

**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA – UNESP
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS
CAMPUS DE MARÍLIA**

ANTÔNIO ILÁRIO FELICI

**O EDUCANDO COMO PROTAGONISTA NA FILOSOFIA
DA EDUCAÇÃO DE TOMÁS DE AQUINO**

MARÍLIA
- 2007 -

ANTÔNIO ILÁRIO FELICI

**O EDUCANDO COMO PROTAGONISTA NA FILOSOFIA
DA EDUCAÇÃO DE TOMÁS DE AQUINO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação, da Faculdade de Filosofia e Ciências, da Universidade Estadual Paulista – UNESP – Campus de Marília, para obtenção do título de Mestre em Educação (Área de Concentração: Políticas Públicas e Administração da Educação Brasileira).

Orientador: Dr. Alonso Bezerra de Carvalho.

MARÍLIA
- 2007 -

Antônio Ilário Felici

**O EDUCANDO COMO PROTAGONISTA NA FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO DE
TOMÁS DE AQUINO**

DISSERTAÇÃO PARA OBTENÇÃO DO TÍTULO DE MESTRE

BANCA EXAMINADORA

Orientador:.....

Dr. Alonso Bezerra de Carvalho

2º Examinador:.....

Dr. Ivan Esperança Rocha

3º Examinador:.....

Prof. Dr. Carlos da Fonseca Brandão

Marília,.....de.....de 2007

Dedico este estudo a todos aqueles que acreditam na educação, trabalham e lutam por ela.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Prof. Alonso Bezerra de Carvalho por ter me acolhido como orientador do presente trabalho.

Aos examinadores Prof. Ivan Esperança Rocha e Prof. Carlos da Fonseca Brandão pela disposição em assumir a tarefa de avaliação da pesquisa.

Ao Prof. Pedro Ângelo Pagni pela acolhida e pelas sugestões de pesquisa, que me possibilitaram a escolha do autor e do tema estudado.

Ao Frei Carlos Josaphat de Oliveira por me possibilitar o acesso a textos importantes do material da pesquisa.

Ao Prof. Luis Jean Lauand pelas sugestões bibliográficas.

Ao Anderson Soares Ferro pela ajuda na aquisição de parte do material de pesquisa.

À bibliotecária Sra. Maria Luzinete Euclides (Unesp) pelas suas orientações e, sobretudo, pelo trabalho de normalização bibliográfica.

Às bibliotecárias Simone Paiva (Fajopa) e Mara Angélica Pedrochi pelas orientações de normalização, durante o período de composição do texto.

Às funcionárias do Serviço de Biblioteca da Unesp Sras. Ilma Burle Binato, Maria Cássia Marroni e Sônia Faustino do Nascimento da Silva pela pronta colaboração na procura de alguns títulos no acervo local e orientação para aquisição de obras em outras bibliotecas e livrarias.

Ao Carlos Augusto Martins Junior pelas orientações na disposição dos títulos no trabalho e no sumário.

A todos que, de uma forma ou de outra, colaboraram para que este trabalho fosse realizado.

RESUMO

A presente pesquisa de Filosofia da Educação trata do educando como protagonista no seu processo educativo na obra *De magistro* de Tomás de Aquino, que o considera causa principal da educação, juntamente com o educador, causa instrumental. Na interação dos dois, em que ocorre o ensino-aprendizagem, valoriza-se o papel do educando nesse procedimento, mas inclui-se a figura do mestre, também como necessária nessa importante empresa.

PALAVRAS-CHAVE: Filosofia da educação, Tomás de Aquino, protagonista, causa principal, causa instrumental.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 O PRIMEIRO PERÍODO ESCOLÁSTICO (SÉCULO XII) E SUAS CONTRIBUIÇÕES PARA O PENSAMENTO FILOSÓFICO DE TOMÁS DE AQUINO.....	13
1.1 Considerações sobre o período medieval.....	13
1.2 As divisões da escolástica e as características do primeiro período.....	14
1.3 O início da filosofia no século XII	18
1.3.1 João Escoto Erígena	18
1.3.2 Os universais	22
1.4 Os séculos XI e XII: a corrente mística e a dialética	23
1.4.1 Santo Anselmo.....	25
1.4.2 Pedro Abelardo.....	29
1.5 A filosofia árabe.....	34
1.6 A filosofia judaica	46
2 O SEGUNDO PERÍODO ESCOLÁSTICO (SÉCULO XIII) E O PENSAMENTO FILOSÓFICO DE TOMÁS DE AQUINO.	51
2.1 Características do século XIII	51
2.2 A filosofia no século XIII	55
2.2.1 Alexandre de Hales.....	56
2.2.2 São Boaventura.....	58
2.2.3 Alberto Magno.....	62
2.3 Tomás de Aquino.....	66

2.3.1 A relação entre filosofia e teologia.....	74
2.3.2 Teoria do conhecimento	76
2.3.3 Metafísica	78
2.3.4 Teologia Racional.....	80
2.3.5 Teologia revelada	82
2.3.6 Psicologia	83
2.3.7 Cosmologia.....	84
2.3.8 Estética	85
2.3.9 Juízo sobre Tomás de Aquino	85
3 O EDUCANDO COMO PROTAGONISTA E O ENFOQUE ÉTICO.	89
3.1 O intelecto agente como causa principal do conhecimento.....	89
3.1.1 As concepções no decorrer da história	93
3.1.2 O intelecto agente em Tomás de Aquino e na tradição tomista	98
3.1.3 Conseqüências para a educação.....	104
3.2 O ensino exterior como causa instrumental do conhecimento	106
3.3 O enfoque ético	115
3.3.1 Fundamentos de uma Ética.....	116
3.3.2 A Ética em Tomás de Aquino.....	116
3.3.3 A educação para uma Ética	123
3.3.4 O pensamento ético político de Tomás de Aquino em seus fundamentos e suas contribuições para a atualidade	130
3.4 O educando como protagonista em termos éticos	135
CONSIDERAÇÕES FINAIS	137
REFERÊNCIAS.....	142

INTRODUÇÃO

O educando como protagonista não é uma idéia inédita. Há já algum tempo que sua concepção, como sujeito do processo educativo, vem progressivamente ganhando corpo, a ponto de adquirir quase uma plena cidadania no universo da educação, com exceção de algumas poucas vozes discordantes, nesse sentido. Não é de agora que se fala de uma revolução copernicana em termos educativos, colocando o aluno como centro das atenções.

Já no período moderno da história, muitos educadores se levantaram contra uma educação verbalista, de um humanismo clássico, centrada no mestre ou nas disciplinas, alheia ao mundo das ciências experimentais, que estavam entrando em cena, além de desvinculada da realidade. Essa educação deveria tomar outros rumos diante de um mundo novo que surgia. Estava sob o desafio de uma realidade, que lhe exigia muitas mudanças. Mas não somente o conteúdo do ensino deveria sofrer alterações, devendo encampar outras disciplinas de caráter experimental. Exigia-se uma mudança radicada num outro conceito educativo. A preocupação agora seria a de um deslocamento de acento, que era do mestre e das disciplinas para a atenção ao educando, que deveria agora pautar a nova tarefa dos educadores.

Na chamada Escola Nova ela atingiu o seu ápice, tanto que, mesmo reconhecendo os seus méritos, houve quem nela notou certos exageros em favor do aluno, optando por uma posição mais moderada, chamada Escola Renovada. Porém, a valorização do aluno se manteve, o que se pode notar em muitos dos recentes escritos sobre educação. Mesmo quando os temas não tratam diretamente da questão, a idéia se faz presente nas entrelinhas.

Nesse sentido, considera-se que somente haverá eficácia colocando-se o educando em primeiro plano, caso contrário, o trabalho educativo erra de direção e é condenado ao fracasso. Só se pode lidar devidamente com o que se conhece. Desconhecendo o educando, pouco se pode fazer por ele. No entanto, ele não é simplesmente um objeto sobre o qual se atua. Bem mais que isso, trata-se de um sujeito, que apesar de todos os condicionamentos, deve decidir sobre sua própria vida. Sem ele, ninguém educa ninguém. Deve ele tomar cada vez mais as rédeas de sua própria educação, demonstrando responsabilidade e maturidade.

Em que pese todo o esforço dos educadores, animados principalmente por esta nova ótica, na prática essa concepção não teve aquele impacto que se poderia imaginar, em se tratando de atingir o sistema oficial de ensino. Os pioneiros das novas idéias obtiveram êxito em seus propósitos à margem da oficialidade do ensino, cada qual criando suas próprias escolas.

Não obstante a isso, mesmo com vozes discordantes, a visão do educando como sujeito de sua própria educação é uma constante na literatura pedagógica atual. Não se trata de algo circunstancial, mas como que uma nova antropologia educacional. Convém assim tratá-la como tal e, para tanto, estudá-la em profundidade. Essa empresa é bastante oportuna ao se encontrar na obra *De magistro* de Tomás de Aquino uma fundamentação importante, nesse sentido, quando então o autor afirma que o intelecto agente é a causa principal do conhecimento, enquanto que o ensino vindo de fora o completa na condição de causa instrumental.

Surge, no entanto, uma pergunta: é necessário buscar num autor do período medieval fundamentação e justificativas para uma posição pedagógica atual? Quem defende uma causa não deveria utilizar argumentos atuais mais apropriados aos tempos modernos? A pergunta parece bastante pertinente. Porém, ninguém pode negar heranças do passado e ser dele tão independente. O grande surto das descobertas, das conquistas científicas não seria possível sem o legado do passado. A natureza não faz saltos. Mas não é só isso. Se alguém em tempos idos já chegou a uma posição defendida também hoje, é porque há uma razão forte para tanto. É sintomático que alguém veja algo num tempo passado o que se vê também no presente. Não importa que o tenha feito com os recursos conceituais e lingüísticos de seu tempo. O que conta é que teve motivos para a defesa de uma posição. Apesar dos períodos históricos diferentes, das circunstâncias diferentes, no fundo há aquilo que não muda no ser humano. Além do mais, cada qual se enriquece com o que o outro tem de válido para oferecer. Podem existir argumentos provenientes de diferentes tipos de abordagens nos quais ninguém nunca havia pensado e que constituem herança de certos autores. A história também é mestra e dela há muito que aprender. Eis a razão para se buscar no passado, na figura de Tomás, elementos importantes para a atualidade.

É verdade que nem todos irão compartilhar da posição pedagógica do autor, e talvez menos ainda dos princípios de sua filosofia, mas existem vários pontos em comum com outras orientações filosóficas e pedagógicas defendidas hoje. Tais elementos em comum podem servir de interesse hoje, naquilo que merece uma atenção especial. O presente estudo se propõe a esse enfoque, procurando ver suas implicações para o presente momento em benefício da reflexão e das práticas educativas.

A pesquisa pretende se respaldar nessa posição do autor como fundamento para sua reflexão com as importantes conclusões que daí é possível extrair. Além do mais, a posição do autor é bastante equilibrada. Em Tomás não há uma polarização entre professor e aluno, numa quase total independência no seu aprendizado com a conseqüente não-diretividade no ensino e

o professor com sua disciplina e seus conteúdos a comunicar, com dificuldade de integração entre ambos. Tomás não segue esse caminho. Nele, os dois pólos se completam e se integram. O educando é causa principal, mas o professor tem aí também o seu importante papel, como se pode verificar no *De magistro*.

A presente reflexão tem como objetivo a defesa dessa posição, que encontra boa base nos escritos de Tomás. Para tanto, o estudo parte de um ponto do capítulo 2 do *De magistro*, que, no caso, passa a ser o cerne do pensamento do autor. O capítulo 1 servirá como suporte de esclarecimento e aprofundamento do estudo, como também o capítulo 3. Também servirão de apoio outras obras do autor, como importante base para a pesquisa, principalmente os escritos que tratam dos pontos a serem estudados, como o modo de atuação do professor dentro dos parâmetros de potência a ato, o conceito de intelecto agente, causa principal e instrumental. Com relação aos estudos dos autores sobre a pessoa, a obra e o pensamento de Tomás, estes oferecerão um exame mais acurado do autor para um seu melhor entendimento. Autores ainda que se ocupam dos tratados de filosofia tomista também auxiliarão nessa tarefa. Tudo isso alargará a compreensão do tema em estudo, ampliando sempre mais o horizonte. Autores que estudam o período medieval auxiliarão na contextualização do autor, situando-o num espaço ainda maior, considerando que um autor é também filho de seu tempo. Assim o estudo tende a ganhar em amplitude e profundidade, através dos recursos bibliográficos apontados.

O trabalho compreende quatro capítulos. O primeiro deles oferece uma visão panorâmica do primeiro período da escolástica. Nessa fase, o pensamento de alguns autores contém elementos embrionários que vão desabrochar no pensamento de Tomás. Esse contexto, direta ou indiretamente, irá oferecer subsídios importantes para o período da escolástica em que viveu o autor, o século XIII. Um ponto nodal, por exemplo, é a polêmica discussão entre autores místicos e dialéticos sobre o emprego da filosofia na reflexão teológica, que em Tomás ganha uma solução magistral. Essa questão é de capital importância, sem o que não haveria um Tomás filósofo com toda a grandeza que ele representa nesse aspecto, ainda que se trate mais de um teólogo filosofante. Isso já vale para todo o restante.

No segundo capítulo, estuda-se o período em que viveu o próprio autor, sua vida e seu pensamento filosófico. Muito importante também são as características desse século, os seus grandes valores que são a criação das Universidades, o aparecimento das ordens mendicantes, como os franciscanos e dominicanos, que contribuíram com o ensino em sua atuação nessas Universidades e a descoberta das obras de Aristóteles, cuja influência mudou a visão de mundo que se tinha até então. Ainda mais, nesse mesmo período encontram-se os autores que

mais diretamente influenciaram Tomás, como o caso de Alberto Magno, por exemplo, apesar da independência que soube manter diante desta influência.

O terceiro capítulo responde pelo eixo da presente reflexão, onde se estuda a posição pedagógica do autor e o significado que ela representa para o momento atual. O autor faz uma afirmação a respeito do importante papel do educando no seu processo de aprendizagem, porém, completando essa posição com a figura do professor, sem qualquer radicalismo em favor do aprendiz ou do mestre. Os vários textos do autor e de seus intérpretes permitem entrever um entendimento, uma relação harmoniosa entre educando e educador. A reflexão, por seu turno, terá a tarefa de explicação desse encontro no sentido de um entrelaçamento entre aprendiz e mestre, o que num primeiro momento poderia parecer um antagonismo. É importante verificar como os dois devem se comportar diante do saber. Esse antagonismo deveria se dar mais por uma falsa compreensão do papel de um e de outro, um enrijecimento de posições, considerando que na verdade todos têm a aprender, embora, de maneira mais específica, isso caiba ao aluno. A partir desse posicionamento, a reflexão irá apresentar algumas sugestões que possibilitem um papel mais protagonista ao aprendiz.

No mesmo capítulo há um enfoque ético com base no pensamento tomista. Discute-se se é possível uma educação nesse aspecto e em que sentido entender tal educação. Determinados pontos do pensamento ético do autor permitem uma pertinente reflexão a respeito. Com relação ao aspecto ético político, há uma apresentação dessa temática nos seus mais variados pontos, de uma forma sintética. A partir daí, são extraídas conclusões de alguns elementos presentes nesse tema, lições que também podem ser tiradas do próprio posicionamento do autor, que mesmo marcado por um ambiente político, por uma forma de governo, foi capaz de manter a sua independência, seu distanciamento crítico. Por fim, a presente reflexão trata do perfil protagonista do educando também nessa perspectiva ética.

Da maneira acima exposta, se constrói a tessitura do presente trabalho. Todas as longas reflexões em torno de certos conceitos filosóficos são pontos de partida que permitem a defesa do tema escolhido que é o educando, realçado no papel de sujeito do seu processo de formação, razão para se falar do educando como protagonista.

1 O PRIMEIRO PERÍODO ESCOLÁSTICO (SÉCULO XII) E SUAS CONTRIBUIÇÕES PARA O PENSAMENTO FILOSÓFICO DE TOMÁS DE AQUINO.

1.1 Considerações sobre o período medieval

A Idade Média tem sido geralmente caracterizada como a pior das etapas históricas, a julgar por aquela já bem conhecida expressão “a idade das trevas”, o que de início poderia ser bastante desalentador para quem se propõe a um estudo desse período. Em que pese uma concepção dessa natureza, há também posições contrárias, a exemplo do que se pode encontrar nas palavras de Leonel Franca:

Depois das sérias e profundas investigações históricas acerca do pensamento medieval, iniciadas no princípio do século XIX, desvaneceram-se muitos dos preconceitos, acumulados pela renascença sobre a era de “obscurantismo”, e a Idade Média apareceu em todo esplendor de sua realidade como uma das épocas de vida intelectual mais intensa da história. Em nossos dias só a ignorância e a má fé afirmam pomposamente que um longo eclipse da filosofia dilatou suas trevas entre os últimos crepúsculos da sabedoria antiga e os primeiros alvares do pensamento moderno. Nenhum historiador consciencioso ousaria hoje passar em silêncio este período, em que com tanta profundidade e sutileza se agitaram e resolveram os mais árduos problemas que à mente humana é dado investigar. (FRANCA, 1969, p. 85).

Nessa mesma direção vai Edouard Jauneau, ao reconhecer o significado desse período histórico (JEAUNEAU, 1986, p. 9). Alain de Libera (1999, p. 55-68), ao expor os argumentos desfavoráveis a essa época, apresenta também os seus valores. Verweyen (1957, p. 67-78) e Amalvi (2002, p. 537-552) fazem o mesmo. Lodovico Gatto (1994, p. 88-89) frisa mais os grandes feitos. Paul Gilbert, (1992, p. 10-11) critica a insensatez do não reconhecimento deste período, criando-se um hiato histórico, uma vez que a própria ciência não faz mudanças radicais, que não retomem algum elemento de um tempo passado mais próximo. Dessa maneira, a conclusão é que mesmo que se caracterize a Idade Média de forma negativa, não há nisso uma unanimidade.

Seja como for, a pesquisa se concede a liberdade de avançar no seu trabalho investigativo sem grandes preocupações prévias com essa ou aquela posição, reconhecendo virtudes e defeitos onde existirem e traçando o seu próprio caminho, com o objetivo de expor

os autores cujas posições filosóficas contribuem de forma direta ou indireta para o pensamento pedagógico de Tomás de Aquino¹, quanto à concepção do educando como protagonista de sua aprendizagem. Após essas considerações, convém agora uma imersão no estudo do período escolástico, também como contexto do presente estudo da filosofia da educação² do referido autor.

1.2 As divisões da escolástica e as características do primeiro período

A escolástica é o aspecto acadêmico do período medieval, com enfoque maior no ensino da filosofia e teologia nas escolas³, podendo-se dividi-la do seguinte modo: Primeiro período (Séc. IX-XII); segundo período (Séc. XIII) e terceiro período (Séc. XIV-XV).

O interesse da escolástica é, sobretudo, especulativo, cuja elaboração será plenamente racional e crítica apenas em Tomás. Antes dele predomina a tendência platônico-agostiniana que caracteriza a patrística, inexistindo uma autonomia para a filosofia por falta de distinção entre natural e sobrenatural, fé e razão, teologia e filosofia, o que ocorre não somente na chamada corrente *mística*, mas também naquela denominada *dialética* do pensamento medieval antes do tomismo. Há uma profunda diferença entre essas duas correntes. A primeira, representada por São Pedro Damiano e São Bernardo de Claraval, coloca acima da razão e contra esta e o intelecto uma outra forma de conhecer, que são: o sentimento, a fé, a vontade, o amor, chegando ao ponto mais alto na união mística, no êxtase. Mesmo quando se reconhece a razão, esta é vista como um grau na atividade espiritual, que termina na experiência mística. A dialética, por seu turno, mesmo partindo da revelação e do sobrenatural, assume-os como dados para penetrá-los através da filosofia, na busca das razões necessárias dos mistérios, terminando numa espécie de racionalismo. Porém, não se pretendia reduzir a religião a isso, mas erguer a razão à compreensão do supra-inteligível. A escolástica agostiniana não vê a capacidade ou autonomia da razão, enquanto que a escolástica tomista reconhece seus legítimos direitos. Esta não contrapõe a razão à fé, mas as harmoniza. Não

¹ De ora em diante, Tomás de Aquino será chamado apenas por Tomás, exceção feita para os títulos do trabalho e para as referências.

² O conceito de educação é bem mais amplo do que o de ensino. No presente texto, no entanto, toma-se a liberdade de conferir à educação um sentido mais estreito, no mesmo nível do ensino formal, sempre quando relacionada e equiparada a este, já que também se permite falar de forma específica em educação física, artística, política, etc. Esta observação se aplica também ao título dado à dissertação.

³ Embora haja outras definições, a explicação acima tomou como base o que encontrou de comum nos autores pesquisados.

reconhece uma racionalidade nos mistérios da fé. Baseia, no entanto, a fé sobre a razão (PADOVANI-CASTAGNOLA, 1972, p. 223-224).

O progresso intelectual do Ocidente, no final do século VIII, provém de um pensamento político, marcado por preocupações espirituais. Carlos Magno acreditava ter recebido sua autoridade de Deus para conduzir seu povo nos caminhos do Senhor, tal como o rei Davi. Não podendo o rei cuidar disso pessoalmente, a religião será responsável pela boa ordem do Estado. Para tanto é preciso o ensinamento (GILSON, 1995, p. 223). Além do mais, era desejo do império carolíngio ser visto como o prolongamento no tempo do Império Romano. Tal continuidade se dá na história da cultura (GILSON, 1995, p. 213).

A situação lamentável em que se encontravam as letras medievais com a invasão dos bárbaros levou Carlos Magno a fundar escolas, onde se despertasse o gosto pelos estudos e se cultivassem as ciências e as letras. Para tanto, teve que recorrer a outros países como Itália e Inglaterra, onde reuniu mestres e colaboradores para a concretização de seu projeto, onde se encontram Alcuíno, da escola de York, o italiano Pedro de Pisa, Bangulfo e outros que muito contribuíram para a fundação das escolas de Tours, Fulda, Córbia, Lyon e Órleans entre outras (ARÓSTEGUI, 1978, p. 240).

Isso se encaixava na sua intenção de criar uma unidade interior, espiritual ao seu grande e variado império e assim educar em termos intelectuais, morais e religiosos os povos bárbaros, que faziam parte de seus domínios. Assim iria restaurar a civilização, a religião e a cultura clássica com a ajuda do catolicismo, o que seria possível por meio das escolas com a ajuda do clero, que era o mais apto docente, já pelo seu caráter de mestre do povo e pela sua cultura. Segundo Carlos Magno, esse papel era complexo: era necessário antes de tudo formar mestres que seriam um clero culto; educar o povo, sua finalidade; preparar uma classe dirigente em geral e em especial os funcionários do império (PADOVANI-CASTAGNOLA, 1972, p. 225).

Para essa empresa contou com a ajuda de Alcuíno (735-804)⁴, monge de York, que presidiu esse trabalho. Por ele foram ressuscitadas as antigas escolas e criadas novas (FRANCA, 1969, p. 88). As escolas são várias: existem as escolas monásticas nos mosteiros

⁴ Alcuíno nasceu em 730, tendo sido o agente principal das reformas de Carlos Magno e ensinado em sua corte durante oito anos. No fim de sua vida, retirou-se para a abadia de Santo Martinho de Tours, onde fundou uma escola. Morreu em 804. É autor de muitos tratados, entre os quais sobressaem: *A dialética*, *A retórica*, *A razão da alma*, *As virtudes e os vícios* e um comentário sobre o evangelho de São João. Para o autor, as palavras são somente signos das coisas que concebemos mentalmente, através das quais podemos chegar ao conhecimento de outras, sendo uma das soluções para o problema dos universais, que surgirá mais tarde (ARÓSTEGUI, 1978, p. 241). Alcuíno desejava construir na França uma nova Atenas, superior à antiga, porque enobrecida pelos ensinamentos de Cristo, suplantando o ensino de Platão. Além do mais, lançou os fundamentos da futura Universidade de Paris (GILSON, 1995, p. 230).

benedictinos, surgidas da necessidade de uma observância da Regra de São Bento. Pouco a pouco se espalham também as escolas episcopais, que são imitações das escolas catequéticas do cristianismo primitivo para o atual momento. As escolas monásticas tinham por primeira finalidade a formação de monges futuros (escolas internas) e depois a formação de leigos cultos (escolas externas). As escolas episcopais, situadas nas cidades, têm em vista a formação do clero secular e de leigos para a vida civil. Quem presidia estas escolas era um eclesiástico chamado *scholasticus*, que dependia diretamente do bispo. Daí vem o termo *escolástica* à doutrina e depois à filosofia⁵. Também os que ensinavam eram *scholastici*. Carlos Magno apoiará tanto as escolas monásticas, quanto as escolas catedrais e fundará junto à corte do império a escola palatina. Com o tempo, surgem nas paróquias também as *escolas paroquiais*, com a finalidade de ensinar ao povo os primeiros elementos do saber (PADOVANI-CASTAGNOLA, 1972, p. 225).

Sob a inspiração de Alcuíno, a partir de 787, surgiram os *decretos capitulares* para a organização das escolas, enquanto ele lhes ditava também o programa, que se espalhou pelo império e se manteve o mesmo praticamente durante toda a Idade Média. Este continha as sete artes liberais com o trívio e o quadrívio. O trívio continha as disciplinas: gramática, retórica e dialética, com esta última desenvolvendo-se depois na filosofia e o quadrívio: aritmética, geometria, astronomia e música e mais tarde, a medicina. Nas escolas mais importantes havia também a teologia ministrada pelo clero. Assim filosofia e teologia, direito e medicina tornaram-se as quatro faculdades clássicas da universidade medieval. Por fim, há também uma educação militar por militares a militares, a *educação cavaleiresca*, ligada à organização feudal, com a Igreja imprimindo desde cedo a esta educação uma orientação ética, religiosa, católica. Essa educação militar e religiosa constitui a *cavalaria* (PADOVANI-CASTAGNOLA, 1972, p. 226).

O método de estudo era quase sempre a *lectio* ou comentário de um texto de forma exegética ou de paráfrase. Com o tempo, surgiram também a *questio* ou discussão de um ponto e as monografias. Em filosofia, os livros conhecidos eram: o *Organon* de Aristóteles, o *Timeu* de Platão, os comentários aristotélicos de Porfírio (*Isagoge*) e Boécio, alguns tratados

⁵ De acordo com Ponferrada, a escolástica é geralmente entendida como doutrina ensinada na Idade Média pelas escolas monacais, catedrais e urbanas, porém, possui vários significados, de maneira que se poderia descrevê-la mais como um conjunto bastante diversificado de ensinamentos filosóficos e teológicos trabalhados de forma metódica pelas escolas medievais e que se cultivou até os dias de hoje. Quanto ao termo em si mesmo, este provém do grego *scholé* que significa *ócio*, uma vez que para os antigos o estudo só era possível para alguém desligado do *nec-otium*, ou seja, da preocupação quotidiana pelas coisas materiais (PONFERRADA, 1985, p. 21-22). Segundo Alessio (2002, p. 367), a escolástica é o ensino magistral proporcionado pela Universidade, sendo que esta não existe sem aquela e vice-versa. Trata-se do ensino de um conjunto profissional de mestres, apoiado sobre o estatuto sancionado pelo Papa, tendo o papel de comentar textos sagrados que gozam de autoridade.

de Cícero, Sêneca e Lucrécio, os escritos patrísticos de Orígenes, Clemente de Alexandria, Lactâncio, Santo Ambrósio, Pseudo-Dionísio e, sobretudo, Agostinho com grande influência em toda a Idade Média, sendo o principal veículo das idéias da filosofia grega e platônica. Entre as escolas mais célebres da época está a de York na Inglaterra, a de Fulda na Alemanha e, na França, além das escolas palatinas elencam-se as de Tours, Reims, Auxerre, Cluny e Chartres (FRANCA, 1969, p. 88-89).

Segundo Jeauneau (1986, p. 45), os historiadores são quase unânimes em admitir um renascimento deste período do século XII. O autor assim o descreve:

Muitas coisas se agitam então, coisas que pareciam imutáveis: declínio da feudalidade face às jovens realezas, nascimento das cidades, emancipações das classes rurais mais baixas, cruzadas, etc. Ao mesmo tempo, novos interesses culturais vêm à luz do dia: pretende-se restituir à língua latina o seu vigor e a sua pureza, renasce o interesse pelo direito romano, pela ciência médica. As escolas urbanas desenvolvem-se. Em suma, uma grande atividade intelectual, porventura um pouco anárquica, mas rica de promessas, agita o Ocidente latino. (JEAUNEAU, 1986, p. 45).

Nesta etapa, são elaborados os elementos que irão formar o núcleo da grande síntese filosófica do século XIII. No início, estão as questões dialéticas ocupando quase toda atividade intelectual. Mais tarde, em torno destas surgem os problemas de ordem psicológica e metafísica. Isso se dá com falta de unidade sistemática e incoerências em razão da assimilação imperfeita de elementos heterogêneos e de origem diversa. Enquanto na dialética há um domínio de Aristóteles, em outras partes da filosofia circulam sem se fundirem num corpo orgânico, idéias agostinianas, neoplatônicas e árabes. Assim ocorre, muitas vezes, sem se perceber a contradição nos sistemas. A questão mais importante é a questão dos universais (FRANCA, 1969, p. 89).

Antes, porém, da questão dos universais, é necessário tratar de um autor importante para o período medieval, que pode ser considerado como porta de entrada desse período. João Escoto Erígena pertence à escola palatina de Carlos, o Calvo, tendo traduzido o Pseudo-Dionísio. Porém, é muito mais que um simples tradutor ou compilador. Ele é um humanista tanto no seu saber, quanto no seu estilo, um erudito em sua época, um neoplatônico, um lógico de grande influência aristotélica. Seu grande mérito, no entanto, é servir-se da razão para justificar suas teorias filosóficas e teológicas. Em seus escritos, é necessário distinguir o método sempre racional de sua doutrina, em grande parte teológica. A aplicação da razão à teologia, sem descuidar das questões teológicas, fazem dele um filósofo eminentemente medieval (ARÓSTEGUI, 1978, p. 243).

1.3 O início da filosofia no século XII

1.3.1 João Escoto Erígena

João Escoto Erígena nasceu na Irlanda entre 800 e 815 e foi educado em um mosteiro irlandês. Foi à Gália, no ano de 847, tendo vivido na corte de Carlos, o Calvo. Envolveu-se em uma polêmica sobre predestinação, traduziu e comentou o Pseudo-Dionísio e algumas obras de Máximo, o Confessor, e de Gregório de Nissa. Por fim, dedicou-se à elaboração de seu sistema. Sua morte é datada no ano de 877. Em 867, redigiu a sua obra mais importante, a *Divisão da natureza*, onde se encontram sua metafísica e sua teoria do conhecimento. Em sua obra estão presentes o Pseudo-Dionísio, Máximo, o Confessor, Gregório de Nissa e Santo Agostinho. Entre o platonismo e aristotelismo opta pelo primeiro. O seu pensamento evolui em três etapas: a primeira se encontra no tratado sobre a predestinação, a segunda nas traduções do Pseudo-Dionísio, e a terceira na *Divisão da natureza* (ARÓSTEGUI, 1978, p. 243-244). Este autor não é um simples compilador, mas possui pensamento próprio, sabendo também fazer uso das fontes sem estar submisso a elas (BRÉHIER, 1978, p. 23-24). Erígena é de um espírito bastante livre, de grande capacidade para especulação, como também de erudição greco-latina, com consciência das exigências de investigação. Diante da incompreensibilidade de Deus ou da essência das realidades, utiliza-se da dialética, sem desmerecer a fé. O autor se tornou posteriormente objeto de polêmica, no entanto, é um marco no pensamento escolástico (ABBAGNANO, 1984, p. 23-24).

Sobre a relação entre filosofia e teologia, Erígena pode ser considerado o primeiro racionalista da filosofia medieval, pretendendo estabelecer os dados do dogma em nome da razão. Ele estabelece a identidade entre filosofia e teologia, razão e fé, defendendo que a razão e a fé têm origem em Deus, embora a autoridade proceda da verdadeira razão e não essa daquela. Razão e fé não se opõem, quando se trata da reta razão (ARÓSTEGUI, 1978, p. 246). A razão juntamente com a natureza teve início antes, enquanto que a autoridade veio depois. Para ser sólida, a autoridade deve ser aprovada pela razão, enquanto que esta não necessita ser apoiada ou consolidada por nenhuma autoridade. Esta nasce da razão. Já a verdadeira autoridade é a verdade que os Santos Padres descobriram e transmitiram para a posteridade (ABBAGNANO, 1984, p. 26). Desejando permanecer sempre fiel ao dogma, a fonte principal para se conhecer Deus é a Escritura. A razão, por sua vez, pela iluminação

divina ajuda a estabelecer os dados da autoridade. Filosofia e religião estão tão ligadas que uma acaba sendo a outra (ARÓSTEGUI, 1978, p. 246).

Quanto aos fundamentos de seu sistema, em suas obras *Divisão da natureza e A predestinação*, o autor apresenta a sua filosofia como um sistema de metafísica, que se fundamenta em princípios ônticos e epistemológicos. Em se tratando de fundamentos ônticos, Erígena afirma que sob a aparente diversidade dos seres existe um ser único, que é o fundamento comum, a essência universal, responsável pela subsistência de todos os acidentes particulares. O único objeto da ciência é o conhecimento dessa essência universal, vista de modo platônico, verdadeiramente extramental. Tal essência subsiste no seio da natureza, subsistência no gênero e nas espécies de cima para baixo, dos mais gerais aos mais especiais, os indivíduos, na escala dos seres, e depois retornando dos indivíduos aos gêneros supremos. Nesses gêneros tudo se resolve e subsiste no gênero supremo, de que adquire realidade e substancialidade. Daí, chega a dizer que não há diferenciação entre substância primária e seus acidentes, entre o sujeito e o que dele se predica. Por tal metafísica conclui que o número é o princípio da individuação (ARÓSTEGUI, 1978, p. 246-247).

Sobre a lógica, o seu sistema é realista, pressupondo a realidade objetiva aos conceitos. Tanto maior é a realidade objetiva de um conceito, quanto mais universal ele for. Desse modo, os conceitos de gêneros supremos gozam de mais realidade do que os gêneros de extensão menor. Ao comentar uma passagem bíblica, afirma que Deus criou primeiro o gênero em que estão contidas as espécies. A essência é a mais universal em termos lógicos e a mais real em termos objetivos, sendo ela incorpórea, simples e indivisível (ABBAGNANO, 1984, p. 39).

Com relação aos fundamentos epistemológicos, há duas classes principais de conhecimento: o de Deus e das coisas sensíveis. Nos dois casos, o conhecimento ocorre gradualmente pelos sentidos, pela razão e pelo entendimento, *sensus, ratio, intellectus*. O conhecimento sensível é muito útil para o acesso às coisas inteligíveis. Assim como pelo exercício dos sentidos chegamos até a inteligência, partindo das criaturas chegamos até Deus. Pelos sentidos exteriores o homem atinge o sensível em diversidade e multiplicidade. Nas coisas sensíveis, o sentido interno capta as essências nos diversos graus, do gênero às espécies. Os gêneros e as espécies se ligam dialeticamente por meio da razão com as causas primeiras, as idéias exemplares, identificadas com Deus pelo entendimento. Neste primeiro modo de conhecer, Erígena se encontra no pluralismo, onde distingue os seres criados entre si e entre estes e Deus (ARÓSTEGUI, 1978, p. 247).

O segundo modo de conhecer é mais perfeito em relação ao conhecimento dos seres sensíveis. Erígena o entende como *theofania*, uma manifestação de Deus na alma do homem que se dá pela graça e pelo esforço pessoal do entendimento, quando este se libertou da solicitude dos sentidos. Afirma-se que esta maneira de conhecer é inatista e se reduz a uma iluminação. Nela agem também as três faculdades humanas. O entendimento chega à divindade, através do procedimento que o Pseudo-Dionísio apresenta na sua teologia positiva e negativa e, por esta última, chega a um conhecimento indefinível de Deus. A razão atinge em Deus as causas primeiras, correspondendo ao sentido interior do conhecimento do gênero e das espécies, como manifestações, teofanias de Deus (ARÓSTEGUI, 1978, p. 247-248).

Com relação à sua obra *Divisão da natureza*, convém dizer que a visão cristã no período medieval possui algo em comum com a imagem neoplatônica do universo. As duas visões são teocêntricas, descrevendo o duplo movimento das coisas, a maneira pela qual estas partem de seu princípio e a ele retornam. Diferentemente dos neoplatônicos para os quais isso deriva de uma necessidade natural e eterna, na imagem cristã se trata de uma iniciativa livre: criação e queda, redenção e vida futura feliz. Apesar dessa diferença, o cristianismo helênico tem uma tendência para o platonismo, interpretando os acontecimentos como exigidos pela natureza das coisas. A obra de Erígena *A divisão da natureza* adota esse esquema influenciado pelo platonismo, sendo ela uma interpretação do teocentrismo cristão platônico (BRÉHIER, 1978, p. 24).

Nessa obra, autor mostra como da Sabedoria e da Providência divina surgem as idéias, os gêneros e as espécies e os indivíduos e, como de retorno, esses se reintegram nas espécies, as espécies no gênero e o gênero nas idéias. O autor apresenta quatro divisões na natureza: a criadora e incriada, a criadora e criada, a criada e não criadora e a nem criada nem criadora (ARÓSTEGUI, 1978, p. 248).

A natureza que cria e não é criada é Deus; a natureza criada e que cria é o Verbo de Deus, em que estão as idéias eternas, que são exemplares e causa das coisas; a natureza que é criada e que não cria são as coisas criadas e, por fim, a natureza não criada nem criadora é Deus, como fim supremo da realidade (PADOVANI-CASTAGNOLA, 1972, p. 227).

Tal sistema de Erígena colocou o cristianismo em termos platônicos, fechando o universo ao mal e às penas eternas, com tudo resolvido em Deus, sendo, portanto, condenado pela Igreja, embora muitos autores medievais tenham seguido sua síntese esquemática (ARÓSTEGUI, 1978, p. 251).

Na questão antropológica, o autor vai da atenuação do pessimismo sobre o homem, defendido por autores cristãos e até por Agostinho, à sua exaltação. Para o autor, no homem

estão contidas todas as criaturas. De certa maneira, é até superior ao anjo, já que este não tem corpo, sensibilidade ou movimento local. Além do mais, se o homem não tivesse pecado, seria onipotente como Deus, nada havendo o que o separasse d'Ele e, sendo à imagem de Deus, teria participação total na perfeição divina. Seria igualmente onisciente, conhecendo como Deus a criação nas suas primeiras causas. Se não houvesse pecado, haveria identidade entre a natureza humana e a angélica, sendo o anjo e o homem a mesma coisa. Nem mesmo o pecado original destrói a grandeza da perfeição humana. Por esse pecado o homem não perdeu a sua natureza, que por ser imagem de Deus é incorruptível. Perdeu somente a felicidade por haver desprezado o mandamento divino. O mesmo otimismo vale para o destino último do homem. A morte é o princípio da ascensão humana para a identificação com Deus. Não há morte, mas retorno ao estado antigo. Isso, no entanto, não significa uma dissolução, uma anulação em Deus. A natureza humana permanece na sua substância reintegrada nas suas causas primeiras, subsistindo em sua perfeição no âmbito do divino (ABBAGNANO, 1984, p. 35-36).

Com relação à liberdade humana, Erígena modifica a doutrina agostiniana, mas parte de Agostinho para sua doutrina sobre o mal. Este não é uma realidade, mas a sua negação. Deus, dessa maneira, não conhece o mal. O conhecimento divino é criador. As coisas existem porque Deus as conhece. Sua essência é causada pela ciência divina. Daí, se Deus conhecesse o mal, se esse fosse um pensamento divino, o mal seria uma realidade no mundo. Suas aparências não são um mal em si, mas este depende da disposição má de quem as contempla. Algo belo e precioso leva à ambição no avarento, mas causa admiração no sábio. Em Deus não há presciência ou predestinação. Assim a pena do pecado não foi predestinada por Deus. A pena está ligada ao pecado como uma corrente (ABBAGNANO, 1984, p. 37).

Como Agostinho, Erígena entende que o mal se reduz ao pecado, à falha ou ausência de vontade. Mas diferentemente de Agostinho para quem a vontade livre é a vontade do bem, para Erígena é o livre-arbítrio, capaz de optar pelo bem ou mal. A causa do pecado se encontra na vontade, que muda. A causa do mal ou o próprio mal é esta mutabilidade. No entanto, sem ela o homem não seria realmente livre. Se Deus concedesse ao homem somente poder querer o bem e viver conforma a justiça, podendo mover-se numa só direção, ele seria apenas parcialmente livre, o que não é possível. Se o homem pudesse somente orientar-se para o bem, que mérito haveria nisso? Daí, Deus dá ao homem o livre arbítrio com possibilidade de pecar ou não. Essa é a liberdade humana. A punição divina, por sua vez, dirige-se à vontade, mas poupa a natureza do pecador, que pode regressar a Deus. Para isso, é ajudado tanto pela sua natureza como pela graça divina. A natureza é responsável pela

existência humana e a graça pela deificação pela qual retorna à substância divina (ABBAGNANO, 1984, p. 37-39).

1.3.2 *Os universais*

Do século XII em diante, surge uma questão bastante discutida, que é o problema dos universais. Considera-se que tal problema possa ter surgido de um trecho do Isagogê de Porfírio às Categorias de Aristóteles e dos comentários de Boécio a elas. Antes nenhum pensador duvidava que os gêneros e as espécies fossem idéias arquetipos na mente divina e formas desta mente impressas nas realidades. O novo contexto histórico, porém, que dá importância ao homem, faz com que o problema deixe de ser apenas teológico para ser também filosófico, tratando-se da verdade do conhecimento racional (ABBAGNANO, 1984, p. 67-68).

A questão se apresenta da seguinte forma: para além das imagens sensitivas, particulares e variáveis, existem os conceitos universais. Estes são representações intelectivas, necessárias e imutáveis, podendo ser aplicadas aos indivíduos. No entanto, surge daí uma pergunta: se as realidades com que nos defrontamos são mutáveis e contingentes, qual o valor objetivo de tais conceitos? Como podem exprimir a realidade? Qual a explicação para a contradição aparente entre o caráter de universalidade das idéias e o de individualidade e contingência das coisas em si? Daí surge a questão dos universais implicando no valor objetivo das ciências. Surgem quatro tentativas de solução com seus respectivos sistemas: o realismo exagerado, nominalismo, conceptualismo e realismo moderado (FRANCA, 1969, p. 89).

O *realismo exagerado*, tentando salvar a correspondência entre o conhecimento e o objeto, afirma que os universais existem na realidade como tais, ou seja, existem fora da mente e também se encontram fora do objeto, ou seja, de modo explícito. Esta é a tese de Platão, de Guilherme de Champeaux, na Idade Média e de Ubaghs e La Foret em nossos dias. O *nominalismo*, por sua vez, nega que existam conceitos universais. A universalidade pertence somente aos vocábulos ou termos comuns. Os universais seriam apenas nomes. Entre os modernos estão Stuart Mill, Taine e Ribot. O *conceptualismo* admite o valor ideal dos conceitos universais, porém nega que haja o que lhe corresponda na realidade. Por último, o *realismo moderado*, representado pelo pensamento aristotélico e pelo tomismo, salvando a

objetividade do conhecimento, considera que as idéias têm um correspondente na realidade. As coisas têm um modo de existir em si e um outro de existir na mente. Fora da mente, em si mesmas, as coisas existem como seres particulares, mas participam de uma natureza comum. A inteligência despe a realidade dos caracteres particulares e lhe dá esse caráter comum e universal. O universal só existe formalmente na inteligência. Existe como tal na inteligência, porém, representa o particular na sua essência, representa-o na sua espécie e justifica aplicar o abstrato a todos os individuais e concretos (FRANCA, 1969, p. 89-90).

O universal pode ser considerado de três maneiras, tal como o faz Alberto Magno: *ante rem*, *in re* e *post rem*. O primeiro diz respeito à sua existência na mente divina; o segundo, quando já ele se encontra unido a um ser particular pela criação e, o último, quando abstraído das coisas pelo intelecto agente ele é captado pela mente humana (FRAILE, 1986, p. 252). Os autores Padovani-Castagnola (1972, p. 227-228), relacionam cada corrente acima com um tipo deles. Assim, por exemplo, o realismo exagerado está para o universal *ante rem*; o realismo moderado para o universal *in re* e o nominalismo e conceitualismo para o *post rem*.

O universal existe em ato na mente, de forma explícita, mas apenas potencialmente ou implicitamente no particular, ao contrário do realismo exagerado, que acreditava existir em ato fora da mente.

1.4 Os séculos XI e XII: a corrente mística e a dialética

Inicia-se nos séculos XI e XII um renascimento especulativo após a decadência cultural, que ocorreu depois da renascença carolíngia. Tudo isso, apesar da luta dos teólogos, dos místicos contra a ciência (a filosofia), que eles consideravam um resíduo pagão, distração mundana, vaidade e orgulho como também contra os filósofos e dialéticos que a cultivavam. Na corrente mística, os maiores representantes são: São Pedro Damiano no século XI e São Bernardo de Claraval no século XII. Na corrente dialética, os maiores expoentes são: Santo Anselmo de Aosta no século XI e Pedro Abelardo no século XII (PADOVANI-CASTAGNOLA, 1972, p. 228).

Pedro Damiano, cardeal e arcebispo de Óstia, escreveu *Da Divina Onipotência*. Nesta obra ele exalta o poder divino, chegando mesmo a colocá-lo acima de toda lei racional, inclusive o princípio de contradição. Seria vaidade da ciência, da filosofia, pretender entender Deus e suas obras. Bernardo de Claraval, por sua vez, considera e rejeita o saber profano

como um perigo e um luxo. A verdadeira sabedoria está em conhecer a própria miséria, na compaixão pela miséria do outro, na contemplação de Deus e seus mistérios, de Cristo crucificado, culminando no êxtase. O caminho da sabedoria se encontra na humildade (PADOVANI-CASTAGNOLA, 1972, p. 228). A esse respeito são significativas as palavras de Leonel Franca:

No séc. XII alguns espíritos impressionados pelo abuso da dialética e desesperando alcançar a verdade, por via especulativa, acolheram-se ao misticismo, buscando na contemplação e nos outros exercícios da vida afetiva a paz de espírito que não se encontrava nas estéreis controvérsias escolásticas. (FRANCA, 1969, p. 93).

Para Pedro Damiano, a única coisa importante é alcançar a salvação e a maneira mais segura é fazer-se monge. Mas este não precisa de filosofia. O que se deve saber para salvar-se está nas Escrituras e o monge deve conhecê-las e ater-se a elas. Além delas, ele enumera alguns Padres da Igreja e escritores cristãos. Esses livros são suficientes para o monge salvar sua alma e a dos outros. Segundo ele, se a filosofia fosse necessária, Deus teria enviado filósofos para converter os homens. Ele, no entanto, mandou pescadores e gente simples. A salvação está no exemplo e não na ciência. A filosofia é a invenção do diabo, corrompida desde a gramática. O primeiro professor de gramática foi o demônio (GILSON, 1995, p. 285-286).

Bernardo de Claraval, nascido em Fontaines, perto de Dijon, em 1091, fez-se monge em Citeaux aos 21 anos e foi durante três anos abade de Claraval, onde morreu em 1153. Em sua vida, foi um forte defensor da ortodoxia e da autoridade eclesiástica. Em 1140, no Concílio de Sens pregou contra os erros de Abelardo. O autor, nos pontos mais importantes de sua doutrina, nega: a) a importância da razão; b) o valor do homem e c) afirma a atuação do homem reduzida à ascese e à elevação mística. Com relação ao primeiro ponto, coloca-se inteiramente contra a razão e a ciência, considerando o desejo de conhecer como uma vergonhosa curiosidade e as discussões dos filósofos com uma fala inflada de vento. Considera a sua filosofia como um conhecimento de Jesus e sua crucificação. No segundo ponto, a única atitude para o homem é a humildade pela qual sente vergonha de si próprio. Reconhecer-se como nada é condição indispensável para a libertação dos vínculos do corpo e identificar a vida com o amor por Deus. O amor é esse processo ascético. O único tema tratado filosoficamente por Bernardo é o da graça e do livre arbítrio, distinguindo três aspectos de liberdade: a liberdade da necessidade (livre arbítrio), do pecado e da miséria. (ABBAGNANO, 1984, p. 127-129).

É oportuno dizer que nos dias de hoje este mesmo problema tem retornado em certos movimentos religiosos ou mesmo religiões, que vão da desconfiança até mesmo à uma rejeição da razão, considerando a fé apenas como uma adesão a Deus em nível afetivo, sem um exame racional do que se crê, atitude que pode muito bem conduzir ao fideísmo e ao fanatismo. Em oposição a isso, pode surgir um pólo oposto de racionalismo, de desprezo pela fé religiosa como tal, como um conjunto de credices de pessoas ignorantes.

Com relação a essa problemática no período escolástico, mesmo havendo uma polarização entre a corrente mística e a dialética, o que irá prevalecer será um equilíbrio entre elas, sem a exclusão ou sacrifício de uma ou de outra, com o reconhecimento da razão, uma *fides et ratio*, que permitirá reconhecer o papel da filosofia como instrumento importante para a compreensão da teologia, o *fides quaerens intellectum* e, também, em decorrência disso, a valorização da filosofia.

Em Tomás, a filosofia ganha o seu lugar merecido, sem os extremos da corrente mística e de uma dialética exagerada. Assim a filosofia, livre desses mal-entendidos pode agora merecer com justiça a sua cidadania e oferecer a sua importante contribuição. Porém, essa posição não ficará ainda isenta de críticas. Somente o tempo se encarregará de lhe fazer justiça, juntamente com o reconhecimento do pensamento de Tomás. Este mesmo reconhecimento da filosofia já se faz sentir com Santo Anselmo, que a insere na sua reflexão. O autor é visto já como o primeiro escolástico. Mesmo mantendo ainda um apriorismo na questão da existência de Deus, ele já acena para o papel da razão.

1.4.1 Santo Anselmo

Santo Anselmo (1033-1109) é o primeiro grande filósofo da Idade Média, depois de Escoto Erígena (GILSON, 1995, p. 291). Nasceu em Aosta, tendo sido monge, prior e abade do mosteiro beneditino de Bec na Normandia. Depois foi arcebispo de Canterbury na Inglaterra. Suas obras são o *Monologium*, o *Proslogium*. Ele é um platônico-agostiniano. O seu lema é: *creio para compreender*, o que significa partir da revelação e não da razão, mas depois penetrar a fé através da razão. No *Proslogium* está contido o famoso argumento *ontológico, a priori*, da existência de Deus, tentando provar a sua existência a partir do mero conceito de Deus. O argumento, porém, não vale, porque não se pode passar da ordem lógica para a ontológica, das idéias aos fatos e sim o contrário (PADOVANI-CASTAGNOLA, 1972,

p. 228-229). Esse argumento já foi combatido por Tomás e quase todos os grandes autores do século XIII (FRANCA, 1969, p. 91). O *Monologium*, por sua vez, trata da natureza de Deus (BRÉHIER, 1978, p. 41). Nele há uma argumentação cosmológica, indo do particular ao universal e daí a Deus (ABBAGANANO, 1984, p. 51).

No autor, há um aspecto muito significativo que é o equilíbrio entre a fé e a razão. Para ele isso é muito claro: as Escrituras e a Igreja estabelecem dogmas à nossa fé, a exemplo da existência de Deus e da encarnação. A sua aceitação vem por força da autoridade e a razão, de sua parte, não pode conduzir a tais verdades. Mas existindo a fé, o homem tende a pensar por dogmas e procurar as suas razões, tal como diz Isaías (7,9): “se não crederdes, não compreendereis”. A fé, por sua vez, procura compreender. Além do mais, Anselmo tem diante de si interlocutores não crentes, para quem a fé cristã repugna à razão. Assim, demonstra por raciocínios, por exemplo, a necessidade da encarnação. O autor procura ver o que a razão pode produzir por si mesma (BRÉHIER, 1978, p. 39-40).

Segundo Anselmo, há duas fontes de conhecimento à disposição do homem: a razão e a fé. Contra os dialéticos afirma que é preciso firmar-se na fé, recusando-se a submeter as Sagradas Escrituras à dialética. A fé é o dado de que se deve partir. Deve-se crer para compreender. A inteligência supõe a fé. Porém, com relação aos adversários da dialética, não há inconveniente em se esforçar por compreender racionalmente o que se crê. Contra o argumento que os Apóstolos e os Padres já disseram todo o necessário, é esquecer que a verdade é muito vasta e profunda e ninguém pode esgotá-la. Entre a fé e a visão beatífica há neste mundo um intermediário, que é a inteligência da fé. Compreender a fé é aproximar-se da visão de Deus. A ordem é a seguinte: primeiro crer nos mistérios da fé, antes de discuti-los e depois se esforçar na compreensão do que se crê. Não dar precedência à fé é presunção, mas não apelar depois para a razão é negligência. É preciso evitar ambos os defeitos. Apesar de acreditar no poder ilimitado de interpretação da razão, não recuando na tarefa de demonstrar a necessidade da Trindade e da Encarnação, Santo Anselmo fez com a técnica filosófica que possuía o que Tomás iria fazer no século XIII, com uma técnica enriquecida com a descoberta de toda obra de Aristóteles (GILSON, 1995, p. 292-293).

Com relação à sua essência, Deus é perfeito e absoluto, ao contrário das coisas. O ser das realidades finitas tem início e fim continuamente e continuamente muda, sendo um ser aproximativo, não podendo se comparar ao ser imutável de Deus. A natureza de Deus não pode proceder nem de si nem de outro. Ela é originária e necessária. As propriedades divinas fazem parte de sua essência e não divergem dela. Deus não tem as propriedades. Ele se identifica com elas e elas são idênticas entre si. Tudo é essência divina. Em suma: Deus não

tem, Ele é. Não há, portanto, multiplicidade em Deus. Ele é tudo de forma simples. Não há também sucessão, estando tudo presente num ato indivisível (ABBAGNANO, 1984, p. 53-55).

A respeito da criação, as coisas existem por participação do ser, tendo o seu ser por Deus. Trata-se de uma criação do nada. Isso não significa que se extraia algo do nada, mas que antes não existia e que depois passou a existir. Deus, porém, não dá somente o ser às coisas, mas as conserva e assim sua ação criadora continua. A criação é contínua. Deus é onipresente. Sem isso, nada existe. Mas não está condicionado pelo espaço e pelo tempo (ABBAGNANO, 1984, p. 55-56).

Sobre a liberdade, supõe duas condições negativas: que ela seja livre de coação externa e também da necessidade natural interna, tal como o instinto dos animais. Exclui a idéia que de liberdade como possibilidade de pecar e não pecar. Dessa maneira, nem Deus nem os anjos seriam livres. Quem não tem possibilidade de perder o que o favorece é mais livre daquele que pode perder. A possibilidade de pecar diminui a liberdade. Daí, não faz parte da liberdade. Por outro lado, mesmo com o pecado, o homem não perde a liberdade. O homem pode perdê-la por sua vontade, não por causas externas. Nem mesmo Deus pode retirar-lha. Somente a vontade possui toda a liberdade. Quando a perde pela própria vontade, somente pela graça de Deus pode readquiri-la. Como Agostinho, defende uma estreita relação entre a liberdade humana e a graça divina. A graça divina é condição para a liberdade humana. Tal como liberdade não está em oposição à graça divina, o mesmo ocorre com a liberdade em relação à presciência e à predestinação. Deus prevê as ações que o homem irá praticar, mas tal previsão não impede as suas ações livres (ABBAGNANO, 1984, p. 58-60).

Com relação ao mal, tal como as duas espécies de bem: a justiça e o útil há também duas espécies de mal: a injustiça e o dano. É na injustiça que está o mal. Ela é sempre de caráter negativo, a negação daquilo que deve ser: a justiça. O dano ou mal físico é, da mesma forma, uma negação, ainda que tomado como algo positivo, tal como a cegueira, que na verdade é falta de visão. O bem é a justiça e ela consiste em conformar a vontade humana com divina. Não fazer isso é não dar a Deus a honra devida, não reconhecer aquilo que pertence a Ele, que é ter vontade própria. Atribuir-se uma vontade própria é tentar ser semelhante a Deus por rapina. Anselmo reduz todo valor moral à vontade, em que reside a justiça e a injustiça. Quanto aos apetites sensíveis, estes não passam pela categoria de maldade ou bondade. O problema não estar em senti-los, mas consenti-los. O pecado está no consentimento. É na vontade que está a origem do mal. Ela pode perder a sua retidão ao querer o que não deve. O fundamento do mal não está em poder perdê-la, mas querer perdê-la.

O mal, por sua vez, não possui causa positiva, nem pode ser atribuído a Deus, que não dá uma vontade má, embora não impeça que ela se torne assim. Ele dá uma vontade justa. Tudo o que nela há de bom e nas ações dos homens vem da graça divina, sendo que somente o mal provém do homem. Como só a vontade está sujeita ao juízo moral, somente ela tem responsabilidade e pode ser castigada, com exceção apenas do pecado original, quando por sua livre vontade Adão pecou. Os seus descendentes carregam o pecado por necessidade natural, estando em Adão toda natureza humana (ABBAGNANO, 1984, p. 61-63).

A respeito da alma, o autor segue a doutrina agostiniana, com a diferença que oferece um grande avanço na demonstração da imortalidade. O homem se constitui de duas naturezas, a alma e o corpo, sendo a alma a parte mais elevada e, de maneira mais precisa, o intelecto. Isso porque somente pela inteligência é que pode o homem conhecer e buscar a Deus e aproximar-se d'Ele. Na alma, tal como um espelho, se reflete a imagem da essência divina. Como Agostinho, afirma que a alma recorda, entende e se ama, reproduzindo assim a Santíssima Trindade, que é Memória, Inteligência e Amor. O destino da alma deve seguir a sua natureza, devendo exprimir por seus atos a imagem trinitária, empenhando sua vontade na recordação, compreensão e amor ao Sumo Bem, finalidade de sua existência. A sua imortalidade se deve a seu destino. Para cumprir seu destino precisa estar viva e isso nem Deus pode suprimir, já que ele a criou para uma finalidade. Assim, garantida pelo seu destino, a alma tem uma vida eterna e feliz. Mas não só para quem ama a Deus. Para quem despreza a Deus ela goza de imortalidade para sofrer a pena eterna, o que é um ato de justiça. Assim todas as almas são imortais (ABBAGNANO, 1984, p. 63-64).

Na questão do conhecimento, com relação aos universais, Anselmo opta pelo realismo exagerado, como forma de reação à heresia triteísta da Trindade divina da posição nominalista de Roscelino (ARÓSTEGUI, 1998, p. 261).

Das contribuições de Anselmo, pode-se destacar a abertura das portas para a entrada da razão no âmbito da fé. Esta última é a fonte da teologia, porém, necessita do apoio da razão para que seja explicada, aprofundada. Precisa ser penetrada pelos recursos da razão para ser traduzida e compreendida em cada tempo. O mesmo se pode dizer das ciências. As ciências colhem os elementos da experiência, mas é preciso que se tirem conclusões racionais dos dados da experiência, relacionando-os, comparando-os e chegando assim a um resultado final. Assim, mesmo colocando a revelação em primeiro plano, como de fato deve ser no âmbito teológico, a filosofia entra com o seu papel, bem diferente da posição espiritualista onde a filosofia não tem papel nenhum. Além do mais, Anselmo aparece também como filósofo, na

sua teologia racional, demonstrando a existência de Deus com argumentos racionais. Uma posição já bem mais acentuada do papel filosófico se encontra em Abelardo.

1.4.2 Pedro Abelardo

Pedro Abelardo (1079-1142) é um dialético cheio de vigor, chegando a reunir em torno de sua cátedra, um grande número de ouvintes. Foi tido como conceitualista, mas um estudo mais acurado de alguns de seus escritos faz ver que não negava um fundamento objetivo dos conceitos universais (FRANCA, 1969, p. 92). Nascido na Bretanha, foi estudante e depois professor famoso em Paris, centro de cultura do mundo religioso católico. Tornou-se religioso e esteve em muitos mosteiros e cátedras. Foi condenado por heresia por dois concílios. É uma figura original do mundo medieval, mesmo sem a profundidade e a capacidade sistemática de Santo Anselmo. Possui um grande pendor para a crítica e a dialética. Suas obras são: *História das calamidades*, em que narra suas aventuras com Heloísa, *Dialética*, *Conhece-te a ti mesmo* e *Sim e não*. Em *Conhece-te a ti mesmo*, Abelardo valoriza na vida moral o aspecto subjetivo, descuidado na Idade Média, em confronto com o elemento objetivo, legal. Embora sejam necessários os dois aspectos, prioriza a intenção com que se comete um ato. Importante também é a posição na pesquisa filosófica: a dúvida nos leva à investigação e a investigação nos leva à ciência. Em *Sim e não* Abelardo se insere na fileira dos *sentenciários*, ou seja, os autores dos livros das sentenças (*Libri sententiarum*), coleções sistemáticas dos livros dos Padres, ordenadas segundo o esquema: Deus, criação, queda, redenção, meios de salvação, preparando as grandes *sumas* medievais (PADOVANI-CASTAGNOLA, 1972, p. 229).

Abelardo contempla a teologia e a filosofia. A obra *Sim e não* reúne testemunhos da Escritura e dos Padres, que aparentemente são contraditórios, sobre um grande número de questões. Para ele, não se deve utilizar arbitrariamente as autoridades em teologia. Não há também o objetivo de arruinar o princípio de autoridade, colocando-se os Padres da Igreja em contradição entre si. A intenção, segundo ele, é levantar questões e suscitar o desejo de resolvê-las, método que Tomás incorpora em sua *Suma Teológica* (GILSON, 1995, p. 342-343). Há quem considere Abelardo um racionalista, uma vez que para ele a razão humana tem a capacidade de demonstrar os mistérios. A teologia para ele seria um prolongamento natural da filosofia, sendo, por esta razão, condenado por concílios (FRANCA, 1969, p. 92-93). No

entanto, segundo Gilson (1995, p. 342-343) ele nunca mudou de princípio que a autoridade vem antes da razão e que a dialética deve esclarecer as verdades da fé e a refutação dos infiéis, de que a salvação da alma nos vem das Sagradas Escrituras e não dos filósofos.

A influência de Abelardo foi muito grande. No fim do século XII, é a ele que se deve o gosto pelo rigor técnico e pela explicação exaustiva, mesmo em teologia, que teve sua expressão completa nas sínteses doutrinárias do século XIII. Ele estabeleceu um alto padrão intelectual do qual não se pretende descer (GILSON, 1995, p. 357).

A parte mais importante de sua obra filosófica vem de seu ensino de lógica, conhecida graças a seus vários escritos. Aí desenvolve os dons excepcionais que são o sucesso de sua docência: a arte de colocar as questões filosóficas mais importantes, clareza na discussão dos problemas e vigor nas fórmulas no momento de sua resolução (GILSON, 1995, p. 343).

O autor teve uma significativa influência no desenvolvimento da filosofia medieval e foi um precursor da Universidade de Paris. Seu método de investigação se encontra na obra *Sim e não*, uma reunião de opiniões de Padres da Igreja colocadas numa ordem de acordo com os problemas abordados em que estão presentes as diversas posições como respostas positivas ou negativas ao problema colocado. Daí a razão do título *Sim e não*. Tal procedimento poderia desacreditar a unidade da tradição eclesiástica, mas o objetivo de Abelardo era apresentar os problemas com clareza para demonstrar a necessidade de solução. Para tanto, escreve no prólogo várias regras. Começa distinguindo os textos bíblicos dos textos patrísticos. Os primeiros devem ser lidos com a *obrigação de crer* e para os outros se deve ter a *liberdade de juízo*. Se nos primeiros algo parecer absurdo, deve-se pensar não no engano do autor, mas na falsidade do código, no equívoco do interprete ou então na incapacidade do leitor de compreender. Quanto aos outros textos, o seu conteúdo foi escrito mais de acordo com a opinião do que com a verdade. Havendo neles opiniões diferentes e opostas, é preciso considerar o fim que tinha em vista o autor, distinguir as épocas em que a afirmação foi feita, considerando-se que aquilo que se permite num tempo é proibido noutro, algo escrito com rigor é depois suavizado. Esta é a regra fundamental, podendo-se assim resolver muitas controvérsias (ABBAGNANO, 1984, p. 80-81).

É necessária uma investigação completa para a resolução dos contrastes dos textos de autoridade filosófica. A lógica tem na investigação proposta por Abelardo uma predominância, equivalendo à razão humana. Essa investigação é uma busca racional exercida sobre os textos tradicionais para aí encontrar a verdade. Ela deve ser vista como uma interrogação constante. Começando pela dúvida, que a promove, ela deve conduzir à verdade. Aí está o motivo do fascínio que o autor exerceu sobre seus contemporâneos e da eficácia de

seu ensino. Os resultados especulativos são inclusive menos importantes que a própria investigação. O espírito de investigação por ele encarnado faz com que seja tido como o fundador do método escolástico. Tal método entrou num esquema seguido universalmente, o esquema da *quaestio*, em que se parte dos textos com soluções opostas ao mesmo problema para a elucidação do próprio problema, por uma via puramente lógica. Inicialmente considerado como duvidoso e combatido, logo acabou prevalecendo na escolástica (ABBAGNANO, 1984, p. 81-82).

A filosofia para Abelardo tem o papel do discernimento, devendo tratar de causas ocultas e compreendê-las. Segundo Platão, ela se divide em física, ética e lógica ou dialética e, por esta última, auxilia a teologia e lhe dá um caráter científico. A razão encontra dificuldade nos mistérios por serem indemonstráveis. Porém, é possível o homem aproximar-se deles por analogias e semelhanças. O autor emprega também às discussões escolásticas as práticas dialéticas da “questão” e da “interrogação”, ambas reduzidas à dúvida metódica (ARÓSTEGUI, 1998, p. 273).

A respeito da razão e autoridade, Abelardo mesmo focando a importância da razão não nega a função da autoridade na investigação. Quando a razão estiver oculta, basta a autoridade. Porém, esta se torna inútil quando a razão tem meios de encontrar a verdade. Abelardo aceita que a razão não é suficiente para a compreensão das coisas divinas. Mas isso não significa que a fé não deva ser alcançada e defendida com a razão. A fé cega não possui estabilidade. É incauta e sem discernimento. É preciso discutir a respeito da necessidade de crer ou não. Ele se refere ao fato de ter escrito sobre a Unidade e Trindade para os discípulos, que no âmbito teológico estavam em busca de argumentos humanos e filosóficos, querendo mais raciocínio do que palavras. É preciso que se entenda o significado das palavras. Assim, afirma que *não se pode crer no que não se compreende*. Aí está o núcleo de sua investigação. Mesmo a verdade revelada não é verdade para o homem sem a sua racionalidade (ABBAGNANO, 1984, p. 82-83). Nessa trilha, o autor estabelece um acordo entre a filosofia e a revelação, de modo que não tem valor para ele a distinção entre filósofos pagãos e cristãos, estando todos unidos pela razão. Sua intenção é mostrar que há um acordo substancial entre a doutrina cristã e a filosofia pagã. (ABBAGNANO, 1984, p. 85). Essa posição faz lembrar algo semelhante entre certos Padres da Igreja, que valorizam elementos do mundo pagão. Exemplo típico é o de São Justino para o qual Deus guia os cristãos pela fé e os pagãos pela filosofia.

Sobre a relação Deus e mundo, esta se dá com fundamento na *onipotência*, atributo próprio do Pai, cuja ação é necessária. Deus pode fazer somente o bem. Ele faz o que quer,

mas quer o que é bom. Tudo o que Deus faz, deve fazê-lo. Possibilidade e vontade se identificam em Deus. Ele pode tudo o que quer, mas não pode senão aquilo que quer. Tal conceito exige a necessidade da criação do mundo e o otimismo metafísico. Porém, a necessidade do mundo não compromete a essência da liberdade divina. Esta não está em fazer uma coisa ou outra, mas em executar sem coação o que foi decidido consciente e de forma racional. Tal liberdade é também de Deus. Com relação ao homem, Deus lhe concede a possibilidade de pecar, para que diante da fraqueza humana ele surja em sua glória e também para que ao evitar o pecado ele não atribua isso à sua natureza, mas à graça divina. A necessidade de Deus aparece em suas ações no mundo. Ele prevê tudo, mas isso não é determinante. Tanto os predestinados para a salvação, quanto os condenados estão dentro da ordem providencial do mundo. A ação de Deus sempre tem motivo, ainda que oculto nessa ordem. Todos os males estão orientados pela Providência divina para o bem, com seu motivo e resultado inevitável, mesmo que o homem não saiba disso (ABBAGNANO, 1984, p. 90-91).

Na questão antropológica, a alma humana é uma essência simples e se distingue do corpo. Num sentido impróprio, pode-se afirmar que mesmo as criaturas espirituais, como os anjos e a alma, são corpóreas por estarem limitadas no espaço. A alma está em todas as partes do corpo e este é o que é por meio dela. A alma, como natureza espiritual, carrega em si a imagem da Trindade. Ela possui livre arbítrio, a deliberação de alguém fazer ou não algo. Tal juízo é livre por não haver necessidade de natureza fazendo imposição. Os animais não o possuem por não terem raciocínio e mesmo o homem não o tem, quando quer algo que não está no seu poder ou quando algo acontece sem a sua decisão. Tanto Deus como o homem e, em geral, os que não estão privados da faculdade de querer, possuem o livre arbítrio, entendido como exercer voluntariamente sem coação a ação que segue um juízo racional. Possuem-no também em grau eminente os que não podem pecar, mas isso não por uma necessidade de coação. No aspecto do bem, a liberdade de escolha é mais ampla, quando o que escolhe está livre da escravidão do pecado (ABBAGNANO, 1984, p. 91-92).

Na questão dos universais, Abelardo os vê não na realidade metafísica do conceito, mas na sua função. Seguindo o conceito de universal de Aristóteles, de que este serve para ser predicado de muitas coisas, o autor foca o caráter lógico e somente funcional do universal, negando que possa ser uma realidade ou *res* e que, por outro lado, seja puro nome. Para ele o universal é palavra (*sermo*), supondo predicalidade. Mesmo não existindo na realidade, não significa que o universal não seja nada. As realidades singulares são uniformes ou

semelhantes e isso não é singular. O autor defende uma tese típica do nominalismo medieval (ABBAGNANO, 1984, p. 83-84).

Por fim, em termos éticos, o elemento central do autor é a distinção entre vício e pecado, pecado e má ação. Por vício se entende uma tendência natural da alma para o pecado, porém, se combatida e vencida, não somente evita a origem do pecado, como faz a virtude mais meritória. O pecado é o consentimento a essa inclinação, um ato de desprezo e ofensa a Deus, uma transgressão da proibição. É um não-fazer, um não-ser, uma deficiência, algo sem substância. A ação pecaminosa pode ocorrer, mesmo sem o consentimento da vontade. O mal da alma é o pecado, um consentimento à uma tendência viciosa (ABBAGNANO, 1984, p. 93).

O autor foca a pura interioridade do juízo moral. Sem o consentimento da vontade não existe o pecado, mesmo a ação sendo pecaminosa. Com o consentimento já existe a culpa, mesmo sem a ação. Trata da intenção e da ação, estando o pecado na primeira. O juízo humano se afasta do juízo divino. O primeiro olha a ação e a castiga, visando a utilidade comum. O segundo castiga a intenção, inspirando-se na mais perfeita justiça, não levando em conta a culpa nas suas repercussões sociais. Na verdade o que vale é a intenção. A ação somente é boa derivando de uma boa intenção. Mas nesse sentido, como se pode falar de pecado original? Para ele não se trata de um pecado, mas da *pena* do pecado. Também não se deve considerar pecado a ignorância dos infiéis que não seguem a verdade cristã. Não se pode considerar culpa o fato de alguém não crer no Evangelho e em Cristo, porque não ouviu falar de nem de um ou de outro. O pecado por ignorância deve ser entendido em sentido amplo e impróprio (ABBAGNANO, 1984, p. 93-95).

Apesar de mais incisivo no papel da razão do que Anselmo, Abelardo contribui dessa forma para o reconhecimento desta no trabalho teológico. O método da obra *Sim e não* terá a influência em Tomás, como se verá adiante. Em termos éticos, há também uma contribuição do autor que merece destaque, que é o peso da intenção nos atos praticados, quando na sua época o que contava era a ação. Vale também dizer que Abelardo contribui para o espírito da investigação, quando a seu ver, a dúvida leva à busca e esta à verdade.

1.5 A filosofia árabe

O primeiro período escolástico inclui também a filosofia árabe e hebraica. Sabe-se muito bem da importância do legado destas filosofias. Isso já ocorre pela descoberta de Aristóteles para o pensamento medieval, uma vez que Agostinho era até então o grande referencial com seu platonismo. Se Platão era o marco da patrística, Aristóteles o será para o período medieval. E são principalmente os árabes que vão contribuir para o ressurgimento do aristotelismo nas suas mais variadas interpretações. Uma passagem por essas filosofias, ainda que breve, não pode omitir os seus representantes, com a devida atenção para com os elementos essenciais de suas doutrinas.

As filosofias orientais estavam muito avançadas em relação à filosofia ocidental e seria difícil estudar a sua amplitude e desenvolvimento. No entanto, é importante traçar um panorama mais geral e sintético, nesse sentido. Porém, o mais interessante é mostrar a influência que exerceram no pensamento ocidental, já que este muito se nutriu dos pensadores orientais, acolhendo ou corrigindo suas posições.

Em 529 d.C. Justiniano decretava o fechamento das escolas filosóficas de Atenas. O Ocidente poderia parecer fechado à influência da especulação grega. O pensamento grego, porém, já ganhara terreno em direção ao Oriente. Dali ele viria ao Ocidente do século XIII com Aristóteles e o neoplatonismo através dos filósofos sírios, árabes e judeus. A especulação grega se beneficiou com a difusão da religião cristã na Mesopotâmia e na Síria. Na Mesopotâmia a escola de Edessa, fundada por Santo Efrém em 563, ensinava Aristóteles, Hipócrates e Galieno (GILSON, 1995, p. 423-424).

Os sírios convertidos ao cristianismo tinham necessidade de aprender grego para ler o Antigo ou o Novo Testamento, bem como os escritos dos Padres da Igreja, que os colocara em condições de se iniciarem na ciência e na filosofia grega. Ensinavam-se filosofia, matemática e medicina, onde se ensinava teologia, traduzindo-se as obras clássicas do grego em siríaco. Com o fechamento da escola de Edessa, seus professores foram para a Pérsia. Os professores ilustraram as escolas de Nisíbis e Gandisapora. As escolas de Risaina e Kinnestrin, na Síria, acolheram a filosofia de Aristóteles. Os sírios têm um papel muito importante na transmissão da filosofia helênica e isso ainda com o apoio dos califas abácidas, que lhes pedem seus serviços. Euclides, Arquimedes, Ptolomeu, Hipócrates, Galieno, Aristóteles, Teofrasto e Alexandre de Afrodísia são traduzidos diretamente do grego em árabe ou indiretamente do grego em siríaco e depois do siríaco em árabe. As escolas siríacas foram

intermediárias entre o pensamento grego e os árabes até que desses passassem aos judeus e aos filósofos do Ocidente cristão. Aí as obras de Aristóteles eram a parte mais importante e, do ponto de vista filosófico, mais fecunda, embora na transmissão dos sírios aos árabes tivessem sido introduzidos escritos de inspiração bem diferentes. A necessidade, por sua vez, de compreender e interpretar racionalmente o dado da fé gerou em contato com as obras gregas uma especulação filosófico-religiosa muçulmana, o que também ocorre entre os ocidentais (GILSON, 1995, p. 424-425).

Os filósofos árabes são aqui mencionados pela sua influência em Tomás, sobretudo quanto ao intelecto agente, que merecerá um estudo histórico mais detalhado no terceiro capítulo, como um dos elementos centrais da presente reflexão. Com exceção para Avicena e Averróis, que merecem mais atenção por serem os grandes representantes do pensamento árabe, neste espaço haverá um tratamento mais breve para estes pensadores, sem omitir pontos fundamentais de sua doutrina, além da questão do intelecto agente. O mesmo deverá ocorrer com a filosofia judaica no item a seguir. Embora os filósofos árabes sejam muitos, os autores a serem eleitos aqui são: Al-Kindi, Al Farabi, Avempace, Abubekr, Algazal, Avicena e Averróis. Com exceção de Avempace e Abubekr, que somente servirão para o estudo do Intelecto agente a ser feito no terceiro capítulo, os demais serão aqui examinados.

Al-Kindi é o primeiro nome célebre da filosofia muçulmana, tendo vivido em Bassora e depois em Bagdá, vindo a falecer em 873. Era assim, mais ou menos contemporâneo de João Escoto Erígena. Al-Kindi é um enciclopedista, escrevendo sobre quase todos os domínios do saber grego: aritmética, geometria, astronomia, música, óptica, medicina, lógica, psicologia, meteorologia e política, sendo que a Idade Média conheceu apenas uma pequena parte dessa extensa obra. Um dos escritos que merece atenção é o *De intellectu*, a ser tratado mais adiante (GILSON, 1995, p. 426). Porém, certos aspectos dessa obra merecem ser já aqui apresentados.

O autor já é um exemplo de quem procura estabelecer uma relação entre fé e razão pelo que se pode concluir de seu labor filosófico. Conhecendo a maioria das obras de Aristóteles, ele articula os conceitos desse autor (mesclados com elementos neoplatônicos) com a sua fé muçulmana, como no caso da criação do mundo por Deus e da providência divina. A filosofia, por sua vez, é um saber universal, que compreende o conhecimento de toda realidade e conduz a vida do homem ao bem. Além disso, coincide em muitas matérias com o Corão, sendo útil para sua explicação e interpretação (FRAILE, 1986, p. 46).

Com relação a Deus, este é uno e simples, não se podendo afirmar dele os atributos positivos, mas somente os negativos, mostrando sua transcendência sobre o mundo e a

distinção com relação às criaturas. A essência de Deus, somente definida de modo negativo, não é nem substância ou acidente e está acima dos gêneros e espécies. Sua existência, por seu turno, pode ser demonstrada, porque um ser contingente exige um ser necessário e também porque a ordem e a finalidade das coisas pedem um criador, ordenador e governador do universo. Deus é transcendente ao mundo, estando fora e acima da criação. Deus é a causa primeira de tudo. O mundo é criado por Deus no tempo e, portanto, não é eterno, sendo criado a partir do nada, por sua onipotência, conservando e governando o universo com sua providência. O universo, de sua parte, está dividido em duas grandes zonas, sendo uma celeste, onde as esferas giram com movimento circular e outra, a terrestre ou sublunar, região de mudança, de geração e corrupção (FRAILE, 1986, p. 46).

No que tange ao conhecimento, se a característica dos filósofos árabes é saberem passar de uma inspiração à outra, Al-Kindi é um exemplo, nesse sentido. Para tanto, ele parte do conhecimento positivo. A demonstração, que para ele é uma espécie de medida, supõe que haja conhecimentos anteriores e indemonstráveis, de três espécies: a) o conhecimento da existência do objeto, que é dado diretamente pelos sentidos; b) o conhecimento dos axiomas universais, que é comum e não exige meditação, nem reflexo e, por fim, c) o conhecimento da quiddidade ou definição do objeto. Para tal quiddidade, que não é conhecida pelos sentidos, nem pela indução, é preciso desentranhá-la dos dados sensíveis (BRÉHIER, 1978, p. 94-95).

Seguindo Aristóteles, segundo o qual não se pode passar da potência para o ato, a não ser por um ser já em ato, é necessário um “intelecto sempre em ato”, que pense as quiddidades. O “intelecto em potência”, que se encontra na alma e é capaz de pensar as quiddidades, se converte no “intelecto que passa da potência para o ato” e conduz ao “intelecto adquirido”, capaz de demonstração (BRÉHIER, 1978, p. 95). Al-Kindi defende a existência de um intelecto agente em todos os homens, idéia que passará dele a todos os filósofos árabes (FRAILE, 1986, p. 48).

Al Farabi (m. 950) estudou e ensinou em Bagdá. Traduziu e comentou Porfírio e o *Organon* de Aristóteles. Escreveu tratados sobre *A alma*, *A Unidade e o Uno* e a *Concordância de Platão e Aristóteles*, o que é um esforço de conciliar os dois autores (GILSON, 1995, p. 427). Foi célebre entre os muçulmanos como filósofo peripatético, mas também como matemático e médico. Escreveu também uma obra sobre as ciências, *De scientiis*, sobre o intelecto *De intellectu* e sobre ética e política, sendo seus escritos inspirados no pensamento aristotélico. No autor, encontra-se pela primeira vez a distinção entre essência e existência, de grande importância na filosofia de Tomás, o que implica em Al Farabi na

reflexão sobre o ser necessário e o ser possível. Do ser necessário nasce a questão do primeiro Intelecto e do intelecto agente (ABBAGNANO, 1984, p. 157-160).

De cultura enciclopédica, abarcando filosofia, matemática, medicina, música, etc., o autor conheceu as obras fundamentais de Aristóteles, escrevendo comentários sobre muitas delas. Possui uma crítica aguda, mas sua mentalidade é neoplatônica e seu sistema está de acordo com o esquema do neoplatonismo com alguns elementos aristotélicos (FRAILE, 1986, p. 48-49).

Com relação a Deus, apresenta princípios pelos quais se pode demonstrar validamente a sua existência, mas adotando o procedimento neoplatônico, parte da idéia do Uno, sendo o primeiro ser e causa dos demais seres, perfeito, eterno e subsistente. A esta idéia aplica a noção de Aristóteles das quatro causas. Deus não é nem tem matéria, como também não subsiste em nenhum sujeito corpóreo e não possui quantidade nem grandeza. Não tem forma, causa eficiente, por não provir de nenhuma outra causa e nem causa final, não se ordenando a nenhum outro fim. Ele é uno e único em unidade absoluta e indivisível. Não possui gênero ou diferença. Sua unidade está em oposição à pluralidade das coisas sensíveis e sua necessidade à contingência dos demais seres (FRAILE, 1986, p. 49-50). Como causa de todas as coisas existentes, de Deus emanam os cinco princípios: a inteligência das esferas, o intelecto agente, a alma, a forma e a matéria (ARÓSTEGUI, 1998, p. 288).

Ele enfatiza fortemente a transcendência de Deus, bem como sua absoluta distinção das criaturas. Ele é o seu próprio ser e distinto dos demais. Não possui contrário e é uma superessência. Nele há identidade entre essência e existência. É inteligente em ato e se conhece a si próprio. Sua felicidade está nisso. Sendo sumamente inteligível, não o é para nossa inteligência. Ele é inefável e indefinível e somente podemos conhecê-lo quando nossa inteligência se separar do corpo e se converter em inteligência pura (FRAILE, 1986, p. 50-51).

Al Farabi apresenta um conceito que será usado por Avicena com grandes repercussões na filosofia oriental e ocidental. Pela contraposição entre ser *incausado* e *seres causados*, ser *necessário* e seres *contingentes*, ocorre uma distinção entre um e outro ser, devido ao modo como a essência se relaciona com a existência. O ser necessário é aquele cuja existência atual se identifica com a essência, no conceito e na realidade. Deus existe necessariamente, não adquirindo nem perdendo existência. Ele é a existência. O mesmo não ocorre com os seres contingentes que existem, sem que tenham existido antes. Suas essências eram potenciais recebendo depois a existência. Essa existência não se identifica com a essência. Só Deus, ato puro existe necessariamente. Os demais seres, mesclados de ato e

potência, não existem de modo necessário, mas recebem a existência atual, recebendo-a de uma causa extrínseca (FRAILE, 1986, p. 51). Considera-se fundamental para o pensamento árabe e para a escolástica posterior a distinção entre o ser necessário e o ser possível (ABBAGNANO, 1984, p. 158).

No seu sistema influenciado pelo platonismo, procura explicar a passagem da unidade à multiplicidade. Parte da contraposição dos extremos: de um lado, Deus eterno e transcendente e, de outro, a matéria também eterna, mesmo sujeita à criação divina. Entre tais extremos estabelece uma derivação escalonada dos seres, em que uns procedem de outros por uma criação parecida com uma emanção (FRAILE, 1986, p. 53).

Quanto à antropologia, Al Farabi segue Aristóteles. Para ele a alma é simples, incorpórea e espiritual. Promana do Intelecto ativo, fonte de todas as formas. Incorrutível e imortal, depois da morte receberá prêmios ou castigos, de acordo com sua conduta terrena. Ela é uma forma racional. Tem implicitamente dentro de si as formas vegetativa e sensitiva, sendo o entendimento a nota que a distingue. Tem no autor uma multiplicidade de sentidos: 1) em sentido vulgar, como capacidade intelectual; 2) como razão, o sentido que lhe dão os dialéticos; 3) como luz natural, com a qual se conhecem os primeiros princípios e se discerne o verdadeiro do falso; 4) como prudência prática, que possibilita distinguir entre o bem e o mal; 5) como entendimento ativo e passivo, de que fala Aristóteles e finalmente 6) como Deus, primeira Inteligência e primeira causa do mundo, a qual se refere Aristóteles em sua *Metafísica* (FRAILE, 1986, p. 55).

Avicena (980-1037) Nasceu em Afshana, sendo persa de origem. Possuía uma inteligência precoce e aos 17 anos já era famoso como médico, tendo curado o príncipe de Bokara que o cumulou de favores e lhe franqueou a imensa biblioteca de seu palácio (ABBAGNANO, 1984, p. 160). Avicena é nome conhecido de todos os filósofos cristãos do século XIII, sendo um adversário respeitável, um dos grandes nomes da filosofia. Estudou letras, geometria, física, jurisprudência e teologia. Aos 18 anos já tinha uma grande cultura. Apenas encontrou dificuldades na *Metafísica* de Aristóteles, que lhe parecia um obstáculo intransponível. Releu-a quarenta vezes, sabendo-a de cor, mas sem compreendê-la. Porém, tendo comprado por acaso um tratado de Al Farabi sobre o sentido dessa *Metafísica*, conseguiu tirar as vendas dos olhos, tanto que distribuiu vultosas esmolas aos pobres em agradecimento a Deus por isso. Levava uma vida agitada e mesmo romanésca, uma existência cheia de acontecimentos e de cargos públicos, redigindo suas obras nos momentos de lazer e de noite. Dessas obras, as partes traduzidas em latim que irão exercer influência mais profunda na Idade Média são a *Lógica*, a filosofia da natureza (*Sufficiencia* ou *Communia*

naturalium), a psicologia (*Liber VI naturalium*) e a Metafísica (GILSON, 1995, p. 431-432). Há ainda um outro acervo de obras do autor de interesse filosófico: o *Livro da Cura* (Al Scifá) e o *Livro da Libertação* (Al Najah), sendo que o primeiro é uma grande enciclopédia de ciências filosóficas e o segundo é o resumo do primeiro dividido em três partes. Sua obra é muito vasta, provavelmente mais de 250 títulos. Escreve em termos claramente escolásticos e o seu objetivo é demonstrar e esclarecer a verdade revelada. Nessa questão da verdade revelada e a filosofia, explica que os que fundaram a fé ensinaram e transmitiram a doutrina por inspiração divina. Não distinguiram nem esclareceram o seu conteúdo. Cuidaram apenas dos princípios e dos fundamentos. Os filósofos acrescentaram-lhe o discurso e as considerações demonstrativas. Estes devem expor e esclarecer o que está obscuro e oculto. Por outro lado, a tradição religiosa representada pelos profetas extrapola os limites da verdade humana, indo além do que a demonstração pode alcançar. Como Al Farabi, trata também da necessidade do ser, dessa sua característica de necessidade (ABBAGNANO, 1984, p. 161-162).

Com relação à Lógica, ele estabelece, como em Aristóteles, a distinção entre o objeto primeiro do intelecto, o indivíduo concreto (*intentio prima*) e o objeto segundo, o nosso conhecimento do real (*intentio secunda*), que é o universal. Porém, Avicena o concebe de modo diferente de Aristóteles: cada noção universal estabelece uma espécie de realidade mental, chamada essência, cada uma se distinguindo das outras por propriedades definidas. Elas exprimem o real. A essência ou natureza é indiferente à singularidade ou universalidade. Há um objeto inteligível que goza de um privilégio notável: a noção de ser. Porém, para ele não é uma noção absolutamente simples: ela se desdobra em ser necessário e ser possível. Tal distinção é conceitual. Possível é um ser que pode existir, mas que nunca existirá se uma causa não o produzir. Este último se desdobra no que é tão-só puro possível (não sendo ainda colocada a sua causa) e no que, possível por essência, é necessário de fato, porque sua causa existe e o produz necessariamente. Contrariamente o necessário é o que não tem causa, mas por sua própria essência não pode deixar de existir. Existindo os possíveis, logo existe um necessário, causa da existência desses últimos e esse necessário é Deus. Ele possui a existência por sua própria essência. Nele essência e existência se identificam. Daí é indefinível e inefável. No entanto, em tudo que não é Deus há essa distinção. Quanto à criação do mundo por Deus, ela é eterna. A prioridade do necessário sobre o possível é considerada a única do Primeiro sobre o restante (GILSON, 1995, p. 432-437). Na questão do ser necessário não se trata de um conceito *a posteriori*, com em Tomás, partindo dos seres contingentes, mas *a priori*, em sentido platônico, em que basta pensar o seu conceito. Necessário é aquele ao

qual pertence essencialmente a existência e que também seria contraditório pensá-lo como não existente (FRAILE, 1986, p. 58).

Avicena segue Al Farabi, superando-o em vigor e profundidade. Seu esquema é de fundo platonizante, misturado com elementos aristotélicos. A ciência suprema é a metafísica (FRAILE, 1986, p. 57). Nesse aspecto, porém, Avicena acrescenta pouca coisa a Al Farabi. Como este, parte de Deus, que sendo pura inteligência, ao conhecer sua essência conhece todas as coisas, inclusive o individual em suas razões fundamentais e quiddidade. Trata da emanção dos intelectos e almas motrizes que dão às esferas um movimento uniforme para imitar a imutabilidade dos intelectos. Como em Al Farabi, o conhecimento se dá por influência do intelecto agente, o da esfera da lua, sobre os intelectos dispostos a receber tal influxo. Ele dá suas formas ou quiddidades às realidades sensíveis, de acordo com a capacidade de recepção da matéria e faz com que haja o conhecimento nos intelectos, distinguindo muitas ordens de conhecimento: o dos primeiros princípios ou axiomas, o das idéias abstratas e finalmente o conhecimento pela revelação (BRÉHIER, 1978, p. 96-97). Em termos teológicos, possui também um esquema neoplatônico, semelhante ao de Al Farabi. Os seres estão aí escalonados em forma descendente dos graus de perfeição. No cume se encontra Deus, ser necessário, transcendente e causa dos demais seres. Depois vem o mundo celeste e, por fim, o mundo sublunar terrestre (FRAILE, 1986, p. 58).

Com relação à antropologia, aí também aparecem misturados os elementos aristotélicos e platônicos, com predominância desses últimos. Para o autor, além das formas corpóreas dos seres inferiores do mundo sensível, existem outras que são incorpóreas e vitais, as almas dos seres vivos com graus distintos de perfeição: as almas *vegetativas* das plantas que não têm conhecimento e capacidade de escolha, as *sensitivas* dos animais que possuem conhecimento e alguma capacidade de escolha e as *racionais* dos homens que incluem as funções das formas anteriores. Por último, existem as almas dos anjos que são formas separadas e que sempre estão em ato. A alma humana, por sua vez, é ato do corpo, não estando sempre em ato, mas também em potência. Trata-se de uma substância incorpórea, espiritual, distinta do corpo. Sua união com este, no entanto, não é substancial, mas a modo de amizade e colaboração, uma união transitória que deseja separar-se dele quando atingir o hábito da união com o intelecto agente. As suas funções com relação ao corpo são de lhe dar vida e aperfeiçoá-lo. As almas são iguais, diferenciando-se pelos corpos aos quais estão unidas, sendo cada alma própria de cada corpo. A alma é imortal, subsistindo após a morte como forma separada, não tornando a encarnar-se em outros corpos. O corpo é instrumento da alma para algumas funções vegetativas, sensitivas e racionais. Conserva, no entanto, em sua

união com o corpo, sua independência, podendo exercer funções próprias. O corpo, de sua parte, serve mais para perturbá-las. A alma, refletindo sobre si mesma pode compreender-se, receber as espécies inteligíveis comunicadas pelo Intelecto agente, ter a idéia do ser uno e necessário, bem como a existência necessária, própria do primeiro ser, sem apelar para o testemunho das criaturas (FRAILE, 1986, p. 64-65).

Al Gazali (1058-1111) nasceu em Tous do Khorasan, tendo ensinado em Bagdá, Damasco, Jerusalém e Alexandria. Compõe grande número de escritos com a finalidade de estabelecer a superioridade do Islamismo perante as demais religiões e a filosofia. O mais célebre destes textos se encontra em *Restauração das ciências religiosa*, obra de teologia e moral dividida em quatro partes. Em suas obras, *As tendências dos filósofos* e *a Destruição dos filósofos*, trata da questão filosófica. Na primeira, sintetiza os resultados da filosofia de seu tempo, principalmente a de Al Farabi e Avicena. Na segunda, apresenta certos raciocínios que se opõem à argumentação dos filósofos, pretendendo demonstrar a nulidade dos mesmos. Uma única consideração é feita a Avicena. Este é o filósofo da doutrina da necessidade: Deus é o próprio ser necessário e também o mundo em relação a Deus. Al Gazali, por seu lado, defende a liberdade da ação divina. Pretende dismantelar as razões de ordem necessária de Deus e do mundo, defendida por Avicena (ABBAGNANO, 1984, p. 168-169). No entanto, ao afirmar que Deus faz o que quer e como quer, exalta o voluntarismo. Acaba por diminuir a liberdade humana, a ponto de sua negação, uma vez que a única verdadeira causa é Deus, que cria o ser e, além disso, determina a ação das criaturas em cada caso e momento, de modo particular, o homem. Suprime, desse modo, a ação da causa segunda (FRAILE, 1986, p. 72).

Para o autor, há uma inquietação com as conseqüências danosas que o grande desenvolvimento da especulação racional poderia trazer para a fé (GILSON, 1995, p. 438). A atitude de Al Gazali de desprezo à filosofia decorre do fato de haver passado por uma crise de ceticismo, quando começa a duvidar de tudo: dos sentidos, da razão, da filosofia, do dogma, da autoridade e até mesmo dos primeiros princípios, tendo atribuído a superação dessa crise à uma iluminação divina, propondo-se estudar profundamente os sistemas e seitas do Islã. Após seus estudos, incluindo-se aqui o estudo intenso do aristotelismo, vem a crise. Assim, abandona a confiança na razão e se entrega à fé em Deus, nos profetas e no juízo, para ele únicas verdades fundamentais e isso por motivos sentimentais. Assim, a salvação vem da fé, não da razão (FRAILE, 1986, p. 70). Para ele, os filósofos não foram capazes de demonstrar a unidade de Deus, a espiritualidade da alma e a necessidade da ligação causal (BRÉHIER, 1978, p. 98). No entanto, não nega a razão, mas a submete à fé de modo servil, colocando a revelação do Corão acima das especulações filosóficas (FRAILE, 1986, p. 72).

Averróis (1126-1198). Nascido em Córdoba, é considerado o mais célebre dos comentadores árabes de Aristóteles, tendo-se dedicado à medicina, à matemática e à filosofia. Entre suas obras, podem-se destacar os Comentários a Aristóteles, onde se encontram grandes comentários, médios e paráfrases ou análises. Escreveu também: *A destruição da destruição dos filósofos de Al Gazali*, uma refutação da obra de Al Gazali; *Questões ou dissertações sobre diversas passagens do Organon de Aristóteles*; *Dissertações físicas*, que são pequenos tratados sobre diversas questões da física de Aristóteles; duas dissertações a respeito da união do intelecto separado do homem; uma dissertação sobre saber se é possível o intelecto (material ou hílico) compreender as formas separadas ou abstratas; uma refutação de Avicena *Sobre a divisão dos seres*; um tratado sobre o acordo entre religião e filosofia e, por fim, um tratado sobre o verdadeiro significado das verdades da religião (ABBAGNANO, 1984, p. 173-174).

Averróis não pretende criar um sistema próprio, mas somente esclarecer o significado autêntico da filosofia de Aristóteles, que, a seu ver, é a expressão máxima do pensamento humano. Assim, não tem a presunção de ultrapassar o seu mestre ou se afastar do caminho deste. Porém, em sua obra estão presentes os resultados fundamentais da especulação árabe anterior, que é uma interpretação neoplatizante do aristotelismo. Apesar da suspeita de heresia, não entende a investigação filosófica como contrária à tradição religiosa. A investigação filosófica, porém, não pode ser de todos e a religião do filósofo não pode ser a do vulgo. As especulações filosóficas dos filósofos poderiam dar azo aos outros de levantarem dúvidas e argumentos sofisticados e de caírem em erro. A religião deve seguir uma outra via “simples e narrativa”, para iluminar e dirigir a ação. À filosofia cabe a especulação e à religião a ação. Não existe, no entanto, aí uma teoria da dupla verdade, segundo ele. A verdade é uma só: na filosofia ela é buscada pela demonstração, enquanto que o crente a recebe da tradição religiosa de maneira simples e narrativa. Porém, não há contraste entre as duas vias, o que o autor procura mostrar (ABBAGNANO, 1984, p. 174-176).

A busca de precisão da relação entre filosofia e religião é um dos esforços mais originais do autor. O grande número de seitas tanto filosóficas quanto teológicas era visto por Averróis como um grande perigo para a filosofia e para a religião. Era importante a salvaguarda dos direitos e da liberdade da especulação filosófica, mas por outro lado, os teólogos tinham razão de se preocupar com a difusão dos textos do Corão por todos os meios. O mal é permitir o acesso à filosofia àqueles que são incapazes de compreendê-la. A solução, por sua vez, se encontra numa definição exata dos diversos graus possíveis para se entender os textos corânicos e na proibição de cada um ultrapassar o seu grau. O Corão é a própria

verdade, mas por ser destinado a todos os homens deve conter o necessário para a satisfação e o convencimento de todos os espíritos. Há três categorias de espírito e três espécies de homens que lhes correspondem: a) os homens que necessitam de demonstração por provas rigorosas e desejam alcançar a ciência indo do necessário ao necessário pelo necessário; b) os dialéticos a quem bastam argumentos prováveis e c) os homens de exortação para quem são suficientes os argumentos oratórios que apelam para a imaginação e paixões. O Corão existe para esses três gêneros de espíritos. Ele encerra um sentido exterior e simbólico para os ignorantes e para os sábios um sentido interior e oculto. Para Averróis, a idéia central é que cada espírito tem o dever de interpretar o Corão do modo mais perfeito possível, sendo o sentido filosófico o mais elevado. Nunca se deve ir além do que se é capaz, como também não se deve divulgar às classes inferiores o que é reservado às classes superiores, o que ocorreu e gerou confusão. Correspondendo às três acima mencionadas, no topo está a filosofia, que proporciona ciência e verdade absolutas; depois a teologia, campo da interpretação dialética e do verossímil e no degrau mais baixo a religião e a fé, que devem ser deixadas a quem são necessárias. São estes na hierarquia os três graus de inteligência de uma só verdade. E quando há conflito em que a filosofia ensina uma coisa e a fé outra, a resposta é que se deixe o filósofo falar como tal e o simples fiel falar como crente (GILSON, 1995, p. 441-442).

Contra a interpretação que sua doutrina seria a da “dupla verdade”, parece que Averróis não tenha dito algo semelhante. No caso de conflito é à fé que ele adere, nunca tendo rompido com a comunidade muçulmana. Ele diz que a conclusão da razão é necessária, mas não verdadeira, assim como não afirma que ensinamento da fé é verdadeiro, mas que adere firmemente a ele. Porém, coloca o conhecimento no ponto mais alto da hierarquia do saber: a ciência é um saber mais perfeito que a fé. Afirma que no Profeta, fé e razão, religião e filosofia coincidem. Averróis procura resolver todos os equívocos. Tomás disse que a fé é mais segura que a razão. Mas por que não entender que esta esclarece àquela? Teria Averróis pensado assim? No entanto, não se pode falar sobre suas convicções pessoais e assim, mais não se pode dizer sobre o Averróis, nesse sentido (GILSON, 1995, p. 443-444).

Com relação a outros tratados filosóficos, em *Lógica* Averróis foi um interprete fiel e penetrante do aristotelismo. A metafísica é a ciência do ser enquanto ser e das propriedades que, como tal, lhe pertencem. O ser é a própria substância que é. Toda substância é um ser, e todo ser é, seja ele substância ou acidente. O problema da existência não deve ser colocado à parte. A substância, por sua vez, é a própria coisa individual, sendo esse seu sentido primário, mas ela é também a quiddidade ou essência real, que estabelece a cada substância a ser o que é. O ser, por sua vez, é análogo. A metafísica é o estudo de tudo o que é, sendo o seu método o

da lógica, não mais como um conjunto de regras do pensamento correto, mas um meio de explorar a natureza real do ser e suas propriedades (GILSON, 1995, p. 445).

Para a aplicação da lógica ao real é necessário que as coisas sensíveis sejam ao mesmo tempo inteligíveis, provando com isso que sua causa primordial é o pensamento de um Intelecto. O universal, por sua vez, não existe fora dos indivíduos. A ciência conhece as coisas particulares sob um modo universal, abstraindo a natureza comum das coisas, individuada na matéria. Pelo pensamento que concebe o universal alcança-se a forma. Esta é o ato ou a essência do que é, enquanto que a matéria é a força atualizada e que se determina pela forma. Toda substância sensível é composta de matéria e forma. Compõe-se também de ato e potência. Pelo ato ela é e pela potência pode tornar-se. O movimento é a passagem da potência ao ato. No movimento há causas primeiras que movem sem que sejam movidas, já que o número de intermediários não é infinito. Mover sem ser movido é ato puro e existem Atos puros e, sendo perfeita a sua atualidade, eles movem continuamente, não havendo movimento sem um móvel. Assim, o mundo sempre existiu e sempre existirá. Sua duração no tempo é eterna. Esses Atos são também isentos de matéria. São substâncias imateriais. Admite-se que sejam em número de trinta e oito. Eles não apenas proporcionam o movimento, mas a forma de que vem a essência. Os Motores são causas agentes dos corpos celestes e causas finais. Daí, as Inteligências motrizes são causas finais, agentes e motrizes dos corpos celestes. Os motores se hierarquizam de modo a se chegar ao primeiro Motor (GILSON, 1995, p. 445-449). A doutrina considerada típica de Averróis é a do intelecto, que é distinta de outras interpretações de filósofos árabes (ABBAGNANO, 1984, p. 176).

Em teologia, seu pensamento tem como base a distinção entre Deus e o mundo. A existência de Deus é demonstrada pelo movimento, que existe no mundo e que reclama necessariamente a existência de um primeiro motor, cujo movimento eterno move todos os seres. Há também a prova pela ordem e finalidade das coisas, ordenadas em uma maravilhosa harmonia que se nota nos movimentos dos corpos celestes. A multiplicidade e as particularidades estão integradas na unidade necessária e inalterável do Universo e, dessa maneira, a existência do mundo prova a existência de Deus. Este é o ser por excelência, ato puro perfeitíssimo, uno, único e o mais simples, tendo vida, ciência e vontade. Seus atributos se identificam com a unidade de sua essência, de modo muito diferente do que conhecemos nas criaturas. Deus conhece a si mesmo e em si mesmo todas as coisas. A ciência divina é inalterável e não depende da variação e alteração das realidades particulares. Estas dependem de Deus e não o contrário. Ele é a causa das coisas e estas não podem influir em sua ciência. Ele as conhece antes e depois da criação, de maneira imutável, por um ato da mais pura

intuição, não de reflexão. Assim exerce a sua providência sobre o mundo, não dependendo das coisas particulares nem de suas mudanças, mas de modo geral, movendo a ordem do universo, a que todo particular deve se subordinar (FRAILE, 1986, p. 86-87).

Com relação à criação, segue a doutrina de seus predecessores. Baseia-se na doutrina de Al Farabi e Avicena de que o mundo promana necessariamente da ciência de Deus, procedendo da natureza de Deus, na medida em que este se conhece a si próprio. Como, porém, a escolha de Deus em criar o mundo é contínua e eterna, não se pode falar em princípio do mundo (ABBAGNANO, 1984, p. 181).

Uma grande preocupação de Averróis foi a origem dos seres, o problema da geração. Esta é um movimento, que supõe um sujeito, a matéria prima com receptividade, sem qualquer qualidade positiva e disposta a receber as modificações mais opostas. Ela é a possibilidade eterna. Não foi engendrada e é incorruptível. O movimento é também de caráter eterno e seu papel é desenvolver as formas contidas na matéria por meio de um primeiro motor ou primeira inteligência que provém de Deus (ARÓSTEGUI, 1998, p. 295).

As idéias de Averróis tiveram uma grande influência na Idade Média, com os averroistas latinos, tendo vigência até o Renascimento. Seus comentários a Aristóteles foram uma importante fonte de informação para muitos filósofos cristãos, entre os quais Tomás (ARÓSTEGUI, 1998, p. 297).

Ao finalizar a apresentação da filosofia árabe, há uma consideração oportuna a ser feita, no problema da relação entre filosofia e teologia que eles enfrentam. É significativa essa questão. Os mesmos conceitos se encontram presentes em Santo Anselmo e vão aparecer de modo mais claro e preciso em Tomás. Os árabes, procurando relacionar e conciliar a racionalidade filosófica com a doutrina religiosa do Alcorão, vão atravessar um mesmo caminho que mais tarde farão os escolásticos na relação fé e razão, caminho que não será tranqüilo para ninguém. As correntes espiritualistas e dialéticas parecem ocorrer também aqui. Al Gazali, é um que despreza e mesmo nega a filosofia em prol da fé muçulmana, a exemplo do que faziam também Bernardo de Claraval e Pedro Damiano no campo católico. A harmonia entre razão e fé será uma conquista de longo prazo e não sem muitos problemas, como se pode notar para aqueles que se propõem realizar essa empresa. Em Tomás, chega-se ao cume dessa síntese, mas o autor levará tempo para ser compreendido e lhe ser feita a devida justiça.

Juntamente com os filósofos que acabam de ser aqui apresentados, há que se tratar também dos filósofos judeus, que também deixaram a sua contribuição, tendo refletido sobre muitos pontos de que se ocuparam os pensadores árabes.

1.6 A filosofia judaica

No século XIII, a filosofia judaica passa a ser uma das componentes da escolástica latina. Ela tem em comum com a filosofia árabe e a filosofia cristã medieval os problemas fundamentais das relações entre razão e fé, Deus e mundo e intelecto e alma humana, tentando resolvê-los com os mesmos dados das demais, ou seja, a filosofia grega e a tradição religiosa, no caso, a judaica. Mais próxima desta tradição está também a Cabala, doutrina secreta, antes transmitida oralmente e depois recolhida em certos tratados como o *Livro da Criação* e o *Livro do Esplendor*. Aí se afirma que Deus é ilimitado, inacessível a toda determinação e a todo conhecimento, sendo assim negação de toda coisa determinada, não sendo nenhuma coisa, sendo, portanto, o não-ser, o nada. A criação do mundo se dá pela aparição de substâncias intermédias chamadas *Números*, que são no tempo os atributos fundamentais de Deus e as forças pelas quais cria. A Cabala, por sua vez, tem um caráter de misticismo e os seus expositores e defensores nos séculos XIII e XIV pretendem fazer dela uma alternativa às obras dos filósofos. No entanto, no Renascimento os filósofos vão buscar na Cabala parte de sua inspiração, tendo-a também utilizado na interpretação dos livros sagrados (ABBAGNANO, 1984, p. 185-187).

Quanto ao número de filósofos, podem ser elencados aqui quatro deles: Isaque Israeli, Saadia Ben Joseph de Fayoum, Salomão Avicebron e Moisés Maimônidas. Dos quatro merecem atenção os dois últimos. Isaque Israeli apenas pode ser lembrado por lhe atribuírem a definição de verdade que é “adequação entre o intelecto e a coisa”. Saadia Ben Joseph de Fayoum, de sua parte, pelo trabalho de harmonizar a religião com a filosofia.

Salomão Avicebron (Ibn-Gebirol) nasceu em Málaga em 1020 ou 1021 e morreu em 1069 ou 1070, tendo sido educado em Saragoça. Foi célebre como poeta. Sua obra *A Fonte da Vida*, escrita em árabe, depois traduzida para o latim, é composta em forma de diálogo entre mestre e aluno e dividida em cinco livros (ABBAGNANO, 1984, p. 188). Seu pensamento possui uma independência da Bíblia num quadro neoplatônico, com tendências místicas. De suas vinte obras escritas em árabe a mais importante é a *Fonte da vida* (FRAILE, 1986, p. 12). O livro apresenta uma hierarquia das realidades: Primeiro Deus, que está acima de tudo, depois a vontade e, em seguida, a forma, que é inseparável da matéria e que a determina. O estudo da forma e matéria constitui o objeto desta sua obra. No ponto mais alto está a forma universal, contendo nela unidas todas as formas. No grau mais baixo encontram-se as coisas

sensíveis, que abarcam também todas as formas, porém separadas e dispersas (BRÉHIER, 1978, p. 102).

Um outro princípio é que não existe forma sem matéria. Assim, parte do princípio da *composição hilemórfica universal*: tudo o que existe se compõe necessariamente de matéria e forma. Reduz a uma matéria única todas as matérias e a uma única forma as diversas formas existentes. Reduz à unidade a matéria e a forma das coisas sensíveis. Nas realidades sensíveis existe só uma matéria, o corpo e uma só forma, a forma corpórea ou corporeidade (ABBAGNANO, 1984, p. 188-189).

A matéria, porém, não é só corpo, porque ela o é quando unida à forma, que é a corporeidade. A forma também não é somente corporeidade, dado que esta é apenas a determinação de uma forma mais universal. Uma matéria mais universal deve ser comum também aos espíritos. As substâncias espirituais também não são simples, mas também compostas de matéria e forma. Junto com a matéria universal há também uma forma universal, que é o conjunto das nove categorias de Aristóteles, sendo que a matéria universal é a substância, a primeira das categorias que sustenta as outras nove. Unificadas e universalizadas, as formas existem apenas na mente do criador. Na *Sabedoria* de Deus, matéria e forma subsistem na sua distinção e a criação é a união entre matéria e forma, por determinação da vontade divina. A forma, por sua vez, determina a matéria, comunicando-lhe aos poucos as suas sucessivas determinações: as qualidades primárias, a forma mineral, a vegetal, a sensitiva, a forma racional, a forma inteligível. Mas o pressuposto dessa união hilemórfica é a vontade de Deus. A matéria e a forma se unem reciprocamente pelo *desejo*. Há um amor recíproco entre elas que as une e que deriva de uma substância superior, substância espiritual, o *Verbo agente* ou vontade de Deus. Porém, entre esse Verbo e a matéria o autor admite uma série de formas ou *substâncias separadas*, inspirando-se no neoplatonismo. Tais substâncias, na ordem do menos perfeito e simples ao mais perfeito e simples, são as seguintes: a natureza, as três almas (vegetativa, sensitiva e racional), a inteligência. Elas são menos perfeitas quando se afastam da vontade criadora de Deus. No seu conjunto, essa filosofia tem uma originalidade e uma força, que lhe dão grande influência nos séculos que se seguem. Tomás a combate, mas Giordano Bruno faz dela o pressuposto de seu panteísmo (ABBAGNANO, 1984, p. 189-191).

Com relação a Deus, é o ser supremo, transcendente, inteligente e livre, primeiro princípio de toda realidade, contida em seu saber divino. Tudo procede de sua *Vontade criadora*, às vezes, identificada com a Sabedoria e a Palavra divina. Tal vontade é a *fonte da vida*, tal como uma torrente de água que emana da fonte e se difunde por tudo. Essa Vontade

não pode ser definida, mas somente descrita com um poder que produz a matéria e a forma, ligando-as e penetrando-as de acima abaixo com a alma, que penetra e se difunde no corpo (FRAILE, 1986, p. 12-13).

Sobre o mundo, este se divide em duas zonas: a) a *celeste* ou supralunar onde ocorre a sucessão ordenada das esferas celestes e b) a *terrestre* ou infralunar, o mundo dos elementos e dos seres que estão sujeitos ao movimento, envolvendo geração e corrupção (FRAILE, 1986, p. 12-13). Quanto ao homem, este é um microcosmo, imagem do Universo, o macrocosmo. Ele se compõe de corpo e alma. O intelecto é uma substância simples muito sutil, unido ao corpo material por meio da alma e do espírito. Desde o momento de sua criação, o intelecto possui a sua ciência, mas esta na união com o corpo fica obscurecida pela matéria (FRAILE, 1986, p. 14).

Moisés Ben Maimônidas (1135-1024), natural de Córdoba, escreveu numerosos textos médicos e teológicos, sendo que entre esses últimos possui importância filosófica, o chamado *Oito capítulos*. Há também o *Vocabulário da lógica* traduzido para o latim. Porém, a obra mais importante é o *Guia dos perplexos*, onde se procura a conciliação entre a Bíblia e a filosofia. A obra se destina aos que não aceitam nem a irreligiosidade nem a fé cega, tensão que os deixa perplexos. Sua originalidade, que se encontra de início na defesa da contingência do mundo e na criação, que antes só era demonstrada pela fé, se apresenta no fato de ele não renunciar ao processo demonstrativo. Admite como hipótese provisória a necessidade do ser para a demonstração de certas necessidades fundamentais, deixando para depois a questão da eternidade do mundo. Demonstra a existência de Deus e seus atributos fundamentais, a unidade e a corporeidade. Existe necessariamente um Ser necessário. Deus conhece tudo, mesmo as coisas particulares num único e imutável ato de ciência, sendo que a multiplicidade das coisas não implica em multiplicidade do saber divino. Reconhece a liberdade do ato criador, que rompe com a necessidade do mundo. Esta ruptura se dá com negação da necessidade do ser. Há também a contingência do mundo (ABBAGNANO, 1984, p. 191-195).

Dentro da lógica da conciliação entre a Lei e a filosofia, entende que o objeto da filosofia é a confirmação racional da Lei. Nesse mesmo contexto, afirma que a especulação filosófica demonstra que as provas aristotélicas sobre a eternidade do mundo não são concludentes e que a criação do mundo não é impossível em termos racionais. Daí a conveniência de aceitar a doutrina mosaica da criação no tempo. Quanto à existência de Deus, ele a prova pela necessidade de se admitir um primeiro motor que explique a existência do movimento pela existência de um ser necessário e pela causa primeira. A criação a partir do nada no tempo e a existência de Deus desde a eternidade estabelecem a existência de Deus.

No entanto, de Deus o homem só pode afirmar o que Ele não é, negando n'Ele toda imperfeição. Porém, os efeitos de Deus no mundo nos são manifestos. Deus é causa eficiente e final do mundo. Sua providência se estende a tudo, nos seus mais ínfimos detalhes. O mal no mundo se explica pelo estado da criatura, que é limitada ou pelas desordens da mesma, que freqüentemente é responsável de seus próprios males (GILSON, 1995, p. 460-462).

A respeito da criação, as Inteligências puras são isentas de toda matéria e há uma matéria dos corpos celestes diferente daquelas dos corpos terrestres. Há dez Inteligências, com as nove superiores presidindo as nove esferas, sendo a décima o Intelecto agente. Este tem uma influência direta sobre todos os homens. Sob a última esfera está o mundo sublunar, lugar dos quatro elementos e submetido à ação das esferas superiores (GILSON, 1995, p. 460).

Com relação à antropologia, o homem, constituído de corpo e alma, possui cinco faculdades: nutritiva, sensitiva, imaginativa, apetitiva e iluminativa. Possui pessoalmente só o intelecto passivo. Sob a influência do Intelecto agente, constitui-se em intelecto adquirido (GILSON, 1995, p. 460). Afirma também a liberdade humana, tanto no conhecimento quanto na moral, reconhecendo no homem e no esforço de aperfeiçoamento a verdadeira e própria iniciativa do conhecer. O autor, defendendo a atividade humana no domínio do conhecimento, defende também a liberdade humana no domínio da ação, ainda que exista a providência divina sobre as ações humanas. A liberdade é o princípio da ação e a condição da responsabilidade humana e esta liberdade se concilia com a predeterminação divina. Só o modo como isso se dá é que não se conhece. A providência se exerce, tendo em conta a liberdade (ABBAGNANO, 1984, p. 195-196).

Da doutrina do intelecto, conclui-se por sua imortalidade, mas essa não é para todos os homens e sim apenas para os eleitos, que a Bíblia chama de "almas dos justos". Esta imortalidade, no entanto, não é singular, já que admite o princípio aristotélico que a diversidade nos indivíduos de uma mesma espécie se deve à matéria e para as inteligências separadas este princípio não vale, uma vez que o corpo já não conta. A imortalidade do homem é sua participação na eternidade do Intelecto separado (ABBAGNANO, 1984, p. 197).

A influência de Maimônidas sobre o pensamento cristão na Idade Média foi muito marcante, partilhando com os cristãos a sua fé no Antigo Testamento, resolvendo os problemas aí, antes dos cristãos. Ponto comum com os mesmos é o fato da filosofia sozinha ser incapaz de alcançar as verdades da revelação (GILSON, 1995, p. 462).

O primeiro período da escolástica, como foi possível verificar, encerra em si elementos embrionários que vão desabrochar no segundo período. Em Tomás eles irão encontrar o seu ponto de convergência. Porém, não antes de passar pelo crivo de outros autores que proximamente prepararam o caminho de Tomás. Exemplo claro disso é o caso de seu mestre Alberto Magno. Isso ficará explicado na exposição do segundo período.

2 O SEGUNDO PERÍODO ESCOLÁSTICO (SÉCULO XIII) E O PENSAMENTO FILOSÓFICO DE TOMÁS DE AQUINO.

2.1 Características do século XIII

O século XIII é um período culturalmente muito rico da Idade Média. Três fatores são considerados para sua florescência filosófica: a) A introdução no Ocidente das obras completas de Aristóteles. Se no período anterior só se conhecia o *Organon*, agora no início do século XIII é divulgada nas escolas toda a enciclopédia do autor. As suas primeiras obras passaram por diversas traduções, que acabaram deturpando o pensamento de Aristóteles e motivaram em 1215 as proibições da autoridade eclesiástica. Depois, quando foram feitas as traduções diretas do grego, as proibições foram perdendo força e em 1254 já se encontram na Universidade de Paris as obras de Aristóteles como livros de texto. Quase ao mesmo tempo, surgem nas escolas cristãs os escritos de Avicena, Avicbron e Averróis, traduzidos para o latim por um célebre grupo de tradutores fundado pelo arcebispo de Toledo; b) A criação das Universidades. Os professores e alunos das escolas de Paris, reunidos sob a jurisdição do chanceler da catedral de “Notre Dame”, foram o berço da Universidade de Paris, que com o tempo tornou-se o maior centro de cultura e de vida intelectual da Europa. Mais tarde, mais ou menos nos moldes dessa Universidade, surgiram também as de Oxford, Cambridge e outras; c) A fundação das ordens mendicantes dos franciscanos e dominicanos, de onde saíram os mais brilhantes mestres das universidades medievais (FRANCA, 1969, p. 97-99). Antes, porém, do ingresso no estudo deste período, é importante um comentário mais pormenorizado dos três parâmetros acima colocados para melhor compreensão do que vem a seguir.

A filosofia escolástica do período pré-tomista foi essencialmente lógico-dialético e, portanto, formal. Tal atividade esperava, por sua vez, um conteúdo racional, filosófico, que lhe foi proporcionado pela descoberta do sistema aristotélico integral, cume do pensamento grego. Após conhecer Aristóteles pela cultura árabe, o mundo latino-cristão apaixonou-se pela filosofia do autor, estudando-a intensamente. Este movimento cultural e filosófico teve seu desenvolvimento dentro das universidades. A atitude deste mundo latino-cristão se deu de três modos diante de Aristóteles: uma aversão à filosofia que desejava ser constituída apenas com meios racionais e também um retorno ao agostinismo (São Boaventura); uma idolatria a

Aristóteles, chegando-se a identificá-lo com a própria razão humana e preferido à revelação cristã, quando esta não estava de acordo com a razão (averroísmo latino) e, por fim, um acolhimento e valorização do sistema aristotélico, mas de forma crítica e racional, com a construção de uma filosofia distinta e autônoma, mas em harmonia com a fé, o que ocorre em Tomás (PADOVANI-CASTAGNOLA, 1972, p. 230).

Com relação às traduções, foram inicialmente os árabes e, em segundo lugar, os hebreus que levaram ao mundo latino-cristão a filosofia de Aristóteles. Os árabes, tendo conquistado o oriente helênico, tiveram contato com a cultura grega, especialmente na Síria e, admiradores de Aristóteles e de sua filosofia, salvaram-na das invasões bárbaras e acabaram civilizados pelo pensamento grego. Os maiores deles foram Avicena e Averróis. Havia necessidade de uma tradução do árabe para o latim das obras de Aristóteles e dos comentários árabes e essa empresa foi realizada por uma sociedade de homens cultos em Toledo. Sentiu-se depois a necessidade de uma tradução direta de Aristóteles e, a conselho de Tomás, Guilherme de Moerbeke realizou esse trabalho, possibilitando aos latinos o acesso ao genuíno pensamento do Estagirita (PADOVANI-CASTAGNOLA, 1972, p. 230). As traduções de Aristóteles produziram um impacto. Até então todas as coisas remetiam a Deus, como sinais e vestígios de uma realidade divina transcendente e não tinham um sentido em si. Aristóteles significava um universo inteiramente distinto, que possuía sua própria consistência, explicando-se por leis imanentes, com cada ser tendo a sua própria natureza, princípio de inteligibilidade e dinamismo, a explicação por suas causas intrínsecas e extrínsecas. O universo tem assim a sua entidade, sem a necessidade de apelar para algo de fora, de sobrenatural (PONFERRADA, 1985, p. 19). Nos dias de hoje isso tem o nome de autonomia das realidades terrestres, onde são levadas em conta as causas segundas, ainda que numa visão teológica, a realidade não fuja da causa primeira, que é Deus.

Com relação às Universidades, surgem esses grandes centros de cultura, provenientes das escolas episcopais. Seu surgimento tem suas raízes com Carlos Magno criando a *escola palatina*. Animados pelo êxito de tal centro cultural, os beneditinos organizaram as escolas monacais, onde os monges investigaram os tesouros da cultura existentes em suas bibliotecas. Com o declínio da vida feudal, seguiu-se também o declínio da escola monástica. Com o surto das cidades, eram necessários para a realidade urbana seus próprios centros culturais. Nasceram então as *escolas catedrais*, dirigidas por clérigos diocesanos. Por falta de lugares apropriados, saíram do âmbito do claustro episcopal. Surgiram assim as *escolas urbanas*, adquirindo a característica das demais instituições da cidade, com a consciência de sua importância e a necessidade de garantir seus direitos e liberdades. Em junho de 1200, os docentes e estudantes

resolveram criar um novo grêmio, com os termos *universitas magistrorum et studentium*, com a totalidade dos mestres e estudantes de Paris. Surge assim a Universidade de Paris. Outras, seguindo o seu exemplo, vêm em seguida: a Universidade de Bolonha em 1208, célebre pelo Direito, a de Palência em 1210, a de Oxford em 1214, a de Arezzo em 1215, a de Pádua em 1222, a de Nápoles em 1224, do Imperador Federico II, a de Salamanca em 1228, a de Montpellier em 1239, famosa por sua escola de Medicina e a Universidade da Cúria Pontifícia em 1245 (PONFERRADA, 1985, p. 14-15).

As mais famosas são as de Paris e Oxford. A Universidade de Paris cultivou especialmente a filosofia e a teologia, de acordo com a mentalidade aristotélica, enquanto que a de Oxford, de orientação agostiniana, se ocupou especialmente das ciências naturais. Ela recebeu das autoridades civis e religiosas reconhecimento jurídico e grandes privilégios (PADOVANI-CASTAGNOLA, 1972, p. 231). É o grande ponto de referência não somente para a cultura francesa, mas para a Europa cristã e para a Igreja. E necessário, no entanto, uma explicação do termo *Universitas*. Ele não tem o mesmo significado de hoje. Não significa na Idade Média o conjunto das faculdades numa mesma cidade, mas o conjunto de mestres e alunos que fazem parte do mesmo ensino dado nessa cidade. O conjunto de professores e estudantes que residem no mesmo lugar⁶. A primeira universidade, como um corpo regularmente organizado e parecida com as nossas universidades modernas, é a de Bolonha. Esta, no entanto, era um centro de estudos jurídicos e só obteve uma faculdade de teologia regular em 1352, do Papa Inocência VI (GILSON, 1995, p. 483).

Em termos filosóficos e teológicos, a Universidade de Paris a primeira a se constituir, tem, no século XIII, uma influência maior que a de Bolonha e Oxford. Há certas razões que possibilitaram a fundação e o desenvolvimento da Universidade de Paris. Primeiramente a existência de um meio escolar florescente desde o século XII. O ensino dos vitorinos e de mestres como Abelardo, de reputação universal, colaborou para atrair a Paris um grande número de estudantes da Itália, da Alemanha e de modo particular da Inglaterra. As escolas que se agrupavam em outras localidades francesas desde o século XII, pelos interesses comuns que os uniam e pelos perigos comuns que os ameaçavam mestres e alunos, começaram a tomar consciência de sua unidade (GILSON, 1995, p. 484).

Dois poderes pretendiam ganhar essa massa de pessoas de estudos para dominá-las: os reis da França e os papas. Para os reis da França a presença e contínua circulação de tantos estrangeiros, que vinham de todas as partes do reino e da Europa para se instruírem em todas

⁶ Segundo Verger (2002, p. 580), a Universidade de Bolonha era constituída apenas de estudantes.

as ordens de ciências, dava brilho à sua capital e aumentava sua influência fora dela. Os estudantes estrangeiros, por sua vez, ficavam maravilhados com os valores materiais e espirituais que encontravam na França no fim do século XII. Assim, era preciso salvaguardar esse importante patrimônio protegendo os estudantes franceses e estrangeiros. Com relação aos papas, o verdadeiro fundador da Universidade de Paris é Inocêncio III, com o apoio posterior de Gregório IX. Essa Universidade teria existido sem o apoio eclesial, mas ocupar um lugar único entre todas as universidades medievais se deve ao fato da intervenção ativa e os desígnios religiosos claramente definidos do papado. Pelo fato de aí se ensinar teologia, a Universidade de Paris passava a depender de uma instância mais alta. Por ser um grande centro cultural de um número crescente de mestres e alunos de todas as partes do mundo cristão, poderia sair daí o erro, bem como a verdade teológica para toda a cristandade. Os papas perceberam isso. Para Inocêncio III e Gregório IX, a Universidade de Paris era um meio de ação poderoso para difundir a verdade no mundo inteiro, bem como uma fonte inesgotável de erros para prejudicar toda a cristandade. Daí, todo o desvelo de Inocêncio III para com esta Universidade, bem como o trabalho dos papas posteriores de regulamentar seus estudos e incrementá-los (GILSON, 1995, p. 484-488).

A Universidade era uma instituição eclesiástica, com os títulos conferidos em nome da Igreja, devendo ser os estatutos aprovados pelo legado papal. A Faculdade de Teologia era o centro da vida universitária e junto a ela havia a Faculdade de Direito, eclesiástico e civil, a Faculdade de Medicina e, por último, a Faculdade de Artes, compreendendo humanidades, letras e filosofia. Cada Faculdade era regida por um decano, eleito entre os professores. O reitor, por sua vez, estava à frente da Universidade, de cuja eleição os alunos também participavam. A instância suprema estava no Grão-Chanceler nomeado pelo Papa, sendo quase sempre o Bispo da cidade (PONFERRADA, 1985, p. 15).

Duas características consideradas originais dessas universidades eram a autonomia e o universalismo. Com relação à autonomia, esta se referia às “liberdades e privilégios”, de que gozavam os mestres e estudantes (no caso de Bolonha, somente para estes últimos). Quanto ao universalismo, tratava-se do saber que era o mesmo em toda parte (VERGER, 2002, p. 579-580).

Em tais universidades, logo contra a vontade dos leigos, mas por desejo dos papas, ingressaram e tiveram preponderância os professores de duas ordens religiosas que surgiram no século XIII: os *Dominicanos*, fundados pelo espanhol São Domingos de Gusmão e os *Franciscanos*, fundados pelo italiano São Francisco de Assis. O que caracterizava essas duas ordens era a pobreza individual e coletiva, certa liberdade a respeito das obrigações

conventuais para melhor cultivo do estudo e da pregação apostólica entre o povo. Os dominicanos ocuparam-se mais do estudo da ciência, inspirando-se no pensamento aristotélico com influência entre as classes sociais elevadas. Os franciscanos, por sua vez, tiveram como finalidade principal a caridade ativa, com enorme influência sobre o povo, orientando-se pela mentalidade agostiniana (PADOVANI-CASTAGNOLA, 1972, p. 231).

Embora seja importante, de acordo com o propósito deste trabalho, uma explanação deste período, como da era medieval, com algum aprofundamento dos aspectos mais significativos, o foco de análise deverá recair sobre Tomás, o que é proposto pela pesquisa. Nesse sentido, o procedimento é levar em conta tudo aquilo que possa ter uma influência mais próxima do seu pensamento, como já se procura fazer desde o início, como critério do presente estudo. Nesse capítulo serão abordados todos os temas da filosofia de Tomás para uma visão panorâmica do autor. Porém, temas como Ética e Política receberão um capítulo especial na sua relação com a educação. Alguns temas do autor terão uma maior incidência no capítulo que irá tratar do seu pensamento pedagógico, como premissas que norteiam sua filosofia da educação, principalmente no tema do educando como protagonista.

2.2 A filosofia no século XIII

Os filósofos deste período, mais no sentido das idéias do que na estrita cronologia, podem ser classificados em quatro grupos: “1) A escola franciscana anterior a Tomás; 2) Alberto Magno e Tomás; 3) Tomistas, antitomistas e ecléticos; 4) Nova escola franciscana e Duns Scotto” (FRANCA, 1969, p. 99). Dessas quatro fases, interessam apenas as duas primeiras para o presente estudo.

Na escola franciscana anterior a Tomás encontram-se os filósofos que realizam a transição entre a escolástica anterior e o tomismo. Caracterizam-se pela defesa de três pontos principais: 1) Não há forma sem matéria; 2) Há uma pluralidade de formas substanciais, em vez de uma só em cada ser e 3) A matéria não é totalmente passiva, mas possui em estado incompleto as formas substanciais, como germes latentes colocados na matéria e que cooperam ativamente com a causa eficiente. São as *razões seminais*, herança de Santo Agostinho (FRANCA, 1969, p. 100). A influência de Agostinho pode ser notada também na teoria da iluminação em Boaventura, bem como em Alexandre de Hales.

Mais tarde, enquanto a ordem dominicana defendia a doutrina de Tomás, os franciscanos defendiam o regresso ao pensamento agostiniano contra o aristotelismo tomista (ABBAGNANO, 1985, p. 80), fato que realça neles a influência de Agostinho. Com relação aos representantes da escola franciscana, merecem atenção Alexandre de Hales e São Boaventura.

2.2.1 *Alexandre de Hales*

Alexandre de Hales (m. 1245), inglês, professor na Universidade de Paris, de posse de todas as obras de Aristóteles, procura construir uma nova síntese filosófica sobre essa nova base. Porém, não consegue desligar-se dos elementos tradicionais que não estão de acordo com as novas doutrinas. Escreveu uma *Summa Theologica*, vasta enciclopédia científica, plano que depois foi bastante imitado posteriormente. Aperfeiçoa o método didático inaugurado por Abelardo, cujo esquema é o estudo das questões com argumentos a favor e contra, com soluções e resposta às objeções. Alexandre foi bastante considerado entre os filósofos do século XIII, entre eles Tomás. Mais tarde seu sistema ficou atrás de seus sucessores. Entre os franciscanos, São Boaventura e Scoto o ultrapassaram (FRANCA, 1969, p. 100).

Na relação entre filosofia e teologia, Alexandre se pergunta se a teologia é ciência. Ele contrapõe teologia, no caso a Sagrada Escritura, a todas as ciências humanas. A teologia não é ciência, mas sabedoria, por transcender todas as ciências. Seu objeto é Deus, que, portanto, está acima daquilo que trata as ciências humanas. A finalidade não é conhecer a verdade, mas mover para o amor e oferecer um conhecimento afetivo, chegar ao amor. O método, por sua vez, não se dá por definições divisões e raciocínios, mas por preceitos, alegorias, exemplos, discursos e metáforas. A teologia não é proveniente de uma investigação humana, mas da revelação divina. Trata-se de uma contraposição fundada na separação entre ciência da causa suprema (sabedoria) e a das causas segundas e das criaturas (ciência). O autor distingue entre teologia cristã e a teologia dos filósofos. Pode-se aceitar e utilizar a filosofia dos pagãos, mas reconhecendo sua insuficiência e inferioridades frente à doutrina dos Santos Padres (FRAILE, 1986, p. 168).

Com relação a Deus, o autor entende que nenhuma inteligência poderia ignorar a demonstração de Deus, por ser tão fácil. Para tanto, soma diversas provas. A de causalidade,

de São João Damasceno; a das verdades eternas de Santo Agostinho; a da contingência dos seres de Ricardo de São Vitor; a do conhecimento da alma de Hugo de São Vitor e Ricardo e a do argumento ontológico de Santo Anselmo. Por outro lado, é difícil quando se trata de penetrar no conhecimento da natureza divina. O mistério da Santíssima Trindade, por exemplo, somente pode ser conhecido pela revelação, uma vez que é inacessível à razão humana. No entanto, podemos conhecer alguma coisa da essência de Deus por analogia, partindo das criaturas, que são efeitos. Deus possui a perfeição por natureza e as criaturas por participação. São muitos os atributos de Deus: simplicidade, unidade, imutabilidade, infinitude, incompreensibilidade, imensidão, eternidade, verdade, poder e sabedoria. A essência divina é simples, identificando-se nela Deus e a divindade. As idéias exemplares de todas as coisas estão na mente divina e se identificam com a sua essência, sem que se diversifique sua unidade e altere a sua simplicidade. Nelas, Deus conhece em si mesmo a essência de todas as coisas. São os universais *ante rem*, enquanto que os universais *in re* são as formas que estão unidas à matéria (FRAILE, 1986, p. 168-169).

O autor assume a teoria aristotélica das quatro causas para explicar as relações entre Deus e o mundo. Deus é causa eficiente, formal e final da realidade. Causa eficiente porque o mundo depende da sua onipotência, causa formal porque contem as idéias exemplares das coisas e causa final por ser o bem supremo para o qual tudo tende, cada realidade a seu modo (ABBAGNANO, 1984, p. 206).

Sobre o hileformismo, a essência do ser criado se compõe do *quod est* e *quo est*, o que é e pelo qual é e também de matéria e forma. Trata-se de uma composição universal que está nas substâncias criadas, incluindo-se os anjos e as almas humanas. Há, portanto, uma *matéria espiritual*, que não está sujeita ao movimento nem à contradição. Existe também a *matéria corpórea*, que se divide em *celeste*, a dos astros, sujeita ao movimento local, mas não à corrupção e a *terrestre*, a dos corpos do mundo sublunar, que estão sujeitos ao movimento e à resistência. Trata-se da conhecida tese do hilemorfismo universal de Avicbron (FRAILE, 1986, p. 169-170).

Com relação à alma humana, Alexandre assume várias definições de outros autores. Trata-se de uma substância espiritual, criada por Deus e que vivifica o corpo. Ela não é simples, mas composta de matéria e forma espiritual. Sua união com o corpo é como forma do corpo, que é matéria. Segue também Agostinho, no sentido que ela é um motor ao móvel. Possui três potências: a *vegetativa*, a *sensitiva* e a *intelectiva*, que se distinguem entre si, bem como da essência da alma (FRAILE, 1986, p.170). Como forma do corpo e atividade, a alma é também passividade com capacidade de receber a ação de outros seres, o que constitui a sua

matéria. Os seres criados, além de sua composição de matéria e forma se compõem também de essência e existência, o que também se aplica à alma (ABBAGNANO, 1984, p. 206).

Quanto ao conhecimento, no caso intelectual, existe o conhecimento aristotélico por abstração ou também chamado naturalismo e o do iluminismo agostiniano. O autor combina tais conceitos mais os avicenianos, semelhantes aos de Agostinho. Para o autor, existe uma gradação de objetos inteligíveis: o mundo corpóreo, os espíritos criados, as razões eternas, os primeiros princípios e, sobretudo, Deus. Para conhecer tais objetos fazem falta outras potências da alma. Esta possui um *intelecto material* que é uma capacidade receptiva e para colocá-la em ato é necessária uma ação de um intelecto agente ou de uma iluminação extrínseca. Sendo a alma composta de matéria e forma, o intelecto possível diz respeito à parte material e o agente à parte formal. Tal intelecto não está separado, mas unido à alma. Porém, sua função corresponde ao conhecimento dos seres sensíveis. Para conhecê-los basta a fantasia e o intelecto agente com o trabalho da abstração. Porém, acima disso há os espíritos criados e para conhecê-los é preciso outra faculdade, o intelecto, que corresponde à razão superior de Santo Agostinho. Há ainda outros objetos superiores, os primeiros princípios, as razões eternas e Deus. Para conhecer tudo isso, necessita-se de uma outra faculdade, a inteligência, que exige uma iluminação divina especial. Há assim, um desdobramento do intelecto agente até chegar à distinção deste, como faculdade própria do homem e o intelecto separado, ou a fonte primária de toda inteligibilidade que é Deus (FRAILE, 1986, p.170-171).

2.2.2 São Boaventura

São Boaventura (1221-1274). Estudou em Paris, tendo como mestre Alexandre de Hales. Recebeu juntamente com Tomás o título de Mestre. Mais tarde tornou-se Superior Geral da Ordem Franciscana e, por fim, cardeal de Albano, falecendo no Concílio de Lião. Em termos filosóficos, suas obras mais importantes são: os *Comentários* a Pedro Lombardo, as *Quaestiones disputatae*, o *Itinerarium mentis ad Deum* e *De reductione artium ad theologiam*. Supera Alexandre de Hales, seu mestre, em clareza, precisão e profundidade, mas também como este, é fiel à tradição. Foi amigo de Tomás, tendo conhecido suas inovações, sem as combater, com exceção da possibilidade da criação eterna. Porém, preferiu as antigas doutrinas da escola franciscana. Boaventura tem um caráter místico e sem deixar de ser um especulativo nele predomina o aspecto afetivo, ao contrário de Tomás, mais raciocinador.

Boaventura, pode-se dizer, está mais próximo de Platão, enquanto Tomás, de Aristóteles (FRANCA, 1969, p. 100-101).

São Francisco dava novo impulso à vida espiritual, sem desmerecer a doutrina. Porém, se recomendava os estudos era mais para agir do que para ensinar. Daí que para Boaventura os pregadores (dominicanos) se voltam, sobretudo, à especulação e depois à unção. Os menores (franciscanos) se dedicam principalmente à unção e depois à especulação. Além do mais, Alexandre de Hales e João de La Rochelle admitem que quando se trata de objetos que vão além da capacidade do homem, o conhecimento passa a ser iluminativo, tendo por agente o próprio Deus. Boaventura é o maior representante dessa concepção (BRÉHIER, 1978, p. 122-123).

Na visão de Boaventura, a filosofia não é teórica e racional, mas prática e religiosa. Ela deve conduzir a Deus, que atinge imediatamente tudo e se possui pela união mística. A sua gnosiologia é marcada pelo iluminismo agostiniano, que o conduz à prova intuitiva da existência de Deus com sua presença imediata ao espírito humano (PADOVANI-CASTAGNOLA, 1972, p. 232).

Mesmo sendo favorável ao cultivo da ciência, a atitude de Boaventura é menos acolhedora à filosofia na relação com a teologia do que Tomás e Alberto Magno. Apesar de distinguir bem fé e razão, filosofia e teologia, ele enfatiza a distinção entre homem natural e o homem elevado à ordem sobrenatural. O que interessa a Boaventura é este último. Mesmo reconhecendo a existência da filosofia e proveniente de uma iluminação divina, luz da razão natural, ele a considera insuficiente e incapaz de atingir a verdade em sua plenitude, a menos que seja reforçada pela luz da fé. Boaventura estabelece uma hierarquia na capacidade do saber. O ponto mais alto da sabedoria é a Sagrada Escritura. Depois há uma descida com os Santos Padres; em seguida se desce mais com a teologia escolástica e, por último, com a filosofia. Ela deve estar subordinada à teologia, não podendo ser autônoma. Ela é a ciência das coisas naturais e a teologia, a ciência fundada na fé e no sobrenatural (FRAILE, 1986, p. 178-179).

A filosofia não tem significado senão na medida em que se orienta para Deus. Significa uma etapa transitória entre um estado inferior, em que se conhece pouco a Deus, e um estado superior de conhecimento melhor. A razão é intermediária entre a crença e uma intuição intelectual, que atinge de um só golpe o princípio máximo. A filosofia, portanto, não deve ser fruto de curiosidade, buscando as coisas em si mesmas, mas uma propensão religiosa, que orienta para Deus (BRÉHIER, 1978, p. 123-124). Para o autor, todo

conhecimento possui sua fonte na iluminação divina (FRAILE, 1986, p. 182). Nota-se que essa posição encontra fundamento nas premissas de seu pensamento, quanto ao conhecer.

Com relação a Deus, a sua existência é por si mesma uma evidência. Quanto à alma, esta conhecendo a si mesma, se revela como a imagem de Deus e, ao conhecer as coisas imperfeitas, compostas, móveis, capta o ser perfeito, simples, imutável. Deus, causa exemplar, é objeto da metafísica. Afirma contra Aristóteles a existência das Idéias platônicas, tendo em Deus a sua expressão verdadeira e integral, bem como sua primeira semelhança. Porém, esse mundo das Idéias é Deus mesmo, como Verbo ou Filho, sendo uno e simples e somente se manifesta como múltiplo quando faz nascer uma multiplicidade limitada de coisas sensíveis. Essa visão nada tem a ver com a de Plotino, onde há uma escala decrescente. Nada preenche o abismo infinito entre criatura e criador e nada também vem dificultar o retorno da alma a Deus (BRÉHIER, 1978, p. 124-125).

Assim, Deus como causa eficiente deve ser diferente de Deus como causa exemplar. Uma infinidade de mundos possíveis se encontra na unidade infinita do Verbo, e a vontade Deus, por razões que não podemos conhecer, escolhe um desses mundos. Por esse voluntarismo, que se acentuará nas escolas franciscanas, o autor se opõe a qualquer tentativa de se entender uma continuidade entre Deus e a criatura (BRÉHIER, 1978, p. 124-125).

Antes de falar da criação, convém tratar do exemplarismo para se poder entendê-la. Esse modelo, ele o acolhe de Agostinho. A criação e a perfeição dos seres encontram sua razão nas idéias que se encontram na mente divina, que são os modelos e arquétipos exemplares. Tais idéias, ou razões eternas se encontram em Deus em número infinito. No entanto, não se distinguem entre si nem da essência divina, mas somente segundo a razão de entender. Elas, além da razão de ser, são também o conhecimento de tudo. Na essência divina elas são mais verdadeiras e cognoscíveis do que em si mesmas. Assim, nessa essência nos veríamos melhor que em nós mesmos (FRAILE, 1986, p. 189-190).

Com relação à criação, o autor parte do atributo da bondade divina, que é essencialmente difusiva. Ela se dá de dois modos: uma para dentro, consubstancial de que resultam as pessoas divinas e outra fora, na criação, fazendo surgir os seres. Como ser espiritual e inteligência absoluta, Deus realiza a criação por meio das idéias exemplares, que estão impressas nas coisas de modo mais ou menos perfeito, mas suficiente para revelar a ação divina. Nesse aspecto, pode-se dizer que Deus é a forma de tudo, sendo que as formas das coisas são imitações do exemplar supremo na essência divina. Assim, a natureza é uma revelação de Deus, uma escada que leva a Ele. As idéias exemplares constituem o fundamento da verdade ontológica da realidade. O entendimento humano, por sua vez, não

pode possuir a verdade perfeita, porque conhece somente as coisas criadas, que são mais reflexos ou imitação das idéias (FRAILE, 1986, p. 191-192).

Com relação à estrutura das coisas criadas, se Deus é a suma simplicidade, esta se contrapõe à composição do ser criado, composto de ato e potência, de essência e existência, de matéria e forma, envolvendo também os anjos e as almas humanas. Na questão da matéria, para o autor esta é o princípio de limitação, como também princípio de multiplicidade e multiplicação dos seres. Ela é pura potência e indeterminação, anterior a todas as formas, e indiferente para receber uma forma corpórea e espiritual. Assim não é nem corpórea nem espiritual. Com relação à forma, esta pode ser espiritual ou corpórea. A espiritual é simples, sem extensão, indivisível e não sujeita à localização. Nela a matéria é penetrada, saturada e absorvida pela forma espiritual. Porém, é mutável. Toda essência criada é composta de dois princípios: um ativo (forma) e outro passivo (matéria) (FRAILE, 1986, p. 191-192).

Em antropologia, o homem para Boaventura é um ser composto de corpo material e de alma espiritual composta, por sua vez, de matéria e forma, sendo uma substância completa. Quanto à sua origem rechaça a preexistência e o traducionismo, afirmando a criação imediata desta por Deus do nada e ordenada para se unir ao corpo, ao embrião, quando este tiver condições de exercer as funções vegetativas. Com relação às suas potências, tem uma posição intermediária. A alma possui potências distintas consubstanciais a ela. Não se identificam radicalmente com a essência, nem se distinguem totalmente como simples acidentes. Ela é a imagem de Deus, existindo nela a imagem trinitária em suas potências: a memória, a inteligência e a vontade (FRAILE, 1986, p. 199-200).

Com relação ao conhecimento, o autor faz concessão ao aristotelismo. Entende que nem todo conhecimento deriva dos sentidos, que a alma conhece Deus, conhece a si própria e tudo que possui sem a ajuda dos sentidos externos. Porém, admite que a alma não possa por si mesma ter todo conhecimento. O material deve vir do exterior através dos sentidos pelas semelhanças abstraídas das imagens. No entanto, o conhecimento na sua estrutura, está condicionado por princípios que não dependem dos sentidos, sendo inatos e infundidos por Deus. Trata-se do retorno ao agostinismo. A alma possui uma luz que lhe dá a certeza do conhecimento. Esta luz vem diretamente de Deus (ABBAGNANO, 1984, p. 219-220).

Em metafísica, no que tange aos transcendentais, Boaventura é um dos primeiros que estabelecem as propriedades transcendentais do ser: o *uno*, o *verdadeiro*, o *bom* e o *belo*. O *uno* diz respeito à causa eficiente, o *verdadeiro* à causa exemplar, significando a identidade entre a causa real e a norma ideal, o *bom* se refere à causa final e, por fim, o *belo* inclui todas as causas e sintetiza todos os demais atributos (FRAILE, 1986, p. 184).

A metafísica possui três princípios que são opostos ao aristotelismo tomista: a existência de uma matéria geral sem as formas específicas, a pluralidade das formas num mesmo ser, quantas forem suas propriedades essenciais e a universalidade da matéria fora de Deus (PADOVANI-CASTAGNOLA, 1972, p. 232).

2.2.3 Alberto Magno

Alberto Magno (1193-1280) era filho da família nobre Bollstädt. Entrou para a ordem de São Domingos, depois de abandonar a carreira militar. Fez seus estudos na Itália e lecionou em Colônia, Paris (1245-1248) e outras cidades da Alemanha, conquistando fama universal pela profundidade de seu saber filosófico, como também pela amplitude de seus conhecimentos científicos. Comentou quase toda a enciclopédia aristotélica e escreveu obras filosóficas e teológicas, dentre as quais podem-se destacar algumas: *De unitate intellectus contra Averroem*, *De causis et processu universitatis* e a *Summa Theologica* (FRANCA, 1969, p. 102).

Alberto se destaca pela amplitude de seus conhecimentos e por ter exercido as mais variadas tarefas. Marca de sua personalidade é a universalidade. Possui um temperamento de erudito, ávido de saber, recolhendo uma enorme quantidade de dados. Nessa assimilação faltou tempo para uma classificação e síntese coerente e ordenada. Mesmo não elaborando um sistema próprio, foi mais que um compilador, purificando e transformando muitas doutrinas aristotélicas, neoplatônicas e muçulmanas, dando-lhes uma marca de originalidade (FRAILE, 1986, p. 234-235). A crítica que realmente se pode fazer ao autor é justamente a da falta de um trabalho de síntese, o que Tomás vai realizar, ainda que sem toda essa erudição de seu mestre, como no caso, por exemplo, dos conhecimentos naturais.

É um divulgador de Aristóteles, e com os conhecimentos do Estagirita, pôde corrigir as más traduções e interpretações do referido autor. Para tanto, fez uso da enorme vastidão de seu conhecimento pessoal. Sua obra é a grande enciclopédia dos princípios do século XIII. No entanto, sua síntese ainda possui menos lucidez, coerência, unidade orgânica que Tomás, seu discípulo. Mesmo assim, é um dos mais notáveis comentadores de Aristóteles, sendo sua obra uma das mais autorizadas exposições da escolástica. Como já foi dito, outro destaque de Alberto é o estudo das ciências experimentais, quando a especulação filosófica é que atraía as inteligências. Ocupou-se da geografia, da física, da mineralogia, da botânica e da zoologia em

suas investigações pessoais, sendo possível afirmar que nenhuma ciência de seu tempo ficou à margem de seus conhecimentos (FRANCA, 1969, p. 103).

A obra de Alberto Magno preparou a de Tomás, já que muitos materiais por ele descobertos e acumulados encontram-se na síntese deste último, poupando-lhe trabalho. Mas muitos materiais também não foram utilizados. Foi o primeiro a ver a enorme importância que representava para os teólogos cristãos a ciência e a filosofia greco-árabes. No entanto, uma ciência tão superior a dos cristãos, mas tão diferente do cristianismo não podia ser negada, nem também ser simplesmente aceita. Era necessário um trabalho de interpretação e assimilação. Antes de interpretar, no entanto, era preciso conhecer, tarefa a que ele se entregou voluntariamente com todo ímpeto. Esmiúça as obras filosóficas, assimilando sucessivamente a lógica, a física, a matemática, a metafísica e a moral. E não apenas reproduz Aristóteles e seus comentadores, mas explica, comenta, completa, realizando um verdadeiro trabalho de restauração. Empreende pesquisas pessoais em ciências naturais e no campo da zoologia, enriquece essa ciência com novos conhecimentos e, sobretudo, demonstra um espírito de observação inteiramente novo na Idade Média. Seu intento declarado é mostrar Aristóteles tal qual era, quando visto na sua totalidade. Por outro lado, a sua liberdade de espírito perante a letra do autor parece ser uma das causas da profunda impressão que ele causou em seus contemporâneos. Os discípulos de Alberto Magno e seus contemporâneos o consideram, mais que um orientador, um filósofo original (GILSON, 1995, p. 625-626).

Na Idade Média, havia uma distinção entre o escriba (*scriptor*), que somente copiava obras de outros sem nada modificar, o compilador (*compiler*) que acrescenta ao que copia, mas não necessariamente um acréscimo seu, o comentador (*commentator*), que insere coisa sua no que escreve, mas só acrescenta ao texto aquilo que é necessário para torná-lo inteligível e finalmente o autor (*auctor*), que tem como objetivo principal a exposição das próprias idéias, somente apelando para as idéias alheias para confirmar as suas. Para os homens do século XIII, Alberto Magno é, sem dúvida, um autor. Com isso, os cristãos tinham a satisfação de já possuir a sua própria filosofia, sendo que um dos seus se colocava no mesmo nível dos filósofos árabes e judeus mais ilustres. O seu contributo, considerado o mais importante, foi a distinção definitiva entre filosofia e teologia (GILSON, 1995, p. 627-628).

O autor considera a filosofia e a teologia como dois campos distintos do saber, tendo eles objetos, métodos e fins próprios. No entanto, não atinge uma íntima compenetração entre a razão e a fé, o que faz seu discípulo Tomás. Para Alberto, a filosofia permanece numa ordem puramente natural, sendo a razão o argumento principal. O argumento de autoridade fica em segundo plano, mesmo que seja o dos Santos Padres. Para a teologia, que se ocupa da

ordem sobrenatural, prevalece o argumento da autoridade sobre a razão. Todas as outras ciências devem ser instrumentos da teologia (FRAILE, 1986, p. 239).

Na questão do ser, o autor tem uma visão hierárquica da realidade em que os seres estão escalonados em três grandes planos: a) O *supraceleste* em que se encontra somente Deus, o ser supremo, o mais simples, mais perfeito, cume do ser, bem como o princípio dos seres; b) o *celeste* em que estão os seres compostos e incorruptíveis, porém, rejeitando o hilemorfismo universal e c) o *terrestre*, onde se encontram os minerais, as plantas, os animais e o homem, composto de corpo material e alma espiritual, situando-se assim na fronteira entre o mundo terrestre e celeste (FRAILE, 1986, p. 240).

Com relação à teologia racional, sobre a existência de Deus, desenvolve a prova aristotélica do movimento, faz uso do argumento *a priori* de Santo Anselmo, porém se volta para as provas *a posteriori*, considerando que não possuímos nenhuma idéia de Deus de modo direto ou inato e sua existência não se demonstra somente por uma análise de conceitos. Deus se distingue dos demais seres que são compostos, por ser absolutamente simples. Ele é a verdade mais alta e fonte de toda verdade. É onisciente e onipotente e seu poder abarca tudo. Criou também o mundo sem intermediários, movido somente por sua bondade, por ser o sumo Bem, e assim desejou chamar todas as coisas à participação de sua bondade imutável. Ele é causa eficiente e exemplar de tudo. A Sagrada Escritura ensina que a criação ocorre no tempo, tendo seu início, mas a razão não consegue demonstrar que não tenha sido eternamente (FRAILE, 1986, p. 243-244).

Na relação entre essência e existência, questão colocada pela metafísica, mesmo sem o alcance de Tomás, o autor distingue realmente entre dois conceitos com termos de Boécio e Avicena. Com o primeiro, distingue entre o *quod est*, a substância concreta e o *quo est*, a forma universal. Com Avicena, está mais próximo da distinção tomista, distinguindo entre essência e existência. Isso é o que distingue essencialmente Deus das criaturas (FRAILE, 1986, p. 244). Em Deus existe a identidade entre essência e existência, o que faz com que exista por si mesmo. O ser criado, por seu turno, em que não existe essa identificação, não existe por si mesmo, mas por outro, por participação. Se a essência do ser criado fosse existir, ele seria necessário e existiria desde sempre.

Sobre o exemplarismo divino, defende que na inteligência divina se encontram as idéias exemplares, causa de tudo e fonte primordial das criaturas. Com relação à matéria e forma, o autor afirma que, exceto Deus, todo ser criado é composto. A composição hilemórfica ele a aplica aos seres corpóreos. A matéria é potencial e se orienta à forma, co-princípio que dá o ser e a determina. Não se trata de pura possibilidade, mas de uma potência

na ordem física, sendo sua essência a indeterminação. Alberto interpreta a potencialidade da matéria como privação, uma aptidão para receber as mais diversas formas. Rechaça também o hilemorfismo universal de Avicbron. Sobre a pluralidade das formas é menos incisivo que Tomás, mas estabelece os princípios para o que este vai defender depois. A forma, por sua vez, é responsável pelo ser substancial, sendo o princípio do ser. Mesmo assim, sob a influência de Avicena, entende que as formas permanecem virtualmente no ser misto. Por outro lado, afirma a unidade da alma no homem, rejeitando uma tríplice alma, a vegetativa, a sensitiva e a intelectiva, o que faria com que o homem em vez de uno fosse três. O princípio de individuação nos seres corpóreos está na matéria, possibilitando a multiplicação dos indivíduos na mesma espécie. Constituído o indivíduo substancial, se lhe acrescenta uma multidão de acidentes que o manifestam, mesmo que não o constituam. As almas⁷, por sua vez, possuem a sua própria individualidade. Elas têm para com o corpo uma relação, que permanece até mesmo depois da morte. O princípio de individuação nos anjos e seres espirituais é a própria essência de cada um (FRAILE, 1986, p. 244-248).

Com relação à antropologia, o homem é composto de corpo e alma, criada por Deus, ato primeiro e única forma substancial do corpo, formando um todo indivisível. A alma é simples, mesmo se distinguindo de suas potências e exerce três funções por meio do corpo: a nutritiva, a aumentativa e a generativa. Nas funções volitiva e intelectiva não depende dele. Nas relações corpo e alma, admite uma relação mais extrínseca, com a alma movendo o corpo como o piloto o navio. Sobre o conhecimento intelectivo, é o primeiro a defender claramente a distinção e funções do intelecto agente e o possível. Considera um erro a doutrina do intelecto agente separado e único. Intelecto agente e possível são duas potências da alma, distintas da sua essência e entre si. A função do intelecto agente é colocar em ato os inteligíveis em potência, para que o intelecto possível, recebendo-os, possa passar da potência ao ato. Isso se dá pela abstração. Porém, aqui segue mais Avicena que Aristóteles, por defender uma abstração iluminativa. Causa primeira do ser e da luz intelectiva é Deus e em sua inteligência divina estão as idéias exemplares de tudo. Dele provém todas as formas, sensíveis e inteligíveis, presentes até as realidades materiais, mesmo que obscurecidas pela sua união com a matéria. Elas são universais e necessárias, mas necessitam da luz do intelecto agente para colocá-las em ato. No entanto, isso não basta. É necessária a já referida iluminação divina (FRAILE, 1986, p. 248-250). Mesmo que dependa dessa iluminação, o

⁷ As almas são aqui as já referidas vegetativa, sensitiva e intelectiva, consideradas na sua triplicidade.

autor considera que o conhecimento mais perfeito pertence à inteligência que parte do sensível para atingir a essência, a *quididade* (ARÓSTEGUI, 1998, p. 324).

A respeito dos universais, ele os considera de três modos: *ante rem*, *in re* e *post rem*. O universal *ante rem* são as idéias exemplares na inteligência divina. Aí estão presentes as formas de tudo, tanto da realidade física como intelectual, sendo possível dizer que Deus é a forma de todas as coisas e o intelecto agente, causa de toda luz inteligível e da inteligibilidade das coisas. O universal *in re* são as formas unidas à matéria, imitações ou imagens das idéias exemplares. Em resumo, são as idéias concretizadas em cada ser particular. Por último, o universal *post rem* são as idéias abstraídas das coisas pelo intelecto agente (FRAILE, 1986, p. 251-252). Na questão dos universais, Alberto Magno já formula a solução correta (ARÓSTEGUI, 1998, p. 324).

2.3 Tomás de Aquino

Tomás (1225-1274)⁸ descendente da estirpe dos condes de Aquino e ligado com laços de sangue à família imperial e às famílias reais da França, Sicília e Aragão, nasceu no castelo de Roccasecca (FRANCA, 1969, p. 103). Em 1230, aos cinco anos de idade, foi levado ao Mosteiro de Monte Cassino, para estudar, estando aos cuidados do abade Sinebaldo, seu parente. Aos 10 anos estuda os primeiros elementos do latim, que ele já conhece nas orações do convento, aritmética e gramática. Aos 13 anos estuda os Evangelhos e as Cartas de São Paulo, familiarizando-se pouco depois com os escritos morais de São Gregório Magno, as cartas de São Jerônimo e alguma coisa de Santo Agostinho. Por esse tempo, ocorre uma guerra entre o Imperador Frederico II e o Papa Gregório IX, que o excomunga. A Abadia toma partido do Papa e diante disso o Imperador a invade, enviando os seus monges ao exílio. Tomás é devolvido à família. É então encaminhado à Universidade de Nápoles para concluir os seus estudos na Faculdade de Artes. Tomás tem uma grande admiração por dois grandes professores: Pedro de Irlanda e Pedro Martinus. O primeiro, tido como um dos homens mais cultos de seu tempo, ensina muito bem dialética e filosofia e o segundo, também com brilho, leciona retórica e as belas letras (SOLIMEO, 2005, p. 5-7).

⁸ Há uma dúvida a respeito do ano de nascimento do autor, com discussão maior sobre 1224 ou 1225. Muitos, no entanto, preferem 1225.

Em Nápoles estabelece relações com a Ordem Dominicana, que tinha fundado uma escola pública de teologia, incorporada à Universidade local. Apesar da oposição da família, entrou para a ordem dos dominicanos. Isso, no entanto, não ocorre de modo pacífico, tanto que o faz após a morte de seu pai. Sua mãe, no entanto, contrária a essa atitude de Tomás, manda outros seus filhos raptá-lo, quando este se encontrava a caminho que ia de Roma a Bolonha. É reconduzido ao Castelo de Roccasecca, permanecendo aí prisioneiro quase dois anos, sendo depois libertado pelas próprias irmãs. De Nápoles vai a Paris, onde no Convento de *Saint-Jacques* faz o noviciado e a profissão religiosa. De Paris, Tomás acompanha o seu mestre Alberto Magno, que vai a Colônia, na Alemanha, organizar um centro de estudos teológicos da Ordem. Ali é ordenado sacerdote pelo Arcebispo Conrado de Hochstaden e nomeado assistente de Alberto Magno. Nesse tempo, embora tivesse apenas 21 anos de idade é-lhe oferecido o Arcebispado de Nápoles, que ele recusa. Em 1252, sem ainda ter atingido 30 anos, é enviado a Paris para o doutorado. Para tanto, deveria ter 35 anos, mas consegue uma dispensa papal. Ali ensina primeiro como “bacharel bíblico” e depois como “bacharel penitenciário” (SOLIMEO, 2005, p. 9-17).

Mais tarde, juntamente com São Boaventura, recebe em Paris o título de mestre. Sua reputação chega à toda Europa, tendo lecionado nos grandes centros de cultura, de modo sucessivo em Paris (1256-1259), Agnani (1259-61), Orvieto (1261-65), Roma (1265-1267), Viterbo (1267-68), Paris (1269-72) e Nápoles (1273). Faleceu em 1274, quando por ordem de Gregório X ia participar do Concílio de Lião (FRANCA, 1969, p. 103-104).

Essa passagem por vários lugares se deu, porque pessoas e instituições o querem. Não apenas há uma legião de estudantes que enche a sala de aula do Colégio *Saint-Jacques*, da Universidade de Paris. Ouvem-no também seus co-irmãos dominicanos, os de outras Ordens religiosas e os eclesiásticos e, nos dias de controvérsias solenes, os dignitários da Universidade e até o Bispo diocesano. Paris o reivindica como lhe pertencendo, os Papas o querem junto a eles e o núcleo de estudos da Ordem quer ter o benefício de seu ensino. Daí a razão de ter trabalhado em vários lugares (SOLIMEO, 2005, p. 18).

Cabe aqui uma explanação a respeito de sua atividade docente nesse tempo. Convém lembrar que a Universidade de Paris era o foco internacional dos estudos de filosofia e teologia. Na maioria dos dias, o professor lecionava das seis da manhã até pouco depois das oito. Após isso, o bacharel dava aulas sobre as *Sentenças* das nove até pouco antes do meio-dia. Em dias especiais, havia debates formais presidido pelo professor sobre tópicos que ele escolhia. Daí, levantando-se um problema, colocavam-se as opiniões em conflito e a arguição. O bacharel deveria responder aos argumentos e, por fim, o mestre dava o seu parecer. No

período da Quaresma e do Advento, em lugar dessas *Quaestiones Disputatae* de tópicos estabelecidos, ocorriam as discussões de improviso mais amplas, as *Quaestiones Quodlibetales*, em que qualquer indivíduo da audiência podia apresentar uma questão sobre qualquer tópico (KENNY, 1981, p. 18-19).

No ano acadêmico de 1255-1256, Tomás recebeu o grau de mestre e dedicou-se à cátedra de teologia (KENNY, 1981, p. 19). Passada a cerimônia inaugural, que consistia de debates e de uma lição inaugural, tornou-se “mestre regente em ato”, mas só foi agregado ao colégio dos mestres em 12 de agosto de 1257, como São Boaventura, por causa das pendências entre seculares e religiosos. Mesmo assim, desde o momento da promoção ele se ocupou das tarefas de “mestre em teologia”, que era *legere, disputare, praedicare*. *Legere* significava lecionar, o que era a primeira tarefa do mestre. Os cursos eram basicamente comentários de texto, o que ele fez de 1256 a 1259, sendo mais tarde sobre os livros da Bíblia. Tais comentários eram redigidos ou ditados diretamente pelo próprio Tomás (*exposiciones*) ou em forma de notas dos alunos, revistas ou não pelo mestre (*reportaciones, lecturae*). A disputa (*disputatio*) era a segunda tarefa. Essa forma de debate universitário proveio da institucionalização e ritualização da *quaestio*, que se originou no século XII. Frente à citação de autores (tais citações eram chamadas de “autoridades”), que eram divergentes ou até contraditórias, havia a necessidade de harmonizá-las ou escolher entre elas. Isso levava à *quaestio*. Poderia ocorrer também na leitura do texto a formulação de uma *quaestio* sobre alguns de seus elementos ou mesmo a partir deles. Tomás exerceu também a terceira função de mestre que era a *praedicatio* (NASCIMENTO, 2003, p. 26-32). Carlos Josaphat define bem essas três tarefas:

“Ler” é comentar a Escritura versículo por versículo, um capítulo após o outro, explicando as palavras, desenvolvendo o sentido e a doutrina dos textos. O “doutor” é um “*lector*”, um leitor profissional, ele sabe ler e ensina a ler o texto, de maneira profissional e metódica. “Debater”, assegurar o próprio ensino teológico por uma série de discussões regulares e encadeadas, com a participação de todos os ouvintes e a ajuda de um assistente (bacharel), mas também manter “disputas” abertas a toda Universidade, com o convite aos professores e estudantes das diferentes faculdades. “Pregar”, o professor de teologia deveria preencher esta função de anunciar a Palavra de Deus, por uma pregação universitária e popular. (OLIVEIRA, 1998, p. 52).

Tomás teve que enfrentar oposições na sua função de professor, que Thonnard elenca e descreve detalhadamente. São eles: os seculares, o averroísmo e os agostinianos. Com relação aos seculares, havia Guilherme de Saint-Amour, inimigo de mestres parisienses. Ele

escreveu a Clemente IV (1265) o seu *Liber de Antichristo et ejus ministris*”, que foi rejeitado pelo Papa. Em 1268, Gerardo de Abbeville, mestre secular que permanecera em Paris e que era amigo de Guilherme, aparece com sua obra *Contra adversarium perfectionis christianae*, renovando os ataques contra os religiosos, que protestaram de forma enérgica, com São Boaventura respondendo com *Apologia pauperum*, John Peckam regente em Paris da escola franciscana, com *Tractatus pauperis contra insipientem* e Tomás com seu opúsculo *De perfectione spiritualis* (1269)⁹, onde estuda os meios de perfeição e de cujos meios se servem particularmente os religiosos, sem, no entanto, excluir os demais. Em 1270, Nicolau de Lisieux, também mestre secular de influência, escreveu especialmente a Tomás o seu texto *Sobre a perfeição e excelência do estado clerical*, a que este responde com o escrito *Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu*¹⁰, tratando do chamado de Nosso Senhor à perfeição e os que se esforçam por desviar as pessoas desse propósito, dificultando a entrada na religião, sendo o texto uma forte crítica a esses, refutando-os. A luta prosseguia nas “disputas públicas”, tal como se verifica nos vários *Quodlibet*, porém os mestres seculares eram poucos e de pouca influência, apesar de irrequietos e obstinados, sendo que com sua morte terminou a agitação em Paris quanto a tais disputas (THONNARD, 1968, p. 338-339).

Um outro problema enfrentado foi uma corrente do aristotelismo radical surgida em Paris entre 1260 e 1265, o averroísmo, dado o problema obscuro da inteligência humana. Para tanto, recorre-se à explicação do filósofo árabe Averróis. O chefe dessa corrente é Siger de Brabante, nascido em 1235, cônego de São Martinho em Liège, mestre em Artes. Ele é durante vários a alma das agitações na Universidade, tendo como seus seguidores um sexto dos filósofos que o seguiram com alguns mestres, sendo os principais Boécio da Dácia e Bernier de Nivelles. Siger possuía inteligência clara e penetrante, tendo escrito muitas obras notáveis (THONNARD, 1968, p. 340).

Siger de Brabante, tal como os mestres medievais, vê como primeiro dever compreender bem Aristóteles e expô-lo de forma objetiva. Porém, não fez trabalho de historiador. Assume a síntese aristotélica como sendo ideal de vida e de felicidade no aspecto humano e filosófico, que a teologia irá coroar. Seu sistema é uma fiel assimilação do pensamento aristotélico purificado de qualquer ecletismo, no que está de acordo com Tomás. Mas o que lhe é próprio e o distingue do aristotelismo pagão e do tomismo está em duas séries de teses em física, metafísica e psicologia (THONNARD, 1968, p. 341).

⁹ *Sobre a perfeição do (homem) espiritual.*

¹⁰ *Contra a doutrina nociva dos que desviam os homens do ingresso na religião.*

Em física, considera que o universo se constitui de uma hierarquia de espécies imutáveis, necessárias e eternas, estando em baixo os seres corporais, que se compõem de matéria e forma, que vão do nascimento à corrupção; mais acima as esferas celestes, sujeitas apenas à mudança accidental do deslocamento local e movidas por inteligências que são formas puras e eternas. No cume está o coroamento do ato puro. Em metafísica, a existência de Deus é provada pelo primeiro motor de Aristóteles e pelo ser necessário de Avicena. Quanto aos atributos divinos, estes são aprofundados. Sendo Deus Ato Puro é necessariamente único, a única causa eficiente. É infinito, imutável, eterno, sendo que qualquer outro ser, composto de potência e ato se distingue dele. Para explicar a causalidade entre Deus e o universo, apela para o “princípio de simetria”, que segundo o mesmo “a todo ato corresponde uma potência passiva”, à forma uma matéria, ao acidente uma substância e ao Ato Puro corresponde nos demais seres a potência fundamental à existência. Esta potência, que no tomismo é essência, para ele é uma potência lógica, que significa o caráter básico do ser finito ser participado, não tendo em si a existência. Desta maneira, Deus é Criador e sua ação é universal e contínua: uma conservação. Deus conhece o mundo não somente no geral, mas nas suas modalidades individuais, sendo assim Providência. Porém, o autor não consegue entender a liberdade do ato criador, que para ele é necessário. Seguindo Avicena e Averróis, afirma que o efeito de Deus é necessário, eterno e único. É a primeira Inteligência. Dela derivam as outras Inteligências, as esferas celestes e os movimentos do céu. Os corpos celestes, por seu turno, têm uma influência profunda e permanente sobre o mundo infralunar, com vários aspectos nessa causalidade. Por último, as causas particulares do mundo infralunar agem umas sobre as outras, produzindo diferentes efeitos. A sua explicação de contingência está no fato de que a causalidade física das esferas celestes, por causa de sua complicação sucessiva, permite a existência de efeitos imprevisíveis, que impedem a produção do mesmo efeito. Tal explicação serve também para vontade no seu ato livre. Em resumo, Deus cria, conserva e governa o universo de modo necessário (THONNARD, 1968, p. 342).

Com relação à psicologia, a característica aqui é a da *unidade da Inteligência*. A razão é que a intelectão, ato espiritual, se realiza sem órgão e, sendo assim, a alma não pode ser forma do corpo. Somente a matéria é responsável pela multiplicidade numérica. A alma humana intelectual, por sua vez, é necessariamente única, devendo-se identificá-la com a última Inteligência celeste que move a lua, a esfera mais próxima da terra. Os homens são múltiplos e distintos em termos numéricos pela parte sensível e sendo que a lei da sua única Inteligência é o conhecimento por abstração, unindo-se ao fantasma sensível, a variedade dos atos da inteligência se explica. Nesse aspecto, deve-se atribuir a intelectão ao homem

individual que oferece matéria à abstração. Tal concepção destrói a imortalidade pessoal. Somente a raça humana nessa única inteligência é imortal e eterna como o universo, porque é espiritual, sendo gerada e incorruptível. Existiu necessariamente, separada sempre substancialmente e sempre unida para a ação às gerações sucessivas. Por meio da abstração, a inteligência capta a natureza universal, eterna e necessária, despojando o fantasma de suas notas individualizantes. Nisso está o autor no mesmo conceptualismo moderado de Aristóteles e de Tomás, mas para ele o fundamento metafísico destas essências não está nas Idéias exemplares de Deus, mas na ordem imutável do universo, que deriva eternamente de Deus (THONNARD, 1968, p. 343).

Houve reações da parte de São Boaventura, Alberto Magno e Tomás. Este último interveio vigorosamente. Num sermão de 20 de julho de 1270 para os estudantes de Saint-Jacques, condena tais filósofos que se colocam contra a fé como se existissem verdades opostas e, como combate a tais presunções, oferece o exemplo da mortalidade da alma, as incertezas e os erros da pura razão diante da clareza e da certeza da fé. O mais perigoso erro averroísta era o da unidade da inteligência, em razão de suas aplicações práticas. No mesmo ano de 1270, Tomás publica o seu opúsculo, *De unitate intellectus contra averroistas*, combatendo o ensino oral de Siger, que provocava sensação entre os alunos. Tomás pretende refutá-lo, na esteira dos filósofos e, sobretudo, de Aristóteles, considerando que a alma é forma do corpo e a inteligência uma potência sem órgão. A isso rebate Siger, afirmando que se a alma intelectual é forma do corpo, a inteligência é uma faculdade de um composto material, sendo uma forma unida a um órgão que Aristóteles nega. A resposta de Tomás é que a alma humana participa da natureza dos seres espirituais e corporais, estando ao mesmo tempo unida e separada. Assim se resolve a questão. Além do mais, critica o seu opositor por falar em duas verdades, uma natural e outra sobrenatural. Siger afirma também a não possibilidade das duas verdades e também admite que a verdade revelada seja superior. Por fim, aproxima-se da posição tomista, com as retificações que faz em suas posições, porém, conserva até o fim a sua visão de mundo, de forte conotação averroísta (THONNARD, 1968, p. 344-347).

Com relação aos agostinianos, estes se encontram do lado oposto. O aristotelismo heterodoxo fez surgir fortes oposições dos teólogos. Os mais tradicionalistas presos às teses neoplatônicas, que eles tomaram em grande parte de Santo Agostinho, condenaram o aristotelismo como marcado de heresia, chegando a condenar não somente Averroís e Siger de Brabante, mas também o tomismo. Para deixar clara a posição de Tomás diante desse agostinismo, é necessário distinguir bem em dois aspectos: um teológico e outro filosófico.

Em teologia, constitui-se pelos fins do século XII pela influência de Agostinho um corpo de doutrina, tornando-se mais que um sistema, um espírito, à qual até mesmo Tomás é fiel. Nesse ponto de vista, há oposição unânime contra o averroísmo, que depois é condenado. Porém, tal teologia encerrava implicitamente uma verdadeira filosofia que, em amálgama com o aristotelismo, resultou no ecletismo platonizante do segundo período. São Boaventura inspira-se em Agostinho e, sem desmerecer as novas riquezas do aristotelismo, criou uma filosofia verdadeiramente agostiniana. Outros permaneceram mais ecléticos e diante do averroísmo tenderam a se desligar de Aristóteles em direção de um agostinismo em filosofia. Diante de um grupo de pensadores dessa tendência, Tomás é considerado como inovador audacioso, e até imprudente, aliado do averroísmo, já que defende teses fundamentais de Aristóteles de que se serve Siger e em oposição ao pequeno número de teorias apreciadas pelos agostinianos. Por exemplo, diante da afirmação tomista que a alma informa diretamente os corpos, os agostinianos concluíam que esta união direta à matéria fazia com que a alma perdesse a sua imortalidade, mas não negavam que ela fosse forma do corpo, mas que fosse diretamente a forma da matéria prima. Tomás rejeita proposições agostinianas como a composição de matéria e forma nas criaturas espirituais, estabelece que a eternidade do mundo não é absurda, sem conceder aos averroístas que seja necessária, mas somente pela fé se pode ter certeza da criação no tempo, tendo sido o mundo criado no início (THONNARD, 1968, p. 347-350).

Não obstante essas dificuldades, ou até mesmo pelo estímulo delas, Tomás se torna o grande ícone do terceiro período e, mais que isso, o representante mais ilustre do período medieval. Se os grandes homens contribuíram com seus benefícios para a história do mundo, eles também foram fruto daquilo que a história lhes proporcionou.

Após todas essas considerações, é o momento de dizer que a escolástica chega ao ápice com Tomás, após uma longa preparação e um desenvolvimento promissor. Com ele, finalmente o pensamento cristão chega a uma filosofia. Para ele converge não apenas o pensamento escolástico, mas também o pensamento patrístico. Converte também diretamente o pensamento helênico na sistematização de Aristóteles, cujo pensamento chega a Tomás enriquecido com os comentários pormenorizados, especialmente árabes. Tomás representa a síntese crítica do pensamento clássico e cristão, hebraico e árabe. É o que mostra a estruturação de sua grande obra filosófica e a exposição de sua doutrina. Em todas as questões particulares ele expõe todas as teses dos adversários juntamente com a crítica e assim a solução racional das várias soluções é baseada criticamente em toda a história positiva da filosofia (PADOVANI-CASTAGNOLA, 1972, p. 232-233).

As obras do autor se dividem em dois grupos: as obras filosóficas e as teológicas. Os escritos filosóficos são os comentários às seguintes obras de Aristóteles: *Interpretação e Segundos analíticos*, *Ética*, *Metafísica*, *Física*, *A alma*, *O sentido e a sensação*, *A memória e a lembrança*, *O céu e a terra*, *A política*, *Meteorologia*, bem como o tratado anônimo conhecido na Idade Média como *Livro das causas*. Seus opúsculos filosóficos principais são: *As operações ocultas da natureza*, *Os princípios da natureza*, *A mistura dos elementos*, *O movimento do coração*, *O ente e a essência*, *A eternidade do mundo*, *A unidade do intelecto contra os averroístas* e *As substâncias separadas*. Os escritos teológicos, bem mais numerosos, compreendem exposições gerais de teologia, monografias, opúsculos dogmáticos, obras apologéticas, questões práticas, ascese e vida religiosa e obras exegéticas. Os títulos principais são: *Comentário das sentenças de Pedro Lombardo*, *Questões quodlibetais*, *Questões disputadas (A verdade, A potência, As criaturas espirituais, A alma, O mal, As virtudes cardeais...)*, *Compêndio de teologia*, *Suma teológica*, *Suma contra os gentios*, *As razões da fé*, *Contra os erros dos gregos*, *A compra e a venda*, *O regime dos príncipes* e *O regime dos judeus* (ARÓSTEGUI, 1978, p. 330).

Os escritos *Sobre o ser e a essência* e o *Comentário sobre as Sentenças* foram produzidos na sua primeira estada em Paris, mas suas obras mais importantes ocorreram durante seu ensino na Itália e sua segunda estada em Paris. Nas obras do autor há um itinerário importante a observar para os que buscam aprofundamentos. De acordo com Gilson (1995, p. 654-655), essa trajetória ocorre do seguinte modo: para um estudo mais direto do pensamento do autor deve-se recorrer às *Sumas*. A exposição completa, ainda que bastante simplificada da filosofia tomista, se encontra na primeira e segunda parte da *Suma teológica*. Ocorre aí uma primeira iniciação ao seu pensamento. A mesma doutrina está presente na *Suma contra os gentios*, mas bastante marcada por uma demonstração racional. Aí se encontra a discussão aprofundada dos problemas solucionados na *Suma teológica*, sendo retomados, examinados em todos os ângulos e colocados à prova de inúmeras objeções e somente depois de ter resistido a essas múltiplas provas é que as soluções são definitivamente tidas como verdadeiras. Finalmente para os casos em que um novo aprofundamento dos problemas se fizer necessário deve-se recorrer às *Questões disputadas* e aos *Quodlibeta*.

Tomás rompe com as doutrinas que não estão em harmonia com os princípios fundamentais do pensamento aristotélico, que ele corrige e aperfeiçoa com genialidade. Sua síntese encerra um caráter de unidade, uma coesão doutrinal ímpar, sendo uma estrutura compacta de partes concatenadas com muito rigor em que as idéias constitucionais, simples e profundas aparecem de forma harmoniosa em todas as partes. Seu método é analítico

sintético, respeitando a experiência e a razão. Sua linguagem é sóbria, analítica e concisa com muita precisão em seus conceitos profundos. O autor tem a virtude de dizer muitas coisas em poucas palavras (FRANCA, 1969, p. 104).

2.3.1 A relação entre filosofia e teologia

A problemática das relações entre razão e fé encontra no autor uma solução. Filosofia e teologia são duas ciências distintas e, portanto, não se opõem, não se hostilizam. O estudo da verdade revelada pertence à teologia e o estudo racional do Universo é objeto da filosofia. O objeto material das duas ciências poderá ser, às vezes, comum, mas o aspecto sob o qual ele é estudado (objeto formal) é diferente, sendo o estudo do dogma por autoridade e o da filosofia por demonstração científica. No entanto, apesar da distinção há uma relação muito íntima entre as duas ciências. A filosofia prepara a inteligência para a teologia, fazendo com que o ato de fé seja eminentemente racional. Nos próprios mistérios, domínio exclusivo da teologia, o papel da filosofia é valioso ao esclarecê-los através de analogias extraídas da ordem natural, refutar o que dizem os adversários e fazer ver que o supra-racional não é anti-racional e que a fé, antes de contrariar a razão, amplia a esfera de conhecimento (FRANCA, 1969, p. 104-105). A filosofia, por sua vez, ao contrário do pensamento agostiniano, é uma disciplina essencialmente teórica para resolver o problema do mundo (PADOVANI-CASTAGNOLA, 1972, p. 234).

Tomás deve ser considerado, sobretudo como teólogo. Em segundo lugar, como filósofo. Para quem acredita na Revelação, nela encontra a mais pura, a mais alta e eficaz fonte da ciência, já que provém de dados infalíveis. Para quem só quer levar em conta a razão humana, tais dados são inexistentes. O autor se apóia no dado revelado, mas respeita também a razão humana, quando aplicada de forma legítima. Assim segue ambos os caminhos. Não pode haver qualquer desacordo entre o que ensina a Revelação e o que descobre a razão. Elas dizem respeito à mesma verdade, visam coisas semelhantes sob pontos de vista diversos (AMEAL, 1941, p. 187-188).

O autor, embora sendo aristotélico, não faz disso o essencial de seu sistema tomista. Trata-se de um dos fatores a que recorreu para fundamentar a fé. Em seu sistema, não é o cristianismo que tem de se subordinar e se adaptar às exigências do aristotelismo, mas o contrário. Na relação entre ciência e fé, ele elimina a confusão entre as duas. Segundo ele, não

é possível separar razão e fé, uma vez que existe somente uma verdade, que é objeto do saber e da fé, havendo dois procedimentos para se chegar à mesma verdade (ARÓSTEGUI, 1978, p. 331).

O sistema tomista se fundamenta no rigor da relação entre razão e revelação. A investigação filosófica não é suficiente para o homem, cujo fim último é Deus, que excede a compreensão da razão. Mesmo as verdades que a razão pode alcançar sozinha, nem todos podem alcançá-las e o caminho que a elas conduz não está livre de erros. Daí a necessidade do homem ter sido instruído de modo conveniente e com mais certeza pela revelação divina. Esta, no entanto, não torna inútil a razão, uma vez que “a graça divina não elimina a natureza, antes a aperfeiçoa”. A razão natural está subordinada à fé. A razão, embora não podendo demonstrar o que se encontra no âmbito da fé, pode, no entanto, servir a esta de três modos diferentes. Primeiramente demonstrando os *preâmbulos* da fé, a saber, aquelas verdades cuja demonstração se faz necessária à fé. Não é possível acreditar no que Deus revelou se não se sabe que Deus existe. A razão demonstra a sua existência, que é uno e que possui características e atributos que podem ser extraídos da consideração das coisas criadas. Em segundo lugar, a filosofia pode aclarar as verdades da fé através de comparações. Por último, ela pode rebater as objeções à fé, provando que são falsas ou, ao menos, que não possuem força demonstrativa (ABBAGNANO, 1985, p. 25-26).

A razão tem também a sua própria verdade, que são os seus princípios intrínsecos e que são certíssimos, não se podendo pensar que são falsos. Eles foram infundidos pelo próprio Deus, autor da natureza humana. Derivam da Sabedoria divina e dela fazem parte. A verdade da razão nunca pode ser contra a verdade revelada. Em havendo uma contradição, não será uma verdade racional, mas conclusões falsas, ou, pelo menos, não necessárias (ABBAGNANO, 1985, p. 26).

Tomás faz uso do princípio aristotélico que “todo o conhecimento começa pelos sentidos” para limitar a capacidade e as pretensões da razão. Esta pode elevar-se até Deus, mas somente partindo das coisas sensíveis. A demonstração *a posteriori*, que parte dos efeitos para a causa primeira, das coisas criadas para chegar até Deus, leva a reconhecer como necessidade a existência de Deus, mas não a sua essência. Assim, a razão não consegue demonstrar as verdades da fé da Trindade e a Encarnação, nem os demais mistérios. Tais mistérios são “artigos de fé”, que a razão apenas pode dilucidar e defender. No entanto, a existência de Deus e tudo o que acerca de Deus a razão consegue atingir e demonstrar, são *preâmbulos da fé* (ABBAGNANO, 1985, p. 26).

2.3.2 Teoria do conhecimento

Ao contrário da teoria agostiniana e em conformidade com a aristotélica, a teoria do conhecimento tomista é empírica e racional, isenta de inatismos e iluminações divinas. O conhecimento se constitui de dois momentos, que são o sensível e o intelectual. O segundo supõe o primeiro (PADOVANI-CASTAGNOLA, 1972, p. 234). O conhecimento se dá por uma assimilação do sujeito cognoscente com o objeto conhecido, podendo ser sensitivo ou intelectual. As idéias têm origem nos sentidos e o princípio: *nada está na inteligência sem ter passado pelos sentidos*, é fundamental para a origem das idéias no tomismo (FRANCA, 1969, p. 106). Embora dependa do conhecimento sensível, o conhecimento intelectual o transcende, vindo de modo mais profundo que os sentidos, exercendo a sua atividade sobre estes (PADOVANI-CASTAGNOLA, 1972, p. 234).

A teoria do conhecimento tem como ponto principal a abstração. O intelecto humano se encontra em uma posição entre os sentidos corpóreos e os intelectos angélicos. Os primeiros conhecem a forma que se encontra unida à matéria e esses últimos conhecem a forma separada. No conhecimento humano, a alma é forma do corpo e, por essa razão, conhece as formas das coisas, enquanto unidas aos corpos. No conhecimento, as abstrai dos corpos e assim conhecer é abstrair a forma da matéria individual, desentranhar o universal do individual, a espécie inteligível que se encontra nas imagens particulares. Retira-se o universal que se encontra no individual, deixando de lado os elementos individuais e considerando apenas o que há de comum, sem afirmar que o universal exista separadamente do particular. Assim se constrói, por exemplo, a idéia de homem, cavalo, pedra e tudo mais. A abstração não falsifica a realidade, uma vez que não se trata de uma separação real da forma com relação à matéria, mas de uma consideração separada da forma, a forma entendida dessa maneira. A matéria aqui no caso deve ser entendida não como matéria geral, mas individual. O universal não se encontra fora das coisas individuais, de modo que ele é real somente nelas. O intelecto não pode conhecer diretamente as realidades individuais: o universal é o seu objeto próprio e direto. Para tanto, ele abstrai da matéria individual a espécie inteligível e esse produto é o universal. A realidade individual só pode ser conhecida indiretamente por um tipo de reflexão. Como abstrai o universal das imagens particulares, o entendimento se dá voltando-se para elas e, como também elas pertencem às coisas particulares, o conhecimento de tais coisas ocorre de forma indireta (ABBAGNANO, 1985, p. 28-30). Em resumo, para se

chegar às coisas particulares o intelecto passa primeiro pela abstração. Assim, o conhecimento do particular é indireto.

O responsável pela abstração é o intelecto agente. Por ser finito, o intelecto humano não conhece em ato todos os inteligíveis. Tem, no entanto, a potência de conhecê-los. Dessa forma, ele é um intelecto possível. Porém, o conhecimento efetivo se dá por conta do intelecto agente, que faz com que os inteligíveis passem a ato, extraindo-os das condições materiais. Contra Averróis e seus partidários afirma a unidade deste intelecto com a alma humana. Se ele estivesse separado do homem, o homem não entenderia, mas seria ele a entender o homem e as imagens que estão neste. Além do mais, este intelecto não é um só, mas tantos quantas forem as almas humanas. A abstração feita pelo intelecto agente é responsável pela verdade do conhecimento intelectual, uma vez que a espécie no intelecto é forma da coisa. As coisas naturais são a medida do intelecto, já que ele possui a verdade, quando se conforma às coisas. No entanto, estas se medem pelo intelecto divino no qual subsistem suas formas, tal como as coisas artificiais subsistem no intelecto do artífice. O intelecto divino é medidor, mas não é medido; a realidade natural em relação ao homem é medidora e medida em relação a Deus, o intelecto humano é medido, mas não mede as realidades naturais, somente as artificiais. Deus, portanto, é a verdade suprema, já que seu entendimento é a medida do que existe e de qualquer outro entendimento. Por isso, sua ciência das coisas é a causa delas, assim como a ciência do artífice é a causa da realidade artificial. Em Deus há coincidência entre o ser e o entender. Em Deus entender as coisas, significa comunicar-lhes o ser, com a vontade criadora se unindo ao entendimento (ABBAGNANO, 1985, p. 30-31).

Há assim uma diferença radical entre o intelecto divino e o intelecto humano, a ciência divina e a humana. O entendimento de Deus se dá pela simples inteligência da coisa. Num só ato Deus capta toda a essência da coisa, ou antes, todas as coisas na sua totalidade e plenitude. Nosso intelecto, por sua vez, não é capaz do conhecimento perfeito de uma coisa num só ato, mas primeiro aprende um dos elementos, como por exemplo, a essência, objeto primeiro e próprio do intelecto para então depois aprender a propriedade, os acidentes e tudo que pertence à coisa. O conhecimento se desenvolve em atos sucessivos numa seqüência temporal, envolvendo atos de composição ou de divisão, afirmações ou negações, que exprime por proposições o que o intelecto vai conhecendo da coisa. O procedimento do intelecto de uma afirmação à outra é o raciocínio. A ciência discursiva, por sua vez, é a que vai se formando por atos sucessivos e conexos de afirmação ou negação, o que não se pode atribuir ao saber de Deus, que entende tudo em si próprio de modo simultâneo por um ato simples e perfeito da inteligência. Nisso há também uma diferença radical entre a consciência

divina e a humana. Através de sua essência, ato puro e perfeito, Deus conhece a si próprio e todas as coisas. O anjo por ser criatura tem em ato sua essência, mas não ato puro. Ele conhece a si mesmo por essência, mas não outras coisas a não ser por semelhança. O intelecto humano, por sua vez, é simples potência, passando ao ato por força do intelecto agente através das espécies extraídas das coisas sensíveis. O erro é possível pelo fato do conhecimento humano raciocinar, uma vez que o sentido não se engana sobre seu objeto próprio, a não ser que haja uma perturbação acidental do órgão, nem o intelecto pode enganar-se acerca de seu objeto próprio que a essência. Porém, pode enganar-se sobre as particularidades da essência, que ele consegue conhecer pela composição ou divisão, seja pelo juízo ou raciocínio. Esse erro pode ocorrer também quanto à essência das coisas compostas, quando se estabelece a definição. Com relação às coisas simples, em que não há composição numa definição, o intelecto não pode enganar-se, podendo, no entanto, ser imperfeito ao permanecer na ignorância de sua definição (ABBAGNANO, 1985, p. 31-33). A respeito do erro, deve-se dizer ainda que os conhecimentos sensíveis são evidentes, e conseqüentemente são por si verdadeiros. Os erros dos sentidos são falsas interpretações dos dados sensíveis. No campo intelectual, ao contrário, os conhecimentos evidentes já são poucos, sendo certamente evidentes os princípios primeiros. No caso de não serem evidentes, são levados à evidência pela demonstração. É aí que pode haver o erro, numa passagem da demonstração, chegando-se à discrepância entre o intelecto e as coisas (PADOVANI-CASTAGNOLA, 1972, p. 235).

2.3.3 Metafísica

A metafísica tomista se divide em geral e especial. A metafísica geral ou ontologia estuda o ser em geral e as atribuições e leis relativas. A especial estuda o ser em suas especificações, que são Deus, o espírito e o mundo¹¹. Há, portanto, a teologia racional distinta da teologia revelada, a psicologia racional, enquanto filosófica e que se distingue da psicologia experimental, a cosmologia ou filosofia da natureza que estuda as causas primeiras distinta também da ciência experimental, que estuda a natureza em suas causas segundas (PADOVANI-CASTAGNOLA, 1972, p. 236).

¹¹ Há quem coloque na metafísica especial apenas o estudo de Deus, o Ser por excelência, que é estudado pela Teodicéia ou Teologia racional. I. Di Napoli (1966, p. 405), por exemplo, é desse parecer.

Tomás expõe na metafísica de forma mais ampla que Aristóteles as noções de ato e potência, substância e acidente, as categorias, e a doutrina das quatro causas, com estudo novo sobre a noção de pessoa. Na distinção entre essência e existência coloca uma separação profunda entre o Ser Necessário e os seres contingentes. O princípio de individuação, pelo qual os diferentes indivíduos da mesma espécie se distinguem, é a *matéria marcada pela quantidade* (FRANCA, 1969, p. 105).

Ao tratar de Deus, o autor estabelece o princípio fundamental que é a distinção entre essência e existência, princípio que ele assume de Avicena, porém num sentido diferente. Para Tomás, trata-se de separar a distinção entre potência e ato da distinção entre matéria e forma, enquanto que para Aristóteles toda potência é matéria e todo ato é forma. Para Tomás, não só matéria e forma, mas também essência e existência estão na relação entre potência e ato. A essência chamada por ele de *quiddidade*¹² ou natureza, inclui não só a forma, mas também a matéria das realidades compostas. Assim por exemplo, a essência do homem que é “animal racional”, inclui não somente a “racionalidade” (forma), mas também a “animalidade” (matéria). A essência se distingue do ser ou existência das coisas. Homem, por exemplo, está composto por essência (matéria e forma) e existência separáveis entre si: a essência e existência estão como potência e ato. A essência está em potência em relação à existência, enquanto que a existência é o ato da essência. A união da essência e existência necessita da intervenção divina, na qualidade de passagem da potência para o ato, na ação criadora de Deus. Nas substâncias que não têm matéria e são pura forma, existe, no entanto, a composição de essência e existência. Neles, também, a essência é somente potência com relação à existência, sendo que esta requer o ato criador de Deus. Em Deus a essência se identifica com a existência. Ele é ato puro, não tendo uma essência que seja potência. Com relação às criaturas, Tomás faz que a sua própria constituição exija a criação divina por serem finitas, ao contrário de Aristóteles que afirmava que a forma era indestrutível e incriável, sendo assim necessária e eterna como Deus. Tomás faz desse ser necessário um ser criado. O ser da criatura não tem significado idêntico ao de Deus, mas semelhante, fazendo uso do princípio de analogicidade do ser tomado de Aristóteles, mas conferindo-lhe um valor diferente. Aristóteles não distinguia entre o ser de Deus e o ser das criaturas. Os dois significados não unívocos, nem equívocos, mas análogos, sendo semelhantes, mas em proporções diferentes. Deus é ser por essência e as criaturas são seres por participação. A ciência que estuda as substâncias criadas e serve de princípios evidentes à razão humana é a metafísica, enquanto

¹² Grifo do autor.

que a ciência que estuda o Ser necessário é a teologia, a qual tem uma certeza superior e se serve de princípios que são diretamente da revelação divina, sendo assim superior em dignidade às demais ciências, que lhe são subordinadas. Deus é o único ser que existe necessariamente por si mesmo, as demais coisas recebem dele o ser. As coisas formam uma hierarquia, de acordo com a maior ou menor participação no ser de Deus, sendo ele o fim supremo desta hierarquia. Em Deus estão presentes as idéias, que são as formas exemplares das realidades criadas, formas que estão unidas à própria essência divina. Assim Deus é o único exemplar de todas as coisas. A separação entre a criatura e Deus permite salvar a sua absoluta transcendência em relação ao mundo, excluindo qualquer forma de panteísmo (ABBAGNANO, 1985, p. 33-37).

2.3.4 Teologia Racional

Aristóteles faz uma distinção entre o que é primeiro “por si” e o que é primeiro “para nós”, distinção respeitada e seguida por Tomás. Ele faz uso dessa distinção no tema de Deus. Assim, se Deus é o primeiro na ordem do ser, não o é quanto ao conhecimento humano que começa pelos sentidos. Torna-se, portanto, necessária uma demonstração da existência de Deus a partir do que para nós é primeiro, que são os efeitos sensíveis, um procedimento *a posteriori*. Nesse sentido, ele recusa o argumento ontológico de Santo Anselmo, argumento *a priori*. Tomás elenca cinco vias que vão dos efeitos à existência de Deus, que já expostas na *Summa contra Gentiles*, têm a sua formulação clássica na *Summa Theologica* (ABBAGNANO, 1985, p. 38).

As provas da existência de Deus seguem o seguinte esquema: a) toma-se como base, como ponto de partida, um aspecto da realidade sensível; b) aplica-se a esse aspecto o princípio de causalidade; c) considera-se impossível prosseguir ao infinito numa séria infinita de causas a percorrer e d) conclui-se pela existência de Deus, como existente em si mesmo, o Ser por si mesmo existente (ARÓSTEGUI, 1998, p. 335).

A primeira delas é a prova cosmológica colhida da Física e Metafísica de Aristóteles, cujo princípio é que “tudo o que se move é movido por outro”. Se o que move também se move, deve ser movido por outra coisa. Como não se pode caminhar até o infinito, não haveria um primeiro motor nem os outros se moveriam. É necessário chegar a um primeiro motor, que nenhum outro o mova. Este motor é considerado como Deus. Tal argumento já

tinha sido empregado pela antes por Abelardo de Bath e depois Maimônidas e Alberto Magno. A segunda via é o argumento causal. Nas causas eficientes não se pode ir até o infinito, devendo haver uma causa primeira, que é Deus. Tal prova tomada de Aristóteles já tinha em Avicena uma nova exposição. A terceira via é da relação entre possível e necessário. As realidades possíveis só existem por causa das coisas necessárias. Mas esta necessidade tem a sua causa em si ou em outro. As que têm em outro remetem a esse outro e, sendo que não se pode caminhar até o infinito, é preciso terminar em algo necessário por si e causa da necessidade do que é necessário por outro, que é Deus. Tal prova provém de Avicena. O quarto caminho é o dos graus. Está presente nas coisas em termos de verdade, de bem e de todas as outras perfeições. Deverá haver também o máximo grau de tais perfeições, sendo a causa dos graus menores, como, por exemplo, o fogo que é maximamente quente é causa de tudo que é quente. A causa do ser, da bondade e de todas as perfeições é Deus. Tal causa é de origem platônica e tirada de Aristóteles. A quinta via é extraída do governo das coisas. As realidades naturais que não têm inteligência estão, no entanto, orientadas para um fim e tal não seria possível se não fossem governadas por um Ser de Inteligência, assim como a flecha não se dirige ao alvo senão pelo arqueiro. Assim há um Ser Inteligente que orienta tudo para um fim. Este Ser é Deus. Neste argumento que é o mais antigo e venerável de todos, segue-se provavelmente São João Damasceno e Averróis (ABBAGNANO, 1985, p. 38-40).

Com relação ao primeiro argumento, o primeiro motor, Aristóteles o usara não só para mostrar a existência de Deus como tal, mas também a dos intelectos motores quantas são as órbitas do céu. Para Tomás, no entanto, o primeiro motor é só Deus e só para ele vale a prova. Porém, chega à existência das inteligências angélicas separadas não por causa do movimento dos céus que elas produzem, como queriam vários filósofos e santos, mas pela consideração da perfeição do mundo, que pede a existência de algumas criaturas incorpóreas. No mundo elas são as mais semelhantes a Deus, puro espírito, e por elas o mundo, efeito de Deus, é assimilado de modo máximo à sua Causa (ABBAGNANO, 1985, p. 40). Partindo da noção de ato puro, pode-se conhecer a natureza de Deus e dos atributos divinos, levando-se em conta, no entanto, que esse conhecimento é imperfeito, analógico e marcado mais de negação do que afirmação. Quanto a tais atributos, Deus é infinito, eterno, imutável, livre, onisciente, onipotente. Nas relações com o mundo é Criador e Providência (FRANCA, 1969, p. 107).

2.3.5 Teologia revelada

Tomás considera os dogmas do cristianismo como, por exemplo, Trindade, encarnação, criação como artigos de fé, que não podem ser demonstrados. A razão deve, no entanto, primeiro esclarecê-los e depois resolver as objeções. Na questão trinitária, por exemplo, a dificuldade está em entender como a unidade da substância divina se harmoniza com a trindade das pessoas. A conciliação se dá pelo conceito de relação, que as constitui em sua distinção e, de outra parte, com identificação com a única essência divina. As pessoas se constituem pelas suas relações de origem: o Pai pela paternidade, a relação com o Filho, o Filho, pela filiação, a relação com o Pai e o Espírito Santo pelo amor, a relação recíproca entre o Pai e o Filho. Elas não são acidentais, mas reais. A essência divina na sua unidade, envolvendo a relação, implica na diversidade de pessoas. Para o autor, isso significa que não é impossível o que a fé revela (ABBAGNANO, 1985, p. 40-41).

Tais relações, por sua vez, se esclarecem pelas processões. Na divindade ocorrem por emanção as processões divinas. O Verbo é concebido por Deus por um ato de intelectção, chamado geração. É a primeira processão divina. Em Deus a intelectção é subsistente, substancial. A essa processão, por via intelectual, segue uma outra por via do amor. Do amor do Pai e do Filho surge a segunda processão, que constitui o Espírito Santo, a terceira Pessoa que personaliza o amor. A natureza divina é incomunicável. Do Pai ela se comunica ao Filho e ao Espírito, mas as Pessoas divinas nas suas relações opostas de paternidade, filiação e espiração são subsistentes e incomunicáveis (ARÓSTEGUI, 1998, p. 337). Trata-se da identidade de cada Pessoa que não é transferível à outra.

Com relação à encarnação, a dificuldade está em entender na única pessoa de Cristo as duas naturezas, a divina e a humana. De um lado, a heresia de Êutiques, que ao insistir sobre a unidade da pessoa de Cristo, reduzia tudo a uma única natureza, a divina. A heresia de Nestório, por sua vez, se atendo sobre a dualidade de naturezas, admitia em Cristo duas pessoas ao mesmo tempo, sendo a pessoa humana instrumento da divina. O problema é resolvido pela distinção real entre essência e existência nas criaturas e a unidade das mesmas em Deus. A essência ou natureza divina está identificada com o ser de Deus. Cristo que tem uma natureza divina é Deus, como pessoa divina, sendo uma só pessoa, a divina. Por outro lado, a natureza humana é separável da existência e assim Cristo pode assumir a natureza humana sem ser uma pessoa por esta natureza. Em Cristo a natureza humana não forma

pessoa. Cristo, no entanto, a assumiu e a enobreceu e elevou, fazendo-a mais uma vez digna da graça divina (ABBAGNANO, 1985, p. 41-42).

A respeito da criação, esta é somente artigo de fé com relação ao início no tempo, mas não no sentido de produção a partir do nada. Não se pode nem afirmar a criação no início, em termos puramente filosóficos, nem a sua eternidade. Porém, pela fé é possível afirmar a criação do mundo no tempo (ABBAGNANO, 1985, p.42).

2.3.6 Psicologia

Dá-se o nome de alma, quando a forma é princípio de vida, atividade cuja origem se encontra dentro do ser. Assim, as plantas têm uma alma, a alma vegetativa que se alimenta, cresce e se reproduz, os animais possuem a alma sensitiva, que além da alma sensitiva sente e se move. No homem existe a alma racional. A psicologia racional se interessa somente por esta última. Ela desempenha as funções da alma vegetativa e sensitiva, mas, além disso, ela entende e quer. Assim estão presentes no homem, além das atividades materiais, as atividades espirituais, como o ato do intelecto e da vontade. A atividade intelectual está voltada para as entidades imateriais, que são os conceitos. Conseqüentemente esta atividade tem de depender de um princípio imaterial, espiritual, que é a alma racional. Daí, a vontade é livre, enquanto que o mundo material é regido por leis necessárias (PADOVANI-CASTAGNOLA, 1972, p. 237).

Para Tomás a natureza do homem consiste em alma e corpo. Assim, o homem não é só alma: o corpo também os constitui, uma vez que além de entender, ele também sente e isso não se dá pela alma sozinha. A alma é ato do corpo, a forma. O autor rejeita o neoplatonismo judaico-muçulmano, também aceito pelos franciscanos, que afirma ser a alma composta de matéria e forma. De modo geral, a forma superior pode desempenhar as funções pertinentes às formas inferiores. Desse modo, nos animais a alma sensitiva realiza a função vegetativa, enquanto que nas plantas só permanece a alma vegetativa. Na qualidade de forma pura, a alma é imortal. A matéria, por sua vez, pode se corromper com a forma se separando dela, enquanto que a forma não pode separar-se de si mesma e assim não se corrompe e, mesmo que a alma fosse composta de matéria e forma, ela seria incorruptível (ABBAGNANO, 1985, p. 43-44).

Pode-se apresentar uma crítica a respeito da alma, como forma superior desempenhando as funções inferiores, afirmando que se assim fosse, o homem estaria imortalizado neste mundo, uma vez que a alma intelectiva incorruptível e imortal, exercendo o papel das funções vegetativas e sensitivas, não permitiria que estas cessassem. A perenidade da alma torna também perene as suas funções, nunca deixando de sustentar a vida vegetativa e sensitiva, assistindo-as continuamente, vindo sempre em seu socorro. Em resumo, a alma estaria assumindo funções do corpo. Na opinião desta reflexão, o mais correto seria dizer que a alma supõe tais funções e as perfaz, respeitando cada qual o seu campo de atuação e o princípio de subsidiaridade. Contra o autor, dever-se-ia dizer que, por esta sua posição, o corpo não teria poder sobre suas próprias funções orgânicas e que alma também poderia *sentir* sem a necessidade do corpo, o que contraria a sua posição.

2.3.7 *Cosmologia*

Na cosmologia há duas teses basilares que são a finalidade interna dos seres e a composição dos corpos de matéria e forma, sendo condenada a pluralidade das formas (FRANCA, 1969, p. 106). Na questão da matéria e forma, deve-se entender que do princípio de potência e ato, válido para toda a realidade, extrai-se uma especificação que é o princípio da matéria e forma, com validade somente para a realidade material, para o mundo físico, sendo de interesse especial para a cosmologia tomista. A matéria é irreal sem a forma, que deve determiná-la, assim como o ato determina a potência. Porém, é necessária para a forma para que exista um ser completo e real. A forma é a essência das realidades, sendo também universal. A individuação depende da matéria. A matéria e a forma são causas constitutivas. Outras duas são a causa eficiente e a causa final (PADOVANI-CASTAGNOLA, 1972, p. 236-237). A matéria e forma são chamadas causas intrínsecas e a causa eficiente e final causas extrínsecas. Estas últimas são estudadas na ontologia, ao menos para certos autores.

2.3.8 Estética

Tomás deixou também um núcleo de doutrinas estéticas. Elas são tomadas do Pseudo-Dionísio e com inspiração neoplatônica. O belo para o autor é um aspecto do bem, idêntico ao bem enquanto o que todos desejam e, dessa forma, fim. Como o belo é desejado, tem valor de fim. Porém, o que se deseja do belo é a visão ou a consciência, estando assim em relação com a faculdade cognoscitiva. A beleza se liga aos sentidos de maior valor cognoscitivo, a vista e o ouvido, que servem à razão. Belas são as coisas visíveis e os sons, não os sabores e os odores. O agradável na beleza não é o objeto, mas a apreensão do objeto. O autor atribui três características ao belo ou condições fundamentais: a integridade ou perfeição, sendo feio o que é reduzido ou incompleto; a perfeição ou congruência das partes e a clareza. Elas se encontram não só nas coisas sensíveis, mas também nas espirituais, que também têm a sua beleza. Se um corpo é belo, quando seus membros são bem proporcionados e com a cor devida, é belo também um discurso ou uma ação bem proporcionada com a clareza espiritual da razão. A virtude também é bela porque modera as ações humanas com a razão. Por fim, bela é também uma imagem quando ela representa perfeitamente o seu objeto, ainda que seja feio. Nessa perspectiva, seguindo Santo Agostinho vê a beleza perfeita no Verbo de Deus, a imagem perfeita do Pai (ABBAGNANO, 1985, p. 49-50).

2.3.9 Juízo sobre Tomás de Aquino

Em que pese a contribuição de Tomás ao pensamento filosófico, o autor não pode ser considerado isoladamente. Os períodos que o precederam, bem como o contexto onde viveu foram importantes pontos de apoio, o húmus cultural onde pode nascer e vicejar o seu pensamento.

Segundo Jeaneau (1986, p. 23), o monge filósofo sozinho no silêncio de sua cela ou claustro na forma de “monólogo” ou “solilóquio”, enquanto que o mestre das escolas urbanas e, sobretudo, o das universidades tem diante de si alunos turbulentos e questionadores. Em base a isso, pode-se dizer que Tomás, tanto podia refletir em sua cela, como nutrir o seu pensamento como professor em contato com seus alunos nas discussões calorosas, o que lhe possibilitou desenvolver com propriedade os mais variados temas. O *De magistro* é um

exemplo disso, sendo um relatório muito bem ordenado de uma dessas discussões (MAYER-FITZPATRICK, 1935, p. 32). Porém, não só. Segundo Gilson (1995, p. 493), com exceção da *Summa contra Gentiles*, não existe uma só das grandes obras de Tomás, que não provenha diretamente de seu ensino ou que tenha sido expressamente pensada para o ensino.

Contenha ou não exageros essa afirmação, o fato é que o ambiente acadêmico encerra um forte estímulo à reflexão, já que o mestre aí se encontra diante de tantas questões que lhe são colocadas e que lhe exigem tomadas de posição. Mas não só. Fora isso, Tomás refletia bastante a ponto de se encontrar absorto em suas idéias mesmo em ambientes pouco favoráveis à reflexão.

Os séculos anteriores, por sua vez, foram-lhe preparando o terreno para que sua filosofia pudesse desabrochar com fluência. O importante fato do período patrístico se servir da filosofia platônica para o esclarecimento da fé, revelando com isso colocar a razão ao serviço da fé, tanto para inculturá-la num ambiente de saber mais exigente, como para combater as heresias pelas mesmas armas da filosofia, é uma verdadeira base para o que o autor fará depois com o aristotelismo. Aristóteles lhe fornece o grande suporte para sua reflexão, apenas corrigindo e harmonizando o seu pensamento com a fé.

E não só. Além de Aristóteles, há também a contribuição dos filósofos árabes Avicena e Averróis, que não somente lhe apresentam Aristóteles, como também seus próprios estudos de interpretação do mesmo, como no caso de Avicena que identifica em Deus a essência e a existência, o que também fará o Doutor Angélico¹³. Entra aqui também a doutrina do intelecto agente de que tratam quase todos os filósofos árabes, cada qual com suas próprias interpretações que desafiam Tomás.

Entram também em cena os filósofos judeus que também têm algo a lhe dizer. Só para citar um exemplo, a afirmação tomista da definição de verdade como “adequatio intellectus et rei” é uma frase tomada de empréstimo de Isaac Israeli¹⁴.

Pedro Abelardo vai lhe deixar o legado do método utilizado na obra *Sim e não*, onde se colocam as teses a favor e contra (GILSON, 1995, p. 342). Pode-se também falar de Santo Anselmo que lhe prepara o terreno da dialética com o “fides quaerens intellectum”, o que já se pode verificar em germe em Escoto Erígena.

Alberto Magno apresenta à cristandade a solução para o problema da relação entre sabedoria cristã e pagã, estabelecendo aí um princípio surpreendente para a época, a saber,

¹³ Após sua morte, Tomás entra para a História com o título de Doutor Angélico, o que lhe é conferido pela culminância espiritual a que chegou e por sua perfeição de vida.

¹⁴ Segundo Emílio Castro (1974, p. 16), Tomás atribui a este autor tal definição de verdade, sendo que ela provém da Metafísica de Avicena. Seja como for, Isaac Israeli contribuiu como divulgador desta definição.

que a filosofia e as ciências deveriam ter sua vida própria e não ser meras auxiliares da teologia (PONFERRADA, 1985, p. 29). Nessa questão, deixou para seu discípulo um terreno bem preparado. Mas não só. Segundo Vanni Rovighi (1986, p. 14), sua grande importância para a formação de Tomás foi não somente porque este podia usufruir da grande erudição do mestre, mas porque podia aprender com ele a atitude de abertura às novas correntes.

Assim, de forma direta ou indireta foi Tomás agraciado com a herança cultural de seus predecessores. A sua importância está em ele saber se servir de todas essas heranças e oferecer com o apoio delas toda a sua contribuição. De acordo com Emílio Castro (1974, p. 2), o que mais se destaca em Tomás é a integração e sistematização dos mais diversos elementos da filosofia antiga e medieval na síntese filosófico-teológica. Nesse sentido, é oportuna a afirmação de Celestino Pires:

S. Tomás comprometeu-se com a cultura de seu tempo e, inserindo-se numa tradição, assumiu-a e enriqueceu-a com a assimilação do pensamento platônico-aristotélico, configurando deste modo, em grande parte, o resto da Europa até a Idade moderna. (PIRES, 1974, p. 495).

Nesse importante trabalho de sistematização há que reconhecer também a utilização das fontes, o que hoje não deixa de ser significativo no papel da pesquisa. Sobre isso é bastante ilustradora a observação de Aniceto Fernandez:

[...] ele teve um conhecimento surpreendente das fontes. Pode-se verificar facilmente quanta riqueza de documentação bíblica, patrística e filosófica estão presentes em suas obras. Não se tinha ainda desenvolvido a história dos dogmas, não era fácil possuir e consultar as obras dos Padres, como nos tempos modernos, não havia cópia de livros e meios de comunicação como hoje, e encontramos uma riqueza de material documentário. (FERNANDEZ, 1967, p. 82).

Todas essas considerações, no entanto, devem levar em conta o elemento fundamental do autor: a sua matriz. Enquanto as correntes da mística e da dialética se opunham, na desconfiança e nos anátemas, parecendo não encontrar o seu ponto de união, Tomás realiza a importante síntese entre as duas. Nele, espiritualidade e estudo, santidade e saber se dão as mãos.

Para ele, o estudo é o caminho de santidade. Tomás o define como uma virtude. Porém, em seu estudo, diletantismos e curiosidades vãs ficam de fora, devendo-se aprender o que convém (OLIVEIRA, 1998, p. 48-50). Esta atitude fica bem traduzida nas seguintes palavras:

Por isso, na visão de Sto.Tomás, o estudo confraterniza com a oração, com o silêncio e com o diálogo, na busca da contemplação. Uma contemplação teológica – a que acrescentaríamos uma contemplação científica, filosófica, estética – que virá coroar o esforço bem-feito e bem-sucedido de busca diligente, amorosa da verdade, dentro das nossas capacidades humanas. No cimo da escalada, ergue-se a contemplação mística, dom mais alto, vindo levar a seu termo ditoso, o dom primeiro da fé. (OLIVEIRA, 1998, p. 50).

Sua herança se encontra também no que ele deixou para a educação em sua obra *De magistro*, principalmente em certos aspectos que serão objeto de análise do presente trabalho e de que se ocupará especificamente o próximo capítulo.

3 O EDUCANDO COMO PROTAGONISTA E O ENFOQUE ÉTICO.

3.1 O intelecto agente como causa principal do conhecimento

A Filosofia da Educação de Tomás encontra-se em sua obra *De magistro*, que faz parte de um texto maior o *De veritate*. Trata-se de uma abordagem teórica da educação, mas com importantes implicações práticas, conforme a seguinte afirmação:

O “De Magistro” não é o tratado sobre a prática educativa. É puramente teórico, mas refletindo, como de fato reflete, o processo de aula que Sto. Tomás usava na prática, a forma do tratado é, em si mesma, a demonstração de como ele aplicava a teoria do método por ele proposta [...] (MAYER-FITZPATRICK, 1935, p. 210)¹⁵.

O *De magistro* é um relatório de uma discussão filosófica dirigida por Tomás, como mestre na Universidade de Paris pelo ano de 1257. Faz parte de uma série de discussões com nome *De veritate* (MAYER-FITZPATRICK, 1935, p. 129). Trata-se de um texto breve de quatro artigos. Nele se encontram os princípios fundamentais da concepção tomista sobre o aprendizado, em que o aluno ocupa o lugar principal. Segundo Mayer-Fitzpatrick (1935, p. 145), a tese fundamental da obra é a educabilidade do homem diante de sua auto-atividade, plasticidade e liberdade. O primeiro artigo trata da questão se o homem ou somente Deus pode ensinar e ser chamado mestre. O segundo aborda a problemática de saber se alguém é mestre de si mesmo. O terceiro discute se o homem pode ser ensinado por um anjo. O quarto e último trata da questão se ensinar é um ato da vida ativa ou contemplativa. O esquema usado por Tomás no presente texto, como em seus muitos outros escritos é o seguinte: 1) Em uma primeira coluna colocam-se determinadas afirmações a respeito de um tema; 2) numa segunda coluna são colocados os argumentos que se contrapõem aos da primeira; 3) o autor estabelece o seu parâmetro de julgamento que é o fiel da balança; 4) com base nesse parâmetro, tira as conclusões do confronto entre os prós e contra. Segundo Gilson (1995, p. 342), esse esquema foi empregado por Pedro Abelardo em sua obra *Sim e não*, também seguido por Tomás. No caso, foi uma transcrição do processo de aula com intuídos pedagógicos (MAYER-FITZPATRICK, 1935, p. 137-138).

¹⁵ Apesar da obra desses autores ser publicada em 1935, ela é muito marcante por apresentar a atualidade do pensamento pedagógico de Tomás.

Com relação aos artigos da obra, que podem ser considerados capítulos, não há dúvida que os dois primeiros apresentam questões importantes para a atualidade. O primeiro deles, por exemplo, questionando a possibilidade de uma pessoa poder ensinar uma outra, coloca um problema também hodiernamente levantado, ou seja, se alguém pode vindo de fora ensinar alguém, o que poderia até mesmo parecer uma pretensão. Nesse sentido, existem hoje posições semelhantes como: “Já agora ninguém educa ninguém, como tampouco ninguém se educa a si mesmo: os homens se educam em comunhão mediatizados pelo mundo.” (FREIRE, 1984, p. 79). Em sua obra *Pedagogia do oprimido*, o autor tem um capítulo em que apresenta duras críticas a uma posição totalmente passiva do aluno frente ao mestre, como o único que ensina, enquanto que o aluno somente recebe o que o mestre lhe apresenta. O autor, chamando essa atitude de “educação bancária”, em que o aluno é um mero receptáculo de conteúdos, propõe o esquema educador-educando e educando-educador numa atitude dialógica, sem com isso desmerecer o papel do educador (FREIRE, 1984, p. 63-87). Essa mesma concepção pode ser notada nas palavras de Edvalda Vilanova:

Ensino porque fui capaz de aprender. Aprendi porque busquei, indaguei e me indago, constato, intervenho. Educo porque me educo e continuo a cada dia sendo educado, porque enquanto ser humano, sou um ser incompleto, inacabado, que vou ter sempre uma falta sustentando o meu desejo e fazendo com que eu me projete em direção a um futuro. (VILANOVA, 1999, p. 156).

Ainda que tal concepção de educação não se encontre em sua forma pura, pode, no entanto, ocorrer em graus diferentes. Pensamentos semelhantes podem ser encontrados em outros autores, sendo que a literatura pedagógica se encontra bastante vazada pela idéia do educando como sujeito da educação, como protagonista do processo educativo, às vezes, até com certo exagero desse ponto de vista. Prova disso está na seguinte constatação:

[...] uma das características que distingue o ser humano dos animais, isto é, que o faz superior a todos os demais seres vivos é a sua capacidade de acumular e transmitir experiência! Por que então depreciar essa característica fundamental do ser humano? Por que tornou-se um tabu no meio pedagógico falar em transmissão de conhecimentos já existentes? Por que o verbo ensinar passou a ter um sinal negativo, sendo preferíveis expressões como “favorecer a aprendizagem”, “propiciar condições para a aprendizagem” etc.? A resposta a essas perguntas está, ao nosso ver, na força que o ideário escolanovista tem até hoje no senso comum pedagógico. (DUARTE, 1999, p. 92).

Em que pesem tais tendências, não se pode falar de uma negação do ensino. Trata-se antes de questionar o modo de como ele se dá. Tomás também não o negava, mas refletia sobre como entendê-lo. Hoje também se pergunta se é possível ensinar uma ética, ainda que aqui se trate de outros motivos que diferem bastante do ensino de uma outra disciplina qualquer.

A segunda questão do *De magistro* não é menos importante. Se a primeira pergunta questiona se alguém de fora pode ensinar, a segunda é se alguém pode ser mestre de si mesmo. Caso ficasse demonstrado que ninguém vindo de fora pudesse ensinar, o ensino-aprendizado ficaria totalmente por conta do educando, como ponto pacífico. Tomás, no entanto, vai questionar também isso, o que se verá mais adiante. A questão educativa no *De magistro* é algo fortemente debatido, tal como acontece também hoje.

Assim, as questões levantadas pela referida obra, encontram a sua atualidade, guardadas as diferenças das motivações e as preocupações de cada tempo. Essa problematização da educação no *De magistro* é uma porta de entrada importante para a reflexão deste capítulo sobre o educando como protagonista. É o que o presente trabalho tem em mente realizar com base nas afirmações de Tomás, que partilha da mesma visão, porém, dentro de uma perspectiva de equilíbrio.

Antes de análise da posição tomista, é importante observar, de acordo com Maurílio Camello (2000, p. 36) que o *De magistro* de Tomás tem como pano de fundo o *De magistro* de Santo Agostinho, o que aparece de modo mais claro no artigo I do texto de Tomás. Destaca-se o papel de quem aprende, tendo-se em grande conta a importância do indivíduo. Sua relação com o Mestre Divino interior é tão relevante, ficando a impressão que o ato de ensinar externo pelo ato humano chega a ser dispensável, uma vez que não se aprende por sinais, ou seja, através da palavra, mas pela verdade que se ensina interiormente. A posição de Agostinho fica bastante evidente nessa sua afirmação:

[...] Quando, pois, se trata das coisas que percebemos pela mente, isto é, através do intelecto e da razão, estamos falando ainda em coisas que vemos como presentes naquela luz interior da verdade, pela qual é iluminado e de que frui o homem interior; mas também neste caso quem nos ouve conhece o que eu digo por sua própria contemplação e não através de minhas palavras, desde que ele também veja por si a mesma coisa com os olhos interiores e simples. Por conseguinte, nem sequer a este, que vê coisas verdadeiras, ensino algo dizendo-lhe a verdade, porque aprende não por minhas palavras, mas pelas próprias coisas, que a ele interiormente revela Deus; por isso, interrogado sobre elas, sem mais, poderia responder. (AGOSTINHO, 1973, p. 352).

Tal afirmação não deixaria espaço para o papel do professor, bem como para qualquer causa externa que pudesse influir sobre o aprendiz. A posição de Tomás, por seu turno, não vai na mesma direção do mestre de Hipona. Essa iluminação interior de Agostinho, em Tomás ocorre de uma outra maneira, a saber, através do intelecto agente, a ser longamente estudado no presente capítulo. Para ele, deve-se admitir acima da alma intelectual humana um intelecto superior, que possibilita à alma a capacidade de entender, uma inteligência mais alta, que é Deus¹⁶. Deus, no entanto, não substitui o intelecto agente humano, mas lhe dá esse intelecto, com o poder de iluminar o sensível, fazendo aflorar o seu aspecto inteligível. Esta é a posição tomista com relação à teoria da iluminação. Enquanto pela teoria agostiniana Deus nos oferece o objeto inteligível já feito, para Tomás, Deus nos dá os meios para elaborar o objeto inteligível (VANNI ROVIGHI, 1986, p. 104-107). Essa mesma idéia se encontra presente em várias passagens do *De magistro*, porém, ela aparece de modo bem mais explícito no terceiro artigo em que o autor se pergunta se o homem pode ser ensinado por um anjo. Aí explica como o homem pode entender as coisas de acordo com sua estrutura psicológica com que foi dotado por Deus, de acordo com as palavras do autor: “[...] Deus é causa do conhecimento do homem do modo mais excelente, porque dotou a alma da luz intelectual.” (AQUINO, 2001, p. 51). O intelecto agente, que ilumina, é justamente o ponto central da presente reflexão, fazendo do educando a causa principal do conhecimento, de acordo com a própria afirmação do autor em estudo:

A ação deve ser mais atribuída à causa principal do que instrumental. Ora, o intelecto agente é a causa principal do conhecimento que se produz em nós, enquanto que o homem que ensina exteriormente é como que causa instrumental, que propõe ao intelecto agente instrumentos com os quais o próprio intelecto conduz ao conhecimento. (AQUINO, 2001, p. 39).

Uma afirmação como essa levou Cynthia Rosenberg à seguinte interpretação:

O italiano Tomás de Aquino, um dos maiores filósofos cristãos da Idade Média, causou impacto no mundo ocidental ao afirmar que o principal agente da educação não deveria ser o professor, e sim o aluno. Aquino defendia um modelo em que as pessoas seriam intelectualmente autônomas, capazes de conduzir sozinhas seus processos de descoberta e de aprendizado (ROSENBERG, 2000, p.114).

¹⁶ Para Tomás, alguns doutores católicos afirmaram com bastante probabilidade que é Deus que desempenha em nós a inteligência ativa, de acordo com São João: “Ele era a luz que ilumina todo homem que vem a este mundo”, mas acrescenta que não é crível que na alma não haja um princípio imediato e suficiente de suas próprias operações (SERTILLANGES, 1951, p. 275).

A observação da autora, apesar de soar um pouco exagerada, já que Tomás articula esse processo de aprendizagem com o papel do professor, detecta de antemão uma concepção educativa protagonista do autor, representada pelo intelecto agente.

Antes, porém, de tratar desse intelecto é convém entender a noção de causa em Tomás. Para ele, “[...] uma causa é o que necessariamente é seguida de um efeito.” (AQUINO, 2005, v. 4, I seção da II parte, q. 75, a. 1, 2). Aristóteles não enumera entre as suas quatro causas a causa eficiente, mas a “causa motora”, por conceber substâncias eternas. A idéia de causa eficiente é tomada de Avicena, em sentido de criação por influência religiosa, o que também abre caminho para o pensamento cristão. Para Tomás, a noção de causa em Deus é uma idéia de criação do nada, enquanto que os seres finitos são causa em sentido de transmutação, transformação, supondo a existência anterior do ser (GILSON, 1962, p. 88-92). Uma definição de causa principal e causa instrumental, que pertencem à causa eficiente, é assim formulada: “Causa principal é aquela que age em virtude própria e comensura a si o efeito. Causa instrumental é aquela que age em virtude da causa principal e lhe comensura o efeito.” (DI NAPOLI, 1966, p. 522). Assim, por exemplo, o marceneiro é a causa principal de um móvel, enquanto que a serra é a causa instrumental.

A importância do intelecto agente, segundo nos faz ver o autor, exige um exame bastante acurado a respeito. Para tanto é necessária uma retrospectiva histórica para a sua compreensão, que vai de Aristóteles, passando por vários autores, com suas mais variadas e polêmicas interpretações, até a posição de Tomás.

3.1.1 *As concepções no decorrer da história*

Aristóteles, em sua obra *De anima* menciona o intelecto agente. Os autores seguidores de Aristóteles procuraram cada qual entender de maneira fiel o pensamento do filósofo quanto a esse tema. Em primeiro lugar, há que lembrar nessa questão alguns autores como Alexandre de Afrodísia (III séc. d.C.), que identificou o intelecto ativo com uma substância separada, sendo o próprio Deus, o qual ilumina o intelecto passivo, que provém da combinação de elementos do corpo humano sendo, portanto, mortal. Temístio (IV séc. d. C.), por sua vez, diz que o intelecto ativo é parte da alma humana, mas não se sabe bem se ele considera que há um intelecto ativo para cada homem ou um só para todos (VANNI ROVIGHI, 1986, p. 84-85). Os filósofos árabes, no entanto, foram os que mais claramente trataram do tema dando-lhe um

grande enfoque. Al-Kindi enumera a existência de quatro intelectos, sendo que o primeiro se encontra em ato, o segundo, por sua vez, está em potência na alma, o terceiro é aquele que na alma passa da potência para a realidade efetiva. O quarto chamado demonstrativo, Aristóteles o assimila aos sentidos, já que estes estão próximos da verdade e em comunicação com ela. Os três primeiros correspondem respectivamente ao *nous poieticós*, ao *nous ylikós* e ao *nous epiktetós* de Alexandre de Afrodisia. O quarto é a alma sensitiva. Al-Kindi atribui a iniciativa do processo de conhecimento humano como proveniente diretamente do intelecto de Deus. A alma, que é inteligente em potência, passa a ser efetivamente inteligente pela ação do Intelecto primeiro, quando dirige o seu olhar para ele. No autor, aparece de modo implícito a separação entre o Intelecto ativo, o Intelecto divino e os demais que são próprios do homem (ABBAGNANO, 1984, p. 156-157).

Um outro autor é Al Farabi. A causa do conhecimento humano é o Intelecto agente. A alma humana possui o intelecto em potência, que pela ação do intelecto ativo se transforma em intelecto em ato, conhecendo as formas inteligíveis das coisas, que se identificam com ele. A construção dessas formas, dirigindo-se a noções mais gerais e mais elevadas é obra do intelecto adquirido. Assim, o intelecto adquirido é a forma do intelecto em ato, que, por sua vez, é forma do intelecto em potência. Todo o mecanismo do conhecimento é assim dependente da ação do Intelecto agente. Através disso, Al Farabi liga a mais alta qualidade que o homem pode alcançar a sapiência e a profecia. Quando o Intelecto agente consegue conduzir o intelecto potencial de um homem ao seu grau mais alto, que é o intelecto adquirido, este homem torna-se um sábio-filósofo. Quando o Intelecto agente atua sobre as faculdades representativas de um homem, este pode transformar-se num profeta, num iluminado, num vidente e esperar ser chefe numa cidade ideal, podendo dirigir a todos e não sendo dirigido por ninguém. Al Farabi considera assim o Intelecto agente um dom da iluminação divina. O Intelecto agente nasce da reflexão do Ser necessário (ABBAGNANO, 1984, p. 159-160).

Tal concepção deixa entrever a existência de um Intelecto agente separado do ser humano, atuando de fora sobre ele, chegando a ser entendido como algo divino. Há aqui certa semelhança com a teoria da iluminação agostiniana.

Avicena é outro importante filósofo árabe que trata do mecanismo do conhecimento humano de modo parecido com o esquema de Al Farabi. Em sua concepção, o que distingue os homens dos animais irracionais é o poder de conhecer as formas inteligíveis. Tal poder é a alma racional que também pode ser chamada intelecto material, que é o mesmo que intelecto em potência ou intelecto possível. As formas inteligíveis formam a alma de três maneiras

possíveis. Primeiramente, através da infusão divina, sem qualquer ensinamento ou aquisição de origem sensível: o conhecimento dos primeiros princípios. Em segundo lugar, através do raciocínio discursivo e do pensamento demonstrativo. Desta maneira, a alma conhece as espécies inteligíveis, objeto da consideração lógica. Em terceiro lugar, através dos sentidos, com ajuda de uma capacidade natural e inata. Pelas espécies inteligíveis vindas à alma, o intelecto em potência transforma-se no intelecto em ato idêntico às próprias espécies (ABBAGNANO, 1984, p. 166).

A inteligência em potência ocorre nas crianças privadas de toda forma ou espécie inteligível. Depois, sem ajuda de qualquer ciência ou meditação vem o conhecimento dos primeiros princípios, verdades imediatamente evidentes. Eles vêm pela infusão divina. Com o conhecimento dos primeiros princípios o intelecto está em ato. Vem daí a atividade discursiva do intelecto, que se dá por composição ou divisão, por análise e síntese. Este exercício é determinado pelos primeiros princípios. As outras formas inteligíveis ou conhecimentos racionais vêm pela abstração da experiência sensível. A abstração e atividade discursiva são os meios fundamentais pelos quais a alma humana adquire e enriquece os seus conhecimentos racionais e constituem o intelecto adquirido. Há o caso excepcional de certos homens em que a vigília prolongada e uma união íntima com o Intelecto universal, o Intelecto em ato em Deus, dão ao poder da razão uma tal disposição de prescindir de qualquer raciocínio discursivo ou do auxílio da reflexão para conhecer e aumentar a ciência. A isso se chama santidade, o que é apenas concedido aos profetas e apóstolos, nos quais se encontra a salvação. No entanto, trata-se de uma exceção: para os outros homens a relação imediata com a emanção ou com o ser de que provém é limitada e também não constante pelo impedimento do corpo. Mas disso ele extrai uma prova de que a alma é imortal: quando esta estiver separada do corpo, a continuidade que une a alma ao Ser que a aperfeiçoa e do qual depende, não será suprimida. Assim a alma depois da morte permanece sempre imortal, na dependência da substância superior, o Intelecto universal (ABBAGNANO, 1984, p. 166-167).

Avempace é outro filósofo árabe que trata do intelecto em ato. E sua obra *Regime do Solitário* o homem pode chegar a identificar-se com ele, através do desabrochar sucessivo de suas faculdades. Considerava o homem isolado da sociedade, livre de seus vícios, porém, participando de suas virtudes. A meta final do solitário é conseguir alcançar as formas inteligíveis, a verdade especulativa e as ações para este objetivo estão no domínio do intelecto. O objetivo é atingido, quando o homem consegue ser intelecto adquirido ou emanado, que consiste na consideração das formas inteligíveis em si separadas da matéria. O intelecto adquirido é o único que consegue pensar a si mesmo, alcançando assim o seu termo

mais alto, que é a união com o intelecto em ato, o intelecto separado de Deus. Em Avempace, a questão aristotélica do intelecto passa a ser um caminho de elevação e purificação, fazendo do problema de especulação lógica e metafísica um problema religioso (ABBAGNANO, 1984, p. 171).

Abubekr foi outro filósofo árabe que tratou do problema de encontrar o caminho pelo qual o homem possa unir-se ao intelecto universal, no seu romance *O vivente, filho do vigilante*. Aí nasce o protagonista sem pai nem mãe numa ilha do Equador. Os diversos períodos de sua idade estão ligados aos progressos sucessivos de seu conhecimento. A partir do conhecimento sensível, o protagonista vai aos poucos se dando conta da unidade dos vários seres e a conceber as formas inteligíveis, sendo a primeira a da espécie. O verdadeiro responsável pelo conhecimento humano é o intelecto universal, última emanção do Ser supremo, sendo o intelecto humano ou potencial dominado e guiado por Aquele (ABBAGNANO, 1984, p. 172-173).

Averrois é o mais célebre dos filósofos árabes comentadores de Aristóteles, para ele a expressão máxima do pensamento humano. No tocante ao intelecto, Averrois se distingue de Al-Kindi e Abubekr. Para estes filósofos, já aqui expostos, o Intelecto agente é a última emanção divina, uma substância separada de toda matéria e da própria alma humana, fazendo parte do número das substâncias divinas. O intelecto potencial ou material (hílico) é para eles o intelecto propriamente humano, a parte racional da alma humana e que passa a ato pela ação do primeiro, tornando-se intelecto em ato. Este, aperfeiçoando-se pelo raciocínio do raciocínio discursivo, transforma-se em intelecto adquirido. A esta visão Averrois traz uma modificação substancial, ou seja, o intelecto material ou hílico não é a alma humana. Este intelecto adquirido, segundo ele, é uno em todos os homens e separado da alma humana. Porém, pode ter a participação da alma humana em sua multiplicidade e mutabilidade, podendo essa participação ter a forma de um *hábito*, de uma *disposição*, ou de uma *preparação*, constituindo a perfeição da própria alma. Assim, o intelecto especulativo, por um lado, pode ser considerado como único e, de outra parte, como múltiplo, como eterno ou como gerador corruptível. Em si é único e eterno, mas como disposição de preparação da alma é múltiplo e submetido ao nascimento e à morte (ABBAGNANO, 1984, p. 172-173).

Além da concepção do Intelecto agente separado presente em outros filósofos árabes, Averrois apresenta mais um outro intelecto separado e uno em todos os homens, que é o intelecto adquirido. Nota-se que a visão do intelecto separado em Averrois torna-se ainda mais complexa e problemática, o que em Tomás, na interpretação que faz de Aristóteles,

receberá uma solução bem mais simples, a ser tratada mais adiante. Antes disso, sobre o Intelecto agente tem a palavra a filosofia judaica em seu representante Maimônidas.

Maimônidas, na questão antropológica, em que trata do Intelecto agente, procura salvar a liberdade criadora de Deus, bem como a liberdade humana. A filosofia árabe atribuía ao Intelecto agente, separado e divino, a total iniciativa do conhecimento humano. Mesmo reproduzindo em seus pontos fundamentais a doutrina de Avicena sobre o intelecto, modificava-a, reservando ao homem e ao seu esforço de aperfeiçoamento a verdadeira iniciativa do conhecimento. A alma racional é o *intelecto hílico*, material e potencial, que se encontra no corpo, assim como as almas das esferas celestes estão nos corpos dessas esferas. Pelo Intelecto agente, que é único e separado de todos os corpos, esse intelecto passa ao ato e conduz a alma ao conhecimento verdadeiro que é próprio das formas inteligíveis. Aqui, porém, ele acrescenta uma novidade: para passar a ato o intelecto, o intelecto hílico tem necessidade de encontrar uma matéria preparada para receber suas expansão. A influência do Intelecto agente dependerá da disposição da alma, podendo assim passar ou não a ato. A iniciativa de conhecer é retirada por Maimônidas do Intelecto agente e restituída ao homem. De acordo com o grau de preparação de sua alma racional, recebe o homem mais ou menos a ação do Intelecto agente. A maior parte dos homens recebe do Intelecto agente somente a luz suficiente para alcançar a perfeição individual. Outros, ao contrário, recebem uma ação mais abundante que os encoraja a criar obras e comunicar a outros homens a sua iluminação. O sábio que se dedica à especulação é o que recebe emanção do Intelecto agente na alma racional. O profeta, além de recebê-la na alma racional a recebe também na capacidade imaginativa. A profecia é a mais elevada perfeição no homem (ABBAGNANO, 1984, p. 195-196).

O autor defende assim a atividade humana no conhecimento, assim como a liberdade humana no domínio da ação, sem que se negue por parte da providência divina, que se estende a todo futuro, a determinação das ações humanas que irão ocorrer. Predeterminação divina e liberdade humana são para ele conciliáveis, sem que se explique a forma como o são. Da doutrina do intelecto, Maimônidas deriva a da imortalidade, que, no entanto, não é para todos, mas aos eleitos, se bem que não se trate de uma imortalidade singular, já que a singularidade se encontra nos corpos. Nas almas separadas a distinção entre os indivíduos desaparece, ficando apenas o puro intelecto. A imortalidade do homem é sua participação na eternidade do Intelecto agente. Ele não é imortal como homem, mas apenas como parte desse Intelecto agente, sendo que a medida de sua imortalidade está na medida da participação nesse intelecto, à medida de sua elevação espiritual (ABBAGNANO, 1984, p. 196-197).

3.1.2 O intelecto agente em Tomás de Aquino e na tradição tomista

Uma análise de todas essas posições, bem como a posição de Tomás a respeito da teoria da iluminação, mediada pelo intelecto agente, leva a importantes conclusões. Em primeiro lugar, o autor entende que esse ensino, esse conhecimento interior se dá em virtude desse intelecto. Deus não dá internamente à pessoa o conteúdo do saber, mas o recurso de tal intelecto para que se chegue a ele, deixando já entender que o ser humano tem uma função ativa no conhecimento, não sendo apenas um receptáculo do que Deus lhe comunica.

Essa posição difere ainda daquela interpretação extremada da iluminação divina de Malebranche, o ocasionalismo, em que o ser humano é apenas uma ocasião para Deus realizar nele o conhecimento, (DI NAPOLI, 1966, p. 516), subtraindo ao homem a capacidade de conhecer.

De outra parte, Tomás vai se posicionar contra os que afirmam a existência de um mesmo intelecto agente para todos os homens e separado destes, chegando a ser considerado como o próprio Deus. Sua oposição é veemente ao se contrapor ao averroísmo latino, cujo principal representante é Siger de Brabante, seguidor fiel de Averrois. Para tanto, escreve em 1270 o opúsculo *A Unidade do Intelecto contra os Averroístas*, defendendo um intelecto para cada pessoa.

O autor justifica essa posição de dois modos. O primeiro refutando a idéia de um único intelecto por seus próprios argumentos, a partir de um argumento teológico, embora não seja essa a abordagem mais importante da refutação. Diz ele:

Se, de fato, se subtraísse aos homens, a diversidade do intelecto, a única de todas as partes da alma que se vê bem ser incorruptível e imortal, após a morte nada restaria das almas dos homens exceto a substância única do intelecto; e desta feita se suprimiria a retribuição das recompensas e das penas e a respectiva diversidade. Iremos mostrar outrossim que a posição referida não contraria menos os princípios da filosofia do que os ensinamentos da fé. (AQUINO, 1999a, p. 47).

Outro modo de refutar é de acordo com o próprio texto de Aristóteles. Aí aparece um intelecto agente para cada pessoa, quando este afirma “[...] que o intelecto é a potência da alma que é ato de um corpo.” (AQUINO, 1999a, p. 57).

Enquanto os autores expropriam o homem de seu intelecto, deslocando-o para fora do ser humano e identificando-o com Deus, Tomás o devolve ao homem, afirmando a sua autonomia na ordem do conhecimento, chegando dessa forma a uma concepção

personalizante do ser humano. Deus não dá ao homem o conhecimento direto das coisas, mas na sua criação o homem é provido dos recursos psicológicos para conhecer. Ele é estruturado de maneira que possa conhecer as coisas. Isso pode ser muito bem entendido, levando-se em conta o que Tomás estabelece no primeiro artigo do *De magistro*. Diz ele:

Toda a certeza do conhecimento origina-se dos princípios: e, de fato, as conclusões só são conhecidas com certeza quando remetem aos princípios. Daí decorre o fato de que qualquer coisa que é conhecida com certeza dependa da luz interior da razão posta em nós por Deus [...] (AQUINO, 2001, p. 37).

Essa luz interior que faculta ao homem o conhecimento é o intelecto agente com o intelecto possível que completa a operação cognoscitiva. Para o autor, ele é a causa principal do conhecimento (AQUINO, 2001, p. 39). A abstração da essência das coisas exige um processo de atividade pessoal (MAYER-FITZPATRICK, (1935, p. 152). A partir dessa concepção, critica outros autores, como Avicena, por exemplo, que pouco difere de Platão, para quem as formas inteligíveis são substâncias separadas, cujo conhecimento passa para o nosso espírito (MAYER-FITZPATRICK, 1935, p. 154). A crítica a Avicena acaba também tendo um endereço certo a todos os que defendem um intelecto agente separado.

A concepção do autor é importante para a educação, na questão da aprendizagem. Assim como Deus não dá ao homem, na ordem natural, o conhecimento direto das coisas, também o homem não infunde em outro homem esse mesmo conhecimento direto. Como ele se processa então? As próprias palavras de Tomás esclarecem essa questão, quando afirma:

O professor infunde o conhecimento no aluno não no sentido – numérico – de que o mesmo conhecimento que está no mestre passe para o aluno, mas por que neste, pelo ensino, se produz passando da potência para ato um conhecimento semelhante ao que está no mestre. (AQUINO, 2001, p. 35).

A afirmação de Tomás exclui o mal-entendido de considerar o educando como um simples depósito de conhecimentos, objeto de uma “educação bancária”. Trata-se, no entanto, de um conhecimento que se dá por um processo de passagem da potência para o ato em que o educando e educador dele participam, cada qual à sua maneira. Tal processo será visto mais adiante, cabendo agora um estudo sobre o intelecto agente na perspectiva do autor.

No decorrer desta reflexão verificou-se que Tomás nega a existência de um único intelecto e também se distancia da concepção agostiniana da iluminação divina e seus seguidores mais radicais como Malebranche, por exemplo. Distancia-se ainda do racionalismo e do empirismo. Para ele, na esteira de Aristóteles, existe o conhecimento sensível e o

inteligível, que se completam e se articulam. Nesse sentido, é significativa a observação de Hugon:

Aqueles, enfim, para os quais o homem não é somente um corpo, nem somente uma alma, mas um composto substancial dos dois, ensinam que a causa total das nossas idéias não são nem os sentidos exclusivamente só, mas os sentidos e o espírito: os sentidos como instrumento, o espírito como fator principal. Temos aqui o sistema aristotélico e o sistema tomista que a nossa tese resume. (HUGON, 1998, p. 164).

Esse é o pressuposto para a compreensão do intelecto em Tomás. É entre o conhecimento sensível e o conhecimento inteligível que vai ocorrer a ação dessa faculdade da alma, como ponte entre esses dois tipos de conhecimento. É oportuno aqui o princípio aristotélico que “nada está no intelecto sem que tenha passado pelos sentidos”.

Enfim, o que é o intelecto agente e qual a sua função? É oportuna aqui a explicação do próprio autor:

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. (AQUINO, 2002, v. 2, parte I, q. 79, a. 3).

De acordo com esta e outras explicações, para Tomás o intelecto agente é uma faculdade da alma, assim como o intelecto possível. Ele é responsável por fazer surgir o conhecimento inteligível a partir do conhecimento sensível.

Isso se dá num processo. Em primeiro lugar, existem as imagens. O pensamento humano tem uma tendência se servir de imagens, embora trabalhe com idéias. Sempre que tentamos compreender alguma coisa procuramos formar em nós imagens como exemplos e quando queremos que os outros entendam as nossas concepções, oferecemo-lhes exemplos pelos quais podem formar imagens para melhor compreender o que se explica (HUGON, 1998, p. 164). Porém, o que é material é de ordem inferior e não pode, portanto, agir sobre o intelecto, não sendo proporcionado à imaterialidade da inteligência. Para tanto, passa por uma transformação, adequando-se ao conhecimento ou inteligível em ato para ser conhecido (MATOS, 1959, p. 15). O inteligível em si não existe, sendo necessário arrancá-lo das coisas (SERTILLANGES, 1951, p. 57). O intelecto agente atua espiritualmente sobre os fantasmas.

Estes fantasmas, que são inteligíveis em potência, iluminados pela luz do intelecto agente, tornam-se inteligíveis em ato, perdendo a sua materialidade, sendo capazes de determinar o intelecto possível (MATOS, 1959, p. 17). O fantasma é assim fonte de onde o intelecto agente deve retirar o conteúdo de seu objeto (MATOS, 1959, p. 29). O papel deste intelecto é atuar sobre o particular em forma de imagem. Ele atua sobre a imagem que representa o particular, despoja essa imagem de sua singularidade, de todos os seus caracteres individuais e dela extrai o elemento comum, o universal. Desentranha o elemento inteligível que se encontrava virtualmente no sensível, transformando assim o concreto em abstrato, o particular em universal. Capta-se, dessa maneira, a essência das coisas, o objeto do intelecto, o universal, assim como o dos sentidos é o particular. A realidade se encontra no sujeito cognoscente a modo de representação, como espécie que pode ser sensível ou inteligível. A espécie sensível é transformada em espécie inteligível pelo intelecto agente, que realiza o trabalho de abstração. Essa espécie abstraída, por sua vez, é recebida pelo intelecto possível, última etapa do processo. O intelecto possível entende o que lhe é passado pelo intelecto agente, finalizando-se assim o processo cognoscitivo. Di Napoli(1966, p. 66-68) explica mais detalhadamente este processo de abstração nos seus diversos estados. O ponto de partida do conhecimento intelectual ocorre a partir da espécie que se encontra no conhecimento sensitivo. Dá-se aí a espécie impressa¹⁷ pelos objetos nos sentidos externos e a espécie expressa (fantasmas) nos sentidos internos¹⁸, Os sentidos externos recebem a impressão das coisas na forma de imagem. O processo do conhecimento se completa agora com as espécies inteligíveis. Por elas são responsáveis o intelecto agente e o intelecto possível.

O intelecto agente é considerado intelecto não porque entende, mas porque torna inteligível o objeto pela espécie. É intelecto não de modo próprio, mas analógico em relação ao intelecto inteligente. Este último é chamado por Aristóteles, Tomás e comumente pelos escolásticos de intelecto possível (passivo, paciente, potencial). Ele é “possível” não porque não existe, mas porque para conhecer deve ser atuado pela espécie, que nele se imprime, ou porque pode se tornar todas as coisas (DI NAPOLI, 1966, p. 68-69). O intelecto agente age no sentido de tornar o objeto inteligível em ato, enquanto que o intelecto possível age entendendo o objeto, que é inteligível em ato. O intelecto se ocupa do inteligível em potência no sentido

¹⁷ Ocorre a espécie impressa, tal como uma máquina fotográfica recebe a impressão do objeto no momento do disparo da máquina. Essa imagem fica retida no negativo. Revelada, ela se torna expressa. O mesmo ocorre no ser humano ou nos animais que têm a mesma estrutura cognoscitiva. Na visão, ela entra, se imprime e se exprime também quase simultaneamente. Porém, é possível conservá-la depois que o objeto desaparece diante da visão, podendo ser evocada depois.

¹⁸ Os sentidos internos são: a consciência sensível, a fantasia, ou imaginação, a memória sensitiva e a memória imaginativa (DI NAPOLI, 1966, p. 33)

de transformá-lo em ato, enquanto que o intelecto possível tem como objeto o inteligível já em ato (AQUINO, 1949, q. 15, a. 2). O intelecto agente tem esse nome por possuir, em termos analógicos, um caráter de causalidade, sendo uma faculdade que faz o intelecto conhecer ao preparar proximamente o conhecimento (CAROSI, 1963, p. 319). O intelecto agente não é inteligente, mas inteligibilizante, construindo o inteligível (DI NAPOLI, 1966, p. 73). Assim o entendimento agente na verdade não conhece, mas é intermediário entre o conhecimento sensível e o inteligível (CHÁVARRI, 1994, p. 128), como também a alma humana se encontra na fronteira do corporal e do incorporeal (CHENU, 1963, p. 174). Segundo Di Napoli (1966, p. 71-72), ele tem algumas funções, que merecem ser aqui apresentadas: 1) *abstrair a espécie universal*, no sentido que ele produz a universalidade da espécie, não a encontrando pronta; 2) *iluminar o fantasma*, já que esse é algo obscuro. Daí, costuma ser chamado *luz da razão*: a luz não vê, mas por ela vemos. Da mesma forma, o intelecto agente não entende, mas por ele o intelecto possível conhece; 3) *tornar as coisas inteligíveis em ato*: as coisas materiais são sensíveis em ato, enquanto existe a igualdade entre a materialidade delas e a materialidade do órgão pelo qual os sentidos agem, nada faltando para que possam ser conhecidas pelos sentidos. Com relação ao intelecto, que é uma faculdade espiritual, não existe esta igualdade e não está em ato como inteligível, mas apenas em termos remotos ou em potência. Portanto, deve se tornar inteligível em ato e assim ser entendida pelo intelecto possível; 4) *confortar o intelecto possível*, no sentido de determiná-lo para que possa conhecer.

O conhecimento inteligível tem início no intelecto agente e seu termo no intelecto possível, formando um conjunto: a espécie impressa é produzida pelo intelecto agente e a espécie expressa pelo intelecto possível. Metaforicamente falando, a espécie impressa é como o sêmen que fecunda o intelecto possível, que por sua vez gera a espécie expressa como prole (DI NAPOLI, 1966, p. 78-79). O intelecto receptivo “é a página inicialmente em branco, em que o intelecto agente escreve.” (KENNY, 1981, p. 133).

Para que se possa conhecer o concreto, a inteligência retorna aos fantasmas, realizando o movimento inverso, podendo assim atualizar os seus conceitos e, de certa maneira, revesti-los do concreto (MATOS, 1959, p. 30). Prova disso é que o pensamento abstrato resolve problemas concretos, reconhecendo sua afinidade essencial com o concreto (SERTILLANGES, 1951, p. 38). Por fim, cabe também afirmar que para Tomás o intelecto agente goza de mais dignidade do que o intelecto receptivo ou possível (ANDRADE, 1994, p. 131).

Para o autor, ele tem o poder “de fazer todas as coisas” (AQUINO, 1999b, p. 165). Com base nessa visão do processo cognitivo humano, a conclusão é que temos parte ativa em nosso conhecimento por causa do intelecto agente, tal como afirma também Cresson (1947, p. 43), dando alguns exemplos dessa atividade, como a capacidade de conhecimentos superiores, a posse de verdades perenes teóricas e práticas, o resgate de definições de certos tipos, de certas essências, a capacidade de refletir sobre elas à luz dos axiomas. Nesse mesmo sentido, o nosso conhecimento “[...] penetra na estrutura das coisas, compreende sua natureza, suas razões de ser, seus princípios e causas; estabelece relações abstratas, aspectos universais, valores éticos e estéticos, leis naturais, etc.” (PONFERRADA, 1985, p. 141). Ou ainda: “[...] o conhecimento preexiste no educando como potência não puramente passiva, mas ativa, senão o homem não poderia adquirir conhecimentos por si mesmo.” (AQUINO, 2001, p. 31).

São também oportunas algumas comparações para melhores esclarecimentos, principalmente no sentido de explorar essa parte ativa do nosso intelecto, o intelecto agente. Este pode ser equiparado a um tradutor. Quem não conhece uma língua estrangeira necessita de uma sua tradução para que possa entendê-la. Como o objeto do intelecto é o inteligível, não pode conhecer diretamente o sensível. É preciso traduzir o particular para o universal. Quem o faz é o intelecto agente para que o intelecto possível possa entendê-lo. Há ainda uma comparação ainda mais sugestiva. É o caso da nutrição. O alimento é ingerido, mas para que seja absorvido pelo organismo humano ou animal deve ser transformado em sangue pelo próprio organismo. Os nutrientes estão ali, mas em forma diferente. Assim, o sensível precisa se transformar em inteligível pelo intelecto agente para que possa ser absorvido e entendido pelo intelecto possível, que dele se nutre em termos de conhecimento.

Embora não seja de grande importância, há um ponto que merece ser considerado. Na concepção de Tomás, o intelecto agente e o intelecto possível são duas faculdades distintas da alma, assim como para Aristóteles e Santo Alberto Magno. No entanto, muitos escotistas e suarezianos consideram que há apenas uma distinção de razão (DI NAPOLI, 1966, p. 73-74). Kenny (1981, p. 133), no entanto, deixa entender que também em Tomás se pode falar de dois poderes de uma mesma faculdade. Seja como for, poderia haver duas funções de uma mesma faculdade. A presente reflexão, numa perspectiva mais holística não vê dificuldades em considerar os dois intelectos como duas funções, sem negar a possibilidade da posição tomista. Se a alma que é espiritual pode ter duas faculdades, uma mesma faculdade que também é espiritual pode ter duas funções, assim como duas pernas servem tanto para sustentar um corpo, como para andar, correr e outras atividades. Além do mais, hodiernamente convém empregar outros termos em lugar de “intelecto agente”, exceto ao se

tratar de uma reprodução fiel das palavras de filósofos em estudo, como é o caso dessa pesquisa. Van Steenberghen (1990, p. 166), por exemplo, propõe a omissão dessa expressão no linguajar atual, entre outras propostas de atualização dos conceitos tomistas. Em suma, duas funções caberiam bem, tal como o organismo animal que tem a dupla função de produzir sangue e nutrir-se dele.

3.1.3 Conseqüências para a educação

É importante assinalar que a expressão *intelecto agente* indica, como o próprio nome diz, um papel ativo. Ele é ativo, transformador e produtor do saber. Juntamente com o *intelecto possível* constitui a *intelecção humana*, o que distingue o ser humano de outros animais e que faz dele um ser educável. A mente humana tem uma enorme capacidade diante da realidade, podendo transformá-la. Haja vista tantas descobertas cada vez mais sofisticadas e que ocorrem num ritmo bastante acelerado, descobertas que não se podiam imaginar num passado não muito distante.

Nessa trilha, faz sentido falar daquele importante aspecto do aprendizado por descoberta do que fala Tomás. Esse aprendizado encontra uma grande ressonância nos dias de hoje. Ele se situa no âmbito da pesquisa, enquanto que o trabalho do mestre se enquadra na linha do ensino. Esses dois importantes pólos da pesquisa e do ensino constituem o mundo do saber. Mais: o primeiro diz respeito à produção do conhecimento e o segundo à sua comunicação. Os dois aspectos são necessários e complementares, tal como ocorre na ordem de outros bens, onde existe produção e consumo.

A produção do saber proveniente da descoberta proporcionada pela pesquisa, seja na empiricidade ou reflexão, ocorre porque o pesquisador se apóia em grande parte no que se produziu e se transmitiu, seja pelo ensino ou por outros meios de comunicação da cultura. Nesse sentido, pesquisa e ensino vão se estendendo alternadamente e assim avançando para novas posições.

A aprendizagem por descoberta possui atualmente uma outra importância. Entende que a escola até a universidade é um local onde o aluno vai receber os ensinamentos, vai se apropriar do patrimônio cultural, que vem sendo transmitido de gerações a gerações. Após esse período, inicia-se propriamente o momento da pesquisa. Aí o aluno deve apresentar os resultados de suas investigações. Ainda que na prática isso não ocorra, não se concebe que um

aluno esteja nesse estágio somente para receber conhecimentos. Deve ele produzi-los, contribuindo para o patrimônio do saber. O contrário disso é visto como sinal de imaturidade, de infantilismo.

De outro lado, quando um estudante que está percorrendo os estágios escolares inferiores começa a realizar certas descobertas, o seu conceito passa a se elevar, ainda que a situação de estudante de seu nível não exija tal procedimento. No entanto, poderá ser visto como um aluno prodígio em proporções inversas àquele que pouco produziu nos estágios avançados dos estudos.

O conhecimento por descoberta merece ainda outras considerações. Uma delas é que goza de uma primazia sobre o restante. Daí, a relevância e a importância da pesquisa, condição para o progresso cultural da humanidade e não somente em termos de conteúdo, mas também como método. Trata-se de saber como saber, ou o conhecido método do aprender a aprender. Essa atitude revela um caráter ativo do educando, uma posição de protagonista, uma atitude de iniciativa. Demonstra interesse pela investigação, esforço pela descoberta no trabalho de resolver problemas.

Esse espírito de iniciativa traz consigo um sentido de maturidade e maior independência e se articula muito bem com o conceito de autonomia, bem trabalhado por Piaget (1994, p. 244-302) e bastante difundido hoje. Há uma excelência na autonomia, que faz de alguém um indivíduo empreendedor e mais sujeito, de acordo com a velha máxima: “não sou conduzido, conduzo”. O indivíduo torna-se um grande colaborador do patrimônio do saber, não simplesmente por preservá-lo, mas por nele acrescentar sempre algo.

Merecedora ou não de críticas por certas posições, a Escola Nova deve ser oportunamente lembrada aqui. Na opinião do presente trabalho, ela deixou contribuições em favor do educando, podendo-se considerar que a principal delas foi colocar o aprendiz no centro das atenções, quando então o professor ocupava esse lugar. Em decorrência disso, passa a ter importância, por exemplo, o interesse, a espontaneidade, a atitude não-diretiva do mestre, a qualidade em lugar da quantidade, a filosofia da experimentação com os conhecimentos de biologia e psicologia em vista do educando, a pedagogia dos pequenos grupos de alunos no estudo e a função do professor agora como aquele que estimula e orienta a aprendizagem (NOGUEIRA, 1986, p. 30)¹⁹. É verdade que certas posições radicais, nesse sentido, estão sendo revisadas e, de fato, merecem ser. Mas isso não tira o mérito desses

¹⁹ A aprendizagem que tem o aluno como centro, não tem sido apenas uma concepção educativa, mas são relatados casos concretos, nesse sentido. Henrique Justo (1988, p. 75-85) narra uma experiência realizada por ele em nível universitário, tendo, na sua opinião, um resultado muito positivo.

novos elementos introduzidos no âmbito educativo. Eles devem ser articulados com outros elementos, já que a educação não é puramente auto-educação. Ela se faz com os demais seres humanos. Segundo Siqueira (1948, p. 20)²⁰, a educação ocorre na interação social em que os membros da sociedade se educam uns aos outros. Isso num plano mais geral. Mas não só. A sociedade produz também conhecimentos científicos de que cada geração se beneficia. É o que será visto no próximo item, em que entra o também importante papel do professor.

3.2 O ensino exterior como causa instrumental do conhecimento

Se Tomás tem em conta, o ensino interior, pela mediação do intelecto agente responsável pelo papel principal e protagonista do educando, de outra parte, inclui o papel do mestre como causa instrumental do ensino. Entra aqui a causalidade externa, ainda que num papel coadjuvante de causa instrumental. É aqui que a posição tomista encontra seu ponto de equilíbrio, de acordo com suas próprias palavras:

Se bem que o intelecto agente seja, em relação ao conhecimento, causa mais importante do que o homem que ensina, não preexiste nele o conhecimento completo como no professor e, portanto, o argumento não procede. (AQUINO, 2001, p. 42).

Não se entenda essa afirmação uma negação da prioridade do educando no aprendizado pelo intelecto agente. A crítica vai contra uma postura radical que exclui a figura do mestre. O autor rejeita um radicalismo, um exclusivismo do educando no processo educativo. Defende uma postura equilibrada incluindo professor e aluno.

Há ainda uma outra afirmação do autor, que corrobora essa mesma posição, agora, em termos de aprendizagem heurística. Diz ele:

Se bem que o modo de aquisição do conhecimento por descoberta seja mais perfeito por parte de quem recebe o conhecimento, pois manifesta uma maior habilidade em conhecer, no entanto, por parte de quem causa o conhecimento, é mais perfeito o que se adquire pelo ensino porque o professor, que explicitamente conhece todo o conteúdo, pode conduzir ao conhecimento de modo mais expedito do que o caminho daquele que por si mesmo se conduz ao conhecimento a partir dos princípios gerais. (AQUINO, 2001, p. 42).

²⁰ Apesar de uma publicação nesse ano, o autor já insere em seu trabalho um elemento significativo que é a educação ocorrendo na interação social, ou seja, num sentido mais amplo.

A afirmação torna a insistir na importância do mestre, sem novamente desmerecer o aprendizado por descoberta. Em termos hodiernos, o método de aprendizagem por experiência e erro pessoal faz com que o aprendiz se torne mais hábil, porém o método de instrução formal é mais fácil e expedito, porque já conhece a matéria e suas dificuldades peculiares (MAYER-FITZPATRICK, (1935, p. 29). Além do mais, quem aprende por si mesmo, está sujeito a erros e dúvidas (MONDIN, 1998, p. 32). Com relação ao ensino do mestre, no entanto, deve-se prestar atenção como deve ser entendido. Ele não ocorre como se o professor depositasse e armazenasse conhecimentos no aluno, já que a educação não é uma imposição de fora (FONTOURA, 1973, p. 163-164), mas na visão tomista da passagem da potência para o ato. É preciso, no entanto, que um ser em ato ajude o aluno a fazer essa passagem. Este ser em ato é o professor, já que ele conhece o conteúdo a ser ensinado²¹.

Tomás esclarece essa passagem em que o aprendiz tem uma importância fundamental nesse processo, gozando de tal respeito que a descrição do autor chega a se assemelhar àquela pedagogia de não-diretividade no ensino, quando afirma:

Por aqui se vê claramente como a ciência num aluno pode ser a mesma da de quem ensina. É a mesma naquilo que se sabe, mas não quanto às espécies inteligíveis pelas quais cada um deles pensa; é de fato aqui que a ciência se individualiza em mim e em ti. Não é preciso que a ciência que existe no aluno seja causada pela ciência que o mestre tem, tal como o calor da água pelo calor do fogo, mas antes como a saúde que está na matéria é causada pela saúde que reside na alma do médico. Assim como no doente se encontra o princípio natural da saúde, ao qual o médico administra os meios auxiliares, com vista ao aperfeiçoamento da saúde, assim também no aluno se encontra o princípio natural da ciência, ou seja, o intelecto agente e os primeiros princípios conhecidos por si mesmos; aquele que ensina administra algumas pequenas ajudas deduzindo conclusões dos princípios conhecidos por si mesmos. Por isso, o médico esforça-se por curar da maneira em que a natureza curaria, a saber, aquecendo ou arrefecendo. Do mesmo modo, o mestre conduz até a ciência de modo a que quem investiga adquira a ciência por si mesmo, ou seja, começando pelo que se conhece até chegar ao que se desconhece. E tal como no doente a saúde não acontece por causa da potência do médico, mas da capacidade da natureza, assim

²¹ Para Tomás, existe o agente que tem em si tudo o que produz no efeito e o agente que somente possui em si uma parte do que produz no efeito. No primeiro caso, trata-se do agente no qual se encontra toda causa do efeito, o que não ocorre no segundo caso, já que só age o que está em ato, não sendo perfeito o que só em parte está em ato. O ensino supõe a existência de um perfeito ato de conhecimento do professor, no sentido de possuir de modo explícito e perfeito o conhecimento (AQUINO, 2001, p. 41-42). Em outras palavras, considerando que a passagem da potência para o ato se faz por meio de um agente que está totalmente em ato, o professor deve possuir todo o conteúdo do conhecimento. O ensino deve supor este perfeito ato de conhecimento do professor. Nos dias de hoje, porém, dado o grande patrimônio do saber e sua complexidade, não se pensa desta forma a respeito do professor. Ele deve conhecer o conteúdo o quanto melhor, mas não detém todo o conhecimento. Além do mais, na perspectiva deste trabalho, o professor também é um aprendiz, um educador-educando. A incompletude do ser humano faz com que todo indivíduo seja assim e o professor não é uma exceção. Porém, mesmo não sabendo tudo e devendo aprender, o professor ajuda o aluno a fazer a passagem da potência para o ato, do não saber para o saber.

também a ciência é causada no aluno não por causa do mérito do mestre, mas da capacidade do aprendiz. (AQUINO, 1999a, p. 154-155).

Os autores Mayer-Fitzpatrick (1935, p. 14-15) oferecem uma interpretação para essa posição tomista. Nela não existe uma simples transferência de conhecimentos, verbalismo vazio ou audição de discursos professorais e sim a concepção de que não há ensino sem aprendizagem e embora o professor seja causa próxima externa, a aprendizagem é atividade peculiar do aluno. O aprendizado se dá quando o aluno se desenvolve por atividade própria, atualizando-se potências, indicando progresso, evolução, desenvolvimento em que o principal agente é o aprendiz pelo intelecto ativo. Ninguém pode impor essa aprendizagem, sendo a atividade pessoal do aluno essencial ao processo.

A relação entre professor e aluno na aprendizagem deve ser entendida dentro do princípio aristotélico que o conhecimento começa nos sentidos. Tais sentidos estão ligados à realidade externa, que agora são os sinais que provêm do mestre.

No aluno, as representações das coisas inteligíveis, pelas quais se produz o conhecimento recebido pelo ensino, são imediatamente de seu intelecto agente, mas mediamente propiciadas pelo professor ao propor sinais das coisas inteligíveis a partir dos quais o intelecto agente capta os conteúdos e os representa no intelecto paciente. Daí que as palavras do mestre, ouvidas ou lidas, causem o conhecimento do mesmo modo que as realidades externas, pois tanto a estas quanto àquelas volta-se o intelecto agente para receber os conteúdos inteligíveis, se bem que as palavras do professor estão mais próximas de causar conhecimento do que as realidades sensíveis externas, enquanto sinais dos conteúdos inteligíveis. (AQUINO, 2001, p. 36).

Mayer-Fitzpatrick (1935, p. 17) vêem ainda na doutrina tomista uma evolução ao se falar de passagem da potência para o ato, por determinação e atividade própria, sendo que fatores extrínsecos como mestres, livros, tradição social são causas auxiliares desse desenvolvimento autônomo.

Tendo-se em conta esse pano de fundo da atuação do professor, o seu papel, de acordo com a própria afirmação tomista, é comunicar ao aluno o conteúdo que ele conhece inteiramente. Existe uma vantagem na atividade docente. Aquilo que o aluno irá aprender com mais lentidão ou que talvez nem chegue a conhecer por si próprio, o professor o faz de forma expedita. Valem aqui algumas comparações. Há uma grande diferença entre escalar uma montanha e ser levado ao topo da mesma por um helicóptero, se o interesse for chegar mais rápido e não um exercício de alpinismo. Há também uma grande diferença entre subir uma escada de um alto edifício e tomar um elevador, ir a uma grande cidade procurando por um

endereço e ser conduzido por alguém que conhece essa cidade e o endereço. Com o professor há um ganho de tempo, principalmente numa época como a nossa em que há tantas coisas para se aprender.

Os exemplos, no entanto, nem sempre se prestam bem a uma explicação mais satisfatória. As comparações acima não pretendem que o professor substitua o aluno. Nesse sentido, convém acrescentar que, no exemplo da subida da montanha, o professor pode também ensinar os segredos e a arte do alpinismo, se é isso que se pretende e não somente chegar ao cimo dela. Na condição de guia, não se trata somente de levar alguém a determinado lugar, mas também explicar como isso se faz, através de mapas rodoviários e urbanos, que conduções tomar, e assim até a chegada do destino. A resposta é dada junto com o processo de sua descoberta. Segundo Mondin (1998, p. 31), há duas vantagens na aprendizagem com o professor: o desenvolvimento da potencialidade do aluno e os conhecimentos, cujos primeiros princípios o discípulo já possui.

Com relação ao professor, há ainda uma razão para o seu papel: o saber não é obra de um só indivíduo, mas de uma coletividade, uma conquista da humanidade. Muitos deixaram aí a sua contribuição, o legado para a posteridade. Cada qual, servindo-se dessa rica herança cultural, de tantas conquistas, deveria deixar também a sua contribuição e retribuição. A escola, na pessoa do professor, comunica parte desse acervo ao aluno, de acordo como afirma Luckesi:

[...] os seres humanos foram produzindo a cultura elaborada, legando-a a outros seres humanos; que, por sua vez, também deram sua contribuição a esse legado, passando-o subseqüentemente, para uma nova geração; e assim sucessivamente [...] Por outro lado, a transmissão desse legado para as novas gerações e sua respectiva assimilação ativa possibilitam a formação das novas gerações assim como servem de base para novas elaborações culturais [...] A escola é a instância mediadora desse processo [...]. (LUCKESI, 1994, p. 139).

Isso não se entende que seja feito de modo acrítico e bancário, seja da parte do professor ao comunicar os conteúdos ou por culpa do aluno, por sua indiferença e passividade. Ele tem a possibilidade de intervir, discutir, questionar e mesmo discordar se houver motivos e argumentos para tanto²². Deve saber como se acercar desses conhecimentos, como se comportar diante deles no seu processo de aprendizado. Porém, não poderá abdicar

²² Teoricamente falando tudo pode ser checado. Na prática, porém, isso não é viável. Porém, o senso crítico em tudo aquilo que for necessário será importante.

dessa rica herança que foi deixada a seu dispor. A comunicação dos conteúdos está de acordo com o pensamento tomista.

A relação entre professor e aluno acaba envolvendo também outros aspectos. Assim, a problemática dessa polaridade tratada por Olivier Reboul, em termos mais políticos, chega à uma solução na integração entre professor e aluno, dentro de uma determinada condição, tal como faz o presente trabalho num outro aspecto. É oportuno trazer para essa reflexão esse exemplo de solução. Segundo Reboul (1974, p. 41-43), muitas vezes, na polaridade entre o aluno e o professor surgem alguns problemas envolvendo certas concepções pedagógicas. As doutrinas empiristas ou cientificistas que negam qualquer finalidade imanente à natureza, entendem que esse fim vem de fora e que a criança é educada para a sociedade. Os partidários da natureza, por seu turno, entendem que a criança é educada para si mesma e assim poder se desenvolver. A primeira concepção tende a ser autoritária, entendendo que é necessário forçar e apressar a criança para que se junte a uma civilização. A segunda concepção considera injusto e perigoso dobrar uma criança a normas que lhe são alheias, sendo mais uma deformação. Formação seria respeitar o que é imanente a cada criança. A primeira posição tem em parte a sua razão, não possibilitando à criança ajustar-se ao meio. Além do mais, a sociedade tem certas exigências de que não se pode fugir. Ela precisa, por exemplo, perguntar sobre a confiabilidade dos engenheiros, médicos e professores que as escolas irão formar ou mais que isso, sobre valores sem os quais a vida social seria impossível, a começar pela linguagem, patrimônio inalienável de um povo, sem esquecer os tesouros da poesia, da ciência, da moral que possibilitam à criança tornar-se adulta. Nesse sentido, para o próprio bem da criança, ela precisa da integração na sociedade.

Os partidários da natureza dirão que tal concepção por recusar reconhecer todo valor que transcenda à ciência, necessita refugiar-se em normas que se pretendem científicas, como o “normal”, a “adaptação” e a “integração”, desaguando no pior conformismo. Mozart e Beethoven, Rousseau e Nietzsche, Van Gogh e Gauguin foram inadaptados e o seu gênio não foi sua própria inadaptação? Do ponto de vista moral a integração social é norma discutível, pois a sociedade comporta muitos problemas. Ela envolve ambigüidades. Conviria, por exemplo, integrar o educando numa sociedade racista? Essa espécie de integração contribuiria também para estagnar a sociedade. Além do mais, a sociedade é dinâmica. Sendo assim, a educação é para a sociedade ou para a criança. Trata-se talvez de uma alternativa falsa. Entre indivíduo e sociedade pode-se colocar uma terceira alternativa que é a humanidade. Ela não é educada para permanecer criança, nem para ser um trabalhador e um cidadão, mas antes de tudo para fazer dela um homem, um ser capaz de comunicar e comungar com tudo o que é

humano. Nessa perspectiva, as obras estéticas, as leis científicas, os valores morais são humanos. Uma língua e cultura dada que os exprimem, são, no entanto, traduzíveis e compreensíveis para todo ser humano. O modelo humano não é exterior. Faz do educando um ser humano, despertando-lhe a inteligência e a personalidade. A educação deve, portanto, possibilitar a cada qual encontrar o seu estilo para além da espontaneidade incoerente e das normas prontas (REBOUL, 1974, p. 43-44).

Ao se falar da postura do aluno diante de seu aprendizado, cabe oportunamente tratar aqui de dois métodos que a pedagogia moderna denominou de *método heurístico* e *método dogmático*²³. O método heurístico é o método da descoberta de que fala Tomás e o método dogmático aquele que o professor comunica o seu conteúdo²⁴. Cada qual tem o seu papel.

No método heurístico não se oferece logo a resposta de uma questão, mas estimula-se o estudante a encontrá-la. O estudante é orientado nesse sentido. No método dogmático o professor já oferece essa resposta a ser assimilada e incorporada aos conhecimentos do aluno. De um lado, ela tem a sua vantagem, porque não é possível estar partindo sempre da estaca zero, desconsiderando a já mencionada herança do saber acumulada durante séculos com também sua serventia para o presente e trampolim para o futuro. Conseqüentemente se ganha tempo e se avança para novas conquistas.

No entanto, o abuso desse método pode criar no educando uma atitude de passividade e, ainda pior, de comodismo, já que não se lhe exige nenhum esforço de inquirição e de reflexão. Daí, é importante o estímulo para que o aluno se mobilize, participe do aprendizado com sua própria busca. Mesmo que a resposta já exista, há um ganho para sua formação, por exercitar-se no questionamento, na investigação, embora para a ciência ele nada acrescente. De outra parte, não significa que um método tenha que ser usado a todo instante e de forma indiscriminada, seja ele qual for.

É verdade que não se pode exagerar também nesse método, mas articulá-lo com o método expositivo ou dogmático, pois a indagação poderá ser sempre mais rica e melhor, se ela se nutrir de importantes informações. Ninguém poderá levantar questões daquilo que não

²³ A aprendizagem por descoberta, que a pedagogia cunhou de “método heurístico”, se encontra no *De magistro* de Tomás no local onde ele trata do intelecto agente, ou seja, naquilo que toca ao aluno. Embora tal aprendizagem possa estar mais aparentada com a iniciativa pessoal do educando, o professor, que cuida de passar o conteúdo da disciplina, pode também estimular essa aprendizagem em seus estudantes, considerando que o cabedal de conhecimentos, que o aluno vai adquirindo, pode ajudá-lo como base para certas descobertas. O aluno, quando chega a algum achado não o faz em cima do vazio, mas, ao menos, com base nos primeiros princípios de que fala Tomás. De outra sorte, não se pode entender que alguém possa descobrir alguma coisa num campo científico que ele totalmente desconhece, a menos que o faça por via indireta, através de um outro campo científico fronteiriço.

²⁴ Sobre esse método, Amaral Fontoura (1973, p. 149-151) oferece uma explanação.

conhece. Porém, a indagação estimula alguém a se desinstalar, arrancando dentro de si capacidades latentes, que nunca havia despertado. Além disso, o educando torna-se mais ativo e participativo.

É verdade que alguns aprendizes têm já por si mesmos uma tendência mais ativa de perguntar, de questionar o professor na exposição de algum tema. Mas nem todos os estudantes são assim. Muitos se fecham num verdadeiro mutismo e passividade. Para isso, entra aqui a ação do professor com seus métodos de questionamento envolvendo os alunos no despertar de sua reflexão e participação.

Com respeito ao método dogmático, não há qualquer problema que alguém tenha absorvido um vasto cabedal de conhecimentos. Ao contrário, trata-se de algo importante essa aquisição através de cursos, muitas leituras e tantos outros meios de aquisição do saber. Este vasto cabedal tem já uma grande vantagem. Muitas questões já se entram aí respondidas, muitos avanços já estão presentes nesse acervo. Quem dispõe desse cabedal, tem a possibilidade de resolver questões servindo-se do pensamento alheio. Nos livros pode-se aprender não somente conteúdos já prontos, mas também o processo de como alguém chegou a tais conteúdos. Ademais, esse acervo de saber é um húmus rico e fértil, uma alavanca para novos achados. Um dos requisitos para um trabalho acadêmico sério, por exemplo, é que ele seja sustentado por um apoio bibliográfico de qualidade. Se Paulo Freire, por exemplo, critica a “educação bancária”²⁵, não significa uma recusa do conhecimento dos conteúdos, tanto que em *Pedagogia da autonomia*, há referência a eles, ainda que numa outra perspectiva pedagógica (FREIRE, 2002, p. 140-141). É oportuna a seguinte observação de Luckesi:

[...] não há como produzir conhecimento direto da realidade sem se dedicar a uma assimilação crítica dos conhecimentos anteriores estabelecidos. Os conhecimentos anteriores servem de ponto de apoio para o avanço da investigação, assim como muitas vezes servem para mostrar as lacunas onde há necessidade de investigações novas ou mais específicas. Nenhum conhecimento nasce de si mesmo: cada conhecimento novo é herdeiro do passado humano, assim como é herdeiro da contribuição de investigadores contemporâneos. A investigação sempre tem uma dívida histórica com os que vieram antes, assim como tem uma dívida para com os que vivem e convivem numa mesma época histórica. (LUCKESI, 1994, p. 129).

²⁵ Não se deve pensar que uma simples exposição de um tema, seja em uma aula ou conferência mereça o rótulo de “educação bancária”. Exposições também são necessárias, onde o expositor tem algo importante a dizer e as pessoas têm interesse e gosto em ouvir, em vista de esclarecimentos importantes. Nessas ocasiões, há também oportunidade para perguntas e questionamentos. Além do mais, o que se aprende num determinado momento não necessariamente terá que entrar imediatamente em funcionamento. Existem aprendizados que têm o seu momento para prestar os seus serviços, sacados do acervo do saber para cumprir a sua missão de orientar uma ação.

Na mesma linha e numa crítica a um não-diretívismo radical diz Vanilda Paiva:

[...] o não-diretívismo radical mostra seu lado ineficiente num mundo em que a eficiência refere-se também à assimilação de habilidades, motivações e conhecimentos cada vez mais amplos e de maneira sempre mais efetiva e passível de utilização. A desvalorização do conteúdo em favor do método ou de sua restrição em função do que existe no horizonte dos alunos, se sempre prejudicou os alunos – mostrando os lados antidemocráticos de posições de apelo radicalmente democrático – tornou-se também disfuncional ante as demandas básicas do mundo de hoje. (PAIVA, 1995, p. 616).

Uma afirmação semelhante sobre o papel do professor de Didática, diz o seguinte:

[...] o objetivo último do professor de didática é o desenvolvimento da autonomia do aluno como aprendente e como profissional reflexivo [...] Esta postura facilitadora, mais do que meramente promissora não implica demissão de funções. O professor tem o seu papel na sociedade; dele se espera saber e autoridade. Ele é o referente de quem os alunos esperam não apenas orientações, mas também as informações que possam vir a transformar em conhecimentos pessoalizados. (ALARCÃO, 2000, p. 180).

É verdade que a autora está se referindo ao ensino universitário, mas a afirmação vale da mesma forma, considerando-se que também Tomás era professor universitário e falava como tal.

As críticas acima apresentadas, de acordo com seus próprios termos, não negam a criatividade e uma atitude protagonista do aprendiz. Critica-se na verdade uma polarização em torno deste. Porém, admitindo a postura protagonista, articula-a com a necessidade da assimilação de conhecimentos já existentes. É o que os textos de Tomás também sugerem. Isso, sem dúvida, vai enriquecer a possibilidade de o aprendiz criar mais, por ter como base um solo fértil, o que o presente trabalho procura mostrar.

Apesar disso, há os que não produzem em termos de extrair do que adquiriram algum novo achado, alguma contribuição para o progresso da ciência, muito embora se admita que nem todos possam ter essa capacidade e igual disposição. Mesmo assim, o saber adquirido tem sua serventia para o presente e alguém pode publicar os seus conhecimentos como um trabalho de divulgação, o que, nesse sentido tem a sua validade. Porém, mais interessante ainda seria se tratasse de um trabalho de criação. Cabe aqui dizer o seguinte: nem toda pessoa culta produz saber, mas para produzir, esse capital é importante e, em muitos casos, um vasto conhecimento pode ser imprescindível. O contrário ocorre, quando alguém com pouco é capaz de muito. Pode-se citar o caso de Paganini que com apenas alguns estudos de violino foi capaz de executá-lo e, mais que isso, inovar a arte violinística, aumentando os recursos

desse instrumento. Se alguém é capaz de produzir com pouco, poderá produzir bem mais, com mais meios à sua disposição. Nesse sentido serve bem o provérbio popular: “para bom entendedor, meia palavra basta”.

Após todas essas reflexões fica a pergunta: o que fazer numa sala de aula? Talvez algumas respostas já tenham sido dadas no decorrer desta reflexão. Mas há mais o que dizer. Primeiramente, é sabido que não é possível colher o que não se plantou. Se os estudantes não se mostram inclinados a uma busca do saber, se demonstram pouca iniciativa da parte deles, pode-se perguntar se foram eles incentivados a isso. Estão os alunos habituados a inquirir, a questionar, a debater, enfim problematizar os que lhes é ensinado? Têm interesse e iniciativa em aprofundar, ir mais às raízes dos que lhes foi passado? Há estímulos para isso? A julgar pela própria leitura, nem mesmo estudantes lêem tanto, respeitadas as exceções, ou se o fazem, estão muito aquém do que deveriam, cumprindo somente o que foi pedido. Às vezes, nem isso. Segundo os autores Carvalho-Alencar (2000, p. 9-29), após uma pesquisa foi possível verificar que há pouco encorajamento dos professores para a criatividade do aluno, tanto no ensino fundamental, como no universitário, mesmo com um saldo mais positivo para este último. Poder-se-ia perguntar também se há encorajamento para outros aspectos como o questionamento, a investigação, a reflexão e assim por diante, como se descreveu acima. Mas não se trata de identificar culpados. Trata-se de tentar saídas.

Independente de quem é a responsabilidade, o professor pode dar os seus próprios passos. Mais importante é “acender um palito de fósforo que amaldiçoar a escuridão”. Para tanto, deve ele continuamente se atualizar, estar atento aos problemas, às questões que continuamente aparecem em seu campo de atuação. Poderia apresentar essas e outras questões aos alunos, sobretudo as mais difíceis para que sejam estimulados a refletir. Poderá promover discussões, debates, enfim problematizar também o conteúdo de seu ensino, levando-se em conta que nem sempre as coisas são tranquilas como aparentam. A problematização é um recurso valioso, já que desinstala e incentiva a refletir, a aprofundar o conhecimento e por ele mudar práticas, que necessitem de mudanças. Divanir Munhoz (199, p. 159-177) trata da importância de tal recurso e Zanotto-De Rose (2003, p. 45-54) o analisam na concepção de diversos autores.

Entra aqui, de modo muito oportuno, a pedagogia da pergunta de que nos fala Paulo Freire. Nem tudo que parece tão óbvio, de fato o é. Há problemas novos que exigem respostas novas. Essa pedagogia conduz o educando ao esforço de pensar, ao hábito de pesquisar, principalmente numa época em que os meios de comunicação de massa podem levar as

pessoas à automação. E se a discussão é um recurso importante no aprendizado, segundo Strieder (2004, p. 64), a pergunta é uma das preciosas fontes deste recurso.

Poderá tomar como exemplo aquilo que se fazia no tempo de Tomás, quando em várias épocas do ano os temas eram levados para discussão e o ensino também ocorria dessa forma. Havia assim uma atividade intelectual intensa por parte dos alunos, e se faltavam outras capacidades ao estudante medieval, ao menos sabia pensar (MAYER-FITZPATRICK, 1935, p. 144). Cabe aqui um princípio de Pedro Abelardo, que a dúvida conduz à investigação e esta à ciência (PADOVANI-CASTAGNOLA, 1972, p. 229). Esses e outros exemplos podem muito bem servir para despertar para o saber e tomar nas mãos as rédeas de sua condução, porém, de forma humilde e sem exclusivismo.

Na aquisição do saber, é preciso que ele não seja simplesmente um feixe de fragmentos, mas se constituir num verdadeiro corpo sistemático e orgânico. Um conhecimento de caráter não lacunoso que permite analisar uma realidade em seus diversos ângulos, em que pese toda sua complexidade.

O pensamento de Tomás, após todas essas considerações, mostra-se atual e equilibrado, tanto por contemplar a pesquisa como o ensino. Olha para os diversos lados do processo educativo, priorizando este ou aquele aspecto, sem, no entanto, esquecer os demais. Questões de caráter bastante atual já estão presentes em sua visão. Oferece assim um panorama simétrico na sua concepção geral de educação, um rico caleidoscópio que podemos contemplar e daí extrair importantes lições para a grande e importante tarefa de educar.

3.3 O enfoque ético

A reflexão sobre o educando como protagonista, na abordagem filosófica e suas conseqüências para a educação, entra agora numa outra perspectiva, que é o enfoque ético. O saber humano, além de sua compreensão da realidade e sua ação sobre ela, deve convergir para um agir correto. Não basta ao homem conhecer e dominar as coisas que estão à sua volta. Ele precisa trabalhar em si mesmo para ser e agir melhor, na busca de sua realização.

Dentro desses parâmetros acima mencionados, o educando deverá ser protagonista na perspectiva ética da proposta de Tomás e, para tanto, se faz necessária uma apresentação das premissas do autor, nesse sentido, juntamente com as reflexões do presente trabalho. Antes de

tudo, porém, é necessário entender o lugar da Ética num pensamento filosófico, o que se explica a seguir.

3.3.1 Fundamentos de uma Ética

Um pensamento filosófico comumente deságua numa ética²⁶ como consequência de suas premissas. Trabalhada cientificamente ela se torna uma tematização, um tratado do agir. Os princípios e a reflexão de que se nutre podem contribuir para um agir melhor.

Ao se falar de ética, supõe-se que haja um sujeito racional e livre e, portanto, responsável pelos seus atos. Tal sujeito se enquadra numa visão antropológica para onde convergem pressupostos de uma concepção de mundo, que a filosofia oferece. E como a moral tem uma ligação bastante próxima com a antropologia é necessário considerar a importância da articulação entre antropologia e moral.

Dentro dessa lógica, o presente capítulo aborda dois temas do pensamento de Tomás que são, portanto: a moral pessoal junto com os fundamentos éticos²⁷ e a moral social, que também pode ser entendida como a política. Na base dessas morais há uma concepção antropológica, que também se nutre da psicologia filosófica. Sobre isso trabalha o pensamento pedagógico tomista.

3.3.2 A Ética em Tomás de Aquino

Para se discorrer sobre uma educação para uma Ética, ou sobre Ética e Educação a partir do pensamento de Tomás, convém, em primeiro lugar, apresentar em linhas gerais o seu pensamento ético. Para o autor, Deus ordena todas as coisas para o fim último que é Ele mesmo, enquanto Sumo Bem. O governo divino do mundo que o encaminha para o seu fim é

²⁶ Embora seja preferível aqui o uso do termo *ética* em vez de *moral* por ter a conotação de um sentido mais profundo do agir humano, alguns tratadistas tomistas e historiadores da filosofia ainda conservam o termo *moral*, entendendo-a no mesmo sentido de *ética*. A distinção entre *ética* e *moral* é uma distinção mais recente.

²⁷ O presente trabalho não pretende tratar de modo explícito da Ética pessoal. Ela já aparece, de certa maneira, nos princípios éticos, sendo que estes levam em conta uma antropologia em que se acentua o papel da razão no enfoque tomista. Antecipadamente convém explicar também que mesmo na Ética política, apenas alguns pontos, considerados os mais pertinentes, serão tratados.

a providência, sendo que tudo está sujeito a ela. Isso, no entanto, não implica numa necessidade e que o desígnio da providência venha a excluir a liberdade do homem. Tal desígnio não só estabelece a sucessão das coisas, mas o modo como elas sucedem. Assim, ordena previamente as causas necessárias para o que deve suceder necessariamente e as causas contingentes para o que deve suceder contingentemente. Deste modo, a ação livre do homem faz parte da providência divina e a liberdade do homem não é anulada pela predestinação à felicidade eterna. Com as suas forças naturais, o homem não pode alcançar tal felicidade, a visão de Deus, devendo ser guiado pelo próprio Deus. A providência e a predestinação pressupõem a pré-ciência divina. Por ela Deus prevê os futuros contingentes, as ações causadas pela liberdade humana. Essa pré-ciência é certa e infalível, porque até mesmo as coisas futuras estão presentes nela, vendo desenvolverem-se em ato aquelas ações livres que são imprevisíveis para o homem. Em Deus, que é a própria eternidade, o tempo está presente, incluindo-se aí as ações futuras dos homens. Ele as vê, sem que isso lhes tire a liberdade. A vontade humana é um livre arbítrio, que não é eliminado, nem mesmo diminuído pelo ordenamento finalista do mundo, nem pela pré-ciência divina e nem mesmo pela graça (ABBAGNANO, 1985, p. 45-46).

Como a Ética ou a Moral de um sistema filosófico segue comumente os princípios, os parâmetros desse sistema, o mesmo ocorre com a Ética de Tomás. Segundo Van Steenberghen, ela é iluminada pela metafísica e pela filosofia do homem, sendo que a primeira mostra a dependência do homem na qualidade de criatura e a segunda coloca a natureza da pessoa humana, a liberdade no seu agir voluntário e o seu destino para além da morte. A filosofia assentada sobre essas bases tem por objeto estabelecer as normas que devem orientar o agir livre do homem para que possa atingir o seu fim. Trata-se da razão prática que atua como princípio que dirige a ação. Na ordem do agir, a norma é o fim da ação, o meio de obtenção do fim, devendo estar-lhe adaptada. Para além de todos os fins particulares que o homem deve buscar, está o fim último, como o bem absoluto, que é capaz de satisfazer tudo o que o homem aspira e lhe dar a felicidade perfeita. Porém, o que é a perfeição do homem e o seu bem supremo? Aristóteles dizia ser a contemplação, a atividade mais alta da inteligência, que é a mais nobre faculdade do homem. Apesar de não ser falsa, tal resposta é incompleta, já que este ideal não pode ser realizado aqui na terra, que pode ser por falta de meios, mas porque não se escapa das servidões da vida humana e, por fim, da morte. É preciso, portanto, colocar a felicidade no além. Porém, ela depende da retidão moral do homem na morte. A sanção do bem ou do mal é uma decorrência natural e imanente do agir moral, seja ele ordenado ou não. Os atos livres do ser humano estão em relação com o fim

último. Eles são bons ou maus moralmente, se ajudam a atingi-lo ou se são obstáculo para esse objetivo final. Eles contribuem, se realizam devidamente a pessoa humana. Em caso contrário, eles são o obstáculo. A vida presente é, por sua vez, a preparação da vida definitiva. Se o homem morre em retidão moral, a alma separada estará em perfeita harmonia com a ordem da criação e a vontade do Criador. Sua contemplação da ordem universal será responsável por uma felicidade espiritual, de acordo com a qualidade de sua adesão ao bem aqui na terra. Já uma atitude moral desordenada no momento da morte conduziria a uma desarmonia e infelicidade (VAN STEENBERGHEN, 1990, p. 136-138).

Tudo o que se faz nessa terra não é puro meio, mas buscam-se os fins próximos, queridos por si mesmos como verdadeiros bens parciais, como, por exemplo, a ciência, a obra de arte, o casamento, a família, o Estado. Eles devem ser ordenados para o fim último, e preparar os homens para ele. Isso acontece no respeito da lei moral, porque se o homem possui livre arbítrio ou liberdade psicológica, não significa que goze de liberdade moral. O agir humano está submetido a normas. Elas levam em conta a natureza humana e o seu livre arbítrio. Deve-se agir de acordo com as exigências da natureza, apresentadas pela razão, norma próxima da moralidade. Deve o homem seguir o que a razão julga moralmente bom, ou seja, obedecer à sua consciência. Porém, deve ele também estar seguro da retidão do seu juízo moral, com os meios adequados para esclarecer a sua consciência. O ato humano depende de seu objeto: rezar, ajudar alguém necessitado são atos bons pelo seu próprio objeto. Porém, o valor de um ato depende também do fim em vista: dar esmola por ostentação, por exemplo, é um ato vicioso por causa da má intenção. Existem também as circunstâncias, que podem agravar ou atenuar a gravidade do ato: roubar alguém é um ato mau, mas roubar um pobre ou um enfermo é agravante. O ato mau ou desordenado chama-se pecado, ato não conforme com o juízo prático da reta razão. A causa do pecado é a vontade que se apega a um bem efêmero, desprezando a regra da razão e da lei divina. Ela pode ser atraída para o mal pela imaginação, pelo apetite sensitivo ou por um agente externo, porém, somente ela é causa suficiente de pecado. Por outro lado, a imaginação e as paixões podem atenuar a culpa, quando perturbam o exercício da razão e da vontade. O pecado provocado pela paixão é considerado pecado de fraqueza em oposição ao pecado de malícia, deliberado de maneira fria (VAN STEENBERGHEN, 1990, p. 138-140).

A presença do mal no mundo é devida ao livre-arbítrio. Segue Tomás a doutrina platônico-agostiniana da não substancialidade do mal, que é apenas ausência de bem. Tudo o que existe é bem, no grau e na medida em que existe. Porém, a realidade do mundo envolve também a realidade dos graus inferiores do ser e do bem, que parecem e são deficientes,

sendo maus com relação aos graus superiores, pode-se afirmar que a ordem do mundo requer o mal, que é de duas espécies: pena e culpa. A pena é deficiência da forma (realidade ou ato), necessária para que uma coisa seja íntegra, ou de uma de suas partes e a culpa é deficiência de uma ação, que não foi feita ou não foi feita devidamente. O mal, enquanto ausência ou deficiência de integridade é sempre pena. Porém, o mal maior é a culpa, que a providência procura extinguir ou corrigir com a pena. Essa culpa é o ato humano de escolha livre do mal, atuação que não está de acordo com a ordem da razão e da lei divina. O homem é capaz de distinguir o bem e tender para ele. Tal como existe nele a disposição natural para entender os princípios especulativos de que dependem todas as ciências, há também nele a disposição natural para entender os princípios práticos do que dependem todas as ações. Tal disposição (*habitus*) é a *sindérese*²⁸ que dirige o homem para o bem e o afasta do mal. A consciência é a que aplica os princípios gerais da *sindérese* a uma ação particular. As virtudes têm como base este *habitus* geral do intelecto prático. Enquanto as potências naturais estão determinadas a agir de uma única maneira, de um modo constante e infalível, sem possibilidade de escolha, nem liberdade, as potências racionais, próprias do homem, não estão determinadas a agir num só sentido, mas vários, de acordo com sua livre escolha. Tal escolha produz uma disposição constante, porém, não necessária, nem infalível, que é o *habitus*. As virtudes são *habitus*, são disposições práticas para viver de modo correto e fugir do mal. Tomás segue Aristóteles, distinguindo as virtudes intelectuais e as virtudes morais. Nessas últimas estão as virtudes cardiais, às quais as outras se reduzem. São elas: justiça, temperança, prudência e fortaleza. As virtudes tanto intelectuais como morais são humanas, levando à felicidade que se pode conseguir nesta vida com suas próprias forças naturais. Porém, não bastam para se conseguir a felicidade eterna. Para tanto, são necessárias as virtudes teologais, infundidas por Deus diretamente no homem: fé, esperança e caridade (ABBAGNANO, 1985, p. 46-47).

O ponto nevrálgico desses princípios todos são a racionalidade e a liberdade humana, para que se possa falar de uma Ética. Somente se pode falar de uma Ética em se tratando de seres que possuem a inteligência e estão no uso da razão. Os seres racionais e, que de fato, exercem tal racionalidade possuem a capacidade de discernimento e, portanto, são livres e responsáveis por seus atos. Essa é a premissa básica, sem a qual não se pode falar de moral. Em linhas gerais, não parece haver motivo para discussão, sobretudo quando se trata de problemas correntes do dia-a-dia, sobre os quais a justiça deve se pronunciar. Na prática desse

²⁸Tomás definiu a *sindérese* como hábito dos primeiros princípios práticos (FERRATER MORA, 2001, p. 2694). Há também uma explicação, segundo a qual a *sindérese* significa o princípio mais remoto da moral que é “faça o bem e evite o mal”.

dia-a-dia, onde as decisões necessitam comumente de agilidade, vai-se pelo mais seguro, por aquilo que é mais unânime e onde existe mais consenso, ainda que tais critérios possam falhar. O pensamento que geralmente se coloca à frente da realidade, envolve as mais variadas conjecturas, já que estas possibilitam alguma via de solução. Filosoficamente, portanto, surgem discussões sobre o papel de outras faculdades humanas nas decisões que o ser humano deve tomar. Nesse contexto, diferentemente de Santo Agostinho, que em ética privilegia a vontade, Tomás coloca em primeiro plano a inteligência. Tal posição pode não sugerir nada de excepcional, nada daquilo que hoje também é aceitável, em que pesem outras concepções. No entanto, numa época em que Agostinho continua ainda gozando de grande prestígio, sua posição merece destaque e atenção. Porém, a importância dessa tomada de posição se encontra nos argumentos que a sustenta.

Para o autor, o princípio é que a vontade segue a inteligência. A natureza tem uma tendência proporcionada, nascida da forma e que sempre a acompanha. Assim, o animal tem um *apetite sensível*, que vem da forma e do conhecimento sensível, o homem e o anjo, que tem uma forma intelectual, terão um apetite intelectual, que é a vontade. Ela emana da essência da alma pelo entendimento, como o apetite nasce da forma. Ela procede necessariamente da inteligência, e a filosofia que antepõe a vontade à inteligência ofende a natureza e o senso comum. A vontade, por sua vez, deve ser esclarecida pela inteligência e se dirigir para o seu objeto, de acordo com o que lhe é apresentado pelo entendimento. Ao se lhe apresentar o bem universal, que é capaz de saciar todos os desejos, preencher todas as suas capacidades e satisfazer todas suas tendências, a vontade terá diante de si um objeto maior que ela mesma, pelo qual será necessariamente dominada. Ela assim se dirige para o último fim, o bem universal, o bem em sua plenitude e os meios necessários ligados a tal fim, tal como o espírito adere necessariamente aos primeiros princípios evidentes e às conclusões que dele derivam. Diante de um conjunto de coisas que forma um todo indissolúvel, ela quer necessariamente o bem para si mesma, a verdade para a inteligência, os objetos próprios para outras faculdades e para o homem inteiro quer a existência e a vida, sendo que querer a felicidade é querer viver para sempre (HUGON, 1998, p. 176-177).

A respeito dos bens particulares que a inteligência mostra não ligados necessariamente ao bem universal, a vontade conserva a sua independência, sendo livre sua escolha, como também é reformável o julgamento do espírito. A prova da liberdade é a natureza da substancial racional, sendo o homem livre porque é inteligente. Tal independência provém da elevação da alma sobre a matéria, propiciando à vontade a apreensão do bem universal e absoluto, sendo por isso livre. O espírito, que pela sua amplitude, tem a possibilidade de ver

todas as faces da realidade, descobre no objeto finito uma face agradável que pode levar a vontade a uma complacência e uma face desagradável que pode lhe causar a repulsa. Ele apresenta ao mesmo tempo essas duas faces à vontade. O objeto proposto deste modo não poderia dominar a vontade, por ser menor que ela, destinada ao infinito. A vontade pode aceitar em razão do primeiro aspecto ou repelir em razão do segundo (HUGON, 1998, p. 178).

A psicologia da liberdade envolve uma série de atos coordenados, tanto do lado da inteligência, como da vontade. O primeiro ato é a *apreensão* do bem no espírito, correspondendo da parte do apetite a *volição*; após isso vem o *juízo* através do qual a razão propõe o fim como possível e conveniente, correspondendo na vontade a *intenção do fim*. Vem, em seguida, uma necessária pesquisa das medidas a serem tomadas, que é o *conselho* que comporta muitas etapas para saber quais os meios adaptados, julgar sobre a utilidade de cada um deles e propor os que de preferência devem ser escolhidos. Ao conselho do espírito corresponde na vontade o *consentimento*. O que irá determinar por último o meio, que deve ser preferido em relação aos demais, é o juízo prático ao qual na vontade corresponde a eleição. Em seguida vem a execução: da parte do espírito é necessário o *mandamento* e para vontade a *aplicação ativa*, que move as diversas faculdades e com relação a estas a *aplicação passiva*. A vontade repousa no fim realizado ou no bem possuído, que é o *gozo*, último ato que coroa toda a série. Importantes são o juízo prático e a eleição, já que a liberdade se define como a faculdade de escolher, estando a liberdade no jogo da harmonia da eleição e do juízo prático. Às vezes, não há acordo entre o juízo especulativo e a conduta da vida, porque a escolha vai a favor do que a razão condena, mas com o juízo prático formulado ocorre, sem problemas, a eleição (HUGON, 1998, p. 179-180).

Rousselot (1999, p. 178) tem uma explicação para a Ética de Tomás em que a razão é o guia da vontade. Segundo ele, no céu a clareza da visão da visão beatífica mede a perfeição do bem-aventurado. Na terra, a única norma é o amor. Na sua condição de caminhante o homem é bom pela disposição de sua vontade e o valor do ato intelectual está na proporção de sua influência sobre a ação voluntária. A razão procede bem ajudando a ação.

Fica assim clara a importância do intelecto com relação à vontade e sua grande participação no processo de decisão, ainda que possa ocorrer que a vontade venha a seguir o que a razão fortemente condena. A questão de a vontade poder contrariar a orientação da razão será explicada mais adiante. Porém, não se pode negar a grande importância da inteligência no seu papel de guia da vontade. Essa orientação da vontade pela razão é de extrema importância. É comum afirmar que muitos problemas têm em sua base a falta de

esclarecimento. A maioria das dificuldades encontra aí a sua raiz. As escolhas da vontade dependem muito do discernimento da razão, podendo-se estabelecer o seguinte parâmetro: tanto melhor será a escolha, quanto melhor for o discernimento e tanto melhor será o discernimento, quanto melhor for o conhecimento.

A importância da razão é bastante evidente na moral, mas ainda mais no direito, principalmente na questão penal. Não é sem motivo que os crimes praticados de maneira fria são considerados os mais graves, justamente pela maior possibilidade de serem evitados em virtude do uso tranqüilo da razão, crimes que envolvem malícia e perversidade, sobretudo quando se tratar de uma ação premeditada. De modo contrário, são considerados atenuantes os crimes em que a razão teve pouca influência.

O papel da razão é ainda mais patente na questão do esclarecimento. Isso se faz sentir, quando se mede o nível das nações adiantadas em seu progresso material e cultural e o grau de consciência de seus cidadãos pelo fator educação. Nesse sentido, tanto mais uma nação é melhor quanto mais a educação está presente. A escola passa a ser o termômetro, o eixo em torno do qual gravitam os demais fatores. No Brasil, nas primeiras décadas do século passado, essa idéia foi bastante forte, revestindo-se daquilo que se convencionou chamar de *o entusiasmo pela educação*²⁹ e depois *o otimismo pedagógico*³⁰.

Em que possam pesar outros fatores e sem exagerar o seu poder de transformação, uma vez que a escola tem sido vista também como simples reprodução de um *status quo*, é muito difícil não acreditar na força do saber na vida dos indivíduos e da sociedade. Não foram e não são poucos os autores, que volta e meia exaltam a importância da educação, tal como um Monteiro Lobato, que afirmava que uma nação se faz com homens e com livros. Hoje em dia, apesar de reconhecer as suas dificuldades e seus limites, a educação continua gozando de um alto prestígio. Ela chega a ser considerada fator de ascensão e inclusão social, principalmente pelas classes menos favorecidas. É pelo estudo que as famílias pobres acreditam oferecer algo a seus filhos, no sentido de um futuro melhor. É pela educação juntamente com a saúde, que as propostas políticas sérias entendem estabelecer as bases sólidas de um país e a partir delas realizar outras conquistas importantes para uma nação.

Porém, é necessário um discernimento. A educação, muitas vezes, tem sido cooptada e usada como arma ideológica de nações, força de aliciamento dos cidadãos em favor de certos governos, às vezes, com suas causas absurdas. É certo que a educação por si só não é culpada

²⁹ O entusiasmo pela educação foi a idéia de expandir a rede escolar, revelando assim um caráter quantitativo, e alfabetizar o povo (GHIRALDELLI, 1994, p. 15).

³⁰ O otimismo pedagógico, de cunho qualitativo, teve em vista melhorar as condições didáticas e pedagógicas da rede escolar (GHIRALDELLI, 1994, p. 15).

por essas situações, mas é necessária uma vigilância crítica para sua preservação. Ela se presta à humanidade (REBOUL, 1998, p. 43). Ela prestará um grande serviço às nações beneficiando os seus cidadãos e tornando-os melhores como seres humanos.

Em que pesem todas as maravilhas que a inteligência e a razão podem significar com o recurso da educação, fica uma pergunta: por que razão certas pessoas de alto nível cultural, muitas vezes, não demonstram de igual modo uma grandeza moral? Ou então por que certas nações tidas como tão avançadas culturalmente agem, muitas vezes, sem essa mesma grandeza, revelando atitudes mesquinhas, não cooperando com as causas, que são da própria sobrevivência da humanidade da qual fazem parte, comportando-se de forma imperialista com os demais povos, quando não retornam à barbárie através da guerra para defender seus próprios interesses, valendo-se mais da razão da força que da força da razão?

3.3.3 A educação para uma Ética

A questão faz pensar numa educação para a Ética, já que puros conhecimentos não dão conta necessariamente do agir correto. Para tanto, será preciso retomar alguns pontos do pensamento tomista que, no entender dessa reflexão, são chaves para se tentar uma explicação e uma saída para as questões acima colocadas.

Para o autor, quando se trata da visão do fim último, existe uma adesão da vontade, tal como o nosso espírito adere aos primeiros princípios. Ela não fica indiferente. Ela é necessariamente dominada por um objeto maior que ela mesma. Com relação ao conjunto da realidade a vontade se comporta dessa maneira. A dificuldade se encontra quando a vontade se dirige aos bens particulares. Quanto a estes, a vontade conserva a sua independência, sendo livre a sua escolha. O espírito percebe no objeto finito uma face desagradável e uma face desagradável. O objeto com essa dupla face não pode dominar a vontade, já que é menor que ela destinada ao infinito. Diz o autor:

Ademais, como a falta de qualquer bem tem a razão de não-bem, por isso só aquele bem perfeito, ao qual nada falta, é o bem que a vontade não pode deixar de querer, e este bem é bem-aventurança. Qualquer outro bem particular, deficiente em algo do bem, pode ser tido como não-bem. Segundo essa consideração pode ser repudiado ou aprovado pela vontade, que é capaz de se dirigir para o mesmo objeto considerado sob diversos aspectos. (AQUINO, 2003, v. 3, Seção I- parte II, q. 10, a. 2).

Tal posição não é difícil de entender. Quem for perguntado se almeja o bem, se deseja se realizar e ser desta maneira feliz, irá responder positivamente. Todos procuram o bem, ainda que estejam agindo mal. A questão é saber num caso particular o que é o bem, qual a melhor atitude numa decisão a ser tomada. Alguns exemplos podem ser esclarecedores: alguém deseja ardentemente se tornar médico, por uma questão de gosto, de vocação. Sente que será feliz na sua profissão, podendo assim exercê-la do melhor modo. Esse é o lado que provoca satisfação, que atrai. O que faz a pessoa abandonar esse propósito podem ser os custos financeiros, a falta desses recursos. Esse é o lado desagradável, que provoca a desistência. O fato é que todo benefício tem o seu preço, o seu sacrifício. Quando uma face de um bem particular se apresenta maior para aquele que deve fazer a escolha e se impõe sobre o outro lado, acaba vencendo.

Na visão tomista, quando se trata de olhar para o fim último a vontade é determinada, e isso se entende, levando-se em consideração que todos querem o bem, independente da concepção que se tem desse bem. Na questão do fim último, é preciso ter em conta que para se chegar lá, é necessário passar por muitos outros fins intermediários, uns mais próximos e outros mais distantes do ponto de chegada.

Nesse esquema, é possível entender as várias atitudes tomadas e que podem caracterizar os indivíduos, de acordo como eles se comportam em relação ao fim último e aos fins intermediários. Uma pessoa pode ter uma forte presença do fim último em sua vida, colocando tudo o mais em função desse mesmo fim, enquanto que uma outra tem uma grande dificuldade em olhar para o ponto de chegada e se apega geralmente ao que é mais imediato. No primeiro caso, o indivíduo é capaz de sacrificar uma série de bens próximos para atingir o objetivo final, enquanto que no segundo caso, alguém sacrifica continuamente o bem final diante dos bens que lhe aparecem à primeira vista. O idealista é capaz de sacrificar uma série de bens próximos em vista de uma causa, como, por exemplo, o conforto, a segurança, a despreocupação. A motivação para tanto poderá ser religiosa, política ou qualquer outra. Não é o caso dos mártires religiosos ou políticos, que suportaram tantos sofrimentos, além da perda da própria vida, mantendo-se, apesar disso, irredutíveis em seus propósitos? No caso contrário, existem os aproveitadores, os oportunistas, que sem qualquer princípio ou escrúpulo, lançam-se de maneira mesquinha sobre qualquer vantagem que lhes surge à primeira vista, mesmo que depois haja um preço por essa precipitação, muito embora haja aqueles que o fazem de modo mais refletido e calculista. É verdade que no primeiro caso, pode haver também falsos ideais, fanatismos, mas acima disso há causas nobres e os seus defensores demonstram uma verdadeira grandeza moral.

Na educação, o mais correto será apontar para os ideais, insistir pela reflexão sobre eles, sobre seu significado. Porém, com o cuidado de não desmerecer aqueles meios, que não são maus em si, como se toda espécie de prazer, por exemplo, fosse condenável e incompatível com o fim último. Além de um equívoco, isso seria um verdadeiro desserviço a esse mesmo fim, embora haja momentos em que uma renúncia de alguns deles se torne necessária, seja em vista de uma meta ou por razões mais imediatas.

A ambigüidade dos fins particulares com suas duas faces é o que implica na dificuldade da vontade na sua escolha. Além do mais, os fins particulares, embora apontem para o fim último, não impedem que no desvio em um deles, a pessoa não possa refazer a sua caminhada rumo a esse fim último. Errar o caminho, algumas vezes, pode atrasar a chegada, mas não impedi-la.

Tudo isso pode explicar muito bem que uma pessoa tenha atitudes que não condizem com um correto agir. Alguém pode agir de forma incorreta por motivos teóricos e práticos. Por motivos teóricos, quando por ignorância ou erro de avaliação alguém ou toda uma coletividade toma como certo aquilo que não é. A escravidão é um exemplo claro disso, assim como tantas discriminações sociais, para não falar de outras questões. As dificuldades são ainda maiores, quando, por exemplo, uma questão é ainda bastante discutida, não se chegando a uma conclusão aceitável. Nesses exemplos todos, requer-se o importante papel do pensamento, trabalho árduo, muitas vezes, mas imprescindível. É necessária a entrada em cena do estudo, do debate, da reflexão para que se lancem luzes sobre questões complicadas, tarefa não só de um indivíduo, mas de todo um conjunto. Nesse sentido, a razão estará orientando a vontade, em se tratando de um agir correto. Cabe bem aqui, portanto, a posição de Tomás. A educação, por sua vez, deve se servir das heranças da razão na solução dos problemas e usá-las no trabalho de esclarecimento.

Nas questões práticas, em que ocorre o mesmo problema da ambigüidade de um fim particular, pode acontecer que a pessoa queira escolher algo que é um valor, mas desiste mesmo que o lado desfavorável não pese tanto. Desiste diante de uma pequena dificuldade. É a lei do menor esforço, a lei do hedonismo, em que se busca o máximo de prazer com o menor esforço possível. Assim, por exemplo, alguém recusa trabalhar não porque o trabalho seja penoso e pouco compensador, mas simplesmente por preguiça. Se aceita, é porque o ganho é muito bom, e no emprego faz o mínimo necessário. Muitas vezes, apresenta um serviço muito mal feito. Em casos extremos, prefere o roubo, a extorsão, a exploração de pessoas e coisas do gênero, além de muitos serviços sujos. Nesse caso, o trabalho educativo de esclarecimento não está dispensado, mas depende, às vezes, de como é feito. Quando alguém por esse

trabalho toma consciência do alcance, da dimensão do mal que está praticando, com conseqüências para os outros e para si mesmo, poderá ficar surpreso, mesmo porque não era seu costume refletir sobre os seus atos. Porém, mesmo fazendo uso dos melhores meios, o trabalho de esclarecimento poderá não obter os resultados desejados.

No pensamento tomista há um elemento que pode ser considerado chave para a resolução desta questão. Trata-se de uma questão que se encontra na Teoria do Conhecimento, mas que tem muito a ver com a Ética. É a questão da *certeza necessária* e a *certeza livre*. A certeza necessária ocorre, quando os motivos são teoricamente suficientes e suficientemente conhecidos para obrigar ao assentimento. Trata-se de uma certeza verdadeira e estritamente especulativa e, portanto, a que mais se pode pretender nas ciências, podendo ser acerca de qualquer matéria, dos princípios imediatos e da existência do próprio sujeito que pensa. Neste tipo de certeza a adesão é completa: deve ser isto e não aquilo. A certeza livre, por seu turno, ocorre quando os motivos são teoricamente suficientes, mas por causa de motivos práticos, é necessário o influxo da vontade para que haja o assentimento ou firme adesão. O influxo da vontade deve ser próximo e direto. Essa certeza é também chamada por alguns autores, como Ollé-Laprune e outros, de *certeza moral*. Os obstáculos práticos existem porque esta certeza implica na vida da pessoa (DI NAPOLI, 1966, p. 252-253).

Na opinião do presente trabalho, a explicação acima é bastante esclarecedora. A certeza necessária, sendo convincentes os motivos, não apresenta nenhuma dificuldade para o assentimento. A certeza livre, no entanto, pode ser aceita ou não. Se um alcoólatra, por exemplo, ouve uma conferência sobre os malefícios da bebida, principalmente se o conferencista for uma grande autoridade no assunto, poderá abandonar o vício, ainda que possa precisar do apoio da família e dos amigos. Poderá também não aceitar os esclarecimentos, tentando até mesmo negar os argumentos apresentados, ainda que intimamente os aceite. Mas essa tentativa será apenas uma justificativa para continuar a beber. Ou então existe o caso das pessoas que se curvam diante dos argumentos, mas expressam claramente a sua indisposição para uma mudança, mais ou menos com as seguintes palavras: “isso tudo é muito bonito, mas vou continuar desse jeito mesmo”. A certeza livre atinge diretamente as pessoas, fazendo-lhes exigências, que alguns estão dispostos a aceitar e outros não. Essa é a chave de compreensão, porque um sábio não é necessariamente um virtuoso, se essa sabedoria for apenas um conhecimento teórico da realidade.

De acordo com essas premissas, deve-se admitir a não possibilidade do ensino de uma Ética, tal como se ensina uma disciplina qualquer³¹, como matemática, física, química, por exemplo. Na Ética, o ensino envolve o testemunho do professor, embora um comportamento ético deva ser de todos. Existe a possibilidade deste ensino, porém, de um modo diferente, que é mais em termos de despertar, de sensibilizar alguém da necessidade de um agir correto. Mesmo assim, esses esforços não vão tornar um indivíduo necessariamente ético, devido à certeza livre, à liberdade da pessoa frente aos ensinamentos, que também não são *a priori* infrutíferos. Porém, o trabalho de esclarecimento é sempre necessário, principalmente para fazer ver que a Ética não pode ser vista como um luxo, um acréscimo desnecessário para a vida de cada cidadão. Nesse caso, pode-se mostrar que ela é imprescindível para o convívio humano e mesmo para a sobrevivência da raça humana e outras espécies do planeta. Alguns exemplos podem ser esclarecedores: no dia-a-dia, um indivíduo ficaria desorientado se tudo que lhe dissessem fosse mentira. O que ocorreria com um indivíduo com uma doença grave, dependendo de certos remédios e que lhe vendessem conteúdos falsos? Ele morreria em decorrência de uma mentira. No fundo, por uma falta de Ética. Pode-se também pensar no caso do desrespeito ao meio ambiente com conseqüências catastróficas imprevisíveis para a vida humana e outras formas de vida. Imagine-se alguém iniciando uma guerra nuclear, apenas com a ordem do apertado de um botão, extinguindo-se a vida humana na terra. Nesse sentido, fica patente que a Ética se encontra na base da existência humana. É oportuna aqui a observação de Goergen:

A educação moral não serve para internalizar normas corretas, mas para aprender que as normas são necessárias como parâmetros de salvação de princípios mínimos de convivência humana, como o respeito à vida, a dignidade do indivíduo, o respeito ao meio ambiente, e para aprender a lidar com estes princípios em circunstâncias concretas (GOERGEN, 2001, p. 153).

Pode-se admitir que a educação seja também a assimilação de normas corretas, mas desde que sejam entendidas no seu significado de necessidade para a vida humana, embora muitas normas éticas sejam mais uma convenção, relativas a uma cultura, adaptáveis aos tempos e sem um peso maior. No entanto, não deixam de ter alguma razão para determinadas circunstâncias e tempos.

Falou-se bastante sobre a importância do esclarecimento no trabalho educativo. No entanto, permanece a dificuldade levantada pelo fato da vontade nem sempre seguir na mesma

³¹ A afirmação acima não tem a intenção de propor uma disciplina de Ética, como poderia parecer. Uma reflexão ética pode muito bem encontrar espaço no ensino das matérias do currículo.

trilha da razão, considerando-se a questão da certeza livre. Aqui a razão por si mesma nada pode fazer. Deve-se levar em conta que o intelecto encontra seus limites por suas ligações com a matéria. A razão é esclarecedora, motivadora, mas não determinante, motivo porque não se faz tudo o que se pensa. Nem mesmo poderia ser assim, dado que certos pensamentos, muitas vezes, precisam ser revisados, reavaliados antes de serem concretizados.

Se o intelecto já cumpriu o seu papel, o que resta a fazer? Ao tratar de Moral e Educação, Gillet (1949, p. 243) apresenta algumas propostas interessantes, nesse sentido. O autor enfoca a questão da vontade. A seu ver não existe conduta moral possível, se não houver a intervenção da vontade livre e uma educação da mesma. Trata-se de educar também a vontade. Nessa perspectiva, ele fala da contribuição que a psicologia experimental pode oferecer. Lembra o interesse particular de Tomás quanto ao estudo da vontade e quanto à aquisição, por repetições de atos, de hábitos virtuosos, capazes de uma intervenção eficaz. O autor afirma que uma moral racional, do ponto de vista educativo requer três condições de eficiência: a) que a doutrina seja verdadeira, b) que seja um bem universal e c) que seja ao mesmo tempo concreto.

O autor frisa assim o aspecto da vontade, já que a inteligência cumpriu o seu papel. À vontade cabe a última etapa do processo. Está a um passo da ação. Tanto é verdade, que no momento de agir, após todas as deliberações, não entra mais a atividade racional: no momento da ação não se pode voltar à reflexão. Caso contrário, não se age nunca. É verdade que toda ordem precisa ser bem refletida, mas depois disso precisa ser cumprida. No entanto, tal como se requer na certeza livre, é necessário que os motivos teóricos sejam convincentes. Se mesmo convincentes há quem não os siga, tanto menos serão seguidos se não convencerem. Daí a necessidade que a doutrina seja verdadeira, não obstante as discussões sobre o que seja verdade hoje. Além do bem universal, que não poderia ser simplesmente um bem de alguém, há também a necessidade de uma concretização do que se quer, caso contrário, o bem não se efetiva.

Gillet, (1949, p. 252-254) também se refere às outras faculdades do homem, que devem cooperar com a inteligência. Nelas, além da vontade, está também a sensibilidade. A educação da vontade, por sua vez, deve ser persuasiva tal como a da inteligência,

Sobre essa educação da vontade, bem como da sensibilidade, há elementos importantes a considerar. É verdade que ninguém pode substituir uma outra pessoa e que muitas decisões devem brotar do mais íntimo dela. Alguém pode fazer com que o outro mude de idéia, mas pode não influir na sua vontade. A inteligência, no entanto, pode iluminar e assim convencer da educação da vontade, sugerindo certas formas de fazê-lo. Nesse sentido,

há muitas sugestões. Algumas delas são, por exemplo, que o indivíduo não ceda imediatamente a todas às suas inclinações e que ele se exercite em discipliná-las. Assim, ele poderá ser mais senhor de si e gozar de uma liberdade maior.

Na educação da vontade também não bastam simples explicações muito teóricas. Além de uma explicação sobre os malefícios do álcool, por exemplo, ou de qualquer outra droga, seria importante o testemunho concreto de alguém sobre o modo como o vício foi superado. Não são poucas as pessoas que abandonam o alcoolismo ouvindo os testemunhos em associações antialcoólicas. Mas não só no sentido de superar dificuldades. São interessantes também os testemunhos sobre o modo concreto de como se conseguiu isso ou aquilo na vida, quando alguém está interessado na mesma coisa. Muitas pessoas querem pôr em prática determinadas idéias, mas não sabem como fazê-lo. O exemplo concreto mostra que a idéia é factível e não uma utopia distante, muito embora não haja uma só maneira de se fazer algo. É por isso que os exemplos são muito atraentes.

Existem também gestos concretos na educação que estão se tornando comuns como, por exemplo, na questão do meio ambiente. Os alunos após ouvirem orientações a respeito do assunto, às vezes, até mesmo com os recursos modernos dos audiovisuais, são levados a plantarem árvores em lugares importantes, como ao redor dos rios, com o apoio dos poderes públicos. Ou então observarem os problemas *in loco*. Trata-se aqui de uma possibilidade de aprendizado pela própria prática. Dessa maneira, a educação supera um ensino puramente verbalizado.

Por fim, em que pesem as dificuldades do ensino de uma Ética, existe, por outro lado, uma série de possibilidades que permitem o seu aprendizado. O ser humano não deixa de se encantar com os grandes feitos, como bons exemplos. Apesar de tantos obstáculos, vale apenas continuar trabalhando por uma educação ética. Caso contrário, a educação irá aos poucos perdendo a sua própria substância, que é educar o ser humano em sua totalidade, em vista de ser ele alguém cada vez melhor.

3.3.4 O pensamento ético político de Tomás de Aquino em seus fundamentos e suas contribuições para a atualidade

Após todas essas reflexões em termos éticos e sua relação com a educação, é importante refletir agora sobre a questão política, que para Tomás se trata de uma Ética do homem, nesse sentido.

Tomás não deixou um tratado sistemático sobre política. Suas idéias políticas estão esparsas em várias de suas obras. Recebe a influência de duas grandes figuras que são Santo Agostinho e Aristóteles, que convergem numa importante síntese, embora de tarefa difícil. A diferença entre a posição tomista e as concepções patrísticas é que Tomás supera o pessimismo metafísico com relação ao mundo com desvalorização da vida política, além da influência na Idade Média de um individualismo filosófico-político, que conduzia à idéia da comunidade política como uma situação artificial, resultado de um livre convênio entre os homens e não algo proveniente da própria natureza humana. No pensamento aristotélico não há nenhuma situação ou forma de vida que seja estranha à convivência política, sendo o homem por natureza um ser social e político e não podendo deixar de sê-lo, sem deixar de ser homem (GALÁN GUTIÉRREZ, 1945, p. 1-5).

Para Tomás, como para Santo Agostinho o Estado não é um produto do pecado original. A vida humana, mesmo na situação paradisíaca, era de convivência social. Sem pecado original existiria da mesma maneira a sociedade e com ela o Estado. O fundamento do Estado está na natureza social, racional e livre do homem, sendo que tal natureza exige uma autoridade, um gestor com a incumbência de buscar o bem comum, devendo os homens esclarecidos e destacados por sua virtude saber colocar-se à cabeça e ao serviço de seus semelhantes, dirigindo-os. Uma das idéias chave do pensamento tomista é que o homem é por essência e natureza um ser social e sociável. Ser um animal político e social é próprio do homem. A sociedade e o Estado são, portanto, uma dimensão ontológica do homem, algo ligado ao mais íntimo dele. O Estado é um produto da natureza, porém, não causado diretamente por ela, mas pelos homens em virtude dos mais profundos e consubstanciais impulsos de seu ser. Mais: considerando que tudo o que é natural procede de Deus, o Estado é, por fim, obra divina. Isso não quer dizer que a vontade divina crie diretamente o Estado. Deus intervém na ordem natural, a que, por último, corresponde o Estado. Ele o faz por causas secundárias, que são as ações humanas. O Estado é natural também, porque surge como conseqüência do instinto social do homem e não algo artificial ou casual. Por outro

lado, sendo o homem racional, a obra de tal impulso pode e deve ser racionalizada, voluntariamente querida e livremente determinada. Nesse sentido, ele é também um ato voluntário, uma coincidência de vontades, em resumo, um convênio ou contrato, porém, diferente de uma visão contratualista no sentido moderno, em que o contrato é o fundamento constitutivo do Estado. Para Tomás, o fundamento constitutivo se encontra no impulso social do homem, sendo o Estado conjuntamente um produto do instinto social e da indústria do homem (GALÁN GUTIÉRREZ, 1945, p. 9-15).

Os animais já têm por instinto a capacidade de suprir suas necessidades por si próprios, enquanto que o homem faz uso da razão e precisa, portanto, da ajuda de seus semelhantes para seu aprendizado, ainda que seja para as coisas mais básicas. Para Tomás é também necessária a linguagem para a vida em comunidade. Os animais também emitem sons, mas não no mesmo sentido do homem, necessitando de comunicar-se com seus semelhantes, exprimindo por meio de palavras, pensamentos ordenados (GALÁN GUTIÉRREZ, 1945, p. 16-20).

Para o autor, a teoria do direito natural é o fundamento da teoria política, herança do estoicismo e que era considerada como fundamento do próprio direito canônico. O fundamento dessa lei, por sua vez, é a lei eterna, que existe na mente divina e que governa todo o universo. A lei natural que existe no homem é uma participação nessa lei. Ela se concretiza em três inclinações: 1) a inclinação para o bem natural, que existe em qualquer substância, que, como tal, deseja a sua conservação; 2) a inclinação para certos atos ensinados pela natureza a todos os animais, tal como a união do macho e da fêmea, a educação dos filhos e outros e 3) a inclinação para o bem, de acordo com a natureza racional própria do homem, como a inclinação para conhecer a verdade, a de viver em sociedade, etc. Além dessa lei eterna que é natural para o homem, há ainda duas outras espécies de lei: a humana, inventada pelos homens para regulamentar de modo particular as coisas e a divina, necessária para conduzir os homens aos fins sobrenaturais. Segundo Tomás, que se baseia na teoria do direito natural, a lei que não é justa não é lei. Para ele, da lei natural devem derivar todas as leis humanas (ABBAGNANO, 1985, p. 48).

Compete também à coletividade ditar as leis, uma vez que o fim primeiro e fundamental delas é dirigir para o bem comum. Portanto, cabe à coletividade estabelecê-las ou à pessoa pública que cuida de toda coletividade. A razão disso é que em todas as coisas somente pode dirigir para um fim aquele a quem o próprio fim pertence. Deste modo, o autor

afirma explicitamente a origem popular das leis. A melhor forma de governo é a monarquia³², porque é a que melhor garante a ordem e a unidade do Estado, sendo também a mais parecida com o governo divino do mundo. O Estado, por sua vez, embora possa conduzir os homens para a virtude, não pode, no entanto, endereçá-los para a fruição de Deus, o seu fim último. O governo civil, que é fim menos alto, deve se subordinar ao fim mais alto, ou seja, o governo religioso que é o próprio Cristo e que foi confiado por Cristo ao Papa (ABBAGNANO, 1985, p. 48-49).

A sociedade civil necessita de uma autoridade, cuja função é a busca do bem comum no respeito ao direito e à justiça. O direito ou o justo é o objeto da justiça, que faz dar a cada um o que lhe é devido, a respeitar nas relações com os outros o que é justo, o direito de outros. Convém distinguir o direito natural do direito positivo. O primeiro diz respeito à natureza das coisas e o segundo o que nasce de uma convenção. Finalmente o direito das gentes é o direito positivo comum a quase todas as sociedades humanas. Ele é constituído por convenções, que a razão humana deduz do direito natural. O uso dos bens da terra de acordo com as necessidades é um direito natural, sem o que a vida humana é impossível. Quanto ao direito de propriedade, o de possuir permanentemente certos bens depende do direito das gentes. É comum os homens admitirem este direito de possuir pessoalmente bens, considerando que possuí-los em comum envolve graves inconvenientes: é uma fonte de conflitos, de insegurança e negligência, já que ninguém cuida do que pertence a todos (VAN STEENBERGHEN, 1995, p. 145-146).

O poder político é a causa formal do Estado, a sua essência. As formas de Estado são formas em que se exercita este poder. Porém, o poder político pertence à comunidade por direito natural. Sempre que a comunidade é incapaz como multidão de exercer por si mesma qualquer ato de poder político, precisa conferir o poder a uma determinada ou determinadas pessoas. No entanto, não se trata de uma alienação, mas de uma concessão pela qual se transfere simplesmente o exercício do poder, mas este permanece tendo seu titular na comunidade (GALÁN GUTIÉRREZ, 1945, p. 151-152).

A monarquia é o governo de um chefe único, a aristocracia o governo de um grupo restrito formado por cidadãos de elite e a república um governo organizado pelo povo. Dessas formas de governo qual é a melhor? Na opinião de Tomás, todo sistema tem suas vantagens,

³² Embora o autor na prática faça opção por esta forma de governo, por considerá-la mais conveniente, em princípio considera que todas as formas têm seus méritos e deméritos. Se, por exemplo, a monarquia é a mais aceitável, quando degenerada se torna a pior das demais.

mas também seus inconvenientes³³, já que cada uma dessas formas pode tornar-se tirânica por abuso de poder: o monarca torna-se um tirano, a aristocracia torna-se oligarquia e a república demagogia³⁴. No entanto, parece-lhe que a melhor forma seria a monarquia, porque garante melhor a unidade, com um contrapeso de um conselho aristocrático, o monarca e seus conselheiros, sendo esses eleitos pelo povo e proveniente dele. É normal a intervenção do povo, porque se a autoridade vem de Deus, o povo é seu primeiro depositário, que a delega aos que escolhe pela sua virtude e competência (VAN STEENBERGHEN, 1995, p. 146-147).

A respeito da degeneração de um governo na tirania, entende Tomás que o regime será reto e justo quando o governante visa o bem comum, mas quando o regime se orienta ao bem privado do governante, então seu governo será injusto e perverso. Esse governo, buscando o interesse privado, oprime de várias maneiras os homens de acordo com sua ânsia de bens (GALÁN GUTIÉRREZ, 1945, p. 182-183).

Após todos esses posicionamentos, o que se pode concluir da concepção política de Tomás? Que conseqüências práticas podem ser úteis para os dias atuais? Alguns pontos servem como premissas importantes para uma reflexão. Ao tratar da certeza livre, afirmou-se que os argumentos teóricos devem ser suficientes para serem seguidos, muito embora por envolver certas exigências, tais argumentos não sejam levados em conta. Mesmo que a decisão da vontade esteja em divergência com os argumentos teóricos, esses, no entanto, não podem faltar, devendo ainda ser consistentes. Mesmo que a vontade, num dado momento, opte por uma decisão diferente, essa decisão poderá ser revista, retomar as mesmas premissas e levá-las a cabo, agora de modo coerente. Os referenciais nunca perdem a sua substância, se num dado momento eles não forem seguidos. O problema não é dos referenciais, mas de quem não é conseqüente com princípios corretos. Porém, os motivos devem sempre manter a sua seriedade e, além do mais, ser continuamente aprofundados.

No decorrer deste capítulo, falou-se da seriedade da Ética, como fundamental e necessária para a vida humana, não se tratando de uma simples convenção artificialmente acrescentada à conduta dos homens e indiferente para eles, de maneira que sem tal Ética as coisas seguiriam tranquilamente o seu curso, sem qualquer prejuízo.

Essa Ética em Tomás deve ter como base o direito natural, dos quais as leis devem derivar. Trata-se de uma justificativa sólida. Nos dias de hoje, existem discussões a respeito

³³ Segundo Jolif (1963, p. 42), não é possível uma forma ideal de regime no entender de Tomás como realidade histórica, sendo a história a manifestação da contingência. O “regime ideal” é uma idéia diretriz.

³⁴ A terminologia usada por Tomás para designar as formas de governo é bastante variada, tanto para o sentido positivo, quanto para o negativo na degeneração de cada uma das formas (GALÁN GUTIÉRREZ, 1945, p. 153-154).

do que é natural, e mesmo desconfianças em relação ao termo *natural*. Trata-se de um exagero, mas isso em parte se justifica em razão de excessos do passado, em que muitas afirmações ganhavam título de *direito natural*, quando não eram mais que produtos de uma cultura, ou pior, afirmações eivadas de sérios preconceitos. Hoje há talvez um exagero em sentido contrário, com uma forte tendência de se considerar tudo como cultural ou histórico. Porém, a preocupação de se distinguir o natural do cultural é de suma importância. Leis naturais existem, mas é preciso saber quais são elas.

De outra parte, indiretamente os indivíduos acabam por invocar a lei natural sem mencioná-la. Isso ocorre quando se criticam atos arbitrários de governos, bem como decretos ou leis nesse sentido, quando tais normas não gozam de uma racionalidade, de um fundamento que as justifique. Mais: para além do aspecto legal, invoca-se hoje o seu aspecto legítimo. Isso só vem confirmar a necessidade de reconhecer nas realidades do mundo as leis que as regem, não sendo possível agir sobre a ordem das coisas sem respeitar tais leis. As descobertas científicas se dão conta cada vez mais dessa realidade. Mesmo na vida humana ou da sociedade existem prioridades, começando-se pelo que é fundamental, considerando-se que sem certas coisas a pessoa vai adiante, mas sem outras, não.

É verdade que Tomás na questão ética e política fez afirmações que hoje não mais se sustentam, porém, são afirmações condicionadas pelo tempo, de que dificilmente se pode fugir. Ademais, ainda que alguém esteja à frente de seu tempo, não pode pensar em estabelecer propostas para não serem cumpridas naquele momento. Ninguém legisla para o futuro, ainda que prepare as bases para os tempos vindouros, a menos que uma lei do presente sirva também para o futuro. Mesmo assim, se o autor defendeu certas coisas da ordem existente, como a monarquia, por exemplo, não o fez de forma servil, mas por convicção. Nem por isso deixou de apontar para os riscos dessa forma de governo. Embora lhe parecesse o melhor regime por ser mais coeso e manter melhor a unidade, considerou que degenerada em tirania, seria a pior de outras formas de governo pela concentração de poder e a conseqüente capacidade de realizar maiores prejuízos para a nação. E se um tirano fosse insuportável deveria ser deposto, posição que hoje tem grande aceitação, independente aqui de quem deve realizar esta tarefa. O autor, portanto, foi capaz de se mostrar independente frente ao *status quo*, com seu juízo crítico. Desses e outros posicionamentos de Tomás, sejam eles éticos, políticos, educacionais ou quaisquer outros, é possível tirar muitas lições para os nossos dias. Saber tirar importantes lições do passado e vivê-las criativamente no presente, preparando também o futuro é o que se pode considerar viver com sabedoria e o que se deve esperar de cada ser humano.

3.4 O educando como protagonista em termos éticos

A Ética, tal como se afirmou, é sempre uma decorrência de uma visão de mundo, de uma concepção filosófica. Nela, certos procedimentos são os mesmos de outros enfoques. Assim, por exemplo, se a pedagogia entende que não se deve falar para crianças em termos abstratos, a ética segue a mesma orientação, usando de exemplos concretos em seu discurso.

Em certos aspectos, no entanto, há grandes diferenças. Exemplo disso está no seu ensino, dificuldade já apresentada no decorrer dessa reflexão, não sendo o mesmo que um outro ensino qualquer. Aí é grande a imprevisibilidade, podendo-se ir de um extremo a outro. Existe o caso de pessoas que viveram em contextos bastante favoráveis e enveredaram por caminhos nada recomendáveis. Outras, ao contrário, sem as mesmas condições não seguiram o mesmo caminho.

Nisso se comprova que uma Ética pode ou não ser assimilada, dependendo já disposição do indivíduo em aceitá-la ou não, já que implica na disposição de uma pessoa mudar seu comportamento, mudar de vida. Esse ponto, no entanto, já foi tratado na reflexão sobre o tema. Cabe agora falar do educando como protagonista, conceito para todos os aspectos da ética: nos seus fundamentos, no aspecto individual e também político.

O presente trabalho entende que, em sentido protagonista, o eixo de uma Ética se encontra na convicção. Esta nasce de dentro da pessoa, de sua própria iniciativa. É atitude consciente e sincera, uma postura de quem acredita no que assume. Oportunamente pode-se evocar aqui Piaget (1994, p. 244-302) com sua moral da cooperação, que supera uma moral de coação. É verdade que não se pode aguardar a convicção de alguém para que ela aja corretamente. A sociedade, por exemplo, não pode esperar por toda uma maturidade de um indivíduo para lhe exigir atitudes éticas. Por isso, existem as leis e a coerção social. E não significa que os valores mesmo provenientes de uma heteronomia deixem de ser valores. A falta de convicção de alguém a respeito de algum valor, não faz com que tal valor deixe de sê-lo. Trata-se de uma questão de objetividade. Por outro lado, o fato de alguém estar convicto de algo não significa que esteja no caminho certo. Existem falsos valores. Assim, se alguém acredita com todas as forças no racismo, na escravidão, tal convicção necessita de crítica e repensamento. Em suma, é preciso avaliar o aspecto objetivo e subjetivo na apreciação das coisas.

Diante disso, como esperar uma atitude protagonista em termos do bem agir? Para Tomás, na Ética entra o trabalho do intelecto. A ação é orientada por ele. Essa concepção do

autor é aqui oportuna para a reflexão. Nota-se nos dias de hoje que a aceitação de uma proposta se deve à capacidade que ela tem de convencer por si mesma. Quando ao contrário, isso não acontece, o recurso se dá por argumentos de autoridade, embora sejam esses de menor poder persuasivo. Vale aqui o trocadilho da autoridade do argumento e o argumento da autoridade. Tem mais credibilidade o primeiro. Aí, excetuados os sofismas, se encontra força de convencimento que vem pela capacidade de arguição. A arguição tanto serve para mostrar o valor de uma coisa, como dissuadir alguém de falsas convicções. Trata-se de um trabalho de conscientização.

A convicção é algo muito caro a uma pessoa, mas não intocável. Pode ser respeitada, mas precisa ser discutida, se for merecedora de críticas. No aspecto educativo pode-se promovê-la por meio de alguns recursos selecionados pelo presente trabalho. São eles: o diálogo, o debate e as informações que podem vir pela leitura ou tantos outros meios. Tanto no diálogo como no debate, as pessoas são levadas a se posicionarem, expondo os seus pontos de vista, os seus argumentos. Aí elas podem mudar, corrigir, aprofundar, aprimorar e solidificar o que acreditam. Devem manter-se abertas continuamente nessa atitude de acolhimento e oferta. O provérbio popular da incompletude: “vivendo e aprendendo”, deve valer também para o aspecto ético. As informações, por sua vez, além de dar um grande sustentáculo aos dois primeiros recursos, podem ajudar o indivíduo a alargar os seus horizontes de conhecimento, de compreensão, pensando com o pensamento alheio e mesmo fazendo suas as contribuições dos demais, crescendo continuamente da heteronomia para a autonomia, tanto em termos éticos como em outros aspectos.

O trabalho educativo pode muito bem fazer uso desses ou de outros recursos para promover um espírito protagonista em seus formandos em sentido ético e nos mais diferentes aspectos do aprendizado. Deve, no entanto, levar em conta que, por causa da liberdade humana, uma educação para a Ética nem sempre colherá como resultado pessoas éticas. Porém, se mesmo com o esforço de conscientização os resultados forem pouco satisfatórios, pior ainda será a rendição. Nem todo plantio resulta em colheita, mas para se colher, mesmo que seja pouco, é preciso plantar.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O conceito de participação nos acontecimentos e na administração das coisas tem ganhado um grande espaço na consciência das pessoas. Participar é desempenhar um papel ativo. As coisas adquirem um outro significado, um outro sabor, quando nelas há participação e contribuição. As pessoas se sentem mais importantes, quando podem influir na realidade e exercer o seu papel de sujeito.

Essa participação ganha mais sentido, quando um indivíduo toma iniciativa e conduz adiante um empreendimento, ocupando o primeiro posto. É o papel do protagonista, conceito bastante caro às pessoas, mas também visto, muitas vezes, como pretensão, quando alguém se propõe a tal papel, com o objetivo de realizar algum intento.

O texto principal onde se fundamenta esse papel do educando é o *De magistro*, objeto da pesquisa. Outros textos trazem também elementos importantes nesse sentido. Porém, não se trata de apontar afirmações que indicam um papel de protagonista do aprendiz. Elas são importantes, mas é necessário entender o seu significado e alcance. Foi necessário, para tanto, um estudo que se lançasse aos fundamentos mais remotos das afirmações de Tomás. Tais fundamentos se encontram em certos filósofos, como base de sustentação da concepção pedagógica do autor. É o caso do intelecto agente. O seu emprego como fator principal do aprendizado, bem como os conceitos de causa principal e causa instrumental mereceram um devido estudo.

Além de outros motivos, a pesquisa se reporta ao primeiro período da escolástica para aí buscar em alguns autores as raízes de conceitos acima mencionados. Trata-se do caso particular da longa história do intelecto agente, que atravessa toda uma trajetória no pensamento árabe e judaico, para se chegar à compreensão que tem dele Tomás. Esse percurso foi importante para se conhecer de maneira ampla um conceito-chave para a pesquisa. Tal conceito chega a atingir uma conotação religiosa, quando entendido como o próprio intelecto divino. Tomás, por sua vez, corrigindo essa concepção vai dizer que esse intelecto é uma faculdade humana da alma e que cada qual o possui, ao contrário da concepção de um único intelecto para todos, de que Averróis era o principal propugnador. A compreensão deste intelecto em Tomás fundamentou toda a reflexão do terceiro capítulo.

Em Santo Anselmo há o conhecido princípio: “fides quaerens intellectum”, o que permite em Tomás a construção de uma teologia científica, resolvendo-se a polêmica criada entre místicos e dialéticos, os primeiros rejeitando a filosofia em relação à fé, e os últimos

defendendo o seu emprego, mas às vezes, com certo exagero, como no caso de Pedro Abelardo. Santo Anselmo prepara o que Tomás vai resolver de forma magistral: a relação entre razão e fé. Pensadores como Avicena e Isaac Israeli, por exemplo, também aparecem colaborando com a filosofia tomista, o primeiro afirmando a identidade entre essência e existência em Deus, conceito de que Tomás se apropria e o segundo com a definição de verdade: “adequatio intellectus et rei”, que lhe é atribuída. Tudo isso contribui na formação de um pensamento filosófico consistente em Tomás, alicerce importante para sua posição pedagógica.

Nesse sentido, a descrição do panorama do primeiro período escolástico, que permite olhar com amplitude para os vários lados de um contexto, como horizontes para o autor, serve também para expor as raízes mais profundas de seu pensamento. Tais raízes são mais próximas e diretas no segundo período, particularmente em Alberto Magno, homem de uma vasta cultura principalmente nos conhecimentos científicos de seu tempo, que prepara o caminho de seu discípulo Tomás. Se os árabes muito contribuíram para a divulgação de Aristóteles, Alberto Magno é também seu grande divulgador, corrigindo as más traduções e interpretações de que o filósofo era vítima. Por isso, é tido por certos autores como um dos mais ilustres comentadores de Aristóteles e bastante considerado como autor escolástico. Foi ele quem precisamente iniciou Tomás no aristotelismo.

Porém, se o segundo período mostra as influências mais diretas sobre o autor em estudo, muito importante ainda foi ter exposto o seu pensamento nos seus variados temas para um conhecimento mais amplo da maioria de suas posições, tal como ele mesmo fez com Aristóteles, para um juízo mais abalizado dele, quanto então só se tinha conhecimento de parte de sua filosofia.

É nessas outras posições aristotélicas que vai estar presente o instrumento importante pelo qual Tomás irá fundamentar a importância do educando em sua aprendizagem, o já referido intelecto agente, que o autor procura entendê-lo da mesma forma como o fez Aristóteles. Ele é o meio “de fazer todas as coisas”. É por ele que o saber se torna possível. Ele é transformador da realidade atuando sobre o sensível. É produtor do conhecimento e, por meio deste, responsável por tantas descobertas e mudanças, o que se pode verificar por grandes avanços científicos e conquistas importantes para a humanidade.

Tomás valorizou o educando representado por tal intelecto. Este é a causa principal do conhecimento, mas não é a única. Há também uma causa complementar e coadjuvante que é a causa instrumental, a ferramenta usada pelo artífice, sem a qual este não pode realizar o seu

trabalho. As duas causas, que são causas eficientes trabalham juntas em qualquer empreendimento.

Há aqui conclusões merecedoras de atenção. A primeira é que em vez de uma polarização entre educando e educador, a posição tomista assume uma posição de equilíbrio. Privilegia o papel do aprendiz, ao afirmar que o conhecimento por descoberta é mais excelente que o conhecimento que vem de fora, mas o vê completado com o do professor. Pode-se entender muito bem essa postura, considerando-se, que, por mais inéditos que sejam os achados, a produção do saber é uma tarefa coletiva. Quem vem ao mundo se depara com muitos passos já feitos. O professor representa esse patrimônio que ele numa sala de aula partilha com seus aprendizes. Mas isso não se faz de forma abrupta e para Tomás tal não ocorre como se o aprendiz fosse um depósito de informações. O aprendizado se dá, passando-se da potência para o ato, num processo de crescimento. Essa posição protagonista deve ser considerada como uma concepção mitigada.

Tal concepção, no entanto, não esclarece a interação entre a criatividade do educando e o papel do professor. A pesquisa vai mais além, fazendo ver que uma coisa depende da outra. Os dois pólos se integram e se compenetraram: não há antigos ou novos conhecimentos sem inventividade, mas esta se nutre de saberes existentes, produzidos por ela mesma no passado. Assim como o intelecto agente realiza abstrações em cima do sensível, da mesma forma trabalha sobre o acervo dos conhecimentos adquiridos que lhe são passados pelo professor, descobrindo e produzindo assim novos saberes, por sua vez, base para outras descobertas e assim por diante. Em vez de negligenciar o patrimônio do saber, fazendo-se *tabula rasa*, essa concepção integradora permite valorizar e aproveitar melhor o saber já produzido. Não se entende que numa época abastecida com um enorme e rico patrimônio de conhecimentos, estes venham a ser tão pouco aproveitados.

Ao se falar dessa comunicação do saber, entra aqui oportunamente a questão da Ética na educação. Pergunta-se: é satisfatório ou mesmo válido um saber sem compromisso com um agir ético. Não ocorre que muitas pessoas cultas, de nível acadêmico elevado, cometem erros e até crimes em sua conduta, chegando a ser elementos perigosos e nocivos para a sociedade? O que a educação tem a dizer sobre isso, uma vez que nela se depositou a esperança de conduzir as pessoas a um agir correto?

Segundo Tomás, a vontade segue o intelecto. Este esclarece e orienta a vontade na escolha. É por isso que o esclarecimento tem um papel muito importante na formação ética da pessoa, considerando-se que muitas escolhas e atitudes más são por falta de orientação. Daí, a educação tem muito a contribuir. Porém, se o intelecto esclarece, ilumina, ele não determina.

Não há uma resposta automática da vontade ao intelecto. Existe a liberdade da vontade. Muitas vezes, uma decisão é repensada.

A pesquisa se ocupou também do enfoque ético na educação e de modo específico no seu aspecto protagonista. Em termos éticos, Tomás coloca em primeiro plano a razão, que orienta o agir correto. Porém, mesmo com sua capacidade racional de discernir e escolher as atitudes mais indicadas a tomar nesse agir, há um ponto nevrálgico há ser levado em conta que é a questão da *certeza necessária* e a *certeza livre*. Nas razões teóricas não há dificuldade de aceitação de uma proposição, quando os argumentos são convincentes. Porém em questões práticas, mesmo que os argumentos convençam, eles podem implicar em exigências práticas, que nem todos estão dispostos a cumprir. Essa questão é o eixo para se entender as dificuldades de uma educação ética. O que fazer? Nesse sentido, nada, em se respeitando a liberdade de cada um. As sanções sociais podem coibir, mas mesmo assim não têm toda a força preventiva. Mesmo assim, o caminho não está fechado. A liberdade de alguém não é um absoluto, uma irreversibilidade. Por isso mesmo, é liberdade. Assim, há possibilidades e há remédios.

Em que pesem as dificuldades acima, a razão não perde o seu significado e sua validade. Muitos atitudes e comportamentos são mudados quando, indivíduos se esclarecem e tomam consciência das coisas. Se a educação não pode tudo, pode, no entanto, contribuir muito, haja vista os casos de comunidades e nações com alto nível de consciência e de atitudes práticas maduras. A razão no seu papel de esclarecimento pode ajudar na busca dos mais altos valores. A vontade educada na disciplina tem também o seu papel nas escolhas.

Em Ética política tomista deve-se ter como foco a lei natural. A razão deve tê-la em conta e por ela fazer o seu discernimento, procurando também discernir o que é natural e o que é cultural. O conceito de lei natural pode ajudar muito a evitar leis e atitudes arbitrárias, procurando-se para além do legal, o legítimo. Ponto importante a ser também observado no exemplo pessoal de Tomás é a sua independência de pensamento, ao manter uma atitude crítica frente às formas de governo que ele apresenta, mesmo inclinando-se para uma delas.

A atitude protagonista considerada pela pesquisa, agora em termos éticos, é aquela do indivíduo, do educando que age por convicção e, dessa forma, toma as iniciativas. Em outras palavras, trata-se da Ética da maturidade, da autonomia, e isso de forma contínua, já que ninguém é absolutamente maduro ou autônomo. Além disso, deve o indivíduo analisar sempre a legitimidade de suas convicções.

Todos esses elementos que a reflexão conseguiu produzir no trabalho que empreendeu e, que foram retomados de forma sintética nesse espaço de conclusão, permitem dizer que do tema escolhido se extraíram conclusões de ressonância para a prática educacional de hoje.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, N. *História da filosofia*. Tradução de José Garcia Abreu. 3. ed. Lisboa: Editorial Presença, 1984. v. 3.

_____. *História da filosofia*. Tradução de José Garcia Abreu. 3. ed. Lisboa: Editorial Presença, 1985. v. 4.

ALARCÃO, I. Contribuição da didática para a formação de professores. In: PIMENTA, S. G. (Org.). *Didática e formação de professores: percursos e perspectivas no Brasil e em Portugal*. São Paulo: Cortez, 2000. p. 159-190.

ALESSIO, F. Escolástica. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J. C. *Dicionário temático do ocidente medieval*. Bauru: Edusc, 2002, v. 1, p. 367-382.

AMALVI, C. Idade Média. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J. C. *Dicionário temático do ocidente medieval*. Bauru: Edusc, 2002, v. 1, p. 537-551.

AMEAL, J. *São Tomaz de Aquino: iniciação ao estudo de sua figura e sua obra*. Porto: Livraria Tavares Martins, 1947.

ANDRADE, C. E. S. Tomás y el *De anima* de Aristóteles (comentário a los caps. 4 y 5 del libro III del *De anima* de Aristóteles). *Analógia*, México, v. 8, n. 1, p. 123-136, ene./jun.1994.

AQUINO, T. de. *De veritate: Quaestiones: 1-29*. Roma: Marietti, 1949. (Quaestiones Disputatae, v. 1)

_____. *A unidade do intelecto contra os averroístas* (edição bilíngüe). Tradução, apresentação, glossário, quadro cronológico e índice onomástico de Mário Santiago de Carvalho. Lisboa: Edições 70, 1999a.

_____. *Verdade e conhecimento*. Tradução de Luiz Jean Lauand, Mario Bruno Sproviero. São Paulo: Martins Fontes, 1999b.

_____. *Sobre o ensino - De magistro*. Tradução de Luiz Jean Lauand. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *Suma teológica: a criação, o anjo, o homem*. São Paulo: Loyola, 2002. v. 2, parte I, questões 44-119.

_____. *Suma teológica: a bem-aventurança, os atos humanos, as paixões da alma*. São Paulo: Loyola, 2003. v. 3, Seção I - Parte II, questões 1-48.

_____. *Suma teológica: os hábitos e as virtudes, os dons do Espírito Santo, os vícios e os pecados, a lei antiga e a lei nova, a graça*. São Paulo: Loyola, 2005. v. 4, I seção da II parte, questões: 49-114.

ARÓSTEGUI, A. *Esquemas para una historia de la filosofia occidental*. Madrid: Editorial Marsiega, 1978.

BRÉHIER, E. *Historia da filosofia*: tomo primeiro: a Antiguidade e a Idade Média. Tradução de Eduardo Sucupira Filho. São Paulo: Mestre Jou, 1978.

CAMELLO, M. Aspectos epistemo(teo)lógicos do ensino: o tratado De magistro, de Tomás de Aquino. *Revista de Ciências da Educação*, São José dos Campos, ano 2, n. 3, p. 27- 44, nov. 2000.

CAROSI, P. *Curso de filosofia*: somatologia, psicologia, ética. Tradução de José Carlos Barbosa Moreira. São Paulo: Paulinas, 1963. v. 3.

CARVALHO, L. C. R. de; ALENCAR, E. S. de. Professores encorajam ou inibem o aluno criativo? Um estudo comparativo entre professores do ensino fundamental e professores do ensino universitário. *Educação Brasileira*, v. 22, n. 44, p. 9-30, jan./jun. 2000.

CASTRO, E. S. de. *Santo Tomás, Avicena, Averroes*. Madrid: Gráficas Do-Mo, 1974 (Separata de “ESTÚDIOS”).

CHÁVARRI, E. *La condición humana en Tomás de Aquino*. Salamanca: Editorial San Esteban, 1994.

CHENU, M. D. L’homme-dans-le-monde. In: JOLIVET, R. (Org.) *Saint Thomas d’Aquin aujourd’hui*. Paris: Desclée de Brower, 1963. p.171-175. (Recherches de Philosophie, n. 6).

CRESSON, A. *Saint Thomas D’Aquin: sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1947. (Philosophes).

DI NAPOLI, I. *Manuale philosophiae: ad usum seminariorum: psychologia, gnoseologia, ontologia*. 3. ed. Torino: Marietti, 1966. v. 2

DUARTE, N. *Educação escolar, teoria do cotidiano e a escola de Vigotski*. Campinas: Autores associados, 1999. (Polêmicas de nosso tempo).

FERNANDEZ, A. *La missione del tomismo*. Roma: Edizioni San Sisto Vecchio; Napoli: Libreria Editrice Redensione, 1967.

FERRATER MORA, J. *Dicionário de filosofia*. Tradução de Maria Stela Gonçalves, Udail U. Sobral, Marcos Bagno e Nicolas Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2001. v. 4.

FONTOURA, A. *Filosofia da educação*. Rio de Janeiro: Aurora, 1969.

FRAILE, G; URDANOZ, T. *Historia de la filosofia: filosofia judia y musulmana. Alta escolástica: desarrollo y decadência*. Madrid: Biblioteca de los Autores Cristianos, 1986.

FRANCA, L. *Noções de história da filosofia*. Rio de Janeiro: Agir, 1969.

FREIRE, P. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

_____. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. São Paulo: Paz e terra, 2002. (Coleção leitura).

GATTO, L. *Il medioevo*. Roma: Newton Compton, 1994.

GHIRALDELLI JUNIOR, P. *História da educação*. São Paulo: Cortez, 1994.

GILLET, St. M. *Thomas d'Aquin*. Paris: Dunod, 1949.

GILSON, E. *A existência na filosofia de Tomás*. Tradução de Geraldo Pinheiro Machado, Gilda Lessa Mello e Yolanda Ferreira Balcão. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1962.

_____. *A filosofia na Idade Média*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995. (Paidéia).

GOERGEN, P. Educação moral: adestramento ou reflexão comunicativa? *Educação e Sociedade*, ano 22, n. 76, out. 2001.

GUTIERREZ, E. G. *La filosofía política de Tomás de Aquino*. Madrid: Editorial Revista de Derecho Privado, 1945.

HUGON, E. *Os princípios da filosofia de Tomás de Aquino: as vinte e quatro teses fundamentais*. Tradução e Introdução de D. Odilão Moura. Porto Alegre: Edipucrs, 1998. (FILOSOFIA, n. 77).

JEAUNEAU, E. *A filosofia medieval*. Lisboa: Edições 70, 1986.

JOLIF, J. Y. Le sujet pratique selon Saint Thomas d'Aquin. In: *Saint Thomas d'Aquin aujourd'hui*. Paris: Desclée de Brower, 1963. p. 13-44. (Recherches de Philosophie, n. 6).

JUSTO, H. Aprendizagem centrada no aluno: depoimentos de universitários. *Educação*, ano 11, n. 15, p. 71-85, 1988.

KEENY, A. *Tomás de Aquino*. Tradução de Maria Manuela Peceguiero. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1981.

LIBERA, A. *Pensar na Idade Média*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 1999. (Coleção TRANS).

LUCKESI, C. C., *Filosofia da educação*. São Paulo: Cortez, 1998.

MAYER, M. H; FITZPATRICK, E. A. *Filosofia da educação de Tomás de Aquino*. São Paulo: Odeon, 1935.

MATOS, C. L. de. *Um capítulo da história do tomismo: a teoria do conhecimento de Tomás de Aquino e sua fonte imediata*. São Paulo: [s.n.], 1959. (Coleção da Revista da História, v. 17).

MONDIN, B. *Grandeza e atualidade de Tomás de Aquino*. Tradução de Antônio Angonese. Bauru: Edusc, 1998.

_____. *O humanismo filosófico de Tomás de Aquino*. Tradução de Antônio Angonese. Bauru: Edusc, 1998.

MUNHOZ, D. E. N. O uso do recurso pedagógico da problematização na discussão epistemológica. *Educação Brasileira*, v. 1, n. 2, p.157-177, 1999.

NASCIMENTO, C. A. R. *Tomás de Aquino: o boi mudo da Sicília*. São Paulo: Educ, 2003.

NOGUEIRA, R. F. de S. A escola nova. *Educação em Debate*, ano 9, n. 12, p. 27-58, jul./dez. 1986.

OLIVEIRA, C. J. *Tomás de Aquino e a nova era do espírito*. São Paulo: Loyola, 1998.

PADOVANI, U.; CASTAGNOLA, L. *História da filosofia*. São Paulo: Melhoramentos, 1972.

PAIVA, V. Educação e democracia. *Educação e Sociedade*, ano 16, n. 53, dez. 1995. Edição Especial.

PIAGET, J. *O juízo moral na criança*. São Paulo: Summus Editorial, 1994.

PIRES, C. Tomás de Aquino no diálogo das filosofias. *Convivium*, v. 17, n. 6, ano 13, p. 487-496, nov./dez. 1974.

PONFERRADA, G. E. *Introducción al tomismo*. Buenos Aires: Club de Lectores, 1985.

REBOUL, O. *Filosofia da educação*. São Paulo: Companhia Editora Nacional; Editora da Universidade de São Paulo, 1974.

ROSENBERG, C. O jeito novo de aprender. *Revista Exame*, São Paulo, n. 17, ano 34, p. 114-117, ago. 2000.

ROUSSELOT, P. *A teoria da inteligência segundo Tomás de Aquino*. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1999. (Filosofia, n. 48).

ROVIGHI, S. V. *Introduzione a Tommaso D'Aquino*. Bari: Editori Laterza, 1986. (I FILOSOFI).

SANTO AGOSTINHO. De magistro: do mestre. In: AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Tradução de Ângelo Ricci. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 323-356. (Os Pensadores).

SERTILLANGES, A. D. *As grandes teses da filosofia tomista*. Braga: Livraria Cruz, 1951.

SIQUEIRA, A. A. *Filosofia da educação*. Petrópolis: Vozes, 1948.

SOLIMEO, P. M. *Tomás de Aquino: padroeiro dos professores e dos estudantes universitários*. São Paulo: Artpress, 2005. (Série Padroeiros e Protetores, n. 1).

STRIEDER, R. Curiosidade e pesquisa – baluarte do ser universidade. *Educação Brasileira*, v. 26, n. 52, p. 63-78, jan./jun. 2004.

THONNARD, F. J. *Compêndio de história da filosofia*. Tradução de Valente Pombo. São Paulo: Herder, 1968.

VAN STEENBERGHEN, F. *O tomismo*. Tradução de J. M. da Cruz Pontes. Lisboa: Gradiva, 1990.

VERGER, J. Universidade. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J. C. *Dicionário temático do ocidente medieval*. Bauru: Edusc, 2002, v. 2, p. 573-588.

VILANOVA, E. C. A. A relação educador-educando no projeto axé. *Educar*, n. 15, p. 143-154, 1999.

ZANOTTO, M. A. do C.; DE ROSE, T. M. S. Problematizar a própria realidade. *Educação e Pesquisa*, v. 29, n. 1, p. 45-54, jan./jun. 2003.