] as fontes não foram produzidas como fontes” (p. 205), ou seja, nossas fontes não foram elaboradas para os nossos estudos, mas sim para atender determinadas demandas da sociedade em que emergiram. Assim, tudo o que resulta dos atos humanos pode constituir-se como fonte, desde que o historiador seja perspicaz ao problematizar os materiais que o passado legou ao futuro.

O ato de problematizar os materiais do passado: eis o exercício primordial do historiador, tanto para Febvre (1985) como para Mendes (2011) e Bloch (2001)<sup>9</sup>. Embora esse exercício refira-se aos materiais do passado que se convertem em fontes, é um ato que acontece no presente. Daí que a História, “[...] aqui entendida como conhecimento histórico, diz respeito mais ao presente do que ao passado” (MENDES, 2011, p. 206). Sendo o passado algo do qual já não nos lembramos, esforçamo-nos sempre por reconstruí-lo a partir do presente (FEBVRE, 1985; MENDES, 2011).

No contexto do debate acerca do conceito de História, encontramos também os elementos que nos levam a conceituação de ‘História Social’. Da

---

<sup>8</sup> Apesar de o nosso trabalho concentrar-se na análise de textos, reconhecemos que a História, estudada na perspectiva da História Social, exige uma abertura maior por parte do historiador, isto é, ele precisa explorar uma variedade de fontes a depender das questões e das hipóteses que elabora. Em nosso Grupo de Pesquisa há duas pesquisadoras que se dedicaram ao estudo da educação medieval a partir de imagens, seguindo os princípios teóricos da História Social. São duas teses de doutorado intituladas *E o logos se fez carne...: uma análise dos afrescos de Giotto na Cappella Degli Scrovegni* (2015) e *Educação, História e Imagens de D. Sebastião: a construção de um ideal laico e cristão* (2016), desenvolvidas, respectivamente, pela Dra. Meire Aparecida Lóde Nunes e pela Dra. Sandra Regina Franchi Rubim.

<sup>9</sup> Bloch chama esses materiais de ‘vestígios’. Derivada do latim *vestigium*, a palavra empregada por Bloch tem diversas acepções: pegadas ou marcas deixadas por homens ou outros animais, sinal ou indício, o que restou de algo que desapareceu etc. Uma delas nos parece interessante: ‘instante’. Um *vestigium* do passado entendido como ‘instante’ reflete, do nosso ponto de vista, o significa de fonte que trouxemos para o nosso trabalho: um tratado, uma carta, uma iluminura, um vaso ornamentado ou um instrumento de trabalhar a terra refletem instantes que já não são os nossos ‘instantes’, mas que carregam inúmeros significados que nos ajudam a compreender o homem e a sociedade.

mesma forma como não há, na perspectiva de Febvre (1985), uma História que não seja do homem, não há uma História que não seja social. O argumento de Febvre (1985) é que se o homem é incapaz de garantir a sobrevivência se não viver em sociedade, é a sociedade que lhe dá a medida para a ação. Assim, se a História é sempre do homem, o estudo do historiador só ganha significado se considerar as ações humanas no contexto social em que são praticadas. Por isso, toda História é História Social:

Volto mais atrás: não há história económica e social. Há simplesmente a história, na sua Unidade. A história que é toda ela social, por definição. A história que considero o estudo, cientificamente conduzido, das diversas actividades e das diversas criações dos homens de outrora, tomados na sua data, no quadro de sociedades extremamente variadas e contudo comparáveis umas com as outras (é o postulado da sociologia), com as quais encheram a superfície da terra e a sucessão das épocas. Definição um pouco longa: mas desconfio das definições demasiado breves, demasiado miraculosamente breves. E parece-me que esta, pelos seus termos, afasta muitos falsos problemas (FEBVRE, 1985, p. 30).

Encontramos definição semelhante, embora menos completa, em *Apologia da História, ou, O ofício do historiador*, de Marc Bloch (2001). Ao conceituar a História, ele assevera que os homens no tempo se constituem como o objeto próprio de estudo do historiador. Bloch faz questão de destacar o plural utilizado na conceituação:

Mais que o singular, favorável à abstração, o plural, que é o modo gramatical da relatividade, convém a uma ciência da diversidade. Por trás dos grandes vestígios sensíveis da paisagem, [os artefatos ou as máquinas], por trás dos escritos aparentemente mais insípidos e as instituições aparentemente mais desligadas daqueles que as criaram, são os homens que a história quer capturar. Quem não conseguir isso será apenas, no máximo, um serviçal da erudição. Já o bom historiador se parece com o ogro da lenda. Onde fareja carne humana, sabe que ali está a sua caça (BLOCH, 2001, p. 54).

Assim, a disciplina histórica passa a ter um enfoque diferente. Para se entender a história a partir desta abordagem, é preciso pensar, de acordo com Bloch (2001), sobre a trajetória do homem no tempo. Ao considerar a vivência do homem no passado, não se pode deixar de lado a ideia de totalidade, isto é,

de que o homem se constitui a partir das relações sociais que estabelece para garantir o desenvolvimento da sociedade<sup>10</sup>.

Cardoso (1979), no estudo que fez sobre os métodos que os historiadores elaboraram para refletir sobre o passado, afirma que a História Social tem duas características essenciais que a difere de outras correntes, como a história demográfica e história política. Segundo ele, por um lado, os teóricos vinculados aos *Annales* procuravam conciliar estudos oriundos dos diferentes campos das Ciências Humanas e, por outro lado, primavam por uma síntese para entenderem o fato passado em sua totalidade. Ao fazerem isso, não afirmam que o historiador deva realizar uma história universal nas suas investigações; ao contrário, valorizam o trabalho conjunto para que este intento se realize.

A questão da totalidade é discutida, também, em outra obra que podemos tomar como fundamento para a metodologia que escolhemos: *História*, de Políbios, um historiador do século II a.C. Ele considera a história como o conhecimento pelo qual se pode compreender o homem e a sociedade em sua totalidade, pois o passado, afirma ele, nos ensina a pensar a situação presente da civilização:

As Histórias parciais, portanto, contribuem muito pouco para o conhecimento do todo e para formar uma convicção quanto à sua veracidade; somente pelo estudo de todas as particularidades, semelhanças e diferenças ficamos capacitados a fazer uma apreciação geral, e assim tirar ao mesmo tempo proveito e prazer da História. (POLÍBIOS, 1985, p. 44).

Políbios demonstra que é preciso olhar para a totalidade para entendermos as partes, não o contrário. Nesse sentido, entendemos que a história deve ser estudada sob o viés da totalidade, a fim de compreendermos

---

<sup>10</sup> O debate sobre a História Social é complexo e transcende os limites do nosso trabalho, que não pretende fazer um debate metodológico inédito. Além dos historiadores que citamos no texto e que se dedicaram à historiografia, isto é, a refletir sobre a escrita da História, podemos apontar uma série de historiadores que nos ajudam a entender o conceito de 'História Social' pelo *exemplum*. Grandes intelectuais da História e de outros campos de conhecimento, como Jules Michelet, Fustel de Coulanges, François Guizot, Augustin Thierry, Karl Marx, Alexis de Tocqueville, David Hume, Friedrich Nietzsche etc., se colocam como pensadores que ao se voltarem para os vestígios do passado, o fizeram com o objetivo de entender os homens no tempo, motivados por questões prementes para as sociedades das quais faziam parte. Aliás, o movimento dos *Annales* é tributário desses historiadores – Febvre e Bloch admitem isso claramente em suas obras –, inserindo-se numa tradição historiográfica com raízes profundas e sólidas.

a forma como os homens do passado se desenvolveram sem correr o risco da parcialidade exagerada e do anacronismo. Além disso, esse é um exercício que nos capacita a olhar o presente de maneira diferente, como um fenômeno complexo e multifacetado.

Resta-nos, enfim, abordar o conceito de Longa Duração a fim de elucidarmos esse importante princípio para a nossa pesquisa. Para isso, utilizamos, sobretudo, os textos de Fernand Braudel (2014) reunidos no livro *Escritos sobre a história*. Esses textos foram originalmente publicados em diferentes épocas da trajetória de Braudel e apresentam reflexões desenvolvidas por ele sobre a História, dentre elas apontamentos acerca da Longa Duração.

Em primeiro lugar, o autor ressalta que a Longa Duração se insere na complexidade do que ele chama de 'duração social', isto é, um conjunto múltiplo e contraditório de tempos da vida dos homens que forma a substância do passado e do presente. É a qualidade temporal das ações dos homens que tornaria a História, segundo Braudel (2014), importante e útil para o conjunto das ciências sociais, de modo que a 'dialética da duração' se imporia como a 'sabedoria' inerente ao ofício do historiador: "[...] pois nada é mais importante, a nosso ver, no centro da realidade social, do que essa oposição viva, íntima, repetida indefinidamente entre o instante e o tempo lento a escoar-se" (BRAUDEL, 2014, p. 43).

Em segundo lugar, trabalhar com a noção de Longa Duração nos previne do tempo curto, ou seja, resguarda o historiador de considerar seu objeto de maneira tão restrita a ponto de confundir-se. Nesse aspecto em particular, verificamos que as ideias de Braudel (2014) ilustram o posicionamento assumido por Tocqueville na obra *O Antigo Regime e a Revolução*, qual seja, a de que nenhuma revolução pode ser entendida no momento em que ela acontece. Esse ensinamento, inclusive, se insere na tradição historiográfica francesa como um princípio fundamental. Como ressalta Oliveira (1997), François Guizot, historiador francês do século XIX, foi a Idade Média para tentar entender a sociedade que a Revolução de 1789 gerou e que precisava se reorganizar. Portanto, a Longa Duração se constitui como um

recurso indispensável ao historiador para evitar uma compreensão rasa da História<sup>11</sup>.

Além disso, o conceito de 'estrutura' é apresentado por Braudel (2014) como importante para uma História de Longa Duração. Para os historiadores, afirma ele, 'estrutura' designa articulação ou arquitetura, "[...] uma realidade que o tempo utiliza mal e veicula mui longamente" (BRAUDEL, 2014, p. 50). Algumas estruturas se tornam tão estáveis que atravessam gerações, enquanto outras são efêmeras e deixam de existir facilmente. A despeito da duração das estruturas, Braudel observa que todas elas se colocam, para os homens, como pilares essenciais para a continuidade e obstáculos para a mudança, de modo que

Entre os diferentes tempos da história, a Longa Duração se apresenta assim como um personagem embaraçante, complicado, amiúde inédito. Admiti-lo no coração de nosso mister não será um simples jogo, a habitual ampliação de estudos e curiosidades. Não se tratará, tampouco, de uma escolha cujo único beneficiário será ele. Para o historiador ocultá-lo é prestar-se a uma mudança de estilo, de atitude, a uma alteração de pensamento, a uma nova concepção do social. É familiarizar-se com um tempo diminuído, por vezes, quase no limite do movediço. Nessa faixa, não em outra, – voltarei a isso – é lícito desprender-se do tempo exigente da história, sair dele, depois voltar a ele, mas com outros olhos, carregados de outras inquietudes, de outras questões. Em todo caso, é em relação a essas extensões de história lenta que a totalidade da história pode se repensar, como a partir de uma infra-estrutura. Todas as faixas, todos os milhares de faixa, todos os milhares de estouros do tempo da história se compreendem a partir dessa profundidade, dessa semi-imobilidade; tudo gravita em torno dela. (BRAUDEL, 2014, p. 52-53).

Por fim, observamos que a Longa Duração nos permite, segundo as reflexões de Braudel (2014), repensar a totalidade da História, auxiliando os historiadores a situar os matizes das sociedades que perduram no tempo,

---

<sup>11</sup> Isso não significa que o tempo curto deva ser negligenciado. Com efeito, Braudel (2014, p. 46) salienta que "[...] o tempo curto é a mais caprichosa, a mais enganadora das durações", mas continua sendo um espaço de sociabilidade, um locus da ação dos homens. O que nos parece fundamental na argumentação de Braudel (2014) é que o historiador pode e deve fazer pesquisa considerando o tempo curto, mas nunca deve se esquecer da complexidade da 'duração social': "O único erro, a meu ver, seria escolher uma dessas histórias com exclusão das outras. Foi e seria o erro historizante. Sabe-se que não será cômodo convencer todos os historiadores e, menos ainda, as ciências sociais, empenhadas encarniçadamente em nos reconduzir à história tal como era ontem. Ser-nos-á preciso muito tempo e cuidado para fazer com que todas essas mudanças e novidades sejam admitidas sob o velho nome de história" (BRAUDEL, 2014, p. 53).



elementos que plasmam instituições que sobrevivem, por vezes, a mudanças radicais e profundas. A Longa Duração permite, dessa maneira, identificar aspectos estruturais que se conservam e aqueles que já não exercem nenhuma influência na forma como os homens se organizam e agem na sociedade<sup>12</sup>.

Para além desses pressupostos metodológicos, consideramos importante apontar alguns dos conceitos fundamentais que orientam a leitura de nossas fontes. O primeiro deles é, certamente, o conceito de ‘sabedoria’, que poderia ser encontrado em todos os grandes pensadores, desde a Antiguidade Clássica até os nossos dias. Assim, acreditamos que o próprio Tomás de Aquino nos fornece uma concepção que pode nos guiar na análise de suas obras.

Logo no primeiro capítulo da *Suma Contra os Gentios*, o teólogo dominicano discorre sobre o ofício do sábio, quer dizer, o que compete especificamente a uma pessoa que se diz ‘sábio’. Ele parte das ideias de Aristóteles para afirmar que “[...] chamam-se, pois, sábios os que ordenam retamente as coisas e as governam bem” (TOMÁS DE AQUINO, SCG, I, cap. 1). Nesse sentido, ‘sabedoria’ significa ordenar e governar as coisas com vistas a um fim determinado e ser ‘sábio’ é uma condição que implica um conjunto de saberes, habilidades e potencialidades aliado a capacidade de fazer escolhas num plano ético-político.

O segundo conceito que consideramos essencial para o desenvolvimento do nosso trabalho é o de ‘intelectual’, cujo sentido buscamos na obra de Jacques Le Goff (2010). Em *Os intelectuais na Idade Média*, Le Goff (2010) afirma que podemos compreender melhor o papel dos intelectuais em nosso tempo analisando a trajetória dos ‘homens de saber’ ao longo da História. Assim, os intelectuais medievais, que emergiram no século XII do interior das cidades para se consolidarem como categoria profissional organizada nas Universidades do século XIII, representam a gênese do intelectual moderno e contemporâneo.

---

<sup>12</sup> Um exemplo clássico é a Universidade. É inegável que essa instituição mudou muito desde seu aparecimento, entre os séculos XII e XIII, mas não podemos desconsiderar que a sua essência, forjada quando da sua criação e consolidação, permanece até hoje. Muitos intelectuais contemporâneos, inclusive, buscam nas origens da Universidade ensinamentos para se pensar os rumos dessa instituição. Para isso, vale a pena conferir as obras de Jacques Verger (2001; 2006) e Terezinha Oliveira (2005b; 2012).

O historiador francês afirma que esses intelectuais medievais podem ser identificados nos séculos XII e XIII porque, nessa época, eles passaram a 'ganhar a vida com as palavras', investindo no ensino e na pesquisa como atividades profissionais. É dessa maneira que entendemos o trabalho de Tomás de Aquino, pois, de acordo com Torrell (2004) e Nascimento (2011), o teólogo dedicou a vida ao ensino e à pesquisa, mesmo em obras de cunho privado, como a correspondência com o príncipe de Chipre (2011) e com a duquesa de Brabante (2014)<sup>13</sup>. Nesse sentido, podemos verificar que as obras de Tomás de Aquino refletem sua condição de intelectual, deixando transparecer não somente seu caráter profissional, mas, também, a intenção expressa de formar outros intelectuais tão comprometidos como ele com o estudo e a aprendizagem<sup>14</sup>.

A partir desses dois conceitos primordiais, 'sabedoria' e 'intelectual', outros se afiguram no horizonte da pesquisa, como 'intelecto', 'vontade', 'bem', 'felicidade' e 'providência'. Esses são, pois, as concepções que analisaremos nas obras de Tomás de Aquino, a fim de demonstrar que eles se constituem os pilares da formação do mestre no século XIII, sobre os quais se sustentam o projeto de civilização ao qual o trabalho do teólogo dominicano está interligado.

Entretanto, enfatizamos a centralidade do conceito de 'intelecto', pois percebemos que, na obra de Tomás de Aquino, o intelecto é caracterizado como o principal elemento explicativo da natureza do homem. No Livro II da *Suma Contra os Gentios*, o autor define o intelecto como sendo "[...] a alma do homem"<sup>15</sup> (TOMÁS DE AQUINO, SCG, L. II, cap. 59). Diante disso, acreditamos que a sabedoria do mestre do século XIII, segundo as concepções

---

<sup>13</sup> Esses textos, tanto a carta sobre o governo dos príncipes ao rei de Chipre, como a carta sobre o governo dos judeus à duquesa de Brabante, são obras de cunho político, mas que têm um certo apelo pedagógico. Com efeito, em ambas o autor se dirige à governantes com o objetivo de explicá-lhes sobre o ato de governar. Portanto, acreditamos que essas epístolas demonstram mais do que a proximidade entre Tomás de Aquino e figuras iminentes de sua época, provando, também, seu compromisso com a educação e, sobretudo, com o papel da educação na sociedade em que estava inserido. Isso é, do nosso ponto de vista, representativo do 'intelectual' da Idade Média analisado por Le Goff (2010), isto é, um sujeito que passou a exercer, a partir do século XII e notadamente no XIII, um papel sócio-político substancial na composição da civilização do Ocidente medieval.

<sup>14</sup> Nós nos dedicamos com mais afinco ao conceito de intelectual de Jacques Le Goff em um artigo publicado recentemente na revista *Brathair*, em coautoria com a professora Dra. Terezinha Oliveira e o professor Dr. Claudinei M. M. Mendes. Conferir em: OLIVEIRA, Terezinha; MENDES, Claudinei Magno Magre; SANTIN, Rafael Henrique. Contribuições de Jacques Le Goff para a História da Educação Medieval: Totalidade e Longa Duração nos estudos sobre os intelectuais. *Brathair*, 16 (2), 2016, p. 235-250. Disponível em: <<http://ppg.revistas.uema.br/index.php/brathair/article/viewFile/1263/991>>. Acesso em 23 ago. 2017.

<sup>15</sup> "Est igitur intellectus anima hominis".

tomasianas, passam pelo intelecto, pelo estudo profundo dessa potencialidade humana caracterizada como a própria alma do homem. Com efeito, o intelecto aparece como tema central até mesmo nas obras do teólogo que não o tem como assunto principal, como é o caso da *Suma Teológica* e da *Suma Contra os Gentios*. Considerando que, como já mencionamos acima, esses textos foram produzidos com o intuito de formar educadores para a cristandade ocidental do século XIII, é possível conceber o intelecto como o conceito primordial para a formação do mestre sábio na perspectiva tomasiana.

No tocante a escolha das fontes para nossa pesquisa, concordamos com Bloch (2001) quando afirma a necessidade de buscarmos o passado por meio dos vestígios que deixou a posteridade. Concordamos, também, com Mendes (2011), que afirma ser necessário transformar esses vestígios em fontes pertinentes para o estudo da História mediante as questões que podemos formular, questões sempre fundamentadas em problemas do presente. Dessa maneira, entendemos que *A Unidade do Intelecto contra os Averroístas*, a *Suma Teológica* e a *Suma Contra os Gentios* de Tomás de Aquino constituem-se como documentos pelos quais podemos refletir sobre como esse pensador concebia a formação dos mestres.

Existem diversas traduções, tanto para o português como para outras línguas modernas, que podemos utilizar para o desenvolvimento da nossa pesquisa. A tradução que nós estudamos de *A Unidade do Intelecto contra os Averroístas* foi feita por Mário Santiago de Carvalho e publicada pela editora portuguesa Edições 70.

Com relação à *Suma Teológica*, nós utilizamos a edição em língua portuguesa publicada pela Edições Loyola. Essa edição foi dirigida por Gabriel Galache e Fidel García Rodríguez e coordenada por Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira, contando, também, com diversos colaboradores. Ela está organizada em nove volumes: volumes I e II para a Primeira Parte; volumes III, IV, V, VI e VII para a Segunda Parte; e volumes VIII e IX para a Terceira Parte<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> Em função da divisão do texto em três partes, as referências à *Suma Teológica* serão feitas de acordo com a edição que nós escolhemos para estudar. Portanto, onde está escrito *ST*, I, q. 1, a. 2, resp. deve-se ler *Suma Teológica*, primeira parte, questão 1, artigo 2, resposta; onde está escrito *ST*, I-II, q. 10, a. 4, sol. 2, deve-se ler *Suma Teológica*, primeira seção da segunda parte, questão 10, artigo 4, solução da objeção 2. Para referenciar a segunda seção da segunda parte, seguiremos este modelo: *ST*, II-II, q. 6, a. 9, rep. Por fim, para a terceira parte: *ST*, III, q. 8, a. 7, sol. 5.

A tradução da *Suma Contra os Gentios* que nos serviu para o estudo foi empreendida por Joaquim F. Pereira e Maurílio José de Oliveira Carmelho e publicada pela Edições Loyola. O texto foi dividido em quatro volumes, correspondendo aos quatro livros que compõem a obra<sup>17</sup>.

Essas traduções foram feitas a partir do texto latino da edição leonina<sup>18</sup> e são bilíngues, trazendo o texto latino ao lado do texto em língua portuguesa. Isso contribuiu para o desenvolvimento do trabalho, pois permitiu a consulta da versão em latim sempre que conceitos importantes apareceram e que uma análise a partir do original fez-se necessária.

Contudo, considerando a complexidade e a extensão das obras que selecionamos como nossas fontes, nós fizemos um recorte a partir das necessidades impostas pelo nosso objeto. Isso só não aconteceu com *A Unidade do Intelecto contra os Averroístas*, pois todo o seu conteúdo é pertinente para a pesquisa. Assim, da *Suma Teológica*, nós estudamos as *Questões* relacionadas, principalmente, ao desenvolvimento do intelecto e da vontade como potências da alma, presentes na primeira parte e na primeira seção da segunda parte. Na *Suma Contra os Gentios*, analisamos principalmente os *Livros II* e *III*, visto que abordam aspectos importantes sobre o intelecto e a vontade, bem como a relação entre intelecto e ação ética, fundamental para a formação do educador sábio.

Ainda sob a influência de Febvre (1985), Bloch (2001) e Braudel (2014), estudamos, também, autores que já analisaram a Idade Média, a fim de conhecermos um pouco melhor o contexto em que a filosofia cristã e o pensamento de Tomás de Aquino se desenvolveram, bem como o andamento da pesquisa contemporânea sobre o tema.

Neste sentido, podemos afirmar que a análise de nosso objeto pelo viés da História Social se constitui o caminho para alcançarmos os objetivos estabelecidos, haja vista que a concepção tomasiana de sabedoria e suas relações com a educação na Idade Média estão imbricadas no processo histórico de desenvolvimento da sociedade medieva, sendo, portanto, importante estudar nosso objeto considerando as circunstâncias históricas.

---

<sup>17</sup> As referências à *Suma Contra os Gentios* será feita conforme o uso dos próprios tradutores: onde se lê '(TOMÁS DE AQUINO, SCG, I, cap. 2)', deve-se entender 'Tomás de Aquino, *Suma Contra os Gentios*, Livro I, capítulo 2'. Para os livros II, III e IV seguiremos esse mesmo padrão.

<sup>18</sup> A edição leonina é uma coleção completa das obras de Tomás de Aquino, desenvolvida por uma Comissão formada pelo papa Leão XIII em 1879 e que, hoje, tem sede em Paris com escritórios regionais em outras localidades (OLIVA, 2008).

Por fim, gostaríamos de apresentar a estrutura do trabalho, a fim de situar o leitor no percurso que definimos para o desenvolvimento da pesquisa.

No primeiro capítulo, partimos da historiografia sobre o século XIII para tratar de três dados centrais no entendimento das circunstâncias históricas das obras tomasianas: o renascimento urbano, o surgimento da Universidade e a criação e estabelecimento das Ordens Mendicantes nos espaços urbano e universitário. Desse modo, apresentamos a sociedade que serviu de atmosfera a Tomás de Aquino, o *locus* que deu a ele os temas e pressupostos para o desenvolvimento de suas obras, na tentativa de encontrar os homens por detrás dos documentos, como nos ensinam Bloch e Febvre.

No segundo capítulo, analisaremos *A Unidade do Intelecto Contra os Averroístas* e *Questões da Suma Teológica* a fim de compreendermos o debate desenvolvido por Tomás de Aquino acerca do intelecto no contexto universitário. Com isso, demonstraremos que, para o autor, a sabedoria inerente à condição de mestre universitário passava por um estudo profundo do intelecto, principalmente quando se considera os debates em torno do aristotelismo averroísta, refletindo posições teóricas e políticas divergentes no seio da Universidade medieval.

No terceiro e último capítulo, enfatizamos as reflexões desenvolvidas por Tomás de Aquino acerca do intelecto na *Suma Contra os Gentios*, obra na qual ele pretende estabelecer os princípios fundamentais para a formação do frade como um educador sábio. Percebemos, também nessa obra, a preocupação do autor em esclarecer seus interlocutores sobre os diferentes posicionamentos acerca do intelecto que então circulavam na cristandade. Esses posicionamentos diversos se desdobravam em outros debates, principalmente sobre os conceitos de bem, felicidade e providência, refletindo na compreensão dos fundamentos da ação ética do homem na sociedade.

Assim, observamos de maneira objetiva os saberes que Tomás de Aquino julgava essenciais para que um educador fosse, efetivamente, sábio. Empregamos, aqui, o termo 'educador', na falta de outro mais certo para o século XIII, com a finalidade de demonstrar que, do ponto de vista do teólogo dominicano, não fazia diferença se o sujeito se formaria mestre universitário ou frade mendicante, pois para ele qualquer pessoa que chamava para si a responsabilidade de educar alguém, assumia um compromisso com a sabedoria como condição ontológica do educador.

Acreditamos, ainda, que o intelecto é o elemento primordial da perspectiva de totalidade com a qual Tomás de Aquino concebe o homem e a sociedade. Com efeito, a própria cosmologia tomasiana parte da noção de intelecto, pois, para ele, Deus criou o universo a partir de Seu intelecto, de modo que tudo que existe encontra sua forma substancial na intelecção de Deus. Aliás, essa condição original do universo, segundo o teólogo dominicano, torna necessária a existência de criaturas inteligentes, como o homem: “Como, pois, o intelecto de Deus é o princípio de produção das criaturas, como foi mostrado, foi necessário, para a perfeição das criaturas, que algumas criaturas fossem inteligentes”<sup>19</sup> (TOMÁS DE AQUINO, SCG, L. II, cap. 46). Portanto, consideramos o intelecto o aspecto central da proposta tomasiana acerca da formação do educador sábio, pois se para ser sábio era preciso conhecer profundamente a natureza do homem e se o intelecto se constituía como um principal elemento dessa natureza, parece que conhecer o intelecto humano era a condição essencial para compreender a natureza humana.

Ressaltamos, enfim, que não apresentamos as concepções tomasiana de intelecto e sabedoria como princípios universais, válidos tanto para o século XIII como para o século XXI. Nosso objetivo é refletir sobre o modo como esse teórico escolástico situa essas questões como um *corpus* de saber indispensável a todos aqueles que se pretendiam mestres, não importava se vestidos com a toga dos mestres universitários ou com o hábito dominicano, se para ensinar dialética ou gramática nas Faculdades de Artes ou para pregar o Evangelho entre os povos ibéricos recém reincorporados à cristandade. A partir disso, nossa expectativa é que o estudo nos ajude a pensar os rumos da formação de professores no presente, colhendo no passado lições sobre a experiência dos homens no tempo seguindo os caminhos da História Social e da Longa Duração.

---

<sup>19</sup> “Cum igitur intellectus Dei creaturarum productionis principium sit, ut supra ostensum est, necesse fuit ad creaturarum perfectionem quod aliquae creaturae essent intelligentes”

## **1. As circunstâncias históricas da obra tomasiana: o conceito de sabedoria de Tomás de Aquino e sua importância no contexto da civilização do Ocidente medieval**

Parece ser um lugar comum começar um trabalho no campo da História da Educação pela contextualização histórica do objeto, de modo que a relação entre o estudo do conteúdo das fontes, que normalmente aparece nos capítulos precedentes, e as circunstâncias em que foram produzidas dá-se naturalmente, como se não houvesse necessidade de qualquer análise por parte do historiador. Entretanto, concordamos com Le Goff (2008) no que diz respeito ao trabalho do historiador diante de suas fontes: “O questionário do historiador – as questões que levanta para si e que levanta em relação ao documento (uma parte essencial de seu ofício) – constitui a base da historiografia, da História” (p. 38). Nesse sentido, acreditamos que começar o trabalho com um estudo acerca do contexto em que nosso objeto está inserido significa um momento de questionamento, de reflexão sobre seu espaço e sua importância no conjunto da sociedade.

Além disso, essas considerações sobre o contexto de produção das fontes servem como momento de incorporação ao trabalho de alguns instrumentos necessários para a análise, instrumentos esses fornecidos pela historiografia. Ler os textos tomasianos e desconsiderar o arcabouço teórico da historiografia pertinente é assumir para si, primeiro, uma responsabilidade desnecessária e, segundo, um risco de não perceber o que os documentos ‘calam’.

Os textos de Le Goff e Russel, por exemplo, nos preparam para o estudo das fontes na medida em que nos ajudam a perceber o que as obras tomasianas nos ensinam como documentos históricos, isto é, como elementos dotados de lições sobre os homens, a sociedade e a educação naquilo que essas coisas têm de essencial. Seria relativamente simples elaborar, aqui, uma lista de conteúdos que os estudantes do século XIII deveriam apreender para se tornarem mestres, segundo Tomás de Aquino. No entanto, esse seria apenas uma pequena parte do trabalho – uma parte até menos importante para esse momento. Cabe-nos, como historiadores da educação, questionar o ‘enquadramento’ dos escritos tomasianos no Ocidente medieval, de modo a desvelar as razões que fazem desses escritos mais do que meros objetos do passado.

Assim, o objetivo central deste primeiro capítulo é buscar, na historiografia, dados sobre a civilização medieval, particularmente aqueles que caracterizaram o século XIII como uma época de apogeu da cristandade. Três são os acontecimentos que julgamos relevantes para o nosso trabalho: o renascimento urbano, a criação da Universidade e a fundação e consolidação das Ordens Mendicantes. Nossa intenção é trazer à luz elementos cruciais para estudarmos as obras de Tomás de Aquino, principalmente *A Unidade do Intelecto contra os Averroístas*, as *Questões da Suma Teológica* e a *Suma Contra os Gentios*, para além de seu conteúdo filosófico e teológico, tentando identificar nelas vestígios relevantes para a pesquisa em História da Educação Medieval.

Tanto o renascimento das cidades, como o surgimento da Universidade e das Ordens Mendicantes são elementos que caracterizam o que Febvre (2004) e Le Goff (2005) chamam de 'cristandade'. Em um conjunto de lições proferidas na década de 1940 e publicadas postumamente, Febvre (2004) se dedicou ao estudo da civilização na Europa. Essas lições foram traduzidas para o português e publicadas sob o título de *A Europa: gênese de uma civilização*. Já Le Goff (2005) se dedicou ao estudo da civilização do Ocidente medieval num livro que compõe uma coleção sobre as grandes civilizações, originalmente publicada em 1964. Utilizaremos essas duas obras para refletir sobre o conceito de 'cristandade'.

Logo na *Aula I*, Febvre (2004) apresenta uma questão importante, isto é, o historiador que pretende compreender o desenvolvimento da civilização na Europa precisa levar em consideração seus 'substratos históricos'. Estes, por sua vez, são definidos pelo autor como correntes que perpassam as diferentes formas de ser da civilização europeia, colocando ao historiador dois problemas fundamentais, um de gênese histórica e outro de psicologia histórica.

No que se refere ao problema de gênese histórica, Febvre (2004) afirma que a civilização na Europa resultou "[...] da reunião e da lenta fusão de elementos nórdicos e de elementos mediterrâneos" (p. 37), que criaram instituições sociais que eram estranhas ao mundo romano decadente, gerando assim novas formas de sociabilidade.

Contudo, o problema de psicologia histórica introduz uma outra questão essencial, ou seja, uma civilização não se caracteriza por limites temporais e



geopolíticos, mas sobretudo por diferentes formas de agir e conceber a natureza, o homem e a sociedade:

[A definição] coloca também, [em segundo lugar], um problema de psicologia histórica. A história não se faz somente na terra, através de espaços mais ou menos extensos, através de espessuras maiores ou menores de duração. A história também se faz na cabeça dos homens, a história, ciência do homem. E o homem não é só apetite, não. O homem não é só necessidade, não. O homem é também pensamento, inquietação e sonho – a inquietação, o traço dominante talvez do homem (FEBVRE, 2004, p. 38).

Para além dos elementos mediterrâneos e nórdicos que deram origem às instituições sociais características da civilização europeia, que se tornou possível com a derrocada do Império Romano, mas mais particularmente com a organização do Império Carolíngio a partir do século IX (FEBVRE, 2004; LE GOFF, 2005), há também o elemento psicológico que, de acordo com Febvre (2004), parece ser ainda mais importante que aqueles: o cristianismo.

O autor afirma que se, de um lado, o desenvolvimento do cristianismo nos mais diversos espaços da sociedade – religião, filosofia, política etc. – dificultou a formação de “pátrias nacionais sólidas” (FEBVRE, 2004, p. 41), por outro, “[...] contribuiu para dar aos ocidentais uma consciência comum, acima das fronteiras que os separam, uma consciência que, laicizada pouco a pouco, tornou-se uma consciência europeia” (p. 41).

Nesse sentido, podemos retornar ao conceito de ‘cristandade’, palavra oriunda do latim *christianitas* e utilizada por Febvre (2004) como uma das definições para a civilização ocidental da Idade Média. O uso de ‘cristandade’ para definir a civilização do Ocidente medieval não pode, entretanto, ser explicado pela simples associação entre ‘cristianismo’ e ‘comunidade’, ou seja, ‘cristandade’ parecer ser, de acordo com o autor, muito mais do que uma simples ‘comunidade de cristãos’. Consiste, na verdade, de uma formação histórica complexa:

A cristandade possui uma fé comum, um ideal comum, uma linguagem comum. Mas a cristandade não é um Estado, embora tenda a se dotar de partes de Estado. A cristandade se estende por Estados que ela deve incessantemente vigiar, controlar, reunir. A cristandade desempenha, acima desses Estados, um papel de super-Estado, ou melhor, a cristandade justapõe às instituições próprias desses Estados suas próprias

instituições, instituições cristãs que, pouco a pouco, de uma coleção díspar de reinos e principados espalhados fazem um mundo ordenado, coerente e que se sente como tal (FEBVRE, 2004, p. 126).

Essas instituições a que Febvre (2004) se refere são, principalmente, o papado, os bispados e arcebispados e as ordens religiosas. Por elas, segundo o autor, podemos observar o esforço das autoridades eclesiásticas em fornecer ao Ocidente medieval uma *Ordo* política coerente com a *Ordo* celeste, marcada pela interpretação das Sagradas Escrituras, dos Padres – principalmente Santo Agostinho – e da Filosofia Clássica – notadamente, o neoplatonismo e o estoicismo – e da incorporação das antigas instituições romanas.

Le Goff (2005) apresenta, em *A civilização do Ocidente medieval*, o advento da cristandade. Em alguns aspectos, ele se aproxima das reflexões de Febvre, como na constatação de que o cristianismo se constitui como a ‘espinha dorsal’ da cristandade e que o aprimoramento do feudalismo é uma das causas de seu desenvolvimento. Nesse sentido, Le Goff (2005) afirma que o que se chamou por ‘revolução agrícola’ entre os séculos X e XIII teve início ainda no século VII, cuja consequência mais importante tenha sido, talvez, o aumento demográfico – conjunto de mudanças que o autor chama de ‘expansão interna’.

Além disso, Le Goff (2005) discorre também sobre o processo de expansão externa, isto é, os movimentos de cristianização das regiões norte e leste da Europa, o processo de reconquista espanhola e as cruzadas. Acerca da conversão dos povos do norte e do leste, o autor destaca alguns marcos que indicam a incorporação de “uma série de Estados cristãos”: a Polônia em 966, a Hungria em 985, a Dinamarca entre 950 e 986, a Noruega e a Suécia entre 969 e 1000, a Prússia no século XIII e a Lituânia em 1385 – esta última devido a sua união com a Polônia.

A reconquista espanhola é o processo de retomada de territórios que desde o século VIII estavam sob o domínio dos árabes e, segundo Le Goff (2005), não se deu sem percalços. As primeiras ações consistentes da reconquista são a tomada de Toledo em 1085, operada por Afonso VI de Castela, e de Santarém, Sintra e Lisboa em 1093 – estas últimas perdidas e conquistadas novamente em 1147. Contudo, a vitória dos reis de Castela, Aragão e Navarra em Las Navas de Tolosa sobre o califa de Córdoba – terra

natal de um dos mais eminentes filósofos árabes, Averróis – é considerada o acontecimento mais importante desse processo, uma vez que rompeu a defesa mulçumana e permitiu o avanço dos cristãos. Assim, Majorca foi conquistada em 1229, Valência em 1238, Murcia em 1265, a Sicília em 1232 e Sevilha em 1248, de modo que “[...] os mulçumanos da Espanha são confinados ao pequeno reino de Granada” (LE GOFF, 2005, p. 64), sob domínio do Califado Almôada.

Colin McEvedy (2007), no *Atlas de história medieval*, apresenta três mapas que julgamos importantes para compreendermos a dimensão dessa ‘expansão externa’ a que se refere Le Goff (2005). No primeiro, que demonstra o espaço geográfico da Europa no ano 1000, podemos perceber que o território da cristandade ocidental abrangia uma pequena porção do norte da Espanha e de Portugal (Reinos de Leão e Navarra), toda a França (Reino da França, Ducado da Normandia e Reino da Borgonha), Reino Unido (Reinos da Inglaterra e da Escócia, Galeses e Irlandeses), grande parte da Alemanha e da Itália (Império Germânico), do leste europeu (Principado da Polônia, Ducado da Boêmia e Reino da Hungria) e das regiões nórdicas (Reinos da Noruega, Suécia e Dinamarca) – o que pode ser observado na imagem reproduzida abaixo, na qual a cristandade ocidental está marcada em cinza-claro. O restante da Europa estava dividido entre a cristandade oriental (Império Búlgaro do Ocidente, Império Bizantino, Reinos da Abasgia e da Ibéria e Principado da Rússia), marcado na imagem em cinza-escuro, e o Islã (Califado Omíada, que comandava grande parte da Espanha), que aparece na imagem em listrado de cinza e branco.

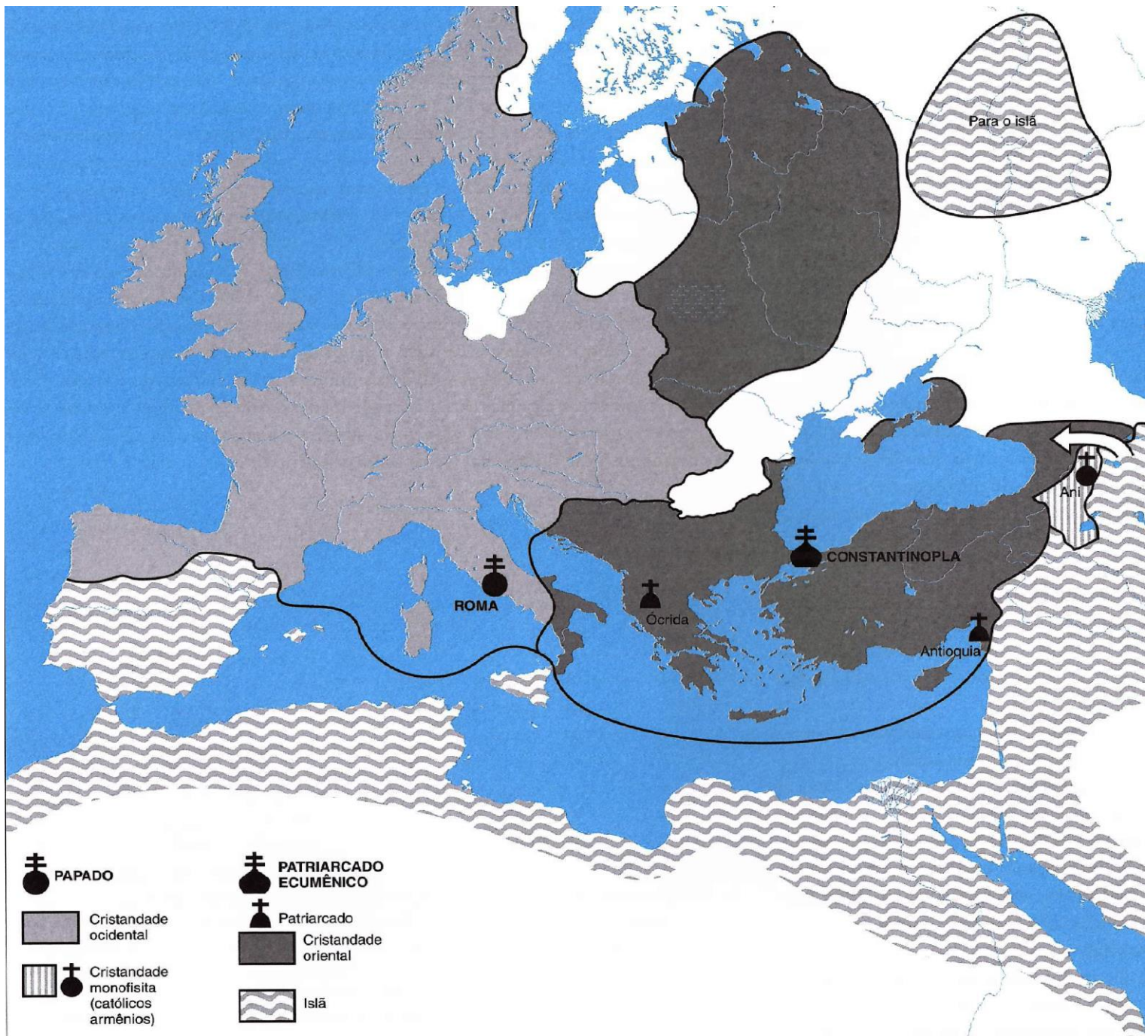
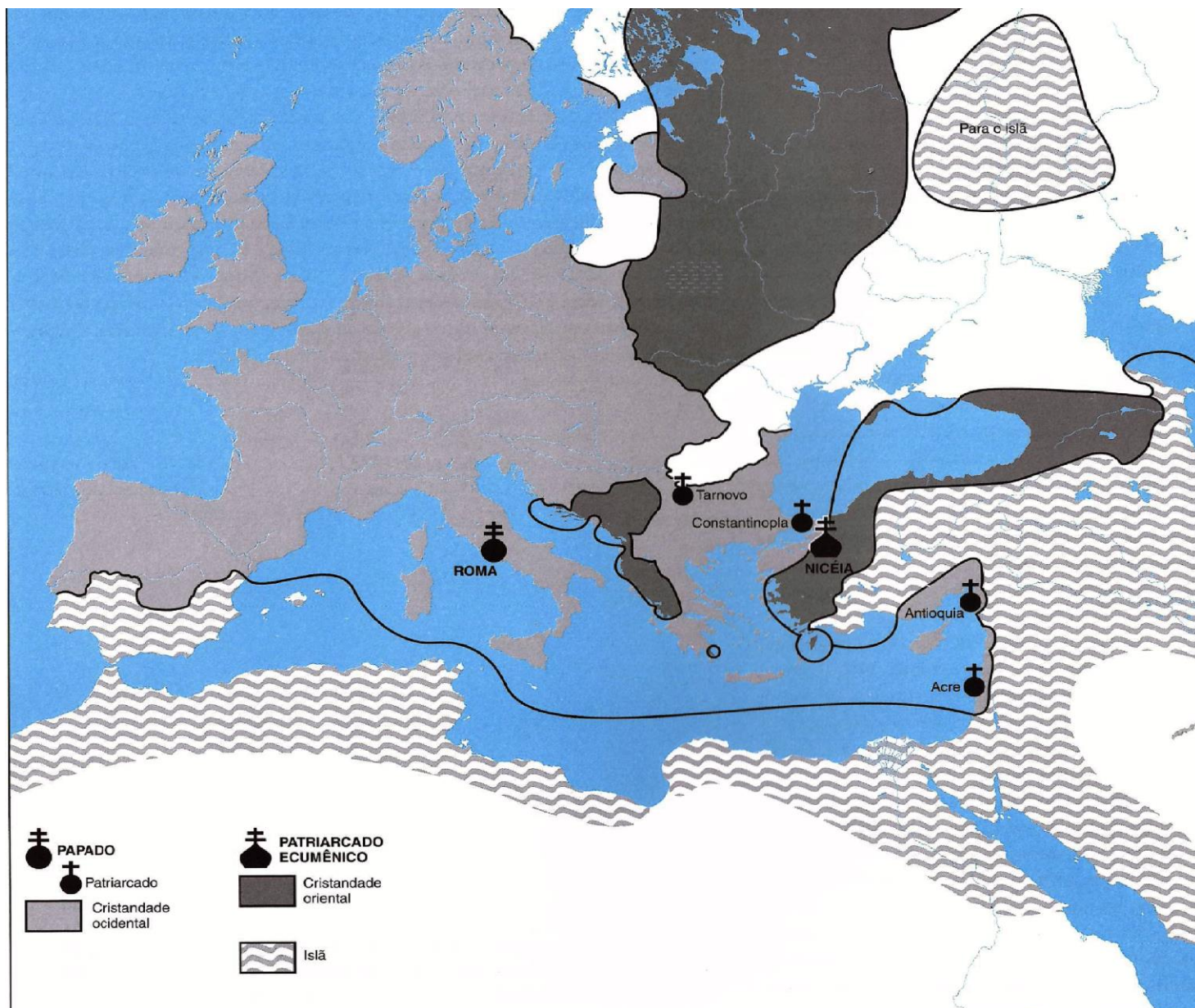


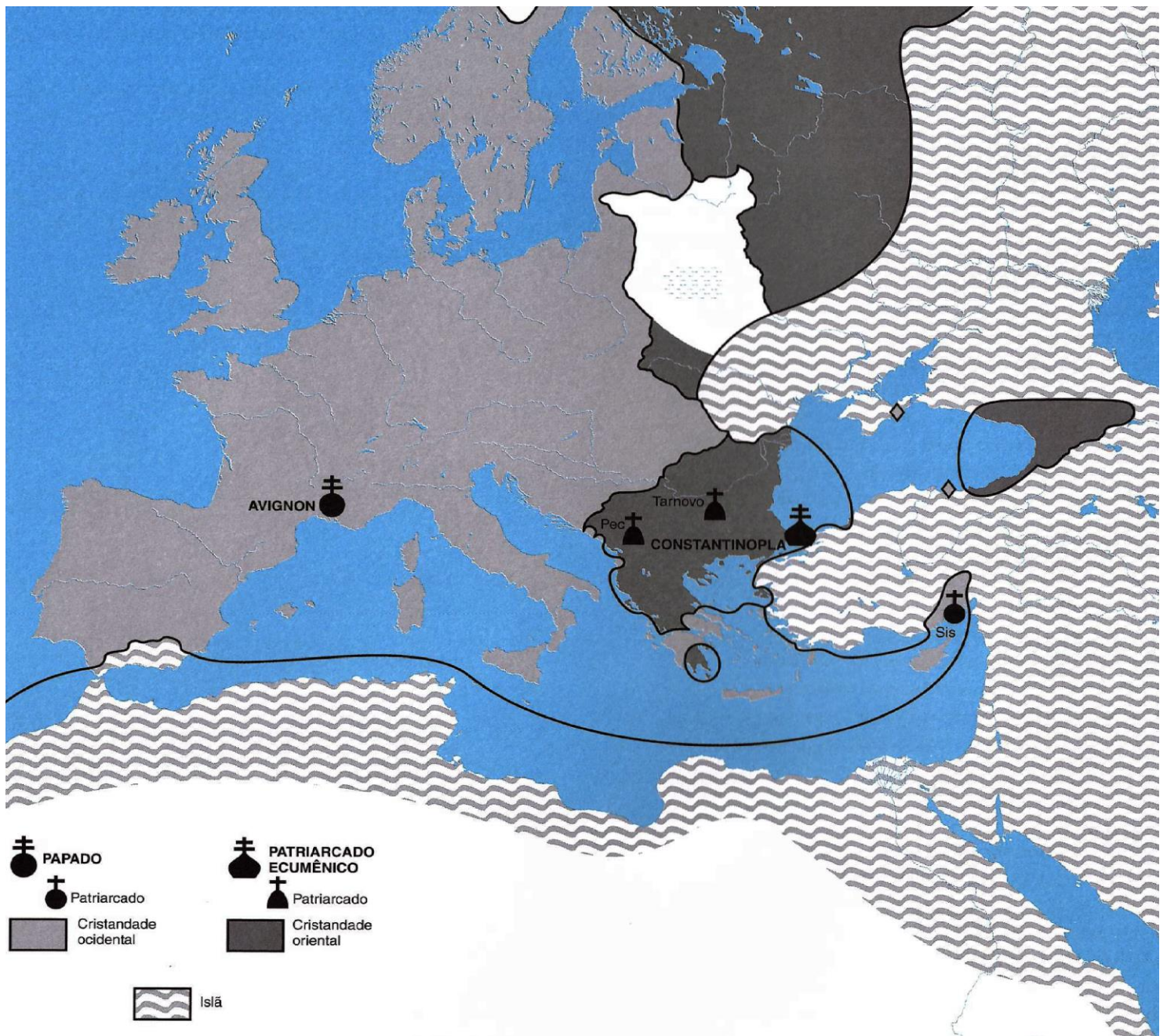
Figura 1: A Cristandade em 1000

No segundo e no terceiro mapas apresentados por McEvedy (2007), que retratam a Europa em 1212 e 1346, não percebemos uma mudança acentuada na ocupação territorial da cristandade ocidental – novamente, o autor emprega cinza-claro, cinza-escuro e listrado cinza e branco para representar a ocupação, respectivamente, da cristandade ocidental, da cristandade oriental e do Islão.



**Figura 2: A Cristandade em 1212**

O que podemos verificar de relevante no mapa de 1212 é o avanço da cristandade ocidental nos territórios antes dominados pelo Islã, na Espanha, e pela cristandade oriental, no Império Bizantino. Além disso, houve também a anexação do Reino da Sicília, dividido no ano 1000 entre mulçumanos e bizantinos.



**Figura 3: A Cristandade em 1346**

Por fim, no mapa referente ao ano de 1346 observamos, principalmente, a conquista de quase toda a Espanha pelos cristãos ocidentais, com exceção do Emirado de Granada que continuava sob domínio dos muçulmanos, e um recuo na ocupação dos territórios mais a sudeste, que passaram novamente ao poder dos bizantinos – Impérios Bizantino, Sérvio e Búlgaro e Principado da Valquíria.

Assim, para Le Goff (2005), a reconquista espanhola foi uma espécie de prelúdio das cruzadas, movimento organizado da cristandade que se

caracterizava, principalmente, pela tentativa de conquistar Jerusalém. O autor faz uma crítica ao modo como a historiografia tratava a cruzada, concebendo-a como a centelha da cristandade. Ele afirma que, ao contrário, a cruzada contribuiu mais para o empobrecimento da civilização cristã do que para o seu desenvolvimento. No entanto, o aspecto fundamental da cruzada a ser destacado é o que Le Goff (2005; 2010) chama de 'espírito de cruzada', isto é, uma certa disposição para o embate, não somente de espadas, mas também de ideias que conduzem ao convencimento, algo que implicava uma profunda preparação teórico-metodológica.

Nesse sentido, para além da conquista de territórios, cuja anexação promove, na perspectiva de Le Goff (2005), uma ampliação da cristandade, vale ressaltar que o desenvolvimento da civilização no Ocidente medieval passa, também, pelo âmbito da cultura – algo que o próprio Le Goff (2010) constata em *Os Intelectuais na Idade Média*. É justamente nessa frente cultural que identificamos os trabalhos de Tomás de Aquino.

Podemos citar como exemplo a *Suma Contra os Gentios* que, segundo Moura (1990), é o texto em que o teólogo dominicano condensa suas ideias, dando maturidade à sua Teologia e à sua Filosofia. Obra de sentido apologético, foi escrita a pedido do também frade dominicano Raimundo de Penaforte, que pretendia formar missionários para a difusão e expansão da fé católica nos territórios reconquistados pelos cristãos na Península Ibérica. Podemos perceber, então, que a *Suma Contra os Gentios* é um livro com finalidade educativa, para a instrução necessária aos dominicanos que precisavam de fundamentação para debater com os que não partilhavam dos princípios do catolicismo. É uma obra que está, portanto, intimamente relacionada aos acontecimentos que marcaram a época em que foi elaborada.

Contudo, 'combater' os muçulmanos no campo da teologia e da filosofia não parecia ser um preciosismo de intelectuais cristãos, ou mesmo um desejo de depreciar o outro para legitimar sua 'verdade'. O pedido de Raimundo de Penaforte e a resposta de Tomás de Aquino são provas incontestes, do nosso ponto de vista, de que repensar a formação dos frades não era, ao menos para este último, uma medida para formar militantes radicais, mas sim uma forma de preparar os frades, corresponsáveis pelo desenvolvimento da cristandade, para o embate teórico com os povos recém conquistados – que não eram exatamente ignorantes ou mesmo iletrados.

Com a reconquista da Península Ibérica percebeu-se que os árabes conservaram nas bibliotecas uma série de obras importantes da Antiguidade, como as de Aristóteles. Não demorou para os intelectuais da cristandade darem vida e dinamismo ao movimento de traduções das obras lidas pelos árabes:

A importância cultural do movimento das traduções é considerável: acompanhou e estimulou o renascimento intelectual da Europa nos séculos XII e XIII; fundou em larga medida a modernidade do pensamento, contribuindo para provocar na Europa um desenvolvimento intelectual verdadeiramente revolucionário. (GUICHARD, 2006, p. 642).

Conscientes da importância cultural do mundo árabe e também dos riscos que as ideias propagadas pelos muçumanos representavam aos princípios cristãos<sup>20</sup>, os intelectuais ocidentais passaram ao estudo profundo das obras recém-descobertas, como as de Avicena e Averróis. Tomás de Aquino estudou essas obras e as trouxe para os seus próprios textos, como a *Suma Teológica* e *Suma Contra os Gentios*, a fim de elucidar os pontos complicados e reiterar os aspectos que, segundo ele, eram filosófica e teologicamente importantes<sup>21</sup> (GILSON, 2010; MOURA, 1990; RUSSELL,

---

<sup>20</sup> Acreditamos que o debate sobre as diferenças entre cristãos e muçumanos é fundamental para uma análise profunda sobre a retomada, pelos cristãos, de territórios da Península Ibérica no final da Idade Média. Sua importância é tal que seria necessário o desenvolvimento de uma tese paralela a esta, que considerasse o 'outro lado da moeda', isto é, a sabedoria necessária ao educador muçumano, objeto que foge ao escopo desta tese.

<sup>21</sup> O que estamos chamando de 'pontos complicados' e 'aspectos importantes' estão relacionados à necessidade de Tomás de Aquino analisar as obras de pensadores antigos e medievais que não eram, necessariamente, cristãos. Desse modo, o teólogo precisava trabalhar com perspectivas de análise que, muitas vezes, contrariavam a doutrina cristã. Aliás, esse é um aspecto central do paradigma escolástico, isto é, a conciliação da razão com a fé, da filosofia com a teologia. As obras de pensadores não-cristãos continham ideais fundamentais que poderiam ajudar os escolásticos a resolverem essa questão, mas também eram permeadas de proposições contrárias à fé católica que precisavam ser explicadas e, muitas vezes, combatidas. Um exemplo disso é a doutrina da eternidade do mundo, atribuída a Averróis, filósofo muçumano do século XII. Na *Suma Contra os Gentios*, no capítulo 65 do livro III, Tomás de Aquino explica que Deus conserva as coisas no ser recorrendo a duas opiniões distintas: uma da fé cristã, segundo a qual tudo foi criado por Deus no início do tempo; e outra que ele atribui a 'alguns filósofos', segundo a qual as coisas emanaram de Deus desde a eternidade – esses filósofos eram os averroístas, considerados leitores radicais dos textos de Averróis. Apesar de refutar essa última opinião, o teólogo não deixa de encontrar nela alguma utilidade para sua questão inicial, que é a da conservação do ser nas coisas por Deus. Ele afirma que independentemente da opinião acerca da origem das coisas, Deus aparece como conservador do ser nas coisas, seja como produtor delas no início do tempo, seja como fonte da qual emanam desde a eternidade: "Se, porém, as coisas emanaram de Deus desde a eternidade, não se deu um tempo ou instante em que de início emanaram de Deus. Então, ou nunca foram produzidas por Deus, ou o ser delas procede sempre de Deus pelo tempo que são. Logo, por sua operação conserva as coisas no ser" (TOMÁS DE AQUINO, SCG, III, cap. 65, p. 180). Portanto, Tomás de Aquino concorda com os averroístas no que tange à



2015). Além disso, vale ressaltar, também, que ele se envolveu diretamente no debate acerca do monopsiquismo com clérigos parisienses que eram leitores de Averróis, principalmente Boécio de Dácia e Siger de Brabante. Desse debate resultou *A Unidade do Intelecto Contra os Averroístas*.

Contudo, não se deve somente a esse processo o desenvolvimento das ideias e das obras tomasianas. Na verdade, a questão do embate entre cristãos ocidentais, orientais e mulçumanos, isto é, o processo de expansão externa da cristandade, é certamente um dos principais elementos contextuais que nos permitem estudar as obras de Tomás de Aquino numa perspectiva histórica, mas sozinho não dá conta de explicar a trajetória intelectual do teólogo dominicano, nem tampouco o sentido do conceito de ‘cristandade’ ao qual aludem Febvre (2004) e Le Goff (2005). Enfatizamos, também, o renascimento urbano e comercial e o nascimento das Universidades e das ordens mendicantes.

Le Goff (2008a) afirmou, sobre as ordens mendicantes, que o mapa dos conventos, no século XIII, se confundia com o mapa das cidades. Assim, para considerar o processo de desenvolvimento dessas instituições religiosas que se tornaram tão importantes para o Ocidente é indispensável levar em conta o renascimento urbano e da atividade comercial. Para isso, vamos recorrer a historiadores e historiadores da educação, além do próprio Le Goff, que se dedicaram ao estudo dessas questões.

Augustin Thierry, historiador francês do século XIX, se dedicou ao estudo das cartas comunais<sup>22</sup> motivado pelas transformações pelas quais a França estava passando depois da Revolução Francesa (OLIVEIRA, 2012). De acordo com Oliveira (2012), as reflexões de Thierry nos ajudam a entender o movimento das comunas no século XIII como um processo de luta dos cidadãos pela liberdade de poderem garantir o próprio sustento por meio do artesanato e do comércio.

---

conservação do ser nas coisas por Deus, apesar de discordar deles no que se refere à origem das coisas, seguindo a regra que ele próprio apresentou na introdução da *Suma Contra os Gentios*, qual seja, o papel do sábio é procurar a verdade, e não repetir o que os outros falaram ou escreveram sobre ela.

<sup>22</sup> Thierry, assim como François Guizot e Prosper Brugière, dedicou-se à História e, mais particularmente, ao processo de estabelecimento das comunas na França no final da Idade Média em razão dos acontecimentos vividos pela sociedade francesa a partir da Revolução de 1789. De acordo com Oliveira e Mendes (2005, p. 8): “Guizot, Thierry e Barante encontram-se entre os principais autores identificados com os ideais e valores da sociedade criada pela Revolução. Para defendê-los, retomam o estudo da História, recuando até a Idade Média para nela buscarem os elementos que expliquem e legitimem a Revolução Francesa”.

Em *Sobre a libertação das comunas*, Thierry (2005) questiona a insistência de alguns historiadores em “[...] nunca atribuir alguma espontaneidade, alguma concepção às massas dos homens [...]” (p. 73) quando se dedicam a estudar o processo de libertação das comunas na Idade Média<sup>23</sup>. Assim, recorre às cartas comunais para desconstruir essa ideia, procurando responder aos seguintes questionamentos:

Querem saber com exatidão quem criou uma instituição, quem concebeu um empreendimento social? Procurem quais são os que tiveram verdadeiramente necessidade deles. A esses deve pertencer o primeiro pensamento, a vontade de agir e pelo menos a maior parte na execução: *is fecit cui prodest*, o axioma é admissível na história como na justiça. Ora, a quem mais aproveitava, no século XII, o sistema de independência municipal, de igualdade perante a lei, de eleição de todas as autoridades locais, de fixação de todos os foros, que faziam com que uma cidade se tornasse, segundo a linguagem da época, uma comunidade ou uma comuna? A quem, a não ser à própria cidade? Era possível que um rei, por mais liberal que se o suponha, tivesse mais interesse do que ela no estabelecimento de instituições que deveriam subtraí-la, sob muitos aspectos, à ação do poder real? A participação dos reis da França no grande movimento social do qual nasceram as comunas deveria ser, e realmente foi, apenas uma espécie de não-resistência, frequentemente mais forçada do que voluntária. (THIERRY, 2005, p. 73-74).

Percebemos que os argumentos de Thierry (2005) têm o seguinte fundamento: ainda que as cartas emanassem da autoridade real, as circunstâncias que as tornaram realidade foram geradas pelos próprios habitantes das cidades, principais interessados no estabelecimento de alguma liberdade em relação aos reis e senhores.

Essa constatação é provada pelo autor a partir da realidade de muitas cidades do sul da Gália que, no fim do século XI, já apresentavam uma organização municipal parecida com a municipalidade romana e, “Confiantes na força que lhes dava a união de todas as vontades para um mesmo fim, [...] declararam aos senhores do lugar o ato de sua liberdade futura” (THIERRY,

---

<sup>23</sup> É interessante observar, do nosso ponto de vista, que Thierry desenvolve esses estudos num contexto de turbulências e incertezas na França. Vale ressaltar que temos, na mesma época de Thierry, Karl Marx (1998) divulgando o *Manifesto do Partido Comunista*, ‘convocando’ o povo para a revolução, e Tocqueville (1977) discursando na Câmara dos Deputados, alertando a classe dominante francesa sobre os ‘riscos’ de um levante popular. Portanto, quando Thierry resalta a iniciativa dos habitantes das cidades medievais em formar comunas, exigindo de seus senhores o mínimo de liberdade para exercerem seus ofícios, ele está participando desse debate com Marx e Tocqueville, demonstrando a importância da História como ciência.

2005, p. 75). A concessão das liberdades por parte dos senhores não se deu sem resistência por parte destes últimos, mas aconteceu mediante acordos financeiros: “[...] uma estipulação em dinheiro tornou-se a base do tratado de paz e uma espécie de pagamento pela independência” (THIERRY, 2005, p. 75).

Nesse sentido, percebemos que o renascimento urbano no final da Idade Média não pode ser entendido se não considerarmos, também, o desenvolvimento econômico proveniente do comércio e das corporações de ofício, bem como outros acontecimentos que foram determinantes para o desenvolvimento da cristandade – a relativa pacificação do Ocidente a partir do século X, com o sínodo de Charroux em 989; o aumento populacional, que dobrou entre os séculos X e XIV; a ampliação dos campos cultivados acompanhada da melhoria da eficiência no cultivo, principalmente com a difusão do afolhamento trienal, do uso da charrua e do emprego do ferro nos utensílios agrícolas (LE GOFF, 2005).

Assim, Le Goff (2005; 2006) argumenta que as cidades medievais necessitaram de um contexto rural favorável para se desenvolverem, mas com o tempo elas passaram a exercer uma ‘força de atração’ cada vez maior sobre a área rural circunvizinha: “Ao seu redor estendem-se os arroteamentos e a produção cresce, de modo que, de suas áreas rurais vizinhas, ela retira não somente víveres mas também homens” (LE GOFF, 2005, p. 70).

A atração exercida pela cidade deve-se, segundo o autor, às atividades econômicas que ela abrigava. Em princípio, a cidade se constituía como um lugar de troca, de comércio, mas essa função ligava-se necessariamente à atividade produtiva (LE GOFF, 2005; 2006). Enfim, a cidade medieval se constituía como um fenômeno novo em relação a urbanização da Antiguidade, assumindo para si não somente uma função política:

A cidade medieval é, antes de mais nada, uma sociedade da abundância, concentrada num pequeno espaço em meio a vastas regiões pouco povoadas. Em seguida, é um lugar de produção e de trocas, onde se articulam o artesanato e o comércio, sustentados por uma economia monetária. É também o centro de um sistema de valores particular, do qual emerge a prática laboriosa e criativa do trabalho, o gosto pelo negócio e pelo dinheiro, a inclinação para o luxo, o senso de beleza. É ainda um sistema de organização de um espaço fechado com muralhas, onde se penetra por portas e se caminha por ruas e praças, e que é guarnecido por torres. Mas

também é um organismo social e político baseado na vizinhança, no qual os mais ricos não formam uma hierarquia e sim um grupo de iguais – sentados lado a lado – que governa uma massa unânime e solidária. Face ao tempo tradicional, enquadrado e ritmado pelos regrados sinos da Igreja, essa sociedade laica urbana conquistou um tempo comunitário, em que sinos laicos indicam a irregularidade das chamadas à revolta, à defesa, à ajuda. (LE GOFF, 2006, p. 223).

Depois de caracterizar a cidade medieval, Le Goff afirma que o fenômeno urbano gerou novas instituições que, pouco a pouco, se constituíram em outorgas que visavam a garantia de liberdades ou privilégios para os habitantes das cidades. Em sua forma mais acabada, essas outorgas se tornaram a conquista, pelos cidadãos, de autonomia institucional e política chamada de ‘comuna’ – fenômeno investigado por Thierry, cujas formulações analisamos acima.

Um dos acontecimentos relacionado ao desenvolvimento das cidades que se coloca como fundamental para o nosso trabalho é a organização, a partir do século XII, das corporações de ofício e, particularmente, da corporação universitária. Com efeito, as corporações de ofício surgem como organizações dispostas a defender os interesses de determinado grupo de trabalhadores (artesãos e aprendizes) frente aos interesses de outros grupos. Estão ligadas à atividade produtiva a qual alude Le Goff (2005; 2006) quando discorre sobre a cidade medieval, dando à economia cidadina um dinamismo característico que chegará, inclusive, às atividades intelectuais.

Aliás, destacamos que não se pode, como nos ensina a historiografia (FEBVRE, 2004; LE GOFF, 2005; 2006; OLIVEIRA, 2012), estabelecer uma hierarquia dos acontecimentos, no sentido de definir o que veio primeiro e o que veio depois. O movimento comunal, o surgimento das corporações de ofício e da Universidade refletem um determinado tempo-espço da experiência humana, caracterizado por formas de sociabilidade que diferem de outras que caracterizam épocas distintas daquela.

Sobre essa relação entre as comunas e a Universidade, Oliveira (2008; 2012) nos apresenta, em três textos, um estudo feito a partir de documentos relevantes para a história das Universidades, como a *Autentica Habita* e o *Estatuto da Sorbonne*, bem como textos de intelectuais que viveram de perto as mudanças do século XIII, como Tomás de Aquino e Boaventura de Bagnoregio.

As motivações de Oliveira (2012) para o estudo do renascimento citadino e a importância desse movimento para a educação medieval são distintas das de Thierry, primeiro pelo próprio objeto de interesse e, depois, pelo tempo histórico vivido pela autora. As reflexões de Thierry procuravam respostas para os problemas de sua época, ao passo que os textos de Oliveira (2012) respondem a problemas distintos dos vividos por Thierry, ainda que 'liberdade' e 'autonomia' sejam palavras utilizadas tanto pelos homens do século XIII, como por Thierry e Oliveira – empregadas com sentidos distintos – e constituam, por assim dizer, o cerne dos problemas que afligiam e afligem os homens do passado e, também, os do presente.

Em *O ambiente citadino e universitário do século XIII: lócus de conflitos e novos saberes*, a autora destaca em primeiro lugar o que o renascimento urbano representava frente às relações feudais. Segundo ela, desde o século XI e ao longo do XII e do XIII os homens passaram a viver no espaço urbano e, com isso, desenvolveram hábitos diversos em relação àqueles que tinham quando o convívio se dava no espaço do feudo, mais restrito do que a cidade. Nesse sentido, o que se observa é o amadurecimento de um 'espírito de público', que implicava instrumentos jurídicos gerais capazes de reger a vida no espaço público da cidade (OLIVEIRA, 2008).

Além da questão do espaço público, Oliveira (2008) observa no movimento de renascimento urbano o problema da diversidade. Com efeito, a ambiência citadina representava, para os homens dos séculos XI, XII e XIII, um *locus* diverso e plural, onde se dividia o território com uma quantidade variada de 'atores' – mercadores, artesãos, aprendizes, clérigos, monges e frades, prostitutas etc. (OLIVEIRA, 2008). Uma das preocupações centrais que se colocava na ordem do dia para essa sociedade pública, 'livre' e diversa era com relação ao ensino, de modo que as cidades se constituíram como um espaço profícuo para o desenvolvimento da escolástica:

Esse espírito de liberdade e de urbanidade é possível nas cidades em virtude das mudanças de comportamentos, da criação de leis, mas, fundamentalmente, em razão do surgimento de uma compreensão nova de viver e viver em comunidade, proveniente da circulação do comércio e de idéias. Segundo Le Goff, 'É aí que acontecerão as principais misturas de população, que se afirmarão novas instituições, que aparecerão novos centros econômicos e intelectuais' (2007, p. 144). Um dos aspectos mais profícuos destas

mudanças e diversidades é a preocupação com o ensino. (OLIVEIRA, 2008, p. 238-239).

Essas novas instituições a que se refere a passagem de Le Goff citada pela autora são, principalmente, a Universidade e as Ordens mendicantes. Assim, para destacar a relação entre a cidade e a Universidade, Oliveira (2008) analisa alguns textos de Tomás de Aquino, uma das Questões da *Suma Teológica* e *A Unidade do Intelecto contra os Averroístas*, nas quais podemos perceber o compromisso do teólogo dominicano com os problemas que seu tempo histórico precisava responder. As duas obras estudadas pela autora nos ensinam, segundo ela, uma lição fundamental, tanto para o século XIII de Tomás de Aquino como para o século XXI das Novas Tecnologias da Informação:

Desse modo, pensar o século XIII e o seu ambiente citadino e universitário é muito pertinente na atualidade, pois que isso nos mostra e nos ensina que as conquistas sociais, especialmente a liberdade, são realizadas quando as instituições e os indivíduos se desenvolvem em comum e num mesmo compasso. Nesse sentido, espírito e matéria formam um único ser, como afiançara o mestre Tomás de Aquino. Quando o espírito ou corpo se desenvolvem separadamente, não existe o ser pessoa, tão importante e caro ao século XIII, como ocorre nos nossos dias (OLIVEIRA, 2008, p. 248).

Nós encontramos considerações semelhantes nos outros dois textos de Oliveira (2012) que trouxemos para o debate. Em *Universidade, liberdade e política na Comuna Medieval: um estudo de Cartas Oficiais*, a autora faz uma análise de documentos sobre a libertação de algumas comunas medievais e, também, alguns documentos sobre a Universidade. As fontes da autora que se relacionam à Universidade são uma carta de 1272 de Carlos I destinada aos estudantes de Paris e uma carta de 1274 que é, na verdade, o *Estatuto da Sorbonne*.

A intenção primeira de Oliveira (2012) ao trazer algumas cartas de libertação de comunas medievais é destacar a luta pela liberdade empreendida pelos burgueses. Além disso, ao fazer uma análise comparativa entre as cartas comunais e as cartas da Universidade, a autora percebe semelhanças fundamentais, no sentido de que as cartas da Universidade tinham a pretensão de garantir a mestres e estudantes liberdades necessárias para o estudo.

Depois de apresentar uma reflexão sobre o sentido de liberdade e de comunidade no movimento das comunas, Oliveira (2012) destaca o conteúdo do *Estatuto de Sorbonne*. Inicialmente, observa que os membros da Universidade deveriam prestar juramento à corporação, a exemplo do que faziam os burgueses em relação à comuna. Esse juramento implicava compromissos e responsabilidades, como os de zelar pelos livros e outros objetos pertencentes à instituição e que foram cedidos a ele. Além disso, salienta que todos os membros, mestres e alunos, deveriam ser identificados por meio de símbolos e que os estudantes deveriam “[...] pagar pela sua permanência na ‘Casa’” (OLIVEIRA, 2012, p. 62). No caso de não puderem arcar com os custos de permanência, deveriam se comprometer a dar lições e proferir pregações assim que se sentissem preparados para isso. Por fim, a autora destaca a importância da comunidade para os membros da Universidade:

Os dois últimos parágrafos da citação dedicam-se a recomendar os cuidados que habitantes (os alunos) da casa deveriam ter para com os ‘estranhos’. Mais uma vez aparece a questão da importância da comunidade. Todos que pertencessem a um Grupo deveriam zelar pelo bem do espaço e dos objetos da comunidade, ou seja os de ‘fora’ poderiam trazer riscos e perigos para a comunidade estudantil porque não tinham as mesmas responsabilidades para com o Grupo como os que haviam feito o juramento. Acima de tudo, o que deveria ser preservado era o ‘bem’ da comunidade que habitava esta Universidade (OLIVEIRA, 2012, p. 62-63).

Depois disso, Oliveira (2012) analisa uma carta de 1272, que “[...] é um convite de Carlos I, rei da Sicília, aos estudantes e doutores da Universidade de Paris” (p. 63). Segundo a autora, a carta de Carlos I é um indício importante para verificarmos a importância do ensino e da Universidade para os governantes do século XIII. Nela evidencia-se que, de acordo com Carlos I, a função essencial do governante era zelar pelo bem dos súditos, empreitada que começa com a paz, passa pelo trabalho e chega à promoção do conhecimento. Paz e trabalho seriam as “duas vigas mestras” (OLIVEIRA, 2012, p. 64) sobre a qual se sustentaria o desenvolvimento do saber:

Em virtude destes princípios é que o rei convidou doutores e alunos da Universidade de Paris a se deslocarem para a Sicília. De acordo com Carlos I, somente com o progresso das

letras, das ciências, os homens se desenvolveriam e, por conseguinte, promoveriam o bem do reino. Segundo o rei, era por meio da sabedoria que um reino florescia. (OLIVEIRA, 2012, p. 64).

Diante disso, Oliveira (2012) ressalta que nem todos os reis e soberanos medievais agiam e pensavam como Carlos I da Sicília, mas um estudo relativamente abrangente de cartas reais evidencia que muitos governantes procuravam proteger os homens que se dedicavam ao saber. De qualquer maneira, a carta de Carlos I é, segundo ela, um indicativo da importância dos intelectuais para o desenvolvimento da cristandade. Além disso, a autora destaca, ao concluir o texto em questão, que “O mundo que nascia com as cidades e, no seu interior, as Universidades, estava prenhe da realidade medieva, mas apontava para caminhos que, por princípio, se opunham às relações feudais” (OLIVEIRA, 2012, p. 65). O ‘caminho oposto nascido numa realidade repleta de Medievalidade’ era, justamente, o estabelecimento de um ambiente de liberdade e de comunidade a partir de juramentos e compromissos de fidelidade. Ainda que a liberdade e o sentimento de pertença fossem localizados, destinados a proteger determinados grupos – como o de mestres e estudantes da Universidade –, esse movimento gerou algo novo que precisava ser melhor entendido. Daí a atuação de grandes pensadores como Alberto Magno, Tomás de Aquino e Boaventura de Bagnoregio a discutirem temas como a natureza do intelecto, a vontade, o livre-arbítrio, o amor etc.

Passando para o terceiro texto de Oliveira (2012) que nos propomos a estudar, intitulado *Memória e História da Educação Medieval: uma análise da Autentica Habita e do Estatuto da Sorbonne*, percebemos que, por um lado, a autora mantém-se coerente no que tange à relação entre comuna e Universidade e, por outro, ela procura fazer uma leitura comparativa de duas épocas distintas para a História da Educação Medieval, o século XII e o século XIII, por meio da *Autentica Habita* (séc. XII) e do *Estatuto da Sorbonne* (séc. XIII).

A comparação feita pela autora é importante na medida em que evidencia a gênese histórica e psicológica, como nos ensina Febvre (2004), da Universidade, pois chama a atenção não somente para a mudança institucional, mas também para a mudança de mentalidade em relação aos ‘homens de saber’. De acordo com Oliveira (2012), a *Autentica Habita* foi



escrita numa época em que o ensino universitário não estava institucionalizado e que os homens ainda conservavam o paradigma de que o conhecimento é uma dádiva divina. Já o *Estatuto da Sorbonne* emerge, justamente, para regram o funcionamento da instituição universitária e num tempo em que “A sociedade aceita e legítima, com mais tranquilidade, a função de mestre e de alunos” (OLIVEIRA, 2012, p. 68).

Assim como nos dois trabalhos anteriores, a autora faz um estudo desses documentos à luz das transformações que estavam acontecendo no Ocidente medieval, enfatizando o renascimento das cidades. Contudo, há aqui um elemento novo que merece destaque: a preocupação de Oliveira (2012) em tratar a mudança que acontece, nas cidades medievais, no sentido do trabalho. Com efeito, ela afirma que o trabalho nas cidades adquire outra dimensão em relação ao modo como era encarado no feudo:

Além da mudança no sentido prático do trabalho, – os homens passam a produzir não mais para prover sua subsistência e de seu senhor, mas, voltaram-se para uma atividade direcionada à troca, ou seja, produz-se visando o mercado – verifica-se também uma transformação nas explicações mentais deste tempo. Os homens, nas cidades, de acordo com Rossiaud, mercantilizam tudo. Todo fazer humano pode ser vendável, inclusive o conhecimento. É em virtude desta nova mentalidade que o saber deixa de ser um dom divino e passa a ser, ele próprio, fruto do trabalho, portanto, passível de ser vendido, diferentemente do que fora até o século XII, como já observamos anteriormente. Todas as atividades são aceitas e justificadas porque estão voltadas para o bem comum da comunidade. (OLIVEIRA, 2012, p. 73).

A mudança no sentido de ‘trabalho’ é tal que, na cidade, o ócio passa a ser condenado e a riqueza passa a ser um bem a ser perseguido, uma vez que é a riqueza que possibilita a vida na cidade. O trabalho e a riqueza, que passariam a ser elementos moralmente justificados, também aparecem, segundo a autora, nas obras e lições dos mestres da Universidade<sup>24</sup>.

Após fazer um estudo do renascimento citadino, destacando essa questão do trabalho e, também, das Ordens mendicantes, movimento religioso

---

<sup>24</sup> Como veremos no terceiro capítulo de nossa tese, Tomás de Aquino coloca em xeque a riqueza como fonte de felicidade do homem na *Suma Contra os Gentios*. O estudo da sociedade medieval do século XIII permite verificar que as escolhas dos temas a serem tratados não são, ao menos no caso de Tomás de Aquino, aleatórias ou mesmo ocasionais. Os debates travados em suas obras emergem da percepção que ele tinha acerca da sociedade em que vivia. É essa relação entre seus escritos e as questões de seu tempo que a historiografia nos ajuda a identificar e que, muitas vezes, nossas fontes ‘escondem’.

que emerge no seio das cidades, Oliveira (2012) passa ao estudo dos documentos que são suas fontes principais. O primeiro aspecto destacado por ela acerca da *Autentica Habita*, documento editado entre 1155 e 1158 por Frederico Barbaroxa, Imperador do Sacro-Império Germânico, é o que ele representa, isto é, a sensibilização de um governante do século XII pelos ‘homens de saber’, numa época em que as atividades de ensino e aprendizagem na cidade eram frágeis: “Não está muito explícito qual o papel dos homens do saber neste contexto; daí a necessidade de proteção. Também este é um tempo de muita insegurança na sociedade” (OLIVEIRA, 2012, p. 77).

Desse primeiro aspecto surge, necessariamente, um segundo, que é o da valorização do trabalho intelectual. Seu valor, de acordo com o documento analisado por Oliveira (2012), reside no fato de que os intelectuais, ao se dedicarem ao conhecimento, fazem um bem para toda a sociedade, na medida em que é pela ciência e pela sabedoria que se pode compreender melhor tudo o que existe e, assim, chegar-se mais próximo do Criador<sup>25</sup>: “Por trazerem este bem para o conjunto da sociedade merecem a afeição de todos e precisam ser protegidos de todas as injustiças. Esta proteção incide sobre atividades especiais da vida estudantil do século XII, como as viagens, as perseguições locais” (OLIVEIRA, 2012, p. 77).

Em terceiro lugar, Oliveira (2012) salienta o que chama de “[...] a origem do salário dos mestres universitários do século XIII” (p. 78). Segundo ela, Frederico Barbaroxa traz, na *Autentica Habita*, um novo olhar para os ‘homens de saber’, cujo serviço deveria ser remunerado pela sociedade.

O último aspecto destacado pela autora na análise da *Autentica Habita* é a mobilidade conquistada por mestres e estudantes que, com a ‘autorização’ do Imperador, poderiam circular livremente pelas principais cidades da cristandade ocidental – principalmente Paris, Bolonha e Oxford. Essa ‘mobilidade’ se traduzia em benefícios no trânsito entre uma cidade e outra, como isenção de

---

<sup>25</sup> Em consonância com essa ideia, no capítulo 2 do *Livro I da Suma Contra os Gentios*, Tomás de Aquino afirma que “O estudo da sabedoria é o mais perfeito, elevado, útil e alegre entre todos os estudos humanas. Mais perfeito certamente, porque o homem, na medida em que se dá ao estudo da sabedoria, possui já de alguma forma a verdade bem-aventurança. Por isso diz o sábio: *Feliz quem medita na sabedoria*. Mais elevado, porque o homem, pelo estudo, se assemelha principalmente a Deus, *que fez todas as obras com sabedoria*, e como a semelhança é causa de amor, o estudo da sabedoria une especialmente a Deus na amizade. Por isso se diz que a sabedoria *é para os homens tesouro inesgotável, e os que a adquirem ganham a amizade de Deus*. Mais útil, porque pela sabedoria se alcança o reino da imortalidade: *Assim o desejo da sabedoria conduz ao reino eterno*. E mais alegre, porque a *sua companhia não causa dissabores, nem desgosto a convivência, mas contentamento e alegria*” (TOMÁS DE AQUINO, SCG, L. I, cap. 2).

pedágios, proteção contra ladrões e os senhores dos locais onde as cidades se localizavam etc. Essas liberdades adquiridas pelos que se dedicavam ao ensino e à aprendizagem com o documento de Barbaroxa podem parecer, de acordo com Oliveira (2012), privilégios aos olhos da contemporaneidade que enxergam o passado com as lentes do anacronismo, mas precisamos compreender que essas garantias se constituíam como condições de sobrevivência.

Em seguida, a autora passa ao estudo do *Estatuto da Sorbonne* e enfatiza alguns aspectos essenciais sobre as regras estabelecidas pelo documento para o convívio na 'Casa'. Fica patente, aqui, o paralelo com a questão das cidades e do comércio:

Inúmeras são as passagens do *Estatuto* que tratam do comportamento de seus moradores. Na verdade, o documento revela um cuidado com o corpo, a limpeza, o comportamento, o vestuário, a paz necessária ao estudo. Em última instância, o *Estatuto* apresenta as regras de comportamento que buscavam ordenar a vida cotidiana da comunidade universitária e, dentre essas regras, há várias que tratam do convívio com o dinheiro, ou seja, fica nítida a presença também na comunidade acadêmica da mentalidade mercantil do século XIII, já apontada anteriormente. A Universidade, tal como a cidade, vivencia, acompanha e produz o movimento de transformações sociais pelo qual o Ocidente medieval estava passando. Não é, portanto, um fenômeno à parte, mas, integrante do processo histórico. (OLIVEIRA, 2012, p. 81).

Por fim, na conclusão desse terceiro texto, a autora nos traz uma reflexão importante, que remetem ao conceito de civilização cunhado por Guizot no século XIX e que se constitui como um dos princípios teóricos elementares da obra de Oliveira (2012). Com efeito, de acordo com autora, a leitura da *Autentica Habita* e do *Estatuto da Sorbonne* numa perspectiva histórica, destacando a relação necessária entre o desenvolvimento da Universidade medieval e as transformações pelas quais a sociedade estava passando entre os séculos XI e XIII, nos faz perceber “[...] que tanto uma instituição educativa como as pessoas adquirem corpus e sustentabilidade quando os indivíduos e a sociedade trilham por caminhos similares” (OLIVEIRA, 2012, p. 82).

Outra autora que se dedica ao estudo da Universidade medieval, levando em consideração a relação dessa instituição com a sociedade que lhe

deu origem, é Maria Lúcia S. Hilsdorf (2006). Em *O aparecimento da escola moderna: uma história ilustrada*, a autora apresenta uma série de reflexões sobre a gênese da educação na modernidade, seguindo os caminhos da História das Instituições Educacionais e da História das Práticas Pedagógicas e utilizando, sobretudo, a historiografia, documentos de época e fontes imagéticas. Portanto, o foco da obra não é a educação medieval, mas a autora busca nas instituições e nas práticas medievais elementos que possam servir de contraste para destacar as particularidades da educação moderna.

Assim, no primeiro capítulo do livro a autora discorre sobre o período medieval, o qual é dividido por Hilsdorf (2006) em três partes: Alta Idade Média (séculos V-XI), Baixa Idade Média (séculos XII-XV) e Renascimento (séculos XIV-XV). No que tange às Universidades, ela estabelece uma relação entre o surgimento dessas corporações dedicadas ao ensino e a importância cada vez maior da cidade como epicentro do desenvolvimento da civilização medieval. Se a cidade passou a ser o centro econômico e político a partir dos séculos XI e XII, ela também passou a ser o centro cultural.

O advento da Universidade, de acordo com a autora, está ligado diretamente ao aparecimento, ainda no século XII, de um novo 'profissional' do saber que não estaria submetido a 'votos eclesiásticos'<sup>26</sup>: os mestres-livres. Influenciados pelo 'espírito' corporativo que vigorava na cidade medieval, esses mestres-livres organizaram-se numa *universitas*, isto é, numa corporação de ofício destinada a proteger suas atividades<sup>27</sup>. Podemos afirmar, com base nas

---

<sup>26</sup> Talvez um dos maiores exemplos dentre esses 'mestres-livres' seja Pedro Abelardo, que não era monge ou padre, mas sim um leigo que obteve formação superior e qualificou-se como professor. Ainda que Hilsdorf (2006) afirme que esses mestres não estavam submetidos a votos eclesiásticos, documentos da época dão conta de que para se dedicar ao ensino os mestres deviam se submeter a determinadas regras, que os tornavam, em certa medida, semelhantes aos membros do clero. Na *História das Minhas Calamidades*, o próprio Abelardo relata que sua 'ruína' começou com a quebra de uma das regras que ele deveria seguir na condição de mestre: a castidade. Jean-Claude Schmitt (2006), em *Clérigos e leigos*, discorre sobre a distinção entre aqueles que assumiam determinada posição de destaque na *ecclesia* – a sociedade de todos os cristãos –, os clérigos, e aqueles que eram 'o povo', por assim dizer, os leigos. Os mestres da época de Abelardo e, também, os do século XIII, quando não vinham do clero regular ou do clero secular, tinham o *status* de clérigos e, como tais, tinham certas obrigações, como o celibato e a castidade, que os aproximavam de uma vida como a dos eclesiásticos.

<sup>27</sup> Trabalham também nessa perspectiva Jacques Le Goff (2010), Jacques Verger (2006), Ruy Nunes (1979), Oliveira (2012) e outros historiadores e historiadores da educação. Aliás, essa opinião parece ser consensual na historiografia, na medida em que não se encontram nos documentos uma distinção substancial entre a Universidade e as outras corporações de ofício da época em termos estritamente institucionais – vide os estudos de Oliveira (2012) sobre as cartas referentes às Universidades, bem como os estudos de François Guizot (2005) sobre a origem das corporações de ofício.

considerações de Hilsdorf (2006), que esses mestres-livres são intelectuais segundo as concepções de Le Goff (2010).

A exemplo de Oliveira (2012) e de Hilsdorf (2006), acreditamos que as Universidades são instituições que emergiram num contexto de transformações importantes e, por isso, desempenharam um papel fundamental na organização da sociedade que a gerou. Temos razões para defender, também, em consonância com Pieper (2001), que é na origem da Universidade que podemos encontrar a essência que a tornou indispensável, não só para a sociedade medieval, mas para as sociedades moderna e contemporânea. Daí a importância de se manter viva a memória dessa instituição que surgiu no século XIII e continua a existir hoje, apresentando características diversas sem deixar de lado certos traços substanciais que fazem dela uma instituição com mais de 800 anos de história.

Nessa perspectiva, passamos ao estudo de outros historiadores que se dedicaram a entender a Universidade medieval, a fim de evidenciar algumas das principais características dessa instituição para além de sua relação substancial com o renascimento comercial e urbano. No livro *História da Educação na Idade Média*, Ruy Afonso da Costa Nunes (1979) dedica um dos capítulos à Universidade medieval, destacando o processo de criação e consolidação das principais escolas superiores do Ocidente – principalmente Bolonha e Paris. Assim, faz reflexões que são relevantes para o nosso trabalho.

Em primeiro lugar, destacamos as percepções de Nunes (1979) a respeito do surgimento das Universidades. Segundo ele, não é possível cravar uma data exata e inequívoca de nascimento da instituição universitária e os documentos que nos servem de fonte, como as cartas reais e as bulas papais, “[...] só vieram a consagrar o que era fato consumado, ou seja, a constituição de uma corporação de mestres e estudantes” (NUNES, 1979, p. 217). Nesse sentido, podemos observar que essa instituição emerge no Ocidente com o mesmo ‘espírito’ do movimento de libertação das comunas destacado por Thierry, isto é, as Universidades, assim como as comunas, não são concessões das autoridades laicas ou eclesiásticas, mas produtos da iniciativa de homens interessados em assegurar um ambiente favorável a seus ofícios.

Desde o fim do século XII, à imitação das guildas dos mercadores, passou-se a falar das corporações de mestres e estudantes, *universitas magistrorum et scholarium*, que eram, com efeito, autênticos trabalhadores intelectuais. Indubitavelmente, a nova instituição pedagógica medieval formou-se em consequência do desenvolvimento das escolas episcopais, dos novos métodos didáticos, do aumento do saber em virtude das traduções das obras gregas e árabes, da proteção dada ao ensino por papas e príncipes, mas o fator essencial para a sua gênese, *ein wesentlicher Factor*, como diz Denifle a propósito das escolas de Paris e Bolonha, foi o caráter corporativo que assumiram as escolas de Artes, Direito, Teologia e Medicina. (NUNES, 1979, p. 212).

De acordo com o autor, a Universidade pôde nascer em consequência de um contexto propício, que implicava o desenvolvimento das cidades e, nelas, das atividades de comércio e artesanato<sup>28</sup>, escolas episcopais pré-existentes, a renovação metodológica empreendida pelo aprimoramento da escolástica, novas traduções de obras gregas e árabes – principalmente as de Aristóteles e de seus comentadores muçulmanos – e a proteção dos poderes laicos e eclesiásticos. Contudo, o principal fator foi, aponta Nunes (1979), o ‘caráter corporativo’, a institucionalização, das escolas de Artes, Direito, Teologia e Medicina, que se tornariam, no século XIII, as quatro Faculdades essenciais.

Para demonstrar e defender sua tese de que a sistematização das quatro escolas supramencionadas se constituíram, talvez, o principal fator de desenvolvimento da Universidade, Nunes (1979) faz uma breve análise sobre a gênese delas, começando pela escola de Medicina, cujo surgimento remonta a Montpellier e Salerno. Estima-se que a transformação das escolas livres de Medicina em corporações organizadas tenha ocorrido entre 1180 e 1220, época em que o legado pontifício Conrado de Urach elabora estatutos sobre a matéria, regulamentando exames, a concessão de Licenças e a função do chanceler como diretor da escola (NUNES, 1979).

---

<sup>28</sup> O emprego do termo ‘artesanato’ nesse contexto deve-se à natureza do trabalho desenvolvido pelos artesãos citadinos do final da Idade Média que, ao contrário do artesão que se limitava à produção de itens para consumo próprio e do feudo, produzia itens com a intenção de trocá-los por dinheiro. O *Pequeno dicionário Houaiss da língua portuguesa* traz a seguinte acepção de ‘artesanato’: “arte ou técnica do trabalho manual não industrializado, realizado por artesão” (p. 90). Acreditamos que é exatamente disso que se trata, ou seja, uma determinada forma de trabalho não industrializado, empreendido por um sujeito chamado de ‘artesão’, que resulta em produtos que podem ser trocados por outros produtos ou dinheiro. Além disso, esse termo também é utilizado por medievalistas consagrados, como Jacques Le Goff em *A Idade Média e o dinheiro: ensaio de antropologia histórica*, para se referir ao trabalho desenvolvido pelos artesãos que viviam nas cidades e garantiam a subsistência com a venda dos produtos que elaboravam.

Em seguida, Nunes (1979) destaca a organização das escolas de Direito de Bolonha como o processo que daria origem à Faculdade de Direito daquela cidade. Segundo o autor, a corporação universitária surge em Bolonha a partir de escolas particulares e professores leigos especialistas em leis. O principal desses professores, identificado como o ‘verdadeiro fundador’ da Universidade de Bolonha foi Irnécio, que começou seu magistério no final do século XI e trabalhou ao lado de grandes juristas dos séculos XI e XII. Em 1120, a escola de Direito de Bolonha já era, de acordo com Nunes (1979), mundialmente conhecida e adquiriu *status* de Universidade, por assim dizer, através da *Authentica Habita*, emitida em 1158 por Frederico Barbaroxa – documento analisado por Oliveira (2012), cujas reflexões apresentamos acima.

Por fim, o autor trata dos acontecimentos que deram origem à Universidade de Paris, que se tornaria, ao longo do século XIII, o principal *Studium Generale* da cristandade. Os pontos altos do ensino parisiense eram as escolas de Artes Liberais e de Teologia, nas quais atuaram grandes mestres como Pedro Abelardo, Pedro Lombardo e muitos outros. Nunes (1979) identifica três datas que são importantes para a organização corporativa da Universidade de Paris: 1200, quando o rei Filipe Augusto outorga alguns privilégios a mestres e estudantes; 1215, quando o cardeal Roberto de Courçon, então legado pontifício, promulga Estatutos para o funcionamento das escolas; e 1231, data em que Gregório IX redige a bula *Parens scientiarum* (NUNES, 1979).

Ainda que a organização das escolas tenha se dado por toda parte, Paris e Bolonha se constituíram em modelos a serem seguidos. Em resumo, a Universidade – ou Universidades, como veremos adiante – de Bolonha era uma Universidade de estudantes, na qual quem ditava os rumos da instituição eram os alunos. Eles se organizavam, grosso modo, em nações que se agrupavam em duas Universidades distintas: a dos citramontanos e a dos ultramontanos. A Universidade dos citramontanos agrupava no século XIII, ao menos, quatro nações, a dos romanos, a dos campanos, a dos toscanos e a dos lombardos. A Universidade dos ultramontanos, a dos estrangeiros, era mais numerosa, pois era composta por treze nações: francesa, espanhola, provençal, inglesa, picardia, borgonhesa, pictaviense, turonesa, cenomanense, normanda, catalã, húngara e polonesa-alemã. Cada Universidade era ordenada por um conselho central, composto por um representante de cada

uma das nações. No comando de cada nação havia um Reitor (NUNES, 1979). Vale dizer que essa organização se refere à Universidade dos Juristas, isto é, os estudantes de Direito.

O modelo parisiense difere do bolonhês porque a Universidade era, sobretudo, uma instituição dos mestres:

*A universitas magistrorum et scholarium* foi a corporação parisiense de mestres e estudantes, organizada à imitação das outras corporações, na qual um professor, cônego de Notre-Dame, dirigia a Universidade em nome do bispo de Paris como chanceler. Os professores eram os 'patrões' da corporação, os bacharéis eram os 'oficiais' ou companheiros, os alunos eram os 'aprendizes', e as faculdades, os 'ofícios'. A Faculdade de Artes nasceu da federação das escolas de artes liberais. Era a mais numerosa, contava com os professores e os alunos mais jovens, pois era curso propedêutico às demais faculdades. (NUNES, 1979, p. 225).

Assim, o Reitor da Universidade de Paris era eleito entre os professores, que devia exercer o cargo por três meses. As Faculdades da Universidade parisiense eram constituídas por quatro nações que eram compostas por mestres e estudantes de diversas províncias. A nação francesa abrigava cinco províncias: Paris, Sens, Reims, Tours e Bourges. A nação da Picardia abrigava outras cinco províncias: Beauvais, Amiens, Noyon, Laon e Téroouanne. As outras duas nações eram a normanda e a inglesa. Esta última se transformou, no século XV, em nação alemã dividida em duas províncias: a primeira abrigava alemães, holandeses e dinamarqueses e era chamada de 'continental'; a segunda, chamada 'insular', abrigava ingleses e escoceses (NUNES, 1979).

Como podemos observar nas análises de Nunes (1979), a Universidade medieval foi um fenômeno da cristandade. Com efeito, o fato de as Universidades de Bolonha e de Paris, os dois grandes modelos, receberem e protegerem mestres e estudantes oriundos das mais diversas partes da Europa cristã é prova disso, além de atestar sua importância para o conjunto da civilização cristã.

Uma outra questão que Nunes (1979) nos apresenta é o itinerário formativo para um aspirante a mestre de Teologia. O estudante ingressava na Faculdade de Artes com 15 anos de idade e lá permanecia por quatro anos, participando de lições e disputas sobre as artes do *trivium* e do *quadrivium*. Ao



final dos quatro anos, fazia-se uma série de exames para se tornar bacharel. Como bacharel, devia-se fazer um estágio de dois anos, durante os quais dever-se-ia explicar textos e protagonizar exercícios sob a orientação do mestre. Com esse estágio de dois anos, obtinha-se a *licentia docendi* e o título de *magister artium*, isto é, a licença para ensinar e o doutorado em Artes – isso com 21 anos de idade. A partir disso, tornava-se apto a ingressar em uma das Faculdades Superiores – Teologia, Direito e Medicina (NUNES, 1979).

Na Faculdade de Teologia, o estudante passava seis anos como ouvinte, depois mais dois como bacharel bíblico, explicando a *Sagrada Escritura*, e mais dois como bacharel sentenciário a ensinar as *Sentenças* de Pedro Lombardo. Com esse estágio de quatro anos, chegava-se a *baccalarius formatus* e conseguia-se outra *licentia docendi*, mas era preciso fazer novos exames para obter o título de *magister in sacra pagina* – o doutorado em Teologia. As provas para alcançar os títulos eram orais e ninguém se tornava *magister in sacra pagina* antes dos 35 anos de idade. Nas outras Faculdades Superiores, o tempo para a obtenção do bacharelado e do doutorado variava: 60 meses para bacharelado mais 26 ou 40 meses para doutorado em Direito Canônico; e 38 meses em 4 ou 5 anos para bacharelado em Medicina (NUNES, 1979).

Para além das questões institucionais, as Universidades no século XIII se destacam por ter elevado a escolástica a um patamar superior no que diz respeito ao método (NUNES, 1979; LIBERA, 1990; GILSON 1995; OLIVEIRA, 2005; LE GOFF, 2010). Não somente as lições, mas também algumas das obras filosóficas e teológicas produzidas naquela época tomaram a forma da *disputatio* – a exemplo da *Suma Teológica* e das *Questões Disputadas* de Tomás de Aquino.

De acordo com Libera (1990), a prática pedagógica da Universidade medieval se dava, grosso modo, em dois momentos distintos. Em primeiro lugar, mestres, bacharéis e estudantes tomavam conhecimento das autoridades, dos textos fundamentais de cada disciplina, por meio da *lectio*, que não se resumia a uma leitura ‘em voz alta’ do texto. Assim, dividia-se o texto a fim de selecionar as partes principais e partes secundárias e, em seguida, dedicava-se tempo para a *sententia* e a *expositio litterae*. A primeira se caracteriza pelo estudo da “substância doutrinal do texto” (LIBERA, 1990, p. 26) e a segunda pelo estudo “palavra por palavra” (LIBERA, 1990, p. 26) da

obra. Por fim, acontecia “[...] o exame de questões de alcance geral (*quaestiones, dubitationes*), que integram um conjunto de discussões antigas ou contemporâneas sobre as dificuldades do texto e os problemas de doutrina” (LIBERA, 1990, p. 26).

Contudo, é o segundo ‘momento’ do método escolástico que emerge como uma contribuição original da Universidade medieval (LIBERA, 1990; LAUAND, 2004). A *questio disputata*, que acontecia depois se ter conhecido os textos das autoridades, tinha a estrutura de um debate, ou seja, se dava em torno de um problema e de hipóteses, às quais se colocavam objeções, contra-objeções, conclusão e resposta às objeções.

A *disputatio* universitária ‘ordinária’, na qual, desde a fundação das Universidades, culmina a técnica da *quaestio*, é ao mesmo tempo um exercício de aprendizagem e ou método de ensino, caracterizado por uma estrutura formal (alternância das objeções, das exposições e das refutações) e pela multiplicidade dos participantes (bacharéis e mestres) que ela põe em confronto. O texto das disputas é na maioria das vezes ‘reportado’ por um bacharel: essa *reportatio* corresponde a uma tomada de notas, cuja confiabilidade é maior ou menor. Em certos casos, o texto é revisto pelo próprio mestre, que o ‘redige’ (*redactio, ordinatio*) antes de ‘dá-lo a copiar’ a um ‘estacionário’, que, eventualmente, providenciará sua multiplicação pelo sistema das *peciae*. A distinção entre *reportatio* e *redactio* não se refere unicamente às disputas: ela se estende a todo ato escolar, quer se trate de lições ou de sermões (atividades às quais o mestre é obrigado a dedicar-se). Muitos dos comentários sobre as Sentenças editados em nossos dias são simples ‘reportações’. (LIBERA, 1990, p. 28).

Além dos debates ordinários, aconteciam, na Universidade, os debates ‘extraordinários, chamadas *quaestio quodlibet*, destinados a temas relevantes para a sociedade e abertos a todos os mestres e estudantes, diferentemente dos ordinários que eram previstos nos programas das Faculdades. As questões *quodlibet* aconteciam, pelo menos, duas vezes ao ano, no Advento e na Quaresma, e os temas eram escolhidos pelos debatedores no início do debate, “[...] *a quo libet* (por qualquer um) e *de quo libet* (sobre qualquer coisa)” (LIBERA, 1990, p. 28), e propô-la era, para o mestre, um ato de coragem, fama e prestígio.

Ao assumir a forma de *disputatio*, algumas das obras de Tomás de Aquino que se constituem como fontes para o nosso trabalho se inserem não somente como uma oportunidade de compreendermos melhor o método

escolástico, mas também um indício de seu caráter pedagógico. Desse modo, podemos afirmar que a *Suma Teológica*, destinada aos estudantes da Faculdade de Teologia, além de condensar os conteúdos que os alunos devem dominar, ensina-os a se comportar nas lições. Ela também ensina, com efeito, pelo exemplo.

Passando das questões mais internas, como a estrutura das nações, das faculdades e do método, Verger (2006) enfatiza outros elementos relevantes da Universidade medieval. Ele levanta dois aspectos importantes, a função social e o papel cultural assumidos pela corporação universitária.

No que diz respeito à função social, Verger (2006) afirma que, por um lado, as Universidades se constituíram como centros para a formação dos 'profissionais' de que a cristandade precisava, cumprindo assim certa 'demanda social' gerada por elas mesmas e pelas autoridades que as promoviam – laicas e eclesiásticas. Por outro lado, a Universidade cumpriu, de acordo com os limites que época implicava, uma certa promoção individual pelo "[...] reconhecimento da competência intelectual individual (mesmo que favorecida por um nascimento vantajoso) como elemento de definição da condição e da função sociais" (VERGER, 2006, p. 584). Prova disso é o Estatuto da Sorbonne, analisado por Oliveira (2012), que admitia na instituição estudantes bancados por ela desde que se comprometessem a contribuir com a instituição, oferecendo à 'casa'<sup>29</sup> serviços condizentes com sua formação acadêmica.

Sobre o papel cultural desempenhado pelas Universidades do século XIII, Verger (2006) afirma que não podemos negligenciar o rigor dos mestres medievais que as conduziram à sistematização do método escolástico: "A 'leitura' atenta das 'autoridades' permitia uma minuciosa exegese de textos, a 'disputa' abria caminho a grande liberdade intelectual, assentada no rigor racionalista do raciocínio dialético" (VERGER, 2006, p. 585).

---

<sup>29</sup> A referência à Universidade como 'Casa', tal como aparece nos textos oficiais da época estudados por Oliveira (2012), parece-nos particularmente importante. Demonstra, por um lado, o apreço e a gratidão que os intelectuais tinham pela instituição que lhes garantia a existência e, por outro, atribui a ela o sentido de 'lar', diferenciando-a de um mero lugar de passagem, um 'estágio passageiro da vida'. A relação implicada na consideração da Universidade como 'Casa' promove, do nosso ponto de vista, um sentimento de pertencimento que deixou de ser regra entre os intelectuais contemporâneos. Talvez a importância de estudar a origem da Universidade vá além de recuperar a abertura para a totalidade, essência do conceito de *universitas* que marcava a vida universitária do medievo, tal como defende Pieper (2000). Acreditamos que o reconhecimento do espírito de comunidade que marcava o trabalho de mestres e estudantes daquela época é, para nós, uma lição relevante da história da Universidade medieval.

A despeito da forma, o conteúdo do ensino ministrado nas corporações universitárias do Medievo também deve ser considerado como contribuições relevantes do ponto de vista cultural. Os ‘artistas’ de Paris e Oxford empreenderam avanços significativos no campo da lógica, redescoberta pela modernidade e a contemporaneidade. Já os teólogos, principalmente Tomás de Aquino e Boaventura de Bagnoregio, realizaram a síntese necessária para integrar razão e fé numa perspectiva de totalidade, paradigma central do pensamento escolástico – algo que não somente Verger (2006) atesta, mas também outros historiadores, historiadores da educação e historiadores da filosofia, como Gilson (1995), Oliveira (2005) e Russell (2015).

Para finalizar nosso capítulo acerca do contexto histórico da obra tomasiana, faremos uma breve reflexão sobre o surgimento, no século XIII, das Ordens mendicantes. Com efeito, as Universidades e as Ordens mendicantes estão intimamente relacionadas, de modo que não podemos compreender a cristandade no século XIII e sua ‘atmosfera’ social e cultural considerando apenas um ou outro desses dois acontecimentos. A própria trajetória de Tomás de Aquino, mestre universitário e frade dominicano, reflete essa necessidade. Ademais, não podemos nos esquecer que tudo isso acontece no espaço citadino, e é justamente dessa relação entre cidade e Ordens mendicantes<sup>30</sup> de que parte Le Goff (2008a) para analisar a importância dessas últimas para a civilização do Ocidente medieval:

A palavra da moda é *universitas*, que designa o conjunto dos cidadãos da cidade, dos homens de um ofício, e especialmente do novo ofício intelectual, que aparece nas escolas urbanas. Mas esses homens e essas mulheres se urbanizam sem melhorar. Antes, são duplamente pecadores: aos pecados tradicionais do mundo rural e senhorial, do que procedem, orgulho e inveja, acrescentam-se os pecados próprios das cidades, a cobiça (*avaritia*, que destrona a *superbia* 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, 2008a, p. 177-178).

De acordo com o autor, as Ordens mendicantes, das quais figuram a Ordem dos Pregadores e a Ordem dos Frades Menores como as principais,

---

<sup>30</sup> As Ordens mendicantes foram tema de inúmeras obras historiográficas, de modo que consideramos relevante enfatizar, em nosso trabalho, a relação entre o surgimento dessas instituições e o renascimento citadino, bem como a relação entre os mendicantes e os estudos.

nasceram justamente da necessidade de dar resposta às novas formas de sociabilidade que a cidade trazia. Não se tratava de resolver os problemas da sociedade do século XIII, mas sim da relação entre as novas demandas sociais e a necessidade de uma ‘nova’ religiosidade que desse conta de compreender o movimento dos homens no tempo e no espaço – no caso, o tempo e o espaço das cidades, polos emergentes das novas maneiras de os homens se relacionarem com a natureza, com a divindade e entre si.

Fundada em Toulouse, no ano de 1216, por Domingos de Calaruega, a Ordem dos Pregadores adotou a Regra de Santo Agostinho e, segundo Le Goff (2008a), instalou-se principalmente nas grandes cidades da cristandade. Já a Ordem dos Frades Menores, fundada por Francisco de Assis em 1221, se instalou em cidades menores. Contudo, um dado parece incontestável: tanto dominicanos como franciscanos procuraram se integrar à sociedade, diferenciando-se das antigas ordens monásticas cujo princípio essencial era, justamente, se afastar do convívio com o ‘século’. Essa relação bastante próxima entre os mendicantes e as cidades aparece, de acordo com Le Goff (2008a), em documentos que tratam dos critérios para a instalação dos conventos. Dentre esses critérios, enfatizamos a necessidade de o convento situar-se numa região povoada e frequentada por comerciantes, a uma distância razoável de outras cidades já dotadas de conventos mendicantes e com um número mínimo de habitantes – em torno de 3 mil.

Os frades mendicantes tinham, como destaca a historiografia (CHENU, 1967; LE GOFF, 2008a; FORTES, 2011; OLIVEIRA, 2012), a função primordial de pregar, isto é, difundir entre os homens da cidade e do espaço rural circundante os ensinamentos do cristianismo. Até aqui, não parece existir distinção entre a função dos frades e de outros religiosos. Contudo, a novidade representada pelos mendicantes não está somente em sua forma de vida mais simples em relação ao clero secular e às ordens monásticas, mas sobretudo na forma e no conteúdo de sua pregação (LE GOFF, 2008). Podemos afirmar que a relação do pregador dominicano ou franciscano com os leigos se torna horizontal, contrapondo-se à verticalidade da ‘palavra’ dos outros religiosos, ou seja, os mendicantes procuram falar sobre Deus e seu projeto de salvação relacionando-o com as atividades cotidianas vividas diariamente por artesãos,

mercadores, aprendizes, agricultores, mestres, estudantes e outros grupos de homens que davam vida à comuna<sup>31</sup>. Assim,

[...] os mendicantes favorecem e legitimam a nova sociabilidade urbana. Os conselhos municipais, as Universidades, instituições novas, durante muito tempo não dispuseram de locais próprios. Administradores municipais, cônsules, universitários se reúnem nas vastas igrejas dos conventos mendicantes (LE GOFF, 2008, p. 185-186).

Nesse sentido, verificamos também a relação fundamental entre os mendicantes e o conhecimento. Não é difícil perceber que pregar exige preparação, ainda que um dos princípios para se tornar um pregador, na perspectiva de qualquer ordem religiosa, seja a união oriunda de uma vida proba, ilibada e dedicada à oração. Todavia, como destaca Fortes (2011), desde cedo os mendicantes, notadamente os dominicanos, perceberam que para ‘sobreviverem’ era preciso identificar-se com o estudo, com o desenvolvimento do saber. A tese de Fortes (2011) é provar que entre 1220 e 1263 a Ordem dos Pregadores constituiu, por meio de seus documentos oficiais e da atuação de seus frades, uma identidade por meio do estudo, tido como uma atividade que ao mesmo tempo ocupava os frades e os tornava aptos ao ofício da pregação.

O século XIII foi marcado, para além dos elementos aos quais aludimos até o momento, pelo avanço de seitas heréticas que representavam uma oposição aos costumes apregoados pelo catolicismo ‘oficial’. Dentre as heresias destacam-se a dos cátaros<sup>32</sup>, também conhecida como albigenses,

---

<sup>31</sup> Percebemos com relativa tranquilidade essa característica nos textos de Tomás de Aquino. É possível verificar, no decorrer de suas obras, que o teólogo dominicano recorre à exemplos do cotidiano para explicar ideias, doutrinas ou conceitos, particularmente nos momentos em que discorre sobre o homem e sua ação.

<sup>32</sup> Bertrand Russel (2015), em *História da Filosofia Ocidental*, faz um estudo do desenvolvimento da filosofia escolástica e, ao tratar dos pensadores que viveram no século XIII, destaca a atuação dos mendicantes no trabalho de reafirmar os preceitos do cristianismo frente às ‘inovações’ das seitas heréticas. Ele demonstra que dedicar-se ao estudo profundo da filosofia clássica, dos padres e de outros teóricos medievais não era somente uma questão de alteridade. Estudar, ensinar e aprender, para os mendicantes, era uma necessidade, visto que os ‘adversários’ do cristianismo eram, também eles, intelectuais: “Parece que os cátaros eram dualistas e que, a exemplo dos gnósticos, consideravam o Jeová do Antigo Testamento um demiurgo iníquo, sendo Deus verdadeiro apenas aquele revelado no Novo Testamento. Viam a matéria como algo essencialmente mau e acreditavam que, para o virtuoso, não há ressurreição do corpo. Os maus, porém, transmigrarão para corpos de animais. Com base nisso, eram vegetarianos, abstendo-se até mesmo de ovos, queijo e leite. Comiam peixes, porém, por acreditarem que não se reproduziam por meio do sexo. Todo sexo lhes era abominável; o casamento, diziam alguns, é ainda pior do que o adultério, uma vez que é contínuo e complacente. Por outro lado, não encontravam objeção ao suicídio. Aceitavam o

contra a qual se fez até mesmo uma cruzada, e a dos valdenses<sup>33</sup>. Dentre os povos que os pregadores mendicantes deveriam ensinar incluíam-se os hereges, que não eram exatamente ignorantes das Escrituras. Assim, Domingos tratou de dar à Ordem que ele criou os mecanismos necessários para preparar os frades para o embate com seus ouvintes: “Seus membros não só assumiram as obrigações usuais dos religiosos, mas estudariam sistematicamente a Bíblia” (FORTES, 2011, p. 24). Não é à toa que Fortes (2011) constata, em seu estudo, que predominava na vida dominicana o apostolado dos pregadores e a atividade doutrinária dos mestres de teologia, cujo rigor e sistematicidade começava pela seleção dos noviços que levava em consideração, dentre outras coisas, a disposição para o estudo. Tomás de Aquino, mais uma vez, é um exemplo: passou duas vezes por Paris para ensinar na Faculdade de Teologia, foi à Nápoles com a função de fundar o *Studim Generale* da Ordem, 1272, e suas obras são testemunhos consideráveis de sua ‘atividade doutrinária’ como mestre de teologia.

No terceiro capítulo de sua tese, Fortes (2011) demonstra, por meio do estudo das constituições dominicanas, que a dedicação aos estudos se constituía, no século XIII, a identidade própria da Ordem dos Pregadores. Ela observa que já nas Constituições Antigas o estudo era um princípio essencial para os dominicanos, pois os frades que queriam estudar recebiam uma dispensa especial e “[...] até a década de 1260, uma rede educacional complexa se formaria” (FORTES, 2011, p. 123). Enfim, ensinar e aprender eram duas atividades que deveriam se tornar familiares a todos os membros da Ordem:

Ensinar, portanto, é um ato de misericórdia. E mais, é uma forma de luta, de combate em prol da verdade da fé, contra os inimigos da Igreja. Essa batalha, para os frades pregadores, será travada a partir do sistema educacional que estes

---

Novo Testamento mais literalmente do que os ortodoxos; privavam-se de juramentos e davam a outra face. Os perseguidores registraram o caso de um acusado de heresia que defendeu-se dizendo que comia carne, mentia, jurava e era um bom católico” (RUSSELL, 2015, p. 177).

<sup>33</sup> “Trata-se dos seguidores de Pedro Valdo, entusiasta que, em 1170, iniciou ‘cruzada’ em prol da observância da lei de Cristo. Ele doou todos os seus bens para os necessitados e fundou a sociedade dos ‘Pobres de Lyon’, que praticavam a pobreza e uma rigorosa vida de virtudes. De início, tiveram aprovação papal, mas invectivaram com demasiado entusiasmo a imoralidade do clero e foram condenados pelo Concílio de Verona em 1184. Em seguida, estipularam que todo homem bom tinha competência para pregar e expor as Escrituras; nomeavam, ademais os próprios ministros e dispensaram os serviços dos presbiterato católico. O grupo se espalhou pela Lombardia e pela Boêmia, onde preparou o caminho para os hussitas” (RUSSELL, 2015, p. 178).

constroem. É por meio do ensino que os dominicanos colocam em prática a sua versão da *cura animarum*, 'seja o pregador que exorta sua audiência, o confessor que aconselha almas ou o teólogo que instrui a ambos'. Em outras palavras, independentemente da função que ocupa dentro da Ordem, o frade pregador apoia-se sobre os estudos que esta oferece. (FORTES, 2011, p. 125).

Assim, os dominicanos se esforçaram por erigir um sistema educacional, uma rede de escolas que fosse capaz de atender as necessidades da Ordem, que demorou cerca de 40 anos para tomar forma. Enquanto isso, os frades se preparavam em instituições que já existiam, notadamente em Paris, principal destino para aqueles que queriam se dedicar aos estudos. Para que isso se tornasse possível, a Ordem adotou um sistema de dispensa para o estudo, o que era, segundo Fortes (2011), uma novidade para a época. Além disso, alguns dos ofícios diários dos frades eram abreviados em favor de sua educação e instrução e os irmãos que se achavam levemente doentes podiam até ser dispensados de algumas das atividades, mas não do estudo.

Por fim, destacamos que as reflexões suscitadas neste capítulo, cuja intenção é trazer ao trabalho alguns elementos contextuais que marcaram a trajetória de Tomás de Aquino, nos ajudam a pensar sobre os temas dos capítulos seguintes. Com efeito, o modo como Tomás de Aquino desenvolve, em suas obras, o conceito de intelecto como um dos pilares para a sabedoria esperada do mestre reflete, em grande medida, as transformações que estavam ocorrendo no século XIII.

As novas formas de sociabilidade que emergiam na civilização cristã do século XIII impunha aos intelectuais a necessidade de repensar o homem, a sociedade e a educação, o que implicava um estudo profundo da noção de intelecto. Como não perceber, por exemplo, a preocupação inerente à *Unidade do Intelecto* e à *Suma Contra os Gentios* com os 'pecados' da cidade e a exigência de preparar teoricamente os frades para o embate doutrinário com os averroístas e os gentios?

Portanto, compreender a sociedade que serviu de atmosfera à obra tomasiana é condição para estudá-las historicamente, bem como estudar esses autores que se dedicaram à História da Idade Média nos fornece subsídios teóricos para situar Tomás de Aquino no conjunto da cristandade do século XIII. Além disso, essa percepção do contexto das obras tomasianas nos ajuda a compreender a centralidade do intelecto como princípio da perspectiva



totalizante com a qual Tomás de Aquino entende o homem, ou seja, nos auxilia na análise do intelecto como eixo fundante da sabedoria do educador segundo o teólogo dominicano.

## **2. A sabedoria como condição para a formação do mestre universitário no século XIII: intelecto e educação n’A *Unidade do Intelecto Contra os Averroístas* e na *Suma Teológica***

### **2.1. Considerações iniciais**

A leitura dos textos tomasianos permite constatar que um dos temas fundamentais, senão o mais importante, para a formação do sábio, tanto para os frades, como para os estudantes das Universidades, era a questão do intelecto. Nessa perspectiva, acreditamos que o debate acerca do intelecto na obra de Tomás de Aquino torna-se indispensável para compreendermos suas contribuições para a tese que estamos desenvolvendo, uma vez que o modo como pensamos o conhecimento e a educação depende, em grande medida, da forma como concebemos a faculdade que nos permite aprender e ensinar, a qual o teólogo dominicano chamava de intelecto.

Para iniciar nossas reflexões sobre o intelecto na obra tomasiana, analisaremos, neste segundo capítulo, *A Unidade do Intelecto Contra os Averroístas* e *Questões da Suma Teológica* que tratam do intelecto. Assim, nosso objetivo é demonstrar o modo como Tomás de Aquino desenvolveu junto aos estudantes da Universidade seu conceito de intelecto, demonstrando que conhecer a potência intelectual do homem era pressuposto para ser mestre universitário. Além dessas obras, que são as fontes principais, recorreremos, também, à *Questão* sobre o ensino que está presente no *De Veritate – Questões disputadas sobre a verdade*. Essas três obras fazem parte do conjunto de textos que estão diretamente relacionados à atuação de Tomás de Aquino na Universidade, como veremos em seguida.

*A Unidade do Intelecto Contra os Averroístas*, escrita em 1270 (CARVALHO, 1999), se insere num debate mais amplo, travado no seio da Universidade medieval, a respeito de doutrinas inspiradas pela obra do filósofo árabe Ibn Rushd que, entre os latinos, ficou conhecido como Averroís. *A Suma Teológica*, por sua vez, foi escrita entre 1265 e 1274 com o intuito de auxiliar os estudantes da Faculdade de Teologia a organizarem seus estudos. Já o *De Magistro* é uma das *Quaestiones Disputatae de Veritate*, conjunto de *Questões* desenvolvidas pelo teólogo dominicano durante sua primeira passagem como mestre de Teologia na Universidade de Paris, entre 1256 e 1259. A *Questão*

sobre o ensino, *De Magistro*, foi debatida no segundo ano letivo, entre 1257 e 1258.

Durante esse período, que vai de 1256, quando assume como mestre de Teologia em Paris, até 1270, quando finaliza *A Unidade do Intelecto contra os Averroístas* e está escrevendo a *Suma Teológica*, Tomás de Aquino trabalhou com intensidade (TORRELL, 2004). Depois de Paris, em 1259 ele retornou à Itália para assumir como docente em Nápoles, mesmo ano em que começou a elaborar a *Suma Contra os Gentios*. Em 1261, deixou Nápoles para se unir à corte do papa Urbano IV (1195-1264) com o fito de contribuir com o papado na tentativa de conciliar o Oriente cristão e a cristandade ocidental (LAUAND, 2004). Em 1264, Tomás de Aquino conclui a *Suma Contra os Gentios* e no ano seguinte foi à Roma com a incumbência de dirigir a escola de Santa Sabina, na qual também passa a lecionar. No mesmo ano, 1265, ele inicia a redação da *Suma Teológica*. Entre 1267 e 68, é chamado à corte do novo papa, Clemente IV, em Viterbo, e em 1269 retorna à Paris para sua segunda passagem como regente de Teologia que dura até 1272. Entre os anos de 1265 e 1272, além de iniciar a *Suma Teológica*, o teólogo dominicano comenta obras de Aristóteles – dentre elas o *De Anima*, principal referência de *A Unidade do Intelecto contra os Averroístas* –, escreve as *Questões sobre a Alma*, o *Compêndio de Teologia*, *As Criaturas Espirituais* e o *Comentário ao Evangelho de João*, até retornar à Nápoles como regente de Teologia (1272-1273) e falecer em 1274 a caminho do Concílio de Lyon (TORRELL, 2004; LAUAND, 2004).

Destacamos que a seleção de *A Unidade do Intelecto contra os Averroístas*, do *De Magistro*, da *Suma Teológica* e da *Suma Contra os Gentios*<sup>34</sup> para tratarmos do conceito tomasiano de intelecto não é uma escolha aleatória. Com efeito, as quatro obras foram produzidas a partir da vivência de Tomás de Aquino como professor da Universidade e como frade da Ordem dos Pregadores. A mesma sabedoria exigida aos membros da Universidade em *A Unidade do Intelecto*, no *De Magistro* e na *Suma Teológica* não diverge substancialmente daquela exigida dos frades dominicanos na *Suma Contra os Gentios*:

Assim, o nome de sábio reserva-se simples e unicamente para aqueles cuja consideração versa sobre o fim do universo, que

---

<sup>34</sup> A análise do conceito de intelecto na *Suma Contra os Gentios* será feita no terceiro capítulo de nossa tese, conforme as explicações que elaboramos na introdução do trabalho.

também é princípio de tudo que o compõe. Daí as palavras do Filósofo: é próprio do sábio considerar *as causas mais altas*. O fim último de cada coisa é aquele que o seu primeiro autor ou motor tem em vista. Ora, o primeiro autor e motor do universo é o intelecto, como adiante se mostrará. O fim último do universo deve ser, pois, o bem do intelecto. Este bem é a verdade. Portanto, a verdade deve ser o fim último de todo o universo. E a sabedoria deve empregar-se sobretudo na sua consideração.<sup>35</sup> (TOMÁS DE AQUINO, SCG, L. I, cap. 1).

Observamos que, na *Suma Contra os Gentios*, Tomás de Aquino designa como sábio aquele que se dedica ao conhecimento da verdade, identificada como o fim último do universo. Assim, a função do sábio teria a mais alta importância, uma vez que é definida pelo princípio e pela finalidade essencial da criação – o intelecto. Algo semelhante é afirmado em *A Unidade do Intelecto*:

Como todos os homens, por natureza, desejam saber a verdade, também neles é natural o desejo de fugir dos erros e de os refutar quando têm essa faculdade. Ora, entre todos os erros, o mais inconveniente parece ser aquele em que se erra sobre o intelecto que naturalmente nos habilita a conhecer a verdade evitando os erros. Há já algum tempo que se implantou entre muita gente um erro acerca do intelecto. Originado nos escritos de Averróis, consiste em defender que o intelecto a que Aristóteles chama 'possível', e que Averróis designa impropriamente pelo nome 'material', é uma substância separada do corpo segundo o ser, que de modo nenhum se une ao corpo como forma. Mais ainda: Averróis defende que o intelecto possível é único para todos os homens.<sup>36</sup> (TOMÁS DE AQUINO, *A Unidade do Intelecto...*, § 1).

---

<sup>35</sup> "Nomen autem simpliciter sapientes illi soli reservatur cuius consideratio circa finem universe versatur, qui item est universitatis principium; unde secundum Philosophum, sapientes est causas altissimas considerare.

Finis autem ultimus uniuscuiusque rei est qui intenditur a primo auctore vel motore ipsius. Primus autem autor et motor universi est intellectus, ut infra ostendetur. Oportet igitur ultimum finem universi esse bonum intellectus. Hoc autem est veritas. Oportet igitur veritatem esse ultimum finem totius universi; et circa eius considerationem principaliter sapientiam insistere".

<sup>36</sup> "Sicut omnes homines naturaliter scire desiderant veritatem, ita naturale desiderium inest hominibus fugiendi errores et eos cum facultas affuerit confutandi. Inter alios autem errores indecentior esse videtur error quo circa intellectum erratur, per quem nati sumus deuitatis erroribus cognoscere veritatem. Inolevit siquidem iam dudum circa intellectum error apud multos, ex dictis Averrois sumens originem, qui asserere nititur intellectum quem Aristoteles possibilem uocat, ipse autem inconuenienti nomine materialem, esse quandam substantiam secundum esse a corpore separatam, nec aliquo modo uniri ei ut forma; et ulterius quod iste intellectus possibilis situ nus omnium hominum. Contra que iam pridem plura conscripsimus; sed quia errantium impudentia nun cessat ueritati reniti, propositum nostre intentionis est iterato contra eundem errorem conscribere aliqua quibus manifeste predictus error confutetur".

Verificamos pela análise de ambos os textos que tanto o sábio da Universidade, como o sábio da Ordem Dominicana – que, eventualmente, podiam vir a ser a mesma pessoa, como é o caso do próprio Tomás de Aquino – deveriam perseguir a verdade e, também, refutar os erros contrários a ela. Esse posicionamento coerente do teólogo dominicano, expresso em duas obras com finalidades distintas, é relevante no sentido de que indica o valor atribuído por ele à condição de sábio e, por conseguinte, o dever de todos os intelectuais em perseguir tal condição.

Esclarecemos, nesse ponto, o que o autor chama de ‘verdade’. Não se trata do mesmo sentido que atribuímos a essa palavra atualmente, como sinônimo de ‘fato comprovável pela experiência’. A verdade, tal como o teólogo dominicano a apresenta, inclusive em uma das passagens acima, é o fim último do intelecto, que condiz com o fim último do universo uma vez que este provém do intelecto – neste último caso, do intelecto divino. Nessa perspectiva, para ele a verdade é o próprio Deus, que o homem ambiciona conhecer por meio do seu próprio intelecto.

Isso não significa, porém, que o homem pode vir a conhecer Deus em sua totalidade, isto é, a verdade plena, mas que o conhecimento acessível ao intelecto humano deve corresponder e conduzi-lo ao criador. Assim, é pelo conhecimento e pela reflexão que o homem pode se aproximar da divindade, cumprindo, dessa forma, seu destino como criatura. Portanto, quando Tomás de Aquino se refere à explanação da verdade e à refutação de seu contrário refere-se à conciliação entre a ‘razão natural’ e a fé mediada pelos dogmas da cristandade latina, que é justamente a essência da escolástica como filosofia própria da Idade Média (OLIVEIRA, 2005).

Como já mencionamos, começaremos nosso estudo pela análise de *A Unidade do intelecto Contra os Averroístas* para, depois, partimos para a *Suma Teológica*. Contudo, para desenvolvermos essas reflexões, acreditamos ser necessário situar a questão do averroísmo no contexto da Universidade do século XIII – debate que serve de plano de fundo para esses dois textos. Para isso, partiremos da obra de autores modernos e contemporâneos que se dedicaram a compreender a época do teólogo dominicano. Começamos, então, com um relato sobre o próprio Averróis e sua influência sobre o Ocidente cristão.

Averróis (1126-1198) e Avicena (980-1037) são os dois principais filósofos muçulmanos. Bertrand Russell (2015), em sua *História da Filosofia Ocidental*, apresenta a trajetória da filosofia árabe, destacando as contribuições de Averróis e Avicena, a partir da expansão do mundo maometano iniciada logo depois da morte do profeta Maomé, em 632. Desse modo, ele nos ajuda a compreender a extensão da influência da filosofia árabe no Ocidente medieval, auxiliando-nos a perceber as razões que colocaram Tomás de Aquino na linha de frente do combate contra o averroísmo. Perceberemos, portanto, que o jogo ia muito além de uma contenda teórica, pois o debate colocava na ordem do dia diferentes projetos de civilização:

No Oriente, a Síria foi invadida em 634 e, depois, completamente subjugada. Em 637, invadida foi a Pérsia, cuja conquista se completou em 650. A Índia foi dominada em 664; Constantinopla, sitiada em 669 (e mais uma vez em 716-17). O movimento rumo ao Ocidente não foi tão repentino. O Egito foi conquistado em 642; Cartago, só em 697. A Espanha, exceção feita a uma pequena extremidade ao noroeste, foi tomada em 711-12. A expansão ocidental (exceto na Sicília e na Itália meridional) ficou em suspenso após a derrota dos maometanos na batalha de Tours, em 732, apenas cem anos depois da morte do profeta. (Os turcos otomanos, que por fim conquistaram a Constantinopla, pertencem a período posterior àquele o qual nos debruçamos). (RUSSELL, 2015, p. 147).

No espaço de cem anos, o domínio muçulmano deixou de exercer-se apenas no Oriente médio e chegou ao Ocidente, estabelecendo-se principalmente na Península Ibérica. Essa rápida expansão, de acordo com Russell (2015), foi proporcionada pelas condições internas das sociedades subjogadas. No norte da África, por exemplo, os maometanos se aliaram aos berberes, etnia indígena que os ajudou a invadir e dominar a Espanha. Além disso, no início os maometanos pareciam se portar de maneira mais tolerante do que os cristãos em relação a crenças diversas – desde que seus fiéis lhes pagassem o tributo estabelecido (RUSSELL, 2015).

Em linhas gerais, os muçulmanos se organizavam politicamente como um califado, uma espécie de monarquia liderada pelo califa. Logo após a morte de Maomé, os muçulmanos se dividiram em duas seitas diversas, os sunitas e os xiitas. Os primeiros, aliados políticos do profeta, entendiam a religião de maneira mais equilibrada e prudente, diferente dos segundos, descendentes diretos do profeta e que procuravam interpretar suas ordens de maneira

radical. A primeira dinastia a se estabelecer foi a Omíada, fundada pelos sunitas e cujo domínio da totalidade do território muçulmano, da Pérsia, passando pelo norte da África, até a Península Ibérica, durou até 750, quando a dinastia Abássida, apoiada pela minoria xiita, ascendeu ao poder e passou a governar grande parte do território, com exceção da Espanha, que continuou sob domínio dos Omíadas (MCEVEDY, 2007; RUSSELL, 2015).

Russell (2015) indica características do sistema político e social dos árabes que geraram alguns problemas:

Mesclada com a poligamia, a monarquia absoluta resultava, como de costume, em guerras dinásticas sempre que um governante morria, tendo fim com a vitória de um dos seus filhos e com a morte de todos os outros. Havia quantidades enormes de escravos, sobretudo por causa das guerras vencidas; por vezes, davam-se perigosas insurreições servis. O comércio se desenvolveu consideravelmente, tanto mais quanto o califado ocupou posição central entre o Oriente e o Ocidente. A posse de enorme riqueza não estimulou apenas a demanda de artigos dispendiosos, como sedas da China e peles da Europa setentrional; o comércio também foi fomentado por algumas circunstâncias especiais, como a vasta extensão do Império Muçulmano, a difusão do árabe como língua mundial e o grande prestígio conferido ao comerciante no sistema ético dos muçulmanos; tinha-se em mente que o próprio Profeta fora comerciante e recomendara o comércio durante a peregrinação à Meca. A exemplo da coesão militar, o comércio dependia das enormes estradas que os árabes haviam herdado dos romanos e dos persas – estradas que, ao contrário do que ocorria quando nas mãos dos conquistadores do norte, eram por eles mantidas em bom estado. Aos poucos, porém, o império se fragmentou: a Espanha, a Pérsia, a África do Norte e o Egito se desligaram sucessivamente e obtiveram independência completa ou quase completa. (RUSSELL, 2015, p. 150).

Se relacionarmos as análises de Russell (2015) com o que nos apresenta McEvedy no *Atlas de história medieval* (2007), verificaremos que o avanço dos árabes deu-se de maneira veloz, mas com algumas acomodações causadas pelas características de seu sistema político e social. Como já mencionamos, o primeiro problema, de ordem territorial, ocorreu em 750 – pouco mais de 100 anos depois da morte de Maomé –, quando os Omíadas foram suplantados pelos Abássidas no Oriente médio e no norte da África. Em 888, o território Abássida já estava dividido em, pelo menos, cinco domínios relativamente independentes, ainda que submetidos ao califado central. No norte da África: Califado Idrísida, Emirado Aglábida e Emirado Tulúnida. No

Mediterrâneo: Emirado de Creta. No Oriente médio: Califado Abássida (MCEVEDY, 2007).

Do ponto de vista cultural, duas regiões do mundo muçulmano se destacaram, a Pérsia e a Espanha (RUSSELL, 2015). É justamente nessas duas regiões que nasceram, viveram e produziram os dois pensadores maometanos que nomeamos acima, Averróis e Avicena. Contudo, como o nosso foco de investigação, neste momento, se concentra no averroísmo, destacaremos apenas as contribuições de Averróis, filósofo, teólogo, jurista e médico, natural de Córdoba, considerado o último representante da filosofia muçulmana na Espanha:

Averróis ocupou-se de aprimorar a interpretação árabe de Aristóteles, até então erroneamente influenciada pelo neoplatonismo. Ele lhe conferiu, em grau muito maior do que fizera até mesmo Avicena, o tipo de reverência que se dá ao fundador de uma religião. Averróis afirma que a existência de Deus pode ser provada pela razão independentemente da revelação – visão que foi também defendida por Tomás de Aquino. Quanto à imortalidade, parece ter seguido de perto Aristóteles, afirmando que a alma não é imortal, mas o intelecto (*nous*) o é. Isso, contudo, não garante a imortalidade pessoal, uma vez que o intelecto é o mesmo quando manifesto em pessoas distintas. Naturalmente, essa perspectiva foi combatida pelos filósofos cristãos. (RUSSELL, 2015, p. 154).

Russell (2015) evidencia duas das teses de Averróis divulgadas no Ocidente cristão e combatidas na *A Unidade do Intelecto contra os Averroístas*, de Tomás de Aquino. Trata-se das questões da mortalidade da alma e da noção de intelecto único para todos os homens. Esta última, inclusive, parece ser o cerne do debate empreendido entre o teólogo dominicano e aqueles que seguiam Averróis. Carvalho (1999) sintetiza o modo como o filósofo mouro do século XII entende a questão do intelecto:

A passagem do que é potencialmente inteligível para um inteligível em acto, isto é, a transformação dos conteúdos cognitivos localizados no cérebro de cada indivíduo em conteúdos racionais de natureza intelectual implica uma cisão ontológica que poderíamos traduzir por uma passagem do singular para o universal. É aqui que entram o intelecto material (o intelecto possível dos latinos) e o intelecto agente, ambos separados do homem individual, competindo ao primeiro captar os inteligíveis que existem em potência no mundo das coisas já transformadas pela alma de cada pessoa, graças à intervenção actualizadora do intelecto agente, que ainda deposita no



intelecto material o que acaba de ser pensado de maneira universal. (CARVALHO, 1999, p. 16-17).

O autor esclarece que, na perspectiva averroísta, o conhecimento que temos acerca das coisas está separado de seu princípio, isto é, o intelecto. Assim, um determinado dado racional 'de natureza intelectual' não pode ser produzido pela alma individual, uma vez que esse dado tende a ser universal. Como essa transição do singular para o universal pode ser feita se o princípio das formas inteligíveis – o conhecimento racional – não for único, mas diverso em número corresponde ao número de almas existentes que pensam o mesmo objeto cognoscível? Daí que Averróis, de acordo com Carvalho (1999), conclui que os homens partilham de um intelecto único, que se constitui como uma substância separada de sua própria alma.

Como veremos adiante, essa constatação do intelecto único e separado da alma humana traz implicações de ordem doutrinária para os intelectuais cristãos, de modo que a concepção de intelecto se tornará importante tanto para os mestres das Universidades quanto para os frades dominicanos – principalmente aqueles que viviam e trabalhavam na Península Ibérica, que muitas vezes eram versados na filosofia árabe e ignorantes na filosofia cristã (RUSSELL, 2015).

Para além da questão do intelecto, o averroísmo se aprofunda na Universidade, principalmente por meio de Siger de Brabante e de Boécio de Dácia. Jacques Le Goff (2010), em *Os intelectuais na Idade Média*, nos apresenta o problema nos seguintes termos:

Os intelectuais do século XIII saberão defender um outro tipo de equilíbrio, aquele entre a fé e a razão? Essa é toda a aventura do aristotelismo no século XIII. Porque se Aristóteles é coisa bem diferente do espírito racional, e se a razão escolástica se alimenta de outras fontes além do Estagirita, é em torno dele que se joga o jogo.

O Aristóteles do século XIII não é aquele do século XII. É mais completo, em primeiro lugar. Ao lógico, que basicamente o século XII tinha conhecido, pode-se acrescentar no século seguinte, graças a uma nova geração de tradutores, o físico, o moralista da *Ética a Nicômaco*, o metafísico. Em seguida ele é interpretado, aparecem os comentários dos grandes filósofos árabes, Avicena e Averróis principalmente, que o empurraram a um extremo, afastaram-no tanto quanto era possível do cristianismo. (LE GOFF, 2010, p. 139-140).

Le Goff (2010) aborda o averroísmo numa perspectiva mais ampla, inserindo-o no problema central da Escolástica medieval que é, essencialmente, o do equilíbrio entre razão e fé. A partir da ampliação do conhecimento de Aristóteles, não somente a partir da tradução de suas obras, mas também pelos seus comentadores árabes, grande parte dos debates travados nas Universidades giravam em torno do pensamento aristotélico.

De acordo com o autor, duas tendências principais se desenvolvem: “[...] a dos grandes doutores dominicanos, Alberto Magno e Tomás de Aquino, que querem conciliar Aristóteles e a Escritura; a dos averroístas que, onde veem contradição, aceitam-na e querem seguir tanto Aristóteles como a Escritura” (LE GOFF, 2010, p. 140). Contudo, uma terceira tendência ganha força, vinculada à tradição agostiniana, cujos principais defensores podem ser encontrados entre os franciscanos, como Boaventura de Bagnoregio. O embate se mostra intenso de tal maneira, que as proibições das obras de Aristóteles e, por meio delas, das teses averroístas, se repetem ao longo do século XIII:

Desde 1210 o ensino da *Física* e da *Metafísica* de Aristóteles está proibido na Universidade de Paris. A proibição é renovada em 1215 e em 1228. Entretanto, desde sua fundação, em 1229, a ortodoxíssima Universidade de Toulouse, para atrair clientela, anuncia que lá serão ensinados os livros proibidos em Paris. A bem dizer, as proibições em Paris tornaram-se letra morta. Os livros condenados figuram nos programas. A admirável construção tomista parece ter resolvido o problema; a crise averroísta vai trazer de novo a questão à superfície. Um certo número de mestres das Faculdades das Artes, à frente dos quais Siger de Brabante e Boécio de Dácia, ensinava as teses mais extremas da filosofia – Aristóteles tornou-se o Filósofo por excelência – interpretadas através de Averróis. Além da verdade dupla, ensinam a eternidade do mundo – que nega a criação –, recusam a Deus como causa eficiente das coisas, aceitam-no apenas como causa final, e lhe negam a presciência dos futuros contingentes. Por fim, alguns – o próprio Siger tem dúvidas quanto a isso – afirmam a unidade do intelecto agente, que nega a existência da alma individual. (LE GOFF, 2010, p. 141-142).

O autor nos traz alguns dados importantes. Primeiro, apresenta que as primeiras proibições na Universidade de Paris datam de 1210 e 1229, sendo que outras foram editadas e publicadas ao longo de todo o século XIII. Além disso, destaca o trabalho de Siger de Brabante e de Boécio de Dácia, mestres da Faculdade de Artes que estudavam Aristóteles e Averróis, defendendo

ideias condenáveis segundo as autoridades eclesiásticas<sup>37</sup>. O fato de *A Unidade do Intelecto contra os Averroístas* ter sido escrita em 1270 é um indicativo do que afirmou Le Goff (2010), de que as proibições logo se tornaram ‘letra morta’. O sábio, na perspectiva em que estamos a empregar este termo – tanto o universitário quanto o noviço dominicano –, era formado nessa ambiência, animada pelas diferentes posições assumidas pelos intelectuais acerca da filosofia aristotélica, da influência árabe e da tradição agostiniana.

Jacques Verger (2001), em *Cultura, ensino e sociedade no Ocidente nos séculos XII e XIII*, também abordou o problema do aristotelismo no século XIII. Ele situa essa questão no tempo, identificando a década de 1260 como o princípio de um confronto mais aberto com os mestres da Faculdade de Artes identificados como ‘averroístas’. Aliás, o autor reflete sobre a inexistência de um ‘partido organizado’ em torno desses mestres – o mesmo é percebido por Carvalho (1999). Isso é significativo para nós porque evidencia que o embate pode não ter acontecido entre grupos organizados para esse fim, mas sim por iniciativa de indivíduos singulares preocupados com o que se pensava a respeito dos homens, da sociedade e da natureza, a fim de tomar para si uma determinada visão de mundo e, por conseguinte, de educação. Assim, o debate ganha contornos fundamentais do ponto de vista da História da Educação, uma vez que nos ensina sobre o compromisso essencial dos sujeitos envolvidos com a educação no Ocidente cristão do século XIII: os mestres assumem posições a partir de suas concepções pessoais e não propriamente em favor de um determinado grupo movidos por sentimentos corporativistas, cujo limiar em relação à mesquinha e à iniquidade é bastante tênue.

O autor ainda nos apresenta outro marco importante desse debate, do qual *A Unidade do Intelecto contra os Averroístas* faz parte, que é a condenação emitida em 1277 pelo bispo de Paris Estevão Tempier. Segundo Verger (2001), das 219 teses condenadas, pelo menos 44 são de autoria de Siger de Brabante e outras 18 podem estar relacionadas com ela, fazendo deste mestre parisiense, considerado um dos grandes porta-vozes do averroísmo, o principal alvo dessas condenações. Além disso, ele destaca que devemos olhar para esse acontecimento de modo a identificar nele o que há de

---

<sup>37</sup> Referências à Siger de Brabante e à Boécio de Dácia como principais nomes no chamado ‘averroísmo’ no seio da Universidade medieval aparecem, também, em outros historiadores, como Verger (2001) e Gilson (1995).

eminentemente histórico, isto é, o que ele representa para o desenvolvimento da civilização do Ocidente medieval:

Mais do que uma ou outra afirmação particular contrária à fé católica, o escândalo era para eles, mais profundamente, o de uma emancipação da Filosofia, afirmando a autonomia de seu caminhar, e recusando medir a validade deste caminhar com relação à verdade revelada. (VERGER, 2001, p. 291).

Desse modo, podemos perceber que as condenações de 1277 apresentadas por Tempier constituem-se em um evento crucial do processo de assimilação das obras de Aristóteles pela cristandade ocidental, mas, para além disso, é mais um capítulo da própria história da Escolástica, pois incide justamente sobre o complicado movimento de conciliação entre fé e razão (GILSON, 1995; OLIVEIRA, 2005; LE GOFF, 2010).

## **2.2. O conceito de intelecto em *A Unidade do Intelecto contra os Averroístas*: pilar fundamental para a formação do mestre no século XIII**

Depois de refletir sobre os contornos gerais do debate acerca do aristotelismo e do averroísmo, do qual Tomás de Aquino participou ativamente, não somente no papel de universitário, com a elaboração de *A Unidade do Intelecto contra os Averroístas* e o *De Magistro*, mas também como frade dominicano, principalmente com o desenvolvimento da *Suma Contra os Gentios* – demonstrando que não podemos separar, em seus textos, o ‘mestre’ do ‘religioso’ –, passemos agora a tratar de suas obras que escolhemos como fontes para este capítulo<sup>38</sup>. Nosso objetivo, portanto, é analisar a relevância do conceito de intelecto para a formação do mestre, do professor que, de acordo com o teólogo, deve ser sábio – dotado de sapiência e de prudência.

Em *A Unidade do Intelecto contra os Averroístas*, como já evidenciamos, Tomás de Aquino procura esclarecer alguns ‘erros’ que, segundo ele, foram cometidos por Averróis na leitura de Aristóteles e que vinham sendo repetidos por clérigos cristãos. Esses ‘erros’, cometidos, primeiro, pelo filósofo muçulmano e, depois, por quem o seguiu, dizem respeito ao intelecto e são

---

<sup>38</sup> Quando mencionamos a atuação de Tomás de Aquino como mestre da Universidade e como frade da Ordem dos Pregadores não sugerimos que ele se comporta, ora como mestre e ora como frade. Reforçamos que a separação que fizemos no texto destina-se a evidenciar que o teólogo dominicano aplicou-se em várias frentes, destinando suas obras não somente aos alunos da Faculdade de Teologia, mas a uma diversidade de personagens da época em que viveu e trabalhou.

apresentados logo no primeiro parágrafo do capítulo I, o qual já reproduzimos acima.

Podemos verificar que a oposição do autor incide sobre duas ideias centrais: ele se opõe à tese segundo a qual o intelecto é uma substância separada do corpo, não constituindo uma unidade com a matéria; e se opõe à tese segundo a qual esse intelecto é único para todos os homens, de modo que os indivíduos partilham de um mesmo intelecto. Assim, seu texto é dividido em cinco capítulos: no primeiro, procura esclarecer que as formulações de Averróis estão em desacordo com as obras de Aristóteles; no segundo, prova que Averróis também não concorda com outros peripatéticos, principalmente Temístio, Teofrasto e Alexandre de Afrodísia; no terceiro, refuta o primeiro dos erros enumerados, o de que o intelecto é uma substância separada; no quarto, refuta o segundo, o de que o intelecto é único para todos os homens; por fim, no quinto capítulo Tomás de Aquino desenvolve uma conclusão, na qual reafirma e defende sua própria posição em relação às teses averroístas.

Enfatizaremos aqui as formulações do teólogo dominicano presentes nos capítulos três, quatro e cinco, a fim de enfatizar as passagens de nossa fonte que contribuem, de maneira mais direta, para a consecução dos nossos objetivos. Porém, destacamos que uma leitura atenta e diligente da obra toda é fundamental, pois os dois primeiros capítulos são introdutórios aos três subsequentes, de modo que ao proceder dessa maneira Tomás de Aquino está assumindo um posicionamento claro diante das questões essenciais de sua época e esclarecendo quais são seus 'pontos de partida'. O que podemos perceber é que se desconsiderarmos a totalidade da obra correremos o risco de radicalizar as ideias do teólogo dominicano, de modo a identificá-lo como sectário a defender um grupo de ideias que não são especificamente suas, mas de um grupo que o favorece. A leitura dos dois primeiros capítulos esclarece, sobretudo, que a divergência entre ele e Averróis é teórica – mais precisamente exegética – e não pessoal. O fato de Tomás de Aquino citar Averróis em outras obras como autoridade para defender suas próprias ideias corrobora o que estamos a afirmar.

Diante disso, para prosseguirmos com a análise do conceito tomasiano de intelecto, salientemos o que vem a ser 'intelecto possível' e 'intelecto agente'. Com efeito, de acordo com o próprio Tomás de Aquino, fundamentado

em Aristóteles, 'intelecto possível' designa a própria natureza da faculdade intelectual do homem:

Responde imediatamente a esta questão e conclui, não a partir do que disse antes mas do que vem a seguir, que aliás decorre claramente do que disse antes, que <<convém que>> esta parte da alma <<seja impassível>> para não se corromper como o sentido; é todavia uma paixão diferente daquela em que de uma maneira geral se diz que pensar consiste em padecer. Nisso é que é diferente do sentido. Mas, de seguida, mostra como é parecida com o sentido: é preciso que uma parte assim seja <<suscetível de receber a forma>> inteligível e que esteja em potência para essa forma sem estar em acto segundo a sua natureza, como se disse acima em relação ao sentido, o qual está em potência para os sensíveis, e não em acto. E daí conclui ser preciso que <<o intelecto esteja para os inteligíveis tal como a faculdade sensitiva está para os sensíveis>>.<sup>39</sup> (TOMÁS DE AQUINO, *A Unidade do Intelecto...*, § 18).

Nos esclarecimentos acerca dos equívocos cometidos por Averróis em relação às obras do próprio Aristóteles, Tomás de Aquino evidencia que o intelecto é considerado 'impassível', ou seja, incorruptível, não suscetível a mudança de natureza. Isso significa que o intelecto, quando conhece alguma coisa, não se transforma, ainda que nesse processo incorpore determinada forma inteligível. Mais à frente, ele esclarece que, nesse sentido, o intelecto do homem é pura possibilidade, podendo receber qualquer forma inteligível sem ser corrompido por elas – daí 'intelecto possível', guardando uma diferença essencial em relação aos sentidos, a de que o intelecto pode receber qualquer espécie inteligível, ao passo que os sentidos só podem assimilar determinadas formas sensíveis:

Há, porém, uma diferença entre o sentido e o intelecto, é que o sentido não tem capacidade para conhecer tudo, mas a vista conhece apenas as cores, o ouvido, os sons, e assim sucessivamente. Já o intelecto é absolutamente capaz de conhecer tudo. Julgando que aquilo que conhece deve ter a natureza do conhecido, os antigos filósofos diziam que para

---

<sup>39</sup> "Huic igitur quaestioni statim respondet et concludit, non ex praecedentibus, sed ex sequentibus, quae tamen ex praecedentibus manifestantur, quod hanc partem animae <<oportet esse impassibilem>>, ut non corrumpatur sicut sensus; est tamen quaedam alia passio eius, secundum quod intelligere communi modo pati dicitur. In hoc ergo differt a sensu. Sed consequenter ostendit in quo cum sensu conveniat, quia scilicet oportet huiusmodi partem esse <<susceptivam speciei intelligibilis>>, et quod sit in potentia ad huiusmodi speciem, et quod non sit hoc in actu secundum suam naturam; sicut et de sensu supra dictum est, quod est in potentia ad sensibilia et non in actu. Et ex hoc concludit, quod oportet sic <<se habere sicut sensitivum ad sensibilia sic intellectum ad intelligibilia>>".

que a alma conheça tudo é preciso que seja composta dos princípios de todas as coisas. Mas dado que Aristóteles já tinha provado que o intelecto, à semelhança do sentido, não é em acto, mas é apenas em potência, aquilo que conhece, conclui ao contrário: <<é necessário que o intelectivo, visto que conhece tudo, seja sem mistura>>, isto é, não composto de todas as coisas, contrariamente ao que Empédocles sustentava.<sup>40</sup> (TOMÁS DE AQUINO, *A Unidade do Intelecto...*, § 20).

As reflexões de Tomás de Aquino sobre a diferença entre o sentido e o intelecto são particularmente importantes para nós, pois evidencia o primeiro pilar que sustenta seu conceito de intelecto e, por conseguinte, sua relevância para aqueles que são responsáveis pelo ensino. Face ao exposto pelo teólogo dominicano, que o intelecto é ‘possível’ porque permanece em potência para todas as formas inteligíveis, tornando-se capaz de conhecer tudo, podemos observar que as possibilidades de ensino e de aprendizagem dos homens são bastante amplas. Se assim não fosse, que sentido haveria numa empreitada como a da *Suma Contra os Gentios*, escrita, como já mencionamos, para a formação de frades dominicanos conhecedores do pensamento árabe? Como poderiam esses frades aprender a pensar de maneira diferente se a faculdade intelectual que lhes é inerente assumisse uma natureza determinada pelas formas inteligíveis com as quais tiveram contato ao longo da vida? De maneira análoga, qual seria o papel do mestre se o intelecto não fosse ‘possível’?

Desse modo, Tomás de Aquino inicia o terceiro capítulo esclarecendo que a refutação do primeiro ‘erro’ de Averróis começa pela compreensão da atividade inerente ao intelecto, o ato de pensar: “E uma vez que, segundo a doutrina de Aristóteles, convém examinar os princípios dos actos a partir dos próprios actos, parece que temos de examinar em primeiro lugar o intelecto a partir do seu próprio acto que é pensar”<sup>41</sup> (TOMÁS DE AQUINO, *A Unidade do Intelecto...*, § 60).

---

<sup>40</sup> “Est autem differentia inter sensum et intellectum, quia sensus non est cognoscitivus omnium, sed visus colorum tantum, auditus sonorum, et sic de aliis; intellectus autem est simpliciter omnium cognoscitivus. Dicebant autem antiqui philosophi, existimantes quod cognoscens debet habere naturam cogniti, quod animam, ad hoc quod cognoscat omnia, necesse est ex principiis omnium esse commixtam. Quia vero Aristoteles iam probavit de intellectu, per similitudinem sensus, quod non est actu id quod cognoscit sed in potentia tantum, concludit e contrario, quod <<necesse est intellectum, quia cognoscit omnia, quod sit immixtus>>, i. e. non compositus ex omnibus, sicut Empedocles ponebat”.

<sup>41</sup> “Et quia, secundum doctrinam Aristotelis, oportet ex actibus principia actuum considerare, ex ipso actu proprio intellectus qui est intelligere, primo hoc considerandum videtur”.

O teólogo dominicano começa por analisar a afirmação de Aristóteles, expressa no *De Anima*, de que a alma é aquilo pela qual vivemos e pensamos e, portanto, se constitui como forma do corpo. Ele se apoia nesta ideia para defender uma interpretação mais próxima com o que afirmou Aristóteles em suas obras: a existência de um intelecto individual inseparável da matéria. Sobre esse aspecto, Tomás de Aquino nos explica, além das ideias do filósofo estarigita, como ele próprio entende o homem: como um ser total, formado pela unidade entre corpo e alma. Sua análise nos permite verificar, também, que o conhecimento e o pensamento são as atividades essenciais do intelecto humano. Assim, se nós somos uma totalidade constituída de corpo e alma e se o saber e a reflexão são as duas atividades fundamentais da alma, podemos observar que, na perspectiva tomasiana, o elemento que permite a unidade hilemórfica do homem (unidade corpo-alma) é, justamente, o conhecimento.

Além daqueles que acreditam que o intelecto possível é uma substância separada do ser humano, Tomás de Aquino também questiona aqueles que, seguindo essa linha de raciocínio, afirmam que o intelecto se une ao homem da mesma maneira como um motor se une ao objeto a ser movido (TOMÁS DE AQUINO, *A Unidade do Intelecto...*, § 66-73):

Mas se dizes que Sócrates não é algo de uno em sentido absoluto, mas uno por agregação de um motor e um movido, seguem-se muitos inconvenientes. Primeiro. Como tudo o que existe é igualmente uno e ser, segue-se que Sócrates não seria um ser nem pertenceria a um género e a uma espécie e, além do mais, seria incapaz de qualquer acção visto que só um ser é capaz de acção. De onde, não dizemos que o pensar de um timoneiro seja o pensar do todo formado pelo timoneiro e pelo navio, mas tão-só do timoneiro; de igual modo, o pensar de Sócrates não seria o acto de Sócrates, mas apenas o acto do intelecto que usa o corpo de Sócrates: de facto, só apenas num todo que seja uno e ser é que a acção da parte será a acção do todo. Se alguém disser outra coisa falará sem propriedade.<sup>42</sup> (TOMÁS DE AQUINO, *A Unidade do Intelecto...*, § 68).

---

<sup>42</sup> "Sed si tu dicas, quod Socrates non est unum quid simpliciter, sed unum quid aggregatione motoris et moti, sequuntur multa inconvenientia. Primo quidem, quia cum unumquodque sit similiter unum et ens, sequitur quod Socrates non sit aliquid ens, et quod non sit in specie nec in genere; et ulterius, quod non habeat aliquam actionem, quia actio non est nisi entis. Unde non dicimus quod intelligere nautae sit intelligere huius totius quod est nauta et navis, sed nautae tantum; et similiter intelligere non erit actus Socratis, sed intellectus tantum utentis corpore Socratis. In solo enim toto quod est aliquid unum et ens, actio partis est actio totius; et si quis aliter loquatur, improprie loquitur".



A primeira observação a ser feita a respeito dessa posição é que ela deixa de considerar a possibilidade de o homem ter domínio sobre sua ação. A passividade implícita a essa ideia é questionada por Tomás de Aquino e, assim, acaba por evidenciar mais elementos do seu conceito de intelecto e suas contribuições para nossa tese: o ato de pensar, além de ser individual, corresponde à atividade do indivíduo singular total. Ao desenvolver o intelecto, não estamos sendo movidos por um motor externo a nós, nem tampouco progredindo apenas espiritualmente, mas nos desenvolvendo de maneira global. Quando um determinado indivíduo aprende e pensa não é somente a parte intelectual da alma que aprende e pensa, mas o ser na totalidade – e aqui vale retomar a ideia de que a alma é o princípio da existência; se ela se modifica, todo o resto também se modifica.

Para compreendermos melhor esse problema da transformação do composto humano, acreditamos ser importante considerarmos algumas reflexões de Tomás de Aquino expressas no *De Magistro*. No primeiro Artigo, o teólogo dominicano questiona as concepções de Avicena e do neoplatonismo, afirmando que o primeiro ignora que a causa primeira (Deus) confere ao homem, além do ser, a capacidade de ser causa eficiente, e o segundo diminui, por assim dizer, a importância de ‘agentes inferiores’ no processo de conhecimento – tudo o que podemos saber é intrínseco a nós e a função do ensino seria, somente, fazer lembrar (TOMÁS DE AQUINO, 2004, a. 1). Para defender uma ‘terceira via’, o autor parte de Aristóteles para afirmar que toda alma humana tem, em si, o conhecimento, mas em potência. Esta afirmação está intimamente relacionada com o que ele afirma em *A Unidade do Intelecto contra os Averroístas* em passagem que já mencionamos (§ 18), na qual argumenta que o intelecto possível é impassível, incorruptível, porque sua natureza é de pura possibilidade no que tange à assimilação das formas inteligíveis – o conhecimento racional e abstrato da natureza das coisas.

Depois de sustentar essa hipótese, ele argumenta sobre as características essenciais dessa potencialidade do conhecimento humano, verificando que o saber é preexistente no educando de duas formas: ativa e passiva (TOMÁS DE AQUINO, 2004, a. 1). Ativa porque a alma do homem é dotada, em alguns aspectos, de todos os elementos para levar o conhecimento potencial ao ato, como no processo de descoberta, e passiva porque quando não tem tudo que precisa, para conhecer em ato, necessita que receba ‘de

fora' o que lhe falta, como ocorre no processo de ensino. Esses são, pois, na perspectiva de Tomás de Aquino, os dois procedimentos primordiais para a transformação do composto humano<sup>43</sup>.

Diante disso, podemos nos perguntar de que maneira essa transformação do composto humano acontece de fato, pois ensinar algo a alguém não significa, necessariamente, que isso mudará as formas de agir e de interagir em sociedade. Como argumenta o próprio Tomás de Aquino em *A Unidade do Intelecto*, as faculdades da alma se diferenciam não porque algumas estão ligadas ao corpo e outras se constituem em substâncias separadas, mas sim do ponto de vista da operação (§ 24; § 37; § 58; § 60; § 66 etc.). Desse modo, o intelecto tem sua atividade própria que se diferencia das de outras potencialidades, por exemplo, a dos sentidos, que estão ligadas a funções de determinados órgãos corporais. Assim, o que pode estabelecer essa ponte entre a atividade própria do intelecto – o pensamento (§ 60) – e o agir humano em sociedade?

Podemos encontrar a resposta para esse questionamento em vários textos tomasianos, mas vamos recorrer à *Suma Teológica*. Na primeira seção da segunda parte (*ST*, I-II), dedicada à compreensão do ato humano, Tomás de Aquino trata da natureza voluntária da ação dos homens. Na *Questão 6*, intitulada *O voluntário e o involuntário*, ele discute se o homem age voluntariamente ou se suas ações são absolutamente desprovidas de volição. Depois, da *Questão 8* à *Questão 11* ele analisa as características de outra potência da alma do homem, que é a vontade. Chamaremos a atenção para apenas alguns aspectos dessas *Questões*, a fim de tentar cumprir nossos objetivos com diligência<sup>44</sup>.

Para provar que as ações do homem são voluntárias, Tomás de Aquino afirma, na solução do *Artigo 1* da *Questão 6*, que o homem age ou se move a

---

<sup>43</sup> Essas reflexões de Tomás de Aquino apontam para um debate que existe até os dias atuais sobre as relações entre aprendizagem e desenvolvimento. Não acreditamos que os teóricos da epistemologia genética ou da teoria histórico-cultural, para citar apenas as mais influentes atualmente no campo da Pedagogia, tenham Tomás de Aquino como a principal referência, mas não podemos deixar de notar que as ideias tomasianas apontam que essa discussão não nasceu no século XX. Tampouco Tomás de Aquino pode ser considerado um 'pioneiro', pois suas conclusões são obtidas a partir da leitura dos pensadores da Antiguidade, principalmente Aristóteles. Portanto, acreditamos que esse seja, talvez, um dos grandes paradigmas da humanidade, que cada época procurou responder à sua maneira, a partir dos meios que tinham à disposição para analisar o funcionamento da mente humana.

<sup>44</sup> Dada a importância dessas *Questões* da *Suma Teológica*, amplamente estudadas nos campos da Filosofia e da Teologia, consideramos fundamental seu estudo sistemático no campo da Educação – tanto na História da Educação como na Filosofia da Educação.

si mesmo por um princípio intrínseco, isto é, tudo o que fazemos decorre de princípios inerentes a nós mesmos. Para que isso aconteça, o autor argumenta que precisamos, além disso, de algum conhecimento do fim. É justamente esse conhecimento que torna as nossas ações voluntárias: “[...] é voluntário não somente aquilo cujo princípio é intrínseco, mas com o acréscimo de ‘ciência’”<sup>45</sup> (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, q. 6, a. 1, resp.).

No Artigo 3 (três) dessa mesma *Questão*, o teólogo dominicano aprofunda sua concepção de ação voluntária afirmando que “Chama-se voluntário o que procede da vontade”<sup>46</sup> (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, q. 6, a. 3, resp.) e, portanto, não se pode dizer que somente a ação exterior do homem é voluntária. O fato de a ação humana ser voluntária não decorre de sua execução corporal, mas sim de ela ter origem na vontade.

Podemos encontrar o conceito de vontade nas *Questões* seguintes, principalmente nas *Questões* 8 e 9. A vontade é, de acordo com Tomás de Aquino, “*appetitus quidam rationalis*” (*ST*, I-II, q. 8, a. 1, rep.), isto é, uma forma de apetite que é, diferentemente do que o substantivo *appetitus* sugere, racional, mediado pela razão. Apetecer é desejar, mas ter vontade é desejar mediante o conhecimento do que desejamos – o fim de nossa ação – e também do que precisamos para alcançar o objeto desejado – o que é para o fim (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, q. 8, a. 2, rep.).

No primeiro Artigo da *Questão* 9 (nove), o autor faz um questionamento fundamental para concluirmos nossa análise sobre em que medida podemos, ao ensinar, modificar o homem em sua totalidade – não somente o pensamento, mas também a ação. Ele pergunta se a vontade é movida pelo intelecto e, na solução, nos fornece uma explicação que harmoniza intelecto e vontade:

O bem em geral que tem a razão de fim é o objeto da vontade. Assim sendo, sob este aspecto a vontade move as outras potências da alma para os seus atos, pois usamos as outras potências quando queremos. [...].

O objeto, porém, move determinando o ato, à maneira do princípio formal, pelo qual é especificada a ação nas coisas naturais, como o aquecimento, pelo calor. Com efeito, o primeiro princípio formal é o ente e a verdade universal, que é o objeto do intelecto. E assim por este modo de moção, o

---

<sup>45</sup> “[...] non solum cuius principium est intra, sed cum additione scientiae”.

<sup>46</sup> “Respondeo dicendum quod voluntarium dicitur quod est a voluntate”.

intelecto move a vontade, apresentando-lhe seu objeto.<sup>47</sup>  
(TOMÁS DE AQUINO, ST, I-II, q. 9, a. 1, rep.).

Como podemos observar, o teólogo dominicano estabelece uma relação necessária entre intelecto e vontade, na medida em que a segunda move o primeiro em função de sua natureza apetitiva – fonte do querer o objeto apetecível – e o primeiro move a segunda porque para desejar algo precisamos conhecê-lo.

Acreditamos que essas considerações são indispensáveis não somente para responder a nossa questão, mas também para compreendermos a afirmação feita por Tomás de Aquino no *Artigo 4 do De Magistro*, a de que o ensino está intimamente relacionado com a ‘vida ativa’ – que finaliza nosso breve adendo. O autor faz uma distinção importante nesse *Artigo*, afirmando que o ensino tem uma dupla matéria decorrente de uma dupla finalidade: o ato de ensinar envolve ensinar alguma coisa, um determinado conteúdo, e ensinar alguém, um aluno. Essa dupla matéria do ensino e sua aplicabilidade, tanto para o progresso do conhecimento acumulado quanto para o progresso pessoal do aluno, é entendida a partir da diferença de matérias entre a ‘vida contemplativa’ e a ‘vida ativa’: a primeira é dedicada às “[...] essências inteligíveis das coisas”<sup>48</sup> e a segunda às “[...] realidades temporais sobre as quais versam os atos humanos”<sup>49</sup> (TOMÁS DE AQUINO, 2004, a. 4, rep.). Assim, o ensino contribui tanto para uma quanto para outra, pois permite a conservação do saber produzido pela humanidade – vida contemplativa – ao mesmo tempo em que oportuniza a atualização das potências dos aprendizes – vida ativa –, que envolve, como verificamos, a relação entre intelecto e vontade.

Acreditamos que é nessa perspectiva que Tomás de Aquino entende a possibilidade real de transformação global do ser humano por meio do desenvolvimento do intelecto, bem como seus argumentos em favor de uma

---

<sup>47</sup> “Bonum autem in communi, quod habet rationem finis, est obiectum voluntatis. Et ideo ex hac parte voluntas movet alias potentias animae ad suos actus, utimur enim aliis potentiis cum volumus. [...]”

Sed obiectum movet, determinando actum, ad modum principii formalis, a quo in rebus naturalibus actio specificatur, sicut calefactio a calore. Primum autem principium formale est ens et verum universale, quod est obiectum intellectus. Et ideo isto modo motionis intellectus movet voluntatem, sicut praesentans ei obiectum suum”.

<sup>48</sup> “[...] materia autem contemplativae sunt rerum scibiles rationes, quibus contemplator insistit”.

<sup>49</sup> “Materia namque activae vitae sunt temporalia, circa quae humanus actus versatur”.

unidade ontológica do homem: o ser é uma totalidade que só é separado ‘conceitualmente’ para que possamos entender suas diferentes operações.

Aliás, as reflexões que desenvolvemos até o momento nos informam sobre um aspecto essencial da sabedoria exigida pelo teólogo aos mestres: o conhecimento profundo da alma humana e, por meio dele, um saber completo acerca do intelecto e das diferentes concepções acerca dele, a fim de que possam suplantar uma determinada interpretação ‘equivocada’ da doutrina de Aristóteles – atribuída à Averróis – e passar a entendê-la da maneira correta. Saber o que é o intelecto e ter dele uma concepção que não trilhe o caminho do monopsiquismo<sup>50</sup> parecia ser, para o teólogo dominicano, essencial para a formação daqueles cuja função era educar.

Nessa perspectiva, podemos retornar à análise de *A Unidade do Intelecto*, de modo a destacar outras contribuições dessa obra para compreendermos o conceito tomasiano de intelecto, que tudo indica ser um importante ‘tópico’ da sabedoria magistral. Para regressarmos ao debate que estávamos fazendo, lembremos que, no terceiro capítulo, Tomás de Aquino procura rebater o ‘erro’ de Averróis em relação à separação do intelecto da alma humana (monopsiquismo).

No § 68, o teólogo dominicano desenvolve argumentos contra a tese de que o intelecto se une ao corpo como um motor, como algo que move o corpo do homem para um determinado fim. Ele afirma que essa tese apresenta ‘muitos inconvenientes’ e o principal deles talvez seja a perspectiva de que o indivíduo não pode ser responsabilizado pelo que ele pensa. Com efeito, Tomás de Aquino afirma que, ao atribuir a unidade entre intelecto e corpo humano à relação entre motor e movido, os averroístas estão a dizer que o ato de pensar de determinado indivíduo não seria ato deste indivíduo, mas sim do intelecto que apenas utiliza seu corpo para sua ação.

Se partirmos dos pressupostos apresentados no Capítulo I, dentre os quais identificamos a necessidade do conhecimento e da educação para o desenvolvimento do intelecto e, por conseguinte, para alcançar a bem-aventurança, percebemos que há coerência com o que Tomás de Aquino afirma neste Capítulo III.

---

<sup>50</sup> O termo ‘monopsiquismo’ é utilizado para designar a “Doutrina averroísta da unidade da alma intelectual em todos os homens” (ABBAGNANO, 2007, p. 794).

Assim, em primeiro lugar, ao não responsabilizar o indivíduo pelo ato de pensar, ele seria absolvido, por um lado, de todo pecado, já que pecar implica agir em desacordo com os princípios do cristianismo de maneira voluntária. Por outro lado, atribuiríamos ao intelecto como motor a responsabilidade pelo pecado, pois ele é o que conduz o homem no ato de pensar. Em segundo lugar, como existiriam diversas formas de pensar se o mesmo intelecto que move um cristão move, também, um muçulmano? Por fim, como conceberíamos a possibilidade da conversão se não é o indivíduo que pensa, mas um intelecto que pensa por ele?

Contudo, as consequências do conceito averroísta de intelecto não se manifestam apenas no campo da ontologia, mas também no campo da ‘filosofia moral’, como podemos perceber na síntese do Capítulo III, que coroa a argumentação de Tomás de Aquino contra o primeiro ‘erro’ averroísta sobre a natureza substancial de um intelecto separado da alma do homem:

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 actos nem nenhum dos seus actos 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 connosco forme algo verdadeiramente uno.<sup>51</sup> (TOMÁS DE AQUINO, *A Unidade do Intelecto...*, § 78).

Observamos que as reflexões do autor não se restringem a demonstrar que as consequências das concepções de Averróis atingem não somente o indivíduo, mas também a sociedade como um todo, pois ao considerar que o intelecto não está essencialmente unido ao homem não o priva somente de pensar por si mesmo, mas também de desejar e agir voluntariamente. Na medida em que o intelecto está separado da alma humana, a vontade também o está, pois esta está unida ao intelecto. Assim, Tomás de Aquino indica que

---

<sup>51</sup> “Si igitur intellectus non est aliquid huius hominis ut sit vere unum cum eo, sed unitur ei solum per phantasmata, vel sicut motor, non erit in hoc homine voluntas, sed in intellectu separato. Et ita hic homo non erit dominus sui actus, nec aliquis eius actus erit laudabilis vel vituperabilis: quod est divellere principia moralis philosophiae. Quod cum sit absurdum, et vitae humanae contrarium, non enim esset necesse consiliari, nec leges ferre, sequitur quod intellectus sic uniatu nobis ut vere ex eo et nobis fiat unum”.

conceber o homem dessa maneira é prejudicial, também, para o desenvolvimento das relações sociais e das instituições.

No Capítulo IV, o teólogo dominicano passa a tratar do segundo ‘erro’ averroísta, que é a questão da unidade do intelecto possível. Como já verificamos acima, ‘intelecto possível’ é a capacidade da alma humana de apreender as ‘formas inteligíveis’, algo que somente os homens podem fazer e um dado considerado fundamental no debate entre as teses universalistas e as teses nominalistas<sup>52</sup> (GILSON, 1995; LE GOFF, 2010).

Neste quarto Capítulo, verificamos que o autor se posiciona acerca do processo de aprendizagem. Ao adotar uma ou outra concepção de intelecto possível – a de Averróis ou a de Tomás de Aquino –, o estudante da Universidade estaria adotando, também, um determinado conceito de aprendizagem a partir do qual pensaria suas próprias ações como mestre que, em última instância, redundam em ações educativas. Desse modo, a depender da posição assumida, o mestre teria comportamentos diferentes diante de seus alunos.

Aliás, essas são as grandes questões que, a nosso ver, se explicitam: se o intelecto possível é único para todos os homens, como alguém pode conhecer uma determina forma e outra pessoa desconhece-la?; se mestre e discípulo partilham do mesmo intelecto possível por que um deve ser mestre e o outro discípulo quando não há nada para ensinar?

Podemos começar pela afirmação de Tomás de Aquino acerca da diversidade dos modos de pensar a partir de uma mesma ‘forma inteligível’ – ou ‘imagem’, para empregar o termo que o autor utiliza na passagem abaixo:

Portanto, da mesma maneira, se fosse um só o intelecto de todos os homens, seguir-se-ia que seria apenas uma a ação intelectual de todos os homens que pensassem a mesma coisa

---

<sup>52</sup> Esse importante debate medieval ganhou força com as obras de Pedro Abelardo, no século XII, e chegou até os intelectuais do século XIV, principalmente pelas contribuições de Guilherme de Ockham. Abbagnano (2007), no verbete sobre a disputa dos universais, afirma que as ideias dos nominalistas chegaram até mesmo às doutrinas empiristas do século XVII, constituindo-se, assim, como fundamentais para o desenvolvimento da ciência e da filosofia modernas. Essa disputa foi, inclusive, tema de um romance amplamente conhecido: *O Nome da Rosa*, de Umberto Eco (1983). Na história, o noviço Adson narra os episódios vividos por ele e seu mestre, Guilherme de Baskerville, num mosteiro do século XIV, onde mortes aparentemente inexplicáveis estavam acontecendo. Em torno do enredo principal, que é a investigação acerca das mortes dos monges, o frade nominalista Guilherme de Baskerville, discípulo de Guilherme de Ockham e admirador de Roger Bacon, se posiciona acerca dos universais em diversos momentos, fazendo do livro de Eco uma obra bastante instrutiva para aqueles que se interessam pelo desenvolvimento da ciência moderna.

ao mesmo tempo; e, principalmente, porque nada daquilo que distingue os homens uns dos outros teria a ver com a operação intelectual. Na verdade, as imagens são preâmbulos para a acção do intelecto tal como as cores o são para a acção da vista, pelo que não é pela sua diversidade que acção do intelecto se diversifica, sobretudo em relação a um só inteligível; é por isto que eles sustentam que a ciência deste homem se distingue da ciência daqueloutro na medida em que este pensa as coisas de que tem imagens e aquele as outras coisas de que tem imagens. Entretanto, nos dois, que sabem e pensam o mesmo, a própria operação intelectual não pode de maneira nenhuma diversificar-se pela diversidade das imagens.<sup>53</sup> (TOMÁS DE AQUINO, *A Unidade do Intelecto...*, § 88).

Verificamos que o teólogo dominicano afirma que embora os homens possam ter a mesma ‘imagem’ no intelecto, o conhecimento de ambos difere de acordo com as diferentes escolhas que fazem tanto no ato mesmo de conhecer (suas motivações) como ao utilizar o próprio intelecto (diferenças de operação).

Depois disso, ele continua sua argumentação destacando o carácter potencial do intelecto. Ele afirma que “[...] tal como a ciência é acto e tal como se diz que é sábio em acto enquanto tem esse hábito”<sup>54</sup> (TOMÁS DE AQUINO, *A Unidade do Intelecto...*, § 89); e também “[...] que o hábito da ciência é o acto primeiro do próprio intelecto possível, o qual se actualiza em conformidade com esse hábito e pode operar por si mesmo”<sup>55</sup> (TOMÁS DE AQUINO, *A Unidade do Intelecto...*, § 90). Portanto, só pode ser considerado ‘sábio’ quem conhece em ato.

Para nós, essa afirmação é decisiva, visto que atribui ao sábio a necessidade do ‘hábito da ciência’. Com efeito, o sábio na perspectiva aqui apresentada é aquele que não apenas conhece em ato certas ‘formas inteligíveis’, mas aquele que, além disso, tem o hábito de conhecer. O termo latino empregado por Tomás de Aquino é *habitus*, que interpretamos como um

---

<sup>53</sup> “Similiter ergo, si intellectus sit unus omnium, sequitur quod omnium hominum idem intelligentium eodem tempore, sit una actio intellectualis tantum; et praecipue cum nihil eorum, secundum quae ponuntur homines differre ab invicem, communicet in operatione intellectuali. Phantasmata enim praeambula sunt actioni intellectus, sicut colores actioni visus: unde per eorum diversitatem non diversificaretur actio intellectus, maxime respectu unius intelligibilis, secundum quae tamen ponunt diversificari scientiam huius a scientia alterius, in quantum hic intelligit ea quorum phantasmata habet, et ille alia quorum phantasmata habet. Sed in duobus qui idem sciunt et intelligunt, ipsa operatio intellectualis per diversitatem phantasmatum nullatenus diversificari potest”.

<sup>54</sup> “[...] hoc modo sicut scientia est actus, et sicut sciens dicitur esse in actu in quantum habet habitum”.

<sup>55</sup> “[...] quod habitus scientiae est actus primus ipsius intellectus possibilis, qui secundum hunc fit actu et potest per seipsum operari”.



determinado estado<sup>56</sup>. Assim, um homem é ‘homem’ por causa de sua natureza de ‘homem’ e um sábio é um ‘sábio’ por causa de seu hábito de ‘sábio’, com a diferença de que a natureza de ‘homem’ não é uma escolha do indivíduo e no caso do sábio, sim. Essas reflexões nos conduzem a uma questão importante: Tomás de Aquino afirma que os mestres da Universidade precisam ser sábios para exercer seu ofício ao mesmo tempo em que afirma ser a sabedoria uma escolha. Acreditamos que a sabedoria se constitui, nesse sentido, uma escolha absolutamente livre para alguns, mas necessária para outros. O mestre, ao escolherem a docência, optam por trilhar o caminho da sabedoria.

Essa ‘sabedoria’ exigida do mestre por Tomás de Aquino é condicionada, como podemos depreender do estudo de nossas fontes, por elementos históricos que precisam ser levados em consideração – principalmente numa tese vinculada à História da Educação –, e é nesse sentido que podemos aprender sobre os homens, as sociedades e a educação. A escolha de ser mestre contém certas implicações essenciais e talvez a principal delas seja a necessidade de também ser, assim como os dominicanos do século XIII, sábios na perspectiva tomasiana, isto é, além de possuir ciência, conteúdo teórico, devem almejar o ‘hábito da ciência’. Nesse sentido, cabem àqueles que formam os mestres ter consciência a respeito da própria história para, assim, compreender a natureza da sabedoria exigida aos docentes de cada tempo histórico. O teólogo dominicano nos ensina que esta é uma necessidade perene, de valor universal, que nos ajuda a pensar nosso papel diante da civilização.

Essa reflexão nos coloca diante de uma distinção fundamental entre a sabedoria, digamos, comum e a sabedoria típica daqueles que ensinam. O teólogo dominicano faz essa distinção logo no início da *Suma Contra os Gentios* – em trecho que nós já destacamos acima –, mas acreditamos que ela

---

<sup>56</sup> Observamos, aqui, uma distinção que merece ser destacada. Trata-se da diferença entre ‘ter ciência’ e ‘ser sábio’. Nesse contexto, ‘ter ciência’ designa uma condição de não-ignorância, isto é, ‘ter ciência’ quer dizer que temos posse de determinado dado ou informação. ‘Ser sábio’, entretanto, é um estado do ser, ou seja, uma certa forma de existir no mundo. Assim, é possível termos ciência de um sem-número de coisas, fatos, perspectivas, teorias etc. sem sermos sábios, pois o sábio, segundo o teólogo dominicano, é aquele que tem o hábito da ciência, não somente a posse de muitas informações na mente. Uma pessoa que tem o hábito da ciência mantém-se constantemente aberta à aprendizagem e à reflexão, coloca-se sempre na condição de aprendente e não se nega a dividir o que conhece, enxergando nisso sua maneira peculiar de existir. O frade e o mestre, de acordo com Tomás de Aquino, devem preferir o hábito da ciência à posse da ciência porque seu ofício é, justamente, ensinar e aprender. Isso não quer dizer que o frade e o mestre não devam ‘ter ciência’ das coisas, ao contrário, isso é parte fundamental do trabalho.

vale como princípio para o modo como ele entende o trabalho do mestre como ‘intelectual’. Com efeito, ter o ‘hábito da ciência’ é suficiente para que um comerciante, por exemplo, seja considerado um sábio, mas não se pode dizer o mesmo daqueles cujo ofício é ensinar. Para ser chamado de ‘mestre’, é preciso ter o hábito da ciência e, também, a ciência em si, isto é, ter ciência e o hábito da ciência, pois só se pode ensinar se se tiver o conhecimento em ato<sup>57</sup>.

Além dessa questão do hábito da ciência como elemento fundamental, tanto para provar a inviabilidade do intelecto único como para designar o sábio na perspectiva tomasiana, o teólogo dominicano finaliza o quarto capítulo de *A Unidade do Intelecto...* com uma argumentação que julgamos essencial:

Por conseguinte, é evidente que as espécies se conservam no intelecto que é o lugar das espécies, como Aristóteles dissera antes; além disso, a ciência é um hábito permanente. Portanto, se graças a algum dos homens que nos precederam, o intelecto se actualizou em relação a certas espécies inteligíveis, e se aperfeiçoou segundo um hábito da ciência, quer esse hábito quer essa espécie permanecem nele. Mas, como ‘qualquer recipiente se encontra desprovido daquilo que recebe’, é impossível que pela minha aprendizagem ou com as minhas descobertas essas espécies sejam adquiridas pelo intelecto possível.<sup>58</sup> (TOMÁS DE AQUINO, *A Unidade do Intelecto...*, § 91).

Depreendemos, assim, que, segundo Tomás de Aquino, conceber a existência de um intelecto único para todos os homens é admitir a impossibilidade de aprender. Desse modo, priva-se o homem de realizar os atos que mais o definem como ‘homem’, isto é, conhecer e pensar – com exceção do indivíduo que primeiro conheceu e, por conseguinte, fez com que todos os outros depois dele conhecessem o mesmo que ele pelo intelecto único.

Nesse sentido, entendemos que o intelecto único, de acordo com as ideias de Tomás de Aquino, inviabiliza, também, o ensino. Com efeito, se

---

<sup>57</sup> É importante ressaltar que o termo ‘ciência’ é empregado, aqui, como sinônimo de ‘conhecimento’, não como a designação de um conjunto de saberes determinado em comparação a outros conjuntos – ciência e senso comum, ciência e religião, ciência e filosofia etc.

<sup>58</sup> “Manifestum est enim quod species conservantur in intellectu est enim locus specierum, ut supra philosophus dixerat; et iterum scientia est habitus permanens. Si ergo per aliquem praecedentium hominum factus est in actu secundum aliquas species intelligibiles, et perfectus secundum habitum scientiae, ille habitus et illae species in eo remanent. Cum autem omne recipiens sit nudatum ab eo quod recipit, impossibile est quod per meum addiscere aut invenire, illae species acquirantur in intellectu possibili”.

partilhamos, segundo a tese averroísta, de uma mesma faculdade intelectual, um determinado saber não pode estar, ao mesmo tempo, em potência no aluno e em ato no mestre.

Acreditamos que ao questionar os averroístas em relação à unidade do intelecto neste quarto capítulo, Tomás de Aquino defende sua própria tese e acaba por ressaltar suas ideias em relação à sabedoria necessária ao mestre universitário. Seu argumento que pretende atestar a relevância dos processos de ensino e de aprendizagem no confronto contra a concepção averroísta de intelecto, tal como ficou evidenciado no último excerto aqui reproduzido, vai ao encontro da seguinte ideia: como se pode ser mestre se o pressuposto é a impossibilidade de ensinar e aprender? Assim, ser sábio implica, também, uma concepção de intelecto que dê valor ao ensino e à aprendizagem.

No quinto e último capítulo de *A Unidade do intelecto...*, o teólogo dominicano procura refutar aqueles que questionam suas ideias. Em primeiro lugar, observamos que o autor desenvolve seus argumentos focalizando o embate teórico, tendo cuidado para não realizar ataques – que em última instância reflete um embate entre diferentes conceitos de homem inerentes à diversos projetos de sociedade. Desse modo, defendemos que o comportamento do autor diante de seus adversários evidencia que ele se opõe, sobretudo, à ignorância e à estupidez, recorrendo às autoridades da Filosofia e da Teologia – no caso da obra em questão, a fonte principal é Aristóteles.

Uma das críticas feitas por Tomás de Aquino aos argumentos averroístas nesse capítulo V refere-se à natureza do conhecimento:

Falta ainda inquirir o que é em si mesmo aquilo que se pensa. Se dizem, realmente, que o que é pensado é uma única espécie imaterial existente no intelecto, não se dão conta que, de uma certa maneira, passaram para a doutrina de Platão, o qual sustentou que não pode haver ciência das coisas sensíveis, mas que toda a ciência versa sobre uma forma separada. Com efeito, nada tem a ver para o caso que alguém diga que a ciência que temos da pedra versa sobre a forma única da pedra separada ou sobre a forma única da pedra que está no intelecto; de facto, em ambos os casos seguir-se-ia que as ciências não versariam sobre as coisas que estão aqui, mas apenas sobre as coisas separadas. Mas como Platão defendeu que essas formas imateriais subsistem por si, podia também, juntamente com isto, defender que vários intelectos participam no conhecimento pela forma separada de uma verdade única. Os averroístas, por seu lado, porque defendem que essas formas imateriais – que consideram ser pensadas – estão no intelecto, devem necessariamente admitir que só há um

intelecto, não só em todos os homens mas em absoluto.<sup>59</sup>  
(TOMÁS DE AQUINO, *A Unidade do Intelecto...*, § 105).

Observamos que Tomás de Aquino estabelece uma distinção importante entre as ideias platônicas e as defendidas pelos averroístas. Talvez essa diferenciação tenha sido necessária pela proximidade aparente entre Platão e os averroístas no que tange às espécies imateriais – tanto para aquele quanto para estes, os objetos cognoscíveis são únicos. Contudo, os averroístas se distanciam de Platão, segundo o teólogo, por defenderem que esses objetos cognoscíveis únicos estão no intelecto, não em um mundo diverso do mundo material. Por isso, os averroístas tendem a conceber o intelecto não somente como único para todos os homens, mas como ‘intelecto absoluto’.

O questionamento feito por Tomás de Aquino nesse aspecto em particular da doutrina averroísta é relevante na medida em que evidencia mais um aspecto de sua concepção de conhecimento, dado necessário a quem pretende ser sábio. Ele recorre, mais uma vez, a Aristóteles para afirmar que aquilo que sabemos não é o que o intelecto pensa, mas sim os elementos pelos quais podemos pensar. Assim, o pensamento reflexivo é um ato individual executado a partir do que aprendemos e descobrimos ao longo da vida, de modo que o saber acumulado se constitui como princípio mediador do pensamento que conduz à ação.

Nesse sentido, o posicionamento assumido por Tomás de Aquino permite compreender que não bastava ao sábio, seja ele o mestre universitário ou o pregador diligente, aprender sobre a virtude e sobre a ação do homem. Conhecer as autoridades de cada disciplina e saber como proceder em uma *disputatio* era condição para o trabalho dos mestres nas Universidades, mas a efetividade de seus ensinamentos parece estar associada à ‘vida ativa’ – e, aqui, retomamos o *De Magistro* para destacar a importância do ensino para a contemplação e para a ação. Era preciso, além disso, estar atento aos

---

<sup>59</sup> “Sed inquirendum restat quid sit ipsum intellectum. Si enim dicant quod intellectum est una species immaterialis existens in intellectu, latet ipsos quod quodammodo transeunt in dogma Platonis, qui posuit quod de rebus sensibilibus nulla scientia potest haberi, sed omnis scientia habetur de forma una separata. Nihil enim refert ad propositum, utrum aliquis dicat quod scientia quae habetur de lapide, habetur de una forma lapidis separata, an de una forma lapidis quae est in intellectu: utrobique enim sequitur quod scientiae non sunt de rebus quae sunt hic, sed de rebus separatis solum. Sed quia Plato posuit huiusmodi formas immateriales per se subsistentes, poterat etiam cum hoc ponere plures intellectus, participantes ab una forma separata unius veritatis cognitionem. Isti autem quia ponunt huiusmodi formas immateriales (quas dicunt esse intellecta) in intellectu, necesse habent ponere quod sit unus intellectus tantum, non solum omnium hominum, sed etiam simpliciter”.

problemas que afligiam a sociedade e traze-los para o campo da teoria, a fim de dar as respostas de que os homens do século XIII precisavam. Enfim, acreditamos que essas reflexões nos permitem compreender a afirmação de Tomás de Aquino sobre a distinção entre os intelectos diante de uma mesma espécie inteligível, ou seja, essa diferença reside no modo como nós a ‘utilizamos’, como nós empregamos determinada espécie inteligível às várias situações do cotidiano.

Acreditamos que esse seja mais um aspecto da distância que separa aqueles que apenas têm ciência e aqueles que são sábios. O intelectual que apenas conhece tem dificuldade em relacionar seu conhecimento teórico com as questões que marcam sua época, procurando enquadrar os problemas aos métodos e teorias que são mais convenientes para ele. Já o intelectual sábio é aquele que, além de conhecer, tem sensibilidade para perceber as múltiplas relações entre a teoria e a sociedade, esforçando-se para que seu trabalho tenha utilidade para o conjunto dos homens, não somente para si mesmo.

### **2.3. O conceito de intelecto na *Suma Teológica*: saberes necessários à formação do estudante universitário do século XIII**

Para darmos continuidade aos debates acerca do conceito tomasiano de intelecto, estudamos uma das *Questões* da *Suma Teológica* que trata desse problema. Trata-se da *Questão 79* da Primeira Parte da *Suma Teológica*, que integra o Tratado acerca do homem<sup>60</sup>. Segundo Heredia (2001), esse Tratado está disposto logo depois dos tratados que abordam as criaturas espirituais, como os anjos, e as criaturas corporais por razões lógicas, uma vez que o homem é formado por essas duas formas de existência – pelo corpo é um ser material e, pela alma, ser espiritual. Além disso, o autor destaca que há, também, uma razão teológica, ou uma tendência exegética, de seguir a ordem de criação descrita na Sagrada Escritura: “porque com a formação do homem

---

<sup>60</sup> A edição da *Suma Teológica* que utilizamos para estudar a *Questão 79* foi publicada no Brasil pelas Edições Loyola em 2002, sob a direção de Pe. Gabriel C. Galache e Pe. Danilo Mondoni e a coordenação geral de Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira, OP. Ela está presente no volume II da mencionada edição. Nós utilizamos, também, os estudos introdutórios de outra edição da *Suma Teológica*, desenvolvida pela Biblioteca de Autores Clássicos, de Madri, e dirigida pelos Regentes de Estudos das Províncias Dominicanas na Espanha. Fizemos essa opção porque acreditamos que os estudos introdutórios desenvolvidos pelos editores espanhóis é mais profundo e abrangente do que o elaborado na edição brasileira. O texto latino utilizado para as duas traduções, tanto a espanhola como a brasileira, é o da Edição Leonina.

finalizou-se o trabalho divino de seis dias”<sup>61</sup> (HEREDIA, 2001, p. 665, tradução livre).

Formado por 28 Questões, o Tratado acerca do homem aborda a constituição do ser humano como uma unidade composta de corpo e alma. Contudo, uma análise preliminar das Questões permite inferir que é a alma do homem o principal assunto de Tomás de Aquino nessa parte da *Suma*.

Na breve introdução escrita pelo próprio teólogo à *Questão 75*, a primeira do Tratado, podemos verificar sua preocupação em esclarecer suas intenções em entender a alma humana: “Ao teólogo compete considerar a natureza do homem no que se refere à alma, e não no que se refere ao corpo, a não ser em sua relação com a alma”<sup>62</sup> (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I, q. 75, prol.). Assim, observamos que o autor centra seus esforços na compreensão da alma humana porque essa deve ser a preocupação do teólogo, destaque necessário tendo em vista os objetivos da própria *Suma* – ensinar aos estudantes de Teologia do século XIII o que era necessário a um teólogo.

Diante disso, Heredia (2001) apresenta a organização do Tratado acerca do homem, de modo que podemos identificar ali a linha de raciocínio e de argumentação seguida por Tomás de Aquino. A *Questão 79*, que é a fonte principal para este tópico do segundo capítulo da nossa tese, insere-se num debate mais amplo sobre as potências da alma (q. 77-89) e, ao mesmo tempo, em outro mais restrito sobre as potências cognoscitivas (q. 78-83) que se subdivide, por sua vez, em outros três grupos de Questões: os sentidos externos (q. 78, a. 3), os sentidos internos (q. 78, a. 4) e a faculdade intelectual (a. 79). Assim, a questão que nos chama a atenção diretamente, levando em consideração nossos objetivos de pesquisa, é a de número 79. Contudo, nos interessa indiretamente algumas *Questões* nas quais o teólogo analisa a vontade e seus atos, uma vez que o estudo da faculdade intelectual e sua importância como elemento fundante da sabedoria do mestre passa, a nosso ver, pela consideração da faculdade volitiva, isto é, da potência humana de autodeterminar-se, de escolher e agir por conta própria – o próprio teólogo dominicano entende que o desenvolvimento intelectual é pressuposto da liberdade e a liberdade constitui um ambiente favorável para o desenvolvimento intelectual.

---

<sup>61</sup> “[...] porque con la formación del hombre se ultimó la obra divina de los seis días creadores”.

<sup>62</sup> “Naturam autem hominis considerare pertinet ad theologum ex parte animae, non autem ex parte corporis, nisi secundum habitudinem quam habet corpus ad animam”.

A *Questão 79*, intitulada *As potências intelectivas*, é dividida em 13 (treze) artigos nos quais se fazem os seguintes questionamentos: 1. se o intelecto é potência da alma ou sua essência; 2. se o intelecto é uma potência passiva; 3. se se deve considerar a existência de um intelecto agente no caso de o intelecto ser passivo; 4. se o intelecto agente faz parte da alma; 5. se o intelecto agente é um só para todos os homens; 6. se a memória está no intelecto; 7. se a memória é diferente do intelecto; 8. se a razão é distinta do intelecto; 9. se a razão superior e inferior são duas potências diferentes; 10. se a inteligência é distinta do intelecto; 11. se o intelecto especulativo e o intelecto prático são potências diferentes; 12. se a sindérese está na parte intelectual; e, por fim, 13. se a consciência é uma potência da parte intelectual.

Para as finalidades do nosso trabalho, procuraremos analisar os Artigos propostos por Tomás de Aquino e, conforme a conveniência e visando o esclarecimento de tópicos importantes para a nossa tese, faremos uma relação entre o que o teólogo apresenta na *Suma Teológica* com as ideias já apresentadas na *A Unidade do Intelecto*, que apresentamos anteriormente<sup>63</sup>. Além disso, consideramos relevante destacar o envolvimento do teólogo com as questões de seu tempo, pois verificaremos na análise dessa *Questão* alguns embates que eram, em sua época, fundamentais para os rumos da civilização do Ocidente medieval, como é o caso do problema acerca da sindérese (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I, q. 79, a. 12).

No primeiro artigo, que tem como título *O intelecto é uma potência da alma?*, Tomás de Aquino esclarece o que parece ser uma confusão conceitual que pode levar a um equívoco doutrinário:

É necessário afirmar, em vista de tudo o que precedeu, que o intelecto é uma potência da alma, e não sua essência. Com efeito, o único princípio imediato da operação é a essência mesma do que opera, quando a própria operação é seu ser. Pois, assim como a potência está para a operação como para

---

<sup>63</sup> Consideramos importante relacionar essas duas obras em nossa análise não somente por causa do conteúdo próximo, mas também pelos interlocutores de Tomás de Aquino. Com efeito, *A Unidade do Intelecto Contra os Averroístas*, como já mencionamos, foi escrita para contestar o posicionamento de mestres universitários que faziam uma interpretação, segundo o teólogo, equivocada das obras de Aristóteles. Portanto, trata-se de um texto universitário destinado a universitários. *A Suma Teológica*, escrita para a formação dos futuros teólogos, estudantes das Faculdades de Teologia, tem, num certo sentido, a mesma natureza de *A Unidade do Intelecto*, isto é, um texto universitário destinado a universitários – porém, com a diferença de que, nesta, seus interlocutores são sujeitos ‘em formação’. Ambos, na nossa perspectiva, são fundamentais para compreendermos o conceito tomasiano de sabedoria, princípio da ação educativa, uma vez que esclarece sua vinculação com a necessidade de conhecer o intelecto – faculdade que permite ao homem aprender e ensinar.

seu ato, assim está a essência para o ser. Ora, somente em Deus conhecer é a mesma coisa que seu ser. Portanto, só em Deus o intelecto é sua essência; nas outras criaturas dotadas de intelecto, ele é uma potência do que conhecer.<sup>64</sup> (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I, q. 79, a. 1, resp.).

Observamos que, segundo Tomás de Aquino, era indispensável que o estudante de Teologia soubesse que o intelecto não é a essência da alma. Afirmar isso não seria somente um equívoco semântico, mas também um equívoco teórico, pois somente em relação à Deus se poderia considerar o intelecto como a essência do ser. Assim, o intelecto é uma potência da alma humana e isso é explicado pelo modo como o homem age, isto é, sua ação não coincide totalmente com seu ser – não somos homens somente porque pensamos, mas também porque somos compostos de corpo e alma e de potência e ato; a ação humana não é puramente intelectual, pois é determinada por uma série de circunstâncias inerentes e contingentes em relação ao seu próprio ser. A operação do ser humano não é puramente intelectual e, portanto, o intelecto não se constitui como essência de sua alma, mas sim uma de suas potências.

Depois de provar que o intelecto é uma das potências da alma e não propriamente sua essência, Tomás de Aquino discute, no segundo Artigo da *Questão 79*, se o intelecto é uma potência passiva. O autor principia suas reflexões destacando a operação do intelecto que se dá, segundo ele, em relação ao ser universal (*ens in universalí*), isto é, a depender da relação que determinado intelecto mantém com o ser universal daí podemos depreender o modo como ele opera, o modo como ele ‘funciona’. Assim, o intelecto divino – a essência de Deus – está em ato para o ser universal total, pois nele “[...] todo ente preexiste originalmente e virtualmente, como na primeira causa”<sup>65</sup> (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I, q. 79, a. 2, resp.). Por outro lado, há o intelecto criado que não pode estar em ato para o ser universal, do contrário ele seria eterno e perfeito, teria a mesma operação que o intelecto divino.

Diante disso, verificamos que, para o teólogo dominicano, o intelecto do homem, que é criado e não divino, não está em ato em relação ao ser

---

<sup>64</sup> “Respondeo dicendum quod necesse est dicere, secundum praemissa, quod intellectus sit aliqua potentia animae, et non ipsa animae essentia. Tunc enim solum immediatum principium operationis est ipsa essentia rei operantis, quando ipsa operatio est eius esse, sicut enim potentia se habet ad operationem ut ad suum actum, ita se habet essentia ad esse. In solo Deo autem idem est intelligere quod suum esse. Unde in solo Deo intellectus est eius essentia, in aliis autem creaturis intellectualibus intellectus est quaedam potentia intelligentis”.

<sup>65</sup> “[...] in qua originaliter et virtualiter totum ens praeexistit sicut in prima causa”.



universal, mas sim em potência. Desse modo, ele diferencia duas formas pelas quais algo pode estar em potência: a primeira, característica dos corpos celestes, é aquela em que a potência é sempre perfeita, isto é, condicionada a atualizar-se independentemente de circunstâncias estranhas à operação; a segunda, peculiar aos seres passíveis de corrupção e geração, é aquela em que a potência não tende perfeitamente ao ato, necessitando, pois, de uma operação diferente:

Mas o intelecto humano, o último na ordem dos intelectos e muitíssimo afastado da perfeição do intelecto divino, está em potência em relação aos inteligíveis, e no começo ele é como ‘uma tábula rasa em que nada está escrito’, segundo diz o Filósofo no livro III da *Alma*. Isso fica claro pelo fato de que estamos primeiramente em potência de conhecer, e só depois estamos em ato. – É, portanto, evidente que nosso conhecer é padecer, segundo a terceira maneira. Por conseguinte, o intelecto é uma potência passiva.<sup>66</sup> (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I, q. 79, a. 2, resp.).

Percebemos que Tomás de Aquino afirma, na conclusão do Artigo 2, que o intelecto é, sim, uma potência passiva. Contudo, acreditamos ser necessário evidenciar que o termo ‘passivo’ não deve ser tomado, aqui, de maneira aligeirada como sinônimo de um ser inativo, que não age e espera que outros ajam por ele. A análise do teólogo evidencia, a nosso ver, que a passividade do intelecto deve ser pensada em relação à sua operação para a inteligência do ser universal. Como o autor demonstra, o intelecto humano não tende naturalmente para o inteligível, precisando ser movido na direção do bem desejável – nesse caso, o conhecimento dos universais. Assim, acreditamos que a passividade do intelecto do homem é, justamente, a condição primeira do processo de ensino e aprendizagem que, segundo o autor, é o que pode promover a apreensão das formas intelectivas – objeto próprio do intelecto (TOMÁS DE AQUINO, *Unidade do Intelecto...*; TOMÁS DE AQUINO, *DV*, q.

---

<sup>66</sup> “Intellectus autem humanus, qui est infimus in ordine intellectuum, et maxime remotus a perfectione divini intellectus, est in potentia respectu intelligibilium, et in principio est sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum, ut philosophus dicit in III de anima. Quod manifeste apparet ex hoc, quod in principio sumus intelligentes solum in potentia, postmodum autem efficitur intelligentes in actu. Sic igitur patet quod intelligere nostrum est quoddam pati, secundum tertium modum passionis. Et per consequens intellectus est potentia passiva”.

11). Daí a razão de ele retomar Aristóteles para dizer que o intelecto humano se assemelha a uma tábula rasa na qual não há nada escrito<sup>67</sup>.

Diante do questionamento acerca da passividade do intelecto, Tomás de Aquino investiga, no terceiro Artigo, se podemos admitir a existência de um intelecto agente por meio do qual podemos apreender os inteligíveis. Na solução proposta pelo teólogo dominicano, percebemos que ele contrapõe as concepções de Platão e Aristóteles, tomando partido deste último. Segundo a historiografia já aludida neste capítulo, principalmente Carvalho (1999), Gilson (1995), Heredia (2001), Le Goff (2010), Oliveira (2005) e Russell (2015), esse era um debate fundamental do século XIII, no qual alguns intelectuais defendiam uma posição platônica ou neoplatônica em detrimento das ‘novas descobertas’ dos textos de Aristóteles. Assim, seguindo as concepções do filósofo estagirita, o autor defende que

Mas, porque Aristóteles não admitia que as formas das coisas naturais pudessem subsistir sem matéria, e porque as formas existentes na matéria não são inteligíveis em ato, resultava que a natureza ou as formas das coisas sensíveis, que conhecemos, não eram inteligíveis em ato. Ora nada passa da potência ao ato senão por meio de um ente em ato; por exemplo, o sentido torna-se em ato pelo sensível em ato. Era preciso, portanto, afirmar, da parte do intelecto uma potência que fizesse inteligíveis em ato, abstraindo as espécies das condições da matéria. Donde a necessidade de se afirmar um intelecto agente.<sup>68</sup> (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I, q. 79, a. 3, rep.).

A conclusão do teólogo para o Artigo 3 parece ser particularmente importante para entendermos a concepção tomasiana de intelecto e sua relevância na formação do sábio. No Artigo imediatamente anterior a este que estamos analisando, Tomás de Aquino esclarece, mais uma vez, o que, para

---

<sup>67</sup> Essa concepção epistemológica do homem como ‘tábula rasa’ foi tomada como princípio explicativo por outros teóricos posteriores à Tomás de Aquino, como o empirista John Locke (2013), do século XVII, e o behaviorista Burrhus Skinner (2006), do século XX. Esses dois pensadores se destacaram em suas respectivas épocas por terem fornecido soluções aos seus contemporâneos que julgavam adequadas para os problemas da educação, Locke por meio de seu *Ensaio sobre o entendimento humano* e Skinner por meio de seus diversos trabalhos sobre o Behaviorismo.

<sup>68</sup> “Sed quia Aristoteles non posuit formas rerum naturalium subsistere sine materia; formae autem in materia existentes non sunt intelligibiles actu, sequebatur quod naturae seu formae rerum sensibilium, quas intelligimus, non essent intelligibiles actu. Nihil autem reducitur de potentia in actum, nisi per aliquod ens actu, sicut sensus fit in actu per sensibile in actu. Oportebat igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quae faceret intelligibilia in actu, per abstractionem specierum a conditionibus materialibus. Et haec est necessitas ponendi intellectum agentem”.

nós, é a condição primordial para que possa haver ensino e aprendizagem, que é a natureza passiva, mutável, do intelecto.

Ao lado dessa característica do intelecto humano, segundo o teólogo, devemos admitir uma outra, por meio da qual a passividade do intelecto pode ser movida ao ato, que é o intelecto agente – considerado, aqui, como uma faculdade do intelecto. Essa faculdade, de acordo com a nossa compreensão dos debates em tela, seria a responsável por tornar acessível ao intelecto os aspectos inteligíveis das coisas.

Assim, se por um lado o intelecto humano apresenta a condição de passivo, assemelhando-se a uma tábula rasa, por outro é dotado do princípio de seu próprio conhecimento, o intelecto agente. Nesse sentido, o aprendiz é aquele que, ao mesmo tempo, não conhece e tem em si o princípio elementar para conhecer.

O intelecto agente, nessa perspectiva, seria o pensamento reflexivo, a ação de entender da realidade as formas cognoscíveis, ato que, para Tomás de Aquino, é inerente ao processo de aprendizagem. A necessidade de haver um intelecto agente, bem como a insuficiência do intelecto possível para o conhecimento dos inteligíveis, são elementos provados pelo teólogo dominicano na resposta dada à terceira objeção desse terceiro Artigo. Na terceira objeção, supunha-se que a passividade do intelecto fosse suficiente para a apreensão das formas cognoscíveis, já que a natureza imaterial coincide com a imaterialidade do intelecto possível. Tomás de Aquino responde da seguinte maneira:

Quanto ao 3º, deve-se dizer que pressuposto o agente, é bem verdade que sua semelhança é recebida sob modos diversos segundo as disposições de cada sujeito. Mas se o agente não preexiste, a disposição do sujeito receptor não tem efeito algum. Ora, o inteligível em ato não é algo existente na natureza, ao menos na natureza das coisas sensíveis que não subsistem fora da matéria. Por isso, para conhecer não bastaria a imaterialidade do intelecto possível, se não houvesse intelecto agente, capaz de tornar os inteligíveis em ato, por meio da abstração.<sup>69</sup> (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I, q. 79, a. 3, sol. 3).

---

<sup>69</sup> “Ad tertium dicendum quod, supposito agente, bene contingit diversimode recipi eius similitudinem in diversis propter eorum dispositionem diversam. Sed si agens non praeexistit, nihil ad hoc faciet dispositio recipientis. Intelligibile autem in actu non est aliquid existens in rerum natura, quantum ad naturam rerum sensibilibus, quae non subsistunt praeter materiam. Et ideo ad intelligendum non sufficeret immaterialitas intellectus possibilis, nisi adesset intellectus agens, qui faceret intelligibilia in actu per modum abstractionis”.

Diante disso, podemos perceber que a imaterialidade do intelecto, isto é, a sua disposição natural para receber as formas inteligíveis, não é o bastante para que possamos, de fato, aprender alguma coisa. O intelecto agente, então, é entendido como indispensável, na medida em que o processo de aprendizagem implica ação, também, de quem aprende: aprendemos não somente pela recepção passiva das formas inteligíveis, mas também pelo ato de abstrai-las das coisas das quais são formas<sup>70</sup>.

O próximo Artigo, o de número 4, é decisivo para compreendermos a importância da dupla natureza do intelecto humano – passiva e ativa – defendida por Tomás de Aquino. O que se reflete nesse quarto Artigo não é, exatamente, algo novo para o teólogo dominicano, uma vez que ele já havia abordado a temática em outra oportunidade, em *A Unidade do Intelecto...* Trata-se do embate entre aqueles que defendem que o intelecto é uma substância separada da alma e aqueles que defendem, ao contrário, que o intelecto está na alma – dentre os quais figura o próprio Tomás de Aquino. Na solução, o autor começa por esclarecer que a alma humana é intelectiva justamente por participar da virtude intelectual de um intelecto superior e ressalta que mesmo admitindo que este intelecto superior seja uma substância separada, é preciso admitir que exista, na alma, algo que permita ao homem tornar o inteligível potencial em inteligível atualizado, uma determinada virtude ativa sem a qual o ato de inteligir seria estranho à operação própria do homem:

E isso conhecemos experimentalmente, quando observamos que as formas universais nós as abstraímos de suas condições particulares, o que é tornar o inteligível em ato. Ora, nenhuma ação pode ser atribuída a alguma coisa, a não ser por um princípio que lhe seja formalmente inerente, como foi dito a propósito do intelecto possível. É necessário, portanto, que a potência, que é o princípio dessa ação, seja parte da alma. – Por isso, Aristóteles compara o intelecto agente à luz que é algo difundido no ar. Platão, ao contrário, comparou o intelecto separado ao sol que imprime sua luz em nossas almas; isso segundo Temístio.<sup>71</sup> (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I, q. 79, a. 4, resp.).

---

<sup>70</sup> Podemos observar que a concepção de aprendizagem de Tomás de Aquino passa pela consideração da atividade do aprendiz, o que nos ajuda a perceber a importância do debate sobre a responsabilidade do aluno no processo de ensino-aprendizagem. Com efeito, os escritos tomasianos demonstram que esse já era, no século XIII, um tópico essencial nas reflexões sobre a educação em torno do qual os teóricos debatiam nas Universidades.

<sup>71</sup> “Et hoc experimento cognoscimus, dum percipimus nos abstrahere formas universales a conditionibus particularibus, quod est facere actu intelligibilia. Nulla autem actio convenit alicui rei, nisi per aliquod principium formaliter ei inhaerens; ut supra dictum est, cum de intellectu

Consideramos que as reflexões apresentadas pelo autor na conclusão do Artigo 4 são fundamentais para a nossa tese, na medida em que demonstra um posicionamento seu que possui implicações teóricas e práticas para a educação dos homens no século XIII, de um lado, e para o processo de formação do sábio, de outro.

Acreditamos que o teólogo dominicano, ao afirmar que o princípio pelo qual conhecemos – o intelecto agente – está na alma, e não fora dela, determina que somos diretamente responsáveis por aquilo que pensamos e, por conseguinte, por aquilo que fazemos. Essa questão nos põe diante de outra, igualmente importante, que é a relação entre intelecto e vontade – que será abordada na sequência.

A implicação teórica desse posicionamento deriva do próprio conflito entre diferentes concepções acerca do intelecto que vigoravam na época de Tomás de Aquino, dentre as quais podemos citar a dos averroístas latinos e a dos neoplatônicos. Já as implicações práticas, que não podem ser radicalmente separadas das teóricas, estão diretamente relacionadas à função primordial dos mestres universitários.

Se se acredita que o que sabemos deriva da ação de um intelecto superior, o trabalho docente pode ser considerado marginal ou auxiliar, uma vez que a aprendizagem dependeria mais de uma ‘tomada de consciência’ individual do que da argumentação racional e sistemática acerca das teorias e das doutrinas. Entretanto, se se acredita que o princípio do conhecimento, o intelecto agente, é uma das faculdades da alma, significa que o ensino tende a ser um elemento primordial no processo de aprendizagem, por um lado, e, por outro, tornaria mais nobre, por assim dizer, a apreensão dos inteligíveis, uma vez que se faria isso mediante uma escolha pessoal derivada de seu próprio conhecimento da verdade.

Considerando o que nos ensina a historiografia já aludida a respeito de Tomás de Aquino, acreditamos ser razoável a opção do teólogo dominicano, não só pela coerência teórica em relação aos seus fundamentos aristotélicos, mas também pelo seu compromisso com a Ordem Dominicana e com a

---

possibili ageretur. Ergo oportet virtutem quae est principium huius actionis, esse aliquid in anima. Et ideo Aristoteles comparavit intellectum agentem lumini, quod est aliquid receptum in aere. Plato autem intellectum separatum imprimenter in animas nostras, comparavit soli; ut Themistius dicit in commentario tertii de anima”.

Universidade, instituições que o acolheram e serviram de base para as suas reflexões.

Acerca das implicações sobre a formação do mestre sábio, percebemos que elas derivam das outras supramencionadas, isto é, a depender do modo como o sábio concebe a natureza do intelecto agente, ele age de uma determinada maneira ou de outra. Para Tomás de Aquino, fazia-se necessário que os estudantes de Teologia da Universidade, futuros mestres e doutores dessa instituição – futuros professores, portanto – percebessem que o intelecto agente é uma faculdade da alma e que o homem aprende, por conseguinte, a partir de um elemento que é de sua própria natureza.

Voltando ao conteúdo do Artigo 4, o teólogo dominicano responde à uma objeção que consideramos relevante. A quarta objeção apresentada à hipótese do Artigo 4 apresenta a seguinte questão: se o intelecto agente é uma substância que tem o ser em ato e o intelecto possível, que está na alma humana, é potencial em relação aos inteligíveis, então não é possível que o primeiro figure na alma, já que é impossível o convívio de duas ‘faculdades’ que estão em potência e ato para um mesmo objeto – no caso, os inteligíveis. Diante disso, Tomás de Aquino afirma que

Quanto ao 4º, deve-se dizer que a alma intelectiva é imaterial em ato, mas está em potência para determinadas imagens das coisas. As representações imaginárias, ao contrário, são antes semelhanças em ato de certas imagens, mas são imateriais em potência. De onde nada impede que uma mesma alma, enquanto é imaterial em ato, possua uma potência que torna os objetos imateriais em ato, por abstração das condições individuais da matéria, e que se chama intelecto possível, enquanto está em potência para tais imagens.<sup>72</sup> (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I, q. 79, a. 4, sol. 4).

Diante disso, destacamos alguns elementos que nos parecem centrais para entendermos a concepção tomasiana de intelecto. Em primeiro lugar, Tomás de Aquino afirma que a alma intelectiva é imaterial em ato, mas está em potência para as espécies – *species* – das coisas. Isto é, embora tenha a

---

<sup>72</sup> “Ad quartum dicendum quod anima intellectiva est quidem actu immaterialis, sed est in potentia ad determinatas species rerum. Phantasmata autem, e converso, sunt quidem actu similitudines specierum quarundam, sed sunt potentia immaterialia. Unde nihil prohibet unam et eandem animam, inquantum est immaterialis in actu, habere aliquam virtutem per quam faciat immaterialia in actu abstrahendo a conditionibus individualis materiae, quae quidem virtus dicitur intellectus agens; et aliam virtutem receptivam huiusmodi specierum, quae dicitur intellectus possibilis, inquantum est in potentia ad huiusmodi species”.

mesma condição das espécies das coisas, que são imateriais, não as conhece por completo, do contrário não haveria entre o intelecto humano e o divino a diferença a qual o teólogo se referiu no primeiro Artigo dessa *Questão 79*.

Além disso, aparece, aqui, um conceito que consideramos essencial, que é o de ‘representações imaginárias’, ou *phantasmata* no texto latino, que aparecerá também na *Suma Contra os Gentios*. O *phantasmata* corresponde a representações das coisas que estão a ‘meio caminho’, por assim dizer, no processo de abstração. Nesse sentido, o *phantasmata* seria o passo inicial do ato de conhecer, uma primeira experiência suprassensível do homem derivada da materialidade, mas que tende à imaterialidade pela ação do intelecto agente, que procede ao despojamento dos determinantes da matéria ainda presentes no *phantasmata*, tornando-o espécie inteligível em ato. Portanto, o *phantasmata* seria o objeto próprio do intelecto agente, isto é, espécie inteligível em potência que exige a abstração para consolidar-se como conhecimento em ato.

O quinto Artigo da *Questão 79* aborda um problema que deriva daquele levantado no Artigo anterior. Aliás, é o que dá nome à obra tomasiana que analisamos no tópico anterior: o problema da unidade do intelecto, ou seja, a existência, ou não, de um intelecto separado e único para todos os homens. Parece-nos, a julgar pela solução desenvolvida pelo autor, bem como pelas respostas às objeções, que os argumentos são semelhantes àqueles apresentados em *A Unidade do Intelecto...*, que analisamos no tópico anterior deste mesmo capítulo<sup>73</sup>.

Depois de reafirmar seu posicionamento sobre a natureza individual do intelecto agente, Tomás de Aquino reflete, no Artigo 6, sobre a memória e se ela se está, ou não, na parte intelectiva. Na solução, antes mesmo de apresentar sua resposta para o problema, ele discorre sobre duas concepções de memória, a de Agostinho e a de Avicena, partindo de uma premissa essencial: “Visto que é da razão da memória conservar as imagens das coisas que não são apreendidas em ato, é preciso considerar primeiramente se as

---

<sup>73</sup> Consideramos importante lembrar, aqui, que *A Unidade do Intelecto...* foi finalizada em 1270 e que a *Suma Teológica* foi escrita entre 1265 e 1274. Portanto, fazem parte de um mesmo período e é plausível que ambas apresentem posicionamentos e argumentos semelhantes.

imagens inteligíveis podem ser conservadas desse modo no intelecto”<sup>74</sup> (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I, q. 79, a. 6, resp.).

A partir do princípio exposto acima, o teólogo dominicano apresenta o que Agostinho e Avicena pensam a respeito da possibilidade de as espécies inteligíveis se conservarem na memória como tais. Em primeiro lugar, ele ressalta que na perspectiva de Avicena isso seria impossível, pois conservar seria próprio de potências que se atualizam mediante um órgão corpóreo, cuja atualização implica corrupção, isto é, certa transformação que modifica o estado originário, que não é o caso do intelecto – sendo possibilidade pura, o intelecto é incorruptível, ou seja, ao atualizar-se para determinada espécie inteligível, esta não altera o estado original do intelecto. Para o médico e filósofo persa, as espécies inteligíveis se conservam no intelecto agente, que admite ser uma substância separada na qual estão, em ato, as espécies inteligíveis para as quais o intelecto humano está em potência.

Nessa perspectiva, o exercício de recorrer ao intelecto agente para trazer ao intelecto possível uma certa espécie inteligível faz com que o homem desenvolva “[...] certa familiaridade em fazer isso; o que constitui o hábito científico”<sup>75</sup> (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I, q. 79, a. 6, resp.). Assim, a memória, segundo Avicena, não está na parte intelectual, mas pode designar o hábito do homem de recorrer ao intelecto agente para ‘lembrar-se’ das espécies inteligíveis. A memória seria, portanto, o elo que une a alma e o intelecto separado.

Para se contrapor às concepções de Avicena, Tomás de Aquino recorre a Aristóteles. A partir do que o Filósofo apresentou no *De Anima*, o autor afirma que

Ora, diz-se que o intelecto possível se torna cada coisa singular, na medida em que recebe as imagens de cada coisa. Pelo fato de receber as imagens inteligíveis, pode operar quando quiser, mas não opera sempre, pois mesmo estão está de certa maneira em potência, embora de uma maneira diferente que antes de conhecer; isto é, do modo pelo qual aquele que tem um conhecimento *in habitu* está em potência

---

<sup>74</sup> “Respondeo dicendum quod, cum de ratione memoriae sit conservare species rerum quae actu non apprehenduntur, hoc primum considerari oportet, utrum species intelligibiles sic in intellectu conservari possint”.

<sup>75</sup> “[...] quaedam habitus in intellectu possibili convertendi se ad intellectum agentem, quam dicebat esse habitum scientiae”.



para considerar em ato.<sup>76</sup> (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I, q. 79, a. 6, resp.).

Conforme o teólogo dominicano, a apreensão das espécies inteligíveis promove uma mudança importante no intelecto humano, que entendemos ser o efeito da memória sobre o pensamento e a ação. Depois de conhecer determinado inteligível, de acordo com o autor, o homem passa a poder agir ‘quando quiser’, mas não ‘todo o tempo’, visto que permanece em potência, ainda que de maneira diferente. Essa diferença pode ser entendida mediante um exemplo cotidiano: um sujeito que aprendeu a andar de bicicleta e outro que não aprendeu estão em potência para o ato de ‘pilotar uma bicicleta’, mas o primeiro é um ‘conhecedor habitual’ e pode andar de bicicleta quando quiser; o segundo, por não ser um ‘conhecedor habitual’, não pode andar de bicicleta antes de apreender a espécie inteligível do ato de ‘pilotar uma bicicleta’. Portanto, a memória não é entendida por Tomás de Aquino como um ‘recipiente de espécies’, mas sim uma virtude capaz de direcionar o intelecto possível mediante aquilo que já conhece.

Podemos refletir sobre essa questão com um exemplo vinculado à escolarização. Atualmente, pesquisadores da área da Educação, sobretudo aqueles que se dedicam à Didática (LIBÂNEO, 2013; SAVIANI, 2011; GASPARIN, 2002) e à Psicologia da Educação (PALACIOS, 2004; MARTÍ, 2004; CARRETERO; LEÓN, 2004), admitem que o sucesso de crianças e adolescentes em relação ao conhecimento escolar depende, em grande medida, da relação entre o saber a ser aprendido e o conhecimento prévio dos alunos, não somente os conteúdos de anos e séries escolares precedentes, mas também o que ele adquiriu por meio da experiência extraescolar. A necessária conexão entre o saber da escola e o conhecimento prévio dos estudantes, bem como as relações horizontais, entre os conteúdos de uma mesma disciplina, e verticais, entre os conteúdos de diferentes disciplinas, é condição de desenvolvimento pessoal para alunos e professores.

Portanto, a memória, no sentido dado a ela por Tomás de Aquino no Artigo sexto da *Questão 79*, se coloca como o elemento que plasma o ‘velho’ e o ‘novo’, que dá sentido à ação presente por meio do passado, aqui entendido

---

<sup>76</sup> “Dicitur autem intellectus possibilis fieri singula, secundum quod recipit species singulorum. Ex hoc ergo quod recipit species intelligibilium, habet quod possit operari cum voluerit, non autem quod semper operetur, quia et tunc est quodammodo in potentia, licet aliter quam ante intelligere; eo scilicet modo quo sciens in habitu est in potentia ad considerandum in actu”.

não como um fato cristalizado pelo tempo, mas como o ‘intelecto atualizado’ invocado como elemento estrutural do intelecto possível – o que não nos deixa esquecer o que somos e de onde viemos, condições para escolhermos o que queremos ser.

Consideramos relevante pontuar que não temos a intenção de trazermos os ensinamentos de Tomás de Aquino para determinar os rumos da pesquisa educacional, acreditando que suas contribuições têm valor natural e irrestrito aos problemas da contemporaneidade. Mantendo-nos fiéis aos pressupostos metodológicos que estabelecemos como princípios para as análises aqui presentes, ressaltamos que a analogia feita entre o conceito de memória presente na *Suma Teológica* de Tomás de Aquino e a necessidade de conexões entre um saber e outro para o progresso intelectual do estudante tem a intenção de evidenciar o que Bloch chama de ‘fundo permanente’ na natureza humana e nas sociedades, sem os quais “[...] os próprios nomes de homem e de sociedade nada iriam querer dizer” (2001, p. 65). Assim, a despeito das diferenças entre a sociedade do Ocidente cristão do século XIII e a sociedade brasileira do século XXI, percebemos que alguns elementos permanecem centrais para entendermos o homem, a sociedade e a educação. Para nós, o conceito de memória é um desses elementos.

Voltando à *Questão 79*, depois de debater a natureza da memória, o teólogo dominicano procura responder se a memória intelectual é uma potência diferente da potência intelectual. A esse questionamento, argumenta que a memória é uma certa qualidade do intelecto possível, de modo que a única distinção plausível, segundo seu entendimento, é a que existe entre intelecto agente e intelecto possível: “A memória não é, em consequência, uma potência distinta do intelecto, porque pertence à razão da potência passiva não só conservar, como também receber”<sup>77</sup> (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I, q. 79, a. 7, resp.).

Acreditamos que essas reflexões de Tomás de Aquino são fundamentais para corroborar a importância da memória para o desenvolvimento da civilização, uma vez que se trata de uma característica inerente ao intelecto humano. Na medida em que o autor considera o desenvolvimento intelectual como condição para a realização do homem como tal, como criatura divina, a

---

<sup>77</sup> “Unde patet quod memoria non est alia potentia ab intellectu, ad rationem enim potentiae passivae pertinet conservare, sicut et recipere”.

memória se coloca não como um acessório, destinado à mera reprodução do vivido, mas sim um pressuposto da existência humana mediante a realização da potência que o torna diferente de outras criaturas.

Consideramos que o próximo Artigo, o oitavo, é de fundamental importância para as intenções deste tópico e, mais amplamente, deste capítulo. Ele trata da possível distinção entre intelecto e razão que parece ser, à primeira vista, irrelevante, podendo-se tomar esses dois termos como sinônimos. A análise da solução dada por Tomás de Aquino ao problema evidencia que não se trata apenas de verificar se intelecto e razão são dois nomes para designar uma mesma realidade, mas nomes de diferentes formas de proceder diante do objeto inteligível. É, portanto, uma questão eminentemente epistemológica:

A razão e o intelecto não podem ser no homem potências diferentes. É o que claramente se vê, se consideramos o ato de uma e da outra. Conhecer é simplesmente apreender a verdade inteligível. Raciocinar é ir de um objeto conhecido a outro, em vista de conhecer a verdade inteligível. Por isso, os anjos, que, por sua natureza, possuem perfeitamente esse conhecimento, não têm necessidade de ir de um a um outro, mas apreendem simplesmente a verdade das coisas sem discurso algum, como explica Dionísio. Os homens, ao contrário, como ele mesmo diz, chegam ao conhecimento da verdade inteligível, procedendo de um elemento a outro, e por isso, são chamados racionais. O raciocínio está, portanto, para a inteligência como o movimento está para o repouso, ou a aquisição para a posse; desses, um é próprio do que é perfeito, outro do imperfeito. Mas pelo fato de sempre um movimento proceder do que é imóvel e terminar no repouso, o raciocínio humano procede, pelo método de pesquisa ou de invenção, de alguns conhecimentos tidos de modo absoluto, os primeiros princípios; depois pelo método de dedução, volta a esses primeiros princípios, à luz dos quais examina o que descobriu.<sup>78</sup> (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I, q. 79, a. 8, resp.).

---

<sup>78</sup> “Respondeo dicendum quod ratio et intellectus in homine non possunt esse diversae potentiae. Quod manifeste cognoscitur, si utriusque actus consideretur. Intelligere enim est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere. Ratiocinari autem est procedere de uno intellecto ad aliud, ad veritatem intelligibilem cognoscendam. Et ideo Angeli, qui perfecte possident, secundum modum suae naturae, cognitionem intelligibilis veritatis, non habent necesse procedere de uno ad aliud; sed simpliciter et absque discursu veritatem rerum apprehendunt, ut Dionysius dicit, VII cap. de Div. Nom. Homines autem ad intelligibilem veritatem cognoscendam perveniunt, procedendo de uno ad aliud, ut ibidem dicitur, et ideo rationales dicuntur. Patet ergo quod ratiocinari comparatur ad intelligere sicut moveri ad quiescere, vel acquirere ad habere, quorum unum est perfecti, aliud autem imperfecti. Et quia motus semper ab immobili procedit, et ad aliquid quietum terminatur; inde est quod ratiocinatio humana, secundum viam inquisitionis vel inventionis, procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quae sunt prima principia; et rursus, in via iudicii, resolvendo redit ad prima principia, ad quae inventa examinat”.

Podemos perceber que Tomás de Aquino apresenta de maneira clara o seu posicionamento, isto é, quando se trata da alma humana, razão e intelecto não são potências distintas e, a depender do que se está abordando, esses termos podem ser considerados sinônimos. Para entendermos o debate travado pelo teólogo nesse particular, precisamos considerar a diferenciação feita por ele a respeito do modo como os homens conhecem e a forma como os anjos conhecem. Os primeiros apreendem a verdade inteligível por meio de uma 'rede de intelecção', passando de uma intelecção a outra até atingir a apreensão da verdade inteligível. Os segundos, ao contrário, procedem simplesmente da potência ao ato por meio de uma intelecção simples e direta da verdade inteligível. O ato de 'passar de uma intelecção a outra' é o que o teólogo chama de 'raciocinar', ato próprio do intelecto humano. Nesse sentido, 'razão' e 'intelecto' não podem ser considerados duas potências distintas quando estamos pensando no ato próprio do intelecto humano.

A reflexão acerca da ação de raciocinar nos coloca diante de uma lição importante de Tomás de Aquino aos alunos da Faculdade de Teologia, futuros mestres. Se o raciocínio é o ato próprio do intelecto humano em sua empreitada para a apreensão da verdade inteligível, é suposto que esse processo receba influências do que o autor chama de 'primeiros princípios', mas, também, de elementos externos a ele próprio.

Essa suposição está ancorada em outra obra do teólogo, já citada nesta tese, que é o *De Magistro*. Nessa *Questão* sobre o ensino, o autor evidencia, no Artigo 1, que há duas maneiras de o aluno chegar ao conhecimento em ato: a descoberta e o ensino. A primeira é realizada pelo próprio aluno a partir das 'razões seminais', isto é, dos primeiros princípios. Pelo ensino, o aluno só pode chegar ao saber em ato mediante a intervenção de outro sujeito que já tenha o saber desejado em ato (TOMÁS DE AQUINO, *DV*, q. 11, a. 1).

Assim, o raciocínio, por meio do qual o homem atualiza seu intelecto, é um processo que depende dos primeiros princípios e deve a eles retornar, como o próprio autor argumenta, por meio de um certo juízo, que o homem só realiza com base em outros saberes já adquiridos pelo ensino e pela descoberta. Ainda que o mestre não possa interferir nos primeiros princípios, já presentes em função do processo de criação, ele age de modo a forma-los para serem capazes de constituir um juízo. Por fim, parece-nos que o raciocínio, na perspectiva tomasiana, é o *modus operandi* do intelecto humano

e depende tanto da potencialidade inerente ao intelecto possível, quanto da aplicabilidade do intelecto agente na atualização dos inteligíveis – matéria-prima do raciocínio –, o que depende, em certa medida, da educação recebida pelo indivíduo.

Enfim, um outro desdobramento desse debate sobre o raciocínio para a educação diz respeito ao modo gradual pelo qual o homem atinge o conhecimento em ato. O raciocínio, como pudemos observar, é um processo que demanda tempo e a superação de certos estágios. Se quisermos aprender a resolver, por exemplo, uma equação matemática, precisamos saber o que são adição, subtração, multiplicação e divisão, bem como outros fundamentos matemáticos que, eventualmente, deverão ser mobilizados na resolução. Nesse sentido, a aprendizagem, de acordo com as reflexões de Tomás de Aquino, deve seguir a natureza própria do intelecto humano, cujo modo de operar é o raciocínio.

No próximo Artigo da *Questão 79*, depois de esclarecer o modo propriamente humano de entender, Tomás de Aquino procura discutir se podemos distinguir, no intelecto, duas espécies de razão, uma superior e outra inferior, constituindo-se em duas potências distintas. Na solução, o teólogo inicia seu argumento afirmando que não podemos conceber a razão superior e a razão inferior como duas potências distintas da alma. Ele nega o argumento segundo o qual a razão superior se ocuparia das coisas eternas, enquanto a inferior se restringiria às coisas temporais, ressaltando que “[...] as coisas temporais e eternas estão para o nosso conhecimento como sendo uma delas um meio de conhecer a outra”<sup>79</sup> (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I, q. 79, a. 9, resp.). Assim, o conhecimento humano não pode ser fragmentado com base na dualidade eterno-temporal, uma vez que essa dualidade não está relacionada à duas naturezas distintas que existem separadamente, mas sim à dupla natureza, eterna e temporal ao mesmo tempo, de toda criatura – objeto cognoscível.

Contudo, podemos verificar, na segunda parte da resposta que Tomás de Aquino dá à *Questão*, uma diferenciação importante acerca do intelecto que decorre, não de sua natureza, mas de sua atualização:

---

<sup>79</sup> “[...] scilicet temporalia et aeterna, comparantur ad cognitionem nostram hoc modo, quod unum eorum est medium ad cognoscendum alterum”.

Pode acontecer que o meio e o termo ao qual se chega por esse meio pertencem a *habitus* diferentes; por exemplo, os primeiros princípios indemonstráveis pertencem ao *habitus* do intelecto, mas as conclusões deduzidas desses princípios, ao *habitus* da ciência. Assim, dos princípios da geometria, podem ser formadas conclusões em outra ciência, como a perspectiva. – Mas é à mesma potência da razão que pertencem o meio e o termo. O ato da razão é, pois, como o movimento que vai de um para o outro; com efeito, é a mesma coisa a que se move percorrendo o meio e alcança o fim. Por consequência, razão superior e razão inferior são uma só e mesma potência. Mas, conforme Agostinho, elas se distinguem pelas funções dos atos e pelos hábitos diversos; atribui-se, com efeito, à razão superior, a sabedoria, e à razão inferior, a ciência.<sup>80</sup> (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I, q. 79, a. 9, rep.).

Diante disso, se não podemos distinguir duas espécies de razão do ponto de vista estrutural, podemos, sim, identificar diferentes formas de exercitar o intelecto, uma que pode ser considerada como ‘razão superior’ e outra como ‘razão inferior’. A primeira, segundo o autor, converge para a sapiência, isto é, designa um saber mais profundo, permanente; a segunda, diferentemente, tem a ver com um saber transitório, capaz de provocar o intelecto a buscar a sapiência. Entretanto, o caráter transitório da razão inferior, que caracteriza o hábito da ciência, não define um movimento necessário, essencial, que se realiza naturalmente a despeito da vontade. Ao contrário, ir ‘da razão inferior para a razão superior’, da ciência à sabedoria, é algo que depende da deliberação e do amor<sup>81</sup> do sujeito. Nesse sentido, é plenamente possível ter ciência e não ser sábio – já que estes dois estados do intelecto decorrem de diferentes formas de agir diante dos seres.

Aliás, é na resposta à terceira objeção deste mesmo Artigo que podemos encontrar mais esclarecimentos acerca do problema das duas espécies de razão – superior e inferior. Em primeiro lugar, o autor destaca a

---

<sup>80</sup> “Potest autem contingere quod medium, et id ad quod per medium pervenitur, ad diversos habitus pertineant, sicut principia prima indemonstrabilia pertinent ad habitum intellectus, conclusiones vero ex his deductae ad habitum scientiae. Et ideo ex principiis geometriae contingit aliquid concludere in alia scientia, puta in perspectiva. Sed eadem potentia rationis est, ad quam pertinet et medium et ultimum. Est enim actus rationis quasi quidam motus de uno in aliud perveniens, idem autem est mobile quod pertransiens medium pertingit ad terminum. Unde una et eadem potentia rationis est ratio superior et inferior. Sed distinguuntur, secundum Augustinum, per officia actuum, et secundum diversos habitus, nam superiori rationi attribuitur sapientia, inferiori vero scientia”.

<sup>81</sup> Em nossa dissertação de mestrado, abordamos o conceito tomasiano de amor e suas relações com a formação humana. Um dos aspectos essenciais dessa paixão da alma, segundo Tomás de Aquino, é que ela se constitui como princípio da ação humana: “Logo, é evidente que todo agente, quem quer que seja, age por amor” (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, q. 28, a. 6, resp.).

impossibilidade de existir, na alma, duas potências racionais distintas porque tanto a consideração do necessário, do essencial, do superior, quanto o conhecimento do contingente, do acidental, do inferior, partem das coisas como ser (ente) e verdade – mais uma vez, retomamos, aqui, o conceito tomasiano de criação, sem o qual não podemos compreender a objetividade da realidade criada enquanto ente e verdade (LAUAND, 2011; TOMÁS DE AQUINO, 2011, a. 1, rep.). Assim, quando nós conseguimos atingir ‘a verdade das coisas’, isto é, os aspectos essenciais da realidade que reproduzem, ainda que imitativa e imperfeitamente, a coisa pensada no intelecto divino no ato da criação, aí sim alcançamos a sabedoria, a razão superior. Quando conhecemos a realidade de maneira superficial, no sentido de não atingir sua essência necessária, temos então o hábito da ciência, isto é, uma inclinação para o conhecimento da verdade cuja realização depende de um ato voluntário:

O perfeito e o imperfeito em ato não diversificam as potências, mas diversificam os atos quanto ao modo de operar e, portanto, os princípios dos atos e os mesmos *habitus*. Por isso, o Filósofo afirmou duas partes na alma, o princípio de ciência e o princípio de opinião, não porque sejam duas potências, mas porque se distinguem por sua diversa aptidão em adquirirem *habitus* diversos, o que procura justamente estabelecer nesse lugar. Embora contingente e necessário sejam diferentes pelo gênero, coincidem sob a razão comum de ente, que é objeto do intelecto, e à qual se referem diversamente como perfeito e imperfeito.<sup>82</sup> (TOMÁS DE AQUINO, ST, I, q. 79, a. 9, sol. 3).

Se partirmos do pressuposto estabelecido por Tomás de Aquino na *Suma Teológica*, de que é preciso ser sábio para tornar-se mestre universitário, perceberemos que, para ele, esse *status* de sábio só poderia ser alcançado se o mestre se dedicasse ao conhecimento da verdade, isto é, da essência de cada ser criado que possa ser conhecido. Aliás, verificaremos uma relação entre esse esclarecimento acerca da razão superior e da sabedoria e a concepção de ensino que encontramos no *De Magistro*: ter o conhecimento em ato para ensinar parece ser, segundo o teólogo dominicano, conhecer não

---

<sup>82</sup> “Perfectum autem et imperfectum in actu non diversificant potentiam; sed diversificant actus quantum ad modum agendi, et per consequens principia actuum et ipsos habitus. Et ideo philosophus posuit duas particulas animae, scientificum et ratiocinativum, non quia sunt duae potentiae; sed quia distinguuntur secundum diversam aptitudinem ad recipiendum diversos habitus, quorum diversitatem ibi inquirere intendit. Contingentia enim et necessaria, etsi differant secundum propria genera, conveniunt tamen in communi ratione entis, quam respicit intellectus, ad quam diversimode se habent secundum perfectum et imperfectum”.

somente no 'nível da ciência', mas também no 'nível da sapiência e da prudência'.

Uma vez esclarecido o problema da diferença entre razão superior e razão inferior, no próximo Artigo da Questão 79, cujo título é *A inteligência é uma potência distinta do intelecto?*, Tomás de Aquino procura esclarecer outra distinção que se fazia, entre inteligência e intelecto. Com isso, aprofunda sua análise sobre a operação do intelecto, esclarecendo o que alguns livros traduzidos do árabe e filósofos cristãos chamavam de 'inteligência'.

Primeiro, afirma que os referidos livros versados do árabe, principalmente de Avicena e Averróis, denominavam 'inteligência' as substâncias que os cristãos conheciam como 'anjos', o que poderia gerar uma interpretação segundo a qual inteligência e intelecto se diferenciavam de acordo com a distinção que existia entre potência e ato, isto é, o intelecto é a potência de entender e a inteligência, ato intelectual. Depois disso, destaca a concepção dos filósofos cristãos, segundo os quais poderíamos contar quatro 'intelectos': o agente, o possível, o habitual e o atual. Desses quatro conceitos, somente dois designam potências distintas, agente e possível, segundo a diferença entre potência ativa e potência passiva existente em todos os seres criados. Os conceitos de habitual e atual, por outro lado, indicam diferentes estados do intelecto potencial, isto é, quando é habitual, significa que está em 'ato primeiro', ou seja, em ciência; quando é atual ou consumado, quer dizer que alcançou a 'verdade da coisa', isto é, um saber sapiencial.

Podemos observar que, nesse aspecto, Tomás de Aquino faz um esforço por esclarecer seu próprio conceito de intelecto, procurando afastar possíveis controvérsias causadas pelo cruzamento de outras referências, notadamente a obra de outros pensadores que procuram em Aristóteles o fundamento para compreender a alma humana. Assim, verificamos que o teólogo dominicano rechaça a ideia de que inteligência e intelecto são potências distintas, explicando que diferentes filósofos atribuem termos diversos a um mesmo elemento: o intelecto, que se apresenta de diversas maneiras a depender da relação com seu objeto próprio – o ser (ente). O que consideramos importante para a nossa tese, nesse Artigo, é a manutenção da distância entre ciência e sapiência firmada ainda no Artigo anterior, algo que fica ainda mais evidente na resposta que o autor dá à terceira objeção:



Quanto ao 3º, deve-se dizer que todos os atos que Damasceno enumera procedem de uma só e mesma potência, a potência intelectual. Ela, primeiro, apreende de modo absoluto algo e esse ato se chama *inteligência*. Depois ordena o que ela apreendeu para conhecer ou operar alguma outra coisa, e é a *intenção*. Enquanto persiste na investigação daquilo que intenciona, é a reflexão. Quando examina o que refletiu em função de princípios certos, isso se chama conhecer ou saber; é a *phronesis* ou *sabedoria*, porque, diz o livro I da *Metafísica* que é *próprio da sabedoria julgar*. Quando possui alguma coisa de certo, porque foi examinada, pensa na maneira de comunica-la aos outros: e é a disposição da *palavra interior*, donde procede a *linguagem*. Assim, não é qualquer diferença dos atos que diversificam as potências, mas aquela somente que não pode ser reduzida ao mesmo princípio, como acima foi dito.<sup>83</sup> (TOMÁS DE AQUINO, ST, I, q. 79, a. 10, sol. 3).

Desse modo, na resposta dada à terceira objeção do Artigo 10, Tomás de Aquino estabelece, a partir da leitura de Damasceno, certo 'itinerário' do intelecto para a sabedoria<sup>84</sup>. Com isso, o autor esclarece que, a depender da autoridade consultada, a inteligência se constitui como uma das etapas de desenvolvimento intelectual – nesse caso, inteligência passa a ser sinônimo de inteligência, a primeira etapa. Depois da inteligência, a mente passa à intenção e à cogitação para só então chegar à sabedoria, que, aqui, ultrapassa a consideração ontológica do ser. Podemos verificar que o teólogo dominicano utiliza dois termos para definir este derradeiro passo para o ato de conhecer: *phronesis* e *sabedoria*. O termo *phronesis* está relacionado à prudência, isto é, a uma sabedoria que transcende a consideração ontológica do ser. Assim, ao estabelecer, no excerto em questão, sabedoria e prudência como sinônimos, o teólogo dominicano nos ensina que o processo de aprendizagem se efetiva quando passamos a agir de maneira prudente. A ação prudente seria, com efeito, uma demonstração de sabedoria.

---

<sup>83</sup> "Ad tertium dicendum quod omnes illi actus quos Damascenus enumerat, sunt unius potentiae, scilicet intellectivae. Quae primo quidem simpliciter aliquid apprehendit, et hic actus dicitur intelligentia. Secundo vero, id quod apprehendit, ordinat ad aliquid aliud cognoscendum vel operandum, et hic vocatur intentio. Dum vero persistit in inquisitione illius quod intendit, vocatur excogitatio. Dum vero id quod est excogitatum examinat ad aliqua certa, dicitur scire vel sapere; quod est phronesis, vel sapientiae, nam sapientiae est iudicare, ut dicitur in I Metaphys. Ex quo autem habet aliquid pro certo, quasi examinatum, cogitat quomodo possit illud aliis manifestare, et haec est dispositio interioris sermonis; ex qua procedit exterior locutio. Non enim omnis differentia actuum potentias diversificat; sed solum illa quae non potest reduci in idem principium, ut supra dictum est".

<sup>84</sup> Esta é uma referência ao *Itinerário da mente para Deus*, de Boaventura de Bagnoregio, que nós retomaremos para destacar o embate entre suas concepções acerca do intelecto e as reflexões desenvolvidas por Tomás de Aquino nessa Questão 79 da Primeira Parte da *Suma Teológica*. O debate entre essas duas obras teológicas do século XIII se dá, particularmente, sobre o conceito de *sindérese*.

Nessa perspectiva, a afirmação de que o mestre deve ser sábio adquire uma dimensão diferente, pois para alcançar a sabedoria não basta acumular um vasto e profundo saber a respeito da criação – esta seria apenas a primeira condição. A efetivação do processo de tornar-se sábio aconteceria mediante a mudança de comportamento. Assim, o conhecimento das autoridades deveria não apenas alterar o pensamento do mestre universitário, mas, sobretudo, suas atitudes diante da vida e de seu ofício.

Essa questão parece-nos relevante para a sociedade na qual viveu Tomás de Aquino e que lhe serviu de atmosfera, principalmente no que diz respeito à novidade representada pelos frades mendicantes em comparação ao clero secular e às ordens monásticas tradicionais – percepção respaldada pela historiografia (CHENU, 1967; LAUAND, 2011; LE GOFF, 2008a; OLIVEIRA, 2008; VERGER, 2006). Consideramos que o posicionamento de Tomás de Aquino diante da sabedoria, apresentado acima, parece ser uma resposta possível aos problemas inerentes à sociedade na qual ele viveu, isto é, diante das novas demandas da civilização do Ocidente cristão, o teólogo dominicano reforça a ideia de que o desenvolvimento intelectual deve chegar à sabedoria – o que vale, principalmente, para a formação dos frades e mestres universitários, uma vez que eles seriam os responsáveis por conduzir os homens ao conhecimento em ato.

Essa questão se aprofunda no próximo Artigo da *Questão 79*, o décimo primeiro, cujo tema central é a relação entre intelecto especulativo e intelecto prático. A pergunta que é feita pelo teólogo é se intelecto especulativo e intelecto prático são potências diversas, ao que responde que

O intelecto prático e o especulativo não são potências diferentes. Eis a razão, já acima exposta: o que é acidental em relação à razão do objeto a que se refere uma potência não a diversifica. É acidental ao objeto colorido ser um homem, que seja grande ou pequeno; pois que tudo isso é apreendido pela mesma potência de ver. Ora, é acidental a um objeto apreendido pelo intelecto ser ordenado ou não para a ação. E tal é a diferença entre o intelecto especulativo e o intelecto prático. O intelecto especulativo é aquele que não ordena o que apreende para a ação, mas somente para a consideração da verdade. Ao contrário, o intelecto prático ordena para a ação aquilo que apreende. É isso o que diz o Filósofo no livro III da *Alma*: 'O intelecto especulativo é diferente do prático por seu fim'. Por isso, um e outro são denominados segundo seu fim,

um especulativo, e o outro prático, isto é operativo.<sup>85</sup> (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I, q. 79, a. 11, resp.).

Observamos que a distinção entre intelecto especulativo e intelecto prático se dá de acordo com as diferentes maneiras que tem o homem de lidar com o conhecimento. Essas diferentes maneiras de se relacionar com o saber não separa, de acordo com Tomás de Aquino, o intelecto em duas potências intelectivas diferentes, mas determina que do ponto de vista da consideração da verdade, isto é, da essência das coisas, o ato do intelecto é eminentemente especulativo e, por outro lado, quando se trata da ação humana na natureza e na sociedade o ato intelectual assume uma dimensão prática.

Acreditamos que essas considerações do autor a respeito da unidade do intelecto como potência única, que se realiza em duas dimensões fundamentais, a especulativa e a prática, vai ao encontro do tema primordial da obra que analisamos anteriormente, *A Unidade do Intelecto Contra os Averroístas*. Com efeito, admitir que intelecto especulativo e intelecto prático formam uma unidade que é inerente ao próprio homem é reiterar que o processo de conhecimento da verdade não é realizado por um intelecto separado, como sugeriam os averroístas, mas sim pelo próprio indivíduo que é dotado das habilidades<sup>86</sup> de apreender a verdade e ordenar suas ações de acordo com o que determina como bem. A interface necessária entre verdade e bem pode ser observada na resposta dada por Tomás de Aquino à segunda objeção:

Quanto ao 2º, deve-se dizer que a verdade e o bem se incluem mutuamente. Pois a verdade é um bem, sem o que não seria apetecível; e o bem é uma verdade, sem o que não seria inteligível. Do mesmo modo, portanto, que o objeto do apetite pode ser uma coisa verdadeira, enquanto tem a razão de bem,

---

<sup>85</sup> “Respondeo dicendum quod intellectus practicus et speculativus non sunt diversae potentiae. Cuius ratio est quia, ut supra dictum est, id quod accidentaliter se habet ad obiecti rationem quam respicit aliqua potentia, non diversificat potentiam, accidit enim colorato quod sit homo, aut magnum aut parvum; unde omnia huiusmodi eadem visiva potentia apprehenduntur. Accidit autem alicui apprehenso per intellectum, quod ordinetur ad opus, vel non ordinetur. Secundum hoc autem differunt intellectus speculativus et practicus. Nam intellectus speculativus est, qui quod apprehendit, non ordinat ad opus, sed ad solam veritatis considerationem, practicus vero intellectus dicitur, qui hoc quod apprehendit, ordinat ad opus. Et hoc est quod philosophus dicit in III de anima, quod speculativus differt a practico, fine. Unde et a fine denominatur uterque, hic quidem speculativus, ille vero practicus, idest operativus”.

<sup>86</sup> O termo ‘habilidade’ pode apresentar, aqui, um sentido equivocado que não corresponde nossas reais intenções. Nós não empregamos essa palavra como sinônimo de destreza, mas sim no sentido de ‘desenvolver determinado hábito’, ou mesmo ‘ser hábil’ – o que é diferente, na nossa perspectiva, de ‘ter destreza’.

– por exemplo, quando se deseja conhecer a verdade, – do mesmo modo o objeto do intelecto prático é o bem que pode ser ordenado à ação, sob a razão de verdadeiro. O intelecto prático, com efeito, conhece a verdade, como o intelecto especulativo, mas ordena à ação essa verdade conhecida.<sup>87</sup> (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I, q. 79, a. 11, sol. 2).

A conclusão do Artigo 11 é fundamental porque esclarece alguns elementos importantes do debate acerca do intelecto especulativo e do intelecto prático, cuja unidade substancial determinada pela unidade do intelecto humano encontra na sabedoria sua razão ontológica. Em primeiro lugar, percebemos que a parte especulativa do intelecto é aquela que se ocupa da verdade, ou seja, da essência das coisas. A parte prática, por sua vez, se ocupa do bem, ou da consecução do bem por meio da ação, do movimento. Essa distinção poderia determinar uma ruptura irremediável, não fosse a natureza desejável da verdade e a natureza verdadeira do bem – do contrário, não poderíamos desejar a verdade como um bem apetecível e não poderíamos saber o que é o bem se não fosse inteligível. Como a verdade e o bem estão intimamente relacionados, não haveria motivos para separarmos a potência intelectual em duas potências distintas, uma responsável pela verdade e a outra responsável pelo bem<sup>88</sup>.

O décimo segundo Artigo da *Questão 79* é particularmente relevante para a Filosofia moral na época de Tomás de Aquino. O tema discutido é o da *sindérese*, termo que designa certa capacidade humana de apreender os primeiros princípios éticos a partir dos quais constitui sua fibra moral. De certa maneira, o conceito de *sindérese* está relacionado ao debate precedente, sobre o intelecto especulativo e o intelecto prático. Como verificaremos adiante, a *sindérese* está ligada ao ato do intelecto prático, servindo-lhe como matriz moral e, nesse sentido, a *sindérese* é, também, um hábito – e, como hábito, é aprendida e ensinada.

---

<sup>87</sup> “Ad secundum dicendum quod verum et bonum se invicem includunt, nam verum est quoddam bonum, alioquin non esset appetibile; et bonum est quoddam verum, alioquin non esset intelligibile. Sicut igitur obiectum appetitus potest esse verum, in quantum habet rationem boni, sicut cum aliquis appetit veritatem cognoscere; ita obiectum intellectus practici est bonum ordinabile ad opus, sub ratione veri. Intellectus enim practicus veritatem cognoscit, sicut et speculativus; sed veritatem cognitam ordinat ad opus”.

<sup>88</sup> A noção tomasiana de bem será abordada quando passarmos a analisar as questões que tratam da vontade, bem como quando adentrarmos no terceiro capítulo da tese. Aliás, o bem na perspectiva tomasiana é um dos aspectos que vamos analisar mais profundamente no terceiro capítulo, ao lado dos conceitos de felicidade e providência.

Antes mesmo de passarmos à análise do texto tomasiano, destacaremos de maneira breve as ideias acerca da sindérese desenvolvidas por outro teólogo, contemporâneo de Tomás de Aquino, visando situar a importância desse debate para a civilização cristã do século XIII. Em *Itinerário da mente para Deus*, o franciscano Boaventura de Bagnoregio reflete sobre o caminho a ser percorrido pelos homens no processo de retorno ao criador – movimento inerente à condição de criatura. Esse caminho implica sucessivos degraus, a partir dos quais se chegaria, aos poucos, mais próximo de Deus:

A estes seis degraus de elevação a Deus correspondem as seis potências da alma, pelas quais ascendemos das coisas inferiores às superiores, das exteriores às interiores, das temporais às eternas. São elas: os sentidos, a imaginação, a razão, o entendimento, a inteligência e a consciência. Estas faculdades, formadas em nós pela natureza, desfiguradas pelo pecado e reformadas pela graça, devem ser purificadas pela justiça, exercitadas pela ciência, aperfeiçoadas pela sabedoria.<sup>89</sup> (BOAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Itinerário da mente para Deus*, I, § 5-6).

Inicialmente, é preciso destacar que Boaventura apresenta duas expressões latinas para designar o ápice da mente, designado na tradução apresentada acima de ‘consciência’: *apex mentis* e *synderesis scintilla*. Assim, o ‘final do caminho’ para o homem em sua busca pelo Criador coincide com uma ‘centelha’ ou ‘cintilação’ da sindérese.

Depois de apresentar os seis degraus, que correspondem às potências da alma, Boaventura detalha cada um deles. No que se refere ao degrau derradeiro, no qual o homem deve encontrar no sumo Bem o sexto passo para se chegar à contemplação do Criador, verificamos que a consciência, ou sindérese, decorre da natureza de Deus que, como tal, não pode não comunicar a bondade eterna para toda criação – o que inclui o homem: “É, pois, próprio do sumo Bem, difundir-se sumamente”<sup>90</sup> (BOAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Itinerário da Mente para Deus*, VI, §2).

Considerando, porém, o estado imperfeito do homem, esta centelha do sumo Bem presente na mente humana não é evidente para ele, o que implica a

---

<sup>89</sup> “Iuxta igitur sex gradus ascensionis in Deum, sex sunt gradus potentiarum animae per quos ascendimus ab imis ad summa, ab exterioribus ad intima, a temporalibus conscendimus ad aeterna, scilicet sensus, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia et apex mentis seu synderesis scintilla. Hos gradus in nobis habemus plantatos per naturam, deformatos per culpam, reformatos per gratiam; purgandos per iustitiam, exercendos per scientiam, perficiendos per sapientiam”.

<sup>90</sup> “[...] summum igitur bonum summe diffusivum est sui”.

passagem pelos cinco degraus precedentes para chegar à consciência, ou sindérese, através da reflexão acerca da necessidade da difusão do sumo Bem como um atributo da Santíssima Trindade. Segundo o teólogo franciscano, ao conquistar o sexto degrau, “[...] o espírito se ilumina perfeitamente, contemplando, como no sexto dia da criação, o homem feito à imagem de Deus”<sup>91</sup> (BOAVENTURA DE BAGNOREGIO, *Itinerário da Mente para Deus*, VI, §7).

Percebemos, no *Itinerário da Mente para Deus*, que Boaventura se esforça por explicar que a consciência moral, que se substancia na forma da sindérese como diretriz moral da ação humana no sentido de que o coloca na direção do ‘retorno ao criador’, é algo intrínseco ao homem devido à sua condição de criatura. Nessa perspectiva, a consciência do homem não deriva do intelecto e da vontade, mas sim da necessidade de Deus refletir na criatura o sumo Bem como princípio substancial de toda criação. Por isso, de acordo com Abbagnano (2007), podemos observar que a sindérese, em Boaventura, é tratada como noção mística.

Na Questão 79 da *Suma Teológica* de Tomás de Aquino, diferentemente, a sindérese é considerada um hábito natural e, por isso, um elemento essencialmente moral:

A sindérese não é uma potência, mas um *habitus*, embora alguns afirmassem ser ela uma potência superior à razão, e outros tenham dito que era a própria razão, considerando-a não como razão, mas como natureza. – Para compreendê-la, é preciso considerar que, como acima foi dito, o raciocínio humano, sendo uma espécie de movimento, procede da inteligência de algumas coisas, a saber de coisas naturalmente conhecidas sem pesquisa racional, como de um princípio imóvel, e termina igualmente em uma inteligência, na medida em que, mediante princípios naturalmente conhecidos por si mesmos, julgamos as conclusões que encontramos raciocinando. Com efeito, consta que assim como a razão especulativa raciocina sobre coisas especulativas, a razão prática raciocina sobre coisas que têm relação com a ação. Portanto, uma vez que somos dotados naturalmente de princípios da ordem especulativa, é preciso também que sejamos também dotados de princípios da ordem da ação. Ora, os primeiros princípios da ordem especulativa, de que somos dotados naturalmente, não pertencem a uma potência especial, mas a um *habitus* especial que é chamado no livro VI da *Ética* de *intelecto dos princípios*. Por conseguinte, os

---

<sup>91</sup> “In hac autem consideratione est perfectio illuminationis mentis, dum quasi in sexta die videt hominem factum ad imaginem Dei”.

princípios da ordem da ação, de que somos dotados naturalmente, não pertencem a uma potência especial, mas a um hábito natural especial, que chamamos *sindérese*. Por isso se diz que a *sindérese* incita ao bem, e condena o mal, na medida em que nós, mediante os primeiros princípios, buscamos descobrir e julgamos o que encontramos. A *sindérese* não é pois uma potência, mas um *habitus* natural.<sup>92</sup> (TOMÁS DE AQUINO, I, ST, q. 79, a. 12, rep.).

Verificamos que a *sindérese* é considerada por Tomás de Aquino como um hábito natural a partir do qual o homem age moralmente partindo dos primeiros princípios práticos, que se assemelham aos primeiros princípios intelectuais. Esses últimos nós já o conhecemos, na medida em que no *De Magistro* (TOMÁS DE AQUINO, DV, q. 11) o teólogo dominicano os apresenta como sendo os elementos fundamentais da descoberta em contraposição ao ensino como forma autônoma de se chegar ao conhecimento de alguma coisa. Assim, a descoberta se caracteriza como aprendizagem através dos primeiros princípios intelectuais, ao passo que o ensino é o modo de aprender através do conhecimento em ato de outra pessoa. Ao comparar essas duas formas de aprendizagem, o autor afirma que aprender por meio do ensino é mais adequado do que aprender pela descoberta, pois aquele que ensina, na medida em que tem em si o saber em ato, está apto a conduzir o aluno de maneira mais eficaz à atualização do intelecto<sup>93</sup>.

---

<sup>92</sup> “Respondeo dicendum quod synderesis non est potentia, sed habitus, licet quidam posuerint synderesim esse quandam potentiam ratione altiore; quidam vero dixerint eam esse ipsam rationem, non ut est ratio, sed ut est natura. Ad huius autem evidentiam, considerandum est quod, sicut supra dictum est, ratiocinatio hominis, cum sit quidam motus, ab intellectu progreditur aliquorum, scilicet naturaliter notorum absque investigatione rationis, sicut a quodam principio immobili, et ad intellectum etiam terminatur, inquantum iudicamus per principia per se naturaliter nota, de his quae ratiocinando invenimus. Constat autem quod, sicut ratio speculativa ratiocinatur de speculativis, ita ratio practica ratiocinatur de operabilibus. Oportet igitur naturaliter nobis esse indita, sicut principia speculabilium, ita et principia operabilium.

Prima autem principia speculabilium nobis naturaliter indita, non pertinent ad aliquam specialem potentiam; sed ad quendam specialem habitum, qui dicitur intellectus principiorum, ut patet in VI Ethic. Unde et principia operabilium nobis naturaliter indita, non pertinent ad specialem potentiam; sed ad specialem habitum naturalem, quem dicimus synderesim. Unde et synderesis dicitur instigare ad bonum, et murmurare de malo, inquantum per prima principia procedimus ad inveniendum, et iudicamus inventa. Patet ergo quod synderesis non est potentia, sed habitus naturalis”.

<sup>93</sup> Em nosso entender, essas considerações acerca do ensino e da descoberta necessitam de algumas explicações. Ao afirmar que os homens alcançam mais eficazmente o conhecimento pelo ensino, Tomás de Aquino não está preterindo a descoberta. O ensino exige que o professor, aquele que ensina, tenha em si o conhecimento em ato, o que significa ter as condições para conduzir o aluno ao conhecimento em ato de maneira objetiva e com o mínimo de percalços. Já a descoberta exige certo grau de autonomia e de maturidade do aprendiz que a grande maioria dos aprendizes não tem. Assim, o caminho da descoberta pode implicar desafios que apenas uma pequena parcela das pessoas está disposta e preparada para encarar. Aliás, chegar ao conhecimento em ato pela descoberta é algo típico de grandes nomes da ciência e da filosofia. Mesmo assim, toda descoberta pressupõe certa aprendizagem

Os primeiros princípios práticos teriam, na perspectiva tomasiana, a mesma função que os primeiros princípios intelectuais, isto é, servir de pressuposto para um determinado movimento do homem. Contudo, seu conjunto, denominado *sindérese*, não estaria relacionado ao raciocínio propriamente dito, mas sim à ação na sociedade, na medida em eles serviriam de impulsos para a consecução do bem e para a repulsa do mal.

Para compreendermos o sentido moral dessa afirmação, precisamos levar em conta a natureza do bem e do mal moral na concepção de Tomás de Aquino. Segundo ele, a ação humana encontra sua operação na relação entre o intelecto e as paixões da alma e sua moralidade depende dessa relação – e não da noção maniqueísta segundo a qual bem e mal seriam duas substâncias universais antagônicas. Dessa maneira, os primeiros princípios práticos não teriam, em si, uma dimensão moral, que só se constituiria no ato voluntário decorrente da unidade entre intelecto e vontade. Daí a afirmação de Abbagnano (2007) de que, na obra do teólogo dominicano, a *sindérese* deixa de ser uma noção mística para ser uma noção moral.

Além disso, a comparação entre as concepções de Tomás de Aquino e de Boaventura de Bagnoregio nos parece apropriada para evidenciar a importância desse debate na civilização ocidental no século XIII. Com efeito, definir se o princípio do ato moral dependia estritamente da ação humana ou de certa interferência divina se colocava como um problema de ordem prática, não somente de ordem teórica. Do ponto de vista da História da Educação e levando em consideração a nossa tese, isto é, a sabedoria necessária ao mestre segundo Tomás de Aquino, verificamos que a questão da *sindérese* é fundamental para formar aquele cuja função seria a de educar. A depender do modo como entendia a *sindérese*, o educador daria direção diferente a seus ensinamentos.

Para finalizar sua análise sobre as potências intelectivas, o teólogo dominicano reflete sobre a consciência. Percebemos, tanto na solução do problema suscitado pelo décimo terceiro Artigo, sobre se a consciência é ou não uma determinada potência, quanto nas respostas às objeções, que Tomás de Aquino procura esclarecer três sentidos diversos para a palavra

---

pelo ensino. Newton nunca teria ‘descoberto’ a lei da gravidade se, antes, seus professores e os livros não tivessem lhe ensinado outros princípios da matemática, da física e da astronomia. Enfim, ensino e descoberta não são formas antagônicas de aprender, mas sim complementares, que fazem de nós seres capazes de estabelecer diferentes estratégias para chegar ao conhecimento em ato.



‘consciência’: um primeiro fornecido pela etimologia, um segundo estabelecido de acordo com as funções da consciência no conjunto da ação humana e um terceiro atribuído a ela por diferentes autoridades<sup>94</sup>.

Dos três pontos de vista, a palavra ‘consciência’ não designa uma certa potência, mas sim, um ato. Na perspectiva etimológica, de acordo com o autor, a palavra ‘consciência’ “[...] implica a relação do conhecimento com alguma coisa”<sup>95</sup> (ST, I, q. 79, a. 13, resp.). Assim, entende-se consciência como um ato de aplicar o conhecimento à alguma situação específica, determinando um ‘agir consciente’.

No que diz respeito ao sentido dado pelas diferentes funções desempenhadas pela consciência no conjunto da ação humana, Tomás de Aquino situa três dimensões. Na primeira, ‘consciência’ designaria um estado no qual se reconhece ter feito ou não alguma coisa; na segunda, ‘consciência’ indicaria um processo segundo o qual decidimos se algo deve ou não ser feito; e na terceira, ‘consciência’ determinaria certo julgamento sobre o que foi feito, no sentido de ‘ficar de consciência tranquila’ ou ‘com peso na consciência’ em relação à uma atitude tomada no passado. Entretanto, o teólogo chama a atenção para o fato de que esses três sentidos dizem respeito a três dimensões do ato de ‘aplicar’ o conhecimento na reflexão sobre nossas ações. Nesse sentido, o significado etimológico de ‘consciência’ se complementa com esse segundo significado, essencialmente moral.

Em relação às autoridades citadas por Tomás de Aquino, percebemos que ele se esforça por esclarecer a razão pela qual alguns pensadores consideram o termo ‘consciência’ como sinônimo de ‘sindérese’, conceito que foi analisado no Artigo precedente. Isso acontece, segundo o teólogo dominicano, “[...] pelo fato de o *habitus* ser o princípio do ato”<sup>96</sup> (ST, I, q. 79, a. 13, resp.) e, assim, se dá ao efeito o nome da causa e vice-versa.

Entendemos que essa distinção é importante, na medida em que a sindérese é um hábito e a consciência um ato que deriva dele. Assim, a consciência seria um processo de reflexão sobre si mesmo, a partir da diretriz

---

<sup>94</sup> Sobre essa questão, não podemos nos esquecer de que a ‘autoridade’ é um dos pilares fundamentais do método escolástico (GILSON, 1990; LE GOFF, 2010; LIBERA, 1990; NUNES, 1979; OLIVEIRA, 2005). Assim, para cada área ou campo de conhecimento os medievais estabeleciam um conjunto de ‘autoridades’, obras de referência a serem conhecidas por qualquer pessoa que almejasse o *status* de intelectual.

<sup>95</sup> “Conscientia enim, secundum proprietatem vocabuli, importat ordinem scientiae ad aliquid”.

<sup>96</sup> “Quia tamen habitus est principium actus”.

moral que é a *sindérese*. Daí que o significado etimológico se completa com o da filosofia moral, isto é, ‘consciência’, na perspectiva de Tomás de Aquino, é o ato de aplicar os primeiros princípios práticos na valoração de uma determinada ação. Considerando que o homem dá valor às coisas e aos seus atos mediante a ‘razão de bem’, isto é, o que ele estabelece a partir do intelecto e da vontade como sendo um bem digno de ser desejado e alcançado (cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, q. 18), podemos dizer que tanto a *sindérese* quanto a consciência, uma como hábito natural e outra como ato, dependem do processo formativo e estão condicionadas ao processo de atualização da potência a qual estão relacionadas – o intelecto.

Acreditamos que a análise feita por Tomás de Aquino nessa *Questão 79* da Primeira Parte da *Suma Teológica* nos ajuda a entender seu debate acerca do intelecto e das complicações inerentes ao seu desenvolvimento. Percebemos que o estudante da Faculdade de Teologia, para o qual a obra em questão foi escrita, precisava transcender a ‘percepção comum’ acerca da potência intelectual, a fim de conhecê-la com propriedade e profundidade. Disso dependeria a distinção entre o teólogo competente e o teólogo sábio, preocupação que também encontramos em relação ao frade dominicano, que o autor visava formar a partir da *Suma Contra os Gentios*, obra que analisaremos no próximo capítulo.

### **3. A sabedoria como condição para a formação do frade mendicante no século XIII: intelecto, bem, felicidade, providência e educação na *Suma Contra os Gentios***

#### **3.1. Considerações iniciais**

No capítulo anterior, abordamos a questão do intelecto em duas obras fundamentais de Tomás de Aquino, com o intuito de demonstrar a importância do debate acerca da potência intelectual para a formação do mestre e do estudante universitários no século XIII. Observamos que, para o teólogo dominicano, esclarecer as pessoas acerca do intelecto, principalmente aquelas que estavam se preparando para assumir uma posição na Universidade, era condição para o progresso nos estudos.

Com efeito, o modo como ele concebe o intelecto está intimamente relacionado a uma determinada concepção de homem e de sociedade, diferente daquela com as quais seus adversários<sup>97</sup> concordavam. Do nosso ponto de vista, há razões para acreditar que Tomás de Aquino tenha tomado as posições que tomou, em favor da existência de um intelecto individual e único para cada alma humana, considerando os rumos que a cristandade estava trilhando em sua época. Concordar com as teses averroístas e com as de outros pensadores, cristãos ou não-cristãos, sobre o intelecto significava concordar, também, com uma série de conceitos no campo da moral que não condiziam com os valores cristãos. Um exemplo é o do livre-arbítrio.

O tema do livre-arbítrio é discutido por Tomás de Aquino em diversas obras, principalmente na *Suma Teológica* e na *Suma Contra os Gentios*, como já abordamos anteriormente. Se o ser dotado de livre-arbítrio é capaz de 'ser causa de si mesmo'; se para 'ser causa de si mesmo' esse mesmo ser precisa formular um juízo livre; e se, para isso, deve recorrer ao conhecimento intelectual; quem, de fato, seria 'causa de si mesmo' se a causa do conhecimento intelectual estivesse fora 'de si mesmo'? Quer dizer, se o homem

---

<sup>97</sup> Quando empregamos o termo 'adversários' estamos nos referindo aos interlocutores de Tomás de Aquino cujas ideias sobre a humanidade e a sociedade não concordavam com as dele, principalmente os averroístas, como Boécio de Dácia e Siger de Brabant, e outros mestres que se opunham à presença dos mendicantes na Universidade. Em alguns aspectos, o teólogo dominicano também se coloca como 'adversário' teórico de intelectuais mendicantes e que partilhavam com ele vários conceitos, como Boaventura de Bagnoregio. Um exemplo é o caso da sindérese já mencionado no capítulo precedente, sobre o qual Tomás de Aquino e Boaventura de Bagnoregio divergem. Diante disso, não podemos entender o termo 'adversários' como sinônimo de 'inimigos', pois não se trata de eliminar o ser do outro, mas de convence-lo por meio da reflexão e da argumentação.

não fosse dotado de um intelecto individual e próprio, mas apenas participasse de um intelecto único externo a ele, não seria livre do modo como o conceito de livre-arbítrio sugere.

Essa situação gerava, do nosso ponto de vista, discussões importantes no campo da moral para a cristandade do século XIII, como as que envolvem a responsabilização do pecador pelo pecado que cometeu. Como poderíamos compreender a ação individual, que pode ser virtuosa ou não a depender das escolhas feitas e da ambiência social e cultural na qual é praticada, e a ideia de um intelecto separado, impessoal, a partir do qual seríamos dotados dos instrumentos necessários para a eleição e a deliberação, isto é, as formas inteligíveis?

Além disso, vale ressaltar que todos esses debates se desenvolvem em contextos que podemos considerar pedagógicos. O teólogo dominicano se posiciona a respeito desses temas em obras escritas ou para a formação dos estudantes da Universidade, ou para a formação de frades pregadores. Portanto, reconhecemos o caráter educativo dessas discussões. Aliás, essa é uma das razões que movem nossas reflexões nesta tese.

Diante disso, parece-nos que para se tornar um mestre sábio, segundo o teólogo dominicano, não era suficiente aprender lições de psicologia e antropologia<sup>98</sup>, sobre como nos constituímos enquanto espécie humana e como nos desenvolvemos individualmente, mas também refletir sobre as origens da ação moral do homem. Além disso, a leitura de nossas fontes sugere que ao aprender sobre o modo como nós agimos em sociedade, os mestres aprenderiam, eles mesmos, a agirem de acordo com os preceitos da civilização cristã. Nesse sentido, ressaltamos a perspectiva de totalidade que caracteriza o *corpus* tomasiano voltado para a formação do mestre, pois uma pessoa que não conhecesse as implicações de viver em sociedade, mesmo que conhecesse os meandros da criação, provavelmente não poderia ser chamada de 'sábia' e, portanto, não seria a mais indicada a ser chamada de 'mestre'.

Segundo, portanto, essa perspectiva de totalidade, abordaremos neste capítulo as reflexões tomasianas acerca do intelecto na *Suma Contra os*

---

<sup>98</sup> Pode não parecer adequado afirmar que um mestre do século XIII deveria ter noções de psicologia e antropologia, uma vez que essas ciências só surgiram e se desenvolveram formalmente nos séculos XIX e XX. Entretanto, vale ressaltar que mesmo antes de elas se estabelecerem como ciências autônomas, elas existiam no seio da Filosofia, de modo que podemos falar de uma psicologia e uma antropologia tomasianas, tal como o fizeram outros estudiosos da obra de Tomás de Aquino, como Lauand (2004) e Gardeil (1967).

*Gentios* que, como já destacamos anteriormente, tinha uma finalidade distinta em relação às duas obras analisadas no capítulo anterior. Com efeito, o debate sobre o intelecto presente na *Suma Contra os Gentios* não se destinava a formação do mestre e do estudante universitários, mas sim ao frade pregador, cuja função era ensinar a doutrina cristã às pessoas ‘comuns’, por assim dizer. Com isso, é possível destacar o caráter político das obras de Tomás de Aquino: formar frades para o ofício da pregação significava, em última instância, preparar quadros para o processo de expansão da cristandade para além do *front* militar das cruzadas.

Podemos considerar, também, as obras tomasianas no plano de desenvolvimento da cristandade apresentado por Le Goff (2005). *A Unidade do Intelecto contra os Averroístas* e a *Suma Teológica* estariam relacionadas ao processo de expansão interna, de afirmação e confirmação dos fundamentos da civilização cristã entre os povos que já viviam nela. Por isso, fortalecer a formação de mestre e estudantes das Universidades que se espalhavam pela cristandade era importante. A *Suma Contra os Gentios*, diferentemente, se voltava para a expansão externa, para o alargamento das fronteiras da cristandade latina. Assim, esses três textos de Tomás de Aquino ganham contornos políticos, na medida em que estão inseridas no bojo desse projeto de civilização que procurava, sobretudo, mudar para conservar-se.

Esse aspecto político dos textos tomasianos, particularmente da *Suma Contra os Gentios*, permite, ainda, aprofundar a análise sobre a relação entre intelecto e ação ética. Portanto, além do conceito de intelecto, traremos para a discussão outros três conceitos fundamentais para compreendermos tal relação, que são os conceitos de bem, felicidade e providência, os quais são apresentados pelo autor justamente à luz do conceito de intelecto.

A ênfase na relação entre intelecto e ação ética está, também, em outras obras do teólogo. No entanto, consideramos relevante trazer essa questão para o debate neste momento da tese porque trataremos da formação do frade pregador, cuja função seria a de convencer as pessoas a se comportarem de maneira distinta. Não estamos, com isso, afirmando que o mestre universitário que já era cristão não precisava ser convencido disso – vide o exemplo dos goliardos, dos quais Pedro Abelardo é um exemplo. Entretanto, os frades pregadores precisavam lidar com o processo de conversão, isto é, precisavam convencer as pessoas a abandonarem antigos hábitos e adquirir novos, hábitos

que não eram exatamente errados, mas alinhados a outra cultura que não a cristã ocidental.

À primeira vista, pode parecer inusitado não relacionar a questão ética às virtudes, pois quando se pensa na ética cristã, com a qual as obras tomasianas estão inevitavelmente ligadas, logo se pensa em ser uma pessoa virtuosa, arrepender-se dos pecados e escolher de acordo com os planos do criador. Concordamos que não se pode tratar da formação ética do mestre no século XIII sem passar pelo problema das virtudes, mas há noções que precedem a ação virtuosa e a tornam possível. Essas noções são, justamente, as de bem, felicidade e providência, como verificaremos adiante.

A questão do intelecto é desenvolvida por Tomás de Aquino de maneira sistematizada no Livro II da *Suma Contra os Gentios*. Já a questão de bem, da felicidade e da providência são analisadas por ele no Livro III. A obra em questão está dividida em quatro Livros, organizados de acordo com o movimento circular que caracteriza o desenvolvimento do cosmos sob a perspectiva tomasiana (cf. ZANOTTI, 2015).

A escolha por analisar os Livros II e III nessa parte da tese deve-se à centralidade do intelecto e dos fundamentos da ação moral na compreensão da natureza humana e do processo de retorno do homem ao criador, ou seja, é preciso conhecer profundamente a potência intelectual e os princípios pelos quais o homem pode cumprir o seu destino de chegar à vida eterna a partir de suas próprias escolhas.

Observaremos, a seguir, que essas escolhas não se dão de maneira automática em função da natureza divina da criação, que imprime no ser humano as condições de autodeterminar-se e de conduzir-se por si mesmo em sua existência. Aliás, a natureza divina da criação implica o esforço de cada indivíduo para alcançar o repouso no Sumo Bem – e esse esforço passa inevitavelmente pelo conhecimento e pela educação, em resumo, pelo intelecto.

Dessas questões deduzimos a importância do conceito de intelecto assumido pelo frade dominicano instado a trabalhar na Península Ibérica em favor da cristandade latina em confronto com a doutrina dos ‘gentios’, principalmente aqueles frades dominicanos que cresceram e foram educados naquela localidade, há muito dominada pelos árabes, e que, por isso, poderiam

conhecer muito melhor as ideias de Averróis do que a dos Escolásticos católicos (RUSSELL, 2015).

### **3.2. O debate sobre o intelecto e as criaturas intelectuais na *Suma Contra os Gentios*: fundamento para a formação do frade mendicante**

A *Suma Contra os Gentios*, fonte principal deste terceiro capítulo, contém um debate relativamente intenso acerca do intelecto, e não somente do conceito propriamente dito. Com efeito, Russell (2015), ao tratar das contribuições de Tomás de Aquino para o desenvolvimento do pensamento ocidental, considera a *Suma Contra os Gentios* a principal obra do teólogo dominicano para o campo da Filosofia. Ele evidencia que esse texto foi dividido por seu autor em 4 Livros: no primeiro, Tomás de Aquino apresenta provas da existência de Deus; no segundo, enfatiza as criaturas, dando especial atenção à alma do homem; no terceiro, aborda questões éticas; e no quarto trata da revelação (RUSSELL, 2015). Assim, podemos perceber que o conceito de intelecto está inserido numa ampla reflexão sobre a criação.

Desse modo, podemos nos dedicar, para os objetivos propostos nesta parte da tese, ao estudo do Livro II, mais especificamente dos capítulos que têm como tema central o intelecto – capítulos 46 ao 101<sup>99</sup>. Um primeiro dado que julgamos relevante sobre esse trecho da *Suma Contra os Gentios* é a coerência de Tomás de Aquino em relação ao texto d'*A Unidade do Intelecto*, à *Questão 11 do De Veritate* e à *Suma Teológica*. Essa coerência, inclusive, não é novidade para a historiografia, já que muitos historiadores que se dedicaram ao estudo de suas obras demonstraram que o teólogo dominicano é considerado como o principal pensador da Escolástica medieval, justamente, pela força e profundidade de sua doutrina e pelo rigor teórico-metodológico – algo que se atribui não só ao conhecimento dos escritos cristãos e dos autores pagãos, mas também à capacidade de ser coerente e sistematicamente meticuloso (GRABMANN, 1944; GILSON, 1995; OLIVEIRA, 2005; LE GOFF, 2010). Assim, consideramos relevante estudarmos os capítulos da *Suma Contra os Gentios* supracitados sem desconsiderar os debates travados pelo autor em outras obras, principalmente na *Suma Teológica*.

---

<sup>99</sup> Um estudo pormenorizado de todos esses capítulos nos levaria a divagar em assuntos estranhos ao objeto deste terceiro capítulo da tese. Por isso, focaremos naqueles que abordam mais diretamente o intelecto.

Esse fato é importante na medida em que a sabedoria, na perspectiva tomasiana, é necessária àquele que se tornaria mestre e doutor em Teologia e àquele religioso cujo trabalho não se dá no âmbito do ensino formal – a Universidade –, mas sim nos espaços que, atualmente, são conhecidos como não-formais, como igrejas e associações comunitárias. Com efeito, o campo de atuação dos frades dominicanos junto às populações que viviam nos territórios da cristandade, e também à margem dela, era justamente os da pregação, por meio da qual deveriam ensinar a doutrina católica e debater com indivíduos que, como nos informa Russell (2015), conheciam razoavelmente as obras de Aristóteles à luz das interpretações de Averróis.

Passemos, então, à análise da fonte. Em primeiro lugar, poderemos perceber que Tomás de Aquino se preocupa, no cap. 46 do Livro II da *Suma Contra os Gentios*, em destacar a necessidade de criação de substâncias espirituais por parte do Criador:

Existindo, portanto, essa causa da diversidade nas coisas, resta prosseguir agora sobre as coisas distintas, enquanto pertence à verdade da fé, o que era o terceiro de nossos propósitos. E mostraremos primeiro que, pela divina disposição assinalando ótima perfeição às coisas criadas segundo o seu modo, foi conseqüentemente que se fizessem algumas criaturas intelectuais, constituídas no sumo vértice das coisas. O efeito é maximamente perfeito no momento em que volta a seu princípio, por isso, é maximamente perfeito o círculo entre todas as figuras, e o movimento circular entre todos os movimentos, pois neles se volta ao princípio. [...] Ora, cada uma e todas as criaturas voltam a seu princípio, enquanto geram a semelhança de seu princípio, segundo seu ser e sua natureza, nos quais elas têm alguma perfeição [...]. Como, pois, o intelecto de Deus é o princípio de produção das criaturas, como foi mostrado, foi necessário, para a perfeição das criaturas, que algumas criaturas fossem inteligentes.<sup>100</sup> (TOMÁS DE AQUINO, SCG, L. II, cap. 46).

---

<sup>100</sup> “Hac igitur existente causa diversitatis in rebus, restat nunc de rebus distinctis prosequi, quantum ad fidei veritatem pertinet: quod erat tertium a nobis propositorum. Et ostendemus primo, quod ex divina dispositione perfectionem rebus creatis secundum suum modum optimam assignante, consequens fuit quod quaedam creaturae intellectuales fierent, in summo rerum vertice constitutae.

Tunc enim effectus maxime perfectus est quando in suum redit principium: unde et circulus inter omnes figuras, et motus circularis inter omnes motus, est maxime perfectus, quia in eis ad principium reditur. [...] Redeunt autem ad suum principium singulae et omnes creaturae in quantum sui principii similitudinem gerunt secundum suum esse et suam naturam, in quibus quandam perfectionem habent [...]. Cum igitur intellectus Dei creaturarum productionis principium sit, ut supra ostensum est, necesse fuit ad creaturarum perfectionem quod aliquae creaturae essent intelligentes”.



Percebemos que a primeira razão para a necessidade das criaturas espirituais no universo decorre da própria perfeição divina. Nesse sentido, os entes espirituais teriam uma função no contexto da criação e, por isso, não poderiam não ser criadas por Deus. Essa função é justamente o de ‘ser semelhante’ ao criador do ponto de vista do intelecto, isto é, o papel da criatura espiritual no universo criado é contribuir com o movimento circular de retorno ao princípio pela atividade do intelecto, o que Tomás de Aquino evidencia ao afirmar que “[...] foi necessário, para consumir a perfeição do universo, que houvesse algumas criaturas que voltassem para Deus não apenas segundo a semelhança de natureza, mas também pela operação”<sup>101</sup> (SCG, L. II, cap. 46). O conhecimento teria, assim, uma dimensão ‘divina’.

Outra razão que demonstra o carácter essencial da criação de substâncias intelectuais, como a alma humana, é a semelhança do ponto de vista do conteúdo do conhecimento, que vai além da percepção sensorial e chega à apreensão da bondade de Deus. Ainda no cap. 46, o autor afirma que Deus foi movido por sua própria bondade para o ato da criação, algo que Ele quis comunicar às criaturas através da dupla semelhança possível: pelo ser da natureza e pelo conhecimento de Sua bondade. Nesse sentido, ele argumenta que “[...] só o intelecto pode conhecer a bondade divina. Logo, foi necessário que houvesse criaturas intelectuais”<sup>102</sup> (TOMÁS DE AQUINO, SCG, L. II, cap. 46).

Observamos no capítulo que acabamos de analisar que, segundo Tomás de Aquino, a alma humana pode ser considerada necessária no contexto da criação, de modo que privá-la de sua condição espiritual é ser contrário ao primeiro dado essencial da doutrina cristã, ou seja, ser contrário à perfeição da criação que decorre da perfeição do Criador. Acreditamos que o embate presente em *A Unidade do Intelecto*, que apresentamos no tópico anterior, está também relacionado a essas reflexões presentes na *Suma Contra os Gentios*<sup>103</sup>.

Contudo, para entendermos a relação entre essas duas obras é preciso considerar não somente a atividade intelectual, mas junto a ela a atividade da

---

<sup>101</sup> “Oportuit igitur, ad consummatam universi perfectionem, esse aliquas creaturas quae in Deum redirent non solum secundum naturae similitudinem, sed etiam per operationem”.

<sup>102</sup> “Cognoscere autem divinam bonitatem solus intellectus potest. Oportuit igitur esse creaturas intellectuales”.

<sup>103</sup> Vale ressaltar que a *Suma Contra os Gentios* é anterior ao texto de *A Unidade do Intelecto* contra os Averroístas.

vontade. A natureza volitiva das criaturas espirituais é justamente o tema do cap. 47 da *Suma Contra os Gentios*. Se ignorarmos a vontade como uma das características das substâncias espirituais não seríamos capazes de entendê-la como semelhante a Deus pela operação, já que Ele opera por meio do intelecto e da vontade (SCG, L. II, cap. 46). Desse modo, Tomás de Aquino afirma que:

Há, com efeito, em todas as coisas, o apetite do bem, pois o *bem é o que todas desejam*, como ensinam os filósofos. Esse apetite, contudo, naquelas que carecem de conhecimento, se diz *apetite natural*, como se diz que a pedra deseja ir para baixo. Naquelas, porém, que têm o conhecimento sensitivo, diz-se *apetite animal*, que se divide em concupiscível e irascível. Já naquelas que conhecem se diz apetite intelectual ou racional, que é a *vontade*. Portanto, as substâncias intelectuais criadas têm vontade.<sup>104</sup> (TOMÁS DE AQUINO, SCG, L. II, cap. 47).

No primeiro parágrafo do cap. 47, o autor retoma uma distinção fundamental para caracterizar a vontade. Trata-se da distinção entre formas de apetite, que é em essência uma potencialidade de todo ser mediante a qual se move ou é movido para a consecução do bem. Nesse sentido, existem três formas de apetite – natural, sensitivo e intelectual –, que se distinguem pelo ‘alcance cognitivo’ da substância. Aquelas que não conhecem, como as rochas e o fogo, são dotadas de apetite natural; as que são capazes de um conhecimento sensitivo, possuem um apetite sensitivo; e, por fim, as substâncias intelectivas são capazes de um apetite intelectual, denominado por Tomás de Aquino de vontade.

Essa diferenciação se torna importante para nós na medida em que os frades pregadores agiam, por meio do convencimento, sobre a alma humana, que não é somente intelecto, mas, também, vontade. E esse dado é indispensável, principalmente pelo que o teólogo dominicano afirma nos parágrafos subsequentes:

Ora, as primeiras entre as coisas criadas são as substâncias intelectuais, como foi mostrado. Logo, essas substâncias por si mesmas se determinam para operar. Ora, isso é próprio da

---

<sup>104</sup> “Inest enim omnibus appetitus boni: cum bonum sit quod omnia appetunt, ut philosophi tradunt. Huiusmodi autem appetitus in his quidem quae cognitione carent, dicitur naturalis appetitus: sicut dicitur quod lapis appetit esse deorsum. In his autem quae cognitionem sensitivam habent, dicitur appetitus animalis, qui dividitur in concupiscibilem et irascibilem. In his vero quae intelligunt, dicitur appetitus intellectualis seu rationalis, qui est voluntas. Substantiae igitur intellectuales creatae habent voluntatem”.

vontade, pela qual uma substância é senhora de seu ato, como nela mesma existindo o agir e o não agir. Portanto, as substâncias intelectuais criadas têm vontade.<sup>105</sup> (TOMÁS DE AQUINO, SCG, L. II, cap. 47).

Desse modo, as substâncias intelectuais têm em si a capacidade de dominar o próprio ato, isto é, elas operam ou não operam mediante sua própria vontade. Nesse sentido, parecia ser imprescindível, na perspectiva tomasiana, que o frade dominicano conhecesse esse aspecto da alma humana, não somente para compreender mais profundamente os dogmas cristãos, mas também para entender melhor aqueles a quem pregavam e ensinavam.

Além disso, debater a questão da vontade era relevante para esclarecer sua relação substancial com o intelecto. É esse o tema da parte final do cap. 47, no qual o autor esclarece que “[...] o apreendido pelo sentido ou pela imaginação ou pelo intelecto move o apetite intelectual ou animal”. Desse modo, o intelecto, que é o elemento mais importante da alma humana, ‘move’ a vontade, de modo que nós agimos mediante o que queremos e o que sabemos. Enfim, podemos perceber aqui que Tomás de Aquino considera que a relação entre intelecto e vontade se dá de maneira substancial, isto é, não há como conhecermos a substância intelectual sem lhe atribuirmos a capacidade de autodeterminar-se, sem a vontade.

A constatação da união essencial entre intelecto e vontade conduz à consideração de outro elemento fundamental para compreendermos o conceito tomasiano de intelecto, que é a questão do livre-arbítrio. No cap. 48, Tomás de Aquino demonstra que as substâncias intelectuais são dotadas de livre-arbítrio, utilizando-se fundamentalmente dos escritos de Aristóteles. Aliás, é justamente de uma afirmação do Filósofo que o autor conceitua livre-arbítrio:

Igualmente. *É livre o que é causa de si mesmo.* Portanto, o que não é para si mesmo causa de agir, não é livre no agir. Ora, quaisquer coisas que não são movidas por outras, não são para si mesmas causas de agir. Portanto, as que se movem têm liberdade no agir. E só essas agem por juízo: com efeito, o que se move a si mesmo se divide em movente e movido; ora, o movente é o apetite movido pelo intelecto ou a imaginação ou o sentido, aos quais cabe julgar. Dessas coisas, portanto, apenas julgam livremente aquelas que no julgar se movem a si

---

<sup>105</sup> “Prima autem in rebus creatis sunt substantiae intellectuales, ut supra ostensum est. Hae igitur substantiae se agunt ad operandum. Hoc autem est proprium voluntatis, per quam substantia aliqua est domina sui actus, utpote in ipsa existens agere et non agere. Substantiae igitur intellectuales creatae habent voluntatem”.

mesmas. Ora, nenhuma potência que julga, move a si mesma para julgar, a não ser que reflexione sobre seu ato, pois, é necessário que, se se determina para julgar, conheça seu juízo. O que é próprio apenas do intelecto. Portanto, há animais irracionais de certo modo *livres de movimento* ou *de ação*, não, porém, *de livre juízo*; os inanimados, porém, que só são movidos por outros, nem mesmo são de livre ação ou movimento; já os entes intelectuais, não apenas de ação, mas também de *livre juízo*, o que é ter o livre-arbítrio.<sup>106</sup> (TOMÁS DE AQUINO, SCG, L. II, 48).

Nesse sentido, ter livre-arbítrio, além de ser algo exclusivo das substâncias intelectuais, significa não somente tomar decisões sobre situações simples, como escolher entre esta ou aquela camisa, esta ou aquela sobremesa. Ter livre-arbítrio significa, sobretudo, ter poder sobre o próprio juízo, ter a capacidade de autodeterminar-se mediante a atividade integrada do apetite (a parte movida) e do intelecto (a parte que move). Esse conceito é fundamental na medida em que nos permite entender a relevância da potência intelectual no conjunto da ação humana, sem negligenciar a força da potência apetitiva. Desse modo, o homem age, de acordo com o teólogo dominicano, com base no ‘universo’ que conhece. Esse ‘universo’ é composto por múltiplos aspectos particulares a serem considerados. Determinar, nesse ‘universo’, o que é o bem a ser perseguido e os meios necessário para atingi-lo: isso é, na nossa perspectiva, autodeterminar-se, agir com liberdade ou mesmo exercer o livre-arbítrio.

Além do conceito em si, Tomás de Aquino nos apresenta três pressupostos essenciais para desenvolver o livre-arbítrio. O primeiro deles é um conjunto de princípios éticos e morais mediante os quais julgamos o que sabemos e o que precisamos saber: “Portanto, só se movem para julgar aqueles entes que apreendem a razão comum de bem ou de conveniência”<sup>107</sup> (SCG, L. II, cap. 48).

---

<sup>106</sup> “Item. Liberum est quod sui causa est. Quod ergo non est sibi causa agendi, non est liberum in agendo. Quaecumque autem non moventur neque agunt nisi ab aliis mota, non sunt sibi ipsis causa agendi. Sola ergo moventia se ipsa libertatem in agendo habent. Et haec sola iudicio agunt: nam movens seipsum dividitur in movens et motum; movens autem est appetitus ab intellectu vel phantasia aut sensu motus, quorum est iudicare. Horum igitur haec sola libere iudicant quaecumque in iudicando seipsa movent. Nulla autem potentia iudicans seipsam ad iudicandum movet nisi supra actum suum reflectatur: oportet enim, si se ad iudicandum agit, quod suum iudicium cognoscat. Quod quidem solius intellectus est. Sunt igitur animalia irrationalia quodammodo liberi quidem motus sive actionis, non autem liberi iudicii; inanimata autem, quae solum ab aliis moventur, neque etiam liberae actionis aut motus; intellectualia vero non solum actionis, sed etiam liberi iudicii, quod est liberum arbitrium habere”.

<sup>107</sup> “Illa igitur sola se ad iudicandum movent quae communem boni vel convenientis rationem apprehendunt”.

O segundo é o que chamamos hoje de pensamento reflexivo, sobre o qual já tratamos anteriormente, por meio do qual podemos inferir e deduzir as múltiplas determinações das nossas ações, medindo seu alcance e suas consequências: “Ora, o intelecto é naturalmente apreensivo de universais. Portanto, para que da apreensão do intelecto se siga o movimento ou qualquer ação, é necessário que a concepção universal do intelecto seja aplicada aos particulares”<sup>108</sup> (SCG, L. II, cap. 48).

O terceiro e último princípio apresentado pelo autor é a necessidade de conhecer a si mesmo, a natureza e a sociedade, de modo que autodeterminar-se implica entender que nossas ações são de nossa responsabilidade e se dão num contexto determinado. Com efeito, se a vontade pode inclinar-se para “[...] o que quer que se ofereça sob a razão de bem”<sup>109</sup> (SCG, L. II, cap. 48), é necessário que saibamos quem nós somos e onde estamos, a fim de fazermos um juízo correto.

Os pressupostos para o livre-arbítrio apresentados por Tomás de Aquino evidenciam a importância de os pregadores conhecerem as pessoas para quem pregavam e ensinavam. Uma escolha, qualquer que seja ela, foi feita com base em uma série de elementos que derivam da formação recebida, ou mesmo pelo juízo arbitrário de outrem – caso que representa, na perspectiva do teólogo de Aquino, uma violência à vontade.

Dessa maneira, ensinar ou convencer alguém a mudar seu julgamento sobre a vida implica mais do que despejar uma certa quantidade de conteúdos teóricos ou exortações morais. Não basta, nessa perspectiva, tomar conhecimento de uma doutrina diferente para agir de modo diferente, pois é preciso, também, ‘sintetizar’ diversamente o que se sabe, e os pregadores, por mais que se esforcem, nunca serão capazes, sozinhos, de operar tal mudança. Em última instância, quem decide é a pessoa que aprende, por meio de seu livre-arbítrio.

Depois disso, Tomás de Aquino passa a considerar o intelecto em relação à materialidade. Ele o faz em três capítulos (cap. 49 ao 51), nos quais procura provar que a substância intelectual não é corpo, é imaterial e não é

---

<sup>108</sup> “Intellectus autem est naturaliter universalium apprehensivus. Ad hoc igitur quod ex apprehensione intellectus sequatur motus aut quaecumque actio, oportet quod universalis intellectus conceptio applicetur ad particularia”.

<sup>109</sup> “Quicquid igitur offeretur sibi sub ratione boni, poterit voluntas inclinari in illud”.

forma material. O aspecto mais importante desses três capítulos é a necessidade de o intelecto não ser corpo nem forma material.

De acordo com o teólogo dominicano, se o intelecto fosse corpo seu alcance não ultrapassaria a ordem corporal, de modo que só se poderia conhecer seres corporais. Ou seja, é necessário que o intelecto não seja uma substância corporal para que possamos conhecer todas as substâncias, inclusive as que não são corporais. Se o Bem supremo a ser perseguido pela criação é Deus e Deus não é corpo, como a criação poderia cumprir o seu desígnio de ‘retornar ao Criador’ se o intelecto, potência pela qual se pode conhecer as qualidades de Deus, fosse um corpo? Nesse sentido, o fato de o intelecto não ser corpo é elemento chave para a salvação, constituindo-se num problema real para os medievais, de natureza política e não somente teológica.

Outra reflexão relevante acerca das substâncias intelectuais aparece no cap. 53, que é a composição de ato e potência presente nela. De acordo com Tomás de Aquino, em todas as substâncias criadas, como é o caso da substância intelectual que caracteriza o homem como ‘animal racional’ – o intelecto –, há potência e ato. Ainda que a alma intelectiva dê forma ao homem, ela se encontra em potência para todas as coisas que pode conhecer. Dessa maneira, o teólogo dominicano se alinha à teoria de Aristóteles e se distancia das opiniões daqueles que se alinhavam ao pensamento neoplatônico, como era o caso de Avicena. E não só isso, pois abre caminho para o questionamento acerca da incorruptibilidade das substâncias intelectuais, tema do cap. 55.

O tema da incorruptibilidade do intelecto aparece, também, em *A Unidade do Intelecto* e na *Suma Teológica*, como verificamos acima. Entretanto, constatamos que aqui o teólogo dá mais atenção ao assunto, apresentando um conjunto complexo de argumentos balizados por vários textos de Aristóteles<sup>110</sup>. Dentre esses argumentos, destacamos um que nos parece relevante para aprofundar nossas reflexões acerca do conceito tomasiano de intelecto.

Ao retomar o texto *Sobre a Alma*, de Aristóteles, o autor defende a ideia de que “O inteligível é a própria perfeição do intelecto”<sup>111</sup> (SCG, L. II, cap. 55). Assim, o inteligível em ato identifica-se com o intelecto – e sendo o inteligível

---

<sup>110</sup> Principalmente, *Analíticos Posteriores*, *Física*, *Sobre a Alma* e *Sobre o céu e o mundo*.

<sup>111</sup> “Intelligibile est propria perfectio intellectus”.

algo incorruptível, o intelecto também o seria. A importância dessas reflexões reside no fato de o teólogo defender que o conhecimento, entendido como o 'inteligível' em ato, e o intelecto são dois elementos intrinsecamente unidos como 'perfeição' e 'perfectível'. O 'estado natural', por assim dizer, do intelecto é a apreensão dos inteligíveis, o ato de conhecer, de modo que permanecer na ignorância e no erro seria contrário à disposição essencial da substância intelectual.

Desse modo, o autor procurava oferecer aos frades um conceito de intelecto segundo o qual seria possível 'mudar de opinião'. Com efeito, se o intelecto fosse corruptível, sofreria mudanças substanciais a ponto de se tornar um 'ser' distinto, marcado indelevelmente pelas transformações pelas quais passou. Se aderimos a este ou aquele conjunto de valores, é porque pelo intelecto nós os concebemos como bens a serem perseguidos. O intelecto só pode ser, por conseguinte, incorruptível, isto é, impossível de alterar sua natureza em função dos inteligíveis que apreende, do contrário não poderíamos abandonar um determinado sistema de valores em prol de outros sistemas. Era crucial, para o projeto inerente à *Suma Contra os Gentios* e mesmo à Ordem dos Pregadores, que assim fosse – que sentido teria uma empreitada de evangelização de povos que não eram católicos ou cristãos se não se acreditasse que eles poderiam mudar sua forma de pensar? Portanto, seria através do intelecto, do conhecimento, que os frades dominicanos, assumindo aqui o papel de educadores, seriam capazes de pregar, de ensinar, os preceitos do catolicismo para aqueles que os rechaçavam ou os desconheciam.

Depois de debater a natureza e as características essenciais das substâncias intelectuais, Tomás de Aquino passa a refletir acerca da união entre a alma e ao corpo, o que faz do cap. 56 até o cap. 90. As análises apresentadas pelo teólogo dominicano nesses capítulos evidenciam, por um lado, a refutação de teses platônicas e neoplatônicas acerca da alma e, por outro, a refutação de teses averroístas sobre o intelecto.

Assim, observamos que há, nessa parte da *Suma Contra os Gentios*, um esforço considerável do teólogo de Aquino em defender suas ideias acerca da alma e do intelecto numa perspectiva ampliada em relação ao *A Unidade do Intelecto*, abarcando, também, as concepções daqueles que se alinhavam aos

ideais platônicos e neoplatônicos<sup>112</sup>. Avicena, um mulçumano, é um dos filósofos que desenvolve o conceito de alma com base em formulações neoplatônicas e é, também, uma das principais fontes de intelectuais ocidentais do século XIII. Além de Avicena, o dualismo dos cátaros, um dos principais grupos hereges da época de Tomás de Aquino, pode ser entendido, do nosso ponto de vista, como um posicionamento de inspiração platônica. Esse conjunto de conceitos precisava, portanto, ser revisto e ‘atualizado’, por assim dizer, à luz das autoridades para que os dominicanos pudessem ser formados e informados a respeito de suas possíveis fragilidades e ambiguidades.

Nesse sentido, entre os cap. 56 e 58, Tomás de Aquino dialoga diretamente com as obras de Platão, confrontando-o com Aristóteles. Ele evidencia, no cap. 56, os argumentos a partir dos quais se acredita que nenhuma substância intelectual pode ser forma de um corpo. Depois disso, no cap. 57, demonstra como Platão concebe a união entre corpo e alma: “Assim Platão e seus sequazes afirmaram que a alma intelectual não se une ao corpo como forma à matéria, mas só como motor ao móvel, dizendo *que a alma está no corpo como o marinheiro no navio*”<sup>113</sup> (TOMÁS DE AQUINO, SCG, L. II, cap. 57), como se a alma se servisse do corpo.

Para contrapor-se à essas concepções, o teólogo dominicano argumenta que alma e corpo formam uma unidade. Segundo ele, mesmo existindo certas operações que são exclusivas da alma, existem outras que são ‘comuns’ à alma e ao corpo, “[...] como temer, irar-se, sentir e semelhantes”<sup>114</sup> (SCG, L. II, cap. 57). As paixões da alma, por exemplo, são atos do ‘composto’ humano, isto é, da unidade substancial resultante da união entre corpo e alma, sendo a segunda forma do primeiro – o temor e a ira contam-se entre as onze paixões da alma analisadas por Tomás de Aquino na Primeira Seção da Segunda Parte da *Suma Teológica*. Ao final do cap. 57, o autor apresenta sua própria tese:

Ademais. Porque tanto o ser quanto também o operar não são apenas da forma nem apenas da matéria, mas do conjunto, atribui-se a ambas o ser e o agir, dos quais um se tem com

---

<sup>112</sup> É importante destacar, mais uma vez, as diversas motivações para essas obras. A Unidade do Intelecto contra os Averroístas foi escrita para universitários ocidentais que conheciam melhor o debate acerca do intelecto, se compararmos o público para o qual a Suma Contra os Gentios foi destinada. O maior detalhamento do assunto é devido, a nosso ver, aos interlocutores do autor.

<sup>113</sup> “Plato igitur posuit, et eius sequaces, quod anima intellectualis non unitur corpori sicut forma materiae, sed solum sicut motor mobili, dicens animam esse in corpore sicut nautam in navi”.

<sup>114</sup> “[...] ut timere et irasci et sentire et huiusmodi”.



relação ao outro como a forma com relação à matéria, pois dizemos que o homem é sã no corpo e na saúde, e que é ciente na ciência e na alma, das quais a ciência é a forma da alma ciente, e a saúde do corpo são. Ora, viver e sentir atribuem-se à alma e ao corpo, pois dizemos que vivemos e sentimos pela alma e pelo corpo. Mas pela alma como princípio da vida e dos sentidos. Logo, a alma é forma do corpo.<sup>115</sup> (TOMÁS DE AQUINO, SCG, L. II, cap. 57).

Dessa maneira, antes de passar à questão das três almas que compõem o homem segundo o ideal Platônico, Tomás de Aquino assevera, com base em Aristóteles, que as condições existenciais que caracterizam os viventes, isto é, o ser e a operação, derivam da união da alma com o corpo. Essas reflexões são relevantes na medida em que indicam a perspectiva de totalidade com a qual o teólogo dominicano concebe o homem, em contraposição a opiniões que consideram o ser do homem uma espécie de ‘unidade fragmentada’.

Longe de se configurar num ‘oposicionismo estéril’, motivado por um maniqueísmo que serviria apenas para valorizar seu próprio modo de pensar em detrimento daqueles que pensavam diferente, acreditamos que as teses tomasianas são balizadas por um determinado projeto de sociedade. Com efeito, seu compromisso é com o desenvolvimento da cristandade latina, que necessitava de um arcabouço teórico que, ao fim e ao cabo, serviria para promover o desenvolvimento dos indivíduos e das instituições – teoria que os frades precisavam conhecer. Assim, definir se o ser e a operação do homem resultam da unidade entre corpo e alma ou da alma como ‘usuária’ do corpo se constituía, para além de um problema ontológico, uma questão moral.

Acreditamos que a importância de definir se o homem é uma totalidade de corpo e alma, ou, diferentemente, um ser fragmentado, aparece com mais evidência no cap. 58, no qual Tomás de Aquino procura provar que as almas nutritiva, sensitiva e intelectual não são três almas distintas que se somam para compor a natureza do homem. Podemos destacar, primeiro, o que o teólogo afirma acerca do uno como qualidade inerente ao ser, isto é, “Pelo mesmo princípio algo tem o ser e a unidade, pois o uno acompanha o ente. Como,

---

<sup>115</sup> “Amplius. Quia tam esse quam etiam operari non est solum formae neque solum materiae, sed coniuncti, esse et agere duobus attribuitur, quorum unum se habet ad alterum sicut forma ad materiam: dicimus enim quod homo est sanus corpore et sanitate, et quod est sciens scientia et anima, quorum scientia est forma animae scientis, et sanitas corporis sani. Vivere autem et sentire attribuitur animae et corpori: dicimur enim et vivere et sentire anima et corpore. Sed anima tamen sicut principio vitae et sensus. Est igitur anima forma corporis”.

pois, qualquer coisa tem o ser da forma, da forma também terá a unidade”<sup>116</sup> (SCG, L. II, cap. 58). Isso significa que quando consideramos o ser do homem, estamos a lidar com uma unidade que, aliás, só pode ser chamado de ‘homem’ porque é uno em sua natureza.

Além disso, o autor aponta alguns inconvenientes da concepção platônica sobre a existência, no homem, de três almas distintas:

Se, porém, isso se entende da alma intelectiva apenas, ou seja, de modo que se entende que a alma sensitiva é a forma do corpo, e a alma intelectiva, usando o corpo animado e sensibilizado, é o homem, seguem-se ainda inconvenientes, a saber, que o homem não é animal, mas usa o animal, pois pela alma sensitiva uma coisa é animal, e que o homem não sente, mas usa de uma coisa que sente. Como essas coisas são inconvenientes, é impossível que três almas diferentes em substância estejam em nós, a intelectiva, a sensitiva e a nutritiva.<sup>117</sup> (TOMÁS DE AQUINO, SCG, L. II, cap. 58).

Entendemos que essas reflexões apresentadas por Tomás de Aquino evidenciam a importância desse debate em relação às questões éticas e morais de sua época. Além disso, evidenciam a necessidade de o frade dominicano, que deveria se preparar para o embate, no campo da Teologia, com pessoas e outros religiosos que precisavam ser convencidos da ‘verdade’ católica, receber uma formação capaz de ir além do conteúdo dogmático e metodológico. Com efeito, era necessário que o frade, pregador e, portanto, educador dos católicos e dos ‘não-católicos’, conhecesse muito bem a natureza da criação, principalmente a natureza da principal das criaturas: o homem.

Uma das ‘inconveniências’ do pensamento platônico, de acordo com o autor, é que seu fundamento converge para uma interpretação segundo a qual o homem seria apenas ser racional, isto é, a alma intelectiva seria a forma substancial do homem e ela servir-se-ia do ‘animal’. Se retomarmos, novamente, as *Questões das paixões da alma* presentes na Primeira Seção da Segunda Parte da *Suma Teológica*, perceberemos que, conforme o teólogo dominicano, não é possível identificar bem ou mal moral inerente às paixões, já

---

<sup>116</sup> “Praeterea. Ab eodem aliquid habet esse et unitatem: unum enim consequitur ad ens. Cum igitur a forma unaquaque res habeat esse, a forma etiam habebit unitatem”.

<sup>117</sup> “Si autem hoc intelligatur de anima intellectiva tantum, ita scilicet quod intelligatur anima sensitiva esse forma corporis, et anima intellectiva utens corpore animato et sensificato sit homo, sequentur adhuc inconvenientia: scilicet quod homo non sit animal, sed utatur animali, nam per animam sensitivam aliquid est animal; et quod homo non sentiat, sed utatur re sentiente. Quae cum sint inconvenientia, impossibile est tres animas substantia differentes esse in nobis, intellectivum, sensitivum et nutritivum”.

que elas são atos da potência sensitiva. A moralidade dos sentimentos humanos decorre da intenção, determinada pelo intelecto que apreende algo como um bem a ser perseguido.

Se concebêssemos o homem como um ser dotado de três almas distintas, a intenção seria um ato do intelecto, enquanto que as paixões seriam atos da alma sensitiva. De que maneira poderíamos, por exemplo, determinar a responsabilidade do indivíduo pelas suas ações? Como nos ensinou Le Goff (2008), os mendicantes se destacaram, também, pela relação que mantinham com os fiéis por meio da confissão auricular e do tratamento diferente<sup>118</sup> dado aos pecadores. Essas são algumas das razões que nos permitem verificar que colocar em debate se o homem é uma unidade de corpo e alma, bem como se existiam três, duas ou apenas uma alma no homem, era, na época de Tomás de Aquino, um problema moral.

Contudo, observamos também que, dadas as características da *Suma Contra os Gentios* e da sua inspiração, ensinar os frades sobre a natureza do homem era uma tentativa de torna-los, além de bons pregadores, sábios o bastante para ensinar seus ouvintes e convence-los a aderir a um conjunto de valores que eram os da Igreja latina. Assim, podemos afirmar que esse era, também, um problema de natureza pedagógica, e entender, nessa perspectiva, a *Suma Contra os Gentios* como uma obra pedagógica significa identificar o conhecimento da natureza humana como um dos pilares da formação daqueles que tinham a função de ensinar – seja qual for o conteúdo do ensino<sup>119</sup>. Dominar o conteúdo da fé católica e os métodos mais profícuos para ensinar não bastava. Era preciso ser sábio e, para sê-lo, era preciso conhecer profundamente o homem, sua natureza e o modo como age no mundo.

### **3.3. O bem, a felicidade, a providência e a formação do homem na *Suma Contra os Gentios*: a relação entre intelecto e ação ética na formação do frade mendicante**

---

<sup>118</sup> Os Mendicantes tratavam os fiéis de modo diverso em relação às ordens monásticas 'tradicionais' e ao clero secular que, de acordo com Chenu (1967), tinham incorporado os valores feudais, aproximando-se dos senhores e distanciando-se da grande maioria da população de servos e burgueses.

<sup>119</sup> Nesse sentido, concordamos com Nascimento (2011) no que tange à natureza da 'suma' como obra enciclopédica, sistemática e pedagógica. Analisar a *Suma Contra os Gentios* excluindo sua faceta pedagógica significa, do nosso ponto de vista, negligenciar uma parte importante das reflexões tomasianas, que é justamente a intenção de Tomás de Aquino em ensinar seus leitores a serem educadores sábios.

Depois de abordar o tema do intelecto no Livro II, Tomás de Aquino passa a considerar, no Livro III, questões relativas à ética. Assim, percebemos que há, na perspectiva tomasiana, relações necessárias entre o intelecto e a ação moral do homem, cujos fundamentos principais são o bem, a felicidade e a providência, conceitos que analisaremos em seguida. Esse conhecimento era, a nosso ver, fundamental para o frade pregador entendido como educador sábio, pois, em última instância, sua função era convencer as pessoas a agirem segundo os preceitos do cristianismo católico. Isso significava, sobretudo, ensinar a elas uma ética, a ética cristã.

O Livro III da *Suma Contra os Gentios* é composto por 163 capítulos distribuídos em três partes. A primeira parte intitula-se *Deus fim de todas as coisas* e é composto por 62 capítulos. A segunda parte, cujo título é *O governo de Deus*, tem 47 capítulos. Por fim, a terceira parte contém 53 capítulos sob o título *Deus governa as naturezas inteligentes*<sup>120</sup>. Para os objetivos propostos nesta etapa da tese, não analisaremos capítulo por capítulo, mas sim aqueles que nos ajudam a entender os conceitos acima mencionados, isto é, os conceitos de bem, felicidade e providência, abordados principalmente na primeira e na segunda parte.

Logo no início do Livro III, o autor reforça a relação entre sua obra e uma determinada ontologia, segundo a qual o ser se move circularmente, partindo da criação e retornando, no final, para junto do criador:

Dado, pois, que tratamos no Livro I da perfeição da natureza divina, no II da perfeição de seu poder, segundo o qual é produtor de todas as coisas e Senhor, resta, neste Livro III, tratar da perfeita autoridade ou dignidade d'Ele, enquanto é o fim e o regente de todas as coisas. Dever-se-á, pois, proceder nesta ordem: – Em *primeiro lugar*, trata-se d'Ele mesmo, enquanto é o fim de todas as coisas. – Em *segundo*, do governo universal d'Ele, enquanto governa toda criatura. – Em *terceiro*, do governo especial, enquanto governa as criaturas que têm intelecto.<sup>121</sup> (TOMÁS DE AQUINO, SCG, L. III, cap. 1).

---

<sup>120</sup> O capítulo que sobra é o primeiro, destinado à introdução do Livro III.

<sup>121</sup> “Quia ergo in primo libro de perfectione divinae naturae prosecuti sumus; in secundo autem de perfectione potestatis ipsius, secundum quod est rerum omnium productur et dominus: restat in hoc tertio libro prosequi de perfecta auctoritate sive dignitate ipsius, secundum quod est rerum omnium finis et rector. Erit ergo hoc ordine procedendum: ut primo agatur de ipso secundum quod est rerum omnium finis. Secundo, de regimine universali ipsius, secundum quod omnem creaturam gubernat. Tertio, de speciali regimine, prout gubernat creaturas intellectum habentes”.

Verificamos, também, o plano estabelecido para o terceiro livro da *Suma Contra os Gentios*. Primeiro, o teólogo dedica-se à consideração de Deus como fim de todas as coisas, para depois abordar o modo como ele governa todas as coisas até chegar na reflexão acerca do governo dos seres inteligentes. Evidenciar a organização da nossa fonte a partir das palavras do próprio autor é importante para entendermos um aspecto relevante: por que, exatamente, estamos a tratar de bem, felicidade e providência num capítulo que aborda a relação entre intelecto e ação ética na formação do educador sábio do século XIII?

Com efeito, uma das principais referências de Tomás de Aquino no campo da ética é Aristóteles, tanto a *Ética a Nicômacos* como a *Política*<sup>122</sup>. Sabe-se que ambas tratam do modo como nos comportamos e agimos, a primeira no plano individual e a segunda no plano social, como ‘animais políticos’. E esse não é o único aspecto no qual elas convergem. Há, também, as questões do bem e da felicidade. De acordo com o filósofo estagirita, todo indivíduo age movido por um determinado bem – o melhor de todos os bens disponíveis – e toda sociedade política se organiza em função de um bem-comum (ARISTÓTELES, 1992; ARISTÓTELES, 1998). Assim, um homem se diz realizado, feliz, na medida em que alcança o bem desejado, e uma sociedade se desenvolve mediante a garantia do bem-comum. Entretanto, o que materializa tais bens capazes de satisfazer a vontade humana? Afinal, que bens são esses? Eis perguntas que Aristóteles procurou responder nas obras citadas e que Tomás de Aquino também procurou solucionar na *Suma Contra os Gentios*.

A primeira parte do Livro III já deixa claro que bem Tomás de Aquino apresenta como sendo o ‘bem definitivo’ da vontade: Deus. Nesse sentido, os primeiros capítulos do Livro III são dedicados a provar que o melhor de todos os bens disponíveis é o próprio Deus. No entanto, o que se coloca para ser explicado pelo teólogo dominicano é como se pode alcançar o sumo bem<sup>123</sup>, principalmente em se tratando de criaturas espirituais, capazes de aprender, pensar, escolher e, portanto, autodeterminar-se.

---

<sup>122</sup> É possível identificar referências a outras obras do filósofo estagirita na *Suma Contra os Gentios*, inclusive no tratamento de questões relativas à ética e à moral. Contudo, acreditamos que essas duas obras sejam as principais referências de Tomás de Aquino a respeito dessas questões.

<sup>123</sup> Quando Tomás de Aquino se refere à Deus como o fim último de toda criatura ele utiliza o termo *summum bonum*, traduzido como ‘sumo bem’.

Para se chegar à compreensão do que o autor chama de bem, precisamos passar, primeiro, pela ideia de ‘fim’. Dito de outro modo, é preciso saber que todo agente só é agente por causa do fim. De acordo com o segundo capítulo do Livro III, o fim é uma necessidade existencial para todo ser:

Deve-se mostrar, pois, em primeiro lugar, que todo agente ao agir intenta algum fim.

Com efeito, naquelas coisas que agem manifestamente em razão de um fim, dizemos que o fim é aquilo a que tende o impulso do agente, e ao alcança-lo, diz-se que alcançou o fim, mas, se falhar nisso, diz-se que falhou no fim intencionado, como se evidencia no médico que age para a saúde, e no homem que corre para determinada meta.

Nem difere quanto a isso se aquilo que tende a um fim é cognoscente, ou não, pois assim como o alvo é o fim do flecheiro, assim é o fim do movimento da flecha. Ora, todo impulso do agente tende a algo certo, pois qualquer ação não procede de qualquer potência, mas a calefação, do calor, o resfriamento, do frio; donde, também as ações diferem em espécie segundo a diversidade das coisas ativas. A ação às vezes termina em uma obra, como a edificação na casa, a cura na saúde; às vezes, porém, não, como conhecer e sentir. E se a ação termina em uma obra, o impulso do agente tende pela ação àquela obra; mas se não termina em uma obra, o impulso do agente tende à própria ação. É necessário, portanto, que todo agente ao agir intente um fim: às vezes a própria ação, às vezes algo feito pela ação.<sup>124</sup> (TOMÁS DE AQUINO, SCG, L. III, cap. 2).

Observamos três itens importantes nas considerações do autor acerca da necessidade do fim. Primeiro, o próprio conceito de fim, que é tudo aquilo que torna o agente, um agente. Considerando que um agente é um ser que age e um paciente é um ser que recebe a ação, todo agente, na perspectiva tomasiana, é tornado agente pelo fim almejado. Se o que me move a ir para o

---

<sup>124</sup> “Ostendendum est igitur primo, quod omne agens in agendo intendit aliquem finem.

In his enim quae manifeste propter finem agunt, hoc dicimus esse finem in quod tendit impetus agentis: hoc enim adipiscens dicitur adipisci finem, deficiens autem ab hoc dicitur deficere a fine intento; sicut patet in medico agente ad sanitatem, et homine currente ad certum terminum. Nec differt, quantum ad hoc, utrum quod tendit in finem sit cognoscens, vel non: sicut enim signum est finis sagittantis, ita est finis motus sagittae. Omnis autem agentis impetus ad aliquid certum tendit: non enim ex quacumque virtute quaevis actio procedit, sed a calore quidem calefactio, a frigore autem infrigidatio; unde et actiones secundum diversitatem activorum specie differunt. Actio vero quandoque quidem terminatur ad aliquod factum, sicut aedificatio ad domum, sanatio ad sanitatem: quandoque autem non, sicut intelligere et sentire. Et si quidem actio terminatur ad aliquod factum, impetus agentis tendit per actionem in illud factum: si autem non terminatur ad aliquod factum, impetus agentis tendit in ipsam actionem. Oportet igitur quod omne agens in agendo intendat finem: quandoque quidem actionem ipsam; quandoque aliquid per actionem factum”.

trabalho todas as manhãs, por exemplo, é a necessidade de sustento da família, então o que me torna um trabalhador é o sustento da família, que é, nesse exemplo, o fim mais importante do meu trabalho.

Em segundo lugar, percebemos que nesse primeiro momento Tomás de Aquino não faz uma diferenciação essencial, isto é, todo agente, independentemente de sua natureza, age em função do fim que lhe é proporcionado. Uma pedra e um homem, nesse caso, não seriam diferentes: a pedra, quando jogada para cima, tende a voltar para baixo em função de sua natureza e da força gravitacional; um homem, quando corre para fugir de um urso, deseja preservar sua vida diante de uma ameaça.

Tanto a ação de a pedra ir para baixo, como a ação de correr de um predador são atos executados em vista de um fim – no caso da pedra, permanecer no solo; no caso do homem, preservar sua integridade física. A diferença entre os agentes se estabelece quando se considera a diversidade de potencialidades, de modo que para cada potência existe uma ação proporcionada a ela. A pedra não pode decidir não cair, ao passo que cabe ao homem a escolha de fugir do urso ou enfrenta-lo de algum modo.

Por fim, Tomás de Aquino evidencia que toda ação se dá em função de um fim, mesmo que um determinado ato não gere nada fora de si mesmo. Segundo o autor, as ações podem resultar em outras coisas, que podem ser percebidas por outros seres. Ele dá o exemplo da construção, que resulta numa casa ou qualquer outra edificação idealizada pelo construtor, e da cura, resultado da ação da natureza auxiliada pelas ações do médico e dos remédios corretamente administrados.

No entanto, é possível que o resultado da ação não seja perceptível, de modo que o fim do agente é a própria ação. Nesse sentido, o conhecimento começa e termina em si mesmo. Se considerarmos o que já discutimos acerca do intelecto até o momento, perceberemos que o fim do intelecto agente é depreender das coisas as formas inteligíveis. Depreender as formas inteligíveis é ação que se origina do intelecto agente e se encerra nele, pois o conhecimento intelectual é, segundo o teólogo dominicano, uma espécie de ação cujo impulso tende para a própria ação.

Os exemplos apresentados acima são bastante simples, mas servem para compreender os argumentos de Tomás de Aquino acerca da necessidade do fim. Podemos refletir, para além deles, sobre a importância das

considerações do autor para o seu contexto, considerando que a *Suma Contra os Gentios* foi escrita para a formação dos dominicanos, a pedido de um frade que lidava com as sociedades recém cristianizadas da Península Ibérica.

Demonstrar que todo agente só é agente por causa de um determinado fim parecia ser importante, nas circunstâncias em que se encontrava o autor e em que a obra foi escrita, justamente para evidenciar a necessidade de os frades considerarem a finalidade de suas ações. Nesse caso, a leitura do texto tomasiano sugere duas perguntas fundamentais para o campo da ética, particularmente para o campo da ética do educador: primeiro, ‘o que estamos fazendo?’; E, segundo, ‘o que devemos fazer?’. Evidentemente, essas duas perguntas implicam uma terceira: ‘o que podemos fazer?’.

Já mencionamos nesta tese o conceito de civilização e o de cristandade. Observamos, também, que Tomás de Aquino escreveu e ensinou tendo em vista o projeto da cristandade, isto é, o projeto da civilização cristã concebido a partir dos pressupostos escolásticos, notadamente o equilíbrio entre fé e razão, entre teologia e filosofia. Assim, acreditamos que as perguntas aludidas acima estão relacionadas a este projeto de sociedade, de modo que induzir os frades dominicanos a faze-las e a responde-las se constituía não somente como um exercício filosófico, mas também como um ato político. O trecho final da última passagem que citamos é significativa dessa questão: o autor afirma que se uma ação tende para algo fora de si mesma, então o agente tende para uma determinada realidade. Nessa perspectiva, para o educador entendido como agente, conhecer o que pretende alcançar agindo de determinada maneira, conhecer o fim, é tão importante quanto conhecer os melhores meios de agir.

Ainda no segundo capítulo do Livro III, Tomás de Aquino afirma que além dos fins inerentes aos diferentes agentes, há um fim último. Essa consideração é importante na medida em que estabelece um limite essencial para a existência de todo agente (cf. TOMÁS DE AQUINO, SCG, L. III, cap. 2). A natureza desse fim último leva em consideração o querer: o fim último é aquele além do qual o agente nada quer. Por exemplo, o fim último do arquiteto é a realização da obra idealizada, o do médico é a cura do doente, o do educador é a aprendizagem do aluno etc. Desse modo, afirma o autor que na consideração do fim devemos procurar o que é, por último, desejado, o que se constitui como o último fim de todo agente. Isso é importante para conhecermos a natureza do agente, de modo que não podemos saber o que é,



de fato, um arquiteto se nos equivocarmos na consideração de seu fim último – e isso serve, também, para o médico e o para o educador:

Ainda. Todo agente ou age por natureza, ou por intelecto. Ora, dos agentes pelo intelecto não há dúvida que agem em razão do fim, pois agem preconcebendo no intelecto aquilo que conseguem pela ação, e agem por tal pré-concepção, e isso é agir por intelecto. Ora, como no intelecto preconcebendo existe total semelhança do efeito ao qual se chega pelas ações do inteligente, assim, no agente natural, preexiste a semelhança natural do efeito, pela qual a ação é determinada para este efeito, pois o fogo gera o fogo, e a oliveira, a oliveira. Assim como, pois, o agente pelo intelecto tende a um fim determinado por sua ação, assim o agente por natureza. Portanto, todo agente age em razão do fim.<sup>125</sup> (TOMÁS DE AQUINO, SCG, L. III, cap. 2).

Verificamos que, na perspectiva tomasiana, existem dois tipos de agente, isto é, aquele que age por tendência natural e aquele que age pelo intelecto. Claro está que a intenção do autor é distinguir os homens e outras substâncias intelectuais, como os anjos, de outras criaturas, como outros animais, plantas e objetos inanimados. Assim, no caso dos agentes que operam pelo intelecto, a semelhança do efeito da ação é preconcebida no próprio intelecto – é isso que significa agir ‘em vista’ do fim. Já no caso dos agentes naturais, essa semelhança do efeito faz parte dele, é princípio de sua existência. Uma macieira nunca gerará uvas, pois é da natureza da macieira gerar maçãs. Ao contrário, um homem pode comer uvas ou maçãs, ou as duas, ou nenhuma delas, a depender do fim preconcebido no intelecto.

Tomás de Aquino também considera, no final do capítulo 2, ações que aparentemente não se destinam a nenhum fim específico, como as ações lúdicas e a contemplação, e outras que parecem ser reflexos inconscientes, como coçar a barba. Em relação às ações lúdicas, o autor esclarece que elas podem operar-se como se elas mesmas fossem um fim, quando alguém joga ou brinca em função do prazer que sente ao jogar ou brincar, ou como que visando outro fim, quando alguém joga ou brinca para distrair-se e, assim,

---

<sup>125</sup> “Adhuc. Omne agens vel agit per naturam, vel per intellectum. De agentibus autem per intellectum non est dubium quin agant propter finem: agunt enim praeconciptentes in intellectu id quod per actionem consequuntur, et ex tali praeconceptione agunt; hoc enim est agere per intellectum. Sicut autem in intellectu praeconciptente existit tota similitudo effectus ad quem per actiones intelligentis pervenitur, ita in agente naturali praeexistit similitudo naturalis effectus, ex qua actio ad hunc effectum determinatur: nam ignis generat ignem, et oliva olivam. Sicut igitur agens per intellectum tendit in finem determinatum per suam actionem, ita agens per naturam. Omne igitur agens agit propter finem”.

tornar-se mais disposto para ações mais sérias, como estudar. Quanto às ações que o teólogo chama de 'desatentas', ele afirma que podem ser geradas por uma imaginação súbita ou por um fim natural. Em todos os casos, o fim continua presente como princípio essencial de todo agente, mesmo naqueles atos que se dizem desinteressados.

Depois de demonstrar a necessidade do fim para os seres criados, o autor discute, entre os capítulos 3 e 16, os conceitos de bem e mal, atribuindo ao primeiro o sentido de fim das coisas e ao segundo o sentido de uma causa accidental, de modo que pode haver um sumo bem, mas não um sumo mal. Contudo, percebemos um desequilíbrio entre os temas dos capítulos mencionados, pois somente o terceiro trata diretamente do bem e todos os outros, do quarto até o décimo sexto, tratam do mal.

Assim, no capítulo 3 o teólogo procura provar que o bem é, na verdade, o fim de todo agente. Diante disso, podemos nos perguntar se, nessa perspectiva, bem e fim seriam sinônimos, indicando uma mesma coisa. No entanto, é preciso prestar atenção numa distinção importante, embora sutil. O autor afirmou, no segundo capítulo, que todo agente é agente porque se direciona ou é direcionado para determinado fim. A novidade reservada para o terceiro capítulo do Livro III é que aquilo para o qual o agente tende é, para ele, conveniente. O agente não tenderia para um fim que não fosse conveniente para ele. Assim, a razão de conveniência em relação ao sujeito que age é que diferencia o fim do bem, pois "[...] o que é conveniente a uma coisa, para ela é o bem" (TOMÁS DE AQUINO, SCG, L. III, cap. III, § 1). O fim se coloca como uma meta a ser atingida pelo agente; se essa meta for conveniente ao agente, então o fim se apresenta como o bem a ser perseguido e alcançado.

Nessa discussão acerca do bem também aparece a distinção entre o agente intelectual e o agente natural. O teólogo afirma que o agente intelectual é capaz de determinar um fim para si e persegui-lo, ao passo que os agentes naturais têm os fins determinados por outros agentes. Se todo agente só é agente em função do fim e se todo fim só se torna 'digno' de ser perseguido se for apreendido como tal, como um bem, então a diferença dos agentes em relação aos fins determina, também, uma infinidade de bens a serem visados. Nesse sentido, se o agente intelectual é capaz de determinar os próprios fins, ele é capaz de determinar os próprios bens. Essa é a conclusão a que chega

Tomás de Aquino, isto é, o homem só persegue uma meta se compreender que essa meta é boa para ele (cf. TOMÁS DE AQUINO, SCG, L. III, cap. 3)<sup>126</sup>.

Essa reflexão acerca do bem conduz aos capítulos seguintes, que abordam o mal. O teólogo leva em consideração o que afirmou sobre o bem para argumentar que o mal nunca é intencionado pelo agente, ou seja, o mal pode estar presente nas coisas, mas nunca na intenção do agente (cf. TOMÁS DE AQUINO, SCG, L. III, cap. 4). No caso daqueles que agem pelo intelecto, deve-se levar em consideração que sua intenção é precedida da apreensão das formas inteligíveis pelo intelecto e que um agente dessa natureza estabelece os próprios fins a partir dessa apreensão. Nesse sentido,

[...] todo agente por intelecto tende a algo, segundo o apreende sob a razão de bem, como se evidencia do exposto anteriormente. Se aquilo, pois, não é bom, mas mau, isso será fora da intenção. Portanto, o agente por intelecto não opera o mal senão fora da intenção. Como, pois, tender ao bem é comum ao agente por intelecto e ao agente por natureza, o mal não se segue da intenção de um agente, senão fora da intenção.<sup>127</sup> (TOMÁS DE AQUINO, SCG, L. III, cap. 4).

A ideia de que toda má ação é praticada sob ‘a razão de bem’ é fundamental, tanto para compreendermos a proposta tomasiana para a formação do educador sábio, quanto para refletirmos sobre o compromisso de Tomás de Aquino com outras questões do seu tempo. Já mencionamos que os mendicantes, principalmente franciscanos e dominicanos, procuraram se relacionar de maneira diferente com os fiéis em relação às ordens monásticas tradicionais, inaugurando, inclusive, a prática da confissão auricular (CHENU, 1967; LE GOFF, 2008). Assim, investigar a natureza do mal, de modo a provar que a intenção de quem age nunca é essencialmente maldosa, serve de fundamento para essa nova espécie de relacionamento entre o clero e a

---

<sup>126</sup> Gostaríamos de reforçar um detalhe importante. Entendidos dessa maneira, fim e bem se colocam como coisas distintas para a ação dos agentes intelectuais, principalmente no caso dos seres humanos. No caso dos agentes naturais, fim e bem coincidem porque sua ação decorre de um movimento natural. Ao contrário, no caso dos agentes intelectuais, a correspondência entre fim e bem decorre do pensamento reflexivo e da vontade. Assim, o bem dos agentes intelectuais é resultado de livre escolha, podendo se estender a todos os entes – o furto, o sequestro e o assassinato podem ser considerados bens desejados, assim como alimentar os famintos, tratar os doentes e alfabetizar as crianças, dependendo de todos os condicionantes que envolvem a ação do agente intelectual.

<sup>127</sup> “Sed omne agens per intellectum tendit ad aliquid secundum quod accipit illud sub ratione boni, sicut ex superioribus patet. Si ergo illud non sit bonum, sed malum, hoc erit praeter intentionem. Agens igitur per intellectum non operatur malum nisi praeter intentionem. Cum igitur tendere ad bonum sit commune agenti per intellectum et per naturam, malum non consequitur ex intentione alicuius agentis nisi praeter intentionem”.

comunidade sob sua responsabilidade. Portanto, o mal se constituía como um conteúdo sobre o qual era necessário aprender mais, principalmente quando se considerava o conceito de bem tal como o teólogo dominicano o concebia<sup>128</sup>.

A importância de o frade conhecer a natureza do bem e do mal, particularmente do bem e do mal moral, fica mais evidente nos próximos capítulos, nos quais Tomás de Aquino se dedica a tratar do mal em relação ao ato moral. Assim, no capítulo 10, o autor afirma que as ações morais têm quatro princípios essenciais, procurando provar que a raiz e a origem do vício moral estão na vontade, dado que não existe uma essência no mal. O primeiro princípio é a coisa apreendida, isto é, as formas inteligíveis; o segundo é a potência apreensiva, pela qual depreendemos das coisas as formas inteligíveis e as julgamos em boas ou más; o terceiro é a vontade, pela qual desejamos ou afastamos as coisas que julgamos boas ou más; e o quarto princípio é a força motora pela qual executamos o que ordena a razão (cf. TOMÁS DE AQUINO, SCG, L. III, cap. 10).

Em seguida, o teólogo avalia em quais desses princípios pode estar presente o vício moral. Em relação ao primeiro, que é a forma inteligível apreendida pelo intelecto, ele afirma que não pode haver vício moral nela por causa de sua natureza ativa em relação à passividade da potência intelectual – é da natureza da potência apreensiva apreender toda e qualquer forma inteligível, independentemente do juízo que se possa fazer dela no futuro. O segundo princípio, que é o ato da potência apreensiva, também não pode conter vício moral, porque se ela falha, ou desculpa o vício, ou o diminui, assim como o faz com a virtude moral. Além disso, a fraqueza e a ignorância, dois estados que tornam a apreensão intelectual prejudicada – ou nula, no caso da ignorância –, não podem causar vício moral, visto que este só pode ser considerado como tal se for consciente, e um ato consciente pressupõe conhecimento e julgamento. Essas reflexões fazem com que o autor conclua que “[...] o vício moral se acha apenas no ato de vontade em primeiro lugar e

---

<sup>128</sup> Acreditamos que seja importante pontuar que um dos principais adversários de Tomás de Aquino em relação a essa questão do mal é o pensamento maniqueísta. Por isso, o autor se esforça para provar que o mal não existe essencialmente e que os homens agem mal porque entendem que o que estão fazendo é um bem, ainda que seja algo ruim para ele e para os outros. Até porque a doutrina maniqueísta não é compatível com a doutrina da salvação pregada pelo cristianismo, como já havia provado Agostinho de Hipona no crepúsculo da antiguidade e no amanhecer da Idade Média. (cf. AGOSTINHO, Santo. **Confissões; De Magistro**. São Paulo: Abril Cultura, 1980). Tomás de Aquino acompanhará as posições de Agostinho nessas reflexões sobre o mal, colocando em xeque a essencialidade do mal pregada pelos maniqueístas.

principalmente; também racionalmente por isso o ato se diz moral, porque é voluntário<sup>129</sup> (TOMÁS DE AQUINO, SCG, L. III, cap. 10). É nessa perspectiva que ele afirma ser necessário buscar na vontade a raiz e a origem do pecado moral, pois uma ação só pode ser considerada virtuosa ou viciosa do ponto de vista moral se for voluntária.

Outra questão discutida por Tomás de Aquino, e que pode ser considerada como fazendo parte do *corpus* para a formação do educador sábio, é se o mal habitual pode suprimir por completo a bondade de determinado ser. Para responde-la, o autor parte de uma constatação importante acerca do intelecto e da vontade. Com efeito, o intelecto e a vontade são, em certo sentido, ilimitados, pois não pode haver limite para a inteligência, nem para a volição. Podemos conhecer tudo e qualquer coisa, assim como podemos desejar tudo e qualquer coisa, e desejar-las indefinidamente. Ele dá o exemplo do ladrão: um ladrão pode querer roubar mais de uma vez, e pode querer roubar indefinidamente até o fim da vida, o que o tornaria uma pessoa habituada a roubar.

Entretanto, mesmo que um vício habitual possa diminuir a disposição para o bem e afastar cada vez mais uma pessoa da virtude, não pode destruir por completo essa disposição<sup>130</sup> (cf. TOMÁS DE AQUINO, SCG, L. III, cap. 12). Acreditar que a possibilidade da virtude pode desaparecer é desacreditar na possibilidade da redenção que, de acordo com os preceitos cristãos, está na base do processo de retorno para junto do criador. Assim, há razões suficientes para acreditar que o autor considerava esse tema importante para a formação do frade pregador, notadamente no campo da ética.

A partir dessas reflexões iniciais sobre o bem e o mal, Tomás de Aquino passa a tratar de assuntos que nos permitem uma síntese. Até o momento, percebemos que, na perspectiva do teólogo dominicano, toda ação implica um fim e todo fim é entendido sob a razão de bem. Além disso, o mal é praticado acidentalmente, isto é, não há essência no mal, o que significa que o agente não pode praticar o mal intencionalmente. A intenção do agente é, sempre, alcançar um determinado fim apreendido como um bem desejado. Contudo, podemos questionar se há limites na concepção dos fins e bens a serem

---

<sup>129</sup> "Relinquitur igitur quod morale vitium in solo actu voluntatis primo et principaliter inveniatur: et rationabiliter etiam ex hoc actus moralis dicatur, quia voluntarius est".

<sup>130</sup> O debate acerca da sindérese, ao qual já aludimos em outras oportunidades, ajuda a esclarecer essa impossibilidade de o hábito de vício eliminar a bondade e, por conseguinte, a possibilidade de tornar-se virtuoso.

perseguidos, bem como se há, entre os bens possíveis, uma hierarquia que os separa em bens menores e bens maiores. Esses e outros questionamentos são respondidos por Tomás de Aquino do capítulo 16 ao capítulo 25.

Depois de concluir, no capítulo 16, que o fim de todas as coisas é o bem, na medida em que todas as coisas dirigem-se ou são dirigidas para a realização de suas potencialidades, o autor demonstra, no capítulo 17, que todas as coisas têm um fim em comum, isto é, todas as coisas se ordenam para Deus como para seu último fim. Para prova-lo, recorre principalmente a Aristóteles e afirma que as coisas se dão dessa maneira, dentre outros motivos, porque o sumo bem, que é Deus, é causa de todos os outros bens e, também, porque o bem particular se ordena para o bem-comum – e não há bem mais ‘comum’, por assim dizer, do que o próprio Deus, ou o conhecimento de Deus, como se verá adiante (cf. TOMÁS DE AQUINO, SCG, L. III, cap. 17)

Essas reflexões são importantes, do nosso ponto de vista, porque demonstram a ótica tomasiana em relação ao compromisso exigido do frade pregador com o desenvolvimento da cristandade. O autor adverte, citando a *Ética* de Aristóteles, que o bem da parte se ordena para o bem do todo, justamente porque o ser da parte depende do ser do todo. A parte é, sempre, parte de uma totalidade. Assim, o bem do indivíduo só pode ser garantido através do bem da sociedade na qual está inserido, e o bem de ambos só pode ser garantido em função do sumo bem, que é Deus (cf. TOMÁS DE AQUINO, SCG, L. III, cap. 17). Portanto, entende-se que o frade pregador precisava encontrar no sumo bem e no bem da sociedade as razões de seu trabalho junto daqueles que ouvem suas lições e exortações – o mesmo valia, por analogia, para o mestre da Universidade. Acreditamos que essa é mais uma diretriz para a formação do educador sábio na perspectiva de Tomás de Aquino.

Nesse sentido, o autor segue nas considerações a respeito do bem e do fim afirmando que todas as coisas criadas inclinam-se para o bem, na medida em que buscam semelhanças com o sumo bem. Sobre esse assunto, consideramos particularmente importante o conteúdo do capítulo 25, no qual o teólogo dominicano demonstra que o fim último de toda a substância intelectual é conhecer a Deus.

Em primeiro lugar, ele afirma que dentre todas as criaturas, as substâncias intelectuais são as que podem atingir a Deus de maneira especial,

por meio da operação que lhes é própria: o conhecimento. Isso se dá porque conhecer, ao menos minimamente, a substância divina é atingi-la de algum modo (cf. TOMÁS DE AQUINO, SCG, L. III, cap. 25). E conhecer a Deus pelo intelecto aparece, aqui, como o fim último do homem e, portanto, o sentido absoluto de ‘felicidade’:

Mas é manifestamente claro que o fim de qualquer substância intelectual, mesmo inferior, é conhecer a Deus. Com efeito, foi mostrado que o último fim de todos os entes, ao qual tendem, é Deus. Ora, o intelecto humano, embora seja ínfimo na ordem das substâncias intelectuais, é, porém, superior a todas as coisas carentes de intelecto. Como, pois, não é próprio de uma substância mais nobre ter um fim menos elevado, o fim do intelecto humano será então o próprio Deus. Cada ser inteligente alcança seu fim último pelo que conhece, como foi mostrado. Conhecendo, pois, atinte o intelecto humano a Deus, como ao fim.<sup>131</sup> (TOMÁS DE AQUINO, SCG, L. III, cap. 25).

Contudo, é preciso que se faça uma distinção importante. As substâncias intelectuais são, na perspectiva de Tomás de Aquino, toda substância dotada de intelecto e existem algumas que são mais ‘perfeitas’ do que outras. A alma humana é uma das substâncias intelectuais existentes – a mais inferior dentre elas. Não obstante a alma humana ser a menor das substâncias intelectuais, ela é superior a todas as outras substâncias destituídas de intelecto, tornando o homem a criatura terrena que mais pode se aproximar de Deus.

O fato de a alma humana estar na parte de baixo da hierarquia das substâncias intelectuais implica, segundo o autor, uma questão importante. Para o homem, o caminho para conhecer a Deus é mais longo e mais penoso do que o caminho de outras substâncias intelectuais, como os anjos. Para explicar o caminho e a dificuldade que o envolve, ele parte tanto da filosofia aristotélica quanto da Sagrada Escritura. Primeiro, dedica-se a apresentar de que modo as ciências desenvolvidas pelos homens o conduzem para o conhecimento divino:

---

<sup>131</sup> “Sed manifeste apparet quod finis cuiuslibet substantiae intellectualis, etiam infimae, est intelligere Deum. Ostensum est enim supra quod omnium entium ultimus finis in quem tendunt, est Deus. Intellectus autem humanus, etsi sit infimus in ordine intellectualium substantiarum, est tamen superior omnibus intellectu carentibus. Cum ergo nobilioris substantiae non sit ignobilior finis, erit etiam intellectus humani finis ipse Deus. Unumquodque autem intelligens consequitur suum finem ultimum per hoc quod ipsum intelligit, ut ostensum est. Intelligendo igitur pertingit intellectus humanus ad Deum sicut ad finem”.

Portanto, as artes práticas se ordenam às especulativas, e semelhantemente toda operação humana à especulação do intelecto, como ao fim. Ora, em todas as ciências e artes ordenadas, parece pertencer o último fim àquela, que é preceptiva e arquetônica das outras, como a arte governativa, à qual pertence o fim do navio, que é o uso d'Ele, e é arquetônica e preceptiva com respeito à fabricação de navios. Desse modo, porém, se comporta a filosofia primeira com relação às outras ciências especulativas, pois dela todas as outras dependem, como dela recebendo seus princípios, e direção contra os que negam os princípios, e a mesma filosofia primeira se ordena toda ao conhecimento de Deus como ao fim último, Donde, também se chama *ciência divina*. O conhecimento divino é, pois, o fim último de todo o conhecimento e operações humanos.<sup>132</sup> (TOMÁS DE AQUINO, SCG, L. III, cap. 25).

De acordo com Tomás de Aquino, as ciências se orientam da seguinte maneira: do exterior para o interior; da prática para a especulação; das ciências dirigidas para as ciências diretivas. O caminho trilhado pelo conhecimento humano, então, está ordenado para o conhecimento divino. É nesse sentido que se pode dizer que o homem se aproxima da salvação na medida em que conhece, em que se desenvolve intelectualmente na direção da 'filosofia primeira' e, a partir disso, pode fazer boas escolhas.

Depois disso, o teólogo dominicano apresenta outra razão para defender que o conhecimento de Deus é a felicidade do homem, agora a partir da subordinação das potências humanas ao intelecto em função de seu fim último. Nesse sentido, o intelecto é o princípio essencial de toda ação do indivíduo e precede o apetite. O apetite mediado pelo intelecto, chamado pelo autor de apetite intelectual, ou vontade, precede os apetites sensitivos que implicam o irascível e o concupiscível. Desse modo, não podemos seguir o concupiscível se não houver império da vontade, fazendo com que o fim do intelecto seja, também, o fim de todo composto humano. Observa-se, enfim, que há, na perspectiva tomasiana, uma hierarquia entre os princípios do ato humano,

---

<sup>132</sup> "Ordinantur igitur artes practicae ad speculativas, et similiter omnis humana operatio ad speculationem intellectus, sicut ad finem. In omnibus autem scientiis et artibus ordinatis ad illam videtur pertinere ultimus finis quae est praeceptiva et architectonica aliarum: sicut ars gubernatoria, ad quam pertinet finis navis, qui est usus ipsius, est architectonica et praeceptiva respectu navisfactivae. Hoc autem modo se habet philosophia prima ad alias scientias speculativas, nam ab ipsa omnes aliae dependent, utpote ab ipsa accipientes sua principia, et directionem contra negantes principia: ipsaque prima philosophia tota ordinatur ad Dei cognitionem sicut ad ultimum finem, unde et scientia divina nominatur. Est ergo cognitio divina finis ultimus omnis humanae cognitionis et operationis".



considerando o planejamento da ação<sup>133</sup>: primeiro, o intelecto; segundo, a vontade; terceiro, os sentidos; e, por último, a ação em si, a materialização da intenção.

Assim, se o intelecto se constitui como a principal dentre as potências humanas, Tomás de Aquino conclui que o fim último do homem é o conhecimento da verdade, que só é possível por meio do intelecto. Contudo, como há muitas coisas que são verdadeiras, convém que se chegue a uma 'primeira verdade' que seja suficiente em si, que não necessite de nenhuma outra verdade para se tornar acessível. Essa 'primeira verdade' seria, necessariamente, Deus. Desse modo, o autor prova que o fim último do homem é Deus, ou o conhecimento de Deus, identificando-o com a 'primeira verdade', fim último do intelecto humano.

Depois de ter estabelecido que conhecer a Deus é o fim último e a felicidade do homem, Tomás de Aquino apresenta as razões pelas quais determinados bens não são suficientes para a felicidade do homem. Entre os capítulos 27 e 36, o autor demonstra porque os deleites da carne, as honras, a glória, as riquezas, o poder mundano, os bens corpóreos, a parte sensitiva, os atos das virtudes morais, o ato da prudência e a atividade artística não fazem o homem plenamente feliz.

A respeito dos deleites da carne, o autor afirma que eles não podem ser a felicidade do homem porque só são bons se forem moderados, isto é, eles não são bons em si mesmos. Com isso, segundo o teólogo, refuta-se os argumentos dos epicuristas e dos cerintianos, bem como as 'fábulas' dos judeus e dos sarracenos, pelos quais procuravam defender a ideia de que os deleites da carne, de uma maneira ou de outra, seriam a recompensa final pelas ações virtuosas (cf. TOMÁS DE AQUINO, *SCG*, L. III, cap. 27).

Da mesma maneira, as honras recebidas não podem ser a felicidade do homem porque não decorrem, a rigor, de nossas ações. Tomás de Aquino esclarece que a felicidade não pode ser dada ao homem por outro homem,

---

<sup>133</sup> Essa informação é importante porque, em outros aspectos, essa hierarquia é diferente. No *De Magistro* (2004), Tomás de Aquino acompanha a concepção de aprendizagem formulada por Aristóteles e afirma que o conhecimento começa com os sentidos. Na Primeira Seção da Segunda Parte da *Suma Teológica*, na qual o teólogo discute o ato humano, procura-se, a todo momento, distinguir a ação do homem segundo o planejamento e segundo a execução. Se no planejamento da ação parte do intelecto, na execução o princípio é o apetite – às vezes o intelectivo, às vezes o sensitivo. E na complexidade dos apetites humanos, localizam-se as paixões da alma, os verdadeiros motores de nossas ações (cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, q. 6-48).

mas sim partir do próprio indivíduo, de sua ‘operação perfeitíssima’. Outro argumento relevante apresentado pelo autor é que “[...] Ser digno de honra não pode estar senão nos bons. Ora, os maus podem também ser honrados. É melhor, portanto, tornar-se digno de honra do que ser honrado. A honra não é, portanto, o sumo bem do homem”<sup>134</sup> (TOMÁS DE AQUINO, SCG, L. III, cap. 28).

Se a honra não é o sumo bem do homem, nem tampouco a glória, que é justamente perseguida para se alcançar honrarias. Assim, sobre a glória não ser a felicidade do homem, Tomás de Aquino afirma que ser conhecido pelos outros, que é o significado de ‘glória’, é menos importante do que conhecer: “[...] Conhecer é mais nobre que ser conhecido, pois só conhecem as coisas mais nobres, e as ínfimas são conhecidas. Não pode, portanto, o sumo bem do homem ser a glória, que consiste em que alguém seja conhecido”<sup>135</sup> (TOMÁS DE AQUINO, SCG, L. III, cap. 29).

Esses dois bens mundanos, as honras e a glória, são particularmente importantes. Acreditamos que aqui há dois ensinamentos de Tomás de Aquino para o educador sábio do século XIII. O primeiro, de cunho doutrinal, consiste em ensinar os valores cristãos, segundo os quais não se deve preterir do conhecimento de Deus em favor de reconhecimento público e de fama. O segundo, de cunho ético, visa prevenir os frades dominicanos da vaidade, pois assumir a posição de educador, daquele que ensina, é assumir uma posição de poder. Conhecer e não conhecer são duas condições que colocam mestre e aluno em posições distintas, nas quais o primeiro deve direcionar o segundo no caminho que leva da ignorância ao aprendizado. Assim, não deve ser pelas honras e pela glória que um mestre deve ensinar, pois esses bens não são a finalidade real de suas ações.

Essas lições do teólogo dominicano sintetizam uma realidade do século XIII apresentada por Chenu (1967) em *Santo Tomás de Aquino e a Teologia* e a qual já aludimos. Segundo ele, as Ordens mendicantes, desde sua origem, passaram a ocupar um espaço deixado pelas ordens tradicionais, como a dos beneditinos, que se afastaram dos fiéis e já não respondiam os anseios destes.

---

<sup>134</sup> “Esse dignum honore non potest nisi bonis inesse. Honorari autem possunt etiam mali. Melius est igitur fieri honore dignum quam honorari. Non est igitur honor summum hominis bonum”.

<sup>135</sup> “Cognoscere nobilius est quam cognosci: non enim cognoscunt nisi quae sunt nobiliora in rebus; cognoscuntur autem infima. Non potest igitur summum hominis bonum esse gloria, quae consistit in hoc quod aliquis cognoscatur”.

Isso acontecia, segundo o autor, porque essas ordens tradicionais estariam mais preocupadas consigo mesmas, com honras, glória e riquezas, do que com seu ofício junto ao povo sob sua responsabilidade. Portanto, acreditamos que as reflexões apresentadas acima também se orientam para essa realidade, isto é, para a instrução dos frades que estavam lidando mais proximamente com os fiéis, com a sociedade cristã ocidental.

O próximo bem que Tomás de Aquino analisa é a riqueza. Aliás, a riqueza é apontada por Chenu (1967) como um dos bens que afastava parte dos eclesiásticos de suas funções primordiais<sup>136</sup>. Assim, o teólogo dominicano destaca vários motivos que fazem da riqueza um bem insuficiente para a felicidade do homem, dos quais destacaremos dois. Em primeiro lugar, a riqueza não satisfaz o homem por completo porque não é um bem desejado em si mesmo, mas sim em função de outra coisa. A riqueza é um bem na medida em que a usamos “ [...] para o sustento do corpo, ou para outra coisa semelhante<sup>137</sup> (TOMÁS DE AQUINO, SCG, L. III, cap. 30). Em segundo lugar, a riqueza é um bem volátil, cujo benefício pode ser ameaçado por um sem-número de mudanças, podendo até pertencer a quem seja mau. Com efeito, um bem que possa fazer o homem feliz não pode ser instável dessa maneira.

Consideramos as duas razões acima porque elas nos colocam diante de uma questão importante, que é a da necessidade. Podemos observar que Tomás de Aquino não condena a riqueza, como sugere uma leitura aligeirada dos princípios cristãos segundo a qual o despojamento dos bens materiais seria um dos únicos caminhos de purificação. Ele afirma bem claramente que a riqueza não é suficiente para a felicidade do homem, mas é fundamental para garantir a existência. O problema que se coloca, nessa argumentação, é que espécie de existência o autor preconiza.

---

<sup>136</sup> Evidentemente, precisamos de uma visão total dos acontecimentos para fazermos um estudo histórico, mas acreditamos que Tomás de Aquino antecipa, por assim dizer, grandes razões que levariam ao movimento da reforma protestante. Se analisarmos as teses de Lutero, perceberemos que as honras, a glória e a riqueza são três aspectos do comportamento da Igreja do século XVI duramente criticados pelo monge agostiniano que, mais tarde, se tornou patrono do protestantismo. A relação entre a obra de Tomás de Aquino e a de Martinho Lutero não é objeto dessa tese, mas não podemos deixar de apontar que já no século XIII, seja com Tomás de Aquino, seja com outros pensadores, mendicantes ou não, se ensinava aos membros do clero que desviar-se da ação apostólica e educativa da Igreja por causa de bens considerados mundanos era ruim para toda a cristandade. Portanto, não se pode dizer que a reforma protestante seja um acontecimento revolucionário, que surgiu de repente na cabeça e nas ações de um único homem. Essa perspectiva reforça a importância de uma abordagem de longa duração em História e em História da Educação.

<sup>137</sup> “[...] vel ad corporis sustentationem, vel ad aliquid huiusmodi”.

Esse problema, assim como muitos outros que a obra de Tomás de Aquino suscita, deve ser pensado à luz da historiografia. Historiadores como Guizot (2005), Thierry (2005), Febvre (2004), Le Goff (2005; 2006; 2008; 2010), Verger (2006) e Oliveira (2012) ressaltam a importância do renascimento urbano e comercial como um fato fundamental para entender a sociedade ocidental do século XIII. A cidade, inclusive, é caracterizada por Tomás de Aquino como a ‘comunidade perfeita’, pois é mais benéfica ao homem em relação a outras formas de organização social, na medida em que pode garantir com mais eficácia as trocas entre os diferentes sujeitos – trocas de produtos, mas também de ideias, de palavras.

Assim, a cidade como espaço de sociabilidade e de desenvolvimento humano se configura, por assim dizer, como o *locus* de onde parte o discurso de Tomás de Aquino. Suas reflexões acerca da riqueza correspondem às novas formas de lidar com o dinheiro e com a opulência que emergiram da ambiência urbana. Portanto, na perspectiva tomasiana não pode haver salvação na busca cega da riqueza, nem tampouco na miséria, e o valor dos bens materiais devem ser medidos de acordo com o que é feito deles<sup>138</sup>.

Considerando que os destinatários da *Suma Contra os Gentios* são outros frades, que assumiriam a responsabilidade de ensinar em toda a cristandade, e que as cidades já se constituíam como os principais espaços de formação humana da civilização cristã ocidental do século XIII, é compreensível que o teólogo dominicano assumira uma postura equilibrada e prudente diante da questão da riqueza. De um lado, para agregar às suas lições as mudanças que estavam ocorrendo e, de outro, para estabelecer uma postura ética diante dessas transformações, fazendo com que seus alunos, futuros educadores, ensinassem aos fiéis o real valor da riqueza.

Depois de tratar da riqueza, Tomás de Aquino passa a abordar o poder mundano como princípio falso de felicidade humana. A concepção que o autor

---

<sup>138</sup> É possível, inclusive, fazer uma reflexão a respeito do uso de bens públicos a partir do paradigma tomasiano sobre a riqueza. Se um determinado bem é público, então seu uso deve gerar benefícios públicos. A equação é bastante simples, na verdade. Contudo, a esse paradigma se junta outro, sobre a natureza humana. Tomás de Aquino afirma, nas *Questões* sobre o amor presentes na primeira seção da segunda parte da *Suma Teológica*, que o homem é movido pelo amor e a primeira coisa que ele ama é ele mesmo. Portanto, distinguir o público do privado é penoso para nós, que precisamos ‘inverter’ a ordem natural de nossas paixões. Essa inversão só é possível mediante esforço e formação intelectual e ética, que nos colocam em condições de refletir sobre o espaço que nós ocupamos e o espaço do outro que deve ser respeitado. Todas essas questões adquirem uma dimensão mais complexa quando se trata da formação do governante, cujos detalhes podem ser conferidos numa obra que Tomás de Aquino não chegou a terminar, que é a *Carta sobre o governo dos príncipes ao rei de Chipre*.

tem do poder é semelhante à que assume diante da riqueza, considerando-o instável e passível de ser mau empregado:

Ademais. Aquilo de que alguém pode usar tanto de forma boa quanto má, não pode ser o sumo bem do homem, pois é melhor aquilo que não pode ser usado mal. Ora, do poder alguém pode usar bem ou mal, *pois os poderes da razão são para coisas opostas*. O poder, portanto, não é o sumo bem do homem.<sup>139</sup> (TOMÁS DE AQUINO, SCG, L. III, cap. 31).

Desse modo, podemos observar que o teólogo reitera a necessidade de o bem suficiente para a felicidade humana ser totalmente bom para afirmar que o poder mundano, ao contrário do que possa pensar um tirano, não pode trazer satisfação real para o homem. Além disso, a passagem acima suscita uma reflexão importante, que é a possibilidade de a potência racional direcionar-se para coisas opostas. Deduz-se, daí, que o poder resulta da atualização de nossas potências racionais, de modo que seu exercício é resultado das escolhas do sujeito que o detém. Nenhum poder bem exercido é, todo ele, obra do acaso, assim como nenhum poder mal exercido é unicamente culpa de má-sorte.

Os dois capítulos subsequentes, o 32 e o 33, abordam temas correlatos. São destinados a provar que a felicidade não está nem nos bens corpóreos, nem na parte sensitiva, por três razões principais.

Primeiro, os bens corpóreos e os sentidos são comuns aos homens e aos animais, mas a felicidade é própria do homem. Logo, se a felicidade consistisse nos bens corpóreos e nos sentidos, os outros animais também seriam felizes.

Segundo, há, na perspectiva tomasiana, certa hierarquia entre as partes que compõem o homem, de modo que a alma intelectiva é mais importante que o corpo, mesmo não sendo possível haver homem sem corpo, ou homem sem alma. Por isso, não é possível que a felicidade do homem dependa de suas partes inferiores.

Enfim, em terceiro lugar, se os bens corpóreos e os sentidos são menos relevantes do que a alma intelectiva, o conhecimento e o deleite oriundos deles

---

<sup>139</sup> “Amplius. Illud quo quis potest et bene et male uti, non potest esse summum hominis bonum: melius enim est quo nullus male uti potest. Potentia autem aliquis bene et male uti potest: nam potestates racionales ad opposita sunt. Non est igitur potestas humana summum hominis bonum”.

também é menor em relação ao conhecimento e o deleite originário do conhecimento intelectual. Portanto, não é possível que a felicidade do homem esteja nos bens corpóreos e nos sentidos porque eles servem ao intelecto, que é a potência pela qual podemos encontrar, segundo Tomás de Aquino, a felicidade.

Para encerrar o debate sobre o que não é a felicidade do homem, o teólogo dedica-se, nos capítulos 34, 35 e 36, a provar que a felicidade do homem não consiste nas virtudes morais, no ato da prudência e na atividade artística. As reflexões sobre esses três aspectos são particularmente interessantes, já que se supõe que determinadas ações morais e a prudência são elementos essenciais para ser uma boa pessoa, condição capaz de nos tornar pessoas felizes. No entanto, a intenção de Tomás de Aquino é demonstrar em que consiste a verdadeira felicidade, capaz de saciar por completo a vontade humana e que, nesse sentido, equivale ao fim último, ao sumo bem<sup>140</sup>.

Se a felicidade corresponde, na concepção dele, ao fim último do homem, então as ações morais não podem ser o reduto da felicidade, pois elas não são fins e, sim, meios para se atingir outras coisas:

Com efeito, a felicidade humana, se é a última, não é ordenável a um fim ulterior. Ora, todas as operações morais são ordenáveis a alguma outra coisa. O que se evidencia das que são as principais entre elas. Com efeito, as operações da fortaleza que estão nas atividades bélicas, ordenam-se à vitória e à paz, *pois seria estulto o guerrear por si mesmo*. Semelhantemente, as operações da justiça se ordenam a conservar a paz entre os homens, de modo que cada um possua em repouso o que é seu. E semelhantemente se evidencia em todas as outras. Portanto, a felicidade última do homem não está nas operações morais.<sup>141</sup> (TOMÁS DE AQUINO, SCG, L. III, cap. 34).

---

<sup>140</sup> Como já ressaltamos anteriormente, é evidente que o sumo bem, na obra tomasiana, é o próprio Deus. Não poderia ser diferente. Entretanto, o teólogo se dedica a demonstrar racionalmente porque Deus é o sumo bem do homem, apresentando as razões pelas quais determinados bens menores não são suficientes para satisfazer a humanidade. Portanto, para ele, afirmar determinada verdade não era o bastante, sendo necessário, também, refutar certos erros que poderiam, na visão dele, induzir a uma falsa compreensão do mundo e da sociedade. E isso deveria ser feito publicamente, em debate franco. Não é à toa que essas questões aparecem claramente em suas obras.

<sup>141</sup> "Felicitas enim humana non est ad ulteriorem finem ordinabilis, si sit ultima. Omnes autem operationes morales sunt ordinabiles ad aliquod aliud. Quod patet ex his quae inter eas sunt praecipuae. Operationes enim fortitudinis quae sunt in rebus bellicis, ordinantur ad victoriam et ad pacem: stultum enim esset propter se tantum bellare. Similiter operationes iustitiae ordinantur ad pacem inter homines servandam, per hoc quod unusquisque quiete quod suum est possidet. Et similiter patet in omnibus aliis. Non est igitur in operationibus moralibus ultima hominis felicitas".

Além disso, Tomás de Aquino demonstra que o homem é feliz na medida em que se assemelha a Deus, coisa que as ações morais não podem fazer pelo homem. Com efeito, as ações morais existem porque a complexidade do ato humano implica uma série de elementos e de processos, partindo do conhecimento sensitivo, passado pelo conhecimento intelectual, pelos primeiros princípios intelectuais, pela sindérese, pela consciência, pela deliberação, pela eleição, pelo uso, pelas paixões etc., até chegar na manifestação externa do ato, na mudança que operamos na realidade em que vivemos. No meio do caminho, podemos tomar vários rumos diversos que resultarão em diferentes consequências. Portanto, a ação do homem pode ser moralmente qualificada a partir dessa complexidade, bem como a partir da sociedade em que vive. Não é exatamente esse conjunto referente à ação moral que nos torna semelhantes a Deus, pois Ele não é suscetível às paixões ou outras coisas do gênero que precisem de moderação para não incorrer em erro.

Motivos semelhantes fazem com que Tomás de Aquino afirme, também, que a felicidade do homem não consiste no ato da prudência, nem na atividade artística. A prudência, caracterizada pelo teólogo dominicano como a virtude que “[...] faz com que o homem se comporte bem naquelas coisas que são para a escolha do fim”<sup>142</sup> (TOMÁS DE AQUINO, SCG, L. III, cap. 35), faz parte daqueles elementos que se ordenam para o fim, assim como as ações morais, a riqueza, os bens corpóreos etc.

Portanto, ser prudente não é garantia de alcançar a felicidade, ainda que ser prudente seja condição para nos conduzirmos para o fim. Da mesma maneira, a atividade artística se ordena para o fim, e não constitui, ela mesma, um fim. A finalidade da atividade artística, entendida pelo autor como ‘conhecimento prático’, é prover artigos que possam ser utilizados pelo homem, tanto para suas necessidades, como para seu deleite: “Os artefatos são os fins das operações da arte. Eles não podem ser o fim último da vida humana, porque, antes, nós é que somos fins de todos os artefatos, pois todos se fazem em vista ao homem”<sup>143</sup> (TOMÁS DE AQUINO, SCG, L. III, cap. 36).

---

<sup>142</sup> “[...] tum etiam quia prudentia facit hominem bene se habere in his quae sunt ad finem eligenda”.

<sup>143</sup> “Praeterea. Operationum artis fines sunt artificialiata. Quae non possunt esse ultimus finis humanae vitae: cum magis nos sumus fines omnium artificialium; omnia enim propter hominis usum fiunt”.

Depois de apresentar em que a felicidade não consiste, o teólogo dominicano apresenta as razões pelas quais a contemplação de Deus pode ser considerada a felicidade última do homem. Ele faz essas considerações no capítulo 37 e, nos capítulos subsequentes (cap. 38, 39 e 40), dedica-se a provar que não é qualquer conhecimento de Deus que leva à sua contemplação e, por conseguinte, à felicidade plena. Tomás de Aquino afirma, por exemplo, que o conhecimento de Deus pela fé é insuficiente para a felicidade. Assim, para verificar que a felicidade do homem consiste na contemplação de Deus, o autor analisa, primeiro, como isso se torna possível:

Se, pois, a felicidade última do homem não consiste nas coisas exteriores, que se dizem bens da fortuna, nem em bens do corpo, nem em bens da alma quanto à parte sensitiva, nem quanto à intelectual segundo o ato das virtudes morais, nem as virtudes intelectuais que pertencem à ação, ou seja, a arte e a prudência, resta que a felicidade última do homem está na contemplação da verdade.

Com efeito, só essa operação do homem lhe é própria, e nela não participa, de modo algum, nenhum dos outros animais. Ela também em nada se ordena a outra coisa como ao fim, porque a contemplação da verdade é procurada em vista de si mesma. Por essa operação também o homem se une, por semelhança, aos entes superiores, porque só ela, entre as operações humanas, está em Deus e nas substâncias separadas. Também por essa operação eleva-se aos entes superiores, conhecendo-os de algum modo. Com essa operação o homem é mais suficiente em si mesmo, enquanto para ela pouco necessita do auxílio das coisas exteriores.

Também para essa operação todas as outras operações humanas parecem ordenar-se, como ao fim. Com efeito, requer-se para a perfeição da contemplação a incolumidade do corpo, à qual se ordena todos os utensílios que são necessários à vida. Requer-se também o repouso das perturbações das paixões, ao qual se chega pelas virtudes morais e pela prudência, e o repouso das perturbações exteriores, ao qual se ordena todo o regime da vida civil. De modo que, assim, se são retamente considerados, todos os ofícios humanos parecem servir à verdade da contemplação.<sup>144</sup> (TOMÁS DE AQUINO, SCG, L. III, cap. 37).

---

<sup>144</sup> "Si igitur ultima felicitas hominis non consistit in exterioribus, quae dicuntur bona fortunae; neque in bonis corporis; neque in bonis animae quantum ad sensitivam partem; neque quantum ad intellectivam secundum actum moralium virtutum; neque secundum intellectuales quae ad actionem pertinent, scilicet artem et prudentiam: relinquatur quod ultima hominis felicitas sit in contemplatione veritatis.

Haec enim sola operatio hominis est sibi propria; et in ea nullo modo aliquod aliorum animalium communicat. Haec etiam ad nihil aliud ordinatur sicut ad finem: cum contemplatio veritatis propter seipsam quaeratur.

Per hanc etiam operationem homo suis superioribus coniungitur per similitudinem: quia haec tantum de operationibus humanis in Deo et in substantiis separatis est. Hac etiam operatione ad illa superiora contingit, cognoscendo ipsa quocumque modo. Ad hanc etiam operationem sibi homo magis est sufficiens: utpote ad eam in parum auxilio exteriorum rerum egens.



A passagem acima é extensa, mas nos auxilia bastante na análise da perspectiva tomasiana sobre o tema da felicidade. Em primeiro lugar, consideramos relevante o fato de o autor retomar os assuntos discutidos nos capítulos anteriores para demonstrar que concebe o homem numa perspectiva de totalidade, de modo que não poderia ter uma perspectiva diferente em relação a sua felicidade. Embora as honras, a glória, as riquezas, os bens corpóreos, os sentidos, as ações morais, a prudência e a arte não sejam, de fato, suficientes para garantir a felicidade da humanidade, esses elementos que fazem parte da vida contribuem, cada um à sua maneira, para o que é realmente importante, para o que é eminentemente humano: a contemplação da verdade.

Além disso, observamos o cuidado de Tomás de Aquino em apresentar os motivos pelos quais considera a contemplação da verdade a verdadeira felicidade do homem. Acreditamos que esse cuidado deriva de seu compromisso em demonstrar aos seus interlocutores a relevância dessas reflexões. Considerando que os leitores dele são frades em formação, detalhar didaticamente os argumentos pelos quais se prova que a contemplação da verdade é a felicidade do homem é importante tanto para convence-los disso, como para ensina-los a como convencer aqueles que deveriam ensinar depois de formados. Enfim, ao final desse capítulo 37, ele afirma que a contemplação da verdade redundando na contemplação de Deus, na medida em que a verdade principal é, na verdade, o próprio Deus: “Disso também se evidencia por via de indução o que por razões foi provado, que a felicidade última do homem não consiste senão na contemplação de Deus”<sup>145</sup> (TOMÁS DE AQUINO, SCG, L. III, cap. 37).

Contudo, não é qualquer conhecimento a respeito de Deus que é considerado por Tomás de Aquino como verdadeiro, ou como espelho da verdade. No capítulo 38, o autor adverte os frades a respeito de algumas maneiras de se conhecer a Deus que são consideradas, segundo ele, ‘comuns’

---

Ad hanc etiam omnes aliae humanae operationes ordinari videntur sicut ad finem. Ad perfectionem enim contemplationis requiritur incolumitas corporis, ad quam ordinantur artificialia omnia quae sunt necessaria ad vitam. Requiritur etiam quies a perturbationibus passionum, ad quam pervenitur per virtutes morales et per prudentiam; et quies ab exterioribus perturbationibus, ad quam ordinatur totum regimen vitae civilis. Ut sic, si recte considerentur, omnia humana officia servire videantur contemplantibus veritatem”.

<sup>145</sup> “Ex quo etiam patet inductionis via quod supra rationibus est probatum, quod ultima felicitas hominis non consistit nisi in contemplatione Dei”.

e 'confusas'. Essas maneiras 'comuns' e 'confusas' advêm de certa percepção primária da realidade, pela qual se atribui certa causa sobrenatural indefinida às mudanças naturais.

Essa percepção, ainda que parcialmente correta do ponto de vista de Tomás de Aquino, apresenta uma série de lacunas que a torna imperfeita e, portanto, insuficiente para garantir a felicidade do homem. Essa forma primária de conceber a realidade, ou a causa sobrenatural da realidade, é insuficiente justamente porque não esclarece a natureza própria dessa causa sobrenatural, o que permite muitas ilações consideradas falaciosas segundo a teologia cristã – como as crenças segundo as quais o 'ordenador do mundo' seria um conjunto de corpos celestes, os elementos, ou mesmo outros homens que assumiriam a posição de deuses.

Acreditamos que essas considerações acerca do conhecimento comum a respeito de Deus sejam importantes, pois evidenciam o modo como Tomás de Aquino ensina seus alunos a lidar com as diferentes maneiras de se conceber a divindade.

Com efeito, a natureza da divindade cristã parece evidente a um cristão, assim como parece evidente a ele a falsidade de divindades diferentes da dele. Isso pode ser suficiente para alimentar a própria crença, mas não parece ser o bastante para ser pregador do cristianismo. Desse modo, para ensinar os princípios e os valores cristãos, a começar pela própria natureza da divindade que os determinam, um frade dominicano precisaria, na perspectiva tomasiana, provar racionalmente as limitações desse conhecimento 'comum' e 'confuso' de Deus. Do nosso ponto de vista, esse é um elemento importante desse *corpus* de saberes teórico-práticos destinados à formação do educador preconizado por Tomás de Aquino.

Em seguida, o teólogo dominicano aborda o conhecimento de Deus por meio da demonstração racional, procurando demonstrar que conhecer o criador mediante essa espécie de saber é igualmente insuficiente para a felicidade do homem. Contudo, ele ressalta que conhece-lo dessa maneira é melhor do que conhece-lo pelo senso comum, pois pela demonstração podemos excluir da concepção de 'Deus' tudo aquilo que o criador não é.

Esse esforço de definir a Deus a partir do que ele não é foi realizado por Tomás de Aquino no Livro I da *Suma Contra os Gentios*, de modo que assim podemos saber que Deus é, por exemplo, imóvel, eterno, incorpóreo, simples

em absoluto e uno, pois Ele não é móvel, mortal, corpóreo, complexo e divisível. Entretanto, conhecer as coisas pelo que elas não são é menos perfeito do que defini-las pelo que efetivamente são, visto que sempre faltará a comprovação da demonstração sobre o que as coisas não são. Posso deduzir que Deus é imóvel porque móvel não é, mas só poderei ter certeza absoluta se Deus é imóvel se conseguir comprovar que Ele assim o é. Essa comprovação é impossível ao homem nessa vida. Por isso, o conhecimento de Deus pela demonstração é insuficiente para a felicidade do homem (cf. TOMÁS DE AQUINO, SCG, L. III, cap. 39).

Além disso, o conhecimento de Deus capaz de trazer ao homem a felicidade deve, segundo Tomás de Aquino, exigir dedicação total da potência intelectual. Como já mencionamos anteriormente, o intelecto, na concepção tomasiana, está em potência para todos os inteligíveis e pode atualizar-se para dois ou mais inteligíveis simultaneamente mantendo-se em potência para outros inteligíveis que ignoramos. Nós podemos conhecer tudo que estiver ao alcance de nossa potência intelectual, e por mais que conheçamos as coisas sempre ignoraremos todo o resto que ainda não conhecemos. Nesse sentido, o conhecimento de Deus pela via demonstrativa tem essa natureza, ou seja, nós conhecemos apenas uma parte da verdade que é Deus. E por melhor que possa ser conhecer meia verdade, sempre faltará a outra metade para que a felicidade seja completa (cf. TOMÁS DE AQUINO, SCG, L. III, cap. 39).

Talvez a constatação mais surpreendente desse conjunto de três capítulos que estamos analisando seja, com efeito, a de que o conhecimento proveniente da fé é, também, insuficiente, assim como os outros dois supramencionados. Sobre esse tema, Tomás de Aquino afirma que

Esse conhecimento excede, certamente, ao conhecimento que se tem de Deus por demonstração, porque às coisas que de Deus conhecemos pela fé, por causa de sua eminência, a razão não pode chegar demonstrando, como no princípio desta obra foi dito. Ora, não é possível também consistir a felicidade última do homem neste conhecimento de Deus. Com efeito, a felicidade é operação perfeita do intelecto, como se evidencia do que foi dito. Mas no conhecimento da fé é imperfeitíssima a operação do intelecto, quanto àquilo que é da parte do intelecto, embora haja a perfeição máxima da parte do objeto, pois o intelecto não capta aquilo a que dá o assentimento, ao crer. Portanto, a felicidade última do homem também não está

neste conhecimento de Deus.<sup>146</sup> (TOMÁS DE AQUINO, SCG, L. III, cap. 40).

Como podemos observar, pela fé podemos até conhecer alguma característica de Deus, não a partir da dedução daquilo que Ele não é – como ocorre pela via demonstrativa. Não obstante a perfeição dessa espécie de conhecimento em relação aos outros, mesmo assim, não se pode dizer que o homem pode ser plenamente feliz conhecendo o criador apenas pela fé, pela crença. E a razão é apresentada claramente pelo autor: “[...] a felicidade consiste numa perfeita operação intelectual”, ideia a qual já aludiu em outras oportunidades. Essa reflexão é, do nosso ponto de vista, fundamental para compreendermos o trabalho de Tomás de Aquino junto aos frades e aos alunos da Universidade, de modo que a afirmação que reproduzimos acima é uma das respostas à tese que estamos desenvolvendo.

Afinal, por que o teólogo dominicano se dedica a assuntos tão variados, desde o processo de criação e da predicação de Deus por meio de uma teologia negativa (NASCIMENTO, 2008), até as virtudes sociais, em obras destinadas à formação de frades e de alunos da Universidade? Vale lembrar, novamente, que esses frades e esses alunos aos quais Tomás de Aquino se dirige formavam-se para serem educadores, seja nas igrejas, nos conventos ou nos diversos *studia generalia* espalhados pela cristandade.

Acreditamos que esse capítulo 40 do terceiro Livro da *Suma Contra os Gentios* pode nos ajudar a responder parte dessa questão que, na verdade, procuramos responder ao longo de toda a tese. É certo que para Tomás de Aquino, e ele prova isso nos próximos capítulos dessa primeira parte do Livro III (cf. TOMÁS DE AQUINO, SCG, L. III, cap. 48), a felicidade plena do homem não pode ser encontrada em vida. Essa felicidade total, a humanidade só encontraria na vida eterna, quando então contemplaria o criador da maneira mais perfeita possível a uma criatura espiritual. Contudo, há um caminho até esse estágio, percurso que todo ser humano precisaria vencer enquanto ainda vive a vida mortal.

---

<sup>146</sup> “Quae quidem quantum ad hoc cognitionem quae de Deo per demonstrationem habetur, excedit, quia quaedam de Deo per fidem cognoscimus ad quae, propter sui eminentiam, ratio demonstrans pervenire non potest, sicut in principio huius operis dictum est. Non est autem possibile neque in hac Dei cognitione ultimam hominis felicitatem consistere. Felicitas enim est perfecta intellectus operatio, sicut ex dictis patet. In cognitione autem fidei invenitur operatio intellectus imperfectissima quantum ad id quod est ex parte intellectus, quamvis maxima perfectio inveniat ex parte obiecti: non enim intellectus capit illud cui assentit credendo. Non est igitur neque in hac Dei cognitione ultima hominis felicitas”.

Assim, essa felicidade a que o autor se refere no trecho destacado acima corresponde à felicidade possível ao homem em vida, que só poderia ser encontrada mediante a operação do intelecto. É pelo conhecimento intelectual de Deus que poderíamos alcançar a felicidade em vida; não um conhecimento 'comum', limitado à repetição do que outros pensam; nem tampouco um saber obtido através da demonstração lógica ou mesmo da crença irrefletida.

Tomás de Aquino está tratando, aqui, de sabedoria, que não é acúmulo de saberes diversos, mas dedicação ao desenvolvimento contínuo da potência intelectual. Em que pese a distância do tempo, o sentido de 'sabedoria' na obra tomasiana é semelhante ao sentido atribuído a essa palavra tanto na Antiguidade, como em nossos dias.

Para os gregos e romanos antigos, a sabedoria conduziria o homem numa eterna busca de si mesmo, ao passo que em Tomás de Aquino ser sábio é buscar a Deus por meio daquilo que existe de mais importante no homem, o intelecto (GILSON, 1995; JAEGER, 2010). Enfim, atualmente, seguimos acreditando que um homem sábio é aquele que conhece o homem e a sociedade para ser prudente em relação a si mesmo e em relação aos outros e, também, para não se esquecer que nunca sabe o bastante, mesmo sabendo de muitas coisas.

Acreditamos que sejam essas as principais razões pelas quais Tomás de Aquino amplia o máximo possível o arcabouço de saberes destinados à formação teórico-prática dos mestres. Se é pelo intelecto que podemos alcançar a Deus e, portanto, a felicidade; se, além disso, são os educadores os responsáveis por conduzir os ignorantes na passagem do estado de 'conhecedores em potência' para o estado de 'conhecedores em ato'; por tudo isso, era preciso que os mestres e os frades fossem sábios, isto é, que se dedicassem com afinco e permanentemente à busca da verdade<sup>147</sup> da maneira mais ampliada possível.

---

<sup>147</sup> Não é nosso objetivo discutir, aqui, a questão da verdade, ou mesmo se há uma verdade, ou muitas verdades diferentes etc. Essa não é, no nosso entender, um debate relevante para a tese que apresentamos. Entretanto, gostaríamos de salientar que quando afirmamos que o mestre sábio é aquele se dedica à busca constante da verdade, estamos fazendo alusão às lições de Tomás de Aquino sobre a formação dos mestres e dos frades no contexto da cristandade ocidental do século XIII. Não acreditamos que seja possível uma vinculação imediata dessas concepções com o tempo presente, mas podemos aprender com o teólogo dominicano que nós, professores, devemos ser pessoas inquietas com o nosso próprio saber. Se acreditarmos que já sabemos o suficiente e que não há mais nada para aprender sobre os homens, a sociedade e o processo educativo, continuaremos a ser professores, mas não poderemos ser chamados de sábios.

Por fim, os debates acerca do bem e da felicidade conduzem a outro conceito que julgamos importante para esse momento da tese, que é o de providência. Verificamos, acima, que o educador sábio precisava saber, segundo Tomás de Aquino, os princípios implicados na relação entre intelecto e ação ética, isto é, precisava refletir sobre o bem e a felicidade, elementos que movem o homem a agir cotidianamente. Além disso, a segunda parte do terceiro livro da *Suma Contra os Gentios* traz para a discussão um outro aspecto que, de certo modo, rege a percepção do bem pelo homem, assim como a compreensão do bem como fim e sua identificação com a felicidade. Esse terceiro aspecto é justamente a providência, entendido aqui como o governo de Deus sobre as criaturas.

As reflexões tomasianas acerca da providência levantam questões importantes, das quais destacamos o problema da liberdade e o problema acerca da ação das coisas naturais – este último, inclusive, discutido contra posicionamentos de pensadores averroístas. Tomás de Aquino dedica dois capítulos inteiros a esses dois problemas, ressaltando que a providência divina não impede a liberdade inerente às criaturas inteligentes, bem como não inviabiliza a ação própria das criaturas. Com efeito, o governo de Deus sobre as criaturas é, sobretudo, justo, e um governo como esse tem a intenção primeira de manter a natureza das coisas. A liberdade e a possibilidade de ‘ser causa’ são duas das principais características dos seres inteligentes. Então, por que Deus haveria de impedi-las, por seu governo, de serem agentes livres?<sup>148</sup>

Para analisar o conceito tomasiano de providência, consideraremos a maior parte dos capítulos da segunda parte do livro III da *Suma Contra os Gentios*. Acreditamos que para a persecução dos nossos objetivos seja conveniente considerar o que Tomás de Aquino desenvolve entre os capítulos 64 e 83, que abrange desde a caracterização da providência como governo de Deus sobre as criaturas até o modo como a providência ordena as criaturas de acordo com a natureza de cada uma. Assim, consideraremos, em nossas análises, três aspectos distintos: o conceito de providência em si mesmo, isto é, como se caracteriza o governo de Deus sobre as criaturas; a ação da

---

<sup>148</sup> Apresentaremos, mais a frente, a síntese dos argumentos pelos quais Tomás de Aquino chega a essas conclusões.

providência sobre as criaturas; e, por fim, a ideia de ‘ordem natural das coisas’ inerente à ideia do governo divino.

Assim, no capítulo 64 o autor afirma que a providência divina pode ser entendida como o conhecimento de Deus sobre as coisas criadas. Além disso, percebemos uma relação importante entre providência e prudência, pois se considerarmos o sentido do termo latino empregado pelo autor, *providentia*, verificaremos um paralelo com o sentido de outra palavra latina utilizada pelo teólogo em suas obras, que é *prudentia*.

Com efeito, *providentia* significa, basicamente, previdência, presciência e conhecimento do futuro, e *providus* – qualidade daquele que tem *providentia* – designa aquele que é previdente, precatado, provido e prudente. Já a palavra *prudentia* aparece com o sentido de previdência, previsão, sabedoria, inteligência, saber e conhecimento. Talvez a única diferença entre *providentia* e *prudentia* seja a que a primeira lida com o futuro, enquanto a segunda tem o presente como objeto próprio, mas em comum ambas nomeiam um determinado ‘agir consciente’, uma ação calculada inteligentemente de acordo com certos princípios e valores:

Ora, reger e governar pela providência não é diferente de mover pelo intelecto as coisas para o fim. Deus, pois, governa e rege por sua providência todas as coisas que são movidas para um fim, quer sejam movidas corporalmente, quer espiritualmente, como aquele que deseja se diz que é movido pelo objeto desejado. Igualmente. Foi provado que os corpos naturais são movidos e operados por causa do fim, embora não conheçam o fim, pelo fato de que sempre ou mais frequentemente acontece neles o que é melhor, o que não fariam se fizessem por arte. Ora, é impossível que as coisas que não conhecem o fim sejam operadas por causa de um fim e cheguem ordenadamente a ele, se não são movidas por alguém que tem o conhecimento do fim, assim como a flecha é dirigida para o alvo pelo flecheiro. Logo, é necessário que toda operação da natureza seja ordenada por algum conhecimento. É necessário atribuir isso a Deus ou mediata ou imediatamente, pois é necessário que toda arte e conhecimento inferior recebam os princípios de um superior, como também se manifesta nas ciências especulativas e operativas. Portanto, Deus governa o mundo por sua providência.<sup>149</sup> (TOMÁS DE AQUINO, SCG, III, cap. 64, grifo nosso).

---

<sup>149</sup> “Nihil est autem aliud regere et gubernare per providentiam quam movere per intellectum aliqua ad finem. Deus igitur per suam providentiam gubernat et regit omnia quae moventur in finem: sive moveantur corporaliter; sive spiritualiter, sicut desiderans dicitur moveri a desiderato.

Verificamos, principalmente nas passagens em destaque, que Tomás de Aquino considera que dirigir um determinado objeto para seu fim por meio do intelecto, tal como utilizar a linguagem para ensinar, é o mesmo que agir providentemente, isto é, a providência consiste em direcionar as coisas para o seu fim de maneira inteligente. Vale ressaltar que o teólogo está a considerar a totalidade das coisas criadas, de modo que a providência divina age sobre toda a criação, não somente dando-lhe uma direção, mas também mantendo-as no ser (cf. TOMÁS DE AQUINO, SCG, III, cap. 65).

Esse problema da manutenção das coisas no ser parece central para a compreensão do conceito tomasiano de providência, pois manifesta a necessidade de provar a ‘necessidade’ da existência de Deus, mesmo diante de perspectivas teóricas cujos desdobramentos poderiam colocar em dúvida a importância do criador para as criaturas. Desse modo, o autor argumenta, no capítulo 65, que Deus é responsável por conservar as coisas no ser, ou seja, por garantir a existência delas, o que também ocorre pela providência divina. Portanto, as criaturas existem efetivamente por causa da providência divina, de modo que se a ação de Deus cessar, cessar-se-ia também a existência de todas as coisas.

Sobre esse tema, Tomás de Aquino apresenta duas concepções a respeito da criação que parecem ter exigido explicações sobre a manutenção das coisas no ser. A primeira, com a qual Tomás de Aquino concorda e que denomina ‘afirmação da fé’, consiste em defender que as coisas foram produzidas por Deus. A segunda, oriunda das reflexões de pensadores que ele chama de ‘alguns Filósofos’, defende que as coisas são eternas e que emanam de Deus desde sempre. Essa segunda concepção advém das obras dos mestres averroístas, cujas teses principais eram, justamente, a do intelecto separado e a da eternidade do mundo.

A despeito das críticas do teólogo dominicano às teses averroístas, ele acredita que tanto as ‘afirmações da fé’ como as ideias de seus adversários

---

Item. Probatum est quod corpora naturalia moventur et operantur propter finem, licet finem non cognoscant, ex hoc quod semper vel frequentius accidit in eis quod melius est; et non aliter fierent si fierent per artem. Impossibile est autem quod aliqua non cognoscentia finem operentur propter finem et ordinate perveniant in ipsum nisi sint mota ab aliquo habente cognitionem finis: sicut sagitta dirigitur ad signum a sagittante. Oportet ergo quod tota operatio naturae ab aliqua cognitione ordinetur. Et hoc quidem vel mediate vel immediate oportet reducere in Deum: oportet enim quod omnis inferior ars et cognitio a superiori principia accipiat, sicut etiam in scientiis speculativis et operativis apparet. Deus igitur sua providentia mundum gubernat”.



concordam no que tange à manutenção das coisas no ser pela providência divina:

Ora, segundo ambas as afirmações, é necessário dizer que as coisas são conservadas no ser por Deus. Com efeito, se as coisas foram produzidas por Deus no ser depois que não eram, é necessário que o ser das coisas tenha resultado da vontade divina, e semelhantemente o não ser, porque permitiu que as coisas não fossem quando quis, e fez as coisas ser, quando quis. Portanto elas são tanto tempo quanto quer que sejam. Logo, sua vontade é conservadora das coisas.

Se, porém, as coisas emanaram de Deus desde a eternidade, não se deu um tempo ou instante em que de início emanaram de Deus. Então, ou nunca foram produzidas por Deus, ou o ser delas procede sempre de Deus pelo tempo que são. Logo, por sua operação conserva as coisas no ser.<sup>150</sup> (TOMÁS DE AQUINO, SCG, III, cap. 65).

Nesse sentido, a conclusão averroísta sobre a eternidade do mundo pode até estar equivocada do ponto de vista de Tomás de Aquino, mas não invalida uma de suas premissas, que é a da manutenção das coisas no ser por ação de Deus. Esse comportamento do teólogo dominicano diante dos pensadores averroístas reflete, mais uma vez, do nosso ponto de vista, suas afirmações no início da *Suma Contra os Gentios* sobre o ofício do sábio, ao qual cabe buscar a verdade onde quer que ela esteja e não simplesmente repetir o que os outros disseram.

Desde o capítulo 64 até o 70, perceberemos que o autor se empenha em apresentar três atributos de Deus que caracterizam, também, seu governo sobre as criaturas. Acreditamos ser possível estabelecer um paralelo entre a providência divina e três aspectos que fazem de Deus quem Ele é: a onisciência, a onipotência e a onipresença. Pela Sua providência, Deus conhece o passado, o presente e o futuro de todas as coisas, além de se constituir como causa da ação de todo agente e de estar presente, integralmente, em todas as coisas e lugares – esses dois últimos aspectos são abordados nos capítulos 67 e 68, os quais analisaremos em seguida; o primeiro, aparece no próprio conceito de providência que procuramos

---

<sup>150</sup> “Secundum autem utramque positionem oportet dicere quod res conserventur in esse a Deo. Nam si res a Deo productae sunt in esse postquam non fuerant, oportet quod esse rerum divinam voluntatem consequatur, et similiter non esse: quia permisit res non esse quando voluit, et fecit res esse cum voluit. Tandiu igitur sunt quandiu eas esse vult. Sua igitur voluntas conservatrix est rerum. Si autem res ab aeterno a Deo effluerunt, non est dare tempus aut instans in quo primo a Deo effluerint. Aut igitur nunquam a Deo productae sunt: aut semper a Deo esse earum procedit quandiu sunt. Sua igitur operatione res in esse conservat”.

esclarecer acima, quando abordamos o capítulo 64 e o significado mesmo de *providentia*.

No capítulo 67, o autor afirma que Deus é causa do ‘operar’ de todos aqueles que ‘operam’, que desempenham uma determinada ação. No entanto, ele explica que Deus não causa diretamente a ação das criaturas, Deus é causa na medida em que as coisas agem ‘por virtude’ Dele. Por isso, acreditamos ser necessário, assim como o fizemos com a palavra *providentia*, recorrer ao sentido do termo latino empregado pelo teólogo dominicano e que aparece, na tradução que nós estudamos, como ‘virtude’.

O substantivo *virtus* aparece no texto latino no modo acusativo, isto é, *virtutem*, complementando, portanto, o sentido do verbo *operatur*. Além disso, *virtus* significa, fundamentalmente, robustez, vigor, coragem, virtude, força, poder, influência, boa qualidade de algo e merecimento. Dentre esses significados, acreditamos que os que melhor se aplicam são os de ‘coragem’, ‘força’ e ‘poder’, pois sugerem que o operante recebe de Deus a coragem, a força e o poder necessários para agir. E isso pode designar tanto a força gravitacional que leva um corpo pesado a cair, como a criação da alma intelectual e sua fusão com a matéria. A partir dessas explicações, podemos analisar com mais precisão as afirmações de Tomás de Aquino no capítulo 67, bem como perceber o paralelo entre o fato de Deus ser causa de toda ação por Sua virtude e o problema da onipotência<sup>151</sup>:

Disso também se manifesta que Deus é a causa para todos os operantes de que operem. Com efeito, todo operante é, de algum modo, causa de ser, ou segundo o ser substancial, ou accidental. Ora, nada é causa de ser, senão enquanto opera em virtude de Deus, como foi mostrado. Portanto, todo operante opera por virtude de Deus.

Ainda. Toda operação que segue uma virtude, é atribuída como à causa daquela coisa que deu aquela virtude; por exemplo, o movimento natural dos pesados e dos leves segue a forma deles, segundo a qual são graves e leves, e assim se diz que a causa do movimento deles é o gerador, que deu a forma. Ora, toda virtude de qualquer agente provém de Deus, como do primeiro princípio de toda perfeição. Logo, como toda operação

---

<sup>151</sup> Todos esses cuidados com as palavras e os argumentos refletem, a nosso ver, a tentativa de Tomás de Aquino em trabalhar com os ‘dados da fé’ e os ‘dados da filosofia’ com o maior rigor possível – conflito essencialmente escolástico. Como defender que Deus é causa da ação de todo agente e, ao mesmo tempo, defender o livre-arbítrio das criaturas intelectuais senão por meio de um trabalho minucioso para descobrir em que fé e razão podem concordar? Para nós, intelectuais do século XXI, essa pergunta pode não fazer sentido ou não estar em nossos horizontes de pesquisa, mas para os ocidentais cristãos do século XIII era, como procuramos demonstrar em nossa tese, uma questão ética e política, central para a civilização medieval.

segue uma virtude, é necessário que a causa de qualquer operação seja Deus.<sup>152</sup> (TOMÁS DE AQUINO, SCG, III, cap. 67, p. 183).

Além de Deus se constituir como causa por meio de Sua virtude, ou seja, na medida em que dota as criaturas de seu próprio poder de ‘ser causa’ de alguma coisa, ele também se faz causa na medida em que é o fim último de tudo o que criou. Assim, todo agente só é agente em função de um determinado fim, o que significa que sua condição de agente não é garantida apenas porque, pela virtude divina, pode ser causa de algo, mas também porque age em função do fim a que se destina sua ação. Por exemplo: o cozinheiro é cozinheiro não somente porque prepara determinado alimento, mas também porque prepara um alimento que sacia a fome e a vontade daquele que consome o produto final de sua ação.

Com isso, Tomás de Aquino passa a abordar o fato de Deus ser onipresente, quer dizer, o fato de Ele estar presente, integralmente, em todas as coisas, em todos os lugares. O autor afirma que: “Com efeito, é necessário que movente e movimento sejam simultâneos, como prova o Filósofo. Ora, Deus move todas as coisas para suas operações, como foi mostrado. Logo, está em todas as coisas”<sup>153</sup> (TOMÁS DE AQUINO, SCG, III, cap. 68). Portanto, Deus é onipresente porque é causa do movimento de tudo que se move e/ou é movido, e Ele só é causa na medida em que conhece de maneira perfeita todas as coisas, tanto a origem, como seu destino (fim). Onipresença, onipotência e onisciência são, assim, três atributos do governo divino sobre as criaturas, chamado por Tomás de Aquino de providência.

A partir dessas constatações, o teólogo dominicano passa a considerar os efeitos da providência sobre as criaturas, desde o capítulo 71 até o capítulo 76. Assim, o autor demonstra que a providência divina não exclui o mal, a contingência, a liberdade de arbítrio, a sorte e o acaso, chegando de maneira

---

<sup>152</sup> “Ex hoc autem apparet quod Deus causa est omnibus operantibus ut operentur. Omne enim operans est aliquo modo causa essendi, vel secundum esse substantiale, vel accidentale. Nihil autem est causa essendi nisi in quantum agit in virtute Dei, ut ostensum est. Omne igitur operans operatur per virtutem Dei.

Adhuc. Omnis operatio quae consequitur aliquam virtutem, attribuitur sicut causae illi rei quae dedit illam virtutem: sicut motus gravium et levium naturalis consequitur formam ipsorum, secundum quam sunt gravia et levia, et ideo causa motus ipsorum dicitur esse generans, qui dedit formam. Omnis autem virtus cuiuscumque agentis est a Deo, sicut a primo principio omnis perfectionis. Ergo, cum omnis operatio consequatur aliquam virtutem, oportet quod cuiuslibet operationis causa sit Deus”.

<sup>153</sup> “Movens enim et motum oportet esse simul, ut probat philosophus in VII physicorum. Deus autem omnia movet ad suas operationes, ut ostensum est. Est igitur in omnibus rebus”.

imediate até os singulares<sup>154</sup>, isto é, até as coisas tal como são na realidade. Além disso, observaremos que a providência divina, tal como o autor a entende, apresenta-se como um modelo perfeito de governo, bem como o fundamento essencial de toda providência sob sua ‘jurisdição’<sup>155</sup>.

Em primeiro lugar, Tomás de Aquino discute, no capítulo 71, a impossibilidade de a providência divina excluir o mal das coisas. Para isso, ele emprega, fundamentalmente, três argumentos. No primeiro, ele retoma a ideia de que a condição divina de ‘causa primeira’ não exclui as ‘causas segundas’. Desse modo, embora Deus seja a causa primeira de todo movimento, as criaturas também podem ser causa de seu próprio movimento, assim como já apresentamos acima. Por isso, entende-se que o mal provém, justamente, dessa ‘causa segunda’, isto é, de alguma falha da própria criatura, e não de Deus: “Ora, acontece provir o defeito no efeito em razão do defeito da causa agente segunda, sem que haja o defeito no agente primeiro”<sup>156</sup> [...] (TOMÁS DE AQUINO, SCG, III, cap. 71).

O segundo argumento está relacionado a uma questão que aprofundaremos adiante, mas que já aparece no capítulo 71. Segundo o teólogo dominicano, a providência divina exerce seu governo de acordo com a natureza própria das coisas que governa, pois “O melhor em qualquer governo é que, nas coisas governadas, providencie segundo seu modo, pois consiste nisso a justiça do regime”<sup>157</sup> (TOMÁS DE AQUINO, SCG, III, cap. 71). Nesse sentido, considerando que as criaturas são diversas e marcadas por geração e corrupção, o governo da providência divina seria ilegítimo, por assim dizer, se se propusesse a eliminar todo o mal.

---

<sup>154</sup> O termo ‘singular’, nesse caso, significa o mesmo que ‘indivíduo’. Com isso, Tomás de Aquino procura demonstrar que a providência divina age sobre as criaturas individuais, não somente sobre os universais.

<sup>155</sup> Por outro lado, o governo dos homens é utilizado por Tomás de Aquino como exemplo para explicar o governo característico da providência divina, como podemos verificar em trechos como esse: “Portanto, assim como seria contra a razão do regime humano se os homens fossem impedidos pelo governante da cidade de operar segundo seus ofícios, – a não ser por acaso, às vezes, num momento, por causa de alguma necessidade – assim seria contra a razão do regime divino se não deixasse as coisas criadas operar, segundo o modo da própria natureza” (TOMÁS DE AQUINO, SCG, III, cap. 71). Assim, da mesma forma como a providência se coloca como modelo para os homens, o autor parte da realidade humana para ensinar sobre a providência. Acreditamos que esse procedimento do teólogo reflete uma preocupação didática, de modo que ele parte do que é conhecido para conduzir seu aluno até o que é desconhecido.

<sup>156</sup> “Contingit autem provenire defectum in effectu propter defectum causae secundae agentis, absque eo quod sit defectus in primo agente”.

<sup>157</sup> “Optimum in gubernatione qualibet est ut rebus gubernatis secundum modum suum provideatur: in hoc enim regiminis iustitia consistit”.

Já o terceiro argumento pode ser analisado na passagem abaixo:

Ainda. Há nas coisas muitos bens, que, a não ser que houvesse os males, não teriam lugar; por exemplo, não haveria a paciência dos justos, se não fosse a malignidade dos perseguidores, nem haveria lugar da justiça vindicativa, se não houvesse os delitos; também nas coisas naturais, não haveria a geração de um senão houvesse a corrupção de outro. Se o mal fosse, pois, excluído totalmente da universalidade das coisas pela providência divina, seria necessário também que se diminuísse a multiplicidade dos bens. O que não deve ser, porque mais poderoso é o bem na bondade que o mal na malícia, como se evidencia das afirmações superiores. Portanto, não deve o mal ser excluído das coisas totalmente, pela providência divina.<sup>158</sup> (TOMÁS DE AQUINO, SCG, III, cap. 71).

Verificamos, aqui, uma questão fundamental pela qual passa o terceiro argumento do autor, que é a questão da alteridade. A palavra ‘alteridade’ designa um fato ou condição de ser outro ou diferente, isto é, uma realidade que só existe em função da diversidade. Se, pela providência divina, todo o mal fosse extirpado da realidade criada, muitos bens seriam necessariamente extintos<sup>159</sup>.

Aliás, acreditamos que as reflexões de Tomás de Aquino são importantes porque só se pode compreender o bem promovido ou representado pelo criador se soubermos o que é o mal. A justiça só pode ser realmente compreendida se soubermos o que é injusto, e o mesmo acontece com outros bens e virtudes. O mal, portanto, é definido em relação ao bem, e

---

<sup>158</sup> “Adhuc. Multa bona sunt in rebus quae, nisi mala essent, locum non haberent: sicut non esset patientia iustorum si non esset malignitas persequentium; nec esset locus iustitiae vindicanti si delicta non essent; in rebus etiam naturalibus non esset unius generatio nisi esset alterius corruptio. Si ergo malum totaliter ab universitate rerum per divinam providentiam excluderetur, oporteret etiam bonorum multitudinem diminui. Quod esse non debet: quia virtuosius est bonum in bonitate quam in malitia malum, sicut ex superioribus patet. Igitur non debet per divinam providentiam totaliter malum excludi a rebus”.

<sup>159</sup> Observamos que esse não é um argumento tão simples como possa parecer. Corresponde ao núcleo central da moral cristã e que já se fazia presente na civilização grega da antiguidade, considerando as devidas diferenças histórica e filosóficas – vide, por exemplo, *O trabalho e os dias*, de Hesíodo. Afinal, por que precisamos praticar a justiça se a providência divina poderia aniquilar a injustiça? Por que precisamos de coragem e de fibra moral para evitar a gula, a luxúria, a avareza e outros pecados capitais, se com seu poder ilimitado a providência divina poderia resolver tudo pelos homens? Ora, porque é preciso. É preciso que combatamos a injustiça com a justiça porque é assim que podemos ser pessoas melhores e, por conseguinte, conseguir um espaço entre os ‘eleitos’ que entrarão no paraíso. É preciso resistir ao pecado para sermos virtuosos na ‘cidade dos homens’ para, então, nos tornarmos aptos a habitar a ‘cidade de Deus’. Portanto, esse argumento remonta ao movimento circular do ser, ao qual já aludimos, e que fundamenta a ontologia de Tomás de Aquino e de outros intelectuais medievais pela qual explicam a natureza, os homens e as sociedades.

vice-versa – com exceção do sumo bem, que é o próprio Deus –, assim como nós só nos conhecemos de maneira mais profunda em relação ao outro<sup>160</sup>.

Depois de debater a relação entre a providência divina e o mal, Tomás de Aquino passa ao próximo problema relacionado ao governo de Deus sobre as criaturas, que é o da contingência. Segundo ele, a providência divina não exclui a contingência das coisas e, ao mesmo tempo, não impõe a elas a necessidade. Assim, o autor segue a mesma lógica do capítulo 71 para, no capítulo 72, esclarecer seus interlocutores a respeito da contingência.

Nessa perspectiva, o mestre dominicano afirma que das ‘causas segundas’ podem surgir duas espécies de efeitos: contingentes ou necessários. Se plantarmos sementes de milho, saberemos que, no futuro, poderemos ter um milharal. O fato de um pé-de-milho crescer a partir de uma semelhante de milho é necessário. Não podemos esperar colher soja se semearmos a terra com milho. Entretanto, poderemos ter ou não ter um milharal, a depender de diversos condicionantes, como o estado e a natureza do solo, a incidência de sol, a quantidade de chuva, a qualidade da mão-de-obra e dos instrumentos empregados etc. O fato de meu milharal resultar em 10, 15, 20, 1.000 sacas de milho em função de determinadas condições climáticas e geográficas é contingencial. Enfim, considerando que a providência divina exerce um governo perfeíssimo, isto é, governa as coisas de acordo com a natureza delas, ela não poderia excluir a contingência das criaturas.

Além disso, se Deus eliminasse, por Sua providência, a contingência das coisas, resultaria que tudo seria necessário e, portanto, eterno. Se todas as coisas fossem eternas, “Retirar-se-ia, pois, das coisas toda a parte das geráveis e corruptíveis. O que diminui a perfeição do universo”<sup>161</sup> (TOMÁS DE AQUINO, SCG, III, cap. 72). Dessa maneira, entendemos que o conceito de perfeição pode não estar relacionado, na obra de Tomás de Aquino, somente à semelhança das coisas em relação ao criador, mas também à submissão delas a uma determinada ordem<sup>162</sup>.

---

<sup>160</sup> Esse poderia ser um argumento para provar a importância da História e da História da Educação na perspectiva da História Social. Afinal, para que estudamos a experiência dos homens do passado senão para conhecer melhor a nós mesmos e a sociedade na qual vivemos?

<sup>161</sup> “Subtraheretur ergo a rebus tota pars generabilium et corruptibilium. Quod perfectioni derogat universi”.

<sup>162</sup> Essa reflexão introduz, de certo modo, o tema que abordaremos adiante, que é o da ‘ordem natural’. Ela nos permite, ainda, verificar a importância histórica da obra tomasiana, pois

Adiante, no capítulo 73, Tomás de Aquino segue suas explicações sobre o governo característico da providência divina e passa a tratar de uma questão que, a nosso ver, é uma das mais importantes dessa discussão. A intenção do autor nesse capítulo 73 é demonstrar que a providência divina não exclui ou impede a liberdade de arbítrio, seguindo as mesmas linhas do raciocínio empregado nos capítulos anteriores. Nessa perspectiva, ele afirma que não é da razão da providência governar os agentes voluntários contra a natureza deles:

Pertence à providência divina usar as coisas, segundo o modo delas. Ora, o modo de operar de qualquer coisa segue sua forma, que é o princípio da operação. A forma, porém, pela qual opera voluntariamente o agente, não é determinada, pois a vontade opera pela forma apreendida pelo intelecto, porque o bem apreendido move a vontade como seu objeto; o intelecto, porém, não tem uma forma de efeito determinada, mas é de sua razão compreender uma multiplicidade de formas. E, em razão disso, a vontade pode produzir efeitos multiformes. Não pertence, pois, à razão de providência, excluir a liberdade da vontade.<sup>163</sup> (TOMÁS DE AQUINO, SCG, III, cap. 73).

Coerente com suas concepções acerca do intelecto, Tomás de Aquino demonstra que as criaturas dotadas de vontade não têm sua liberdade ameaçada pela providência divina. Ao contrário, é próprio da providência divina garantir que continuem livres no agir e, com isso, o autor reforça suas reflexões contra os averroístas, principalmente no que se refere à teoria deles sobre o intelecto agente separado.

Se considerarmos as ideias tomasianas acerca do intelecto, presentes tanto na *Suma Contra os Gentios*, como em *A Unidade do Intelecto* e na *Suma Teológica*, verificaremos que cada indivíduo dotado de intelecto e vontade é responsável por sua própria ação. Essa responsabilidade sobre o ato se dá, justamente, porque o intelecto não tem uma forma de efeito pré-definida, ou

---

observamos nas considerações do teólogo dominicano não somente uma iniciativa teórica de conceituação lógico-filosófica, mas também um empenho em (re)significar princípios éticos a partir de um projeto político de civilização, projeto esse que precisava ser apreendido e aprendido por aqueles que deveriam ensinar de acordo com seus preceitos.

<sup>163</sup> “Ad providentiam divinam pertinet ut rebus utatur secundum modum earum. Modus autem agendi cuiuslibet rei consequitur formam eius, quae est principium actionis. Forma autem per quam agit voluntarie agens, non est determinata: agit enim voluntas per formam apprehensam ab intellectu, nam bonum apprehensum movet voluntatem ut eius obiectum; intellectus autem non habet unam formam effectus determinatam, sed de ratione sua est ut multitudinem formarum comprehendat. Et propter hoc voluntas multiformes effectus producere potest. Non igitur ad rationem providentiae pertinet quod excludat voluntatis libertatem”.

seja, o intelecto é potencial para todas as formas possíveis de ação, dependendo da vontade de quem faz as próprias escolhas. Portanto, a ideia segundo a qual a providência divina poderia interferir na liberdade dos agentes voluntários é incompatível com a ideia de responsabilidade individual pela ação. Já a teoria averroísta do intelecto separado, em nosso entender, poderia fornecer justificativa para essa percepção de uma interferência direta da providência na vontade. Por isso, compreendemos as afirmações do teólogo dominicano nesse contexto de debates travados no seio das instituições educativas do ocidente medieval, pois levavam em consideração não somente os rumos da ciência teológica, mas também os destinos da civilização cristã.

Além disso, a questão da adequação ao fim conveniente também aparece como argumento nessas considerações sobre a relação entre a providência e a liberdade da vontade. Contudo, não só a conformação com o fim é ressaltada pelo autor, mas também o problema da semelhança: “Ora, o fim último de qualquer criatura é alcançar a semelhança divina, como foi mostrado. Seria, pois, repugnante à providência se fosse subtraído de alguma coisa aquilo pelo que alcança a semelhança divina”<sup>164</sup> (TOMÁS DE AQUINO, SCG, III, cap. 73). Operar livremente é o elemento que torna a criatura dotada de vontade semelhante a Deus, pois o livre-arbítrio, antes de ser uma qualidade dos agentes voluntários, é um dos atributos Dele – vale ressaltar que, segundo Tomás de Aquino, Deus criou tudo o que existe não porque era necessário, mas porque assim o quis.

Outro argumento empregado pelo autor para defender seu ponto de vista a respeito da liberdade e da providência é o da privação do bem. Se coubesse à providência divina interferir na liberdade do arbítrio, aconteceria de muitos bens serem privados daqueles que agem livremente: “Com efeito, tirar-se-ia o louvor da virtude humana, que nada é, se o homem não operasse livremente. Tirar-se-ia também a justiça de quem premia e pune, se o homem não fizesse livremente o bem ou o mal”<sup>165</sup> (TOMÁS DE AQUINO, SCG, III, cap. 73).

Desse modo, o teólogo mantém a estrutura argumentativa dos capítulos anteriores, bem como a coerência com as concepções apresentadas sobre o

---

<sup>164</sup> “Finis autem ultimus cuiuslibet creaturae est ut consequatur divinam similitudinem, sicut supra ostensum est. Esset igitur providentiae repugnans si alicui rei subtraheretur illud per quod assequitur similitudinem divinam”.

<sup>165</sup> “Tolleretur enim laus virtutis humanae, quae nulla est si homo libere non agit. Tolleretur etiam iustitia praemiantis et punientis, si non libere homo ageret bonum vel malum”.



intelecto e a vontade, as quais já abordamos na tese. Essa observação é importante porque reforça, a nosso ver, o que pretendemos defender em nosso trabalho. Tomás de Aquino não só se mantém firme a certos princípios teóricos em função do projeto de sociedade que defende, mas também procura, a todo momento, organizar didaticamente sua obra. Entendemos que, com isso, o autor esperava que o leitor da *Suma Contra os Gentios*, possivelmente frades dominicanos que desconheciam a teologia e a filosofia cristãs, pudesse munir-se dos instrumentos necessários para o trabalho magistral de ensinar, isto é, para serem sábios à serviço da civilização cristã – seja ensinando nas Universidades, seja difundindo a verdade da fé por meio da pregação, ofícios caros às Ordens mendicantes, particularmente aos Dominicanos.

Isso é provado, também, pela maneira como finaliza muitos dos capítulos da *Suma Contra os Gentios*. Assim como acontece nesse capítulo 73 que estamos analisando agora, o autor faz questão de destacar as opiniões divergentes contra as quais se posiciona. No caso da relação entre providência e liberdade de arbítrio, além dos averroístas, Tomás de Aquino diverge dos estoicos, pois, segundo ele, esses teóricos acreditavam numa ordem determinada, que não podia ser subvertida, pela qual tudo resultava por necessidade. Se tudo acontece por necessidade, pouco importa se escolhemos isso ou aquilo porque, antes mesmo de escolhermos, tudo está pré-determinado. Por isso, o teólogo destaca que suas ideias contrariam essa opinião oriunda do pensamento estoico. Acreditamos que esse comportamento marca o sentido apologético e a natureza pedagógica<sup>166</sup> da *Suma Contra os Gentios*, uma vez que coloca a ‘racionalidade’ da fé cristã em contraste com a ‘racionalidade’ de outras doutrinas.

Nos três capítulos seguintes, no 74, 75 e 76, Tomás de Aquino continua a tratar do modo como a providência divina atua sobre as criaturas, enfatizando a questão da sorte e do acaso e o fato de ela alcançar as coisas de maneira imediata. Assim, o autor afirma que a providência não impede a sorte e o acaso na medida em que, primeiro, não impõe necessidade às coisas e, segundo,

---

<sup>166</sup> Aliás, pensamos que toda obra apologética é, de certo modo, pedagógica. Por que alguém se comprometeria a defender racionalmente uma doutrina, uma teoria ou mesmo uma ideia senão para ensinar o outro sobre o que pensa? Assim, concordamos com Santo Agostinho que, no *De Magistro*, afirma que só há duas razões para falarmos: “[...] e desde já declaro que o fim da palavra é duplo: ou para ensinar ou para suscitar recordações nos outros ou em nós mesmos; o que fazemos também quando cantamos [...]” (SANTO AGOSTINHO, *De Magistro*, cap. 1, p. 323).

governa para garantir a perfeição do universo. Sem a sorte e o acaso, tudo seria marcado pela necessidade e o universo careceria da contingência e de liberdade de arbítrio, o que contrairia a natureza perfeita da obra de Deus.

A respeito da ação da providência divina sobre os singulares, discussão que marca os capítulos 75 e 76, encontramos alguns elementos que julgamos importantes. Em primeiro lugar, Tomás de Aquino recorre à comparação com o ato de conhecer, reforçando a tese de que a providência divina depende, sobretudo, do conhecimento de Deus sobre as coisas. Além disso, observamos, mais uma vez, o recurso ao que já se sabe para alcançar o que não se sabe: o autor utiliza a realidade dos homens para explicar uma verdade da fé, ao mesmo tempo em que projeta essa mesma verdade da fé como exemplar para a vida dos homens. Podemos verificar esses aspectos em três momentos do texto.

No início do capítulo 75, cujo objeto é o fato de a providência chegar até aos singulares contingentes, o teólogo afirma que “Se Deus não tem providência desses singulares, ou isso é porque não os conhece, ou porque não pode, ou porque não quer ter o cuidado deles”<sup>167</sup> (TOMÁS DE AQUINO, SCG, III, cap. 75). Entretanto, ele já provou, anteriormente, que Deus é onisciente, onipotente e onipresente, ou seja, Ele conhece tudo, pode tudo e está em tudo, não sendo possível que ele desconheça os singulares contingentes e não possa ou não queira governá-los.

Além disso, o autor provou, também, que Deus criou tudo o que existe não por necessidade, mas por vontade, assim como Sua vontade é, em si, o sumo bem, o fim último de todas as coisas. Portanto, não há razão para que Ele não queira cuidar de todas as coisas, já que cuidar delas significa governá-las com vistas ao seu fim característico. Tudo isso principia, contudo, do conhecimento que Deus tem das coisas: não é possível que Ele chegue até os singulares contingentes se não os conhece.

Diante disso, Tomás de Aquino compara a ação da providência divina com a diferença entre o conhecimento especulativo e o conhecimento prático, pois se o princípio da providência é o conhecimento, então o conhecimento e o ato de conhecer se colocam como elementos explicativos fundamentais:

---

<sup>167</sup> “Si Deus horum singularium providentiam non habet, aut hoc est quia non cognoscit ea; aut quia non potest; aut quia non vult eorum curam habere”.

Ainda. Esta é a diferença entre o conhecimento especulativo e o prático, que o conhecimento especulativo, e as coisas que a ele pertencem, aperfeiçoam-se no universal, já as coisas que pertencem ao conhecimento prático, aperfeiçoam-se no particular, pois o fim do especulativo é a verdade, que consiste primeiramente e por si nas coisas imateriais e universais, enquanto o fim do prático é a operação, que é em relação aos singulares. Donde, o médico não cura o homem no universal, mas este homem, e para isso é ordenada toda a ciência da medicina. Ora, consta que a providência pertence ao conhecimento prático, já que é ordenadora das coisas para o fim. Seria, portanto, imperfeitíssima a providência de Deus se consistisse nos universais, e não chegasse até os singulares.<sup>168</sup> (TOMÁS DE AQUINO, SCG, III, cap. 75, grifo nosso).

Observamos que, de um lado, o autor insere o conhecimento especulativo como a apreensão dos universais, cujo objetivo é alcançar a verdade e mediante os quais se aperfeiçoa. Já o conhecimento prático é apresentado como a compreensão dos singulares, aperfeiçoando-se neles e objetivando a operação. Nesse sentido, a providência divina pertence, segundo ele, à ordem do conhecimento prático, uma vez que sua função é direcionar as coisas para seus fins determinados. Isso significa que o objetivo dela é, sobretudo, a operação das coisas e, por isso, Deus seria imperfeito se Sua providência não chegasse aos singulares contingentes.

Embora o autor não faça apontamentos diretos a esse respeito, acreditamos que há nas considerações acima, além do artifício pedagógico de partir do conhecido para chegar ao desconhecido, uma preocupação em estabelecer a providência divina como 'modelo de governança'. Ainda que o homem não consiga, por suas próprias forças, atingir o nível de perfeição da ação divina, governar as coisas visando um determinado fim é uma medida que vale para todos os níveis de governo, desde o âmbito individual de controle das próprias paixões até a cidade e o país. Além disso, identificar o fim com o bem daqueles que estão sob seu governo é algo que Deus faz de maneira

---

<sup>168</sup> "Adhuc. Haec est differentia inter cognitionem speculativam et practicam, quod cognitio speculativa, et ea quae ad ipsam pertinent, perficiuntur in universalibus; ea vero quae pertinent ad cognitionem practicam, perficiuntur in particularibus: nam finis speculativae est veritas, quae primo et per se in immaterialibus consistit et in universalibus; finis vero practicae est operatio, quae est circa singularia. Unde medicus non curat hominem in universalibus, sed hunc hominem: et ad hoc est tota scientia medicinae ordinata. Constat autem quod providentia ad practicam cognitionem pertinet: cum sit ordinativa rerum in finem. Esset igitur imperfectissima Dei providentia si in universalibus consisteret, et usque ad singularia non perveniret".

perfeita<sup>169</sup>, sendo mais uma das lições que os homens podem, de acordo com as reflexões tomasianas, aprender com a providência divina.

Seguindo a mesma linha de raciocínio, Tomás de Aquino argumenta, ainda no capítulo 75, que a providência divina só é perfeita porque conhece os singulares contingentes e os dispõe para o ato:

É mais perfeito na ciência especulativa aquele que não só tem o conhecimento universal, mas o conhecimento próprio das coisas, pois quem conhece só o universal, conhece a coisa só em potência. Por causa disso o discípulo é conduzido pelo mestre do conhecimento universal dos princípios ao conhecimento próprio das conclusões, pelo mestre que tem ambos os conhecimentos, como algo é reduzido da potência ao ato pelo ente em ato. Muito mais, portanto, é perfeito na ciência prática quem, não só no universal, mas também no particular, dispõe a coisa ao ato. Logo, a providência divina, que é perfeitíssima, se estende até os singulares.<sup>170</sup> (TOMÁS DE AQUINO, SCG, III, cap. 75).

Em primeiro lugar, destacamos a perspectiva de totalidade com a qual o autor entende o conhecimento. Antes, o teólogo afirmou apenas que o conhecimento especulativo se aperfeiçoa com a apreensão dos universais, dirigindo-se para a verdade, e que o conhecimento prático se aperfeiçoa com a apreensão dos singulares, voltando-se para a operação. Agora, ele afirma que tanto o saber especulativo quanto o prático são essenciais para todo o saber, para a sabedoria. Alguém que se diz sábio dos universais, mas ignorante dos singulares, é um sábio apenas em potência – e o mesmo vale para aqueles que se dizem sábios das coisas práticas. Nesse sentido, o aluno é levado do conhecimento especulativo para o prático pelo educador que é sábio em ato, isto é, que conhece tanto os universais como os singulares.

Verificamos, assim, que a providência divina é caracterizada como um ‘mestre exemplar’, pois de que maneira ela poderia governar bem as coisas se só conhecesse os universais? É preciso que ela conheça, também, os

---

<sup>169</sup> Da mesma maneira que um arquiteto conhece por completo a obra que planejou, tendo uma visão privilegiada dela e de suas finalidades, Deus conhece completamente tudo o que criou a partir dos planos concebidos por seu intelecto. É nesse sentido que, segundo Tomás de Aquino, Deus pode identificar perfeitamente o fim das coisas com o bem.

<sup>170</sup> “Ille vero perfectior est in scientia speculativa qui non solum universalem, sed propriam cognitionem de rebus habet: nam qui cognoscit in universali tantum, cognoscit rem solum in potentia. Propter quod discipulus de universali cognitione principiorum reducitur in propriam cognitionem conclusionum per magistrum, qui utramque cognitionem habet: sicut aliquid reducitur de potentia in actum per ens actu. Multo igitur magis in scientia practica perfectior est qui non solum in universali, sed etiam in particulari res disponit ad actum. Divina igitur providentia, quae est perfectissima, usque ad singularia se extendit”.

singulares para caracterizar-se como o governo perfeito de Deus. Dessa maneira, também nessa passagem podemos visualizar o recurso pedagógico aludido acima e a tentativa de fornecer aos homens um modelo com o qual é possível aprender e ser melhor do que antes.

Outro aspecto que está, inegavelmente, presente nos argumentos tomasianos acerca da ação da providência sobre os singulares é a vinculação dos ensinamentos de Tomás de Aquino com o projeto da civilização cristã ocidental. Ao mesmo tempo em que o autor explica a seus interlocutores, frades dominicanos responsáveis pela pregação da verdade da fé e pela conversão de não-cristãos, os conteúdos que caracterizam a doutrina do cristianismo católico apostólico romano, ele fornece a esses religiosos um conjunto organizado de lições morais, sobre como devem se portar como membros dessa civilização e como responsáveis pelo seu desenvolvimento. Para isso, ele se utiliza de todo o arcabouço teórico da filosofia cristã, mas, também, de outro princípio essencial do ensino: o exemplo. Com efeito, a providência divina é caracterizada pelo teólogo dominicano como o maior exemplo de ação ética<sup>171</sup>, com a qual se poderia aprender a agir com retidão de acordo com os preceitos cristãos.

Por fim, no capítulo 76 o autor defende que a providência divina não só conhece e governa os singulares contingentes, mas o faz de maneira imediata, isto é, Ele próprio dispõe a ordem segundo a qual toda a criação existe e se move, sem delegar à 'provedores' segundos ou terceiros a determinação dessa ordem. Todos os que se dizem 'provedores' abaixo dele são, na verdade, executores da providência divina: "Portanto, é o próprio Deus que imediatamente dispensa, por sua providência, todas as coisas: quaisquer que se dizem provedores sob Ele, são executores de sua providência"<sup>172</sup> (TOMÁS DE AQUINO, SCG, III, cap. 76).

Nessa perspectiva, a providência divina como governo de Deus sobre as criaturas assume o papel de ordenadora natural de todas as coisas, sendo a fonte absoluta do que se convencionou chamar de 'ordem natural'. Nos capítulos subsequentes, até o 82, o mestre dominicano se dedica a provar a existência dessa 'ordem natural', pela qual a providência divina executa o

---

<sup>171</sup> Vale ressaltar que, sobre 'aprender com o exemplo', não é qualquer exemplo que ensina. Tomás de Aquino caracteriza a providência divina como um modelo de ação ética porque sua ação condensa o que há de mais perfeito segundo os princípios da moralidade cristã.

<sup>172</sup> "Est igitur ipse Deus immediate sua providentia omnia dispensans: quicumque vero sub ipso provisos dicuntur, sunt providentiae ipsius executores".

governo mediante certas ‘causas segundas’, desde as substâncias intelectuais superiores até os corpos inanimados mais distantes da perfeição divina. E parece-nos que o ‘fiel da balança’ da ordem do universo é, justamente, o intelecto.

Para demonstrar a centralidade do intelecto na determinação da ordem natural do universo, segundo o teólogo dominicano, consideramos o capítulo 81 da *Suma Contra os Gentios*, no qual o autor discorre sobre a ordenação dos homens entre si e suas relações com as outras coisas que estão abaixo dele na hierarquia das criaturas.

A primeira distinção que aparece é entre os homens e os outros animais irracionais, sendo que o homem é superior porque “[...] participa em algo da luz intelectual [...]”<sup>173</sup> (TOMÁS DE AQUINO, SCG, III, cap. 81). Depois disso, ele distingue os animais irracionais de outros seres que carecem de conhecimento, afirmando que aqueles são superiores a estes porque têm algum conhecimento, mesmo que não-intelectual – o saber proveniente dos sentidos corporais, principalmente. Em terceiro lugar, há a ordenação das forças substanciais que caracterizam o homem, isto é, o intelecto, a sensibilidade<sup>174</sup> e a virtude corporal, sendo que a virtude corporal segue a sensibilidade que, por sua vez, segue o intelecto. Por fim, ele estabelece a ordem dos homens na sociedade, definindo os “[...] que são preeminentes em intelecto [...]”<sup>175</sup> (TOMÁS DE AQUINO, SCG, III, cap. 81) como aqueles que naturalmente lideram os homens, e os que são menos capacitados intelectualmente como

---

<sup>173</sup> “Quia tamen aliquid homo de lumine intellectuali participat”.

<sup>174</sup> O termo latino empregado por Tomás de Aquino é *sensum*, que pode significar sentido, ação de sentir, sensação, sentimento, opinião etc. Acreditamos que a palavra ‘sensibilidade’ apreende melhor a que forças o autor está se referindo, pois é possível confundir ‘sentido’, palavra empregada pelos tradutores da edição que estamos estudando, com os 5 sentidos corporais – visão, audição, olfato, paladar e tato. Essa diferenciação é necessária, do nosso ponto de vista, porque os sentidos corporais também executam um papel crucial na epistemologia tomasiana, pois o mestre dominicano acredita que os 5 sentidos corporais são, seguindo as ideias de Aristóteles, a ‘porta de entrada’ do conhecimento. Nessa perspectiva, ele não se refere, aqui, aos sentidos corporais, mas sim à capacidade humana de agir movido pelas paixões da alma. Em nossa dissertação de mestrado, analisamos o conceito tomasiano de amor como paixão da alma e, na ocasião, constatamos que a paixão do amor é o princípio da ação humana, isto é, o amor é a paixão responsável por tornar o bem almejado ‘compatível’ com o amante, com o agente, determinando o agir ou o não agir. O mesmo ocorre com as outras paixões da alma, com a diferença de determinarem diferentes ‘estados de espírito’ em relação ao objeto da vontade – pelo ódio, odiamos o que consideramos mal; pela esperança, esperamos alcançar um bem que ainda não possuímos; pela ira, procuramos combater um mal presente que desejamos extirpar; e assim por diante. Desse modo, ‘inteligência’ e ‘sensibilidade’ são potencialidade da alma, enquanto que ‘virtude corporal’ se refere à capacidade físico-espacial dos indivíduos.

<sup>175</sup> “Nam illi qui intellectu praesminent”.

aqueles que “[...] parecem instituídos para servir<sup>176</sup>” (TOMÁS DE AQUINO, SCG, III, cap. 81).

Para além dessas diferenciações, o teólogo dominicano explica, também, as razões para a desordem do governo das sociedades:

Assim como, porém, nas ações de um só homem provém a desordem pelo fato de que o intelecto segue a virtude sensitiva, e a virtude sensitiva, em razão da indisposição do corpo, é arrastada para o movimento do corpo, como se manifesta nos claudicantes, assim também no governo humano a desordem provém, porque alguém preside não em razão da preeminência do intelecto, mas usurpa para si o domínio, por violência corporal, ou, em razão da afeição sensitiva, alguém é anteposto para governar. Tampouco Salomão silencia essa desordem, ele diz: *É mal o que vi sob o sol, como saindo por erro da face do príncipe, posto o estulto na dignidade sublime.*<sup>177</sup> (TOMÁS DE AQUINO, SCG, III, cap. 81).

Portanto, da mesma maneira como existe uma ordem natural e universal que estabelece a relação dos seres criados, existe, também, uma certa ordem natural para o governo dos homens. Não se trata, como podemos observar, de uma interferência direta de Deus no modo como nos organizamos em sociedade, pois isso seria, na perspectiva de Tomás de Aquino, uma ingerência da providência divina. Trata-se, sim, de ‘princípios de governo’, do ‘modelo de governança’ ao qual nos referimos acima.

Esse modelo passa pelo império do intelecto, ou seja, pela capacidade de apreender os universais e os singulares, conhecer a natureza e a finalidade das coisas para dar a elas as direções necessárias para alcançarem seus fins característicos. Significa conhecer maximamente o passado para, no presente, agir de maneira prudente tendo em vista um determinado projeto de sociedade. A providência, desse modo, ordena todas as coisas na medida em que fornece aos governados uma certa compreensão acerca da ordem mais conveniente para tudo o que existe, compreensão essa que os frades dominicanos, leitores da *Suma Contra os Gentios*, precisavam ter, já que eles deveriam assumir, na civilização cristã, o papel que o intelecto desempenha na ordem do universo.

---

<sup>176</sup> “[...] a natura videntur instituti ad serviendum”.

<sup>177</sup> “Sicut autem in operibus unius hominis ex hoc inordinatio provenit quod intellectus sensualis virtutem sequitur; sensualis vero virtus propter corporis indispositionem trahitur ad corporis motum, ut in claudicantibus apparet: ita et in regimine humano inordinatio provenit ex eo quod non propter intellectus praeminentiam aliquis praeest, sed vel robore corporali dominium sibi usurpat, vel propter sensualem affectionem aliquis ad regendum praeficitur. Quam quidem inordinationem nec Salomon tacet, qui dicit, Eccle. 10-5 est et malum quod vidi sub sole, quasi per errorem egrediens a facie principis, positum stultum in dignitate sublimi”.

Verificamos, assim, que as noções de bem, felicidade e providência são, assim como a noção de intelecto, fundamentais para a formação do educador sábio na perspectiva de Tomás de Aquino. Percebemos uma profunda relação entre esses conceitos, uma vez que a concepção tomasiana de intelecto rege, por assim dizer, as outras concepções, pois o bem só é assim definido pela ação do intelecto, que determina o 'grau de felicidade' a ser atingido mediante a consecução do bem escolhido. E a providência aparece como determinante da ação própria do intelecto divino, estabelecendo não só a ordem pela qual o universo se move, mas também o pressuposto ético universal para toda ação humana. Para ser, portanto, um educador sábio, era preciso conhecer profundamente esses conceitos e suas relações com a realidade terrena.



## Conclusões

Para concluir o nosso trabalho, ressaltamos algumas das principais reflexões feitas no processo de análise das fontes. Em primeiro lugar, destacamos a centralidade da sabedoria como pressuposto para a formação do mestre. Verificamos que essa sabedoria exigida por Tomás de Aquino, tanto aos alunos da Universidade, como aos noviços da Ordem dos Pregadores, consistia em conhecer profundamente a natureza divina das coisas, a condição humana no contexto da criação e o modo como os homens deveriam se organizar em sociedade. Esse conhecimento concorria para a sapiência, mas sobretudo para a prudência. Portanto, um mestre sábio era aquele que, além de conhecer as coisas, sabia avaliar e julgar a própria ação e a dos outros tendo em vista a sociedade em que vivia.

A questão da sapiência e da prudência é essencial nesse debate. Com efeito, o conceito de sabedoria aparece na obra de Tomás de Aquino com uma dupla natureza. O sujeito sábio é aquele que tem sapiência, que conhece as formas inteligíveis das coisas, e prudência. Para o teólogo dominicano, conhecer as formas inteligíveis não é o único requisito para ser sábio: a prudência, que é a virtude pela qual se pode tomar a decisão correta diante do objeto, das circunstâncias e do fim da ação, é tão necessária para a sabedoria quanto o saber teórico-prático das coisas.

Em segundo lugar, o teólogo dominicano não distinguia diferentes espécie de sabedoria para diferentes espécies de mestres. Para ele, todo o sujeito que se colocava como responsável pelo desenvolvimento de outra pessoa deveria se esforçar para ser sábio. No entanto, a sabedoria do mestre é potencial, assim como o desenvolvimento do educando. O fato de ser mestre não implicava, necessariamente, o fato de ser sábio. Assim, obter o título de doutor e sagrar-se mestre na Universidade e vestir o hábito dominicano eram condições para assumir determinada posição na sociedade, mas assumi-las não significava que o sujeito, de fato, faria dessa posição um *locus* de transformação social por meio da formação humana. Era necessário, além do compromisso teórico, um compromisso político com a Cristandade ocidental.

Com isso, consideramos que as reflexões de Tomás de Aquino, além de uma finalidade doutrinal, tinham a intenção de dar aos seus estudantes as condições necessárias para agir na sociedade de modo propositivo, oferecendo

à Civilização cristã as lideranças de que ela precisava para promover, simultaneamente, o desenvolvimento dos indivíduos e das instituições sociais.

Em terceiro lugar, verificamos que a sabedoria do mestre começa com uma investigação profunda e meticulosa sobre o intelecto. Percebemos, ao longo da pesquisa, que, segundo Tomás de Aquino, vários conceitos são importantes para a compreensão do homem, da sociedade, do ensino e da aprendizagem, mas nenhum deles é mais importante do que o conceito de intelecto. Se ensinar consiste em promover, no outro, o desenvolvimento do intelecto, e a aprendizagem consiste passar do saber em potência para o saber em ato, então o intelecto figura como o centro das preocupações de quem ensina e de quem aprende – vale lembrar que é pelo intelecto que o homem pode se tornar sábio e prudente, isto é, sábio no sentido tomasiano do termo.

Os motivos que tornam o intelecto, na obra tomasiana, o princípio da sabedoria são inúmeros, mas citaremos os dois que consideramos primordiais. O primeiro deles é que o intelecto, para o autor, é o princípio e o fim de tudo o que existe. Destarte, Deus criou tudo o que existe a partir de seu intelecto, e o princípio da criação é, também, o fim dela. Respeitar, portanto, o que ele chama de ‘ordem natural das coisas’, que nada tem a ver com ordem social e política, é agir inteligentemente.

O segundo motivo é que os homens só podem cumprir o seu destino de criatura por meio do intelecto. Não há, na humanidade, nada mais divino do que o intelecto: Deus age por meio de seu intelecto, que é absoluto, e criou o homem dotado de um intelecto potencial para que, na criação, houvesse um ser que pudesse agir de maneira análoga a ele. Então, é pelo intelecto que o homem pode chegar mais próximo de Deus, de modo que a apologia da ignorância e a estupidez seriam dois dos grandes males da humanidade. Retomemos as palavras do próprio Tomás de Aquino para ilustrar essa questão: o estudo da sabedoria é o mais útil de todos os estudos, porque por ele podemos chegar ao “reino da imortalidade” (TOMÁS DE AQUINO, SCG, L. I, cap. 2).

Ressaltamos, enfim, que essa exaltação do intelecto na obra de Tomás de Aquino como uma faculdade de dimensões divinas não reflete, necessariamente, o modo como nós mesmos concebemos o intelecto. Não temos a intenção de diviniza-lo. Os posicionamentos assumidos pelo teólogo

dominicano revelam, principalmente, o interesse em ressignificar a natureza humana diante das transformações pelas quais a Cristandade estava passando. Desse modo, ele procurou dar respostas aos anseios da sociedade de sua época, contribuindo para a constituição de formas peculiares de entender a educação e a formação do educador. Assim, ao dar respostas aos homens do Ocidente medieval do século XIII, Tomás de Aquino também nos instrui, na medida em que nos faz lembrar certos aspectos essenciais do SER professor. Conhecer o homem e a sociedade em seus múltiplos aspectos e assumir para si as devidas responsabilidades sociais e políticas perante a civilização, colocando no horizonte o bem-comum antes dos interesses particulares: eis os fundamentos da sabedoria do mestre, algo que serviu aos homens do século XIII e que serve, também, aos homens do século XXI.

Diante disso, não refutamos a tese tomasiana de que o intelecto deve ser o centro das atenções de quem ensina. Ao contrário, concordamos com ela. Percebemos, ao longo de nossa vivência na área da educação, que cada teoria adota para si uma determinada concepção de desenvolvimento humano e, a partir dessa concepção, tiram conclusões acerca dos processos de ensino e aprendizagem – vide o debate travado entre os adeptos de Vygotsky e os adeptos de Piaget, que muitas vezes se opõem sem se ouvirem. As obras de Tomás de Aquino, bem como a de outros pensadores da Antiguidade e da Idade Média, são provas de que esse debate e essa forma de proceder não são originais da Modernidade. A História da Educação, nesse sentido, nos ajuda a ter uma perspectiva de totalidade a respeito das teorias contemporâneas, de modo a perceber com mais perspicácia a natureza transitória das ideias e dos debates, bem como o que há de universal nelas. Acreditamos que essa sensibilidade adquirida por meio do estudo da História é indispensável a todo intelectual.

No que se refere ao futuro da investigação, destacamos um dos aspectos que consideramos relevante. Uma das principais diretrizes do pensamento tomasiano é a de que corpo e alma formam uma unidade infragmentável. Essa unidade corpo-alma permite ao autor, dentre outras coisas, combater a tese averroísta do intelecto separado e provar a noção de personalidade. Como podemos ser indivíduos únicos se partilhamos com o outros todos os princípios intelectuais? Isso engendra um debate sobre o ‘lugar’ do intelecto nessa unidade: se precisamos do corpo para conhecer, é provável

que o intelecto tenha, no corpo, uma 'morada'. Então, para os intelectuais ocidentais do século XIII, por meio de que órgão corporal opera o intelecto? E como é possível que as formas intelectivas sejam processadas por um órgão corporal? Pode-se afirmar que o intelecto está no corpo todo, ou localizado em uma parte específica?

Essas questões, suscitadas pelo próprio autor quando procura responder se o intelecto é corpo ou não, são perguntas que a ciência faz até hoje, claro que de maneira e em termos muito diferentes. Não queremos, com isso, afirmar que a neurociência contemporânea parte dos escritos de Tomás de Aquino para fazer pesquisa, mas sim destacar que, já no século XIII, os intelectuais tinham hipóteses sobre a relação entre a inteligência e a fisiologia humanas, até mesmo sobre como os 'humores' corporais interfeririam na inteligência – vide o tratado sobre as paixões da alma, na *Suma Teológica*. Uma coisa parece certa: tanto para Tomás de Aquino, quanto para os neurocientistas de hoje, é impossível haver intelecto sem corpo – e essa é uma constatação que merece, do nosso ponto de vista, melhor aprofundamento.

## Referências

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos**. Brasília: UNB, 1992.
- ARISTÓTELES. **A Política**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- BOAVENTURA DE BAGNOREGIO. Itinerário da Mente para Deus. In: BOAVENTURA DE BAGNOREGIO. **Escritos filosófico-teológicos**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.
- BLOCH, Marc Léopold Benjamim. **Introdução à história**. Lisboa: Gráfica Imperial, 1965.
- BLOCH, Marc Léopold Benjamim. **Apologia da história, ou, O ofício de historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2001.
- BRAUDEL, Fernand. **Escritos sobre a história**. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- BURKE, Peter. **A Escola dos Annales (1929-1989): a Revolução Francesa da historiografia**. São Paulo: UNESP, 1997.
- CARDOSO, Ciro Flamarion Santana. **Os métodos da história**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- CARRETERO, Mario; LEÓN, José Altonio. Do pensamento formal à mudança conceitual na adolescência. In: COLL, Cezar; MARCHESI, Álvaro; PALACIOS, Jesús. (Orgs.). **Desenvolvimento psicológico e educação**. Porto Alegre: Artmed, 2004. vol. 1: Psicologia evolutiva.
- CARVALHO, Mário Santiago de. Apresentação. In: TOMÁS DE AQUINO. **A Unidade do Intelecto contra os Averroístas**. Lisboa: Edições 70, 1999.
- CASTRO, Roberto Carlos Gomes. **Negatividade e participação: a influência do Pseudo Dionísio Areopagita em Tomás de Aquino - teologia, filosofia e educação**. 2009. 192 f. Tese de Doutorado (Educação). Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, 2009.
- CAVALCANTE, Tatyana Murer. **Aspectos educacionais da obra de Santo Tomás de Aquino no contexto escolástico universitário do século XIII**. 2006. 131 f. Dissertação de Mestrado (Educação). Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2006.
- CAVALCANTE, Tatyana Murer. **A virtude da amizade na Suma de Teologia de Tomás de Aquino (séc. XIII): uma possibilidade de prática educativa?** 2009. 162 f. Tese de Doutorado (Educação). Universidade Estadual de Maringá, Maringá, PR, 2012.

CELÓRIO, José Aparecido. **A educação medieval e a filosofia em Tomás de Aquino**: elementos para compreensão de uma astrologia cristã. 2004. Dissertação de Mestrado (Educação). Universidade Estadual de Maringá, Maringá, PR, 2004.

CHENU, Marie-Dominique. **Santo Tomás de Aquino e a Teologia**. Rio de Janeiro: Agir Editôra, 1967.

DUBY, Georges. **As três ordens ou o Imaginário do Feudalismo**. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

ECO, Umberto. **O nome da rosa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.

FORTES, Carolina Coelho. **“Societas Studii”**: a construção da identidade e os estudos na Ordem dos Pregadores. 2011. 370 f. Tese de Doutorado (História). Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, RJ, 2011.

FEBVRE, Lucien. **Combates pela história**. Lisboa: Editorial Presença, 1985.

FEBVRE, Lucien. **A Europa**: gênese de uma civilização. Bauru: EDUSC, 2004.

FELICI, Antônio Ilário. **O educando como protagonista na Filosofia da Educação Tomás de Aquino**. 2007. 146 f. Dissertação de Mestrado (Educação). Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Marília, SP, 2007.

GARDEIL, Henri-Dominique. **Iniciação à filosofia de S. Tomás de Aquino**. São Paulo: Duas Cidades, 1967. v. 3. Psicologia.

GASPARIN, João Luiz. **Uma didática para a pedagogia histórico-crítica**. Campinas: Autores Associados, 2002.

GILSON, Étienne. **A filosofia na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

GILSON, Étienne. **Por que São Tomás criticou Santo Agostinho / Avicena e o ponto de partida de Duns Escoto**. São Paulo: Paulus, 2010.

GRABMANN, Martin. **Introdução à Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino**. Petrópolis: Vozes, 1944.

GUICHARD, Pierre. Islã. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Coord.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru: Edusc, 2006. Vol. 1.

HEREDIA, Fernando Soria. Introducción a las cuestiones 75 a 102. In: SANTO TOMÁS DE AQUINO. **Suma de Teología (I)**. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2001. Vol. 1.

JAEGER, Werner Wilhelm. **Paidéia**: a formação do homem grego. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

LAUAND, Luiz Jean. Sobre o ensino (De Magistro) – Introdução. In: TOMÁS DE AQUINO. **Sobre o ensino (De Magistro), os sete pecados capitais**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

LAUAND, Luiz Jean. Tomás de Aquino: vida e pensamento – estudo introdutório geral. In: TOMÁS DE AQUINO. **Verdade e Conhecimento**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

LE GOFF, Jacques. **A civilização do Ocidente Medieval**. Bauru: EDUSC, 2005.

LE GOFF, Jacques. Cidade. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru: Edusc, 2006.

LE GOFF, Jacques. **Em busca da Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

LE GOFF, Jacques. **Uma longa Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008a.

LE GOFF, Jacques. **Os Intelectuais na Idade Média**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2010.

LIBÂNEO, José Carlos. **Didática**. São Paulo: Cortez, 2013.

LIBERA, Alain. **A filosofia medieval**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

LIMEIRA, Nathalia Barbosa. **O livre-arbítrio e seu ensino com santo Tomás de Aquino**. 2011. Dissertação de Mestrado (Educação). Universidade Estadual de Maringá, Maringá, PR, 2011.

LOCKE, John. **Ensaio sobre o entendimento humano**. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

MARTÍ, Eduardo. Processos cognitivos básicos e desenvolvimento intelecto entre os seis anos e a adolescência. In: COLL, Cezar; MARCHESI, Álvaro; PALACIOS, Jesús. (Orgs.). **Desenvolvimento psicológico e educação**. Porto Alegre: Artmed, 2004. vol. 1: Psicologia evolutiva.

MCEVEDY, Colin. **Atlas de história medieval**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

NUNES, Meire Aparecida Lôde. **E o Logos se fez carne...: uma análise dos afrescos de Giotto na *Capella Degli Scrovegni***. 2015. 247 f. Tese (Doutorado em Educação). Universidade Estadual de Maringá (UEM), Maringá, 2015.

MARX, Karl. **Manifesto do partido comunista**. São Paulo: Cortez, 1998.

MENDES, Claudinei Magno Magre. A importância da pesquisa de fontes para os estudos históricos. **Acta Scientiarum. Education**, v. 33, n. 2, p. 205-209, 2011. Disponível em:

<<http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/ActaSciEduc/article/view/14174>>. Acesso em 15 mar. 2017.

MOURA, Odilon. Introdução à Suma contra os Gentios. In: TOMÁS DE AQUINO. **Suma contra os Gentios**. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes: Sulinas; Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1990. Vol. 1.

NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do. **Um mestre no ofício**: Tomás de Aquino [livro eletrônico]. São Paulo: Paulus, 2011.

NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do. Santo Tomás de Aquino e o conhecimento negativo de Deus. **Interações. Cultura e Comunidade**, v. 3, n. 3, p. 61-77, 2008. Disponível em: <[periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/download/6722/6149](http://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/download/6722/6149)>. Acesso em: 5 jun. 2017.

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

OLIVA, Adriano, OP. A Comissão Leonina, 125 anos depois de sua fundação, se estabelece em Paris. **Aquinate**, v. 4, n° 6, jan./jun., 2008, p. 141-159. Disponível em: <<http://www.aquinate.com.br/textos/a-comissao-leonina-125-anos-depois-de-sua-fundacao-se-estabelece-em-paris/>>. Acesso em: 15 dez. 2016.

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

OLIVEIRA, Terezinha. **As Universidade na Idade Média**. São Paulo: Mandruvá; Universidade do Porto; Instituto Jurídico Interdisciplinar, 2005b.

OLIVEIRA, Terezinha; MENDES, Claudinei Magno Magre. Introdução. In: OLIVEIRA, Terezinha; MENDES, Claudinei Magno Magre (Orgs.). **Formação do Terceiro Estado as comunas**: coletânea de textos de François Guizot, Augustin Thierry, Prosper de Barante. Maringá: Eduem, 2005.

OLIVEIRA, Terezinha. O ambiente citadino e universitário do século XIII: lócus de conflitos e de novos saberes. In: OLIVEIRA, Terezinha (Org.). **Antiguidade e medievo**: olhares histórico-filosóficos da Educação. Maringá: EDUEM, 2008. p. 227-248.

OLIVEIRA, Terezinha. **Ensino e debate na Universidade parisiense do século XIII**: Tomás de Aquino e Boaventura de Bagnoregio: textos. Maringá: Eduem, 2012.

OLIVEIRA, Terezinha; MENDES, Claudinei Magno Magre; SANTIN, Rafael Henrique. Contribuições de Jacques Le Goff para a História da Educação Medieval: Totalidade e Longa Duração nos estudos sobre os intelectuais. **Brathair**, 16 (2), 2016, p. 235-250. Disponível em: <<http://ppg.revistas.uema.br/index.php/brathair/article/viewFile/1263/991>>. Acesso em 23 ago. 2017.



- OSUNA, Antonio. Prólogo. In: SANTO TOMÁS DE AQUINO. **Suma de Teología (I)**. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2001. Vol. 1.
- PALACIOS, Jesús. Psicologia evolutiva: conceito, enfoques, controvérsias e métodos. In: COLL, Cezar; MARCHESI, Álvaro; PALACIOS, Jesús. (Orgs.). **Desenvolvimento psicológico e educação**. Porto Alegre: Artmed, 2004. vol. 1: Psicologia evolutiva.
- PIEPER, Josef. Abertura para o todo: a chance da Universidade. **Mirandum**, São Paulo, ano IV, n. 9, jan./jun. 2000.
- POLÍBIOS. **História**. Brasília: Universidade de Brasília, 1985.
- ROSA, Antônio Donato Paulo. **O papel da contemplação na educação segundo os Escritos Filosóficos de Santo Tomas de Aquino**. 1993. Dissertação de Mestrado (Educação). Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, 1993.
- RUBIM, Sandra Regina Franchi. **Educação, História e Imagens de D. Sebastião: a construção de um ideal laico e cristão**. 2016. 255 f. Tese (Doutorado em Educação). Universidade Estadual de Maringá (UEM), Maringá, 2016.
- RUSSELL, Bertrand. **História da filosofia ocidental**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015. (Livro 2: a filosofia católica).
- SANTO AGOSTINHO. **Confissões; De Magistro (Do Mestre)**. São Paulo: Abril S.A. Cultural e Indústria, 1973.
- SAVIANI, Dermeval. **Pedagogia histórico-crítica: primeiras aproximações**. Campinas: Autores Associados, 2011.
- SKINNER, Burrhus Frederic. **Sobre o behaviorismo**. São Paulo: Cultrix, 2006.
- THIERRY, Augustin. Carta XIII. Sobre a libertação das comunas. In: OLIVEIRA, Terezinha; MENDES, Claudinei Magno Magre. **Formação do Terceiro Estado as comunas: coletânea de textos de François Guizot, Augustin Thierry, Prosper de Barante**. Maringá: Eduem, 2005.
- TOMÁS DE AQUINO. **Suma contra os Gentios**. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes: Sulinas; Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1990. 2 v.
- TOMÁS DE AQUINO. **A Unidade do Intelecto contra os Averroístas**. Lisboa: Edições 70, 1999.
- TOMÁS DE AQUINO. **Suma de Teología**. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2001. 5 vol.
- TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. São Paulo: Loyola, 2003. 9 vol.

TOMÁS DE AQUINO. **Sobre o ensino (De Magistro), os sete pecados capitais**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

TOMÁS DE AQUINO. **Verdade e Conhecimento**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

TOMÁS DE AQUINO. Do reino ou do governo dos príncipes ao rei de Chipre. In: TOMÁS DE AQUINO. **Escritos políticos de Santo Tomás de Aquino**. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 127-175.

TOMÁS DE AQUINO. **Do governo dos judeus à Duquesa de Brabante [Epístola à Duquesa de Brabante]**. São Paulo: EDIPRO, 2014.

TOCQUEVILLE, Alexis de. Discurso pronunciado na Câmara dos Deputados, a 27 de janeiro de 1848, na discussão do projeto de Declaração de Voto em Resposta ao Discurso da Coroa. In: TOCQUEVILLE, Alexis de. **A democracia na América**. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. Da Universidade de São Paulo, 1977.

TORREL, Jean-Pierre. **Iniciação a Santo Tomás de Aquino: sua pessoa e sua obra**. São Paulo: Loyola, 2004.

VERGER, Jacques. **Cultura, ensino e sociedade no Ocidente nos séculos XII e XIII**. Bauru: EDUSC, 2001.

VERGER, Jacques. Universidade. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Orgs.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru: Edusc, 2006.

ZANOTTI, Gabriel J. **Comentario a la Suma contra gentiles: un puente entre el siglo XIII y el siglo XXI**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ediciones Cooperativas, 2015.